UNIWERSYTET RZESZOWSKI
KOLEGIUM NAUK HUMANISTYCZNYCH
INSTYTUT POLONISTYKI I DZIENNIKARSTWA

Anna Kupiszewska

„Szlachetna namiętność” – tematyka orientalna w twórczości Jana Potockiego

Praca doktorska
napisana pod kierunkiem
dr hab. Jolanty Kowal, prof. UR

Rzeszów 2022

Spis treści

Wprowadzenie **5**
Rozdział I. Zarys historii orientalizmu europejskiego **19**
I.1. Europa i Orient – kształtowanie się wizji 19
I.2. Orient w dawnej Polsce 63
I.3. Orient w Oświeceniu 81
Rozdział II. Jana Potockiego drogi do Orientu **111**
II.1 U źródeł szlachetnej namiętności 111
II.2. Le grand tout oriental 115
II.3. Podróże intelektualne 118
II.3.1. Biblioteki 118
II.3.2. Lektury 122
II.3.3. Ścieżki lingwistyczne 152
Rozdział III. Podróżnicze *curriculum vitae* krajczyca **159**
III.1. Czasoprzestrzenie orientalnych doświadczeń podróżniczych 160
III.2. Modus operandi – ars peregrinandi 168
III.2.1. Percepcja zmysłowa. Sensoryczny krajobraz Wschodu 193
III.2.2. Wrażliwość wizualna. Dokumentacje rysunkowe 201
III.2.3. Metodyka poznawania. *Ars comparationis* 206
III.3. Nieodparta potrzeba zdania relacji 211
Rozdział IV. „Czarodziejską sztuką przenieść czytelnika na Wschód" – literacki świat Orientu w ujęciu Jana Potockiego **221**
IV.1. Orientalny świat przedstawiony 221
IV.1.1. Przestrzeń 224
IV.1.2. Postaci 244
IV.2.3. Motywy, wątki, fabuły 263
IV.2 Orientalne formy 282
IV.3. Orientalna logosfera – przestrzeń słowa 294
Rozdział V. Funkcje orientalizmu w twórczości Jana Potockiego **307**
V.1. *Ad usum…* czyli orientalizm praktyczny 307
V.2. Udział w sumie ludzkiej wiedzy – perspektywa naukowa 317
V.3. Varia orientalia 332
Zakończenie **337**
Bibliografia **350**
Summary **367**

Wprowadzenie

W jednym z listów do Adama Kazimierza Czartoryskiego[1] Jan Potocki poruszony, a nawet obruszony odniósł się do słów księcia żartującego sobie ze swojej „orientalnej manii", pisząc, iż takie zamiłowania nie są manią, ale szlachetną namiętnością do Wschodu[2]. U Jana Potockiego owa „namiętność" pojawiła się jeszcze w latach młodzieńczych i towarzyszyła mu przez całe życie. Można powiedzieć, że jest jednym z podstawowych rysów jego biografii, twórczości, a nawet osobowości. Niektórzy badacze sugerują nawet, jakoby pośrednio miała stać się przyczyną jego samobójczej śmierci[3]. Wątki wschodnie są również obecne w każdym rodzaju uprawianej przez niego aktywności intelektualnej, zarówno w tekstach literackich, jak i pismach dyskursywnych. „Znawca Orientu", „miłośnik Wschodu", „orientalista" – określenia te, w przypadku Potockiego, noszące znamiona epitetu stałego – uprawniają do nazwania go „ikoną polskiego orientalizmu"[4] i postawienia na „pierwszym miejscu w zastępie

[1] Korespondencja została opublikowana przez D. Beauvois w: „Studia Historyczne" 1975, z. 2, s. 251-253. Interesujący nas list nie jest datowany, francuski badacz przypuszcza, że mógł być napisany końcem 1806 lub początkiem 1807 roku i argumentuje to faktem, że zawiera wzmianki o posadzie w Ministerstwie Spraw Zagranicznych. Wydaje się jednak, że pismo mogło powstać wcześniej. Jak ustalili François Rosset i Domique Triaire, wspomnianą posadę otrzymał Jan Potocki w styczniu 1805 roku (por. F. Rosset, D. Triaire, *Z Warszawy do Saragossy. Jan Potocki i jego dzieło*, przeł. A. Wasilewska, Warszawa 2005, s. 28), ponadto, podziękowania dla Adama Jerzego w nim zawarte oraz informacja, że nadawca listu zamieści w nim odpowiedzi na pytania z listu Czartoryskiego z 24 stycznia sugerują, że Potocki napisał go „na świeżo" po otrzymaniu nominacji na członka Wydziału Azjatyckiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych. W związku z powyższym, Rosset i Triaire datują interesujący nas list na początek 1805 r. (J. Potocki *Œuvres V. Correspondance. Varia*, ed. par F. Rosset, D. Triaire, Louvain 2006, pp. 95-97).

[2] W liście czytamy: „Ale zanim pójdę dalej, pozwól mi wyrazić mój żal odnośnie następującego zdania, którego używasz: „znasz moją manię do orientalności"; to są, mój książę, Twoje własne słowa. Jednak słowo mania nie może być właściwie stosowane do takiego chwalebnego/nieocenionego smaku. Ale jestem pewien, że tak mówisz, ponieważ Matuszewicz jest człowiekiem czysto zachodnim. […] Wreszcie, autor wszystkich tych odpowiedzi, który nie ma manii, ale szlachetną namiętność do Wschodu, ma nadzieję, że z pomocą Boga z czasem będzie w Petersburgu bardzo dobra akademia wschodnia. Elementy są tam. I wystarczy wola cesarza, aby je połączyć. A potem będziemy regularnie informować Europę o Azji". [*List Jana Potockiego do Adama Kazimierza Czartoryskiego* (początek 1805 roku), w: J. Potocki *Œuvres V…*, pp. 95-97]. Tłumaczenie własne. Wszystkie translacje, przy których nie podano nazwiska tłumacza, pochodzą od autorki.

[3] Por. D. Beauvois, *Czego Jan Potocki szukał w Czeczenii?*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza" 1995, s. 55.

[4] Określenie użyte przez Adama Bednarczyka, Magdalenę Kubarek i Macieja Szatkowskiego w odniesieniu do m.in. Bolesława Leśmiana i Kornela Makuszyńskiego, wskazujące na zainteresowania Orientem. W naszej ocenie w pełni uzasadnione jest zastosowanie tego epitetu do Jana Potockiego. Można nawet powiedzieć, iż był on pierwszą ikoną polskiego orientalizmu. Por. A. Bednarczyk, M. Kubarek, M. Szat-

orientalistów polskich”[5], a nawet światowych[6] swojego czasu. Dlatego też dziwi fakt, że do tej pory owa „szlachetna namiętność” pisarza nie stała się przedmiotem pogłębionych badań. Niniejsza praca jest skromną próbą wypełnienia tej luki.

A luka to spora, gdyż lista opracowań w całości poświęconych tematyce wschodniej u Potockiego ogranicza się do kilku zaledwie pozycji, w większości artykułów. Wymienić tu należy *Relacje Jana Potockiego z Turcji, Egiptu i Maroka na tle piśmiennictwa podróżniczego doby Oświecenia* Jadwigi Ziętarskiej[7], gdzie temat Orientu u Potockiego jest w zasadzie drugorzędny, bowiem na pierwszym planie sytuują się rozważania genologiczne i komparatystyczne dotyczące podróżopisarstwa w ogóle. Podobnie zresztą, jak w nieco wcześniejszym artykule – *Opowiadanie w XVIII-wiecznym cyklu „Tysiąc nocy i jedna” w zestawieniu z opowiadaniem w „Poncjanie” i „Rękopisie znalezionym w Saragossie”* Jadwigi Rudnickiej[8]. Autorka dokonuje w nim zestawienia i analizy porównawczej form opowiadania występujących w dziełach wymienionych w tytule opracowania. W kolejnym tekście – *Jan Potocki et l`orientalisme des Lumières*[9] – Jan Reychman na czterech stronach zarysowuje problematykę związków krajczyca ze Wschodem. Znacznie bardziej szczegółowe ustalenia przynoszą publikacje Janusza Ryby: *Jana Potockiego tetralogia o szczęściu*[10]; *Czy Jan Potocki jest autorem opowieści o Fatme?*[11]; *Europejskie i orientalne konteksty powiastki «Hafez» Jana Potockiego*[12], będące propozycjami interpretacyjnymi wybranych (bo jednak nie wszystkich) powiastek wschodnich. Ten sam badacz jest również autorem artykułu

---

kowski, *Literatura jako miejsce spotkań z Orientem*, w: *Orient w literaturze. Literatura w Oriencie. Spotkania*, pod red. tychże, Toruń 2014, s. 11.

[5] L. Dębicki, *Puławy (1762-1830). Monografia z życia towarzyskiego, politycznego i literackiego na podstawie archiwum ks. Czartoryskich w Krakowie*, t. 3, Lwów 1888, s. 11.

[6] Opinię taką wyrażał między innymi Igor Bełza, który pisał: „Trzeba też przypomnieć, że na początku XIX w. był on jednym z najwybitniejszych i najbardziej wszechstronnych orientalistów na świecie” (I. Bełza, *Jan hrabia Potocki – kawaler maltański*, w: tegoż, *Portrety romantyków*, przeł. E. i J. Sułkowskie, Warszawa 1974, s. 118).

[7] J. Ziętarska, *Relacje Jana Potockiego z Turcji, Egiptu i Maroka na tle piśmiennictwa podróżniczego doby Oświecenia*, „Przegląd Humanistyczny” 1973, nr 1, s. 41-59.

[8] J. Rudnicka, *Opowiadanie w XVIII-wiecznym cyklu „Tysiąc nocy i jedna” w zestawieniu z „Poncjanem” i „Rękopisie znalezionym w Saragossie”*, „Przegląd Humanistyczny” 1967, nr 6, s. 109-122.

[9] J. Reychman, *Jan Potocki et l`orientalisme des Lumières*, „Les Cahiers de Varsovie” 1974, nr 3, s. 31-34.

[10] J. Ryba, *Jana Potockiego tetralogia o szczęściu*, „Pamiętnik Literacki” 1980, nr 2, s. 101-112.

[11] Tenże, *Czy Jan Potocki jest autorem opowieści o Fatme?*, w: *Szkice o literaturze dawnej i nowszej*, pod red. R. Ocieczek, Katowice 1992, s. 107-118.

[12] Tenże, *Europejskie i orientalne konteksty powiastki «Hafez» Jana Potockiego*, w: *Wśród pisarzy oświecenia. Studia i portrety*, pod red. A. Czyża, S. Szczęsnego, Bydgoszcz 1997, s. 305-319.

pt. *Ibrahim, Turek Jana Potockiego*[13], w którym pisze o dosyć osobliwym kontekście „szlachetnej namiętności" do Wschodu autora *Parad*. Problem obecności Wschodu w refleksji politycznej Jana Potockiego podejmuje również wspominany już na początku Daniel Beauvois w artykułach: *Le „Système asiatique" de Jean Potockiou le rêveoriental dans les Empires d`Alexandre 1eret de Napoleon 1806-1808*[14] i *Czego Jan Potocki szukał w Czeczenii?*[15]. Jedyną, choć też niewielką, „orientalną" pozycją książkową jest rozprawa Władysława Kotwicza pt. *Jan hr. Potocki i jego podróż do Chin*[16].

Wschodnie fascynacje autora *Parad* wzmiankowane są oczywiście w opracowaniach poświęconych jego życiu i twórczości. Pośród nich najważniejsze miejsce zajmują obecnie prace Françoise Rosseta i Dominiqe Triaire`a – biografów hrabiego, wydawców jego tekstów i wybitnych znawców twórczości pisarza. *Jan Potocki. Biografia*[17] oraz *Z Warszawy do Saragossy. Jan Potocki i jego dzieło*[18], to najpełniejsze jak dotąd opracowania życia[19] i twórczości tego wybitnego umysłu Oświecenia.

Wymieniając polskie prace naukowe, zacząć trzeba od rozpraw starszych, a mianowicie – studium Aleksandra Brücknera *Jana hr. Potockiego prace i zasługi naukowe*[20] oraz *Historii religii i filozofii w romansie Jana Potockiego*[21], autorstwa Tadeusza Sinki. Współcześnie postacią krajczyca zajmuje się przede wszystkim Janusz Ryba, autor m.in. monografii *Motywy podróżnicze w twórczości Jana Potockiego*[22], w której jeden z rozdziałów traktuje o *Podróży Hafeza*, oraz wielu artykułów poświęconych pisarzowi. W 1993 roku ukazała się także rozprawa Wojciecha Piotrowskiego pt. *Horyzonty światopoglądowe „Rękopisu znalezionego w Saragossie"*[23], która – na co wskazuje tytuł – skupiona jest przede wszystkim na analizie powieści Potockiego, jak zresztą

[13] Tenże, *Ibrahim, Turek Jana Potockiego*, w: Tegoż, *Oświeceniowe „tutti – frutti". Maskarady – konwersacja – literatura*, Katowice 2009, s. 79-90.
[14] D. Beauvois, *Le „Système asiatique" de Jean Potocki ou le rêve oriental dans les Empires d`Alexandre 1eret de Napoleon 1806-1808*, „Cahiers du Monde Russe et Soviétique" 1979, nr 3-4, s. 467-485.
[15] Tenże, *Czego Jan Potocki szukał w Czeczenii?...*, s. 49-56.
[16] W. Kotwicz, *Jan hr. Potocki i jego podróż do Chin*, Wilno 1935.
[17] F. Rosset, D. Triaire, *Jan Potocki. Biografia*, przeł. A. Wasilewska, Warszawa 2006.
[18] F. Rosset, D. Triaire, *Z Warszawy do Saragossy. Jan Potocki i jego dzieło*, przeł. A. Wasilewska, Warszawa 2005.
[19] Gdy mowa o biografii Potockiego, wspomnieć należy też publikację Aleksandry Kroh *Jan Potocki. Daleka podróż* (tłum. W. Dłuski, Warszawa 2017), będącą jednak opowieścią biograficzną o charakterze popularnonaukowym.
[20] A. Brückner, *Jana hr. Potockiego prace i zasługi naukowe*, Warszawa 1911.
[21] T. Sinko, *Historia religii i filozofia w romansie Jana Potockiego*, Kraków 1920.
[22] J. Ryba, *Motywy podróżnicze w twórczości Jana Potockiego*, Wrocław 1993.
[23] W. Piotrowski, *Horyzonty światopoglądowe „Rękopisu znalezionego w Saragossie"*, Słupsk 1993.

zdecydowana większość opracowań dotyczących jego twórczości[24]. Cenne uwagi na temat orientalistycznych zamiłowań Jana Potockiego zamieścił też Ludwik Dębicki w jednym z tomów (dokładnie w trzecim) swojej monografii *Puławy (1762-1830)*[25]. Wzmianki o wschodnich inspiracjach autora *Rękopisu* znajdziemy również w rozprawie *Powiastka w Oświeceniu stanisławowskim*[26] Zofii Sinko oraz nieocenionej pracy Jana Reychmana *Orient w kulturze polskiego Oświecenia*[27].

Orientalne elementy w twórczości Jana Potockiego, szczególnie te, które były owocem jego podróży, wzbudziły też zainteresowanie przedstawicieli innych dyscyplin naukowych. Etnograficzne spojrzenie na te kwestie prezentuje artykuł Jana Fabiańskiego *Północny Kaukaz przełomu XVIII i XIX w. w świetle relacji Jana Potockiego*[28], w którym autor analizuje informacje o charakterze ludoznawczym, spisane (i narysowane) przez krajczyca podczas jego wyprawy na Kaukaz, a następnie zestawia je z ustaleniami współczesnych etnografów. Na uwagę zasługuje także tekst Jerzego Wojciechowskiego *Szkicownik Jana Potockiego z jego podróży do Cesarstwa Marokańskiego*[29], ponieważ prezentuje niemal zupełnie dotąd pomijane szkice i rysunki, do których Jan Potocki także przywiązywał wagę, traktując je jako istotne uzupełnienie relacji podróżniczych. Z innej, orientalistycznej perspektywy, napisany jest artykuł Katarzyny Pachniak *Wątki muzułmańskie w „Rękopisie znalezionym w Saragossie" Jana Potockiego*[30]. Autorka dokonała w nim zestawienia „*Rękopisowych*" wątków islamskich z historią oraz szeroko pojętą doktryną religijno-prawną islamu.

W żadnym z wymienionych opracowań (a tym bardziej – w żadnym z nieujętych w zestawieniu) wschodnia pasja Potockiego nie została potraktowana w sposób kompleksowy. Z jednej strony mamy tu teksty, które skupiają się na ogólnych informacjach, przeważnie ograniczających się do biobibliograficznych wyliczeń – często będące jedynie fragmentami większych rozpraw; z drugiej – bardziej szczegółowe rozważania, ale

[24] Nie podajemy ich podczas referowania stanu badań, ponieważ nie dotyczą one bezpośrednio tematu niniejszej pracy lub dotyczą go w stopniu ograniczonym. Zostaną jednak ujęte w bibliografii, gdyż niejednokrotnie przyjdzie nam się do nich odwoływać.
[25] L. Dębicki, *Puławy…*, t. 3, s. 1-20.
[26] Z Sinko, *Powiastka w oświeceniu stanisławowskim*, Wrocław 1982.
[27] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia*, Warszawa 1964.
[28] J. Fabiański, *Północny Kaukaz przełomu XVIII i XIX w. w świetle relacji Jana Potockiego*, „Etnografia Polska" 1970, t. XV, z. 1, s. 249-283.
[29] J. Wojciechowski, *Szkicownik Jana Potockiego z jego podróży do Cesarstwa Marokańskiego*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa" 1998, nr 3-4, s. 57-60.
[30] K. Pachniak, *Wątki muzułmańskie w „Rękopisie znalezionym w Saragossie" Jana Potockiego*, „Przegląd Orientalistyczny" 2000, nr 1-2, s. 97-104.

za to skupione na wybranych tylko fragmentach tej niezwykle bogatej całości. Nie jest to, bynajmniej, zarzut a jedynie przedstawienie stanu rzeczy oraz uzasadnienie i jednocześnie zachęta do podjęcia bardziej wnikliwych rozpoznań tego zagadnienia.

Jak wspomniano wcześniej, tematyka orientalna obecna jest – w mniejszym bądź większym stopniu – w zasadzie w każdym rodzaju twórczości Jana Potockiego. Najpełniejszym wyrazem fascynacji Orientem są podróże na Wschód i spisane z ich przebiegu relacje: *Podróż do Turek i Egiptu*; *Podróż do Cesarstwa Marokańskiego odbyta w roku 1791. Uzupełniona Podróżą Hafeza*; *Podróż przez stepy Astrachania i na Kaukaz* oraz *Memoriał o wyprawie do Chin* i *Listy z Mongolii*. W obręb pierwszej z wymienionych relacji został włączony zbiór powiastek wschodnich: *Sprawa Draka*; *Sen Tomruta*; *Podróż Fejruza*; *Abdul i Zeila*; *Hafez* oraz przywołana przez Potockiego opowieść o Fatme[31]. Natomiast dodatkiem do drugiej jest powiastka *Podróż Hafeza*. Temat wschodni pojawia się także w jednej z miniatur dramatycznych, paradzie pt. *Podróż Kasandra do Indii* i w powieści *Rękopis znaleziony w Saragossie*, będącej najbardziej znanym, cenionym i najczęściej komentowanym utworem Potockiego.

Przedmiotem naszych badań uczyniliśmy przede wszystkim teksty literackie bądź sytuujące się na pograniczu literatury (podróżopisarstwo), ale – do pełniejszego przedstawienia związków Jana Potockiego ze Wschodem – konieczne jest także odwołanie się do jego pism dyskursywnych. Interesować nas będą przede wszystkim tak zwany *System azjatycki* oraz korespondencja, m.in. z Adamem Jerzym Czartoryskim i carem rosyjskim Aleksandrem I, które można uznać za wykładnię koncepcji politycznych Potockiego odnoszących się do Azji. Na marginesie naszych rozważań (ale nie poza nimi) znalazły się prace historyczne Jana Potockiego. Przede wszystkim dlatego, że mimo iż dotyczą one wydarzeń i zjawisk zachodzących we wschodniej części świata, to jednak oddalenie historyczne z jednej strony, a z drugiej „etniczna bliskość" – uwaga autora skupia się bowiem na prehistorii ludności słowiańskiej – wyłączają je z kręgu naszych bezpośrednich zainteresowań badawczych.

Dochodzimy tu do ważnej kwestii, a mianowicie wyjaśnienia kluczowych dla naszych rozważań pojęć „Wschód" i „Orient", które w niniejszej pracy będą używane zamiennie, chociaż – jak wskazuje Jan Kieniewicz: „Nie zawsze i nie wszędzie

[31] Takiego określenia używa Janusz Ryba (zob. *Czy Jan Potocki jest autorem opowieści o Fatme?*..., s. 107-118).

Orient znaczył to samo co Wschód. Orient często bywa utożsamiany ze Wschodem, natomiast w wielu miejscach i w różnym czasie Wschód nie kojarzył się z Orientem. Choć więc te słowa znaczą to samo, ich zakres pojęciowy bywa odmienny”[32]. Jego historia kształtowania się i użycia – bardzo bogata – jest odzwierciedleniem wielu zjawisk i procesów społecznych i kulturowych zachodzących na przestrzeni wieków i terytoriów. „Tak więc od czasów starożytnych Greków – pisze Maria Todorova – Wschód zawsze był koncepcją elastyczną i dwuznaczną. Każdy miał swój własny Orient w zależności od przestrzeni i czasu, a najczęściej i jednego, i drugiego. Postrzeganie Orientu miało wobec tego charakter relatywny i zależało od normatywnego zbioru wartości oraz punktu obserwacyjnego”[33]. Nas interesować będzie przede wszystkim oświeceniowa perspektywa, która została wyraźnie wyznaczona we Francji końca XVII wieku, gdy w Europie Zachodniej rozwijało się zjawisko, które można by określić jako „zwrot orientalny”[34]. Przyjęcie takiej właśnie perspektywy jest uzasadnione, ponieważ musimy mieć na uwadze fakt, że Jan Potocki w zasadzie myślał (i pisał) po francusku. Urodzony w Pikowie na Podolu, od najmłodszych lat wychowywany w duchu kosmopolityzmu, był przede wszystkim człowiekiem Oświecenia i obywatelem międzynarodowej/ponadnarodowej Republiki Literackiej, której centrum znajdowało się we Francji. Antoine Galland, jeden z uczonych, którzy ukształtowali francuskie (i europejskie) oświeceniowe spojrzenie na Wschód, i którego prace Potocki z pewnością znał, pisał: „Pod imieniem ludy orientalne rozumiem nie tylko Arabów i Persów, ale także Turków, Tatarów oraz ludy azjatyckie aż do Chin, muzułmańskie, pogańskie i bałwochwalcze”[35]. A zatem – Orientem będzie obszar przez nie zamieszkiwany. Choć Jan Reychman uważa takie określenie za „jasne, ścisłe i wyczerpujące”[36], to konieczne jest dodanie do powyższej listy jeszcze Maghrebu oraz (z pewnymi zastrzeżeniami) Andaluzji, które bez wątpienia – mimo, iż położone są na południu i zachodzie – przynależą (lub przynależały) do Orientu. Chodzi bowiem o symboliczne znaczenie Wschodu jako złożonego systemu kultury – przestrzeni kulturowej, w której obowiązują inne niż zachodnie (utożsamiane w owym czasie z europejskimi) wzory kulturowe. Nie bez znaczenia jest rów-

[32] J. Kieniewicz, *Spotkania Wschodu*, Gdańsk 1999, s. 40.
[33] M. Todorova, *Bałkany wyobrażone*, przeł. M. Budzińska, J. Dzierzgowski, P. Szymor, Wołowiec 2014, s. 38.
[34] Dokładniej zjawisko to zostanie omówione w I rozdziale pracy.
[35] A. Galland, *Paroles remarquables des Orientaux*, Paris 1694, *Avertissement*, bez numeru strony.
[36] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia*…, s. 8.

nież fakt, iż obydwa regiony, pojawiają się zarówno w biografii, jak i w twórczości Jana Potockiego.

Konsekwencją przyjęcia perspektywy francuskiej – „naturalnej" dla Jana Potockiego – jest zamienne używanie przez nas pojęć „Wschód" i „Orient"[37]. Sam autor posługiwał się pojęciem „Orient", gdyż takie słowo znał[38] oraz określeniem „azjatycki". Wyjaśnienie, w jakich znaczeniach i kontekstach się one pojawiają będzie przedmiotem późniejszych naszych rozważań. Tu jedynie podkreślamy, iż, posługując się tymi pojęciami, rozumiemy je podobnie – z wyrażonym wcześniej zastrzeżeniem – jak Galland, a zatem, nie będziemy się bezpośrednio interesować starożytnym Wschodem oraz kulturą żydowską/hebrajską.

Jak wskazuje François Rosset, „Dzieło Jana Potockiego jest polimorficzne i w swoim całokształcie bezprzykładne, w każdym z elementów wymykające się normom, niezwykłe"[39]. Jest zatem dla badacza nie lada wyzwaniem, a przede wszystkim – wymaga zastosowania różnorodnych narzędzi badawczych. Celem niniejszej pracy jest dokonanie analizy kulturowej tekstów Jana Potockiego, w których przejawia się jego „szlachetna namiętność". Stephen Greenblatt zaznacza, iż wymaga to z jednej strony dokonania „szczegółowej immanentnej analizy tekstów literackich"[40], ale z drugiej – „pełna analiza kulturowa zmusi w końcu badacza do wyjścia poza obręb tekstu i określenia związku między nim a wartościami, zwyczajami oraz praktykami obowiązującymi w danej kulturze"[41]. Działania te zmierzają do pełniejszego poznania kultury oświecenia europejskiego, szczególnie w jego polskiej odmianie, poprzez wskazanie, jaki wpływ na jej kształtowanie się miały inspiracje orientalne oświeceniowych twórców, a zwłaszcza Jana Potockiego. Przywołany już Greenblatt podkreśla, iż w tym celu „niezbędne jest wykorzystanie wszelkich dostępnych środków"[42].

Oczywiście, spożytkowanie wszystkich metodologii nie jest możliwe, ale ograniczanie się do jednej tylko, też nie dałoby oczekiwanych rezultatów. Dlatego w niniej-

[37] Jan Kieniewicz w przywoływanej wcześniej pracy wskazuje, że „Nasze odróżnianie Wschodu i Orientu nie zawsze świadome i precyzyjne, ale wydaje się wyraźniejsze niż w Europie Zachodniej" (J. Kieniewicz, *Spotkania Wschodu....*, s. 41).
[38] W języku francuskim występują słowa „est" – na określenie strony świata i „Orient" na określenie części świata.
[39] F. Rosset, *Szkic do portretu*, w: F. Rosset, D. Triaire, *Z Warszawy do Saragossy…*, s. 13.
[40] S. Greenblatt, *Kultura*, w: tegoż, *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, oprac. K. Kujawińska-Courtney, przeł. A. Rajca-Salata, Kraków 2006, s. 147.
[41] Tamże.
[42] Tamże, s. 148.

szej pracy będziemy sięgać po te metody badawcze, których podstawą jest założenie, iż literatura jest śladem rzeczywistości. A zatem poznanie i zrozumienie owej rzeczywistości może (i powinno) odbywać się także poprzez literaturę. W tym przekonaniu utwierdza nas m.in. Bogdan Rok, który – odwołując się do konstruktywistów – wskazuje „na wagę tekstu jako źródła informacji o przeszłości i jego roli w rekonstrukcji historii, w tym rekonstrukcji sfery mentalności, sfery myślenia i działań człowieka”[43]. Wierzymy (i chcemy to udowodnić), że dzieło Jana Potockiego takim źródłem jest. Z jednej bowiem strony możemy uznać autora *Rękopisu…* za typowego przedstawiciela Oświecenia, z drugiej jednak – swoim życiem oraz twórczością, znacznie poza tę typowość wykraczał. Wyrażając w swoich tekstach charakterystyczne tendencje epoki, jednocześnie w pewnym stopniu je modelował.

Ze względu na specyfikę twórczości orientalizującej Potockiego, będącej w dużej mierze „owocem wędrówki i dotykania różnorodności”[44], do jej analizy i interpretacji pomocna okazała się antropologia literatury, która – jak wskazuje Barbara Czapik-Lityńska:

> jeśli pojmujemy ją szeroko [a pojmujemy – dop. A.K] jako syntezę antropologii filozofii, antropologii kultury i polityki, antropologii wyobraźni i wiadomości, stwarza szansę wszechstronnego oglądu aspektu literackiego dzieła w powiązaniu z aspektem podmiotowym, wpisanym w tekst i jego kulturowe okolice[45].

Owo „dotykanie różnorodności” skłoniło nas do sięgnięcia po instrumenty wypracowane w obrębie imagologii, badającej literackie obrazy inności – kulturowe i literackie konstrukcje wyrażania siebie i „innych”[46].

Podczas rozważań nad „orientalnym Potockim” wykorzystane zostały także instrumenty z dziedziny komparatystyki. Wybór metody wydaje się tyle samo trafny, co nieunikniony, gdy podejmowany jest temat wzajemnych wpływów kulturowych. Trzeba podkreślić, iż jako dyscyplina naukowa komparatystyka sięga swymi korzeniami

---

[43] B. Rok, *Wstęp,* w: *Staropolski ogląd świata. Rzeczpospolita między okcydentalizmem a orientalizacją, Przestrzeń kontaktów*, pod red. F. Wolańskiego, R. Kołodzieja, t. 1, Toruń 2009, s. 5.

[44] A. Kaczmarek, *Przyzwyczajenie i szerokość geograficzna. O antropologicznym czytaniu świata*, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury. Na tropach koligacji*, pod red. E. Kosowskiej, A. Gomóły, E. Jaworskiego, Katowice 2007, s. 228.

[45] B. Czapik-Lityńska, *Coś więcej w literaturze niż literatura*, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury…*, s. 33.

[46] A. Boniecki, *Kulturowe i literackie konstrukcje wyrażania siebie i „innych”. Wprowadzenie do imagologii*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filologia Polska. Historia i Teoria Literatury” 2014, z. XIV, s. 141.

właśnie do Oświecenia. Była jednym ze sposobów uświadamiania i oswajania zmian społecznych, cywilizacyjnych, stanowiących efekt coraz częstszych kontaktów z kulturami pozaeuropejskimi. Jak pisze Edward Kasperski:

> Orientacja ta owocowała w szczególności zainteresowaniami kierowanymi ku innym, geograficznie odległym cywilizacjom: ku językom, literaturom, kulturom, cywilizacjom i społeczeństwom Bliskiego i Dalekiego Wschodu, ku Japonii, Chinom, Indiom czy krajom arabskim. Krok po kroku Europa poznawała ich dorobek cywilizacyjny, niejednokrotnie, jak w przypadku Chin czy Indii, starszy od zachodniego. Podważała tym samym jednostronny, zachodni sposób patrzenia na globalne, cywilizacyjne otoczenie. Dekonstruowała wprost i pośrednio misyjne, „zbawcze", kolonizatorskie roszczenia i działania wypływające z Europy czy Ameryki Północnej. Z czasem proces ten stał się rzeczywiście powszechny i niewyczerpany w swej różnorodności[47].

W naszym przekonaniu Potocki wniósł swój wkład w rozwój komparatystyki (antropologii zresztą też), zarówno ze względu na podjęcie tematu orientalnego we własnych tekstach, jak i sposób jego badania i prezentowania. Można bowiem powiedzieć, że porównywanie, poszukiwanie analogii – a więc jakby nie na to nie patrzeć, pewne działania komparatystyczne – to metody, którymi posługiwał się Jan Potocki i za ich pomocą starał się opisać, ale przede wszystkim zrozumieć inne światy i kultury, w które wkraczał w swoich podróżach i w swojej twórczości. Można powiedzieć, iż twórczość pisarza, szczególnie podróżopisarstwo – to dyskurs komparatystyczny i antropologiczny zarazem.

W pierwszym rozdziale niniejszej pracy zarysowano historię relacji Europy ze Wschodem oraz ich wpływ na europejską kulturę. Omówione zostały najważniejsze przejawy orientalizmu europejskiego, rozumianego jako „zespół różnorodnych tendencji w kulturze materialnej, obyczaju, sztuce i literaturze europejskiej, przejawiających się w wielu formach nawiązywania do kultury narodów Wschodu: Indii, Persji, Turcji, Chin i krajów arabskich"[48]. Ze względów oczywistych najbardziej interesowało nas Oświecenie, zarówno europejskie, jak i polskie. Do minimum natomiast została ograniczona prezentacja wpływów Orientu na kulturę staropolską. Jest to, co prawda zjawisko ważne i bardzo rozległe, jednak znów należy przypomnieć, iż wpływ kultury polskiej (a staropolskiej szczególnie) na ukształtowanie się sylwetki intelektualnej i twórczej Potockiego był znikomy. Krajczyc, choć niezwykle wykształcony i erudyta, wyrastał

[47] E. Kasperski, *Kategorie komparatystyki*, Warszawa 2010, s. 19.
[48] J. Reychman, hasło „orientalizm" w: *Słownik literatury polskiego Oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Wrocław 2002, s. 364.

bowiem w innej kulturze – kulturze francuskiej. Natomiast historia ludów słowiańskich interesowała go w jej pierwiastkach. Stąd też ciągle jeszcze żywa tradycja sarmackiego orientalizmu była mu w zasadzie obca i mało, a właściwie w ogóle go nie zajmowała i nie była dla niego żadnym źródłem inspiracji czy punktem odniesienia. Wspomnienie o najważniejszych zagadnieniach związanych z obecnością Wschodu w kulturze polskiej epok wcześniejszych posłuży przede wszystkim za historyczny kontekst, który pozwoli zaobserwować ewolucję, jaką przechodziło zjawisko orientalizmu i da możliwość uchwycenia charakterystycznych cech dla oświeceniowego etapu owej ewolucji.

Drugi rozdział, zatytułowany *Jana Potockiego drogi do Orientu*, odnosi się przede wszystkim do symbolicznego znaczenia drogi. „Szlachetna pasja" pisarza nie wzięła się znikąd, nie była też krótkotrwałym kaprysem wywołanym powszechnie panującą w Europie modą na Orient, ale autentyczną fascynacją Wschodem, pogłębioną jeszcze dzięki rozległej wiedzy na jego temat. Rozważania w tym rozdziale zostały poświęcone próbom wskazania źródeł tej namiętności oraz nakreślenia ogromnej rozległości orientalnego doświadczenia hrabiego. Jednym z jego fundamentów były podróże intelektualne, odbywające się za sprawą lektury orientalnych dzieł i prac poświęconych Wschodowi. Zagadnienia te ściśle łączyły się również z zainteresowaniami lingwistycznymi Jana Potockiego, o których wspomniano w końcowej części rozdziału.

Rozdział trzeci, którego tytuł brzmi *Podróżnicze curriculum vitae krajczyca* poświęcony jest omówieniu realnych wypraw na Wschód. Były one dla Jana Potockiego źródłem wiedzy, doświadczenia, ale także przyjemności wynikającej z – jak sam to ujął – „przechadzki po innej części świata" [PM, 217]. Podróżowanie hrabia podniósł do rangi sztuki, dlatego warto zastanowić się, w jaki sposób stało się ono instrumentem poznania świata oraz czynnikiem kształtującym światopogląd pisarza. Tutaj również zostały poddane analizie „dokumenty" z tych wojaży – rysunki oraz relacje z podróży. Dzięki temu, możliwe było podjęcie próby odtworzenia obrazu Orientu widzianego oczami Potockiego oraz wskazania czynników, które ten obraz ukształtowały.

W rozdziale czwartym, zatytułowanym *„Czarodziejską sztuką przenieść czytelnika na Wschód" – literacki świat Orientu w ujęciu Jana Potockiego,* dokonano rozpoznania, jaki wpływ miała ta wizja Wschodu na treść i kształt orientalizujących dzieł literackich Jana Potockiego. W pierwszej części rozdziału skupiono się na analizie i interpretacji elementów świata przedstawionego utworów. Zbadano sposoby kształto-

wania przestrzeni orientalnej, kreacji wschodniego bohatera, a także prześledzono wykorzystane przez pisarza motywy i wątki. Wbrew temu, co pisze Andrzej Stoff, że analiza przystawalności egzotycznego świata przedstawionego do rzeczywistości pozaliterackiej jest pozbawiona sensu i niepotrzebna[49], takie porównanie zostało przeprowadzone. W naszym przekonaniu sposób kształtowania świata przedstawionego, polegający zawsze na mniejszym bądź większym jego deformowaniu, jest wyrazem różnych zjawisk kulturowych, źródłem znaczeń oraz informacji – o intencjach autora, jego wiedzy i stosunku do przedstawianej rzeczywistości.

W drugiej części rozdziału skupiono się na zagadnieniach formalnych. W pierwszej kolejności podjęto rozważania nad genologią orientalizujących utworów Jana Potockiego – czy i w jakim stopniu są one zależne od orientalnych wzorców, czy stanowią raczej realizację gatunków „europejskich" z wplecionymi elementami orientalnymi. Następnie zbadano sposób funkcjonowania motywów orientalnych w tekstach autora *Parad,* zwłaszcza w tych, gdzie stanowią one jeden z wielu elementów budujących świat przedstawiony. Kolejnym krokiem była obserwacja sposobów kreowania osoby mówiącej. Zwrócono uwagę na to, z jakiej pozycji ona przemawia, czy należy do świata Orientu oraz czy sposób narracji ujawnia stosunek autora do prezentowanych treści. Dopełnieniem badań nad formalną stroną tekstów autora *Rękopisu* jest podrozdział poświęcony ich warstwie językowej. Prześledzono w nim zabiegi pisarza stosowane w celu „orientalizacji" utworów i nadaniu im cech stylu orientalnego.

Doszliśmy tym samym do ostatniego rozdziału – *Funkcje orientalizmu w twórczości Jana Potockiego*, w którym – jak zasugerowano w tytule – poruszone zostały kwestie użyteczności. Wskazano tu cele wprowadzania przez autora motywów orientalnych do swoich utworów i funkcje, jakie elementy wschodnie miały pełnić. Były one różne, w zależności od utworu, ale także od czasu kiedy powstały. Ich obserwacja umożliwia wskazanie, w jaki sposób „orientalna" twórczość Potockiego wpisywała się w ogólne tendencje europejskiego Oświecenia, ujawniła także postawy autora *Parad* wobec Orientu. W drugiej części rozdziału zaprezentowano przejawy „szlachetnej namiętności" wykraczające poza płaszczyznę podróżniczo-literacką, które jednak dopełniają w istotny sposób ową *grand tout oriental.* Mowa tu o naukowych projektach

[49] Por. A. Stoff, *Egzotyka, egzotyzm, egzotyczność. Próba rozgraniczenia pojęć*, w: Tegoż, *Studia z teorii literatury i poetyki historycznej*, Lublin 1997, s. 222 i nast.

orientalistycznych, wiążących się również z zagadnieniami geopolitycznymi, traktowanymi przez hrabiego jako najbardziej użyteczny, wyraz jego „szlachetnej namiętności".

***

Twórczość Jana Potockiego, zarówno literacka, jak sytuująca się poza granicami literatury pięknej była niezwykle bogata i różnorodna. Można jednak wyróżnić jedną płaszczyznę wspólną i jest nią właśnie Orient, co staraliśmy się pokazać w niniejszej pracy. Przede wszystkim jednak, pragnęliśmy dowieść, iż fascynacja Wschodem, czyli – jak sam ją nazywał „szlachetna namiętność" była wyrazem osobistych i szczerych, a nie wywołanych modą, zainteresowań krajczyca, ale jednocześnie świadectwem zmian, jakie dokonywały się w świadomości europejskiej (w tym również polskiej) w epoce Oświecenia, pod wpływem kontaktów z kulturami pozaeuropejskimi. Dążyliśmy także do wykazania słuszności paradoksalnego na pozór stwierdzenia, iż w oświeceniowej Polsce orientalizm był przejawem westernizacji kultury polskiej oraz wyrazem jej przynależności i łączności z europejskim kręgiem kulturowym. Miał w tym swój niemały udział „orientalny" Potocki.

Nota o transkrypcji

W rozprawie posłużono się uproszczoną transkrypcją języka arabskiego i perskiego, wzorując się na transkrypcji zastosowanej przez Janusza Daneckiego w pracy pt. *Kultura islamu. Słownik*.
W nazwach geograficznych przyjęto standaryzację zaaprobowaną przez Komisję Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Rzeczypospolitej Polskiej. Jeśli dana miejscowość nie została w nich umieszczona, zastosowano nazwę występującą w pisowni lub transkrypcję uproszczoną.

Wykaz skrótów odnoszących się do przywoływanych dzieł Jana Potockiego

- W pracy zastosowano skróty tytułów dzieł Jana Potockiego, które będą używane w tekście głównym i w przypisach. Po każdym skrócie odnotowano numery stron lokalizujących dany cytat.
- Odwołania do innych dzieł lub edycji zaznaczane będą w przypisie dolnym.

Podróże:

PTE(N) – *Podróż do Turek y Egiptu z przydanym dziennikiem podróży do Holandyi podczas rewolucji 1787 z francuskiego przełożona*, [przeł. J. U. Niemcewicz], Warszawa 1789.

*Tekst został przełożony przez Juliana Ursyna Niemcewicza, stąd zastosowanie w skrócie litery (N).

PTE – *Podróż do Turek i Egiptu,* w: J. Potocki, *Podróże*, przeł. J. U. Niemcewicz, J. Olkiewicz, L. Kukulski, zebrał i oprac. L. Kukulski, Warszawa 1959.

PM – *Podróż do Cesarstwa Marokańskiego*, w: J. Potocki, *Podróże*, przeł. J. U. Niemcewicz, J. Olkiewicz, L. Kukulski, zebrał i oprac. L. Kukulski, Warszawa 1959.

PK – *Podróż przez stepy Astrachania i na Kaukaz,* w: J. Potocki, *Podróże*, przeł. J. U. Niemcewicz, J. Olkiewicz, L. Kukulski, zebrał i oprac. L. Kukulski, Warszawa 1959.

PCh – *Podróż do Mongolii,* w: J. Potocki, *Podróże*, przeł. J. U. Niemcewicz, J. Olkiewicz, L. Kukulski, zebrał i oprac. L. Kukulski, Warszawa 1959.

*Litera Ch nawiązuje do Chin, które były właściwym celem podróży. Wybór jest również podyktowany faktem, że wszystkie pisma Potockiego powstałe w związku z poselstwem do Chin zawierają tę właśnie nazwę kraju [zob. J. Potocki, *Œvres II, Voyage à Astrakan et sur la ligne du Caucase. Mémoire sur l'ambassade en Chine. Objets de Recherche. Sophio-polis*, éd. par F. Rosset, D. Triaire, Louvain – Paris – Dudley 2004].

Dzieła literackie:

OF – *Opowieść o Fatme*, w: J. Potocki, *Podróż do Turek y Egiptu z przydanym dziennikiem podróży do Holandyi podczas rewolucji 1787 z francuskiego przełożona…*, [przeł. J. U. Niemcewicz], Warszawa 1789.

SD – *Sprawa Draka*, w: J. Potocki, *Podróż do Turek y Egiptu z przydanym dziennikiem podróży do Holandyi podczas rewolucji 1787 z francuskiego przełożona…*, [przeł. J. U. Niemcewicz], Warszawa 1789.

ST – *Sen Tomruta*, w: J. Potocki, *Podróż do Turek y Egiptu z przydanym dziennikiem podróży do Holandyi podczas rewolucji 1787 z francuskiego przełożona…*, [przeł. J. U. Niemcewicz], Warszawa 1789.

PF – *Podróż Fejruza*, w: J. Potocki, *Podróż do Turek y Egiptu z przydanym dziennikiem podróży do Holandyi podczas rewolucji 1787 z francuskiego przełożona…*, [przeł. J. U. Niemcewicz], Warszawa 1789.

AiZ – *Abdul i Zeila*, w: J. Potocki, *Podróż do Turek y Egiptu z przydanym dziennikiem podróży do Holandyi podczas rewolucji 1787 z francuskiego przełożona…*, [przeł. J. U. Niemcewicz], Warszawa 1789.

H – *Haffiz*, w: J. Potocki, *Podróż do Turek y Egiptu z przydanym dziennikiem podróży do Holandyi podczas rewolucji 1787 z francuskiego przełożona…*, [przeł. J. U. Niemcewicz], Warszawa 1789.

*****P** – ****Posępne morze świat cały okrywa*, w: J. Potocki, *Podróż do Turek y Egiptu z przydanym dziennikiem podróży do Holandyi podczas rewolucji 1787 z francuskiego przełożona…*, [przeł. J. U. Niemcewicz], Warszawa 1789.

*Wiersz jest częścią powiastki pt. *Abdul i Zeila*. Ponieważ tekst będzie przedmiotem analizy, zdecydowano o jego wyodrębnieniu i opatrzeniu stosownym skrótem.

OB-O – *Opowieść Bin-Otmana*, w: J. Potocki, *Podróż do Cesarstwa Marokańskiego*, w: *Podróże*, przeł. J. U. Niemcewicz, J. Olkiewicz, L. Kukulski, zebrał i opracował L. Kukulski, Warszawa 1959.

PH – *Podróż Hafeza*, w: J. Potocki, *Podróż do Cesarstwa Marokańskiego*, w: *Podróże*, przeł. J. U. Niemcewicz, J. Olkiewicz, L. Kukulski, zebrał i opracował L. Kukulski, Warszawa 1959.

HE – *Historia Ergenekonu*, w: J. Potocki, *Pisma polityczne*, przeł. T. Swoboda, „Literatura na Świecie" 2014, nr 11-12.

KI – *Podróż Kasandra do Indii*, w: J. Potocki, *Parady*, przeł. J. Modrzejewski, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1966.

Rkps Ch – Potocki J., *Rękopis znaleziony w Saragossie*, przeł. E. Chojecki, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1965.

Rkps 1804 – Potocki J., *Rękopis znaleziony w Saragossie* [Nowe tłumaczenie wersji autorskiej z 1804 roku], przeł. A. Wasilewska, oprac. F. Rosset, D. Triaire, Kraków 2015. [Tekst dostępny wyłącznie w wersji elektronicznej.]

Rkps 1810 – Potocki J., *Rękopis znaleziony w Saragossie* [Nowe tłumaczenie ostatnie wersji autorskiej z 1810 roku], przeł. A. Wasilewska, oprac. F. Rosset, D. Triaire, Kraków 2015.

Rozdział I. Zarys historii orientalizmu europejskiego

I.1. Europa i Orient – kształtowanie się wizji

„Szlachetna namiętność" Jana Potockiego oraz jej tekstowe przejawy były ściśle powiązane z rozwijającym się w osiemnastowiecznej Europie, na niespotykaną dotąd skalę, zainteresowaniem Wschodem. Doprowadziło ono, między innymi, do wykrystalizowania się specyficznej wizji Orientu. Rozumiana jako wytworzony w określonym czasie konstrukt intelektualny, będący ukonstytuowanym przez wiele czynników wyobrażeniem/obrazem Wschodu, wizja ta jednocześnie kształtowała oświeceniową percepcję Orientu i jej artystyczne oraz literackie manifestacje, które następnie także stawały się elementem tej wizji – wzbogacały ją, utrwalały i popularyzowały. To zawiłe na pozór stwierdzenie można w zasadzie sprowadzić do konstatacji, iż „teksty [w tym również literackie – dop. A.K.] wytwarzają kulturę w taki sam sposób, w jaki kultura wytwarza teksty: teksty produkują kulturę i same są jej produktem"[50]. Innymi słowy – literatura jest zarówno jednym ze sposobów wyrażania światopoglądu epoki, jak i czynnikiem, który go formuje. Dlatego niemożliwa jest efektywna analiza tekstów w oderwaniu od innych zjawisk współtworzących krajobraz kulturowy danego okresu. Wśród nich wyróżnić należy postawy wobec odmiennych wzorów kulturowych. Bernhard Waldenfels zauważa, iż „epoki i kultury różnią się od siebie tym, jak obchodzą się one z obcym, jak dopuszczają je do siebie albo się przed nim bronią, jak się nim żywią albo pozostawiają samemu sobie, czy reagują na obce ciekawością, czy też są samowystarczalne"[51]. Zatem – „obchodzenie się z obcym" rysuje się jako jedna z perspektyw, z której możliwe jest spojrzenie na epokę i namysł nad nią. W przypadku wieku świateł, ujęcie takie jest wręcz konieczne, gdyż – jak wskazała Dorinda Outram:

> Oświecenie można także postrzegać jako arenę międzykulturowych kontaktów, które miały ogromne konsekwencje zarówno dla Europy, jak i dla tubylczych ludów. W konfrontacji z innymi ludami krystalizowały się […] nowe idee, określające epokę „Oświecenia"[52].

[50] K. Kujawińska-Courtney, *Wprowadzenie. Stephen Greenblatt i poetyka kulturowa/nowy historycyzm*, w: S. Greenblatt, *Poetyka kulturowa…*, s. XXXV.
[51] B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009, s. 116.
[52] D. Outram, *Panorama Oświecenia*, przeł. J. Kolczyńska, Warszawa 2008, s. 130.

Wizja Wschodu to konstrukt wielopłaszczyznowy, jej fundamentem jest poczucie odmienności cywilizacyjnej[53], a składnikami wyobrażenia, zarówno na temat przestrzeni – tak naturalnej, jak i kulturowej – a więc będącej rezultatem działalności człowieka, systemem wytworzonych przez niego artefaktów – jak również ludzi, którzy ją zamieszkują. Złożoność obrazu wynika także z faktu, iż europejskie wyobrażenie Orientu – nawet funkcjonujące w jednej epoce – zawierało nierzadko sprzeczne elementy i wywoływało różnorodne, często ambiwalentne, emocje.

Do rekonstrukcji i opisu oświeceniowego obrazu Wschodu i jego funkcjonowania w kulturze bardzo przydatne są rozważania Zbigniewa Bokszańskiego, dotyczące sposobów wytwarzania oraz funkcjonowania obrazów „Innych". Choć zostały one sformułowane w celu obserwacji „innych etnicznych", to jednak z powodzeniem można je zastosować do oglądu inności w ogóle, w tym także do opisu pozostałych elementów kultury współtworzących wizję Wschodu. Wszystkie bowiem stanowią rodzaj schematyzacji myślowych[54], a mechanizm ich powstawania i działania jest podobny.

Zaproponowana przez łódzkiego badacza koncepcja „zasobów kultury" zakłada, że istnieją trzy „ogniska wytwarzania sposobów postrzegania innych etnicznych"[55]: tradycja grupy, paradygmat obcego oraz schemat ideologiczny obcego. Pierwsze z nich – tradycja grupy – definiowana jest jako:

> [...] kulturowy dorobek społeczności w zakresie postrzegania obcych grup etnicznych i narodów. Podstawową cechą tego układu jest całościowość. Stanowi go bowiem nagromadzona i utrwalona na różne sposoby tradycja grupy w tej części, która odnosi się do wzorców postrzegania innych. Obejmuje ona zarówno najstarsze, jak i współczesne standardy kulturowe; zarówno „martwe" już, jak i „aktywne" społecznie.[...] Jest to skrót określenia, które brzmiałoby: całościowo pojmowana część dorobku kulturowego grupy, odnoszącego się do postrzegania obcych grup[56].

[53] Jan Kieniewicz twierdzi, że „cywilizacja […] jest przekonaniem ludzi, że istnieje ponadkulturowa i ponadpaństwowa forma przynależności ze względu na wspólnotę w systemie wartości" (*Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003, s. 31). Podobne podejście prezentował wcześniej Fernand Braudel, który pisał, że cywilizacje są mentalnościami zbiorowymi, a te z kolei „określają postawy, dyktują wybory, wzmacniają przesądy i kierują ruchami społecznymi. […] Owe podstawowe wartości, owe struktury psychologiczne są tym, co decyduje o nieprowadzalności jednych cywilizacji do innych" (F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006, s. 56). A zatem odmienność cywilizacyjna zasadza się na różnicach aksjologicznych, na rozbieżnościach w zakresie wyznawanych wartości. Właśnie one najbardziej polaryzują cywilizacje. Poczucie odmienności cywilizacyjnej wyjaśnić można jako świadomość istnienia różnicy wynikającej z uznawania za kluczowe innych wartości.

[54] Z. Mitosek, *Literatura i stereotypy*, Wrocław 1974, s. 40.

[55] Z. Bokszański, *Stereotypy a kultura*, Wrocław 1997, s. 60.

[56] Tamże, s. 60-61.

Tak rozumiana tradycja grupy jest pojęciem najszerszym, można rzec – podstawowym, dla refleksji nad kontaktami międzykulturowymi. Obejmuje swym zasięgiem wszystkie sposoby postrzegania inności. „Całościowość", na którą wskazuje Bokszański ma charakter diachroniczny i synchroniczny, mówiąc inaczej – tradycja obejmuje całą historię i teraźniejszość kontaktów z innymi kulturami, a także wszystkie ich rodzaje. W porównaniu z tradycją, węższy zakres mają paradygmaty narodów i grup etnicznych, które:

> [...] kształtują znaczną część potocznych sposobów postrzegania innych. Jest to ten fragment globalnego dorobku grupy, który przybrał postać „operacyjną" bądź, inaczej to wyrażając, jest społecznie żywotny. Znaczy to tyle, iż wyznacza aktualnie postrzeganie innych. Jest „jawną", aktywną tradycją. Zasoby kulturowe w odniesieniu do sposobów postrzegania innych etnicznych ulegają bowiem w toku procesu historycznego selekcji, przetworzeniu i co najważniejsze w takiej „operacyjnej" postaci zostają w mniej lub bardziej kompletnej formie poddawane internalizacji[57].

W tym sensie paradygmat jest wyselekcjonowanym i dostosowanym do aktualnych potrzeb grupy (społeczeństwa) fragmentem tradycji, który wprost oddziałuje na współczesność, w tym również na „indywidualne akty percepcji" inności[58], co znajduje bezpośrednie odzwierciedlenie w tekstach danego okresu. Jeszcze silniejszy związek z teraźniejszością wykazują schematy ideologiczne narodów i grup etnicznych (rozszerzone na kulturę), które:

> stanowią tę część wzorów postrzegania innych, które są rezultatem świadomych, intencjonalnych działań. Można, w przybliżeniu przynajmniej, wskazać zarówno funkcje, jak i twórców tych wzorów. Mają one z reguły dość krótką historię, chociaż mogą odwoływać się do różnych fragmentów tradycji grupy oraz paradygmatów narodów i grup etnicznych[59].

Schematy ideologiczne narodów są kategorią podrzędną w stosunku do tradycji, będąc jej częścią. Mają zdecydowanie utylitarny charakter, a ich zadaniem jest nie tyle przekazywanie informacji na temat grupy etnicznej (lub elementów innej kultury), ile wywołanie pożądanej reakcji odbiorcy poprzez kreację wizerunku grupy (kultury), której dotyczą. Są zatem szczególnie użyteczne w publicystyce oraz w literaturze dydaktycznej lub „zaangażowanej".

[57] Tamże, s. 65.
[58] Tamże, s. 71.
[59] Tamże, s. 61.

Podsumowując, można powiedzieć, że obraz innej kultury jest „rezultatem łącznego, selektywnego wpływu paradygmatu i schematu ideologicznego, niekiedy także fragmentów tradycji”[60]. Poszczególne elementy zasobów kultury są każdorazowo aktualizowane i korelowane, tak ze sobą, jak i z szeroko pojmowanym światopoglądem epoki.

Koncepcja zaproponowana przez Bokszańskiego jest próbą najpełniejszego na gruncie polskim omówienia i uporządkowania zjawisk związanych z postrzeganiem inności[61]. Jej atrakcyjność, w kontekście refleksji nad oświeceniową wizją Orientu, polega przede wszystkim na tym, że pozwala ona spojrzeć na zjawisko zarówno z perspektywy historycznej i zaobserwować jego zmiany, jak i z punktu widzenia aktualnych w epoce problemów. Ponadto – co szczególnie istotne w przypadku działalności Jana Potockiego – umożliwia włączenie do wizji wyobrażeń daleko wykraczających poza stereotyp, powstałych w wyniku aktywnej postawy oświeconych. Przejawiała się ona chęcią poznania Innego (podróże) lub świadomą jego kreacją w celach ideologicznych. Dopełnieniem wizji były także raczej rzadko dotąd wskazywane w dyskursie imagologicznym wyobrażenia, które ukształtowały się pod wpływem wiedzy naukowej (początki orientalistyki).

Oświeceniowa wizja Wschodu, stanowiąca bezpośredni kontekst twórczości „orientalnej” Jana Potockiego, była rezultatem wielowiekowego i złożonego „procesu budowania wyobrażeń kulturowych”[62]. Z drugiej zaś strony wynikała z bardzo aktualnych problemów epoki. Do jej odtworzenia konieczne jest przedstawienie tu węzłowych punktów wspomnianego procesu, które w największym stopniu wpłynęły na kształt wyobrażeń na temat Wschodu, funkcjonujących w epoce świateł.

Jednym z najstarszych wizerunków Orientu jest obraz krain pachnących kadzidłami i przyprawami – na wpół mityczna Arabia Felix i równie czarowne Indie. Jest to jednocześnie bardzo trwały, bo funkcjonujący przez całe stulecia, element wizji. Jak wskazuje Gary P. Nabhan – „Od co najmniej trzech i pół tysiąca lat, a być może nawet i pięciu i pół tysiąca, kadzidła, przyprawy korzenne oraz zioła przyciągają ludzką

[60] Tamże, s. 109.
[61] Pod tym względem znacznie wykracza poza najbardziej popularne koncepcje, które w centrum rozważań stawiają różnie definiowane – ale nigdy tak wieloaspektowo – stereotypy.
[62] A. Boniecki, *Kulturowe i literackie konstrukcje wyrażania siebie i „innych”…*, s. 141.

uwagę i poruszają wyobraźnię”[63]. Przywożone przez kupców przemierzających tzw. Jedwabne Szlaki – nazwane przez Petera Frankopana „ośrodkowym układem nerwowym świata”[64] – już wtedy były uważane za dobra luksusowe, które posiadały nie tylko dużą wartość ekonomiczną, ale także – mistyczną[65]. Przenosiły do czarownej krainy marzeń, rozbudzały pragnienie inności, tęsknotę do niezwykłości. Orientalne przyprawy i wonności były tym cenniejsze, że unikalne. Ich wartość (i cenę) podbijała także wiara, iż dostępu do nich często broniły fantastyczne istoty. Wszak jeszcze w XVIII stuleciu Benedykt Chmielowski w swojej wielkiej encyklopedii pisał o zamieszkujących Arabię Szczęśliwą feniksach[66], z którymi trzeba się zmierzyć, chcąc pozyskać cynamon. Opowieści te, powtarzane i ubarwiane także przez kupców, sprawiły, że utrwaliło się niezwykle sugestywne wyobrażenie Wschodu jako regionu baśniowego, czarującego zapachami i smakami, oszałamiającego dostatkiem i przepychem.

Równolegle funkcjonował także popularny, gdyż ściśle z nim powiązany obraz Orientu jako źródła wysokiej, wyrafinowanej wręcz kultury, mogącej rozwijać się dzięki nieprzebranym bogactwom, które przynosił handel luksusowymi towarami, a często powiększały je jeszcze zyski ze zwycięskich (dzięki dobrze wyposażonej armii) wypraw wojennych. Dlatego też od czasów starożytnych na Orient spoglądano z podziwem i ciekawością, ale także lękiem – to kolejny istotny element stereotypowej wizji Wschodu – jako źródła zagrożenia. Dopełnieniem tego wizerunku jest obraz krainy tajemniczej – utrwalony głównie dzięki opowieściom o cudownych miejscach i niezwykłych istotach je zasiedlających z jednej strony, z drugiej zaś za sprawą Chin, które były głównym producentem i dostarczycielem bardzo w Europie (szczególnie w Rzymie) pożądanego jedwabiu. Mimo intensywnej wymiany handlowej, Państwo Środka prowadziło „politykę świadomej izolacji”[67] i przez wiele stuleci pozostawało dla Europejczyków niemal całkowicie zamknięte. Tajemnicą owiany był również sam przedmiot wy-

[63] G.P. Nabhan, *Kumin, kakao i karawana. Odyseja aromatyczna*, przeł. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2016, s. 50.
[64] P. Frankopan, *Jedwabne szlaki. Nowa historia świata*, przeł. P. Tarczyński, Sz. Żuchowski, Warszawa 2018, s. 14.
[65] P.G. Nabhan, *Kumin, kakao…*, s. 91.
[66] B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia Wszelkiej Sciencyi Pełna na różne tytuły, jak na classes podzielona, Mądrym dla Memoriału, Idiotom dla Nauki, Politykom dla Praktyki, Melancholikom dla Rozrywki erigowana*, t. 1, Lwów 1745, s. 111.
[67] J. Włodarski, *Kilka uwag o ceremoniale dyplomatycznym i etykiecie na dworze Qianlonga u schyłku XVIII wieku*, w: *Początki wiedzy o Chinach w Polsce*, pod red. I. Kadulskiej i J. Włodarskiego, Gdańsk 2008, s. 24.

miany – „[…] nawet w drugim i trzecim wieku po Chrystusie nikt jeszcze w świecie śródziemnomorskim nie miał pojęcia o powstawaniu i pochodzeniu jedwabiu. Jego dzieje były nadal legendarne”[68]. To tylko wzmagało zainteresowanie i fascynację oraz podsycało wyobraźnię mieszkańców Starego Kontynentu.

Funkcjonujące w starożytnej Grecji obrazy Wschodu rozpalały wręcz pragnienia zdobycia władzy nad tym niezwykłym światem. Stały się bezpośrednią przyczyną podbojów Aleksandra Macedońskiego w Azji, których owocem była eklektyczna kultura hellenistyczna. Podobne ambicje mieli także Rzymianie. Choć nie dotarli tak daleko jak młody Macedończyk, to jednak pod ich panowaniem znalazły się tereny Orientu położone w basenie Morza Śródziemnego, przez krótki okres także Mezopotamii. Spotkanie ze Wschodem wywołało ogromne zmiany w imperium: „Azja już wówczas [I w. p.n.e. – dop. A.K.] cieszyła się sławą miejsca, gdzie w leniwym luksusie wiedzie się wygodne życie”[69]. Jest to następny element mitycznej wizji Wschodu – gnuśnego, ekstrawaganckiego, sybaryckiego. Można przywołać za P. Frankopanem, powszechne wówczas przekonanie, wyrażane przez wielu pisarzy moralistów, iż „azjatycka dekadencja zniszczyła stare, rzymskie cnoty”[70]. Nadmierna konsumpcja egzotycznych i luksusowych towarów doprowadziła do znacznego zwiększenia wymiany handlowej; z Rzymu na wschód wyprowadzano ogromne pieniądze, co negatywnie odbijało się na wewnętrznym rynku, ale przede wszystkim wywołało zmiany w społeczeństwie. Mimo takich skutków, Wschód nie przestawał magnetyzować Rzymian. Na początku IV w. n.e. cesarz Konstantyn rozbudował niewielkie miasto leżące na styku Europy i Azji – Bizancjum – i uczynił z niego swoją siedzibę. Przeniósł tam stolicę imperium i stworzył jedną z najwspanialszych metropolii ówczesnego świata, gdzie biło serce Imperium Romanum. To stamtąd – *ex Oriente* – przychodziło światło kultury[71].

Symbolika światła Wschodu pojawia się również w kontekście religii i duchowości. W Azji powstały i rozwijały się największe systemy religijne oraz wiele pomniejszych kultów. Podobnie jak towary, tak i one były transportowane do najdalszych zakątków ówczesnego świata. Jak pisze cytowany już Frankopan, „pod względem inte-

[68] H. Uhlig, *Jedwabny szlak. Kultury antyku między Chinami a Rzymem*, przeł. J. Danecki, Katowice 2007, s. 89.
[69] P. Frankopan, *Jedwabne szlaki…*, s. 34.
[70] Tamże, s. 37.
[71] Ukuta najprawdopodobniej w IV w. n.e. sentencja *Ex oriente lux, ex occidente lex*, odnosiła się do rozpadu cesarstwa rzymskiego na część zachodnią i wschodnią i wskazywała jednocześnie na ich rolę w budowaniu cywilizacji rzymskiej.

lektualnym i teologicznym na Jedwabnych Szlakach był bardzo duży tłok”[72]. Mimo ich oczywistego wpływu na kształt cywilizacji europejskiej, w późnym antyku obraz Orientu jako kolebki religii był raczej mało eksponowany. Bez wątpienia jednak, napływ nowych idei religijnych można, a nawet trzeba uznać za jeden z najistotniejszych elementów tradycji grupy w zakresie kontaktów międzykulturowych, choć nie przybrał on (wtedy) postaci paradygmatu, ani – tym bardziej – schematu ideologicznego.

Można powiedzieć, iż europejskie imaginarium Orientu to swoista kombinacja poszczególnych wyobrażeń, z których większa część ma antyczną jeszcze proweniencję. Na przestrzeni wieków podlegały one modyfikacjom oraz występowały w różnych konfiguracjach względem siebie, wynikających – przede wszystkim – z uwarunkowań geopolitycznych, ale także kulturowych i religijnych. Czynniki te powodowały współwystępowanie w tym samym czasie kilku nawet wizji Wschodu – w zależności od miejsca w Europie – „każdy miał swój własny Orient” – powtórzymy jeszcze raz za Marią Todorovą[73]. Głównie jednak determinowały charakter kontaktów międzykulturowych, leżały również u podstaw europejskiego orientalizmu[74], którego historia jest niemal tak długa jak historia wzajemnych relacji.

Wydarzeniem[75], które znacząco wpłynęło na stosunki Europy ze Wschodem, a co za tym idzie także na jego wizję, były narodziny islamu i kultury muzułmańskiej, uznawane za jeden z wielkich przełomów teologiczno – politycznych[76]. Na scenie ówczesnego świata pojawił się nowy uczestnik, który w Europie wzbudzał powszechny strach. W epoce średniowiecza Muhammad utożsamiany był z jednym z największych wrogów *civitas christiana,* zajmował miejsce tuż za Antychrystem[77], a niejednokrotnie był z nim utożsamiany. Wschód, przede wszystkim muzułmański, postrzegany był jako

[72] P. Frankopan, *Jedwabne szlaki…*, s. 48.
[73] M. Todorova, *Bałkany wyobrażone*, przeł. M. Budzińska, J. Dzierzgowski, P. Szymor, Wołowiec 2014, s. 38.
[74] W jaki sposób pojmowany jest w pracy orientalizm, wskazane zostało we wstępie (zob. s. 9-10).
[75] Interesującą interpretację pojęcia „wydarzenia” prezentuje Chantal Delsol: „Wydarzenie oznacza zaistnienie w społeczeństwie faktu, przeważnie niespodziewanego, a przynajmniej niedającego się przewidzieć, który spowodował zmiany, czasami radykalne” (Ch. Delsol, *Pojęcie wydarzenia,* w: *Historia świadomości europejskiej*, wybór i oprac. A. Arjakovsky, przeł. A. Kozielska, Kraków 2019, s. 373). Autorka podkreśla, że wydarzenia wiążą się z nowymi doświadczeniami, z nadejściem nowego sensu (tamże), że „nie są wyłącznie datami – mają one charakter założycielski” (tamże, s. 376).
[76] Por. A. Arjakovsky, *Czterdzieści wydarzeń, które wpłynęły na europejską świadomość od starożytności po dzisiejsze czasy,* w: *Historia świadomości europejskiej…*, s. 377-404.
[77] J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumińska-Grossowa, Warszawa 1970, s. 152.

„obszar zła”[78], skąd nadchodzi zagrożenie dla chrześcijańskiej Europy. Taka wizja Orientu z jednej strony była konsekwencją zdarzeń, które wtedy miały miejsce – ekspansywna polityka kalifów doprowadziła do podporządkowania sobie jeszcze w pierwszej połowie VII w. Ziemi Świętej (Jerozolima została zdobyta w 637 r.), a na początku VIII w. (od 711 r.) do podboju Hiszpanii oraz zagrażała innym terytoriom europejskim. Z drugiej jednak strony był to rezultat celowych działań, których nasilenie występowało od XI w. i łączyło się z propagandą związaną z ruchem krucjatowym. Konsekwentnie budowany i utrwalany wizerunek muzułmanów jako największych wrogów chrześcijaństwa – pozbawionych człowieczeństwa pogan, zaliczyć można do grupy schematów ideologicznych. Umiejętnie podsycana nienawiść do islamu, połączona z rozbudowaną ideą wojny świętej i obietnicą nagrody nie tylko w niebie, ale na ziemi – do tego posłużył znany już dobrze obraz Wschodu bogatego – spowodowały, iż odzew na wezwanie papieża Urbana II do religijnie usankcjonowanych wypraw zbrojnych był ogromny[79]. Rozpoczął się wówczas trwający *de facto* kilka wieków ruch krucjatowy, który „wywarł wpływ na nieomal każdą dziedzinę życia – Kościół i myśl religijną, politykę, gospodarkę, życie społeczne – stworzył też swą własną literaturę. Miał trwały wpływ na historię zachodniego świata islamu i regionu nadbałtyckiego”[80]. Skutkował także ugruntowaniem się zdecydowanie negatywnego obrazu muzułmańskiego Orientu:

> Demonizacja muzułmańskiego Wschodu jest na Zachodzie długą i głęboko zakorzenioną tradycją – trwającą przez wieki, od wczesnego Średniowiecza do końca XX wieku [a nawet XXI – dop. A.K.]. Odwołuje się do starożytnych przedstawień wschodnich imperiów, Asyryjczyków i Persów oraz hord najeżdżających Europę, poprzedzających islam. Antyczne i biblijne stereotypy powstałe w zbiorowej świadomości Zachodu następnie były kształtowane i utrwalane przez historyczne doświadczenie „świętej wojny”, trwały w okresie hiszpańskiej rekonkwisty i ottomańskiego imperializmu. W Zachodniej Europie, długa historia militarnych zmagań oraz współzawodnictwa kulturowego (które miały miejsce początkowo, ale nie wyłącznie w basenie Morza Śródziemnego) stanowiły fundament dla dominacji takiej koncepcji muzułmańskiego Orientu w XVI i XVII stuleciu[81].

---

[78] W. Pawluczuk, *Wschód jako obszar zła. Przyczynek do fenomenologii polskiej intersubiektywności*, w: *Bóg, szatan, grzech. Studia socjologiczne*, t. 2: *Dzieje grzechu. Obszary grzechu*, pod red. J. Kurczewskiego, W. Pawlika, Kraków 1992, s. 248.

[79] Czynniki, które sprawiły, że krucjata mogła dojść do skutku, naświetla m.in. Marcus Bull (zob. M. Bull, *Początki*, w: *Historia krucjat*, pod red. J. Rileya-Smitha, przeł. K. Pachniak, Warszawa 2000, s. 21- 44).

[80] J. Riley-Smith, *Ruch krucjatowy a historycy*, w: *Historia krucjat*…, s. 13.

[81] D.J. Vitkus, *Early Modern Orientalism: Representations of Islam in Sixteenth` and Seventeenth` Century Europe*, w: *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, pod red. D.R. Blanks, M. Frassetto, New York 1999, s. 209.

Strach przed Wschodem wywoływany przez wczesne podboje muzułmańskie przerodził się w trwogę za sprawą najazdu mongolskiego[82] w XIII stuleciu. Pierwsze niepokoje pojawiły się w latach dwudziestych w związku ze zdobyciem przez Mongołów, dowodzonych przez Batu-chana (wnuka Czyngis-chana), terytoriów ruskich. Nie uświadamiano sobie jednak wtedy realnego niebezpieczeństwa najazdu – wszak Ruś była dla Europejczyków odległą i mało znaną ziemią gdzieś na wschodnich rubieżach Starego Kontynentu, ponadto – w ogóle nie orientowano się co do potencjału, zwłaszcza logistycznego, koczowniczej armii. W 1241 roku Mongołowie nagle i bez większego trudu dotarli do zachodnich terenów Polski oraz na Węgry, sięgnęli tym samym wschodnich granic Świętego Cesarstwa. Swym przybyciem wywołali wśród Europejczyków grozę, spotęgowaną jeszcze przez ignorancję i zupełny niemal brak informacji na temat wschodnich najeźdźców. Rychło zaczęto niedostatek wiedzy uzupełniać fantastycznymi teoriami[83]. Jak pisze Józef Włodarski, także sami

> Mongołowie świadomie i umiejętnie tworzyli psychozę grozy wokół swoich działań militarnych, która zwielokrotniała ich siły, a represje przedstawiała w wizji niemal apokaliptycznej. Głęboko religijni ludzie średniowiecza widzieli w nich „narzędzie gniewu Bożego", jednocześnie psychoza strachu przed siłami z piekieł (Thartaros)[84] upowszechniała stopniowo w mentalności ówczesnych ludzi strach przed nieznanym, groźnym Wschodem[85].

---

[82] W opracowaniach historycznych pojawiają się dwie nazwy określające ludność zamieszkałą stepy azjatyckie – Mongołowie oraz Tatarzy, często stosowane zamiennie. W rzeczywistości to odrębne grupy etniczne, choć obie należące do ludów ałtajskich. Tatarzy to jedno z plemion tureckich, Mongołowie zaś byli plemieniem mongolskim. Więcej na ten temat: S. Kałużyński, *Dawni Mongołowie*, Warszawa 1983, s. 11 i nast. Leszek Podhorodecki natomiast wyjaśnia: „Kronikarze perscy, arabscy, ormiańscy, gruzińscy i europejscy wszystkich Mongołów nazywali Tatarami. Dopiero od połowy XIII wieku zaczęła się rozpowszechniać nazwa Mongoł, ale pochodzenie jej do dziś nie jest wyjaśnione" (L. Podhorodecki, *Tatarzy*, Warszawa 1971, s. 18-19).

[83] Teorie te dotyczą zarówno pochodzenia Mongołów, ich obyczajów, jak i celu, w którym przybyli do Europy. Pojawiają się więc m.in. pogłoski, że są powiązani z biblijnymi ludami Goga i Magoga; inna teoria mówi, że byli potomkami trzech króli, którzy w Betlejem pokłonili się Jezusowi, a teraz przybyli do Europy, by odzyskać relikwie swych protoplastów, mających rzekomo znajdować się w Kolonii. Powszechne było też przekonanie o kanibalizmie Mongołów oraz piciu przez nich ludzkiej krwi. Znaleźć można nawet doniesienia, iż ziemie mongolskie zamieszkują plemiona psiogłowców, z którymi Mongołowie wchodzą w związki małżeńskie. Niezwykle interesujący jest fakt, że bardzo często przy okazji tych wiadomości, pojawiają się również wzmianki o legendarnym chrześcijańskim królestwie księdza Jana, które miało się znajdować na terenach bezkresnych azjatyckich stepów. Obszernie o tym piszą: R. Urbański, *Tartarorum gens brutalis. Trzynastowieczne najazdy mongolskie w literaturze polskiego średniowiecza na porównawczym tle piśmiennictwa łacińskiego antyku i wieków średnich*, Warszawa 2007; J. Strzelczyk, *Spotkanie dwóch światów. Stolica apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku*, Poznań 1993; L. Gumilow, *Śladami cywilizacji Wielkiego Stepu*, przeł. S. Michalski, Warszawa 2004.

[84] Stosując etymologię ludową, zaczęto odnosić etnonim do mitologicznego Tartaru, jednoznacznie wskazując na pochodzenie określanego tym mianem ludu.

[85] J. Włodarski, *Znajomość Dalekiego Wschodu w Polsce do 1250 roku*, w: *Studia historyczne z XIII-XV wieku*, pod red. J. Śliwińskiego, Olsztyn 1995, s. 37.

Grozę, jaką wzbudzali w Europie Mongołowie obrazuje także fakt, iż 2 lipca 1242 roku papież Innocenty IV zarządził w całym chrześcijańskim świecie modły publiczne, które rozpoczynały się od inwokacji „*A furore Tartarorum libera nos Domine*”[86]. To prawda, że tego samego roku koczownicy wycofali się z Europy, tak nagle jak przyszli, lecz nie było to bynajmniej zasługą powszechnych modlitw, tylko wiązało się z wewnętrzną sytuacją w mongolskim imperium. Europa mogła na chwilę odetchnąć, ale w żadnym wypadku nie można było liczyć, że sytuacja się nie powtórzy. Dlatego też w 1245 roku na soborze w Lyonie zapadła decyzja o organizacji wypraw dyplomatycznych, których głównym celem miało być zdobycie informacji o równie tajemniczym, co groźnym przeciwniku. Najbardziej znaną, najlepiej udokumentowaną i – przede wszystkim najbardziej owocną – okazała się ekspedycja kierowana przez włoskiego franciszkanina Jana di Piano Carpiniego. Misja wyruszyła z Lyonu w kwietniu 1245 roku. We Wrocławiu do wyprawy dołączył Benedykt Polak, którego Jerzy Strzelczyk uznał za „prawą rękę kierownika misji i współtwórcę jej sukcesu”[87]. Strzelczyk, oceniając wpływ zakończonej w 1247 r. misji, wskazuje, iż „wiekopomna ta wyprawa, otworzyła przed Europejczykami nieznane dotąd, a nawet nieuświadamiane horyzonty”[88]. Stało się tak za sprawą relacji spisanej przez Carpiniego zatytułowanej *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, znanej także pod krótszym tytułem, *Historia Mongołów*, będącej pierwszym realistycznym i wiarygodnym źródłem wiedzy o azjatyckich koczownikach. Tym samym obraz Wschodu został wzbogacony o nowy, dotychczas właściwie nieznany element.

Mimo poczucia ciągłego zagrożenia, istniał duży popyt na towary orientalne, w związku z czym funkcjonowała stała wymiana handlowa pomiędzy Europą a Azją. Ponadto, obok wizerunku Wschodu jako domeny zła, popularna była zgoła inna wizja Orientu, szczególnie dalszego – bajecznie kolorowej krainy nieprzebranych bogactw, zamieszkiwanej przez legendarne stworzenia, w poczet których zalicza się arabski Fe-

[86] Tamże, s. 29.
[87] J. Strzelczyk, *Spotkanie dwóch światów. Stolica apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku. Relacje powstałe w związku z misją Jana di Piano Carpiniego do Mongołów*, Poznań 1993, s. 84.
[88] Tamże.

niks lub sumatrzańskie konie z ludzkimi głowami czy indyjscy „wężowie ze złotymi łuskami i innych bestii rozmaitych wiele”[89]. Jacques Le Goff pisze:

> Ocean Indyjski, uważany za zamknięty, jest zbiornikiem marzeń, w którym ujście mają niezaspokojone pragnienia ubogiego i okiełznanego zakazami chrześcijaństwa: marzeń o bogatych wyspach zasobnych w cenne metale, rzadkie drzewa, korzenie […]; fantastycznych marzeń o bajecznych ludziach, zwierzętach i potworach, marzeń o obfitości i niezwykłości, wytworzonych przez świat biedny i zamknięty; marzeń o innym życiu, o zniszczeniu wszystkich tabu, o wolności, marzeń powstałych pod ciśnieniem surowej moralności, narzuconej przez Kościół. Ten świat urzeka obfitością jadła i wszelakim rozpasaniem […][90].

Wraz z towarami i niezwykłymi opowieściami ze Wschodu przybywały także, nieliczne co prawda, ale bardzo popularne wątki literackie, za sprawą łacińskich tłumaczeń orientalnych zbiorów bajek i opowieści, m.in. bajki Pilpaja (Bidpaja), *Kalila i Dimma*, czy historia Barlaama i Jozafata. Wschodnie korzenie ma także *Legenda o św. Aleksym*[91]. Wskazuje się również na powiązania między andaluzyjskimi zağalami a poezją prowansalską[92] oraz arabską makamą a późniejszą literaturą pikarejską[93]. Większość z wymienionych tekstów niemal całkowicie zatraciła swój orientalny charakter, niemniej jednak są świadectwem przenikania pierwiastków wschodnich do literatury europejskiej, bądź w postaci adaptacji całych utworów, bądź tylko zapożyczeń wątków lub bohaterów. Stały się także podstawą formowania się obrazu Wschodu jako krainy mądrości, który choć w średniowieczu i renesansie niemal niewidoczny, w oświeceniu stanie się bardzo wyraźnym komponentem wizji Orientu i żywotnym schematem ideologicznym.

Paradoksalnie, na całkowitym marginesie średniowiecznego imaginarium Wschodu pozostaje też zjawisko, które stanowi nader ważną, by nie powiedzieć fundamentalną część tradycji europejskiej – i to nie tylko w sferze kontaktów międzykulturowych, ale w ogóle – mianowicie „odzyskanie” grecko-rzymskiego antyku, w dużej mierze, dzięki muzułmańskim ludziom nauki i tłumaczom. Osiągnięcia greckich filozofów i uczonych były w świecie islamu bardzo cenione, kontemplowane, szeroko ko-

[89] Pisał o tym m.in. Marcin Bielski w *Kronice wszytkiego świata*, będącej kompilacją dzieł powstałych w Europie zachodniej, zob. M. Bielski, *Kronika wszytkiego świata*, Kraków 1551, k. 17r i k. 21r.
[90] J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy…*, s. 150-151.
[91] Zob. H. Dziechcińska, *Hagiografia*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, pod red. T. Michałowskiej, Wrocław 2002, s. 299.
[92] J. Danecki, *Wstęp*, w: Ibn Hazm, *Naszyjnik gołębicy, O miłości i kochankach*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1976, s. 10-11.
[93] J. Danecki, *Wstęp*, w: Al-Hamadani, *Powieści łotrzykowskie*, tłum. J. Danecki, Wrocław 1983, s. 34-35.

mentowane i rozwijane, a następnie przekazywane na Zachód[94]. Jak podkreśla Henry Corbin: „Mówimy tu o zjawisku kulturowym wielkiej wagi. Można je określić jako nowe ognisko życia duchowego ludzkości, powstałe po zasymilowaniu przez islam wkładu kulturowego wcześniejszych cywilizacji Wschodu i Zachodu"[95]. Mimo oczywistej rangi zjawiska, nie skutkowało ono jednak ukształtowaniem się wyrazistego wizerunku Orientu jako przestrzeni nauki i wiedzy. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać w dominacji w Średniowieczu paradygmatu myślenia modelowanego przez teologię chrześcijańską. To religijne spojrzenie na świat, z jednej strony „tłumiło ciekawość dla etnograficznej specyfiki obcego"[96], z drugiej zaś wyznaczało bardzo wyraźny podział na cywilizowaną, bo chrześcijańską Europę i barbarzyńską „resztę świata", wobec której bardzo kategorycznie wyrażana była pogarda. Dobitnie ilustrują to słowa papieża Urbana II wygłoszone podczas wezwania do I krucjaty:

> Jakiż to wstyd dla nas byłby, gdyby ta rasa niewierna, tak słusznie pogardzana, ludzi wyzbytych godności człowieka i podłych niewolników szatana – zwyciężyła lud wybrany Boga wszechmogącego […], po jednej stronie będą nędznicy pozbawieni dóbr prawdziwych, po drugiej ludzie obdarowani prawdziwymi bogactwami, po jednej walczyć będą wrogowie Pana, po drugiej jego przyjaciele[97].

Marzenia o baśniowych krainach, stałe zapotrzebowanie na luksusowe orientalne towary – przy jednoczesnej ogromnej niechęci do muzułmańskiego Wschodu i strachu przed nim (zwłaszcza po 1453 roku) – spowodowały, że Europejczycy zaczęli poszukiwać krótszej (według ówczesnego stanu wiedzy) drogi morskiej do Indii. Można zatem powiedzieć, iż orientalizm przyczynił się pośrednio do odkrycia Nowego Świata. Upadek Cesarstwa Bizantyńskiego, odkrycie Ameryki oraz zwrot ku antykowi to zjawiska, które otworzyły europejską nowożytność. Jak widać – niemałą rolę odegrał w tym procesie Wschód.

Zdarzeniem o fundamentalnym znaczeniu dla stosunków Europy z Orientem, a także ściśle z tym zagadnieniem powiązanego orientalizmu i kształtowania się wize-

[94] W pracy pt. *Historia świata islamu*, czytamy: „Najsilniejsze wpływy odnotowano w okresie od XI do XIII stulecia, kiedy na Sycylii, w Barcelonie, Toledo i Sewilli powstały słynne ośrodki przekładów z języka arabskiego. Tymi różnymi drogami trafiały na Zachód dzieła greckie z dziedziny matematyki, astrologii, alchemii, biologii, geografii, medycyny, filozofii, teologii i mistycyzmu wraz z ich arabskimi opracowaniami". Por. F. Robinson, *Wstęp*, w: *Historia świata islamu*, pod red. tegoż, przeł. J.W. Kozłowska, Warszawa 2001, s. XXI.
[95] H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, przeł. K. Pachniak, Warszawa 2005, s. 23.
[96] R. Urbański, *Tartarorum gens brutalis…*, s. 8.
[97] Cyt. za: J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy…*, s. 155.

runku Wschodu, było zajęcie bizantyjskiej stolicy przez Turków osmańskich pod wodzą sułtana Mehmeda II Zdobywcy. Piotr Tafiłowski zauważa, iż:

> […] dopiero upadek Konstantynopola dogłębnie wstrząsnął Europą i uświadomił jej z całą wyrazistością wagę problemu, odtąd Turcy będą już nieustannie obecni w polityce i kulturze, w której powstaje szczególny ich obraz, rozpowszechniony na niespotykaną dotąd skalę dzięki dokonanemu w tym samym czasie wynalazkowi druku[98].

Imperialny charakter państwa osmańskiego niejako wymuszał ustawiczne podboje, część z nich dokonała się na terytoriach europejskich – pod panowaniem Osmanów znalazły się Bałkany, Grecja, wschodnie ziemie Rzeczypospolitej Obojga Narodów, część Węgier, Rumunii, południowe krańce Włoch i w dalszym ciągu planowali oni zdobywanie kolejnych obszarów. To – wydawać by się mogło (na pewno takie było przeświadczenie ówczesnych Europejczyków) – niekończące się pasmo zwycięstw sułtańskiej armii powodowało, że zbiorowa wyobraźnia europejska (także polska) dotycząca Wschodu zaanektowana została, co najmniej do 1571 roku (a w rzeczywistości do 1683 roku)[99] przez „wielkiego Turka"[100] – oznaczającego *pars pro toto* muzułmanów w ogóle – który dla Europejczyków stał się archetypem wroga, by następnie przekształcić się w figurę Obcego/Innego[101].

Jak zaznacza Piotr Tafiłowski:

---

[98] P. Tafiłowski, *„Imago Turci". Studium z dziejów komunikacji społecznej w dawnej Polsce (1453 – 1572)*, Lublin 2013, s. 11.

[99] W 1571 roku miała miejsce wielka bitwa morska pod Lepanto, w której naprzeciw siebie stanęły flota Ligi Świętej i Imperium Osmańskiego. Bitwa zakończyła się zwycięstwem strony chrześcijańskiej. Miało to znaczenie nie tyle militarne, co psychologiczne. 1683 natomiast to rok tzw. odsieczy wiedeńskiej, kiedy to zjednoczona armia austriacko-niemiecko-polska pod wodzą króla Jana III Sobieskiego rozprawiła się z osmańską armią oblegającą Wiedeń. Wiktoria wiedeńska zapoczątkowała upadek Imperium Osmańskiego.

[100] Mianem „Turek" w ówczesnej Europie bardzo często określano wszystkich muzułmanów, niezależnie od pochodzenia etnicznego. Nomenklatura stosowana w Europie (także w Polsce) w odniesieniu do mieszkańców Orientu jest sprawą dosyć zawiłą. „Arab, Turek, Turczyn, Beduin, Maur, Saracen, mahometanin – to etnonimy, które występują w tekstach. Nakładanie się czynników etnicznych religijnych, politycznych (historycznych), a nawet społecznych, w połączeniu z nikłą wiedzą na temat szeroko pojętych stosunków ludnościowych na Wschodzie powodowało etnonimiczny chaos, a zakres i treść każdego z określeń były bardzo chwiejne. Nie było rzadkością nieodróżnianie Araba od Turka czy Persa (co niestety, i dziś się zdarza), często generalizowano, mianując wszystkich ludami wschodnimi, czy orientalnymi albo odwrotnie – na zasadzie – *pars pro toto* – Turkiem (Turczynem) nazywano każdego muzułmanina". (A. Kupiszewska, *From Arabia Felix to the Lands Trampled by Tranny, or the picture of Arab World in the Literature of Polish Enlightenment*, "Folia Orientalia. *Bibliotheca*" 2018, vol. I, pp. 94, (tł. wł.).

[101] P. Tafiłowski, *„Imago Turci"…*, s. 41.

> Europejski dyskurs XVI w. [ale także w dużej mierze XV i XVII – dop. A.K.] na temat Turków spełniał trzy funkcje: informacyjną, dyskursywną i propagandową. Istniały także trzy elementy kształtujące obraz „Turka" w Europie: podboje terytorialne, różnice wyznaniowe oraz różnice polityczne[102].

Elementem dopełniającym ów dyskurs jest kształtowany przez niego i jednocześnie nań wpływający wizerunek Wschodu. Zasadniczo tworzą go dwa obrazy sprzężone z typami „tureckiego dyskursu". Pierwszy z nich, także ze względu na chronologię, można by nazwać demonicznym. Barbarzyństwo, okrucieństwo, rozpusta, dzikość i krwiożerczość – to najbardziej wyraziste cechy przypisywane mieszkańcom muzułmańskiego Orientu. Stanowiły one zarazem swoiste *loci communes* literatury antytureckiej (antymuzułmańskiej), przez nią utrwalane i rozpowszechniane. Ten rodzaj piśmiennictwa rozwijał się w Europie stosunkowo żywotnie[103] i miał do spełnienia określone zadania. Współtworzyły go różnorodne teksty propagandowe[104] zmierzające do nakłonienia chrześcijańskich władców, by stanęli do walki z pogańskim przeciwnikiem. Na potrzeby realizacji tego przedsięwzięcia stworzony został schemat ideologiczny. Demonizacja muzułmanów, snucie apokaliptycznych wizji, mających urzeczywistnić się pod jarzmem tureckim ukierunkowane były na wywołanie strachu i jednocześnie na mobilizację do podjęcia określonych działań. Kierując się zasadą *is fecit cui prodest*, nietrudno wskazać najważniejsze źródła tych wzorów postrzegania innych – to przede wszystkim podmioty, których interesy były bezpośrednio zagrożone przez Wysoką Portę (szczególnie Kościół oraz Republika Wenecka) lub już przez nią podbite (państwa bałkańskie i środkowoeuropejskie). Faktycznie jednak „choć wezwania do podjęcia przez wszystkich władców chrześcijańskich wspólnej wyprawy krzyżowej nadal rozbrzmiewały dość często, to żaden z nich nie traktował ich już serio. Stały się one obowiązującym, ale czysto formalnym toposem porozumień międzynarodo-

[102] Tamże, s. 31.

[103] Carl Göllner w pracy *Turcica. Die europäischen Türckendrucke des Jahrhunderts* (t. 1-2, Bucuresti-Berlin 1961-1968) prezentuje bibliografię zawierającą około 2500 pozycji. Informację podaję za: J. Starnawski, *Wstęp*, w: S. Orzechowski, *Wybór pism*, oprac. S. Starnawski, Wrocław 1972, BN I/210, s. VII. W Polsce natomiast szczegółowym i rzetelnym opracowaniem europejskiej i polskiej późnośredniowiecznej i renesansowej literatury o tematyce tureckiej jest cytowana wcześniej praca Piotra Tafiłowskiego, *„Imago Turci". Studium z dziejów komunikacji społecznej w dawnej Polsce (1453-1572)*, Lublin 2013.

[104] Literatura antyturecka była bardzo różnorodna, zarówno pod względem tematycznym (religia, ustrój, społeczeństwo, wojna, niewola), jak i formalnym (m.in.: pieśń, mowa, traktat, polemika, „pobudka", lament, dziennik podróży).

wych”[105]. Niektórzy bowiem władcy nie tylko że nie dążyli do konfliktu z Wysoką Portą, ale wręcz odwrotnie – utrzymywali z imperium stosunki przyjazne czy wręcz przyjacielskie.

Stała już obecność Turcji w Europie i jej wpływ na politykę międzynarodową, ale i wewnętrzną wielu państw powodowały wzrost zapotrzebowania na rzetelną wiedzę o groźnym imperium. Pojawiało się zatem coraz więcej tekstów[106] mających zaspokoić te potrzeby informacyjne – zawierających wiadomości o pochodzeniu Osmanów, geografii i historii ich państwa, analizy ustroju społecznego, politycznego oraz wojskowości. Nie brakowało też rozważań na temat islamu. Ich poziom merytoryczny był różny. Obok prac, których celem było przekazanie rzetelnej informacji o Porcie, pojawiło się wiele dzieł o charakterze tendencyjnym. Mimo to, poszerzenie wiedzy o Wschodzie i jej popularyzacja przyczyniły się do rozpowszechnienia się w Odrodzeniu także obrazu Orientu, który miał już cechy realistyczne. Dzięki temu stopniowo zmianom ulegał również stosunek Europejczyków do mieszkańców muzułmańskiego Wschodu. Z jednoznacznie wrogiego przekształcał się w neutralny, a niekiedy nawet przychylny. Zaczęto dostrzegać i pozytywnie waloryzować m.in. karność żołnierzy tureckiej armii, swoistą egalitarność osmańskiego społeczeństwa (nie urodzenie, lecz zasługi decydowały o pozycji społecznej), religijność muzułmanów oraz ich stosunek do zwierząt. Zdarzało się niejednokrotnie, iż przeprowadzane w tekstach porównania Europejczyków/chrześcijan i Turków/muzułmanów wypadały na korzyść tych drugich. Wizerunek Wschodu zaczyna więc funkcjonować w nowej roli – służyć do krytykowania negatywnych zjawisk w społeczeństwach europejskich. Na marginesie renesansowego piśmien-

[105] P. Tafiłowski, *„Imago Turci”…*, s. 34.

[106] Za pierwszą znaną w Europie książkę w całości poświęconą państwu Osmanów uważana jest anonimowa *La Genealogie du Grand Turc à present regnant* [por. P. Tafiłowski, *„Imago Turci”…*, s. 75]. Na uwagę zasługują m.in. *Sarracenicae Historiae* włoskiego autora, Celio Agostino Curione (C. A. Curione**,** *Sarracenicae historiae libri tres, ab autore innumeris locis emendati atque expoliti: in quibus Sarracenorum, Turcarum, aliarumque gentium origines & res per annos septingentos gestae, continentur. His accessere Volfgangi Drechsleri earundem rerum Chronicon, sive breviarium [u.a.]. Cum rerum & verborum in hisce praecipue memorabilium copioso indice,* Basileae 1568), popularna we Francji praca *De la Republique des Turcs* (1559) Guillaume`a Postela, uchodzącego za pierwszego francuskiego orientalistę (por. B. McCabe, *Orientalism in Early Modern France. Eurasian Trade, Exotism, and Ancien Régime,* New York 2008, s. 15 i n.). Studia wschodnie rozwijały się także po drugiej stronie Kanału La Manche i związane były m.in. z działalnością Richarda Knollesa, autora *Generall Histoire of the Turkes* (1603), będącej pierwszym obszernym opisem Turcji w języku angielskim. Dużą poczytnością w całej Europie cieszył się także znacznie późniejszy tekst angielskiego ambasadora w Stambule, Paula Rycauta *The present state of the Ottoman Empire* (1665). Dzieło Rycauta zostało przetłumaczone na język polski przez Stanisława Kłokockiego: [S. Kłokocki], *Monarchia Turecka opisana przez Ricota sekretarza posła angielskiego u Porty Ottomańskiey residującego z francuskiego języka na polski przetłumaczona przez szlachcica polskiego y do druku podana w Roku 1678 w Słucku*, Słuck 1678.

nictwa o tematyce tureckiej/wschodniej sytuuje się literatura piękna. Orientalne pierwiastki można odnaleźć w tragedii francuskiej: *La Soltane* (1561) autorstwa Gabriela Bounin, którą Pierre Martino uznał za pierwszą francuską tragedię z orientalną fabułą[107]. Elementy wschodnie pojawiły się także w dramacie elżbietańskim, czego przykładem utwór o Tamerlanie Christophera Marlowe`a zatytułowany *Tamburlaine* (1590), będący debiutem scenicznym autora. Orientalnym bohaterem jest również Szekspirowski Otello – Maur z Wenecji. Są to, co prawda, pojedyncze przypadki, ale wzbogacają wizję Wschodu o artystyczne akcenty.

Obok ściśle pragmatycznego i – powiedzmy – popularnego, a tym samym powierzchownego zainteresowania Wchodem, wynikającego z bieżącej sytuacji politycznej, z czasem wykształcił się ruch, który zaczął nabierać „wszystkich cech ówczesnej nauki i kultury: dążności do ogarnięcia wszelkich zagadnień danej dziedziny wiedzy, polihistoryzm"[108]. Zaowocowało to przede wszystkim rozwojem studiów filologicznych nad językami orientalnymi, głównie arabskim. W kilku ośrodkach akademickich utworzono katedry arabistyki[109]. Wybitną postacią na tym polu był Joseph Scaliger (syn Juliusa, autora *Poetyki*), który „poza szerokimi wiadomościami z historii, geografii, archeologii i paleografii znał języki: hebrajski, arabski, aramejski, syryjski, etiopski, interesował się ujgurskim i koptyjskim"[110]. Wspomnieć należy także o Tomaszu van Erpenie (Erpenius) i jego uczniu, Jakubie Goliusie, których prace naukowe – gramatyka arabska oraz słownik arabski – były podstawowymi podręcznikami dla adeptów arabistyki przez następne 200 lat[111].

Ów erudycyjny orientalizm, ograniczający się przede wszystkim do wąskiego grona specjalistów, był jeszcze na tyle niszowy, że nie doprowadził do wytworzenia się wyraźnego odrębnego obrazu, nie mógł też zasadniczo wpłynąć na już istniejące, zdominowane przez negatywne stereotypy. Niemniej jednak, fundamenty położone przez pionierów orientalistyki stały się podstawą dla kolejnych pokoleń orientalistów, których odkrycia i prace miały już znacznie szerszy oddźwięk w społeczeństwie europejskim i jego kulturze. Przyczyniały się także do stopniowego przełamywania tej zarysowanej

[107] P. Martino, *L'Orient dans la littérature françoise au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle*, Paris 1906, p. 33.
[108] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia*…, s. 226.
[109] Pierwsza była katedra arabistyki w Collège de France utworzona w 1539 r., potem na Uniwersytecie w Lejdzie – 1613 r. i w Cambridge w 1634 r.
[110] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia…*, s. 226.
[111] Tamże, s. 227.

jeszcze w średniowieczu ambiwalencji (i odpowiadającym jej przeciwstawnym obrazom Orientu) przejawiającej się wrogością i pogardą do ludzi Wschodu i ich kultury duchowej, przy jednoczesnej fascynacji kulturą materialną przez nich wytwarzaną.

Przezwyciężanie owej sprzeczności wyraźnie postąpiło w XVII stuleciu i zjawisko to można określić „zwrotem orientalnym". Zaczął się on dokonywać w drugiej połowie tego wieku – głównie we Francji – i był zwiastunem oświeceniowej fali zainteresowania Wschodem, która znad Sekwany promieniowała na całą Europę. Kraj Ludwików już od XVI w. łączyły z Turcją przyjazne relacje, potwierdzane oficjalnymi traktatami[112], co wynikało z braku bezpośredniego zagrożenia ze strony imperium.

Początkowo orientalizm był „blisko związany z euroazjatyckim handlem, i w tym kontekście był studiowany przez kupców, podróżników, dyplomatów"[113]. Względnie rzetelne i obiektywne informacje na temat Orientu, coraz częściej napływające nad Sekwanę, rozbudziły zainteresowanie innością. Warto podkreślić za Tafiłowskim, „iż autorzy francuscy byli pionierami w zakresie tego, co dziś nazwalibyśmy antropologią kulturową"[114]. Przyjazne kontakty z Wysoką Portą oraz przyrost wiedzy na temat Wschodu, szczególnie muzułmańskiego, a przede wszystkim – pojawiające się symptomy osłabienia uchodzącej za niezwyciężoną armii osmańskiej – spowodowały, że stopniowo blaknął obraz pogańskiego groźnego wroga, by niemal zupełnie zaniknąć u progu XVIII wieku, co należy traktować jako jeden ze skutków wiktorii wiedeńskiej w 1683 roku.

Istotną rolę w rozwoju orientalizmu w drugiej połowie XVII wieku odegrał sam Ludwik XIV; kochający bogactwo i przepych, lubił otaczać się luksusowymi przedmiotami orientalnymi. Król-Słońce miał ambicję „stworzenia cywilizacji na wzór Hiszpanii «złotego wieku» czy renesansowych Włoch"[115]. Gorącym zwolennikiem projektu i faktycznym jego wykonawcą był królewski minister finansów, Jean Baptiste Colbert. „Król razem z Colbertem starali się przyciągnąć wszystko co piękne do Francji"[116]. W tym celu z polecenia ministra kupcy, dyplomaci i podróżnicy sprowadzali do Wersalu egzotyczne rośliny i zwierzęta oraz zbiory książek (w tym także wschodnie manuskrypty) do królewskiej biblioteki. „Inicjatywy Colberta związane z patronatem nad

[112] Pierwszy oficjalny traktat francusko – turecki podpisano w 1536 r. w Stambule.
[113] I.B. McCabe, *Orientalism in Early Modern*..., s. 3.
[114] P. Tafiłowski, *„Imago Turci"...*, s. 48.
[115] J. Kowalski, A. i M. Loba, J. Prokop, *Dzieje kultury francuskiej*, Warszawa 2005, s. 315.
[116] Tamże.

studiami orientalnymi doprowadziły do znacznego wzbogacenia paryskich kolekcji tekstów orientalnych i położyły fundament pod francuską orientalistykę osiemnastego wieku”[117]. Nie była to jedyna zasługa tego męża stanu. Dla celów handlowych i dyplomatycznych, Colbert ustanowił w 1669 r. *École des jeunes de langues,* czyli szkołę języków orientalnych działającą w Konstantynopolu. Wysyłano tam francuską młodzież, by już od najmłodszych lat mogła uczyć się języków wschodnich. Placówka funkcjonowała do wybuchu Rewolucji.

Pokojowa koegzystencja sprzyjała rozwojowi stosunków handlowych, które wpływały także na inne sfery życia społecznego. Z Azji sprowadzano do Francji wiele egzotycznych dóbr – obok znanych już tkanin i przypraw pojawiły się nowe: kawa i herbata, a wraz z nimi także porcelana. Wschodnie towary cieszyły się niezwykłą popularnością we francuskim społeczeństwie. Można powiedzieć, iż orientalizm stawał się powszechnie obowiązującą modą. Ina Baghdiantz McCabe wprost pisze o orientalizacji Francji[118]. Jej rezultatem były „głębokie socjoekonomiczne oraz intelektualne zmiany”[119].

Istniały jednak obszary, w których czar Orientu działał nieco słabiej, tj. literatura i sztuka. *Le Grand Siècle*, jak określano we Francji siedemnaste stulecie, był jednocześnie *l` âge classique,* okresem absolutnej dominacji klasycyzmu, który był „oficjalną” doktryną estetyczną, wspieraną przez dwór królewski i strzeżoną przez Akademię Francuską. W klasycystycznej koncepcji sztuki opartej na harmonii, racjonalizmie, symetrii oraz dążącej do przedstawienia tego, co uniwersalne, i wyrażającej się poprzez admirację sztuki antyku, ścisłe przestrzeganie reguł i „odrzucenie nieuzasadnionych igraszek fantazji”[120], nie było miejsca na indywidualizm i dziwaczność egzotycznych krain oraz ich mieszkańców. Dlatego też wątki orientalne w literaturze klasycyzmu francuskiego są raczej rzadkie, a jeśli się pojawiają, to są „przystosowane” do prawideł stylu klasycznego.

Zgodnie z regułami gatunku, bohaterami tragedii mogły być tylko osoby z tzw. wyższych sfer, jej akcja natomiast miała prezentować zdarzenia ważne. Stąd też charakterystyczna dla „tragedii orientalnej” kreacja wschodniego władcy – okrutnego

[117] N. Dew, *Orientalism in Louis XV's*…., s. 22.
[118] I.B. McCabe, *Orientalism in Early Modern*..., s. 6.
[119] Tamże, s. 7.
[120] A. Adam, G. Lerminier, É. Morot-Sir, *Literatura francuska*, t. 1.: *Od początków do końca XVIII wieku,* Warszawa 1974, s. 503.

i bezwzględnego tyrana. Jako ilustracja posłużyć może *Bajazet* (1672) Jeana Racine`a. Utwór nawiązuje do autentycznych zdarzeń z dziejów Imperium Osmańskiego, towarzyszących przejęciu władzy przez Murada IV. Nowy sułtan, dla zabezpieczenia swojej pozycji, rozkazał zamordować braci, Bajazyda i Orchana. Racine na potrzeby tragedii zmienił nieco przebieg wydarzeń, wprowadził też postaci kobiece. W utworze zupełnie brak kolorytu lokalnego. Podobnie bohaterowie, pozbawieni są cech indywidualnych, wynikających z przynależności do odmiennej od europejskiej kultury orientalnej. Bajazet, Orchan i Roksana niczym nie różnią się od Europejczyków: Fedry, Tytusa, Bereniki czy innych Racine`owskich postaci, co wynikało z przekonania klasyków o niezmienności ludzkiej natury, niezależnie od czasu i miejsca. Poprzednikami pisarza, jeżeli chodzi o sięganie po tematykę wschodnią w tragedii, byli m.in. Mayret, autor dzieła *Soliman ou le mort de Mustapha* (1630) oraz D`Albray z *Le Soltane* (1637). Podobnie jak u Racine`a, w przywołanych tekstach Orient został potraktowany instrumentalnie. Natomiast postać orientalnego władcy rychło przekształciła się w swoistego bohatera – typ, będącego nośnikiem znaczeń o charakterze alegorycznym. Orientalny władca–tyran stał się jedną z pierwszych, ale także jedną z głównych postaci w galerii typów wschodnich bohaterów, która – rozbudowana w XVIII stuleciu – stanie się istotnym elementem oświeceniowej wizji Wschodu.

Orient obecny był również w pogardzanym przez klasyków romansie, powstającym poza głównym nurtem literatury. Istnieje cała grupa utworów romansowych, w których „nieprawdopodobna i nadzwyczajna fabuła awanturniczo-miłosna”[121] umiejscowiona jest w odległych egzotycznych krainach. Należą tu m.in.: *Esclaves ou de l'Histoire de Perse* (1628); *Ibrahim, ou l'illustre Bassa* (1642) Pani de Scudéry, *Zulima ou l`amour pur* (1695) Le Noble'a, *Zalide, histoire orientale* (1703) Madame de Villedieu. Pomimo iż świat przedstawiony tych romansów jest wschodni, to brakuje w nich odmalowania lokalnej scenerii. Zwykle zresztą wybór miejsca jest przypadkowy[122], celem jest bowiem osadzenie akcji „jak najdalej”, bez znaczenia czy w Chinach, Persji, czy na subkontynencie indyjskim. Dystans geograficzny był tylko pretekstem do wprowadzenia do utworu fantastycznych przygód. On sam natomiast pozbawiony był jakichkolwiek wartości poznawczych. Także bohaterowie noszą mało egzotycznie (dla

[121] Z. Sinko, *Powieść zachodnioeuropejska w kulturze literackiej polskiego Oświecenia*, Wrocław 1968, s. 10.
[122] P. Martino, *L'Orient...*, s. 30 i n.

ówczesnych Europejczyków) brzmiące imiona Florinda, Alcindor czy Astraminda, przywołujące na myśl raczej sielankową aniżeli orientalną rzeczywistość. Za to język i sposób mówienia postaci nie różnią się od wykwintnych konwersacji paryskich salonów. Dlatego też uzasadnione wydaje się wprowadzenie w odniesieniu do tych utworów określenia romans pseudoorientalny[123], gdyż ich orientalizm jest płytki, powierzchowny i w najmniejszym stopniu nie odpowiada rzeczywistości wschodniej.

Pod tym względem, na drugim biegunie piśmiennictwa epoki sytuowała się literatura podróżnicza, której znaczną część stanowiły relacje z wypraw do krajów Orientu. Jak pisał Paul Hazard: „Trwać, unikać jakichkolwiek zmian, które mogłyby zniszczyć cudowną równowagę – oto pragnienie wieku klasycyzmu. […] Okrzepły duch klasycyzmu ceni stabilność: pragnie być wcieleniem stabilności”[124]. Ale, „Europa […] nie ustawała w wysiłku odkrywania i eksploatowania świata”[125], dlatego w drugiej połowie XVII wieku miał miejsce proces nazwany przez francuskiego autora przejściem od stabilności do ruchu. Metamorfoza dokonała się przede wszystkim w sferze świadomości i polegała na niszczeniu starego, ustalonego porządku myśli i ustawicznym poszukiwaniu nowych idei. Nie doszłoby jednak do zmiany, gdyby uprzednio owa stabilność, rozumiana dosłownie, nie została zburzona za sprawą nasilenia się zjawiska podróżowania, a więc poprzez ruch w sensie literalnym.

W wydanej na początku XIX stulecia przez Bouchera de la Richarderie *Bibliothèque universelle des voyages* znalazło się łącznie 5562 relacji podróżniczych z całego świata. 456 z nich pochodziło z XVI wieku, 1566 z XVII, natomiast 3540 z XVIII i początków XIX[126]. Powyższe zestawienie liczb ilustruje skalę przeobrażeń, jakie miały miejsce u progu ery nowożytnej. Podróże oraz ich literacka dokumentacja odegrały w nich istotną rolę. Zmiany dotyczyły bowiem nie tylko ilości odbywanych wypraw, ale przede wszystkim ich jakości. W relacjach z podróży powstałych w drugiej połowie siedemnastego wieku zmienił się radykalnie sposób prezentowania informacji o odmiennych kulturach. Przestały one być traktowane w kategoriach *curiositates*, odstępstwa od (europejskiej) normy i zaczęto je postrzegać po prostu jako coś innego, niekoniecznie dziwacznego. W związku z tym, mniej pojawiało się utworów nastawio-

[123] Tamże.
[124] P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680 – 1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 27.
[125] Tamże, s. 31.
[126] Informację podaję za : I. B. McCabe, *Orientalism in Early Modern*... s. 9.

nych jedynie na opisy osobliwości, natomiast powstawało coraz więcej tekstów opartych na dokładniejszych obserwacjach, zmierzających do ukazania odwiedzanego miejsca w szerszej perspektywie, zwłaszcza socjologicznej i antropologicznej.

Dużą część literatury podróżniczej omawianego okresu stanowiły zapiski z wypraw do krajów Wschodu. To właśnie one były podstawowym źródłem wiedzy na temat Orientu. P. Martino określa je mianem źródeł oryginalnych, „z pierwszej ręki", w odróżnieniu od źródeł „z drugiej ręki", za które uważa orientalistyczne prace naukowe[127].

Za klasyczne relacje z podróży do krajów orientalnych w czasach Ludwika XIV uchodzą: *Relation d`un voyage fait au Levant* (3 tomy, Paryż 1664-1684) Jeana Thévenota; *Les Six Voyages de Jean-Baptiste Tavernier* (2 tomy, Paryż 1676) Jeana Tavernier; *Voyage du Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient* (10 tomów, Amsterdam 1686-1711) Jeana Chardina; *Mémoires du sieur Bernier sur l'empire du grand Mogol*, (4 tomy, Paryż 1670-1671) Françoise Berniera[128]. Obok pojedynczych dzieł podróżniczych, publikowano również większe zbiory. Pierwszą dużą francuską kolekcją tekstów były czterotomowe *Relations de divers voyages curieux,* wydawane w Paryżu w latach 1663-1672 przez Melchisédecha Thévenota[129], zawierające wiele pozycji orientalnych[130]. Wszystkie wymienione teksty są obszernymi dziełami, w których przeprowadzona została dokładna charakterystyka opisywanej rzeczywistości. Ich autorzy mieli okazję ją bardzo dobrze poznać: Jean Thévenot odbył dwie wyprawy do Lewantu, Persji oraz Indii; Tavernier, jako kupiec związany z kampaniami prowadzącymi wymianę handlową ze Wschodem, czterokrotnie udawał się w wieloletnie podróże do krajów Orientu. Był w Syrii, Persji, Indiach i Turcji, dotarł nawet na Jawę. Z kolei Jean Chardin – „ jubiler i syn jubilera, który pojechał do Persji sprzedawać zegarki, bransolety, naszyjniki i pierścionki […] z natury miał duszę egzotyczną, Isfahan znał lepiej niż Paryż, a przede wszystkim bardziej go lubił"[131]; w kraju szachów był dwa razy. Szlak drugiej wyprawy prowadził przez Turcję, Krym, Kaukaz i Gruzję. W Persji spędził ponad cztery lata, z czego dwa poświęcił na zwiedzanie całego kraju, miał też okazję zetknąć się z dworem szacha. Françoise Bernier był natomiast fizykiem, filozofem

[127] P. Martino, *L'Orient...*, s. 45.
[128] N. Dew, *Orientalism in Louis XV's* …, s. 85.
[129] Tamże, s. 83.
[130] Publikacja cieszyła się dużą popularnością wśród czytelników, także w następnym wieku. W swoich księgozbiorach mieli ją m.in. Wolter, Paul d`Holbach i William Beckford.
[131] P. Hazard, *Kryzys świadomości…*, s. 39.

i lekarzem. Przez dwanaście lat pełnił funkcję nadwornego medyka Aurangzeba, władcy z dynastii Wielkich Mogołów. Znajomość języków orientalnych, wieloletnie pobyty na Wschodzie dawały tym podróżnikom możliwość głębszej jego obserwacji. Ich zapiski, czytane w całej Europie odmalowują zupełnie nowy wizerunek Azji. Punkt ciężkości został w nich przeniesiony z opisu geograficznego na obserwację antropologiczną. Autorów interesują przede wszystkim ludzie, ich obyczaje, religia, sposób życia. Chardin, na przykład, podkreśla humanitarność, gościnność i tolerancję Azjatów. Dominującemu dotychczas negatywnemu stereotypowi przeciwstawiono nowy obraz „człowieka Orientu", który jest „piękny, uduchowiony, obdarzony wyobraźnią i inteligencją, hołdujący cnocie i szlachetnej mierności"[132]. To musiało wpłynąć i wpłynęło na mieszkańców Starego Kontynentu – wywołało zmianę ich dotychczasowej wizji Wschodu, ale także sposobu postrzegania samych siebie.

„U Europejczyków spotkania [międzykulturowe – dop. A.K.] często wywoływały niepokoje związane z naturą europejskiego społeczeństwa oraz rozumienia go jako «cywilizowanego»"[133]. Kontakt z cywilizacjami opartymi na odmiennych wzorach kulturowych, zwłaszcza ze społeczeństwami wschodnimi, skłaniał do stawiania wielu pytań. Zaczęto zastanawiać się, czy europejskie normy w dalszym ciągu powinny być uznawane za uniwersalne. Odpowiedzi na nie, nie były już tak oczywiste, jak w poprzednich wiekach i wywołały głębokie zmiany w świadomości mieszkańców Starego Kontynentu, które P. Hazard nazwał kryzysem świadomości europejskiej. Autor stwierdza, że:

> Najnowszą ze wszystkich lekcji, jakie dała przestrzeń, była lekcja względności. Zmieniła się perspektywa. Pojęcia, którym zdawała się przysługiwać transcendencja, zaczęły być warunkowane przez różnorodność miejsc; praktyki oparte jakoby na rozumie okazały się praktykami li tylko zwyczajowymi; i na odwrót – zwyczaje, które uważano za dziwaczne, okazywały się logiczne, kiedy zostały wyjaśnione w oparciu o pochodzenie i środowisko[134].

Zaczął docierać do mieszkańców Europy fakt, że w innych częściach świata ludzie mogą żyć inaczej; kierować się różnymi prawami, wyznawać odmienną religię i wcale z tego powodu nie muszą być gorsi.

---

[132] P. Martino, *L'Orient...* , s. 76.
[133] D. Outram, *Cross-cultural encounters in the enlightenment*, w: *The Enlightenment world*, pod red. M. Fitzpariсka, P. Jonesa, C. Knellwolf, I. McCalmana, New York 2004, s. 551.
[134] P. Hazard, *Kryzys świadomości…*, s. 33.

Ukoronowaniem siedemnastowiecznego orientalizmu było monumentalne dzieło *Bibliothèque orientale* autorstwa Barthélemy`ego d`Herbelota, któremu badacz poświęcił niemal całe życie. Nie udało mu się go jednak ukończyć. Dokonał tego uczeń d`Herbelota, Antoine Galland. On też wydał książkę w dwa lata po śmierci swego mistrza, w 1697 roku. Jak informuje podtytuł, *Biblioteka* była rodzajem słownika uniwersalnego, który zawierał całą znaną dotychczas wiedzę na temat historii, tradycji, obyczajów, religii, nauki, sztuk ludów muzułmańskiego Orientu, a także wyimki ze wschodnich ksiąg[135].

Podczas pisania, d`Herbelot korzystał przede wszystkim z dzieła Katipa Çelebiego (wybitnego intelektualisty osmańskiego) pt. *Keşf üz-Zünun*[136], którego *Biblioteka* jest *de facto* uzupełnionym i rozbudowanym przez francuskiego orientalistę tłumaczeniem. Nieobce mu były także inne źródła orientalne: arabskie, perskie i tureckie. Uczony uważał bowiem, iż każdy naród ma własną wizję swej historii[137], którą przede wszystkim należy brać pod uwagę przy spisywaniu ich dziejów. Taki, a nie inny wybór źródeł i oddanie głosu człowiekowi ze Wschodu świadczą, iż naukowiec zdawał sobie sprawę z istnienia relatywizmu kulturowego i wielości perspektyw, spośród których europejska jest tylko jedną z możliwych.

Postawa badawcza przyjęta przez francuskiego orientalistę była na wskroś nowoczesna i świadczyła o głębokich zmianach, jakie dokonywały się u schyłku siedemnastego stulecia. Miał rację Charles Perrault, gdy pisał o dziele d`Herbelota, iż „dla zwykłego «człowieka literatury» ta książka jest rodzajem nowego świata: nowymi historiami, nową polityką, nowymi zwyczajami, nową poezją; jednym słowem, nowym

[135] B. d`Herbelot, *Bibliothèque orientale ou dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connoître les peuples d1Orient, leurs histoires et traditions tant fabuleuses que véritables. Leurs religions et leurs sectes. Leurs gouverments, politique, loix, moeurs, costumes, et les revolutions de leurs empires. Les arts et les sciences, la theologie, médicine, mythologie, magie, physique, morale, mathematiques, histoire naturelle, chronologie, geographie, observations astronomiques, grammaire et réthorique. Les vies de leurs saints, philosophes, docteurs, poëtes, historiens, capitaines &de tous ceux qui se sont rendus illustres par leur vertu, leur sçavoir ou leurs actions. Des jugemens critiques et des extraits de leurs livres, écrits en Arabe, Persan ou Turc sur toutes sortes de matieres & de professions par Mr. d`Herbelot*, La Haye 1777.

[136] Pełny tytuł dzieła brzmi *Keşf üz-Zünun an Esami ül-Kütüb vel –Fünun* (*Usunięcie niepewnych mniemań odnośnie do nazw ksiąg i nauk*). Jest to wielki słownik bibliograficzny nauki osmańskiej, Katip Çelebi pracował nad nim prawie dwadzieścia lat (1633–1652). [por. m.in. S. Płaskowicka-Rymkiewicz, M. Borzęcka, M. Łabęcka-Koecherowa, *Historia literatury tureckiej*, Wrocław 1971, s. 150-151].

[137] N. Dew, *Orientalism in Louis XV's* …, s. 184.

niebem i nową ziemią”[138]. Nigdy przedtem nie powstało bowiem dzieło, które przedstawiało cywilizację islamu w tak szerokiej perspektywie, zarówno pod względem merytorycznym, jak i geograficznym. D`Herbelotowi udało się pokazać europejskiemu czytelnikowi ogromne bogactwo muzułmańskiej kultury. Dodatkowym udogodnieniem był alfabetyczny układ haseł, dzięki któremu łatwo można było odnaleźć potrzebną informację. Nie dziwi zatem fakt, że twórcy europejskiego Oświecenia sięgali do niej chętnie i często. „Książka ta była dla osiemnastowiecznych filozofów źródłem pomocnym w ich czytaniu Azji”[139]. Wiadomości szukali w niej także polscy przedstawiciele epoki, w tym Jan Potocki.

Publikacja *Bibliothèque orientale* odbiła się szerokim echem w całym niemal europejskim środowisku intelektualnym, ale „bez wątpienia najbardziej wpływowym rezultatem studiów orientalistycznych epoki Ludwika XIV”[140] było dokonane przez A. Gallanda tłumaczenie *Les Mille et Une Nuits,* w Polsce znane jako *Tysiąc nocy i jedna*[141].

Galland – orientalista, wykładowca języka arabskiego w paryskim Collège Royal znał dobrze muzułmański Orient. Wiedzę swoją nabył podczas kilkuletniego pobytu w Stambule, gdzie pełnił obowiązki sekretarza ambasadora francuskiego, oraz w trakcie podróży do Lewantu i do Jerozolimy. W czasie wojaży nauczył się języka arabskiego. Będąc na Wschodzie, zetknął się z licznymi opowieściami ludowymi, także tymi z *Tysiąca nocy i jednej*. Udało mu się zdobyć manuskrypt, który je zawierał i postanowił go przetłumaczyć. Pierwszy tom ukazał się w 1704 roku. W ciągu dwóch lat zdołał wydać kolejne sześć woluminów. W 1709 opublikował ósmy, a w 1712 – dziewiąty i dziesiąty. Ostatnie dwie części spod prasy drukarskiej wyszły w 1717 roku, już po śmierci tłumacza.

Tysiąc nocy i jedna jest jednym z najstarszych zbiorów wschodnich opowieści ludowych. Jego historia liczy sobie dwanaście wieków[142]. Współczesna, tzw. egipska wersja kolekcji zawiera 170 opowiadań pochodzących z Indii, Persji, terenów Półwy-

[138] C. Perrault, *Les Hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle avec leurs portraits au naturel,* t. 2, Paris 1700, s. 71-72. Cyt. za: N. Dew, *Orientalism in Louis XV's* …, s. 173.
[139] N. Dew, , *Orientalism in Louis XV's* …, s. 169.
[140] Tamże, s. 4.
[141] Pod takim tytułem ukazało się pierwsze polskie tłumaczenie zbioru orientalnych opowieści w kształcie, jaki nadał im A. Galland. Współcześnie stosowane są także tytuły *Tysiąc i jedna nocy*; *Baśnie z tysiąca i jednej nocy*; *Księga tysiąca i jednej nocy*.
[142] T. Lewicki, *Wstęp,* w: *Księga tysiąca i jednej nocy*, t. 1, Warszawa 1973, s. 7.

spu Arabskiego oraz Egiptu i powstałych w różnych czasach, zamkniętych w opowieść ramową o królu Szachrijarze i księżniczce Szeherezadzie. Ich tematyka oraz przynależność gatunkowa jest bardzo różna. Znajdziemy tu baśnie, bajki, humoreski, tradycje i legendy, opowieści dydaktyczne i anegdoty, gdy jako podstawę klasyfikacji przyjmiemy kryterium genologiczne. Natomiast ze względu na temat wyróżniane są: opowieści miłosne, opowieści o zbrodniach, opowiadania podróżnicze, opowiadania cudowne, utwory traktujące o nauce, mądrości i pobożności[143]. Problem ten zostanie omówiony dokładniej w dalszej części pracy. Tu jedynie pragniemy podkreślić bogactwo form i tematów *Księgi*, gdyż ono w dużej mierze zadecydowało o jej ogromnym sukcesie w Oświeceniu.

Wersja Gallanda różni się od wydania egipskiego. Francuski orientalista bowiem w obręb *Tysiąca nocy i jednej* włączył teksty spoza zbioru, jak na przykład historię Aladyna oraz Sindbada, lub opowiedziane przez zaprzyjaźnionego Syryjczyka, Hannę. To nie jedyne zmiany, jakich dokonał pierwszy tłumacz orientalnych opowiadań:

> Galland był urodzonym bajarzem; posiadał umiejętność odkrywania dobrej historii i talent jej opowiedzenia. Swe tłumaczenie zaadaptował do smaku europejskich czytelników, pozwalając sobie na częste odchylenia od oryginalnego arabskiego tekstu. […] jest [ono – dop. A.K.] bardzo swobodne i nie oddaje dokładnie ani formy, ani nawet treści oryginału[144].

O przekształceniach dokonanych przez tłumacza nie mieli pojęcia osiemnastowieczni czytelnicy, zresztą prawdopodobnie nie miałoby to dla nich większego znaczenia, gdyż bardziej niż dokładność filologiczna liczył się zawarty w dziele ogólny obraz Bliskiego Wschodu. Dzięki Gallandowi, europejski odbiorca mógł oczami wyobraźni zobaczyć i zagłębić się w dotąd mało znany magiczny świat Orientu – bajeczny, zmysłowy, w którym egzotyczni bohaterowie przeżywali serie niesamowitych przygód. Bogactwo strojów, postaci oraz wschodni detal i przedstawienie odmiennych obyczajów zadziwiły i oczarowały Europę. Funkcjonujący już od starożytności obraz bajecznego Orientu nabrał nowych, wyrazistych barw. Jak twierdzi P. Martino, o sukcesie zbioru zadecydowały głównie dwa elementy: fantastyka i erotyzm[145]. Martha P. Conant dodaje, iż „[...] na początku nowego stulecia było kilka przyczyn tak dobrego przyjęcia

[143] Autorem pierwszej klasyfikacji jest Enno Litman, drugiej natomiast Mia I. Gerhardt. Obydwie koncepcje przedstawił T. Lewicki. Zob. tegoż, *Wstęp*…., s. 38.
[144] Tamże, s. 27-28.
[145] P. Martino, *L'Orient...*, s. 265.

orientalnych opowieści […], najważniejszą była naturalna reakcja na dominację klasycyzmu Boileau”[146]. Głównej przyczyny należy jednak szukać w nowości, jaką były arabskie opowieści. Wspomnianą cechę Joseph Addison uznał, obok wielkości i piękna, za główne czynniki sprawcze „rozkoszy wyobraźni”, którą interpretować można jako przyjemność estetyczną:

> Każda rzecz nowa lub niezwyczajna wzbudza rozkosz wyobraźni, ponieważ napełnia duszę czymś przyjemnym a niespodziewanym, zaspokaja jej ciekawość i obdarza ją nową ideą. Zaiste, znamy przeważnie tylko jeden rodzaj przedmiotów i nużą nas ustawicznie powtarzające się widoki tych samych rzeczy, dlatego też wszystko co nowe i niezwyczajne przyczynia się nieco dziwacznością swego wyglądu do urozmaicenia naszego życia i do zabawienia naszego umysłu, choćby tylko na chwilę. Rzecz niezwyczajna jest dla nas pewnego rodzaju odświeżeniem i odbiera nam uczucie przesytu, na który skłonni jesteśmy się użalać podczas zwyczajnych i codziennych rozrywek. To właśnie niezwyczajność stroi potwora w powaby i sprawia, iż gustujemy nawet w niedostatkach natury. Nowość zaś zachęca nas do szukania rozmaitości, podając umysłowi rzeczy dotąd nieoglądane i nie dozwalając, aby uwaga zbyt długo odpoczywała i marnowała się na kontemplacji jednego poszczególnego przedmiotu[147].

Orientalny przepych, zarówno treści, jak i formy, nowe środki artystycznego wyrazu, oddziaływanie na wyobraźnię, a nade wszystko pikanteria *Tysiąca nocy i jednej* były rzeczywiście odmianą dla znużonego zdyscyplinowaną i regularną sztuką klasycystyczną czytelnika. Tym należy także tłumaczyć upodobanie do orientalnych motywów w sztuce rokokowej, wyrażanych poprzez tzw. *turquerie*, a zwłaszcza *chinoiserie*. „Obrazy chińskie urzekają nie tylko ze względu na powab egzotyzmu. Przykład chiński zachęca do twórczych kaprysów i poszukiwania nieregularności […]. Styl chiński pozwala łączyć kręte i spiczaste, krzywe i ostre: giętkość dodaje pikanterii tym połączeniom. Rokoko próbuje w ten sposób oswoić to, co obce, czyniąc zeń nowy środek podniecający, który ma służyć naszej rozkoszy”[148]. W rokokowym wydaniu Wschód stał się więc jednym ze środków manifestowania sprzeciwu wobec głównego, klasycystycznego nurtu kultury. Można zatem powiedzieć, iż w pewnym sensie był przejawem kontrkultury. Nie jedyny to zresztą przypadek takiej formy funkcjonowania Orientu w kulturze europejskiej[149].

---

[146] M.P. Conant, *The Oriental Tale in the Eighteenth Century*, New York 1908, pp. XXIII.

[147] J. Addison, *O rozkoszach wyobraźni*, tłum. Z. Sinko, w: *Europejskie źródła myśli estetyczno-literackiej polskiego Oświecenia. Antologia wypowiedzi pisarzy francuskich, niemieckojęzycznych i angielskich 1674-1810*, oprac. T. Kostkiewiczowa, Z. Goliński, Warszawa 1997, s. 593-594.

[148] J. Starobinski, *Wynalezienie wolności 1700 – 1789*, tłum. M. Ochab, Gdańsk 2006, s. 31.

[149] Zob. S. Tokarski, *Orient i kontrkultury*, Warszawa 1984. W przywołanej pozycji autor sformułował tezę o „genetycznej i strukturalnej więzi zjawisk orientalizacji i kontestacji kultury Zachodu” (s. 8), którą

Niezwykły sukces *Tysiąca nocy i jednej* zmienił oblicze literatury Oświecenia nie tylko we Francji, ale w całej Europie. Bardzo szybko, bo jeszcze w pierwszej dekadzie XVIII wieku (1706) pojawił się angielski anonimowy przekład, dotychczas wydanych tomów, który w ciągu pięciu lat miał już trzy edycje[150]. W ten sposób fala orientalizmu dotarła również na Wyspy Brytyjskie, gdzie podobnie jak we Francji, odegrała istotną rolę. „Nagłe pojawienie się *Tysiąca nocy i jednej*, pełnej życia, koloru i wschodniego przepychu […] otworzyło nowy rozdział w historii orientalnej fikcji w Anglii [...]"[151] oraz w innych państwach Starego Kontynentu. Jego początki związane są przede wszystkim z poszukiwaniami w orientalnych historiach bodźców, które oddziaływałyby na wyobraźnię czytelników i zaspokajały ich ciekawość poznania egzotycznego świata i ludzi, którzy go zamieszkują. Zaowocowało to mniej lub bardziej udanymi imitacjami historii zawartych w arabskiej księdze. Wiele z nich stylizowano na przekłady oryginalnych tekstów wschodnich. Listę utworów należących do tej grupy otwiera kolekcja *Tysiąc i jeden dzień* (*Les Mille et un jours*, 5 tomów), zwana też *Powiastkami perskimi,* François Pétis de La Croix (syna), wydawana w latach 1710-1712. Jak ocenia Jan Reychman, zbiór „był przypuszczalnie ułożony przez samego wydawcę, być może na podstawie pewnych oryginalnych motywów i wątków wschodnich"[152]. Jest to bardzo prawdopodobne, gdyż Pétis de La Croix spędził ponad 10 lat w różnych krajach Bliskiego Wschodu, a zatem mógł zetknąć się tam z historyjkami ludowymi innymi niż tłumaczone przez Gallanda[153]. W *Opowieściach perskich* więcej jest niż w *Tysiącu nocy i jednej* wschodniej cudowności, są one również bardziej sentymentalne. Ich popularność we Francji była niemal równa poczytności „arabskiego" zbioru, a nawet – jak sugeruje Martha Conant – ją przewyższała[154].

Wcześniej, bo w 1708 roku ukazał się angielski przekład innej ważnej kolekcji – *Powiastek tureckich*. Według informacji z przedmowy do angielskiego wydania,

---

stara się udowodnić, analizując zjawiska występujące przede wszystkim w kulturze popularnej 2. poł. XX wieku.

[150] P.L. Caracciolo, *Introduction: „Such a store house of ingenious fiction and of splendid imagery*", w: *The* Arabian Nights *in English Literature. Studies in reception of "The Thousand and One Nights" into British Culture*, pod red. P.L. Caracciolo, New York 1988, s. 2.

[151] M.P. Conant, *The Oriental Tale…*, s. XXII.

[152] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia...*, s. 186.

[153] François Pétis de La Croix (syn) jest autorem tłumaczenia *Opowieści o Sindbadzie żeglarzu*, którą przełożył przed Gallandem. Chociaż historia ta nie wchodziła w skład *Tysiąca nocy i jednej*, jego wydawca zamieścił ją w zbiorze.

[154] M. P. Conant, *The Oriental Tale…*, s. 25.

wpierw opowieści te były znane we Francji, gdzie zostały przełożone przez „Pana Petis" (Pétis de La Croix). Wśród Turków znane są pod tytułem *Złośliwość kobiet.* Jak podkreślano, nie jest to pseudoprzekład okraszony jedynie egzotycznym tytułem, ale oryginalny tekst turecki, którego autorem miał być „Chec Zade", nauczyciel sułatana Murada II[155]. Utwór, rzeczywiście jest oparty na wschodnim wątku, jednak dużo wcześniejszym, bo znanej w Europie już w średniowieczu historii o Sendebarze, związanej z *Opowieściami o siedmiu mędrcach.* Niemniej jednak zapewnienie o orientalnej proweniencji jest dla tego typu tekstów charakterystyczne i obrazuje, jak czytelnicy europejscy cenili sobie autentyczne teksty wschodnie.

Przedstawione tu zbiory powiastek perskich i tureckich wykazują dosyć duże podobieństwa do opowiadań arabskich z kolekcji Gallanda. Uwaga ich autorów (albo raczej – adaptatorów) koncentrowała się na oddaniu kolorytu lokalnego i nastroju *Tysiąca nocy i jednej*. Były zorientowane na wartości estetyczne i po części poznawcze. Są to jednak przypadki wyjątkowe, gdyż zdecydowana większość tekstów należących do tej grupy, to raczej słabe pseudotłumaczenia, w których środek ciężkości został przesunięty ku wschodniej cudowności. Bardzo płodnym autorem takich „ultrafantastycznych", jak je określiła M. Conant[156], powiastek, był Thomas-Simon Gueullette. Wśród jego dokonań twórczych znajdują się aż cztery zbiory orientalnych historyjek: *les Mille et un Quarts-d'heure, contes tartares* (1715); *les Aventures merveilleuses du mandarin Fum-Hoam, contes chinois* (1723); *les Sultanes de Guzarate, contes mogols* (1732); *les Mille et une Heures, contes péruviens,* (1733). Jak widać, francuski pisarz – dążąc do oryginalności – sfabrykował teksty rzekomo pochodzące z terenów dotychczas nieeksploatowanych pod tym względem. Warto też zwrócić uwagę na ostatnią kolekcję. „Przekłady" historii peruwiańskich wskazują, że orientalizm, choć był najważniejszą w oświeceniu odmianą egzotyzmu, to nie jedyną, a twórcy epoki szukali inspiracji także w innych kulturach pozaeuropejskich.

[155] *Turkish tales consisting of several extraordinary adventures with the history of sultaness of Persia and the visiers,* London 1708, s. 1. Identyfikacja autora jest bardzo trudna, o ile niemożliwa, przywołane w tekście określenie „Chec Zade" to prawdopodobnie zniekształcone tureckie słowo „şehzade", które stosowane było jako tytuł książęcy odnoszący się do synów sułtana. A zatem przywołane w przedmowie informacje są błędne, mają służyć jedynie uatrakcyjnieniu tekstu.
[156] M. P. Conant, *The Oriental Tale …*, s. 32.

Prawdziwą perłą wśród orientalnych powiastek fantastycznych jest „dziwaczne arcydzieło”[157] Williama Beckforda, *Wathek. Opowieść arabska* (powst. 1782, wyd. 1786)[158]. To historia dziewiątego kalifa z rodu Abbasydów, który „[…] był bardzo dbały o kobiety i rozkosze stołu, [którego – dop. A.K.] hojność [...] była bez granic, a rozpusta bez umiarkowania”[159]. Bohater ogarnięty żądzą władzy, jaką daje wiedza, w celu jej zdobycia sprzymierzył się z nadnaturalnymi siłami, co doprowadza kalifa do upadku. W swym dziele Beckford niezwykle sugestywnie przedstawił orientalny świat, M. Conant zwraca uwagę na mistrzowskie opisy zmysłowego piękna, które wręcz przytłacza odbiorcę swymi kolorami, zapachami, muzyką i formą[160]. Oprócz tego, autor wprowadza cały aparat cudowności, wzbogacony o gotyckie elementy grozy i makabry. Wszystko razem daje niezwykle oryginalny obraz Wschodu. Jak pisze Zofia Sinko: „Wizja legendarnego i historycznego Orientu Herbelota i Orientu cudownie fantastycznego z opowieści z *Tysiąca i jednej nocy* uzupełniona została wytworami własnej wyobraźni pisarza: obrazem Wschodu okrutnym, dzikim i pełnym niepokoju”[161]. Powiastka angielskiego pisarza jest jednocześnie doskonałym przykładem ewolucji osiemnastowiecznego orientalizmu. Polegała ona na stopniowym artystycznym uniezależnianiu się twórców od *Tysiąca nocy i jednej* i poszukiwaniu inspiracji oraz wiadomości w innych, często naukowych źródłach. Dzięki temu część utworów – gdyż oczywiście nie wszyscy pisarze wybrali taką drogę – nawiązujących do kultury Wschodu przestaje być kolejną „wariacją” na temat arabskich opowieści Gallanda, a zyskuje pewną oryginalność.

Nie zmienia to faktu, że *Księga 1001 nocy* stanowiła zasadniczy filar osiemnastowiecznego orientalizmu, ale drugim jego fundamentem były *Bibliothèque orientale* oraz relacje z wypraw na Wschód. Pierwsza dostarczała twórcom nowych wątków, bohaterów oraz rozwiązań formalnych, dzieło d`Herbelota natomiast było „najbardziej dostępnym źródłem dla wszystkich pragnących orientalną tematykę zabarwić uczoną autentycznością”[162]. Podobną rolę odegrały zapiski z podróży. Wszystkie one sprawiły, że Europę dosłownie zalała fala orientalizmu. Jego obecność była widoczna we wszyst-

[157] Tamże, s. 61.
[158] *Wathek* został napisany po francusku, ale niewydany. Przekład angielski z rękopisu ukazał się w 1786 roku, a dopiero w następnym roku wydano francuski oryginał.
[159] W. Beckford, *Wathek. Opowieść arabska*, tłum. A. Jasińska, Kraków 1975, s. 5.
[160] M.P. Conant, *The Oriental Tale …*, s. 69.
[161] Z. Sinko, *Posłowie*, w: W. Beckford, *Wathek…*, s. 103.
[162] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia…*, s. 196.

kich niemal dziedzinach szeroko pojętej kultury: w obyczaju, malarstwie, muzyce, architekturze, a nawet w sztuce ogrodniczej. Największe znaczenie miała jednak dla nauki, filozofii i literatury. Celowo te trzy rodzaje intelektualnej aktywności wymieniono razem, gdyż w epoce świateł przeważnie stanowiły one swoiste trivium. Jak pisał Tadeusz Boy-Żeleński:

> W olbrzymim dziele stawania się nowożytnego społeczeństwa – stawania się w świecie pojęć – literatura XVIII wieku oddaje się cała służbom i potrzebom chwili. Gdy w wieku XVII, oparta o nietykalne podstawy tronu i religii, za cel swój miała własną doskonałość, tu wszystkie oczy zwracają się ku niej, nie aby podziwiać i rozkoszować się, lecz raczej z pytaniem i niepokojem, z gorączką nowych haseł i dążeń. W zapalczywym poszukiwaniu nowych rozwiązań wielkiego zagadnienia: c o j e s t c z ł o w i e k? C o ś w i a t? C o s p o ł e c z e ń s t w o? [podkr. - Boy], literatura przyswaja sobie wszystkie działy budzącej się z powijaków nowożytnej nauki, rzuca między nimi pomosty, krząta się, pośredniczy, popularyzuje. Wchłania w siebie krążące idee wieku, aby, oddając je z powrotem spotężniałe, bardziej uorganizowane i świadome, tym mocniej utrwalić je w umysłach, gdzie majaczyły wprzódy niewyraźnie. […] Pisarz XVIII wieku to przede wszystkim f i l o z o f , który w działalności swej ma za cel doraźne, niecierpliwe uszczęśliwienie ludzkości i co najważniejsza, posiada do tego celu mniej lub więcej niezawodne recepty[163].

Wspomniane przez Boya „uszczęśliwienie ludzkości" rzeczywiście można uznać za nadrzędny cel, jaki wyznaczyli sobie myśliciele Oświecenia. Szczęście było jednym z szeroko dyskutowanych tematów owego czasu. W epoce świateł pojmowane było nie w wymiarze indywidualnym, ale społecznym. Szczęście jednostki utożsamiano ze szczęściem grupy. To z kolei wyobrażano sobie w postaci nowoczesnego społeczeństwa opartego na wolności, sprawiedliwości i humanitaryzmie, kierującego się prawami natury i rozumu oraz wykorzystującego osiągnięcia nauki dla wspólnego dobra. Taki był ideał szczęścia większości filozofów. Skoro cel był jasno wytyczony, pozostawało „jedynie" przystąpić do jego realizacji. Istniały dwie podstawowe drogi: kreowanie pozytywnych wzorców i propagowanie pożądanych idei oraz krytyka negatywnych zjawisk i dążenie do ich wyeliminowania. Środków do osiągnięcia celu miały dostarczać literatura, filozofia i nauka. W obydwu przedstawionych strategiach orientalizm odgrywał istotną rolę, gdyż myśliciele epoki szybko dostrzegli, że Orient może stać się użytecznym i jednocześnie atrakcyjnym narzędziem propagowania oświeceniowych idei. Możemy zatem mówić o orientalizmie „zaangażowanym", ściśle powiązanym z obowiązującym w wieku rozumu wizerunkiem Orientu, którego istotnym elementem był schemat ideologiczny Wschodu i – przede wszystkim – jego mieszkańców. Kon-

[163] T. Boy-Żeleński, *Szkice o literaturze francuskiej*, t. 2, Warszawa 1956, s. 56-57.

strukt ów utrwalony został przede wszystkim w literaturze epoki świateł, za jej pośrednictwem był też propagowany. Do najważniejszych czynników kształtujących oświeceniową wizję Wschodu zaliczyć trzeba bez wątpienia przekłady z dzieł wschodnich, dokonywane przez uczonych zajmujących się orientalistyką.

Powodzenie, jakim cieszyły się „awantury arabskie", zachęcało orientalistów do tłumaczenia innych dzieł z literatur azjatyckich. Galland, poza *Les Mille et une Nuits*, zajął się bajkami Pilpaja i Lokmana. W latach siedemdziesiątych XVIII wieku duże zainteresowanie zyskała też poezja perska; Karol Emeryk Reviczky zaznajomił Europę z postacią i twórczością Hafiza. W tym czasie ożywioną działalność translatorską prowadził również William Jones. W 1774 roku angielski orientalista opublikował *Poesos Asiaticae Commentariorum libri sex*, w których zawarł podstawowe informacje o poezji muzułmańskiego Wschodu oraz jej przykłady, m.in. fragmenty *Szahname* Firdausiego, wiersze Hafiza i Sa'diego. Pojawienie się antologii poezji wschodniej było doniosłym wydarzeniem. Jak pisze Reychman:

> […] wywarło olbrzymi wpływ na tworzenie się gustów orientalnych w literaturze europejskiej Oświecenia, z niego czerpano wiele orientalizujących imitacji, zapoznawało ono po raz pierwszy świat literacki z epopeją Firdausiego, z wieloma postaciami arabskimi czy tureckimi, których utwory stały się przedmiotem zachwytu największych poetów Europy[164].

Zapoznanie przez orientalistów Europy z kulturą literacką Azji znacznie przekroczyło granice problematyki estetycznej. Po tym, jak minęło pierwsze zadziwienie i oczarowanie wschodnimi opowieściami, wynikające głównie z ich odmienności i oryginalności, szybko dostrzeżono również inne walory, które wzmocniły ich pozycję w piśmiennictwie epoki. *Tysiąc nocy i jedna* oraz inne teksty orientalne zawierały bowiem nie tylko opowiadania o miłosnych perypetiach bohaterów. Obok dżinnów, zdradzanych mężów i zdradzających żon czy lubieżnych władców, zaludniali ją dobrzy królowie, roztropni wezyrowie, starsi mędrcy oraz szlachetni młodzieńcy i pobożne kobiety. Wszyscy żyjący w zgodzie z naturą i prawami moralnymi. Były to postaci-symbole, które według Europejczyków ucieleśniały starodawną mądrość Wschodu i były godne naśladowania.

Na przestrzeni całego Oświecenia, pisarze–moraliści tworząc teksty o tendencjach dydaktycznych, głównie powiastki, często sięgali po motywy wschodnie.

[164] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia...*, s. 212.

W związku z tym faktem Zofia Sinko wyróżnia osobny podtyp i nazywa go powiastką budującą. Za jej cechę dystynktywną uznała badaczka użycie kostiumu wschodniego, wprowadzenie elementów baśniowych. „Głównymi tematami tych powiastek były zagadnienia metafizyczne i etyczne – a więc stosunek człowieka do wieczności i życia doczesnego oraz jego podstawowe obowiązki wobec siebie i bliźnich. Uczono w nich przede wszystkim cnót społecznych, gwarantujących ład moralny świata, piętnowano podstawowe wady, zagrażające jednostce i społeczeństwu”[165]. Powiastki budujące stanowią liczną grupę utworów. Choć tendencja do „umoralniania” orientalnych powiastek przyszła z Francji, to szczególną popularnością cieszyły się one w Anglii. Jak stwierdza Maria Ossowska, wynikało to z postawy wobec świata reprezentowanej przez angielskich pisarzy moralistów (m.in. Richarda Steele`a i Josepha Addisona), którą propagowali na łamach wydawanego przez siebie „Spectatora”. Obraz świata wyłaniający się z tekstów zamieszczanych w periodyku jawi się jako miejsce doskonałe i wzorowo zorganizowane. Podobnie postrzegana jest epoka oraz kraj, w którym przyszło żyć wspomnianym autorom[166]. Rezultatem przyjęcia tak optymistycznej perspektywy jest skupienie uwagi na człowieku – na jego „szlifowaniu”. Do bardziej znanych utworów tego typu można zaliczyć: *The Hermit* Thomasa Parnella, *Story of Helim and Abdallah* i *Story of Hilpa, Harpath and Shalum* autorstwa Josepha Addisona, *Almoran and Hamet* Wartona Hawkeswortha, *Murad the Unlucky* Marii Edgworth. Spośród francuskich realizacji gatunku wymienić z kolei należy *Conte du pécheur et du voyageur* Jeanne-Marie Leprince de Beaumont i – przede wszystkim – *L`Amiitie à l`Eprouve* Jeana-Françoisa Marmontela, jednego z wybitniejszych moralistów nad Sekwaną. Natomiast pod względem specyficznie pojmowanej oryginalności, wysokie miejsce należy się powiastce Antoine’a Le Camusa, przetłumaczonej także na język angielski, zatytułowanej *Abdeker, albo sztuka zachowywania urody*. Osobliwość jej polega na tym, iż w orientalną historię miłosną autor wplótł liczne wskazówki kosmetologiczne, uzupełniane wykładami dotyczącymi higieny.

Na ogół powiastki te nie reprezentują wybitnych wartości artystycznych. Artyzm został w nich bowiem podporządkowany celowi dydaktycznemu. Analogiczny stosunek można zauważyć w odniesieniu do orientalnego kostiumu. Do swoich

[165] Z. Sinko, *Powiastka w oświeceniu stanisławowskim*, Wrocław 1982, s. 160-161.
[166] M. Ossowska, *Treść moralna literatury pięknej i publicystyki moralizatorskiej*, w: tejże, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 226-228.

wschodnich pierwowzorów podobne są jedynie na płaszczyźnie formy, natomiast ich idea jest całkowicie europejska.

Obok utworów orientalizujących o bardzo wyraźnych tendencjach moralistycznych, powstawały również teksty, w których natrętny i często płytki dydaktyzm ustępuje miejsca znacznie subtelniejszym rozważaniom egzystencjalnym, jak na przykład *The Vision of Mirza* Josepha Addisona. Redaktor „Spectatora", posługując się wschodnimi pierwiastkami, stworzył powiastkę filozoficzną podejmującą problematykę zmienności ludzkiego życia oraz nieuchronności śmierci. Podobne refleksje nad losami człowieka znajdziemy w „najważniejszej [angielskiej – dop. A.K.] opowieści orientalnej epoki"[167] – *Rasselas, Prince of Abyssinia* Samuela Johnsona, który przez współczesnych nazywany był, *nomen omen,* Wielkim Chanem literatury[168].

O ile Anglicy wschodnie elementy w literaturze wykorzystywali głównie w celu przedstawienia za ich pośrednictwem pochwalanych postaw, wzorów, które warto naśladować, o tyle we Francji – „od stuleci skłonnej do skrajnego ujmowania problemów"[169] – Orient służył przede wszystkim krytyce negatywnych zjawisk społecznych. Różnice ujawniały się także w innych aspektach literackich i filozoficznych, a wynikały z odmienności doświadczeń historycznych oraz zupełnie innej aktualnej sytuacji społecznej i politycznej w obydwu krajach nad kanałem La Manche. Dobrobyt, spokój religijny, stabilny system społeczny oraz ustrój monarchii parlamentarnej w Anglii przeciwstawić należy wieloletnim załamaniom gospodarczym, konfliktom wyznaniowym i społecznym oraz absolutyzmowi we Francji. Wymienione tu czynniki oraz omówione wcześniej kontakty z innymi kulturami Paul Hazard uznaje za bezpośrednie przyczyny kryzysu świadomości, który w państwie Ludwików objawił się około roku 1680 i trwał do 1715[170]. Jest to jednocześnie okres głębokich przemian psychologicznych, na fali których ukształtowało się oświecenie. Nastanie nowej formacji kulturowej wcale nie oznaczało końca przeobrażeń. Wręcz odwrotnie, to dopiero ludzie epoki świateł podjęli trud, aby przeobrażenia mentalności przełożyły się na zmiany rzeczywistości obiektywnej. Stąd niemal wszechobecny w myśli francuskiego oświecenia, a występujący również w filozofii (rzadziej w literaturze) angielskiej, duch krytycyzmu. Jedną z istotniej-

[167] M. Conant, *The Oriental Tale…*, s. 126.
[168] P. Mroczkowski, *Historia literatury angielskiej*, Wrocław 1999, s. 275.
[169] Tamże, s. 269.
[170] Zob. P. Hazard, *Kryzys świadomości….*, passim.

szych form, poprzez którą się ujawniał i jednocześnie sprawnym jego narzędziem był orientalizm. Jego literacka odmiana dostarczała środków artystycznych, natomiast naukowa – argumentów do krytyki niepożądanych zjawisk oraz idei. Wyposażeni w odpowiednie narzędzia filozofowie oświecenia przystąpili do rozbijania utrwalonych struktur myślowych funkcjonujących na Starym Kontynencie. Rozpoczęto od rudymentów.

„Wiek XVIII cechowała niezwykle rozbudowana refleksja nad statusem cywilizacji”[171], będąca rezultatem intensywnych w owym czasie spotkań z „Innym”, którego częścią był także Orient. Kontakt odbywał się bezpośrednio – poprzez podróże; lub pośrednio – poprzez zetknięcie się z wytworami kultur wschodnich. Szczególną formą spotkań z innością była lektura relacji z podróży oraz prac naukowych poświęconych Azji. To za ich sprawą dokonały się, po pierwsze – samoidentyfikacja Europy, po drugie – przełamanie charakterystycznego dla każdej kultury etnocentryzmu. Europa przestała być uważana za centrum świata i kolebkę cywilizacji – „upaść musiał [...] mit, jakoby [...] mały światek śródziemnomorski [był – dop. A.K.] rdzeniem historii światowej”[172]. Pierwszoplanową rolę odegrało w tym procesie zainteresowanie Chinami, które zajmowały miejsce szczególne w oświeceniowej refleksji nad cywilizacjami. Ich starożytność oraz wysoki stopień rozwoju wzbudzały respekt przedstawicieli Wieku Rozumu. Dużą rolę w kształtowaniu się takiego, wyidealizowanego nieco obrazu Państwa Środka odegrała filozofia Konfucjusza, której znajomość w Europie znacznie się pogłębiła w czasach Ludwika XIV. „Konfucjanizm jest filozofią organizacji społecznej […] kładzie nacisk na społeczną odpowiedzialność człowieka”[173]. Jej obywatelski charakter, zaproponowana przez chińskiego mistrza etyka, oparta na „cnocie humanitarności i prawości”[174], a także konfucjańska koncepcja człowieka bardzo odpowiadały ideałom europejskiego oświecenia. W myśli chińskiej dopatrywano się również wzorowej formy religijności. David Hume stawiał filozofów chińskich za przykład, mianując ich „jedynym na świecie stronnictwem deistów”[175]. Za symboliczny można uznać fakt, że w okresie, gdy zainteresowanie Chinami i Konfucjuszem w Europie osiągnęło apogeum

[171] W.J. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 21.
[172] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia…*, s. 229.
[173] F. Youlan, *Krótka historia filozofii chińskiej*, pod red. D. Bodde`a, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001, s. 26.
[174] Tamże, s. 48.
[175] D. Hume, *O zabobonie i fanatyzmie*, w: tegoż, *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2013, s. 60.

(około 1740-1750), w tym samym czasie chiński cesarz K'ang Hsi uhonorował filozofa tytułem „Wielkiego Mistrza Wszech Czasów"[176].

Istnienie „kwestii chińskiej" miało także o wiele ważniejsze konsekwencje dla europejskiej myśli. Pierre Chaunu pisze nawet o „chińskim efekcie mnożnika"[177]. Francuski uczony podkreśla w ten sposób doniosłą rolę refleksji nad cywilizacją Państwa Środka w kształtowaniu się idei Oświecenia. Szczególnie problematyczne okazały się bowiem próby pogodzenia wiedzy o dziejach azjatyckiego cesarstwa z historią świętą, której wykładnią jest Biblia. „Te właśnie, coraz bardziej widoczne trudności z uczynieniem chrześcijaństwa jedynej miary porządkującej dzieje różnych kultur, utorowały drogę dla rozwoju świeckiej historyczności opartej na koncepcji czasu uniwersalnego"[178].

Jak na ironię, mimowolnymi sprawcami procesu laicyzacji historiografii stali się jezuici. Spośród nich bowiem rekrutowało się najwięcej misjonarzy działających na Dalekim Wschodzie, głównie w Chinach. Kapłani Towarzystwa Jezusowego uchodzili (słusznie) za najwybitniejszych sinologów, a ich dzieła – listy misjonarskie oraz, przede wszystkim, prace naukowe – były podstawowym źródłem informacji o kraju za Wielkim Murem. Jak podkreśla Joanna Wasilewska–Dobkowska, „publikacje jezuickie należały do najlepszych i najbogatszych źródeł informacji o Chinach, Japonii oraz innych krajach azjatyckich, jakimi dysponowała nowożytna Europa"[179]. Wspomnieć tu należy przede wszystkim o *China Monumentis Illustrata* (1677) Athanasiusa Kirchera. Ogromne zasługi na polu szerzenia wiadomości o Państwie Środka miał również polski misjonarz – Michał Boym. Z jego *Krótkiej relacji* oraz *Flora sinensis*[180] korzystali wszyscy europejscy protosinolodzy, z Kircherem włącznie. W oświeceniu natomiast

[176] [b.a.], *Życie Konfucjusza,* w: Konfucjusz, *Dialogi*, Kraków 2008, s. 13.
[177] P. Chaunu, *Cywilizacja Oświecenia*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1989, s. 218.
[178] W.J. Burszta, *Antropologia…*, s. 22.
[179] J. Wasilewska-Dobkowska, *Pióropusze i turbany. Wizerunek mieszkańców Azji w sztuce jezuitów polskich XVII i XVIII wieku*, Warszawa 2006, s. 24.
[180] *Brifve Relation De la Notable Conversion Des Personnes Royales et l`estat de la Religion Chrestienne en la Chine. Facite par le tres R.P. Michel Boym*, Paris 1654; *Flora Sinensis, fructus floresque humillime porrigens … / emissa in publicum a R.P. Michaele Boym*, Viennae 1656. Boym jest autorem wielu niezwykle cennych prac sinologicznych, oprócz wymienionych, przywołać należy także m.in. *Atlas Chin* czy *Specimen Medicinae Sinicae…* (Frankfurt 1682) – pierwsze kompendium wiedzy na temat chińskiej medycyny. Niestety, wiele z dzieł Boyma pozostawało w rękopisach, które uległy rozproszeniu lub zaginęły. Wiele z nich „zostało wykorzystanych przez plagiatorów i kompilatorów" [D. Ha Nguyen, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII – XVIII wieku*, Warszawa 2006, s. 212]. Więcej o tym: E. Kajdański, *Michał Boym ostatni wysłannik dynastii Ming*, Warszawa 1988 oraz w cytowanej wcześniej pracy Duc Ha Nguyena.

najważniejszym kompendium wiedzy o Chinach był *Description de l'empire de la Chine* (1736) Jeana-Baptisty Du Halde`a, na który powoływał się m.in. Monteskiusz[181]. Wiele z tych prac – szczególnie *China Monumentis Illustrata* oraz *Flora sinensis* uzupełniały szczegółowe ryciny, były więc bogatym źródłem ikonograficznym i jako takie wywierały „znaczący wpływ na kształtowanie się mody chińskiej w sztuce świeckiej – głównie architekturze i dekoracji wnętrz"[182], ale także w sztuce ogrodowej. W tym miejscu warto podkreślić niezwykle istotną rolę dla kształtowania się wizji Orientu ilustracji, które dołączane były do tekstów dokumentujących spotkania międzykulturowe. Dorinda Outram konstatuje, iż:

> Upowszechniony przez liczne druki i lustracje obraz nieznanego, egzotycznego świata stał się ważnym składnikiem formującym idee, nadzieje i uczucia Europejczyków. Ów zalew informacji i wyobrażeń z zapałem chłonęła czytająca publiczność, która określała się jako sfera oświeconych właśnie z powodu znajomości słowa drukowanego, spektakli teatralnych, obrazów oraz płynących szerokim strumieniem rycin. To właśnie ekspansja kultury druku pozwoliła na to, by kultury spoza granic bliskiego świata trwale zagościły w wyobraźni p r z e c i ę t n y c h [podkr. A.K] Europejczyków, którzy nigdy nie wypuszczali się daleko[183].

Teksty o tematyce orientalnej, niezależnie od charakteru, dawały bezpośredni impuls filozofom oświeceniowym. Ich wpływ jest wyraźnie widoczny w pismach uznanych przez Pierre'a Chaunu za szczytowe osiągnięcia usamodzielniającej się w Wieku Rozumu humanistyki: *O duchu praw* (1748) oraz w *Zarysie obyczajów* (1756)[184].

Dzieła uczonych dotyczące Wschodu, utwierdziły Woltera w przekonaniu o tym, że poza Europą istnieją inne cywilizacje, posiadające swoje prawa, kulturę realizującą odmienne od zachodnich ideały, a przede wszystkim, że niektóre z nich mają znacznie dłuższą od europejskiej historię, która pomimo tego nie została włączona do dziejów powszechnych. Filozof z Ferney uważał, iż „sprowadzać […] historię świata do cywilizacji zachodniej i jej źródeł grecko-żydowskich znaczy to bezlitośnie ją kaleczyć"[185]. Dlatego też „zamierzał oddać sprawiedliwość wszystkim narodom"[186] i napisać nowe dzieje, które nie będą się ograniczały jedynie do przeszłości Starego Kontynentu.

---

[181] Zob. Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003, s. 119.
[182] J. Wasilewska-Dobkowska, *Pióropusze i turbany…*, s. 26.
[183] D. Outram, *Panorama Oświecenia…*, s. 170.
[184] P. Chaunu, *Cywilizacja Oświecenia…*, s. 215.
[185] G. Lanson, P. Tuffrau, *Historia literatury francuskiej w zarysie*, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa 1965, s. 329.
[186] Tamże, s. 329.

Inną drogą poszedł natomiast Monteskiusz. W swoim *opus magnum* za cel postawił sobie nie spisanie historii, ale odkrycie reguł, które warunkują powstanie praw, rozumianych przez niego jako „konieczne stosunki wypływające z natury rzeczy”[187]. Materiałem, na podstawie którego autor snuje swoje rozważania były osobiste doświadczenia zebrane podczas wojaży po państwach europejskich oraz wiadomości zaczerpnięte z opisów podróży egzotycznych. W *Przedmowie* informuje czytelnika: „Najpierw badałem ludzi i spostrzegłem, iż w nieskończonej rozmaitości praw i obyczajów nie powodują się oni wyłącznie kaprysem”[188]. Punktem wyjścia dla Monteskiusza było stwierdzenie faktu o istnieniu różnych porządków społecznych, które kierują się odmiennymi prawami. Następny krok polegał na uświadomieniu sobie, że ta różnorodność jest uwarunkowana rozmaitymi czynnikami: „[…] prawa mają związki między sobą, mają związki ze swym pochodzeniem, z zamiarem prawodawcy, z porządkiem rzeczy, na którym je wzniesiono. Z tych wszystkich punktów trzeba je rozważać”[189]. Na kartach *Ducha praw* Monteskiusz przeprowadza charakterystykę trzech rodzajów ustrojów społecznych, opartych na odmiennych prawach. Za najważniejszą ich determinantę uznaje warunki geograficzne, głównie klimat, który, zdaniem pisarza, decyduje o cechach fizycznych i psychicznych ludzi, a co za tym idzie – także o całej tworzonej przez nich kulturze. To doprowadza autora *Listów perskich* do wniosku, iż różnorodność praw i obyczajów nie jest odstępstwem od normy, ale właśnie jest normą, gdyż wynika z Natury. Determinizm geograficzny, którego zwolennikiem był Monteskiusz, wskazywał na względność wszystkich praw i obyczajów, w tym również reguł obowiązujących w Europie. Nie można więc uznać ich za uniwersalne. Podobne poglądy wyrażał David Hume:

> Panująca w świecie wielka różnorodność gustów i opinii jest zbyt oczywista, by mogła ujść powszechnej uwadze. Nawet człowiek o najbardziej ograniczonej wiedzy potrafi dostrzec różnice upodobań wśród wąskiego kręgu swych znajomych także wówczas, gdy składający się nań ludzie wychowali się pod tym samym rządem i od najmłodszych lat nasiąkali tymi samymi przekonaniami. A tych, którzy zdolni są przyjąć szerszą perspektywę i przyjrzeć się odległym narodom i dawno minionym epokom, znaczące niespójności i sprzeczności panujące między nimi uderzają tym bardziej. Wszystko, co znacząco odstaje od naszych własnych gustów i pojęć, skłonni jesteśmy nazywać barbarzyństwem, lecz wnet przekonujemy się, że ten hańbiący epitet powraca w odniesieniu do nas. Nawet największy arogant i zarozumialec jest zaskoczony, widząc po każdej ze stron sporu jednakie przekonanie do swych racji, a w rezultacie rodzą się w nim wątpliwości, czy wśród tej rywalizacji między poglądami może ogłosić jednoznacznie

[187] Monteskiusz, *O duchu praw…*, s. 11.
[188] Tamże, s. 7.
[189] Tamże, s. 16.

słuszność tych, które on sam wyznaje. Choć owa wielka różnorodność gustów jest oczywista, nawet dla najbardziej niedbałego obserwatora, po bliższym zbadaniu okazuje się ona w rzeczywistości jeszcze większa niż się zdawała na pierwszy rzut oka[190].

Idee przedstawione w tekstach filozoficznych miały, używając słów Boya, formę już „spotężniałą" i „uorganizowaną". Nim jednak uzyskały taką postać, funkcjonowały w literaturze, tworząc swego rodzaju „orientalizm krytyczny". Oświeceniowi pisarze i filozofowie bardzo chętnie wykorzystywali wiadomości dostarczone przez orientalistów oraz podróżników i misjonarzy. Dzięki nim, wizja Wschodu została wzbogacona w interesujące detale i zyskała wiele realistycznych rysów. Z drugiej jednak strony możemy zaobserwować zabiegi zmierzające do idealizacji obrazu Orientu, a zatem posiadające cechy schematu ideologicznego „Inności". Wizerunek ów miał być bowiem lustrem, w którym będzie się przeglądać Europa i które – poprzez porównywanie obyczajów azjatyckich i europejskich – skłoni do refleksji nad kondycją europejskiego społeczeństwa.

W literaturze, wspomaganej przez naukę oraz ideologię oświeceniową, pojawiła się nowa forma satyry społecznej[191], której ucieleśnieniem stała się dotychczas nieznana postać – człowiek Orientu, który przybywa do Europy i poprzez spojrzenie ze swojej perspektywy, mimowolnie przyjmuje rolę jej sędziego. Ten oryginalny chwyt literacki zastosował Monteskiusz w *Listach perskich* (1721). Jak sugeruje tytuł, utwór ma formę powieści epistolarnej. Obejmuje korespondencję głównych bohaterów, przebywających we Francji Persów, Usbeka i Riki, ze swoimi przyjaciółmi ze Wschodu. Jej treść stanowią opisy, niejako z zewnątrz, a więc zakładające obiektywizm, obyczajów społeczeństwa francuskiego i jego instytucji oraz religii chrześcijańskiej. Wydawca listów (w rzeczywistości sam autor) informuje czytelników, iż wszedł w ich posiadanie jako współtowarzysz orientalnych przybyszów i jedyną ingerencją, jakiej dokonał było ich przetłumaczenie oraz przystosowanie tekstów do obyczajów europejskich, polegające na ograniczeniu stylu azjatyckiego[192]. Ten rodzaj mistyfikacji pozwalał pisarzowi na przeprowadzenie pośredniej krytyki francuskich realiów, gdyż na pozór naiwne obserwacje dokonywane przez egzotycznych bohaterów są w rzeczywistości bardzo celnymi i krytycznymi zarazem uwagami na temat oglądanych zjawisk. Wzbogacenie ko-

[190] D. Hume, *O kryterium dobrego smaku*, w: tegoż, *Eseje z dziedziny moralności…*, s. 164.
[191] P. Martino, *L'Orient...* , s. 283.
[192] Monteskiusz, *Listy perskie*, tłum. Boy [T. Boy-Żeleński], Kraków 1918, s. 6.

respondencji płomiennymi listami żon Usbeka dodawało całemu dziełu pikanterii, tak wtedy lubianej. Do czynników, które zadecydowały o powodzeniu *Listów perskich* Zbigniew Drozdowicz zalicza również „tzw. lekkie pióro oraz brak moralizatorskiego zadęcia”[193]. Powieść epistolarna autora *O duchu praw* odniosła wielki sukces, pierwsze wydanie rozeszło się błyskawicznie. Publikacja *Listów perskich* jest uważana za moment „wyjścia z podziemia radykalnej myśli francuskiej”[194]. Jednocześnie Monteskiusz wyznaczył w swoim utworze sposób jej artykułowania: orientalny kostium *de facto* służący obnażaniu nieprawidłowości europejskiej cywilizacji; orientalna maska, która w rzeczywistości demaskowała błędne idee i zachowania, a zarazem zapewniała bezpieczeństwo. „W masce można się na wszystko odważyć i wszystko powiedzieć […]. Maska to coś więcej niż przebranie, to *incognito*, tajemnica, anonimowość, zapewniona bezkarność [...]”[195] – twierdził Philippe Monnier.

Sukces *Listów perskich* spowodował, iż niedługo trzeba było czekać na naśladownictwa. Na wzór dzieła Monteskiusza, Joseph Landon napisał *Listy syjamskie* (*Lettres siamoises*), natomiast Jean-Baptiste Boyer d`Argens udzielił głosu przedstawicielom narodu żydowskiego (*Lettres juives*) oraz Chińczykom (*Lettres chinoises*). Co ciekawe, pod tym samym tytułem w roku 1762 wydał swój utwór Oliver Goldsmith, opatrując go podtytułem *Obywatel świata*. „Listy stały się ramą satyrycznych obrazków i sylwet z życia Anglii tego czasu”[196]. Wskazują jednocześnie na stosunkowo częstą obecność bohatera pochodzącego z Państwa Środka w utworach zawierających wątki orientalne. Innym przykładem jest tragedia Woltera zatytułowana *Sierota chiński.* Filozof z Ferney przeciwstawia w niej świat barbarzyński (utożsamiany z Czyngis Chanem) światu cywilizacji, którego przedstawicielami są Chińczycy. Pomimo, iż okrutnemu władcy Mongołów udaje się zwyciężyć, „uznaje moralną wyższość tych, których pokonał, i staje się zwolennikiem ich cywilizacji”[197].

Można zauważyć, iż Chińczycy są bodajże jedyną orientalną nacją, której wizerunek w literaturze Oświecenia jest w zdecydowanej większości pozytywny. Obraz Turków, Persów czy Arabów nie jest już tak jednoznaczny i zależy przede wszystkim

[193] Z. Drozdowicz, *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, Poznań 2005, s. 122.
[194] P. Żbikowski, *Problematyka filozoficzna epoki Oświecenia*, w: tegoż, *Horyzonty polskiego Oświecenia. Wykłady z epoki 1740-1830,* oprac. J. Kowal, Kraków 2010, s. 33.
[195] Słowa Philippe Monniera przytoczone, bez wskazania źródła (najprawdopodobniej praca *Venise au XVIIIe siècle*) przez Jeana Starobinskiego, w: tegoż, *Wynalezienie wolności…*, s. 96.
[196] P. Mroczkowski, *Historia literatury…*, s. 304.
[197] J. Adamski, *Świat wolteriański*, Warszawa 1957, s. 149-150.

od intencji autora. Dlatego, obok mądrego władcy i uczciwego kadiego, równie często mogli pojawiać się okrutni tyrani i przekupni sędziowie.

Autor *Listów perskich* w swojej twórczości użyje maski raz jeszcze, we wspominanym już wcześniej dziele *O duchu praw*, gdzie scharakteryzował, a następnie poddał miażdżącej krytyce, despotyzm. Według Monteskiusza rządy despotyczne, w których „jeden człowiek, bez zobowiązań poddaje wszystko swojej woli i zachceniu”[198], są najgorszą formą ustrojową istniejącą na świecie. Ich mechanizmem jest strach poddanych i kaprys władcy.

Rozważania Monteskiusza miały w absolutystycznej Francji szczególny wydźwięk. Choć autor zaznacza, że Europa jest jedyną częścią świata, gdzie nie ma despotyzmu, a ilekroć odwołuje się do tego systemu rządów opatruje go przymiotnikami „azjatycki” lub „wschodni”, w rzeczywistości kieruje oskarżenia pod adresem każdego ustroju, który sprzeciwia się naturalnemu prawu człowieka, jakim jest wolność. Tak więc ostre ataki na azjatycką tyranię były jednocześnie zawoalowaną krytyką europejskiego (głównie francuskiego) absolutyzmu, który mimo swego „oświeconego” charakteru był systemem bardzo represyjnym. Praktyka pośredniego potępiania systemu absolutystycznego była w Oświeceniu bardzo popularna, ale i konieczna. „Nie mogąc atakować go wprost, używano sobie na starożytności […]. Piętnowano również despotyzm wschodni, samowładcze, absolutne i zgubne rządy tyranów Turcji, Mongolii, Japonii i Persji. O tym azjatyckim despotyzmie można było mówić wszystko, co najgorsze, bez obawy ryzyka; odsądzano go od czci i wiary [...]”[199] – pisał Paul Hazard. W ten sposób utrwalił się z rzadka wcześniej przywoływany obraz Wschodu jako krainy tyranii i despotyzmu. Zastąpił on wcześniej funkcjonujący, a w Oświeceniu już praktycznie zanikły, negatywny wizerunek wrogiego chrześcijaństwu Orientu (zwłaszcza muzułmańskiego). Przekształcenia te odzwierciedlają faktyczne zmiany sytuacji geopolitycznej po 1683 roku i przeobrażenia społeczne, jakie dokonywały się w osiemnastowiecznej Europie. Od momentu klęski pod Wiedniem, można mówić o powolnym, ale postępującym upadku Imperium Osmańskiego. Największe zagrożenie od strony muzułmańskiego sąsiada minęło, a więc stracił żywotność schemat ideologiczny wrogiego i krwawego Turka. Obraz ów przeszedł więc do sfery tradycji grupy. Nie bez znaczenia był rów-

[198] Monteskiusz, *O duchu praw*…., s. 17.
[199] P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała, Warszawa 1972, s. 170.

nież fakt, iż w epoce świateł dominowały postawy krytyczne wobec religii w ogóle, a wobec chrześcijaństwa w szczególności, toteż uformowany jeszcze w średniowieczu na potrzeby ruchu krucjatowego, następnie tylko modyfikowany schemat myślowy, mający nakłonić chrześcijan do walki w obronie wiary i religii, stał się po prostu nieaktualny. Inne zagadnienia zajmowały oświeconych, mianowicie kwestia wolności oraz ustroju społecznego, stąd popularność azjatyckiego despotyzmu w debacie społeczno-filozoficznej tamtego czasu.

Strategię twórczą, polegającą na stosowaniu orientalnego kostiumu w celach krytycznych, obrał również Wolter. Krytyka, polemika, satyra były żywiołem filozofa z Ferney. Za największe nieszczęścia ludzkości uważał autor *Kandyda* zabobon, fanatyzm (przede wszystkim religijny) oraz brak wolności. Wrogo odnosił się także do kościoła jako instytucji. Te zjawiska stały się głównymi obiektami ataku w tragediach orientalnych: Z*aira* (1732) i *Mahomet, czyli fanatyzm* (1741). Pierwsza z nich przedstawia dzieje tytułowej bohaterki, niewolnicy wychowanej w kulturze i religii muzułmańskiej. Okazuje się jednak, że jest chrześcijanką. I na tym polega jej tragizm. Została bowiem zmuszona do wyboru między chrześcijańską rodziną a ukochanym Orosmanem, muzułmaninem. Ponieważ nikomu nie zwierza się ze swych rozterek Orosman podejrzewa ją o zdradę, jednocześnie poddawana jest coraz większym naciskom ze strony brata. Ostatecznie ginie z rąk zazdrosnego Orosmana, stając się też pośrednio ofiarą swego fanatycznego brata. „*Zaira* głosi tezę, że przekonania religijne i wynikające stąd obowiązki zależą od wychowania i otoczenia, a nie od rozumu dociekającego, że religia to wartość względna [...]”[200]. Jest to zatem utwór wymierzonym przeciwko wszelkiemu fanatyzmowi religijnemu. Podobną wymowę miała druga tragedia – *Mahomet*. Tytułowy bohater, prorok islamu został tu wykreowany jako postać negatywna, oszust, szarlatan, a przede wszystkim fanatyk. Pomimo orientalnego kostiumu, dokonana została w niej krytyka chrześcijaństwa. Jak na ironię, za napisanie tej sztuki, autor został przez papieża nagrodzony dwoma medalami.

Wolter wykorzystał wątki orientalne także w niektórych swoich powiastkach filozoficznych. Pod tym względem najdoskonalszą realizacją jest *Zadig czyli Los,* w której podjęte zostają wszystkie najważniejsze kwestie filozoficzne i społeczne epoki: krytyka stosunków społecznych i religijnych, poszukiwanie szczęścia. Charaktery-

[200] J. Adamski, *Historia literatury francuskiej*, Wrocław 1989, s. 165.

zując Wolterowską technikę budowania świata przedstawionego, Erich Auerbach stwierdza:

> Wolter konstruuje rzeczywistość tak, by nadawała się dla jego celów. Nie można zaprzeczyć, że w licznych jego utworach dałoby się znaleźć wiele barwnych i żywych obrazów rzeczywistości powszedniej; ale owe obrazy rzeczywistości są niekompletne, świadomie uproszczone i właśnie dlatego – mimo powagi zamysłów dydaktycznych – powierzchowne i nasycone pierwiastkiem zabawy[201].

Uwagi niemieckiego literaturoznawcy można odnieść również do tekstów, w których Wolter wykorzystuje pierwiastki wschodnie. Ich orientalizm ma płytki, choć nie pozbawiony pewnego stopnia autentyzmu, charakter i jest całkowicie podporządkowany ideom. Pierre Martino nazywa go mianem przedstawienia filozoficznego Orientu[202].

Luminarze oświecenia chętnie i często sięgali po wątki orientalne w celach krytycznych lub dydaktycznych, dając tym samym początek nowej konwencji literackiej. Równie entuzjastycznie odwoływali się do niej pisarze *minorum gentium.* Nie sposób tu wymienić wszystkich twórców oraz ich dzieł. Można powiedzieć, iż orientalizm zawładnął znacznym obszarem oświeceniowej literatury. Poza powiastką, do której ukształtowania walnie się przyczynił, ze szczególnym natężeniem wystąpił w dramacie, zarówno w tragedii i dramie, np. w utworach *Mustapha i Zéngis* Sébastiena-Rocha-Nicolasa de Chamforta, *La Veuve du Malabar* Antoine-Marina Le Mierre'a, *Les Brames* Jeana Françoise'a de La Harpe'a; jak i w komedii: *Les Chinois* Jean-Françoise'ade Regnarda; *Les Trois Sultanes* Charlesa-Simona de Favarta. Ciekawą grupę wśród komedii stanowią utwory, w których tendencje orientalizujące łączą się z elementami komedii *dell`arte*, co prowadzi do wzmocnienia żywiołu satyrycznego, często doprawionego szczyptą fantastyki i erotyzmu. Zaliczyć tu można m.in. *L'Arlequin au sérail* Germain-Françoise'a Poullain de Saint-Foixa czy *Arlequin dans l'ile de Ceylon* Charlesa-Antoine'a Coypela. Choć Orient stosunkowo często pojawiał się w dramacie, to jego literacki obraz jest zaledwie naszkicowany i zdecydowanie zależny od pozaartystycznych funkcji utworów.

---

[201] E. Auerbach, *Przerwana wieczerza*, w: tegoż, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, tłum. Z. Żabicki, t. 2, Warszawa 1968, s. 201.
[202] P. Martino, *L'Orient…*, s. 213.

Oświeceniowa wizja Orientu nie byłaby pełna, gdyby przy jej prezentowaniu pominięto kwestię erotyzmu. Dopuszczalna przez islam poligamia, pikantne szczegóły z *Tysiąca nocy i jednej*, mniej lub bardziej prawdopodobne (raczej mniej) opowieści o życiu w haremie działały na wyobraźnię Europejczyków i powodowały, że „stosunek Zachodu do Turcji i, ogólnie, do świata islamu przez wiele stuleci zabarwiała mieszanina moralnego oburzenia i mimowolnego podniecenia ogniskującego się na «seksualności Orientu»"[203]. W związku z tym, wykrystalizował się wizerunek zmysłowego i lubieżnego Wschodu, gdzie w gorącym klimacie czas upływa ludziom na zabawach i igraszkach, albo na gnuśnym nic nierobieniu. Oświeceniowe zainteresowanie Orientem odwoływało się także do tego obrazu i wyrażało w „[...] dążności do treści lżejszych, nawet frywolnych, szokujących pruderyjną publiczność"[204].

Z inspiracji miłosnymi wątkami *Tysiąca i jednej nocy* powstał szereg utworów erotycznych stylizowanych na orientalne opowieści. Można tu wymienić m.in. *Zulmis et Zelmaïde* Henri de Fusée De Voisenona, *Mirza et Fatmé, conte indien* Bernarda-Josepha Saurina. Powiastka swawolna figuruje także w twórczości Denisa Diderota (*Les Bijoux indiscrets*). Większości z tych tekstów nie można zaliczyć w poczet dzieł wybitnych. Wschodnie realia świata przedstawionego ograniczały się przy tym najczęściej tylko do haremu. Nadrzędnym celem był bowiem przekaz treści erotycznych, a niekiedy nawet pornograficznych. Spośród utworów z tej grupy na uwagę zasługuje powieść *Sofa* Claude-Prospera Jolyota de Crébillona. Autor wykorzystał w niej wątek reinkarnacji, aby swoim bohaterem i opowiadaczem uczynić sofę. Z tej osobliwej perspektywy prowadzona jest narracja. „Treść książki była pozornie zupełnie niewinna; mogła się wydawać zbiorem lekko frywolnych, ale wolnych przecież od wszelkiej «wszeteczności» opowiadań wschodnich"[205]. Mimo to, jej publikacja w 1741 roku wywołała skandal i oburzenie. Okazało się bowiem, że jest to powieść z kluczem i zawarte w niej treści odnoszą się do konkretnych osób należących do paryskiej society. Zarówno *Sofa*, jak i cała grupa podobnych utworów, „przeznaczona zasadniczo dla zblazowanych salonów rokoka, często nie cofająca się przed tanimi pikantnymi efektami, […] również miała swe znaczenie w walce z hipokryzją sfer pruderyjnych, dwulicowością

[203] I.C. Schick, *Seksualność Orientu. Przestrzeń i Eros*, przeł. A. Gąsior-Niemiec, Warszawa 2012, s. 11.
[204] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia…*, s. 184.
[205] J. Łojek, *Paryż w konwencji „Tysiąca i jednej nocy"*, w: tegoż, *Wiek Markiza de Sade*, Lublin 1975, s. 39.

dotychczasowych kryteriów moralnych”[206]. Ten swoisty orientalizm libertyński „zajmował – jak twierdzi Irvin Cemil Schick – ważne miejsce w europejskiej produkcji artystycznej, wizualnej i literackiej”[207].

Oświeceniowa wizja Orientu to rozbudowany system wyobrażeń, na który składają się obrazy obficie czerpane z bogatej europejskiej tradycji kontaktów międzykulturowych. Wykorzystując niemal wszystkie powstałe na przestrzeni wielu wieków obrazy Wschodu, oświeceni jednocześnie znacznie ową tradycję wzbogacili. Głównie za sprawą aktywnej postawy wobec Orientu, wyrażanej poprzez podróże na Wschód oraz studia nad jego kulturą. Odwołując się jeszcze raz do Waldenfelsa, możemy zaliczyć Wiek Rozumu do tych epok, które „żywiły się obcym” i reagowały na niego ciekawością, i bardzo szybko, w formie orientalizmu, a może właściwiej – orientalizmów – użyły do własnych celów:

> Egzotyzm miał dostarczać satysfakcji intelektualnej dwojakiego rodzaju. Z jednej strony musiał działać na wyobraźnię poprzez przywoływanie odległych przestrzeni, odmiennych od naszych pod względem pejzaży krain oraz obyczajów ich mieszkańców; aby zaspokoić ciekawość, konieczne było zatem poszukiwanie takich przedstawień Orientu, które byłyby wyraziste, to znaczy jak najbardziej egzotyczne. Z drugiej strony, Orient był w służbie idei racjonalistycznych; chciano przybliżyć jego cywilizację naszej, podobnie jak jego księgi i religię, z potrzeby wyciągnięcia praktycznych wniosków; w celu uwiarygodnienia tych tendencji obraz Orientu był uproszczony, uogólniony i zdeformowany[208].

Funkcjonujące w epoce obrazy były ściśle powiązane z jej ideami – wynikały z nich i jednocześnie je kształtowały. Nie można też zapomnieć o ogromnej roli, jaką intelektualne zainteresowanie kulturą wschodnią odegrało w kształtowaniu się europejskiej tożsamości. Mnogość przedstawień Wschodu, ich udział w całej kulturze Oświecenia oraz wpływ, jaki wywarły one na europejską świadomość, pozwala z całą pewnością stwierdzić, iż w epoce świateł jedno z nich przychodziło *ex Oriente*. W jego blasku znajdowali się najwybitniejsi przedstawiciele okresu, w tym również Jan Potocki. Z czasem światło to uległo rozszczepieniu, a jego promienie zaczęły obejmować całą Europę, w tym także Polskę.

---

[206] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia…*, s. 184.
[207] I.C. Schick, *Seksualność Orientu…*, s. 11.
[208] P. Martino, *L'Orient…*, s. 169-170.

I.2. Orient w dawnej Polsce

Docierając w drugiej połowie XVIII wieku na tereny Rzeczypospolitej, *lux orientalis* nie trafiało na dziewiczy grunt, wręcz odwrotnie – oświeceniowy orientalizm zachodnioeuropejski zetknął się tu z bardzo bogatą i specyficzną „własną tradycją orientalizującą"[209]. Jak wskazuje Leszek Podhorodecki:

> W trzeciej ćwierci XVIII w. współistniały […] w naszej kulturze różne obrazy Orientu: sarmackie – szerokich rzesz szlacheckich; rokokowe – wykształconych dworów magnackich, zamiłowanych w chińszczyźnie i turecczyźnie (wraz z tatarszczyzną) i nowe, racjonalne, związane z epoką Oświecenia[210].

Nie sposób w tym miejscu szczegółowo przedstawić je wszystkie. Jest to zresztą – z powodów, o których pisaliśmy we wstępie – zbędne. Niemniej jednak zarysowanie problemu wydaje się potrzebne do pełniejszej prezentacji oświeceniowej fazy orientalizmu polskiego, do rozwoju którego Jan Potocki znacznie się przyczynił.

O ile wymienione wyżej obrazy rokokowe i racjonalne były nowymi elementami tradycji grupy w zakresie kontaktów międzykulturowych i percepcji Inności, o tyle sarmackie wyobrażenia stanowiły starsze, głębsze i zdecydowanie rozleglejsze jej pokłady. Część z nich stanowią wizerunki, „ogólnoeuropejskie" – zarówno te ukonstytuowane jeszcze w antyku i wczesnym średniowieczu, jak i ukształtowane pod wpływem nowszych tendencji zachodnioeuropejskich. Najwyraźniejszym obrazem, podobnie zresztą jak na Zachodzie Europy, była wizja cudownego, bogatego, ale także tajemniczego Orientu i azjatyckich dalekich krain. W *Theatrum świata wszytkiego* Jana Botero – jednym z najbardziej znanych w epoce staropolskiej dzieł geograficznych – we wstępie do części poświęconej Azji czytamy:

> Ta część świata jest większa i zacniejsza […] tam góry są niezmiernie wysokie, rzeki bardzo wielkie i miasta wspaniałe. Jest też zacniejsza, bo tam Bóg szczepił Raj, stworzył człowieka […] podał zakon swój i wiele inszych dziwnych rzeczy czynił. Tam jest ziemia obiecana: tam się Chrystus narodził, żył, umarł, zmartwychpowstał, opowiadał Ewangelię i tam też czynił niezliczone cuda. Tam miały początek pierwsze miasta, stamtąd poszli pierwsi mieszkańcy ziemi wszystkiej i morza. Stamtąd miała początek astrologia, i insze nauki, których się Grekowie nauczyli od Żydów, Fenikow, Magów albo Mędrców i od Brammanów. Tam też kwitnęły one sławne monarchie Asyryjczyków, Medów, Persów, Partów: i do tych czasów słyną tamże tureckie, perskie, mogorskie (sic!), katajskie, chineńskie. Nie za mniejszą też to poczytać trzeba zacność,

[209] J. Reychman, *Orientalizm*, w: *Słownik literatury polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, wyd. 3, Wrocław 2002, s. 365.
[210] L. Podhorodecki, *Chanat Krymski. Państwo koczowników na kresach Europy*, Warszawa 2012, s. 354.

> iż ta część świata daje nam mirrę do kadzenia, cynamon, pieprz, gwoździki, muszkatowe gałki, reubarbarum, kamforę i kamienie co droższe i zacniejsze i bardzo wiele innych rzeczy wybornych i rzadkich[211].

W powyższym fragmencie zawiera się obszerny zespół europejskich wyobrażeń i mniemań na temat Wschodu jako kolebki nauki i religii, krainy aromatycznych przypraw, cennych kamieni i luksusowych towarów. Dzieło Jana Botero było również wskazywane przez Bohdana Baranowskiego jako jedno z głównych źródeł wiedzy i zmyśleń w dawnej Polsce o Indiach oraz Chinach[212]. Wśród rodzimych autorów na pierwszym miejscu wymienić należy Marcina Bielskiego i jego *Kronikę wszystkiego świata*, gdyż – jak zauważa Marek Prejs – „[…] «mistrz» Marcin na trwałe wprowadził do staropolskiej kultury wyobrażenia związane z egzotycznymi krainami"[213].

Innym niezwykle istotnym źródłem potocznych wyobrażeń na temat Orientu, zwłaszcza dalekowschodniego, były materiały misjonarskie. Do ich twórców, wśród których znaleźć można także Polaków, należeli – o czym już nadmieniliśmy – przede wszystkim jezuici[214]. Teksty stanowiły wewnętrzną dokumentację misyjnej działalności zakonu, a ich odbiorcami byli zwłaszcza inni zakonnicy. Część (głównie listy i prace geograficzne) udostępniana była szerszej, chrześcijańskiej publiczności i na pewno miała wpływ na kształtowanie się wizji Dalekiego Wschodu. Niektóre spośród nich przetłumaczono na język polski[215]. Wspomniane publikacje zawierały przede wszystkim sprawozdania z działalności misyjnej w dalekich krajach i postępów ewangelizacji. Uzupełnieniem tych informacji były zamieszczane w listach, oparte na obserwacji, wiadomości o geografii, klimacie, przyrodzie oraz społeczeństwach terenów, na których prowadzone były misje. Przyczyniały się zatem do poszerzenia wiedzy na temat Dalekiego Wschodu i formowania się wizji mającej znamiona realizmu, ale – jak pisze Duc Ha Nguyen – zdarzało się, że „Relacja nie zawsze odpowiadała oczekiwaniom czytelni-

---

[211] J. Botero, *Theatrum świata wszystkiego, na którem Europa, Azja, Afryka i Ameryka, także narodów, krajów, miast, nacji obyczaje, bogactwa i insze przymioty są wystawione po włosku naprzód przez Iana Botera Benensiusa opisane a potem z włoskiego na polski język, dla uciechy rozmaitego stanu ludzi i nabycia wiadomości rzeczy o wszytkim prawie w pospolitości, co się na świecie dzieje przez V.O. Lencicjusa, zakonnika ojców bernardynów wiernie przetłumaczone i do druku podane*, Kraków 1659, s. 164.
[212] B. Baranowski, *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*, Łódź 1950, s. 222 i n., 229 i n.
[213] M. Prejs, *Egzotyzm w literaturze staropolskiej. Wybrane problemy*, Warszawa 1999, s. 80-81.
[214] Jak podaje Duc Ha Nguyen: „Wśród jezuitów misjonarzy pracujących na Dalekim Wschodzie [w XVII-XVII w. – dop. A.K.] było sześciu Polaków: Andrzej Rudomina, Michał Piotr Boym, Jan Mikołaj Smogulecki, Wojciech Męciński, Jan Ignacy Lewicki, Jan Bąkowski". [D.H. Nguyen, *Polscy misjonarze…*, s. 34].
[215] Dokładniej omawia je D.H. Nguyen w przywoływanej już pracy [m.in. w rozdziale III oraz V].

ków […]. Odbiorcy chcieli zobaczyć szczęśliwe wyspy, królestwo kapłana Jana, potwory bądź bestie albo raj na ziemi”[216]. To pokazuje, jak głęboko wyobrażenia czarownego Orientu tkwiły w zbiorowej (pod)świadomości. Pamiętać też trzeba, że „cel pisania relacji i drukowania prac nie był *stricte* naukowy, lecz przede wszystkim propagandowy – stąd obraz świata prezentowany odbiorcom europejskim był ograniczony”[217]. Dlatego też w wizerunku Dalekiego Wschodu, powstałym w oparciu o teksty misjonarzy, obok rysów realistycznych można doszukać się śladów jego idealizacji i nasycania go pierwiastkami cudowności[218], celem stworzenia schematu ideologicznego. Ten utylitarny cel wyraźnie widać w dramacie jezuickim, w którym informacje z listów misjonarskich, przepracowane artystycznie, całkowicie podporządkowane zostały idei misyjnej[219].

Inną formą obecności Dalekiego Wschodu w Polsce była moda na chińszczyznę, która powoli zaczęła się pojawiać w XVII wieku „jako rezultat zainteresowań nowinkami płynącymi z Zachodu”[220]. Jej przejawem była *chinoiserie,* tendencja w sztuce dekoracyjnej nawiązująca do motywów chińskich, które jednak zestawiano z innymi wzorami orientalnymi. Jak wskazuje Danuta Natalia Zasławska, te „niefrasobliwie, lecz wdzięcznie zestawiane motywy dekoracyjne łączyły postacie Turków, Indian, Japończyków, Hindusów, Chińczyków i egzotycznych zwierząt w fantazyjny język ornamentalny […]”[221]. *Chinoiserie* można uznać za artystyczną emanację europejskich wyobrażeń i marzeń na temat Chin, utrwalającą jednocześnie ich egzotyczność.

Uformowane w Europie wizerunki Wschodu, zwłaszcza Dalekiego, dopełniały rodzime zasoby kultury, na pewno wpływały na jego percepcję w Polsce. Nie w takim jednak stopniu jak „własne doświadczenie Orientu”[222]. To ono jest podstawowym czynnikiem kształtującym tradycję grupy w sferze kontaktów międzykulturowych, a w związku z tym również wizje Wschodu na przestrzeni wieków, gdyż – jak zaznacza Tadeusz Chrzanowski – Orient „był w kulturze i świadomości Polaków […] tyleż histo-

[216] D.H. Nguyen, *Polscy misjonarze…*, s. 275.
[217] Tamże, s. 271.
[218] Tamże, s. 292.
[219] „W repertuarze polskiej sceny jezuickiej chiński koloryt został niejako naniesiony na utrwalone już wątki i schematy scenicznych wydarzeń, stale powracających w jezuickiej praktyce teatru szkolnego, na przykład tryumf mądrości [...], czy motyw nawrócenia [...], dojścia do prawdziwej (chrześcijańskiej) wiary”. [P. Kąkol, A. Jemioł-Reglińska, *Chinoiserie w sztukach widowiskowych w Polsce XVIII wieku*, w: *Początki wiedzy o Chinach w Polsce*, pod red. I. Kadulskiej, J. Włodarskiego, Gdańsk 2008, s. 55].
[220] B. Łakomska, *Miłośnicy „chińskości” w dawnej Polsce*, Warszawa 2008, s. 8.
[221] D.N. Zasławska, *«Chinoiserie» w Wilanowie. Studium z dziejów nowożytnej recepcji mody chińskiej w Polsce*, Warszawa 2008, s. 27.
[222] J. Kieniewicz, *Orientalność polska*, w: tegoż, *Spotkania Wschodu*, Gdańsk 1999, s. 91.

ryczno-genealogicznym mitem, co geopolityczną rzeczywistością”[223], szczególnie od momentu, gdy od połowy XIV w. Rzeczpospolita zaczęła z nim bezpośrednio sąsiadować, w wyniku przyłączenia przez Kazimierza Wielkiego do Korony część Rusi Czerwonej. Julian Bartoszewicz ocenia, iż od tego czasu „stosunki Polski z dziczą mongolską były częste, prawie codzienne”[224]. Już na długo wcześniej można mówić o zetknięciu się ludności polskiej z przedstawicielami wschodnich nacji. Jak zauważył Marek Dziekan: „Trudno może w to uwierzyć, ale udokumentowane kontakty Polski[225] ze światem arabskim liczą sobie już ponad tysiąc lat” i dodaje, że sięgają one „jeszcze czasów pogańskich naszej historii”[226]. Już wtedy terytoria polskie znalazły się w orbicie zainteresowań kupców orientalnych, przede wszystkim arabskich. W poszukiwaniu towarów i kontaktów handlowych przemierzali oni całą Europę, w tym *arḍ aṣ-Ṣaqāliba*, czyli ziemię Słowian. Fakt ów potwierdzają znaleziska na terenie Polski znacznej ilości monet arabskich. O obecności wschodnich handlarzy informują również źródła arabskie, w których wzmianki o słowiańskich krainach pojawiają się już pod koniec VIII w. Jak pisze Urszula Lewicka-Rajewska, ich autorzy „wiadomości swoje o Słowiańszczyźnie czerpali bądź to z własnych obserwacji, bądź też korzystali z informacji całej rzeszy kupców i podróżników arabskich penetrujących wschodnio- i środkowoeuropejskie obszary [...]”[227]. Głównym przedmiotem wymiany handlowej był bursztyn, futra oraz niewolnicy. Jeden ze szlaków handlowych prowadził do Kijowa *via* Praga, Kłodzko, Wrocław i Opole, Kraków, Przemyśl i ziemie wołyńskie[228]. Opisy niektórych z tych miast znajdziemy m.in. w relacji z podróży Ibrahima ibn Jakuba z X wieku. Uwagę poświęcił im także Al- Idrīsī w *Księdze rozrywki tego, który chce przebiec świat*, bardziej

[223] T. Chrzanowski, *Orient i orientalizm w kulturze staropolskiej*, w: *Orient i orientalizm w sztuce: materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Kraków, grudzień 1983*, pod red. E. Karwowskiej, Warszawa 1986, s. 43.
[224] J. Bartoszewicz, *Pogląd na stosunki Polski z Turcją i Tatarami*, Warszawa 1860, s. 12.
[225] Oczywiście w czasach, o których mowa nazwa „Polska” jeszcze nie funkcjonowała, jej użycie jest swego rodzaju anachronizmem, wprowadzonym jednak celowo, by uniknąć skomplikowanych i dla naszego tematu mających znaczenie marginalne rozważań kwestii terytorialnych. Określenie „Polska” stosowane jest w znaczeniu ogólnym i odnosi się tu do terenów zamieszkiwanych przez plemiona współtworzące państwo polskie. Podobnie w następnych częściach pracy nazwa „Polska”, jeśli się pojawi bez dodatkowych określeń, będzie się odnosiła do Rzeczpospolitej Obojga Narodów lub ziem, które przed zaborami znajdowały się w jej granicach.
[226] M. M. Dziekan, *Polacy a świat arabski*, Gdańsk 1998, s. 9.
[227] U. Lewicka-Rajewska, *Arabskie opisanie Słowian. Źródła do dziejów średniowiecznej kultury*, Wrocław 2004, s. 27.
[228] Tejże, *Wczesnośredniowieczne źródła arabskie jako przyczynek do etnografii Słowian*, w: *Collectanea Eurasiatica Cracoviensia. Zrozumieć Eurazję. Od starożytności do czasów współczesnych*, pod red. J. Pstrusińskiej, P. Stelmaszczyka, Kraków 2003, s. 106.

znanej jako *Księga Rogera*, będącej jednym z najważniejszych arabskich dzieł geograficznych późnego średniowiecza[229].

Obecność kupców ze Wschodu na ziemiach polskich nie zaowocowała szerszym, a przede wszystkim świadomym zainteresowaniem się kulturą Orientu, którego rezultatem byłby konkretna jego wizja. Sytuacji nie zmieniły też wyprawy krzyżowe. W przeciwieństwie do Europy zachodniej, na ziemiach polskich popularność ruchu krucjatowego była znikoma. Zdaniem Jana Stanisława Bystronia, wynikało to z faktu, że Polska skupiła się przede wszystkim na pogańskich ludach żyjących na północy i w tym kierunku szły działania misyjne oraz militarne[230]. Mimo to, rycerstwo polskie brało udział w krucjatach do Ziemi Świętej, choć była to grupa nieliczna. Pierwsza wzmianka o polskich krzyżowcach pojawia się przy okazji wyprawy organizowanej przez Konrada III w 1147 r.[231], do której miało dołączyć grono rycerzy polskich, w tym także najstarszy syn Bolesława Krzywoustego – Władysław (późniejszy „Wygnaniec"). W 1154 r. krucjatę zorganizował Henryk Sandomierski. W kilka lat później do walki w obronie Ziemi Świętej ze swoją drużyną wyruszył Jaxa z Miechowa. Polacy znaleźli się także wśród rycerzy udających się w 1217 r. pod przywództwem monarchy węgierskiego do Jerozolimy. Mimo to, należy powtórzyć za Markiem Dziekanem, iż wyprawy krzyżowe „niewiele wniosły do wiedzy Polaków na temat świata arabskiego i świata islamu"[232]. Krucjaty miały bowiem cel religijny i militarny zarazem, natomiast pozbawione były celu poznawczego.

Podobnie pielgrzymki do Ziemi Świętej. Wyprawy do Jerozolimy nie należały do łatwych i bezpiecznych. Halina Manikowska zauważa, iż: „Bardzo wysokie koszty, niebywały trud i niebezpieczeństwo utraty życia skutecznie eliminowały z grona pątników ludzi niezamożnych"[233]. Te ograniczenia spowodowały, iż lista Polaków w Ziemi Świętej przedstawia się dosyć skromnie, a figurują na niej przede wszystkim nazwiska najbogatszych lub najbardziej wpływowych przedstawicieli staropolskiego społeczeń-

[229] *Kitāb nuzhat al-muštāq fī ḫtirāq al-āfāq*. Zob. U. Lewicka-Rajewska, *Arabskie opisanie Słowian. Źródła do dziejów średniowiecznej kultury*, Wrocław 2004, s. 58 i n.
[230] J.S. Bystroń, *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie 1147 – 1914*, Kraków 1930, s. 1.
[231] Tamże, s. 2. Autor zaznacza jednak, iż nie jest to informacja pewna.
[232] M.M. Dziekan, *Polacy a świat arabski…*, s. 10.
[233] H. Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*, Wrocław 2008, s. 84.

stwa albo zakonników[234]. Bystroń stwierdza, że „to wiek szesnasty moglibyśmy śmiało nazwać złotym wiekiem pielgrzymek"[235]. Przyniósł on nie tylko stosunkowo wiele wypraw[236], ale był istotny przede wszystkim ze względu na ich owoce w postaci tekstów. Za pierwszy polski opis Ziemi Świętej uznawany jest *Terrae Sanctae et Urbis Hierusalem apertior descriptio fratris Anselmi ordinis Minorum de observantia* autorstwa bernardyna Anzelma Polaka[237]. Zarówno dzieło zakonnika, jak i późniejsze – nieliczne zresztą[238] – nie wpłynęły zasadniczo na ukształtowanie się wyraźnego obrazu Wschodu. Przede wszystkim ze względu na ich ograniczony dosyć zasięg z jednej strony, z drugiej zaś – sposób prezentowania treści. Bardzo często sprowadzała się ona do suchego rejestru miejsc związanych z historią biblijną, pozbawionego odautorskiego komentarza. Wyjątek na tym tle stanowi zapis wędrówki najsławniejszego polskiego pielgrzyma do Jerozolimy, i to nie tylko w szesnastym stuleciu – Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła Sierotki (1582 – 1584), a to za sprawą tekstu *Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu*[239]. Zamykając swoją relację, jej autor pisał:

> A tę peregrynacją moję takem opisał, jako mi droga tak trudna dopuściła, nie zwykłym […] historyków sposobem, z którymi się ja ani sprzeczać, ani ich niektórych bajek ganić nie chcę, acz inaczej się widziało, niżeli u nich czytało. Więc też to tam wszystko niepilno się oglądowało, i owszem, jak mówią, co samo niemal w oczy lazło, to się pisało. Słychane tylko rzeczy ledwiem kędy położył, bom powieści ludzkich nie miał wolej pisać; kto tam bywał, żem wiele dosyć pil-

[234] W okresie późnego średniowiecza do Jerozolimy pielgrzymowali m.in. Mikołaj Wierzynek (1354), Jan Długosz (1450), Krzysztof Szydłowiecki (1492).
[235] J.S. Bystroń, *Polacy w Ziemi Świętej…*, s. 10.
[236] Już na przełomie XV i XVI w. do świętego miasta przybył Jan Łaski, późniejszy arcybiskup gnieźnieński. Po kilku latach znalazł się tam również Jan Dantyszek. Na liście pielgrzymów figuruje także Jan Tarnowski (1517), kasztelan krakowski, który swoją wyprawę opisał w łacińskim dziełku *Terminatio ex itinerario*, uznanym przez Bystronia za „pierwszy diariusz pielgrzyma jerozolimskiego" [J.S. Bystroń, *Polacy w Ziemi Świętej…*, , s. 15]. W 1533 roku w Jerozolimie był Andrzej Tęczyński, kasztelan krakowski.
[237] Zob. J. S Bystroń, *Polacy w Ziemi Świętej…*, s. 12; M. Kaczmarek, *Wstęp*, w: *Antologia pamiętników polskich XVI wieku*, pod red. R. Pollaka, Wrocław 1966, s. XXVIII. Pierwotnie tekst wydany został w traktacie Jana ze Stobnicy *Introductio in Ptholomei Cosmographiam cum longitudinibus et latitudinibus regionum et civitatum celebriorum*, Kraków 1512.
[238] Zaliczyć tu można pisany po łacinie *Terminatio ex itinerario* Jana Tarnowskiego z 1517 r., przez Bystronia uznany za pierwszy diariusz z pielgrzymki do Ziemi Świętej. Z kolei pierwszym tego typu tekstem w języku polskim była według badacza *Peregrynacja do Ziemi Świętej* Jana Goryńskiego. [J.S. Bystroń, *Polacy w Ziemi Świętej…*, s. 15 i 21].
[239] Dzieje tekstu i jego wydań są skomplikowane, ponieważ dla niniejszej pracy mają znaczenie drugorzędne, nie będziemy ich referować. Bardziej szczegółowe informacje na ten temat można znaleźć w pierwszym pełnym polskim wydaniu: *Peregrynacja do Ziemi Świętej (1582-1584)*, oprac. J. Czubek, Kraków 1925 lub w posłowiu do wydania: M.K. Radziwiłł, *Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu*, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1962 (cytowanego w niniejszej pracy) oraz w przywoływanej już *Antologii pamiętników polskich XVI w.*

> nie, wszystko prawdziwie opisał, przyzna; bo którzy z powieści ludzkiej pisali, doszedłem, jako w wielu rzeczy pobłądzili[240].

Sierotka opisuje to, co poznał z autopsji, a ponieważ widział wiele, gdyż – jak sam pisze – niespiesznym tempem swoje podróże odbywał, miał sposobność i – co najważniejsze – chęć poznania jak najwięcej, jego zapiski są niezwykle barwną i zajmującą lekturą. Znaleźć tu można obok opisów biblijnych miejsc świętych albo szczegółowych (i rzetelnych) informacji o mieszkańcach zwiedzanych terenów, opis kameleona, mauzy (banana) czy opowieść o przemycaniu na pokład okrętu do Włoch dwóch mumii zakupionych w Egipcie, podczas eksploracji grobowców w piramidach i perypetie z nimi związane. Radziwiłłowa *Podróż* charakteryzuje się nie tylko bogactwem treści, ale także nieprzeciętną formą. Leszek Kukulski podkreśla, iż:

> Dla obfitości zjawisk, których przedtem nikt w polszczyźnie nie opisywał, potrafi zawsze znaleźć odpowiedni wyraz językowy. Pisze z nerwem, nie przeładowując szczegółami opisów, a opowiada bez potknięć, stylem wartkim i giętko poddającym się tokowi narracji. […] Stroni od popisów wiedzą książkową, do swego niemałego oczytania we współczesnej i dawniejszej literaturze geograficznej i historycznej odwołuje się z rzadka i w miarę potrzeby […][241].

Do tego koniecznie należy podkreślić tolerancyjną, pozbawioną wyższości i pogardy postawę Sierotki wobec mieszkańców opisywanej rzeczywistości orientalnej i autentyczne nimi zainteresowanie. Bardziej niż pielgrzymem okazał się być Radziwiłł ciekawym świata i ludzi turystą. Wszystko to sprawiło, że *Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu* „była […] przez co najmniej półtora stulecia głównym źródłem wiedzy o Lewancie i zaliczała się do najpoczytniejszych książek staropolskich”[242].

W porównaniu z XVI wiekiem kolejne stulecia przedstawiały się znacznie skromniej. Do Ziemi Świętej pielgrzymowali przede wszystkim zakonnicy niejako „służbowo”, nie powstały również żadne istotne teksty. Jeszcze rzadziej Polacy pojawiali się w innych rejonach Lewantu i w Egipcie. Religijna perspektywa, cechująca – z nielicznymi wyjątkami – krzyżowców i pątników w połączeniu ze sporadycznością kontaktów ze światem arabskim powodowały, iż w XVI i XVII w. jego staropolskie wyobrażenie nie stało się wyrazistym elementem wizji Wschodu. Wiązało się to również z następującym wtedy powolnym upadkiem cywilizacji arabskiej, która stopniowo

[240] M.K. Radziwiłł, *Podróż do Ziemi Świętej…*, s. 247-248.
[241] L. Kukulski, *Posłowie*, w: M.K. Radziwiłł, *Podróż do…*, s. 251-252.
[242] Tamże, s. 252.

przechodziła pod dominację, jak to określił Marek Dziekan, „żywiołu tureckiego”[243]. Kontakty z nim właśnie stały się najważniejszą częścią kulturowego dorobku społeczeństwa polskiego w zakresie relacji międzykulturowych i nie tylko.

Roman Pollak słusznie zauważa, że o ile przedrozbiorowe kontakty ze światem Zachodu miały ograniczony zasięg, tak pod względem społecznym (tylko najwyższe warstwy społeczeństwa) i czasowym (przemijające mody lub nasilenie relacji determinowane czynnikami politycznymi), jak również z uwagi na charakter kontaktów (sztuka, polityka), o tyle

> zasadniczo odmiennie rysują się związki z muzułmańskim, tureckim i tatarskim Wschodem. […] ten [zespół zjawisk – dop. A.K.] góruje swoją ciągłością i wciąż żywą aktualnością, a przede wszystkim skalą rzeczywistych przeżyć, przenikających przez wszystkie kręgi społeczeństwa od jego szczytów poprzez szlachtę i mieszczaństwo aż po masy uciemiężonego, niepiśmiennego chłopstwa[244].

Dla Polski tatarszczyzna i turecczyzna były Orientem naturalnym[245], przede wszystkim z powodu sąsiedztwa – „zawsze strasznego i podejrzanego bardzo” – jak uważał Szymon Starowolski[246], a zdanie to podzielała znaczna część szlacheckiego społeczeństwa. „Polski Lipsjusz” znany był ze swoich wyraźnie antytureckich poglądów, jednak powyższy sąd, choć przesadzony, niezupełnie był pozbawiony podstaw. Jak wylicza bowiem Janusz Pajewski, w okresie od pierwszego zderzenia ze światem tureckim[247] – najazdu mongolskiego w 1241 roku do pokoju w Karłowicach zawartego w 1699 roku, miały miejsce 164 wielkie najazdy tatarskie[248], choć przywołany historyk twierdzi,

[243] M.M. Dziekan, *Polacy a świat arabski…*, s. 11.
[244] R. Pollak, *Zapomniany poemat*, w: tegoż, *Wśród literatów staropolskich*, Warszawa 1966, s. 508-509.
[245] E. Kuźma, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku,* Szczecin 1980, s. 171.
[246] Sz. Starowolski, *Dwór cesarza tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu*, oprac. K.J. Turowski, Kraków 1858, s. 4-5.
[247] Co prawda, Bohdan Baranowski, otwierając swe klasyczne już dzieło, pisał, że „Od najdawniejszych czasów pozostawali Słowianie w sąsiedzkich stosunkach z ludami tureckimi”, ale zaraz dodaje: „Polska stanowiąca północno-zachodni bastion Słowiańszczyzny najbardziej oddalona była od siedlisk ludów mongolskich i tureckich i w zaraniu naszych dziejów najmniej miała z nimi do czynienia”. [B. Baranowski, *Znajomość Wschodu …*, s. 11]. Ewentualne kontakty trudno byłoby nazwać zderzeniem.
[248] Najazdy zapoczątkowane przez, wprawdzie podzielone, ale stanowiące jeden organizm polityczny imperium Czyngis-chana, kontynuowali po jego rozpadzie Tatarzy ze Złotej Ordy. W pierwszej połowie XV w. na jej ruinach zaczęły się formować liczne chanaty tatarskie, m.in. kazański, nogajski. Najsilniejszym spośród nich i zarazem dla Polski najniebezpieczniejszym, zwłaszcza od momentu unii lubelskiej, był powstały w latach 1428-1430 Chanat Krymski, rządzony przez dynastię Girejów. W 1478 Krym stał się prowincją turecką. Mimo to zachował stosunkowo dużą autonomię.

iż z pewnością było ich więcej. Podana liczba nie zawiera także „małych wypadów dokonywanych przez drobniejsze czambuły”[249]. Skala zjawiska była zatem ogromna.

Nieco inaczej kształtowały się kontakty z Turcją osmańską. Wbrew obiegowym opiniom, całkowity okres wojen między Rzeczpospolitą a Imperium Osmańskim trwał – jak wylicza Tazbir – około 25 lat[250] i przypada głównie na XVII wiek. Brak otwartego konfliktu nie oznaczał bynajmniej, że sytuacja na południowo-wschodnich kresach Rzeczypospolitej przedstawiała się dobrze, gdyż, co podkreśla Pajewski: „Przede wszystkim pamiętać trzeba, że imperium Osmanów było wielką zaborczą potęgą, że cały jego ustrój społeczny zmuszał do nieustannych wojen, do ciągłych podbojów”[251]. Dlatego też wyraźnie rysował się obraz groźnego, pogańskiego Wschodu ucieleśnianego przez dzikie hordy tatarskie i sprośnych Turków, „bydło, nie ludzi”[252]. Negatywny wizerunek bardzo mocno eksponowany był przede wszystkim w bogatej literaturze antytureckiej i antymuzułmańskiej[253]. Liczni twórcy staropolscy[254] w tzw. turcykach[255] – najczęściej przyjmujących formę mowy lub pobudki, rzadziej listu – wyrażali swoją niechęć do orientalnych sąsiadów oraz wzywali do wojny z nimi. Wyłaniający się z tych utworów obraz Orientu sprowadzał się właściwie do negatywnego stereotypu monstrualnego wręcz Turka wywołującego jednocześnie obawy, ale i pogardę. „Przypisując Turkom i Tatarom upodobanie do tyranii, a jednocześnie nierzadko odmawiając im cech ludzkich, autorzy turcyków celowo demonizowali i dehumanizowali

[249] J. Pajewski, *Buńczuk i koncerz. Z dziejów wojen polsko-tureckich*, Poznań 1997, s. 251.
[250] J. Tazbir, *Myśl polska w nowożytnej kulturze europejskiej*, Warszawa 1986, s. 99.
[251] J. Pajewski, *Buńczuk i koncerz…*, s. 250.
[252] *Relacja poselstwa od Najjaśniejszego Zygmunta III, polskiego i szwedzkiego króla, do Amurata Sołtana, cesarza tureckiego przez urodzonego Aleksandra Piaseczyńskiego, starostę ulanowskiego i do tegoż cesarza i Porty Ottomańskiej posła sprawowanego w Konstantynopolu, roku tysiącznego sześćsetnego trzydziestego, Królowi JMci na piśmie podana*, w: *Trzy relacje z polskich podróży na Wschód muzułmański w pierwszej połowie XVII wieku*, wybór i oprac. A. Walaszek, Kraków 1980, s. 75.
[253] Często trudno oddzielić te dwa typy literatury, niekiedy jest to niemożliwe, zwłaszcza że dla ogromnej większości szlacheckiego społeczeństwa określenia „Turek” i „muzułmanin” były tożsame i używane zamiennie. Pewnych rozróżnień można dokonać ze względu na treść utworów, wydzielić bowiem można teksty, gdzie akcent położony jest na sprawy polityczne i społeczne oraz utwory, których autorzy koncentrują się na polemice z doktryną islamu.
[254] Do najbardziej znanych autorów turcyk należeli Stanisław Orzechowski (m.in. *De Bello Adversus Turcas suscipiendo oratio, Stanislai Orzechowski ad Equites Polonos* Oratio, 1543 – tzw. *Turcyka I*), Krzysztof Warszewicki (*Turcicae Tres*, 1599), Szymon Starowolski (*Pobudka albo Rada na zniesienie Turków perekopskich*, 1618), Józef Wereszczyński (*Excitarz Xiędza Iosepha Wereszczyńskiego […]. Do podniesienia Woyny S. przeciw Turkom Y Tatarom yako głownym nieprzyjacielom wszystkiego Chrześcijaństwa*, 1592).
[255] Turcyki, *sensu stricte* to literatura antyturecka, czyli forma wypowiedzi literackiej, w której problem turecki jest wątkiem przewodnim, i której zasadniczym celem jest zachęcenie adresatów do wojny z Turcją. [P. Tafiłowski, *„Imago Turci”…*, s. 145-146].

wroga w celu mobilizacji szlachty do celów wojennych”[256]. Pisano także o potędze armii tureckiej, na której czele stał okrutny i zdradziecki tyran, i której lepiej przeciwstawić się zawczasu, nim będzie za późno. Stanisław Orzechowski napominał w swych mowach:

> Kładźcie sobie przed oczy, co za wzór rzeczy będzie, co za stan wasz, gdy się temu okrutnikowi dostaniecie. Uważcie sobie pilno, proszę, nieszczęsne żony wasze, utrapione dziatki wasze, sromotę i hańbę waszą; nawet myślcie sobie, co za pany nad sobą mieć będziemy? którzy wszystkim ludziom na świecie są takiemi nieprzyjacioły, iż prawie jakoby je diabeł opętał, kiedy człowieka ujrzą. Wspomnicie sobie, co za twarz ich, co za ubiór; jako jest srogi i gruby, jako groźny: głowa ogolona i chustami obwiniona; czoło zawsze ponure; twarz zapalczywa; oczy srogie, wygolona szczęka, włos u wąsa, by szczeć nawtykana; usta nie człowiecze, gniewliwe, wszeteczne i bardzo głupie; nadto ubiór zniewieściały, długi aż po kostki, którym okrywa ciało wszystko swoje, by się snać która część ciała nieukazała bydź człowiecza. U takich panów: rola nie twoja, żywność nie twoja, żona, dziatki nie twoje, u których w ręku żywot twój i śmierć; nie prawem, ale kijem, więzieniem, okowy i częstym wzbieraniem nauczy cię po ich woli poskakować. Nuż, co dalej rzeczemy o tem, co nad śmierć cięższą czyni niewolę, że kościoły boga żywego, wierze pana Jezusa Chrystusa poświęcone, sprośnym machomeckim pomaże obrzędem; że ołtarze, na wieczną pamiątkę śmierci pana Jezusa Chrystusa oddane, wszystkiem plugastwem sponiewiera; wam pod gardłem nabożeństwo mahomeckie opisze; do ołtarzów mahomeckich i do kościołów jego powiedzie, dziatki wasze z łona waszego do niepobożności wiary swej gwałtem wam wydzierać będzie. Was nawet samych, wzgardzonych, zhańbionych, nędznych, porzuconych i na nowe bezbożeństwo przewierzgnionych, po ulicach wodzić, Syryjczykom, Saracenom, nawet Żydom na pośmiech podawać każe! Co, aby nas niepotkało, lepiej tysiąckroć umrzeć, i żony wasze, dziatki wasze, was samych i rzeczy wasze w ogień wrzucić a spalić, niżeli takiemu okrucieństwu srogiego tego nieprzyjaciela czego pozwalać[257]. [Pisownia oryginalna].

Powyższy wizerunek Turka jest klasycznym schematem ideologicznym. Tekst został napisany najprawdopodobniej na zamówienie Habsburgów[258] i miał na celu skłonienie szlachty polskiej do wojny z Wysoką Portą. Dowodząc bardziej pisarskiej i retorycznej niż politycznej zdolności[259], malował polski Demostenes bardzo sugestywny obraz nieprzyjaciela. Osiągnął to dzięki wykorzystaniu w tym celu właściwie wszystkich elementów funkcjonującej w kulturze staropolskiej kliszy wyobrażeniowej wroga, którą tworzy

[256] D. Kołodziejczyk, *Wprowadzenie,* w: *Orzeł i półksiężyc. 600 lat publicystyki poświęconej Turcji*, pod red. D. Kołodziejczyka, Warszawa 2014, s. 11.
[257] S. Orzechowski, *Mowy o wojnie tureckiej. Rzecz pierwsza, do wszystkiego rycerstwa,* w: *Mowy Stanisława Orzechowskiego,* wyd. K.J. Turowski, Sanok 1855, s. 12-13. Jest to tłumaczenie *Turcyki I*.
[258] Por. „«Turcyków» było w literaturze staropolskiej całe mnóstwo, pisały je nieraz znakomite pióra, hojnie opłacane papieskim, habsburskim czy weneckim złotem”. [J. Tazbir, *Polskie przedmurze…*, s. 48]. Jeśli chodzi o Orzechowskiego, to wskazuje się na habsburskie „inspiracje”. Piszą o tym m.in. J. Tazbir w przywołanej pracy i Maria Bogucka [M. Bogucka, *Szlachta polska wobec Wschodu tureckotatarskiego: między fascynacją a przerażeniem (XVI-XVIII w.)*, „Sobótka” 1982, nr 3-4, s. 185-193].
[259] S. Tarnowski, *Pisarze polityczni XVI wieku*, oprac. B. Szlachta, Kraków 2000, s. 130.

zestaw powtarzających się cech: pogaństwo, tyrańskwo, zdrada, chciwość, łupiestwo, barbarzyństwo, okrucieństwo[260].

Spośród wszystkich wyżej wymienionych atrybutów nieprzyjaciela, w odniesieniu do muzułmanów (zwłaszcza Turków i Tatarów) szczególnie akcentowana jest ich odmienność wyznaniowa. Powodowane to było faktem, że, jak pisał Jan Reychman, „Wyobrażenie Orientu kształtowało się głównie pod wpływem panujących pojęć religijnych"[261]. Konfesyjna perspektywa kształtowana była również przez literaturę antymuzułmańską, której rozkwit nastąpił w XVII stuleciu. Teksty polemiczne, przyjmujące nierzadko formę refutacji *Koranu*, jak na przykład *Alkoran Machometow Nauką heretycką y żydowską y pogańską napełniony. Od Koheletha Chrystusowego rosproszony i zgładzony* Joannicjusza Galatowskiego[262], z pewnością modelowały staropolską percepcję Wschodu, a zatem i jego wyobrażenie. Jest to obraz bardzo jednostronny i zdecydowanie pejoratywny. Galatowski grzmiał, iż „Machometani są bezrozumni, którzy Machometa zwodziciela i łotra szanują i jego Alkoran łotrowski przyjmują i tego Alkoranu złego słuchając na wszelkie się uczynki złe rozpasują i w złościach bezpiecznie postępują"[263]. W innej popularnej refutacji Filip Gauadagnolo, a za nim Teofil Rutka podkreśla, że „prawo Machometowe ciału i żądzom cielesnym barzo sprzyjające"[264] przyciąga i zwodzi ludzi. Dla polskiego sarmaty szczycącego się klejnotem szlacheckim czynnikiem wywołującym skrajną niechęć było także pochodzenie Muhammada. Benedykt Chmielowski pisał z pogardą o proroku islamu: „z pastucha wielbłądów Prorok, ale fałszywy, z Idioty mądry u głupców […], osieł nie poseł Boski, błędów, nie drogi Boskiej Ukaziciel, przewodnik na przepaść […] Doktor głupstwa"[265]. Elementy powyższych schematów ideologicznych w rozmaitych konfiguracjach i z różnym natężeniem

[260] A. Niewiara, *Wyobrażenie o narodach w pamiętnikach i dziennikach z XVI – XIX wieku,* Katowice 2000, s. 32-36.
[261] J. Reychman, *Znajomość i nauczanie języków orientalnych w Polsce w XVIII w.*, Wrocław 1950, s. 6.
[262] J. Galatowski, *Alkoran Machometow Náuką heretycką y żydowską y pogańską napełniony. Od Koheletha Chrystvsowego rosproszony y zgładzony. W Czernihowie Roku 1683. Miéśiąca máia 18. dnia. W typográphiey przeoświeconego w Bogu Jego Ms: Oyca Łazarza Baranowicza práwosławnego Archiepiskopa Czernihowskiego Nowogrodskiego y wszystkiego Siwierza. Metropoliey Kiiowskiey administratora, za iego Błogosławieństwem przez Wielebnego w Bogu Oyca Joannicjvsza Galatowskiego Archimandrytę Czernihowskiego Jeleckiego światu obiawiony*, b.m.w., b.r.w. [Czernihów 1683].
[263] Tamże, k. 9.
[264] F. Guadagnolo, *Alkoran na wywrócenie wiáry chrześcianskiey, od Machometa spisany, Alkoranem to iest kontrádykciami swemi własnemi wywrocony, Y z pocztu Ksiąg Boskich wypisany, ábo wyrzucony; przedtym od poważnych pisarzow, greckim y łacinskim ięzykiem świátu wystáwiony, a teráz przez iednego Theologa de Polemicis po polsku z pozwoleniem starszych*, przeł. T. Rutka, b.m.w. 1699.
[265] B. Chmielowski, *Nowe Ateny…*, s. 750.

pojawiały się nie tylko w „turcykach" i refutacjach, ale również w innych tekstach podejmujących tematykę turecko-tatarską.

Religijna optyka charakteryzująca polską szlachtę sprawiała, że w literaturze antytureckiej również często odwoływano się do idei Rzeczpospolitej jako przedmurza chrześcijaństwa, która należała do najważniejszych czynników bardzo wyraźnie kształtujących percepcję Innych, ale przede wszystkim sposób postrzegania siebie. U podstaw koncepcji przedmurza leżały militarne zmagania z muzułmańskim Wschodem. Jak pisze Stanisław Krzyżanowski: „Nie ulega wątpliwości, że bez zetknięcia i bez walki z Islamem, bylibyśmy inni i inną byłaby nasza psychika narodowa"[266]. I choć od XVIII w. sytuacja geopolityczna uległa zmianie, to idea ta nadal była żywotna, bowiem „termin […] przeszedł do kategorii mitów"[267] narodowych. Polska szlachta bardzo chętnie widziała siebie jako rycerzy chrystusowych, zależało im również, aby Rzeczypospolita była w Europie postrzegana jako tarcza i bastion chrześcijaństwa oraz cywilizacji zachodniej, dlatego starano się to podkreślać przy każdej okazji w stosunkach dyplomatycznych oraz w publicystyce politycznej. Niemniej jednak, zarówno dwór królewski, jak i szlacheckie społeczeństwo nie kwapiły się do rozpoczynania konfliktu z Wysoką Portą. Jak zauważa Janusz Tazbir:

> Stosunki polsko-tureckie były wpisane w trójkąt, którego wierzchołki tworzyły: Kraków, Stambuł i – Wiedeń. A sedno sprawy polegało na tym, że choć szlachtę często straszono ponurą wizją tureckiej okupacji, to w gruncie rzeczy bardziej obawiała się Habsburgów niż wierzyła w możliwość podboju Rzeczypospolitej przez wojska sułtana. [...] Szlachta w gruncie rzeczy całkowicie aprobowała pasywny charakter polskiej polityki zagranicznej prowadzonej wobec południowego sąsiada[268].

Polska, pomimo pretendowania do roli przedmurza chrześcijaństwa, aż do ostatniej ćwierci XVII wieku nie dawała się wciągnąć w licznie wtedy w Europie powstające koalicje antytureckie, więcej – utrzymywała z Osmanami poprawne relacje. Dlatego też nie przesadził zbytnio Samuel Twardowski, gdy pisał, iż Rzeczpospolita i Porta „przez lat tak wiele jedno z sobą były/ i w zawartej przyjaźni świątobliwie żyły"[269], nawet sułtan turecki, Sulejman Wspaniały „[...] Zygmunta naszego szwagrem swym

[266] S. Krzyżanowski, *Problem wschodni w historii polskiej*, Kraków 1916, s. 31.
[267] J. Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy, mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987, s. 5.
[268] Tamże, s. 38.
[269] S. Twardowski, *Przeważna legacya Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do Sołtana Mustafy*, wyd. R. Krzywy, Warszawa 2000, Punkt V, w. 937, s. 225.

mianował”[270]. Było to możliwe, ponieważ z równie dużą intensywnością co „utarczki”, przebiegały na linii: Rzeczpospolita – muzułmańscy sąsiedzi kontakty dyplomatyczne. Stanowiły one bardzo istotny, a przez długi okres – najważniejszy element polityki zagranicznej Rzeczypospolitej[271]. Fakt nieposiadania w Stambule stałego przedstawicielstwa dyplomatycznego powodował, że opierała się ona na poselstwach. Misje dyplomatyczne na Wschód były w dyplomacji polskiej zjawiskiem odrębnym i rządziły się swoimi prawami[272], wzbudzały też duże zainteresowanie w społeczeństwie. Ciekawa świata, lecz również nowin politycznych szlachta chętnie sięgała po spisywane z wypraw relacje[273]. Choć w zasadzie miały one charakter urzędowy – były dokumentami dyplomatycznymi, to – jak wskazuje Marian Kaczmarek – „Wśród rzeczowych i suchych informacji o rokowaniach, między różnymi oracjami poselskimi i listami można odnaleźć niejeden ciekawy fragment pamiętnikarski”[274]. Zawierały te wyimki opisy miejsc, uwagi o spotykanych ludziach i ich obyczajach i kulturze czy opowiadania przygód często z dyplomacją mających niewiele wspólnego. Obraz Orientu wyłaniający się z tych tek-

[270] Tamże, Punkt V, w. 791-792, s. 221.

[271] W latach 1467 -1492 były łącznie 74 poselstwa, z czego 5 do Turcji, 2 do Tatarów; w następnym okresie 1492-1506 na 99 poselstw: 10 było do Tatarów, 9 do Turcji, do tego jeszcze 20 na Węgry w związku z Mołdawią, Turcją i Tatarami, za panowania Zygmunta Starego było 35 poselstw do Turcji, a za Zygmunta Augusta 21; w dobie królów elekcyjnych 1572 – 1699 było łącznie około 50 poselstw do Turcji i Tatarów [M. Biskup, *Dyplomacja polska w czasach Andegawenów i Jagiellonów (1370-1572),* w: *Historia dyplomacji polskiej X – XX w.,* pod red. G. Labudy, W. Michowicza, Warszawa 2002, s. 110;125;150;159]. Adam Przyboś w wykazie posłów polskich do Turcji w latach 1587-1648 wymienia 37 osób. Wykaz ów pozwala też stwierdzić, że częstotliwość wypraw była bardzo duża. [A. Przyboś, *Wielka legacja Wojciecha Miaskowskiego do Turcji w 1640 roku*, Warszawa 1985, s. 207-208].

[272] O ile zwykle starano się dobierać dyplomatów pod względem ich przygotowania do pełnienia funkcji oraz doświadczenia, o tyle w przypadku misji wschodnich: do Rosji, Chanatu Krymskiego, ale przede wszystkim do Turcji – które wymagały, bogatej oprawy i przepychu – posłami stawali się magnaci będący w stanie pokryć koszty wyprawy. Jak trafnie zauważają autorzy opracowania o dawnej dyplomacji polskiej: „Ta skłonność do pompy [...] była niewątpliwym skutkiem krzyżowania się wpływów dyplomatycznych zachodnich z wpływami tureckimi, rosyjskimi i tatarskimi, które były wyrazem prymitywnego przekonania, że o potędze reprezentowanego kraju świadczy przede wszystkim czysto zewnętrzne wystąpienie” (*Dyplomaci w dawnych czasach: relacje staropolskie z XVI-XVIII stulecia,* oprac. A. Przyboś, R. Żelewski, Kraków 1959, s. 45). Pod tym względem rekordowe jest poselstwo Krzysztofa Zbaraskiego, koniuszego koronnego, do Stambułu w 1622 roku, w którym uczestniczyło 1000 ludzi z 1500 końmi [Z. Wójcik, *Dyplomacja polska w dobie królów elekcyjnych 1572-1699,* w: *Historia dyplomacji polskiej…*, s. 209].

[273] Wymienić tu można m.in. *Diariusz do Turek Wojciecha Miaskowskiego […] Wyjazd poselski w naznaczoną drogę do Konstantynopola od niegoż samego pisany*, w: *Wielka legacja*…, s. 45-78; E. Otwinowski, *Wypisanie drogi tureckiej*, w: *Podróże i poselstwa polskie do Turcji*, oprac. J.I. Kraszewski, Kraków 1860, s. 7-40; A. Taranowski, *Krótkie wypisanie drogi*, w: *Antologia pamiętników polskich XVI wieku*, s. 203-216. Tekstem wyjątkowym jest utwór Samuela Twardowskiego *Przeważna legacya…*, ponieważ nie jest to relacja z wyprawy dyplomatycznej *sensu stricto*, ale poemat historyczny, którego wydarzenia z misji poselskiej Krzysztofa Zbaraskiego „stanowią główną materię” (R. Krzywy, *Wprowadzenie do lektury*, w: S. Twardowski, *Przeważna legacya…*, s. 7).

[274] M. Kaczmarek, *Wstęp…*, s. LVI.

stów jest bardziej stonowany, choć nie pozbawiony negatywnych rysów, ale przede wszystkim pełniejszy. Na zasadzie wyjątku, ale jednak, pojawiały się też pozytywne uwagi na temat ludzi Wschodu. Uzupełnieniem relacji poselskich miały być obszerniejsze prace o charakterze opisowym. Mimo to nawet ówcześni ludzie zajmujący się polityką i pisarze polityczni, przynajmniej niektórzy, zdawali sobie sprawę z ograniczeń, nie zawsze zresztą zawinionych, ich autorów, z niekompletności i powierzchowności albo tendencyjności przekazywanych informacji, których następstwem jest obraz zniekształcony. Wskazywali na to m.in. Szymon Starowolski, który pisał, że Polacy w stolicy Osmanów „[…] *incuriosi rerum* abo więźniami, abo posłami tam będąc, dla trudnego przystępu u tego pogaństwa widzieć i dopytać się nie mogli”[275]. Podobne opinie formułował Stanisław Kłokocki we wstępie do tłumaczonej przez siebie pracy Paula Ricauta – *Monarchia Turecka*:

> Aleć Boże im [dawniejszym autorom – przyp. A.K.] odpuść, mało co nam umieją, tylko o powierzchownych rzeczach powiedzieć, o sorbetach, o koniach, a i już to najmędrsi o Kościele albo Meczecie Zofii prawić. Zawoje opisować, assistentia Cesarskie wysławiać, nie czyniąc prawdziwej istoty na rzeczy godniejsze wiadomości, ani nawet i nie na te same takiej jakoby potrzeba refleksji. Dzieje się to pospolicie, krom niedbalstwa, które się czasem przymieszywa, z tej przyczyny, że się tam nie długo tam bawiąc, nie mogą gruntownie przeniknąć tak odmiennych od nas praw i obyczajów, ani też przyjść do poznania z kim słusznym, i tak tylko przedają, co na rynku utargują, to jest albo samym w oczy wlezie, albo od dalekiego słyszą. Niewolnicy też co po wielu lat wychodzą, cóż nam inszego, tylko o galerach i morzu, o kajdanach i sucharach prawić[276].

Polski tłumacz dostrzegał konieczność tworzenia oraz przekładania merytorycznych i dogłębnych prac o charakterze turkologicznym[277], które mogłyby stanowić źródło rzetelnej informacji nie tylko dla „urzędników” państwowych, ale także szerszych mas, bo przecież „kwestia turecka” dotyczyła *de facto* całego społeczeństwa. Uzasadniał jednocześnie swoje translatorskie działania i wybory. Na warsztat wziął bowiem Kłokocki jedną z najlepszych i najbardziej aktualnych spośród dostępnych wówczas

[275] Sz. Starowolski, *Dwór Cesarza Tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu*, Kraków 1858, s. 5.
[276] S. Kłokocki, *Monarchia Turecka opisana przez Ricota sekretarza posła angielskiego u Porty Ottomańskiey residującego z francuskiego języka na polski przetłumaczona przez szlachcica polskiego y do druku podana w Roku 1678 w Słucku*, Słuck 1678, s. 2.
[277] B. Baranowski zauważa, iż: „Pozornie wyliczyć można dziesiątki prac związanych ze sprawą turecką, przy bliższym jednak rozpatrzeniu łatwo się przekonać, że są to po większej części bezwartościowe pisemka antytureckie wzorowane na obcych źródłach”. (B. Baranowski, *Znajomość Wschodu…*, s. 33). Na tym tle pozytywnym wyjątkiem jest m.in. bardzo poczytny i tłumaczony na inne też języki *Traktat o dwóch Sarmacjach, azjatyckiej i europejskiej, i o tym, co się w nich znajduje* autorstwa Macieja z Miechowa [*Tractatus de duabus Sarmatiis Asiana et Eropiana et de contentis eis*, Kraków 1517. Polskiego przekładu dokonał w 1535 roku Andrzej Glaber].

w Europie prac. Wybór Starowolskiego był pod tym względem mniej trafny. Przyswojony przez niego polskim odbiorcom *Dwór Cesarza Tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu* skupiał się przede wszystkim – jak mówi tytuł – na tureckiej stolicy i zlokalizowanym w niej pałacu sułtańskim. Miał poza tym charakter bardziej publicystyczny niż informacyjny, taki był zresztą zamysł autora przekładu. „Przez cały tekst *Dworu* przewijają się dwie dominujące postawy narratora – zachwyt nad miastem i towarzysząca mu niechęć do jego muzułmańskich mieszkańców”[278]. Sytuując się w czołówce najbardziej poczytnych tekstów o tematyce tureckiej, stał się dla szlachty ważnym źródłem wiedzy – dodajmy: nie do końca rzetelnej – o Turcji oraz oddziaływał na kształtowanie się obrazu Wschodu. Utrwalał ponadto ambiwalencję wobec niego, na którą wskazuje m.in. Jan Stanisław Bystroń:

> Konstantynopol wywierał na Polakach ogromne wrażenie, choćby najbardziej nienawistnie patrzono na islam i w Turkach widziano tylko wrogów Polski i Kościoła, to jednak szeroko rozbudowane miasto, pełne zamożnych pałaców i wspaniałych meczetów, bazary wystawiające towar z różnych stron imperium, wreszcie imponujące położenie stolicy musiały zadziwić obcych[279].

Jeszcze bardziej niż samo miasto fascynowały dobra, które można było zakupić na jego bazarach. Podobną dwuwartościowość postaw zaobserwować można w licznych tekstach o tematyce wschodniej. Najpełniej przejawiała się ona jednak poprzez bardzo wyraźną obecność Orientu w praktykach życia codziennego polskiej szlachty (i zamożnego mieszczaństwa). Gustom sarmatów, słynących z zamiłowania do ozdobności i przepychu, odpowiadała bardzo kunsztowna i wyrafinowana bliskowschodnia sztuka użytkowa (początkowo perska, potem także turecka), która docierała do Rzeczpospolitej dzięki rozwiniętym stosunkom handlowym ze Wschodem, głównie za sprawą Ormian[280].

Ze Wschodu do Polski w ogromnych ilościach sprowadzano broń, zbroje, oporządzenie końskie, naczynia, tkaniny, dywany, kobierce, szlachetne kamienie, ozdobne

[278] A. Kupiszewska, *Obraz Stambułu w dziele «Dwór cesarza tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu» autorstwa Szymona Starowolskiego i jego wpływ na kształtowanie się postaw szlachty polskiej wobec Turcji i Turków,* w: *Sarmatyzm versus Orientalizm w Europie Środkowej*, pod red. M. Długosz i P.O. Scholza, przy współpracy z M. Faberem, Berlin 2013, s. 231.

[279] J.S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce wiek XVI-XVIII,* t. 1, Warszawa 1994, s. 144.

[280] W pracy Andrzeja Dziubińskiego czytamy: „Handel Polski ze Wschodem muzułmańskim był w XVI i XVII w. wyłączną domeną narodów orientalnych i śródziemnomorskich: Ormian, Greków, Turków, Żydów i Włochów”. [A. Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI-XVIII wieku*, Wrocław 1997, s. 79]. Spośród wymienionych narodów, Ormianie osiadli w Polsce stanowili grupę najistotniejszą.

pasy i przyprawy. Drugim źródłem pozyskiwania orientalnych przedmiotów, szczególnie w XVII stuleciu, były wojny. Zbiega się to z apogeum staropolskiego orientalizmu, a w zasadzie walnie się do niego przyczynia. Z pól bitewnych trafiały do szlacheckich dworków bardzo liczne orientalia. Największa fala napłynęła spod Wiednia, można mówić wręcz o zalewie, co potwierdzają słowa Jana Chryzostoma Paska, uczestnika „wiedeńskiej potrzeby":

> Zdobycz nasi wielką wzięli w rzędach, w srebrach, w namiotach bogatych, w sepetach zaś owe specyjały wyborne, co mógłby drugi sepet na sto tysięcy rachować, one szable bogate, one janczarki. Naprowadzono do Polski wielbłądów siła, tak że go dostał i za podjezdka. [...] Nasiało się tedy po wszystkiej Polszcze rzeczy tureckich, owych haftowanych rzeczy ślicznych, koni pięknych, łubiów bogatych i inszych różnych specyjałów. Cudowną to Bóg dał narodowi naszemu wiktoryją, a najbardziej z tej okzayjej cudowną, że się i bronić zapomnieli […][281].

Były to przede wszystkim artefakty kultury użytkowej – i taką też funkcję zachowały w Polsce. W przeciwieństwie do Europy zachodniej – gdzie egzotyczność orientaliów była wyraźnie odczuwana, pełniły one przeważnie rolę dekoracyjną i były traktowane bardziej jako eksponaty kolekcjonerskie w gabinetach osobliwości, w Rzeczpospolitej stanowiły składnik życia codziennego szlachty polskiej, do tego stopnia, że mówi się o jego powszechnej orientalizacji[282]. Włączone do kultury staropolskiej i uznane za swojskie, niektóre z nich – jak ubiór szlachecki[283] – stały się kulturowymi symbolami tożsamości[284] sarmackiej i ją potwierdzały. „Orientalny smak" szlacheckiej braci tłumaczono bowiem czynnikami „genetycznymi". Dla szlachty wschodnie inklinacje były naturalne – skoro sama widziała siebie jako potomków walecznych Sarmatów przybyłych z azjatyckich stepów – o czym wnioskować można ze słów jednego z jej przedstawicieli, Jana Białobockiego:

---

[281] J.Ch. Pasek, *Pamiętniki,* oprac. R. Pollak, Warszawa 1971, s. 325.
[282] B. Baranowski, *Znajomość Wschodu*…, s. 132.
[283] Chodzi przede wszystkim o strój męski, w przypadku którego zależność od orientalnych wzorów przejawiała się zarówno w formie (kroju), jak i wykorzystanych materiałach. Jego wschodniość była tak ewidentna, że jak wspomina Mikołaj Dyakowski, uczestnik bitwy wiedeńskiej: „Król […] rozkazał, aby od najmniejszego żołnierza polskiego autoramentu każdy był przepasany powrósłem słomianym, a to dla dystynkcji naszych od Tatarów sulingierowskich […], żeby Niemcy naszych nie strzelali zamiast Tatarów, którzy takowego stroju zażywają jako i my". [M. Dyakowski, *Dyaryusz wiedeńskiej okazyji Jmci Pana Mikołaja na Dyakowcach Dyakowskiego podstolego latyczewskiego*, oprac. J.A. Kosiński, J. Długosz, Warszawa 1983, s. 60]. W przypadku stroju kobiecego, wykorzystywano orientalne tkaniny.
[284] Pojęcie użyte przez Samuela P. Huntingtona w: tegoż, *Zderzenie cywilizacji…*, s. 14.

Nigdy jednak mu [Polakowi – dop. A.K.] k`rzeczy, tak nie przypadają
Sprawy, myśl, strój, oręże, choć różne bywają.
Jako te które miewa z krajów Słońca wschodnich,
Tak szat zwierzchnich przybiera, tak zażywa spodnich.
Kocha się w koniu stamtąd, i rynsztunku wielkim.
To może być poniekąd argumentem wszelkim:
Że z tamtych Krajów wschodnich przyszli tu Przodkowie,
W czym różne zdania dają swe historykowie
Onym to tam poruczam: gdy jedni od wschodu,
Drudzy mówią z północy, drudzy od zachodu.
Proste moje śmiałbym tu podać rozumienie:
Że Polaka wskazuje samo przyrodzenie,
Ku którym się ma bardziej w swoich obyczajach
Tym znać, że początek wziął z Przodków w tamtych krajach.
Bardzo się to ku wierze takowej stosuje
Zawsze woda skąd idzie, źródło swe wskazuje[285].

Taka perspektywa pozwala uznać Orient za element należący do najgłębszych struktur polskiej kultury. Mit orientalnej etnogenezy, zamiłowanie do orientalnych form i specyficzna sarmacka mentalność, ukształtowana w znacznym stopniu przez kontakty z Orientem, dowodzą przemożnych jego wpływów na tradycję grupy. Jan Kieniewicz mówi nawet o „orientalności polskiej", rozumianej przez niego jako „właściwości dawnej kultury polskiej, będącej odpowiedzią na wszelkiego rodzaju stosunki z Orientem […] nie ograniczała się do sfery kultury, obejmowała postawy i stosunek do wartości. […] wszystko to, co w głębi naszej wyobraźni i form wyrazu ukształtowało się także w następstwie orientalizacji"[286]. Jeszcze dalej poszedł Feliks Koneczny, pisząc, że „Polska [...] nie same tylko szaty miała ze Wschodu [...], duch łaciński z Polski uleciał, ustępując miejsca duchowi Orientu"[287]. Nie wdając się w dywagacje na temat (nie)słuszności przywołanych stanowisk, należy zauważyć, iż samo ich sformułowanie zaświadcza o skali zjawiska. Z pewnością natomiast można mówić o „orientalnych zasobach naszej tradycji"[288], czy o „naszym Oriencie"[289], w postaci artefaktów wytwarzanych na wzór wschodni w manufakturach powstałych na terenie Rzeczypospolitej; mitów, postaw i obyczajów uformowanych pod wpływem Orientu; ale także – zasobów ludzkich. Na terenach Rzeczypospolitej zamieszkiwali przedstawiciele ludności

[285] J. Białobocki, *Tenze zegar czasow starozytnych na ośmiu wrodzonych własnościach Narodu Polskiego, jako na węgłach swych mocno spoionych postawiony*, w: *Zegar, w krótkim zebraniu czasów Królestwa Polskiego wiekami królów idący, imiona królów, królowych i potomstwa ich wskazujący. Przez Jana Białobockiego, sekretarza K.J.M., roku Pańskiego sformowany*, Kraków 1661, k. H3v.
[286] J. Kieniewicz, *Orientalność polska*…, s. 90-91.
[287] F. Koneczny, *Polska między Wschodem a Zachodem*, Lublin 1996, s. 37.
[288] J. Kieniewicz, *Orient i Wschód Polaków*, w: *Polska Wschodnia i orientalizm*, pod red. T. Zaryckiego, Warszawa 2013, s. 41.
[289] B. Baranowski, *Znajomość Wschodu…*, s. 132.

wschodniej, w tym muzułmańskiej: Tatarzy[290], Ormianie[291] i Karaimi[292]. Orientalni współobywatele stanowili ważny „łącznik" między Rzeczpospolitą a Wschodem. W rękach Ormian pozostawała znaczna część handlu, natomiast zarówno oni, jak i Tatarzy byli pośrednikami w stosunkach dyplomatycznych z państwami wschodnimi.

Intensywne kontakty z muzułmańskim Wschodem skutkujące m.in. orientalizacją życia codziennego oraz obecność orientalnych zasobów własnej tradycji sprawiły, że „kulturowe wzorce egzotyki"[293] funkcjonujące w epoce staropolskiej znacznie się różniły od zachodnioeuropejskich. To, co na zachodzie kontynentu uważano za egzotyczne i obce, w Polsce traktowano jako swojskie. Odmienność warunków – przede wszystkim geopolitycznych – w jakich rozwijała się polska tradycja grupy w zakresie kontaktów międzykulturowych, prowadziła do ukształtowania się specyficznej wizji Orientu, będącej mieszaniną wyobrażeń europejskich i obrazów powstałych w wyniku własnych doświadczeń. Te pierwsze zostały właściwie powielone w odniesieniu do wizerunku Dalekiego Wschodu. Jeśli zaś chodzi o Bliski Wschód, to jego ogólnoeuropejskie naznaczone fantastyką i cudownością wizerunki, zostały zdominowane przez znacznie konkretniejsze obrazy groźnego przeciwnika „zza miedzy", który jednak przy całej swej grozie i ohydzie potrafił wytwarzać niezwykłej piękności przedmioty będące obiektem pożądania szlacheckich rzesz.

---

[290] To przede wszystkim Tatarzy litewscy. Początki osadnictwa tatarskiego sięgają XIV w. i związane są z osobą księcia Olgierda, potem Witolda. Stanowili odrębną, co nie znaczy izolowaną, grupę społeczną. Mieli prawo zachować swoją religię i obyczaje. Znaczna część społeczności tatarskiej zaangażowana była w służbę wojskową. W późniejszych wiekach Tatarzy osiedlali się także na terytoriach Korony, głównie na Mazowszu, ale byli również osadzani jako jeńcy w innych rejonach – na przykład Puszczy Sandomierskiej. Więcej o tej grupie etnicznej zob. A. Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI – XIX wieku,* Warszawa 2010; J. Tyszkiewicz, *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, Pułtusk 2008.

[291] Jak czytamy w pracy Krzysztofa Stopki: „Geneza diaspory ormiańskiej w Polsce sięga czasów staroruskich. Migracje ormiańskie na Ruś, a następnie do Polski i na Litwę, wiązały się z koniunkturą ekonomiczną w tych krajach; emigranci zajmowali się głównie handlem i rzemiosłem". [K. Stopka, *Ormianie w Polsce dawnej i dzisiejszej*, Kraków 2000, s. 19].

[292] Karaimi stanowią niewielką grupę ludności tureckiej wyznającej karaimizm będący jednym z odłamów judaizmu. Jak wskazuje Stefan Gąsiorowski: „W literaturze przedmiotu przyjmuje się zazwyczaj, że w XIII-XIV w. pewna liczba ludności karaimskiej przesiedliła się na ziemie księstwa halicko-wołyńskiego, tworząc skupiska w Łucku, Haliczu i Lwowie, a następnie na Litwę". [S. Gąsiorowski, *Karaimi w Koronie i na Litwie w XV-XVIII wieku*, Kraków-Budapeszt 2008, s. 146-147]. Trudno z całą pewnością ustalić fakty dotyczące pojawienia się Karaimów na Litwie [por. S. Gąsiorowski, *Karaimi…*, s. 161 i nast.]. Ich przybycie należy łączyć z osadnictwem Tatarów na tym terytorium. Było ono jednym ze skutków wypraw księcia Witolda na Krym, podczas których wzięto wiele tysięcy tatarskich jeńców. Najprawdopodobniej wśród przesiedlonej ludności byli też Karaimi. Głównym miejscem ich lokacji na Litwie były Troki, gdzie pojawili się w drugiej połowie XIV w. (Por. S. Gąsiorowski, *Karaimi…*, s. 170 i nast.).

[293] A. Stoff, *Egzotyka, egzotyzm, egzotyczność. Próba rozgraniczenia pojęć*, w: tegoż, *Studia z teorii literatury i poetyki historycznej*, Lublin 1997, s. 223.

I.3. Orient w Oświeceniu

Gdy w 1763 roku turecki poseł, Resmi Efendy, sprawując poselstwo do Prus, przejeżdżał przez terytorium Rzeczypospolitej, zaobserwował, iż:

> Mieszkańcy miast odziani są w tatarskie dołamany i czupany[294]; na głowach zaś noszą niewielkie barankowe kołpaki. Tak przystrojeni często mi powiadali, że z upodobania i przyjaźni ku Osmanom, przybrali ubiór podobny do muzułmańskiego[295].

Kilkanaście lat później William Coxe w swojej relacji z podróży po Polsce z 1778 r. zapisał:

> Rysy twarzy, zwyczaje, ubiory, postać i ogólny wygląd Polaków przypomina raczej Azjatów niż Europejczyków, i nie ulega wątpliwości, że pochodzą oni od tatarskich przodków[296].

Podobny passus znajdziemy w powstałych u schyłku epoki stanisławowskiej *Podróżach Inflantczyka z Rygi do Warszawy i po Polsce w latach 1791-1793* autorstwa Friedricha Schulza:

> Orientalna przesada i fantazja, z jaką polscy panowie ugaszczają w swych domach, która jest w ich obyczajach – rozciąga się do wszelkich innych stosunków ich ekonomicznych, politycznych, materialnych i duchowych[297].

Powyższe relacje, spisane przez ludzi Wschodu i Zachodu w różnych okresach Oświecenia, pokazują, że orientalizm sarmacki był w owym czasie ciągle żywotnym elementem tradycji grupy. Podobnie też jak w dobie staropolskiej – współistniał z jego zachodnioeuropejską odmianą. Mimo, że zewnętrzne przejawy „rodzimego" orientalizmu w porównaniu z poprzednią epoką zasadniczo nie zmieniły się, to jednak nastąpiły w tej koegzystencji pewne modyfikacje, o których pisze Marek Prejs:

---

[294] Dołamà – kontusz, czupàn – żupan.

[295] Resmi-Efendy, *Podróż Resmi-Efendego do Polski i poselstwo jego do Prus, w roku hidżry 1177, tj. 1763-64 po Chr.*, w: *Collectanea z dziejopisów tureckich rzeczy do historii polskiej służących z dodatkiem objaśnień potrzebnych i krytycznych uwag*, pod red. J. Sękowskiego, t. 2, Warszawa 1825, s. 246-247.

[296] W. Coxe, *Podróż po Polsce*, w: *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, oprac. W. Zawadzki, t. 1, Warszawa 1963, s. 648.

[297] F. Schulz, *Podróże Inflantczyka z Rygi do Warszawy i po Polsce w latach 1791 – 1793*, w: *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, oprac. W. Zawadzki, t. 2, Warszawa 1963, s. 550.

> […] dwoistość, właściwa dla całej doby staropolskiej, występuje także w okresie późnego baroku. Jednakże w pierwszej połowie XVIII wieku następują znamienne pod tym względem przesunięcia. O ile w wiekach XVI i XVII egzotyzm przejmowany z Zachodu Europy występuje sporadycznie i obsługuje bardzo wąskie zakresy kultury, to w tym okresie obszar penetracji znacznie się rozszerza, tak że dochodzi do jakby wyrównania proporcji w zestawieniu z orientalizmem bliskiego sąsiedztwa świata islamu[298].

Przywołany wyżej proces „wyrównywania proporcji" był rezultatem doniosłych zmian, jakie dokonywały się w połowie XVIII stulecia w kulturze i życiu społecznym. Łączył się z „infiltracją myśli oświeceniowej na teren polski"[299], a wraz z nią ze wzbogaceniem własnej tradycji grupy w zakresie kontaktów międzykulturowych licznymi elementami zachodnioeuropejskiej oświeceniowej wizji Orientu. Godnym uwagi jest fakt kształtowania się polskiego orientalizmu oświeceniowego poprzez intensywne kontakty kulturowe głównie z Europą, w mniejszym zaś stopniu ze Wschodem. Paradoksalnie więc tendencja ta była świadectwem westernizacji (europeizacji) kultury polskiej. Za sprawą przejmowania „światła Orientu" *ex Occidente* dokonała się na gruncie polskim swego rodzaju częściowa re-egzotyzacja Wschodu, rozumiana jako przywrócenie poczucia jego odmienności, w kulturze sarmackiej w znacznym stopniu zneutralizowanego. Odmienności, nie obcości, gdyż – jak słusznie zauważył Jan Tuczyński – „[…] rozwój orientalizmu jest swoistym dążeniem w głąb Orientu"[300] – docieraniem do coraz to nowych zasobów kultury Wschodu, poznawaniem go i jednoczesnym uświadamianiu sobie jego inności. To nagromadzenie na pozór sprzecznych zjawisk, własne kontakty z Orientem oraz ich współwystępowanie z rodzimym sarmackim orientalizmem przesądzało o niepowtarzalności polskiej wersji nurtu.

Przychodzący do Polski z Zachodu „orientalizm egzotyczny" Jan Reychman przyrównał do fali, która „przeniknęła do wszystkich przejawów życia: do literatury i sztuki, do filozofii i historiozofii, do muzyki i ogrodnictwa, do kuchni i życia codziennego"[301]. Powstało w ten sposób wiele jego odmian; przywoływany badacz wymienia orientalizm modny i erudycyjny, salonowy i gabinetowy, sarmacki i artystyczny, barokowy i oświecony, naiwny i filozoficzny, kuchenno-gastronomiczny i magiczno-

[298] M. Prejs, *Egzotyzm w literaturze staropolskiej. Wybrane problemy*, Warszawa 1999, s. 7.
[299] M. Klimowicz, *Cudzoziemszczyzna i rodzimość. Elementy kultury polskiej czasów Oświecenia*, w: *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*, pod red. Z. Stefanowskiej, Warszawa 1973, s. 169.
[300] J. Tuczyński, *Motywy indyjskie w literaturze polskiej*, Warszawa 1981, s. 34.
[301] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia…*, s. 294.

kabalistyczny, rozrywkowy i intelektualny[302]. Ogromna skala zjawiska i różnorodność form stanowiły o jego niezwykłości. Nie byłoby to możliwe w takim stopniu, gdyby nie zmiany w percepcji Wschodu, które następowały w XVIII wieku. Nowa postawa wobec Orientu, często przez szlachtę utożsamianego z Imperium Osmańskim, wynikała z przełamania bardzo wyraźnej dotąd ambiwalencji w stosunku do niego. Jak zauważył Marian Bałczewski – „[…] przed oczami Polaków – Turcja z ideologicznego wroga powoli przemieniała się w pożądanego sąsiada, a w pewnych okresach nawet cenionego sojusznika czy wręcz protektora zaprzyjaźnionej Rzeczypospolitej"[303]. Zwrot ów nastąpił przede wszystkim pod wpływem własnych czynników, głównie natury politycznej[304], a jego przyczyny sięgają końca XVII stulecia. Za wydarzenie przełomowe w stosunkach polsko–tureckich uznawane jest podpisanie traktatu karłowickiego w 1699 roku.

> Rozpoczyna się nowy okres, wyznaczony przez zmienioną rolę tak Turcji, jak i Polski. Wiek XVIII jest okresem upadku politycznego obu tych państw. […] Ani Turcja dla Polski, ani Polska dla Turcji nie jest już w tym okresie groźna. […] Zarysowują się […] między Polską a Turcją płaszczyzny zbliżeń. Na miejsce dawnej wrogości występują sympatie […][305].

Za sprawą tych sympatii, stopniowo zanika obraz Orientu jako domeny zła i ustawicznego zagrożenia. Nie bez znaczenia dla kształtowania się turkofilskich postaw wśród szlachty polskiej była rosnąca potęga Rosji, stającej się coraz poważniejszym graczem w polityce europejskiej i azjatyckiej. Na zasadzie: wróg mojego wroga jest moim przyjacielem, „idea solidarności i wzajemnej pomocy polsko–tureckiej"[306] przewijała się w kontaktach z Wysoką Portą[307].

---

[302] Tamże, s. 291.

[303] M. Bałczewski, *Zmiany w ocenie Turcji w opinii polskiej XVIII w.,* w: *Kultura elit XVIII w.,* pod red. Z. Libuszowskiej, Łódź 1985, s. 91.

[304] Tamże, s. 98. Badacz wspomina o „rodzimej polskiej rzeczywistości polityczno-gospodarczo-kulturalnej".

[305] J. Reychman, *Życie polskie w Stambule w XVIII wieku*, Warszawa 1959, s. 17-18.

[306] W. Konopczyński, *Polska a Turcja 1683 – 1792*, Kraków 2013, s. 179.

[307] Najbardziej znaczącym gestem było poparcie przez Turcję konfederacji barskiej i wypowiedzenie wojny Rosji we wrześniu 1768 roku (nazywanej polską wojną). Faktycznie działań takich Turcja wykonała niewiele. Dla słabo zorientowanej politycznie szlachty było to jednak wystarczające, by wykreować „obraz polityczny budowany w dużej mierze na złudzeniach i fałszywych przesłankach". (J. Reychman, *Życie polskie w Stambule…*, s. 207). Marian Bałczewski natomiast turkofilską postawę szlachty polskiej określa mianem „irracjonalnego fenomenu". (M. Bałczewski, *Zmiany w ocenie Turcji…*, s. 98). Niezależnie czy treść owego wyobrażenia była prawdziwa, czy nie – faktem jest, iż wywierało ono wpływ na oświeceniową wizję Wschodu. Ów pozytywny wizerunek Turcji został dodatkowo ubarwiony po zniknięciu Rzeczypospolitej z map Europy, gdy utrwaliła się legenda o tym, jak sułtan nie uznał rozbiorów i ustawicznie pytał o „posła z Lechistanu". Inna jeszcze legenda mówiła o istnieniu w Stambule

Sprawy tureckie, zwłaszcza kwestie polityczne i gospodarcze, chciał uczynić istotnym elementem swej polityki zagranicznej król Stanisław August Poniatowski, choć początkowo starania te nie spotkały się z przychylną reakcją Porty[308]. W 1766 roku dotarło do Stambułu poselstwo z Warszawy; obok oficjalnego posła Tadeusza Aleksandrowicza, uwierzytelniono także Karola de Boscamp Lasopolskiego, któremu powierzono dodatkowe zadania, jak to określił Władysław Konopczyński – „natury gospodarczo-kulturalnej"[309]. Chodziło o przygotowanie gruntu pod utworzenie stałego przedstawicielstwa Rzeczypospolitej w Stambule, przeprowadzenie reformy służby dragomańskiej, regulację handlu z Turcją oraz powołanie do życia Szkoły do Nauki Języków Orientalnych[310], „dla sposobienia Młodzi Polskiej do potrzebnej Ojczyźnie swego czasu usługi"[311]. Placówka utworzona została w Stambule w październiku 1766 roku. Podstawowym jej celem było wyposażenie uczniów w praktyczne umiejętności lingwistyczne w zakresie języka urzędowego i dyplomatycznego, poprzez studia nad dokumentami oraz tekstami użytkowymi, ale zakładano także poznawanie najważniejszych dzieł literatury muzułmańskiego Orientu. Początkowo w szkole kształciło się czterech alumnów, przed którymi postawiono ambitne zadania:

> Uczyć się będą wszyscy razem języków: tureckiego, perskiego i arabskiego, jako też języków francuskiego i włoskiego, w Stambule powszechnych, Polacy, a polskiego tutejsi. Jako zaś urzędy, do których sposobić się mają, wiadomości historyi, geografii, ustaw i zwyczajów, mianowicie państw: polskiego i tureckiego, oraz handlu wyciągają; tak w tych wszystkich ćwiczyć się będą. Konstytucye, traktaty, rewolucye krajowe i odmiany rządu czytać i z nich ekstrakty robić[312].

---

budynku polskiej ambasady, który po upadku Polski znalazł się pod opieką Wysokiej Porty. (Por. J. Reychman, *Życie polskie w Stambule…*, s. 242 i nast.).

[308] Okoliczności elekcji Stanisława Augusta Poniatowskiego sprawiły, że początkowo król uważany był w Turcji za stronnika rosyjskiego i traktowany z nieufnością. Wyrazem tego było m.in. zwlekanie sułtana Mustafy III z uznaniem nowego monarchy. Poselstwo polskie, które dotarło do Stambułu w 1766 r. uprzednio 20 miesięcy oczekiwało przy granicy na pozwolenie na wjazd do Turcji. (Por. m.in. W. Konopczyński, *Polska a Turcja…*, rozdział VIII; J. Reychman, *Życie polskie w Stambule…*, s. 40).

[309] W. Konopczyński, *Polska a Turcja…*, s. 173.

[310] Taka nazwa szkoły została użyta w uchwale sejmowej (zob. źródło – przypis poniżej), w literaturze przedmiotu funkcjonuje także nazwa Polska Szkoła Orientalna (por. W. Smoleński, *Polska Szkoła Oryentalna w Stambule (1766 – 1795)*, w: tegoż, *Pisma historyczne*, t. 2, Kraków 1901; E. Siemieniec-Gołaś, *Koncepcje nauczania języków orientalnych w czasach stanisławowskich*, „Przegląd Orientalistyczny" 2017, nr 3-4, s. 444-448). Jan Reychman natomiast w wielokrotnie tu cytowanych pracach używa nazwy pospolitej – „szkoła orientalna" albo francuskiej nazwy *jeunes de langues*.

[311] *Prawa, konstytucye y przywileye Królestwa Polskiego, Wielkiego Xięstwa Litewskiego y wszystkich prowincyi należących na walnych seymiech koronnych od seymu wiślickiego roku pańskiego 1347 aż do ostatniego seymu uchwalone*, vol. VII, Warszawa 1782, s. 485.

[312] W. Smoleński, *Polska Szkoła Oryentalna…*, s. 215.

Widać z powyższego zestawienia, iż program nauczania – ukierunkowany utylitarnie – znacznie wykraczał poza filologię, czy lingwistykę. Zakładano raczej prowadzenie studiów orientalnych *sensu largo*, wzbogaconych o zagadnienia politologiczne, ekonomiczne i kulturowe. Pierwszym kierownikiem szkoły był Zygmunt Everhard. Placówka funkcjonowała do 1795 roku i choć nie w pełni realizowała sformułowane cele, to stanowiła istotny – gdyż bodaj pierwszy w Rzeczypospolitej zorganizowany i zinstytucjonalizowany – przejaw zainteresowania Wschodem[313].

Ze Szkołą Orientalną związany był również Józef Mikosza, wysłany w 1782 r. do Stambułu przez króla, by objąć w niej funkcję nauczyciela historii, prawa i obyczajów polskich oraz – przede wszystkim – celem sporządzania raportów na temat Turcji. Zebrane w całość notatki zostały wydane w Warszawie 1787 roku jako *Obserwacje polityczne państwa tureckiego…*[314]. Informacyjny charakter, pozbawiony uprzedzeń sposób prezentacji treści oraz jej zakres, a także politologiczne analizy opisywanych zjawisk czyniły dzieło Mikoszy jednym z lepszych opracowań turkologicznych dostępnych w owym czasie w Polsce. Niestety, nie odegrało ono znaczącej roli w poszerzaniu wiedzy o Imperium Osmańskim i Bliskim Wschodzie, ponieważ zostało bardzo szybko zapomniane[315].

Powyższym „oficjalnym" inicjatywom królewskim, rozwijanym już w duchu nowoczesnego orientalizmu racjonalistycznego i w pierwotnym założeniu nastawionym na cele polityczne, towarzyszyły także działania „prywatne" monarchy, wynikające z jego osobistych zamiłowań do kultury Wschodu. Rozbudzaniu się orientalnych zainteresowań Stanisława Augusta sprzyjało środowisko, z którego się wywodził – jego ojciec, Stanisław Poniatowski, był doskonałym znawcą spraw osmańskich, cenionym także w Turcji. Z pewnością nie pozostało to bez wpływu na młodego Poniatowskiego,

[313] Innym były podjęte w późnym oświeceniu próby utworzenia na Uniwersytecie Wileńskim katedry języków wschodnich, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części tego podrozdziału.

[314] *Obserwacye polityczne państwa tureckiego, rządu, religii, sił jego, obyczajów, i narodów pod tymże żyjącym panowaniem. Z przydatkiem myśli partykularnych o człowieku moralnym i edukacyi krajowey, przez Imci Pana Mikoszę, w czasie mieszkania jego w Stambule*, cz. 1-2, Warszawa 1787. Tekst ten wydany został również współcześnie. Zob. *Obraz osiemnastowiecznej Turcji w „Obserwacjach politycznych państwa tureckiego…" Józefa Mikoszy (1787)*, oprac. E. Siemieniec-Gołaś, S. Filipowska, Kraków 2018, s. 1-235.

[315] Trudno doszukać się bezpośredniej przyczyny tej sytuacji. Być może związane to było z niechęcią wobec osoby autora, który jeszcze w okresie Sejmu Wielkiego przeszedł na służbę rosyjską. Por. E. Siemieniec-Gołaś, *Józef Mikosza i jego „Obserwacje państwa tureckiego…"*, w: *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia*, pod red. G. Czerwińskiego i A. Konopackiego, Białystok 2017, s. 55.

jednak przede wszystkim to samodzielne poszukiwania intelektualne i gust artystyczny ostatecznie ukształtowały jego postawę wobec Wschodu. Wiedzę o nim czerpał z lektury dzieł o tematyce orientalnej, których w swojej bibliotece zgromadził sporo. W księgozbiorze znalazły się najpopularniejsze prace o charakterze orientalistycznym[316], słowniki[317], relacje z podróży, a wśród nich relacja Jana Potockiego[318] oraz beletrystyka, w tym przekłady tekstów wschodnich[319] oraz orientalizująca literatura europejska[320]. Jadwiga Rudnicka podkreśla, iż „biblioteka na Zamku Warszawskim odegrała znaczącą rolę dla myśli oświeceniowej w kręgu Stanisława Augusta"[321]. Z jej zasobów korzystało bowiem wiele osób związanych z monarchą, m.in. Jan Potocki[322]. Wśród królewskich orientaliów znajdował się również cenny zbiór rysunków nieznanego autorstwa przedstawiających stroje tureckie oraz sceny rodzajowe. Tadeusz Majda wskazuje na dużą wartość historyczno-kulturową tegoż zbioru:

> Rysunki te stanowią bardzo ciekawe, wiarygodne źródło wiadomości o życiu Turcji w XVIII wieku. Jest to dokument życia społecznego, tym bardziej wartościowy, że obejmuje całe społeczeństwo. […] Bogato reprezentowane są stroje prawie wszystkich narodowości zamieszkujących ówczesne imperium osmańskie, przede wszystkim jego stolicę – Stambuł[323].

Interesujących przedstawień Carogrodu, jak również nazywana była osmańska stolica, dostarczają też rysunki wykonane przez jednego z królewskich malarzy – Jana Christiana Kamsetzera – podczas jego podróży artystycznej nad Bosfor i do Grecji, odbywanej w 1776 roku[324]. „Obok scen aktualnych z życia poselstwa główne miejsce

---

[316] Wymienić należy m.in.: P. Rycaut, *Histoire de le'tat prèsent de l'empire Ottoman…*, Amsterdam 1670; A. Dow, *The history of Indostan*, t. I-III, London 1768-1772; J. Mikosza, *Obserwacje polityczne Państwa Tureckiego*, cz.1-2, Warszawa 1787.

[317] F. Meninski, *Lexicon arabico-persico-turcicum…*, t. I-IV, Viennae 1780.

[318] F. Bernier, *Ses voyages*, t. 1-2, Amsterdam 1699; J. Chardin, *Voyages en Perse et autres lieux de l`Orient*, t.1-10, Amsterdam 1711; C. Niebuhr, *Description de l`Arabie…*, Amsterdam 1774; A.F. Prévost, *Histoire générale des voyages*, t. I-XX, Paris 1746-1789; J. Potocki, *Voyage en Turquie et en Égypte*, Varsovie 1789.

[319] A. Galland, *Tysiąc i jedna nocy*, Warszawa 1767-1772; *Zend-Avesta ouvrage de Zoroastre traduit en françois sur l'original zend... par M. Anquetil Du Perron,…*, t. I-II, Paris 1771; F. Noel, *Les Livres classiques de l`Empire de la Chine*, t. I-VII, Paris 1784-1786.

[320] Ch.L. Montesquieu, *Lettres persanes*, t. I-II, oraz w polskim przekładzie wydane w Dreźnie w latach 1778-1783.

[321] J. Rudnicka, *Biblioteka Stanisława Augusta na Zamku Warszawskim*, Warszawa 1988, s. 18.

[322] Pożyczył m.in. *Imperium orientale* Anselma Banduri (Paryż 1711) i *Scriptores historiae romanae latini veteres cum notis et aeneis figuris*, t. I-III, Heidelbergae 1778.

[323] T. Majda, A. Mrozowska, *Tureckie stroje i sceny rodzajowe. Z kolekcji króla Stanisława Augusta. Katalog*, Warszawa 1991, s. 13.

[324] Podróż miała jednocześnie na poły urzędowy charakter. W liście do Stanisława Augusta Kamsetzer napisał: „Namiętność moja doskonalić się w sztuce skłania mnie, w związku z nadarzającą się korzystną

wśród dorobku artystycznego Kamsetzera w Turcji zajmują rysunki budowli [oraz – dop. A.K] […] widoki"[325]. Prezentowały one ogólną panoramę Konstantynopola i najbardziej znane zabytki miasta. Ryciny z królewskich zbiorów miały nie tylko walory artystyczne i poznawcze, ale były także źródłem inspiracji, głównie dla artystów malarzy, mogły również rozbudzać wyobraźnię innych odbiorców.

Orientalne zamiłowania króla znajdowały też wyraz w jego zainteresowaniu porcelaną. Stanisław August nie chciał ograniczać się jedynie do kolekcjonowania ceramiki, ale czynnie uczestniczyć w jej produkcji i jednocześnie realizować dzięki temu swój plan „uprzemysłowienia" kraju. Przedsięwzięciem mającym pomóc w urzeczywistnianiu tych zamiarów była założona w 1768 roku manufaktura fajansu w Belwederze[326]. Wytwarzano w niej na potrzeby dworu wysokiej jakości luksusowe wyroby ceramiczne, spośród których wiele utrzymanych było w stylu wschodnim, na przykład tzw. serwis sułtański, podarowany sułtanowi Abdülhamidowi I w 1777 roku.

Jak zatem widać, kulturalna działalność Stanisława Augusta niejednokrotnie bardzo wyraźnie wpisywała się w orientalizujący nurt intelektualno-artystyczny, inspirowany europejskimi wzorcami. Król odegrał w jego rozwoju rolę niepoślednią, czyniąc go – podobnie jak to było w Europie – częścią wielkiego projektu reform społecznych realizowanego poprzez kulturę i edukację. Tym bardziej, że, jak trafnie zauważa Marek Borucki:

> Oczy arystokracji bywały zwykle zwrócone na dwór królewski, najzamożniejsi śledzili dokładnie życie codzienne, modę, stosunek do kultury, postawę króla wobec różnych zagadnień i zdarzeń, i usiłowali robić mniej więcej to samo. Działo się to tak we wszystkich krajach, jak i w każdym wieku. Dwór miał zatem wielką szansę oddziaływania na poddanych różnych stanów i często swoją działalność programował, eksponując to, co chciał uczynić wzorem, co miało być upowszechnione w określonym celu[327].

---

sposobnością, przedstawić Waszemu Królewskiemu Majestatowi swoją najuniżeńszą prośbę. Jest to podróż do Konstantynopola z obecnym poselstwem. […] Po półrocznym okresie powrócę z rysunkami tego, co, widziałem, godnego zanotowania, by je potem pełen wdzięczności złożyć u stóp Waszego Królewskiego Majestatu". (Cyt. za: M. Królikowska-Dziubecka, *Podróże artystyczne Jana Christiana Kamsetzera (1776 – 1777; 1780 – 1782) architekta w służbie króla Stanisława Augusta Poniatowskiego*, Warszawa 2003, s. 16). Król – wielki mecenas i znawca kultury – pozytywnie odniósł się do prośby artysty i mianował go oficjalnym rysownikiem poselstwa.

[325] J. Reychman, *Życie polskie w Stambule*…, s. 131.

[326] Pierwotnie miała to być manufaktura porcelany, jednak nie udało się wypracować skutecznej metody jej wytwarzania. Ograniczono się więc do, łatwiejszej pod względem technologicznym, produkcji fajansu.

[327] M. Borucki, *W kręgu króla Stanisława*, Warszawa 1984, s. 199.

Orientalizm oświeceniowy w różnorodnych formach i niejednakowym nasileniu objął – m.in. dzięki królewskiej aktywności – wszystkie niemal warstwy społeczne, a szczególnie dał o sobie znać w środowisku arystokracji[328]. Wpływy wschodnie wyraźnie widoczne są w sztuce dekoracyjnej. Nie było chyba rezydencji magnackiej, w której nie znajdowałby się pokoik turecki, czy gabinet chiński[329]. Dekorowane orientalnymi tkaninami i wzorami, wyposażone w stylizowane meble i ozdobione porcelanowymi lub fajansowymi figurkami tudzież innymi bibelotami przestrzenie, utrzymane bardzo często w guście rokokowym, miały dawać ich użytkownikom poczucie kontaktu z obcością, symbolizowaną przez Wschód, zwłaszcza Daleki. Analogiczną funkcję spełniał wzorowane na chińskich – założenia ogrodowe w stylu angielskim, dopełnione obiektami małej architektury w stylu orientalnym. Aranżacje te, zarówno wnętrz, jak i ogrodów cechował naiwny eklektyzm, wyraźniejszy jeszcze na orientalizujących wyrobach europejskich. Mieszano ze sobą motywy i zestawiano elementy pochodzące z różnych regionów Orientu. „Podobnie jak i na innych odcinkach oddziaływania kulturalnego Wschodu na kulturę Oświecenia – konstatuje Jan Reychman – tak i w zakresie infiltracji artystycznych panuje charakterystyczna dla tych prądów pstrokacizna, wpływy tureckie przeplatają się z chińskimi, arabsko-mauretańskie z indyjskimi czy staroegipskimi, zależnie od chwilowej mody czy fali kontaktów polityczno-handlowych”[330]. Pstrokaciznę tę zauważali sami oświeceni. Ignacy Krasicki w jednej z satyr pisał:

> A ogród? […]
> Niech będą z cyprysów gaiki,
> Mruczące po kamyczkach gdzieniegdzie strumyki,
> Tu kiosk, a tu meczecik, holenderskie wanny,
> Tu domek pustelnika, tam kościół Dyjanny.
> Wszystko jak od niechcenia, jakby od igraszki,
> Belwederek maleńki, klateczki na ptaszki[331],

[328] W kręgach szlacheckich skala zjawiska była znacznie mniejsza. Przywiązana do tradycyjnego orientalizmu sarmackiego, szlachta z rezerwą odnosiła się do zachodnioeuropejskich nowinek. Interesującym faktem jest natomiast rozwój orientalizmu erudycyjnego. a potem orientalistyki w środowiskach protestanckiego mieszczaństwa Śląska i Gdańska. (Por. J. Reychman, *Orient w kulturze…*, s. 226 i nast.).
[329] Bardzo szczegółowych i obszernych informacji na temat orientalizmu w kulturze polskiej XVIII wieku dostarcza wielokrotnie już przywoływana praca Jana Reychmana – *Orient w kulturze polskiego Oświecenia*, Warszawa 1964.
[330] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia…*, s. 137.
[331] I. Krasicki, *Żona modna*, w: tegoż, *Satyry i listy*, oprac. Z. Goliński, Wrocław 1988, BN I/169, s. 63.

Ostrze satyry wymierzone w bezmyślne, motywowane snobizmem i pozbawione głębi intelektualnej, naśladownictwo nie zdołało jednak zatrzymać „manii orientalnej", zataczającej coraz szersze kręgi. Jej wpływ jest wyraźnie zauważalny w formach życia codziennego i towarzyskiego. Niezwykle popularne stało się na przykład „zażywanie ambrozyi tureckiej"[332]. Jak podkreśla Ewa Wendland – „Żadne spotkanie towarzyskie drugiej połowy XVIII w. nie mogło być uznane za wytworne, jeśli zabrakło na nim kawy"[333]. Z modą na jej picie wiązało się powstanie pierwszych w Polsce kawiarni, będących nową instytucją życia społecznego.

Do najbardziej efektownych emanacji orientalizmu należały maskarady, bale kostiumowe utrzymane w stylistyce orientalnej oraz „spektakle" obrazujące sceny wschodnie[334]. Różnorodność widowisk była ogromna, a ich koncepty nierzadko zdumiewające. Mogła to być scenka wręczenia Stanisławowi Augustowi pomarańczy przez „Turczynki" (w rzeczywistości przebrane wieśniaczki), napotkane przez króla w czasie spaceru po siedleckim parku, a następnie wygłoszenie przez „muftiego" mowy w języku tureckim czy odtworzenie obozu baszkirskiego[335]. Wspomnieć trzeba o zorganizowanej przez Izabelę Czartoryską w Puławach *Karawanie*, gdy w trakcie „kawiarni tureckiej" – urządzonej w bogatych namiotach ozdobionych zbytkownymi orientalnymi przedmiotami – przed oczami gości konsumujących kawę, lody i sorbety ukazała się karawana azjatycka, złożona z trzystu baranów, stu krów pędzonych przez dziesiątki „Arabów" (przebraną służbę) ujeżdżających konie lub prowadzących wielbłądy. Jak podsumowała potem księżna: „Sama miejscowość i dokładne zachowanie szczegółów sprawiły takie wrażenie na osobach nieznających naszego kraju, że złudzenie to wzięły za prawdę i uwierzyły, że to istotna karawana, przechodząca gościńcem właśnie wtedy,

[332] Tak nazywa kawę Tadeusz Krusiński, polski misjonarz, znawca historii Persji i Afganistanu. Zob. T. Krusiński, *Pragmatographia de legitimo usu ambrozyi tureckiej, to jest: Opisanie sposobu należytego zażywania kawy tureckiej*, Warszawa 1769. W krótkim tym dziełku autor prezentuje sposób przyrządzania i picia kawy oraz informuje o jej wpływie na organizm człowieka.

[333] E. Wendland, *Kawa, herbata, czekolada. Nowe napoje w osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej – ich wpływ na życie codzienne*, Toruń 2008, s. 165.

[334] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia*…, s. 89.

[335] Takie niespodzianki przygotowała dla monarchy Aleksandra Ogińska podczas jego wizyty w Siedlcach w 1783 roku. Por. J. Ryba, *Dwory przyjmują gości (O kulturotwórczej funkcji królewskich odwiedzin)*, w: tegoż, *Oświeceniowe tutti-frutti. Maskarady – konwersacja – literatura*, Katowice 2009, s. 49. O podobnych oraz innych, w tym również „orientalizujących" sposobach uświetniania królewskich wizyt. Zob. M. Bober-Jankowska, *Adventus Stanisława Augusta. Blaski i cienie wojaży monarchy*, „Kronika Zamkowa" 2011, nr 1-2, s. 119 -136.

gdyśmy siedzieli przy podwieczorku tureckim”[336]. Dostrzec można, iż widowiska przyjmowały też zdecydowanie bardziej rozbudowaną formę, wymagającą skomplikowanych rozwiązań logistycznych i znacznie większych nakładów finansowych. I choć Janusz Ryba wskazywał – w kontekście organizacji maskarad w ramach przygotowań do królewskich odwiedzin – na ich walory poznawcze[337], to jednak prymarnie miały one charakter ludyczny. Nawet gdy zdarzało się, że ich organizatorzy (a właściwie – organizatorki) troszczyli się o zachowanie wschodnich realiów, to głównym celem nadal pozostawało dostarczenie rozrywki i zadziwienie – więcej – oczarowanie uczestników. Sprowadzony do funkcji estetycznej i rozrywkowej Wschód nierzadko przybierał kształt banalny czy wręcz groteskowy.

Równolegle do salonowego orientalizmu żon modnych rozwijała się gabinetowa jego odmiana, „uprawiana” przez „wielkich panów”, polegająca na gromadzeniu orientalnych książek, rękopisów, rycin, przedmiotów sztuki użytkowej oraz innych osobliwych pamiątek[338]. W swej istocie była ona bardzo podobna do rokokowych wschodnich kaprysów; snobistyczne kolekcjonowanie niezrozumiałych (bo nietłumaczonych – ale to bez znaczenia dla właściciela) arabskich lub perskich manuskryptów, eksponowanych w witrynie magnackiego gabinetu chińskiego czy tureckiego albo płyt epigraficznych wmurowywanych w parkach dworskich[339], *de facto* niewiele różniło się od zbierania porcelanowych figurek, budowy ogrodowych meczecików czy urządzania przez wytworne damy maskarad z wielbłądami. Obydwie odmiany wyrastały w gruncie rzeczy z tego samego źródła – ich fundamentem był obraz Wschodu odległego i niezwyczajnego, zupełnie różniącego się od europejskiej rzeczywistości. Same jednocześnie ten wizerunek rozwijały i utrwalały, jak zauważa Jan Reychman:

> Towary importowane z Orientu budziły zachwyt swoimi barwami, swoimi kształtami, swoim smakiem czy aromatem. […] Nic dziwnego, że Wschód urastał w wyobrażeniach jako najszczęśliwsza, najbogatsza, najurodzajniejsza kraina wiecznego szczęścia, bujnej wegetacji nieograniczonych bogactw – legendarne królestwo Golkondy[340].

[336] Cyt. za: L. Siemieński, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1881, s. 143. Tam dokładny opis całej „kawiarni” i karawany.
[337] J. Ryba, *Dwory przyjmują gości…*, s. 53.
[338] Największe kolekcje orientalne posiadali Czartoryscy, Potoccy, Zamoyscy, Rzewuscy, Tarnowscy.
[339] J. Reychman, *Orient w kulturze…*, s. 73.
[340] Tamże, s. 70.

Ponadto obydwie wyrażały tęsknotę za nowością oraz egzotyką i, choć wydawały się trywialną, często zwulgaryzowaną modą będącą obiektem kpin samych oświeconych, można je interpretować jako oznaki załamywania się monopolu estetycznego doktryny klasycystycznej lub nawet szerzej – monopolu sztuki europejskiej. Udowadniały bowiem, iż podobać się może nie tylko kanoniczne piękno wyrastające z kultury Starego Kontynentu. Bardziej rozbudowana refleksja nad tymi kwestiami pojawiła się w rozważaniach spod znaku orientalizmu erudycyjnego oraz w tekstach stanowiących dokumenty sformułowanej świadomości estetyczno-literackiej polskiego Oświecenia.

Kolekcjonowanie orientaliów miewało niekiedy inne niż tylko snobizm pobudki – mogło być wyrazem autentycznego zaciekawienia kulturą Orientu i woli jego poznania. Bogna Łakomska wskazuje, iż: „Fascynacja odmiennymi kulturami i chęć zbliżenia się do tego, co nieznane, odległe, prezentujące inny światopogląd, zaspokajane były w jakimś stopniu przedmiotami wyrażającymi tę odmienność”[341]. Orientalne artefakty stawały się wtedy inspiracją do podjęcia pogłębionych, aczkolwiek w dalszym ciągu amatorskich, studiów nad kulturą Wschodu. Orientalizm erudycyjny bazował na wyobrażeniu Orientu jako godnej poznania bogatej i różnorodnej kultury, której elementy mogły być – i z wielu względów były – dla oświeconych atrakcyjne. Szczególny jego przejaw stanowiło zainteresowanie językami i piśmiennictwem wschodnim, a spośród nich – najbardziej literaturą piękną, z czasem także tekstami religijnymi. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że to właśnie tłumaczone teksty stały się dla Europejczyków kluczem otwierającym duchowy skarbiec Orientu.

Na ziemiach polskich najważniejszym ośrodkiem rozwoju orientalizmu erudycyjnego – za sprawą Adama Kazimierza Czartoryskiego – były Puławy. Jak podkreśla Ludwik Dębicki: „Potrójny, rzec można, pociąg wabił księcia jenerała w stronę orientu: tradycja panów polskich, przewidywania polityczne i współczesna ciekawość głośniejszych uczonych świata europejskiego”[342], wskazując tym samym na istotne przyczyny wschodnich zainteresowań komendanta Szkoły Rycerskiej. Oczywiście, w siedzibie Czartoryskich – podobnie jak w innych rezydencjach magnackich – bujnie kwitła moda na Wschód. Sam książę jej ulegał: miał orientalną służbę, arabskie konie i lubował się w tureckich lulkach. Uczestniczył także w orientalnych maskaradach organizowanych

[341] B. Łakomska, *Miłośnicy „chińskości”*…, s. 22.
[342] L. Dębicki, *Puławy…*, t. 3, s. 6.

przez księżną Izabelę. Jednocześnie autor *Kawy* rozwijał swoją wschodnią kolekcję, na którą składały się zabytki archeologiczne i architektoniczne, figurki, tkaniny, a przede wszystkim bogate i cenne zbiory biblioteczne: iluminowane rękopisy orientalne, teksty oryginalne i tłumaczenia literatur wschodnich, słowniki, gramatyki i dzieła orientalistyczne[343], studiowaniu których oddawał się z wielką pasją. Świadczą o tym m.in. kontakty naukowe generała ziem podolskich z wybitnymi orientalistami europejskimi. Wymienić tu należy przede wszystkim (wspomnianych już w pierwszym podrozdziale) Karola Emeryka Reviczkiego[344] i Williama Jonesa[345] oraz Charlesa de Pougensa[346] i Józefa Hammera-Purgstalla[347], następnie, relacje z polskimi dyplomatami i urzędnikami – Włodzimierzem Broniewskim w Stambule i Krzysztofem Wiesiołowskim w Petersburgu, którzy informowali Czartoryskiego o sprawach politycznych

[343] Najprawdopodobniej (gdyż nie wiadomo na pewno, kiedy trafiły do księgozbioru) zaliczyć tu można szesnastowieczny rękopis *Dywanu* Hafiza (Rkps BCz, nr 3154 I), zbiór poematów perskich zawierający m.in. *Laila i Madżnun* oraz *Chosrow i Szirin* (Rkps BCz, nr 3155), rękopisy sanskryckie (m.in. nr 3039 I; 3120 I), *Gramatykę egipską i indostańską* (Rkps BCz, nr 1487), *Katechizm mahometański. Tłomaczenie z arabskiego na tureckie* (Rkps BCz, nr 1572). Dokładniej kwestię tę prezentuje Jan Reychman (J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia*…, s. 76 i nast.). Orientalne zbiory księcia Czartoryskiego wykazane są również w katalogach rękopisów Biblioteki Książąt Czartoryskich (*Catalogus codicum manuscriptorum Musei Principum Czartoryski Cracoviensis*, vol. II, scripsit S. Kutrzeba, Cracoviae 1908-1913; *Inwentarz Rękopisów Biblioteki Książąt Czartoryskich, sygn. 3000 -3999 (rękopisy staropolskie, nowożytne, orientalne, staroruskie XIV – koniec XIX w.)*, Kraków 2009-2010 [wersja elektroniczna:
https://media.mnk.pl/images/upload/oddzialy/czartoryscy/biblioteka/pliki/Inwentarz_rekopisow_Bibl_Czartoryskich_sygn_3000-3999.pdf, [dostęp 13.11.2019 r.].

[344] Reviczky, Karol Emeryk (1737-1793) – austriacki polityk i dyplomata węgierskiego pochodzenia, był posłem podczas rokowań zmierzających do podpisania pierwszego rozbioru Polski. Przede wszystkim jednak był orientalistą. Dzięki długiemu pobytowi na Wschodzie, nauczył się języków orientalnych. Przedmiotem jego zainteresowań była głównie poezja perska. Autor zbioru *Specimen poesos asiaticae* zawierającym oryginalne teksty i łacińskie przekłady najcelniejszych dzieł poezji wschodniej. Reviczky prowadził wieloletnią korespondencję z Williamem Jonesem, do której włączył także księcia Czartoryskiego.

[345] Jones William (1746-1794) – brytyjski orientalista, uznawany za jednego z twórców współczesnej orientalistyki. Doskonały znawca i wielbiciel literatur wschodnich – zwłaszcza perskiej. Gruntowna znajomość języków orientalnych pozwoliła mu na bezpośredni kontakt z oryginalnymi tekstami. Jest autorem m.in. podręcznika gramatyki języka perskiego, francuskiego przekładu dzieła pt. *Tarih-i Nadiri* autorstwa perskiego historyka Mahdi hana Astrabadiego. Jego *opus magnum* to *Poesos Asiaticae Commentariorum libri sex* z 1774, będące antologią poezji orientalnej uzupełnioną podstawowymi informacjami o poetyce tekstów tworzonych przez ludy muzułmańskie. Kilka swoich prac poświęcił także literaturze arabskiej i tureckiej, natomiast po objęciu urzędu sędziego w Fort William w Indiach, skoncentrował się na kulturze indyjskiej oraz na działalności we współzałożonym przez siebie Asiatic Society. Pilnym czytelnikiem prac Jonesa był także Jan Potocki.

[346] Pougens, Marie Charles Joseph de (1755-1833) – francuski drukarz, leksykograf, tłumacz, członek Akademii, z zamiłowania także orientalista. L. Dębicki nazywa go „paryskim stałym korespondentem księcia" [L. Dębicki, *Puławy*…, t. 3, s. 8]. Pougens zaopatrywał A. K. Czartoryskiego w dzieła orientalistów europejskich oraz literaturę Wschodu.

[347] Hammer-Purgstall Joseph Freiherr von (1774-1856) – orientalista austriacki, autor licznych przekładów z języka arabskiego, tureckiego i perskiego. Jako pierwszy w Europie przetłumaczył i opublikował cały *Dywan* Hafiza.

oraz przesyłali do Puław dzieła orientalistyczne i materialne wytwory kultury Wschodu[348]. Zwłaszcza z dwoma pierwszymi prowadził książę ożywioną, bo wynikającą ze wspólnoty zainteresowań, korespondencję (z Reviczkym również się spotykał), której tematem była literatura perska, jej piękno i oryginalność. „Orientalistyczni przyjaciele" wiele uwagi w swoich listach poświęcili poezji Saadi'ego i Hafiza. Twórczość tych pisarzy budziła w Polsce dużą ciekawość, w znacznym stopniu dzięki pracom translatorskim i filologicznym korespondentów Czartoryskiego. On sam interesował się również wschodnimi językami, znał turecki na podstawowym poziomie, zajmował go też perski. Filologiczne i etymologiczne wątpliwości niejednokrotnie starał się rozstrzygnąć z pomocą swoich znajomych orientalistów[349]. Owocem lingwistycznej pasji księcia był, poza sporą kolekcją gramatyk orientalnych, ułożony przezeń *Słowniczek wyrazów przyjętych do mowy polskiej z języków wschodnich*[350], który jeszcze przed wydaniem został wykorzystany przez Samuela Bogumiła Lindego[351] w pracy nad *Słownikiem języka polskiego*[352].

Ze względu na swoje orientalistyczne zainteresowania książę generał pozostawał w stosunkowo bliskich relacjach z ludźmi podzielającymi te zamiłowania, a niebędącymi *stricte* profesjonalistami w tym zakresie. Dębicki pisze nawet o „osobnej szkole czy grupie ludzi wyższego umysłu, bujnej fantazyi i niepodległego usposobienia, którzy, idąc za tym prądem oryentalizmu, na Wschodzie szukać mieli zapomnienia doli kraju i tej wolności, której już nie było w ojczyźnie"[353]. Zaliczył tu piewca Puław przede wszystkim Jana Potockiego, a następnie Wacława Rzewuskiego „Emira"[354]. Drugie-

[348] L. Dębicki, *Puławy…*, t. 3, s. 9.
[349] Zob. *Adam prince Czartoryski to Mr. Jones*, Warsaw, Nov. 26, 1778, odpowiedź Jonesa z 17 lutego 1779 roku w: *[J. Shore] Lord Teignmouth, The works of Sir William Jones with the life of the author*, vol. 1, London 1807, pp. 292-300.
[350] Opublikowany już po śmierci autora na łamach „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich" 1828, R. 1, z. 2, s. 79-99.
[351] Co ciekawe, Samuel Bogumił Linde także interesował się językami orientalnymi. W czasie studiów na Uniwersytecie w Lipsku, był słuchaczem wykładów orientalistycznych Johanna Augusta Dathego, cenionego semitologa. Jak pisze J. Reychman, miał on nawet być asystentem wykładowcy, jednak ostatecznie zdecydował się na filologię klasyczną. [J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia…*, s. 239].
[352] Tamże, s. 255.
[353] L. Dębicki, *Puławy…*, t. 3, s. 11.
[354] Wacław Rzewuski (1785-1831) – urodzony w rodzinie kresowych magnatów od dziecka stykał się z rodzinną tradycją orientalizującą (którą – jak wspomniano – kształtowali też A.K. Czartoryski i J. Potocki), co niewątpliwie wpłynęło na jego świadome już zainteresowania Wschodem. Podczas pobytu w Wiedniu, uczył się języka arabskiego u Antuna Aridy. Wtedy też współtworzył, wraz z von Hammerem, jedno z pierwszych w Europie czasopism orientalistycznych „Mines de l'Orient". Był również wytrawnym znawcą koni arabskich, którym poświęcił dzieło *Sur les chevaux orientaux et provenants des*

go z nich Reychman nazywa „wychowankiem atmosfery Czartoryskich" (podobnie zresztą jak Potockiego) oraz „dzieckiem orientalizmu swej epoki"[355] – należał do młodszego pokolenia oświeconych i jego wschodnie zainteresowania, które rozbudził w nim Jan Potocki – zakorzenione są mocno w ideach tej epoki, ale jednocześnie mają już wyraźne cechy romantyczne. Rzewuski fascynował się głównie kulturą arabską, zwłaszcza beduińską oraz orientalną hipologią. Podróżował na Wschód: do Turcji, Syrii, w tym również do (bardzo słabo lub w ogóle nie eksplorowanych przez Europejczyków) rejonów Pustyni Syryjskiej oraz na Półwysep Arabski. Największą jego zasługą na polu orientalistyki było wydawanie, we współpracy z Józefem Hammerem czasopisma „Mines de L'Orient" – „Kopalnie Wschodu"[356]. Niezwykłe życie „Emira", wschodnie przygody i nie do końca wyjaśniona śmierć stały się podstawą legendy, utrwalonej dodatkowo w literaturze[357].

Oczywiście, nazwanie tych nieformalnych relacji ludzi o zbieżnych zamiłowaniach szkołą jest dużą przesadą, podobnie jak wykazane przez Dębickiego motywacje członków tej „grupy" do zajęcia się Orientem. Natomiast faktem jest, iż wszystkich trzech łączyły więzi rodzinne, a przede wszystkim intelektualne – korespondowali ze sobą, wymieniali się uwagami na temat Wschodu, obdarowywali przedmiotami pochodzącymi stamtąd i – co szczególnie istotne – wzajemnie się inspirowali do dalszych

---

races orientales, t. 1 (w rękopisie). W tekście tym zamieścił także obszerne, choć nie zawsze oryginalne, informacje o ludności arabskiej, głównie beduińskiej, zamieszkującej Półwysep Arabski, o jej kulturze i życiu społecznym. Informacje czerpał z prac orientalistów europejskich oraz z własnych doświadczeń, zebranych podczas kilkuletniego pobytu na Wschodzie (1817-1821). Głównym celem jego podróży był zakup koni arabskich, których hodowlę chciał wprowadzić na ziemie polskie, niemniej jednak – dzięki dobrej znajomości języka arabskiego, posiadanej już wiedzy orientalistycznej oraz bezpośrednim kontaktom z Beduinami, wśród których mieszkał, zdołał zgromadzić wiele interesujących informacji. Wyrazem fascynacji Orientem były nie tylko pisma Rzewuskiego, ale w ogóle – jego styl życia: wschodni ubiór i dekoracja, tworzenie wokół siebie aury tajemniczości, sugerowanie uczestniczenia w tajnych misjach szpiegowskich na Wschodzie. Swoją osobą wzbudzał ogólną ciekawość. Z jednej strony autokreacja, z drugiej – nie do końca jasne dzieje pism i – wreszcie – tajemnicza śmierć – przyczyniły się do powstania legendy, utrzymanej już w duchu romantycznym. [Por. J. Reychman, *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.*, Warszawa 1972; tam rozdziały poświęcone Rzewuskiemu].

[355] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia…*, s. 260.

[356] Periodyk ukazywał się w Wiedniu w latach 1808-1818, do współpracy zaproszono – z pozytywnym odzewem – najwybitniejszych orientalistów europejskich. Sami wydawcy także w czasopiśmie publikowali.

[357] Jak podaje Stefan Kieniewicz w iPSB (Internetowy Polski Słownik Biograficzny), „M. Inglot doliczył się 20 poświęconych mu utworów literackich (https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/waclaw-seweryn-rzewuski#, [dostęp: 06.12.2019]), wersja drukowana tego hasła osobowego znajduje się w tomie 44 PSB, opublikowanym w latach 1992-1993). Wymienić tu należy m.in. teksty Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego. Natomiast Jan Reychman dodaje, iż Rzewuski był również bohaterem beduińskich kasyd [J. Reychman, *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie…*, s. 105. Tam też więcej o „Emirze"].

studiów nad orientalną kulturą. Do tego intrygowali swoimi osobami szersze kręgi towarzyskie, jednocześnie wzbudzając wśród nich ciekawość Orientu.

Puławy należały niewątpliwie do najważniejszych ośrodków oświeceniowego orientalizmu w różnych jego odmianach, zarówno ze względu na osoby właścicieli, którzy Orientem się fascynowali – co podkreśla Reychman: „Zbiory Czartoryskich były w XVIII wieku bezsprzecznie największą zbiornicą orientaliów”[358]; jak też z powodu ich roli w kształtowaniu się prądu. Ten sam badacz wskazuje, iż „Z kręgu Czartoryskich wywodzą się początki wielu innych polskich zbiorów orientalnych tego okresu”[359] – Poniatowskich, Potockich, Zamoyskich – by wymienić najważniejsze. Jeszcze istotniejszy był fakt, iż księstwo jako mecenasi sztuki i nauki skupili wokół siebie grono artystów, pisarzy intelektualistów niejednokrotnie inspirujących się w swojej działalności wschodnią kulturą. Z „Polskimi Atenami” – jak mianowano ich puławską siedzibę – powiązani byli pisarze Franciszek Kniaźnin, Julian Ursyn Niemcewicz, Franciszek Zabłocki, Stanisław Kłokocki, Józef Szymanowski. Funkcję nauczyciela młodych książąt Adama Jerzego i Konstantego w latach 1787-1793, a następnie (od 1796 roku) bibliotekarza puławskiego sprawował Gotfryd Ernest Groddeck (Grodek)[360] – postać niezwykle ważna w historii polskiej orientalistyki. Wywodził się z gdańskiej rodziny protestanckiej o bogatych tradycjach orientalistycznych, jego ojciec – Beniamin – był profesorem języków wschodnich w Gdańskim Gimnazjum Akademickim. On sam podjął studia w zakresie teologii i filologii klasycznej na uniwersytecie w Getyndze, ale interesował się także językami orientalnymi, był słuchaczem wykładów znanego orientalisty – Johanna Davida Michaelisa. Po etapie puławskim, od 1804 r. dzięki protekcji księcia Czartoryskiego, powierzono mu stanowisko profesora języka i literatury greckiej na Uniwersytecie Wileńskim. Jolanta Kowal zauważa, iż Groddeck „na zajęciach ze studentami niejednokrotnie zwracał uwagę na potrzebę pogłębiania znajomości historii i filologii orientalnej dla studiów nad starożytnością klasyczną”[361], sam zresztą wykładane treści uzupełniał wiadomościami dotyczącymi historii i kultury Orientu. Podobnie czynił Joachim Lelewel. Obydwaj profesorowie wraz z księciem Adamem Kazimierzem i jego synem – Adamem Jerzym, kuratorem okręgu wileńskiego – oraz Ka-

[358] J. Reychman, *Znajomość i nauczanie języków orientalnych w Polsce XVIII w.*, Wrocław 1950, s. 100.
[359] Tenże, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia…*, s. 79.
[360] *Nowy Korbut*, t. IV, *Oświecenie*, oprac. E. Aleksandrowska, red. tomu do r. 1958 T. Mikulski, Warszawa 1966, s. 485-486.
[361] J. Kowal, *Literackie oblicze Dziennika Wileńskiego (1805-1806 i 1815-1830)*, Rzeszów 2017, s. 275.

zimierzem Kontrymem[362] zaangażowali się w utworzenie na wileńskiej uczelni katedry orientalistyki[363]. Choć ostatecznie jednostka nie została powołana do życia[364], to i tak – „Wilno początku XIX w. za sprawą uniwersyteckiego środowiska naukowego było jednym z ważniejszych ośrodków myśli orientalistycznej na ziemiach byłej Rzeczypospolitej"[365]. Zarówno Groddeck, jak i Lelewel zdołali bowiem zaszczepić wśród wielu swoich studentów zainteresowanie Wschodem. Do grona tego należeli późniejsi orientaliści: Józef Sękowski, Aleksander Chodźko, Józef Kowalewski, Ludwik Spitznagel, Antoni Muchliński, Ignacy Pietraszewski, August Żaba, których działalność rozwijała się już w romantyzmie. Nad podjęciem studiów orientalistycznych bardzo poważnie zastanawiał się również Adam Mickiewicz, który niejednokrotnie w swej twórczości dał wyraz wschodnim zamiłowaniom.

Orientalistyka polska i będący jednym z jej fundamentów orientalizm erudycyjny, mogły się rozwijać dzięki ogromnemu zainteresowaniu Wschodem, które – za sprawą przybyłej z Europy Zachodniej mody na Orient – przybrało w oświeceniu zupełnie nowe kształty. Równie ważna, co efektowny orientalizm salonowy, była literacka odmiana nurtu. To właśnie poprzez teksty literatury najwyraźniej i najpełniej zostały wyartykułowane zaciekawienie i fascynacja Orientem. One też, z jednej strony poprzez nawiązywanie do różnorodnych wizji Wschodu, uruchamiały najrozleglejsze i najgłębsze pokłady tradycji grupy w zakresie kontaktów z „innymi". Z drugiej zaś – przyczyniały się znacząco do ich utrwalania, ale też aktualizowania, czego efektem było wytworzenie wyrazistego i szeroko oddziałującego schematu ideologicznego Orientu wykorzystywanego do promowania idei oświeceniowych.

Obserwując orientalizm literacki, zauważyć można, iż zainteresowanie Wschodem wyrażane było na kilka sposobów: poprzez tłumaczenia dzieł orientalnych, rodzi-

[362] Tamże.
[363] Warto na marginesie dodać, iż stanowisko profesora języków orientalnych planowano powierzyć Juliusowi Klaprothowi, związanemu naukowo z Janem Potockim [J. Reychman, *Zainteresowania orientalistyczne w środowisku mickiewiczowskim w Wilnie i Petersburgu*, w: *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, pod red. S. Strelcyna, Warszawa 1957, s. 74]. O tym więcej w następnym rozdziale.
[364] Największe obiekcje co do utworzenia katedry orientalistyki na Uniwersytecie Wileńskim miał jego rektor – Jan Śniadecki, który w liście do A. J. Czartoryskiego pisał: „Język chiński i perski potrzebny jest w stolicy państwa władającego tylu azjatyckimi narodami w guberniach odleglejszych Azji, ale w Wilnie uczniów nie znajdzie, gdzie tyle jest potrzebnych do uczenia się rzeczy. Potrzeba wprzód obeznać młodzież z literaturą Europy i narodami prawdziwie światłymi starożytności, jakimi byli Grecy i Rzymianie, a z czasem dopiero może nas zawieść ciekawość do odleglejszych Azji ludów i zrodzi się ochota w niektórych do języka perskiego i chińskiego". [*List J. Śniadeckiego do A.J. Czartoryskiego (20 IV 1810)*, Rkps Bibl. Czartoryskich, E3069, k.691. cyt. za: J. Kowal, *Literackie oblicze…*, s. 275-276].
[365] Tamże, s. 274.

me i przełożone europejskie utwory orientalizujące oraz wyartykułowaną teoretyczno- i krytycznoliteracką refleksję nad kulturą Orientu. Jest ona o tyle istotna, że owe dokumenty sformułowanej świadomości literackiej, w Oświeceniu polskim bardzo popularne, były z jednej strony „odzwierciedleniem stanu wiedzy i przekonań o Oriencie”[366], z drugiej zaś „jako wypowiedzi o charakterze poetyk eksplicytnych, w tym także normatywnych, miały […] bezpośredni wpływ na praktykę twórczą”[367]. Stosunkowo powszechna była również znajomość najpopularniejszych tekstów orientalnych i orientalizujących w językach europejskich, głównie francuskim[368]. Za to przekłady dzieł wschodnich, które można pojmować jako „rodzaj zaproszenia do spotkania z inną kulturą”[369], stanowią grupę marginalną. Krzysztof Dmitruk wylicza, iż w Oświeceniu dokonano trzech tłumaczeń utworów w języku arabskim, czterech w perskim, dwóch w sanskrycie, po jednym w hinduskim (hindi) i tureckim[370]. Choć liczba translacji jest skromna, do tego literaturę orientalną przyswajano w Polsce głównie za pośrednictwem innych języków europejskich (przede wszystkim francuskiego oraz angielskiego[371], ale też łacińskiego[372]), to jednak ich znaczenie dla rozwoju orientalizmu jest trudne do przecenienia. Były to bowiem dzieła cieszące się ogromnym zainteresowaniem w całej Europie, również nad Wisłą.

[366] A. Kupiszewska, *Uwagi o kulturze orientalnej w dokumentach sformułowanej świadomości estetyczno-literackiej polskiego Oświecenia (w pismach teoretycznoliterackich i krytycznoliterackich)*, w: *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia,* pod red. G. Czerwińskiego i A. Konopackiego, Białystok 2017, s. 235. Tam również bardziej szczegółowe omówienie problemu.
[367] Tamże.
[368] Jadwiga Rudnicka zauważa, iż „polski rynek księgarski, a także zawartość bibliotek świadczą o zainteresowaniu literaturą orientalną – przeważnie w języku francuskim”. [J. Rudnicka, *„Tysiąc nocy i jedna” w kulturze literackiej polskiego Oświecenia*, „Pamiętnik Literacki” 1998, z. 3, s. 163 – tam też autorka wymienia dzieła, które można było kupić u polskich księgarzy].
[369] M. Gaszyńska-Magiera, *Recepcja przekładów literackich jako przestrzeń spotkania międzykulturowego,* w: *Dialog na pograniczach kultur i cywilizacji*, pod red. T. Palecznego i M. Banaś, Kraków 2009, s. 163.
[370] K.M. Dmitruk, *Przekład w kulturze literackiej polskiego oświecenia. Prowizorium dokumentacyjne*, w: *Literatura i jej konteksty. Prace ofiarowane Profesorowi Czesławowi Kłakowi*, pod red. J. Rusin i K. Maciąga, Rzeszów 2005, s. 37. Sam autor zaznacza, iż zestawienie to nie jest kompletne, choć reprezentatywne. Trudno też z całą pewnością stwierdzić, czy wykazane przez Krzysztofa Dmitruka przekłady są tłumaczeniami bezpośrednimi, czy zapośredniczonymi.
[371] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia…*, s. 187-188.
[372] Zaliczyć tu trzeba przede wszystkim wydane w 1774 r. *Poeseos Asiaticae Commentariorum libri sex* Williama Jonesa – dzieło fundamentalne dla osiemnastowiecznego i romantycznego orientalizmu europejskiego.

Na pierwszym miejscu należy wymienić dobrze już w Polsce znaną bajkę[373]. W Oświeceniu dokonano tłumaczeń wschodnich apologów przypisywanych Pilpajowi i/lub Lokmanowi, a mających swe korzenie w indyjskiej *Pańczatantrze* i jej zarabizowanej wersji *Kalila i Dimma*. Zostały one zamieszczone w zbiorach *Ezop w dobrym humorze*[374]; *Powieści Pelpego filozofa indyjskiego ciekawe i pożyteczne z francuskiego na polski język przetłumaczone* w różnych edycjach[375]. Można powiedzieć, iż w epoce świateł, za sprawą wymienionych przekładów, horyzonty gatunku rozszerzono na wschód. Wielu pisarzy, podkreślając użyteczność bajki w krzewieniu dobrych obyczajów i wpajaniu zasad moralnych, wskazywało jednocześnie jej orientalną proweniencję. W rozprawie Ignacego Krasickiego zatytułowanej *O rymotworstwie i rymotworcach* czytamy:

> Sposób pisania wschodniego najpierwszy rzecz ukrywał w podobieństwach. Stąd Apolog, albo w bajkach ukryte obyczajności prawidła. Pod jarzmem jedynowładców zostający pisarze, nie śmiejąc jawnie obwieszczać prawd, częstokroć panującym niedogodnych, ukrywali je w podobieństwach i przypowieściach. Druga przyczyna, takowego sposobu obwieszczenia prawdy, ta się być zdaje, iżby wdziękiem powieści okraszona, mile była przyjętą, i wpajała się lepiej w pamięć młodzieży, tym bardziej gdy ją kształtne rytmu ułożenie podaje ku wiadomości[376].

Podobne stwierdzenia znajdziemy m.in. w *Rozprawie o bajce* Juliana Ursyna Niemcewicza:

> Niemylnie twierdzić można, iż ze wszystkich części składających literatury ogół, Apolog, czyli Bajka jest najdawniejszą. [...] Jak wiele innych nauk tak i Bajka przyszła nam od wschodu [...]. Jakoż w Bajce najwięcej odkrywają się znamiona i obroty azjatyckiego dowcipu, ta skłonność do parabolów i zagadek, ten zwyczaj tłumaczenia się przez obrazy, ukrywania nauki pod zasło-

[373] Zob. W. Woźnowski, *Bajka w literaturze polskiego Oświecenia*, Kraków 1974; tegoż, *Dzieje bajki polskiej*, Warszawa 1990.

[374] Ł. Sokołowski (tłum.), *Ezop w wesołym humorze, albo wybrane jego bajki, z naukami moralnymi i wierszykami; tudzież najpiękniejsze bajeczki Fedra, Pilpego i pana de La Motte; z przydatkiem Powinności poczciwego człowieka, albo maksym politycznych i moralnych wybranych z najcelniejszych naszego wieku pisarzów, służących dla urodzonych dla Rzeczypospolitej osób. Na język polski przełożone*, Lipsk – Warszawa 1769. Podstawą tłumaczenia polskiego był zbiór *Esope en belle humeur* wydany przez Charlesa Moutona, podobnie jak *Powieści Pelpego filozofa indyjskiego* wydanych w 1779 r. w Warszawie, a następnie w Wilnie. [K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. III, Kraków 1933, s. 281. W kolejnych przypisach będziemy stosować skrót: Estreicher z dodaniem odpowiedniego numeru tomu].

[375] Oprócz podanej wyżej edycji, popularne – również w Polsce – było wydanie *Contes et fables indiennes de Bidpaï et de Lokman. Traduites d'Ali Tchelebi-ben-Saleh, auteur turc* w opracowaniu Antoine'a Gallanda i Denisa Dominique Cardonne'a z 1778 r. (Pracę nad zbiorem rozpoczął Galland, a po jego śmierci kontynuował ją Cardonne).

[376] I. Krasicki, *O rymotworstwie i rymotworcach*, w: *Dzieła*, red. F.K. Dmochowski, t. 3, Warszawa 1829, s. 328-329.

ną, jak gdyby ją tym lepiej zachowywać, wszystko to, trwa dotąd w Azji. Wschodni Filozofowie i dziś nie piszą inaczej[377].

Jak widać w powyższych fragmentach, rozważania *stricte* literackie niejednokrotnie stawały się okazją do czynienia bardziej ogólnych uwag na temat kultury Orientu. Książę Poetów, objaśniając genezę bajki, wskazywał na despotyzm jako charakterystyczny dla Azji ustrój społeczno-polityczny. Autor *Śpiewów historycznych* natomiast za podstawową cechę umysłowości wschodniej („dowcipu azjatyckiego") oraz będącej jej wytworem kultury uważa upodobanie do alegorii. Ze względu na swój dydaktyzm, bajka zajmowała poczesne miejsce w systemie gatunkowym epoki świateł. Znaczącą grupę stanowią tu teksty będące tłumaczeniami lub adaptacjami bajek wschodnich albo zawierających motywy orientalne. Właśnie takim utworem rozpoczyna swoje *Bajki i przypowieści* Ignacy Krasicki. *Abuzei i Tair* figuruje tam jako Bajka I, zamieszczona bezpośrednio po dobrze znanym *Wstępie do bajek*. W całym zbiorze oraz w kolejnym – *Bajki nowe* – znajdziemy jeszcze przynajmniej kilka orientalizujących apologów i przypowieści: *Derwisz i Uczeń*; *Cesarz chiński i syn jego, z dziejów tamtejszych*; *Szczep winny*; *Podróżny*; *Gołębie z indyjskiego, Pilpaja*[378]. Ostatni z wymienionych utworów wzięli również na swój warsztat Julian Ursyn Niemcewicz (*Bajka XV. Dwa Gołębie, naśladowana z Pilpaja*) oraz Stanisław Trembecki (*Gołąbki*), co dowodzi, że nie dążenie do oryginalności, ale moralistyka była dla twórców celem zasadniczym. Wśród „orientalnych" bajek autora *Powrotu posła* znalazły się *Światło i Ciemność*; *Sułtan i Derwisz*; *Chińczyk*; *Poręcze*. Wschodnie motywy w omawianym gatunku wykorzystywał także Franciszek Dionizy Kniaźnin (*Soliman i Butymar, z indyjskiego przez Pilpaja*). Zarówno oświeceniowa teoria bajki, jak i poetyckie *praxis* odwołują się do wizerunku Wschodu jako krainy mądrości, skąd dociera światło nauki. Nierzadko też przywoływany jest obraz Orientu skrępowanego tyrańskim uciskiem, z drugiej zaś strony – równie często bohaterami bajek bywali mądrzy władcy wschodni.

Zapoznanie Europy i Polski z bajkami Pilpaja (i Lokmana) z pewnością było ważnym czynnikiem rozwoju orientalizmu i literatury oświeceniowej w ogóle, ale – jak

[377] J.U. Niemcewicz, *Rozprawa o bajce. Czytana na publicznem posiedzeniu Tow.[arzystwa] Kr.[ólewskiego] War.[szawskiego] P.[rzyjaciół] N.[auk]*, w: *Dzieła poetyczne*, red. J.N. Bobrowicz, t. 1, Lipsk 1838, s. 2-3.

[378] Więcej o źródłach poszczególnych bajek lub motywów wykorzystanych przez Krasickiego w: J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia…*, s. 191-196.

zaznacza Wacław Woźnowski: „okazało się, że wiele wątków fabularnych znanych dotąd z Ezopa ukrywało się w zbiorze legendarnego Hindusa”[379]. Podobnie nie nowy dla europejskich czytelników był występujący w *Pańczatantrze* typ bajki zwierzęcej. Dlatego też wschodnie apologi i parabole, mimo wzbogacania ich o nowe wątki, ustępowały popularnością orientalnym opowieściom ze zbioru przez polskiego tłumacza zatytułowanego *Awantury arabskie albo Tysiąc nocy i jedna*[380] (1767-1769), które okazały się prawdziwą rewelacją i rewolucją. Do tego stopnia, że pierwsze polskie wydanie zostało dosłownie „zaczytane”[381], co wywołało potrzebę szybkiego wznowienia (dokonano go w latach 1772-1774).

Fascynujące opowieści, w Polsce znane zarówno we francuskiej adaptacji Gallanda, jak i polskim jej przekładzie, ukazywały ogromne bogactwo kulturowe Wschodu i czarowały innością. Oprócz walorów estetycznych, twórcy oświeceniowi – zgodnie z duchem epoki – znajdowali w nich i cenili też potencjał dydaktyczny. Ignacy Krasicki pisał we wstępie do *Hamida*, iż: „Powieści wschodnie mają swój szacunek, ponieważ i przypadki zabawne obwieszczają, i mają za cel obyczajność”[382]. Także i Adam Kazimierz Czartoryski w *Myślach o pismach polskich* przy okazji formułowania uwag dotyczących warsztatu tłumacza wskazywał na pedagogiczne wartości oraz charakterystyczne dla literatury orientalnej właściwości stylistyczne powiastek:

> Zawiera w sobie to dzieło moralność zdobioną bogactwy obfitego orientalnych narodów wymysłu w wielu miejscach. Im mniej znajomym nam jest ten od wieków używany na wschodzie […] sposób obrazowy kwiecenia prawdy, tym bardziej powinien byłby tłumacz przykładać się do oświecenia w tym względzie czytających przez danie im do poznania, że ten rodzaj pism nie dla czczej był przyjętym zabawy, lecz dla odstręczenia ludzi od narowów, i zachęcenia ich do cnoty, wystawując prawdy i nauki pod łagodnym i ujmującym kształtem, wyzutym z przykrości zwyczajnej suchych ostrzeżeń. Powinienby był cokolwiek namienić o skłonności wschodnich narodów, o ich guście do metafor, do alegorii i do przypowieści[383].

Orientalne historie ze zbioru *Tysiąca nocy i jednej* stały się też przedmiotem refleksji Stanisława Kostki Potockiego. Autor *Podróży do Ciemnogrodu* uznaje, że powiastki – będąc „fikcją, czyli zmyślaniem”, doskonale odpowiadają naturalnej ludzkiej

[379] W. Woźnowski, *Bajka w literaturze…*, s. 19.
[380] *Awantury arabskie, lub tysiąc nocy i jedna, w języku francuskim przez I.M.P. Galand (A. Galland) wydane, a świeżo na polski język przetłumaczone*, t. 1-12, Warszawa 1767-1769. Autorstwo przekładu przypisywane jest Łukaszowi Sokołowskiemu [Estreicher, t. III, s. 281; *Nowy Korbut*, t. VI, cz. 1, s. 208].
[381] *Nowy Korbut*, t. VI, cz.1, s. 208.
[382] I. Krasicki, *Hamid*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, oprac. Z. Goliński, M. Klimowicz, R. Wołoszyński, pod red. T. Mikulskiego, t. 4, Warszawa 1954, s. 127.
[383] A.K. Czartoryski, *Myśli o pismach polskich*, Wilno 1801, s. 222-223.

potrzebie fantastyki i cudowności, którą z kolei – za Francisem Baconem – postrzega jako podnietę do stawania się lepszym, „godniejszym”[384]. W rozprawie *O wymowie i stylu* Potocki zamieścił na ich temat wiele interesujących uwag. W rozdziale XXIV, poświęconym pismom filozoficznym, kategorii bajeczności oraz powieściom i romansom, czytamy:

> Mówiąc o zmyślonych wyobraźni płodach, nie godzi nam się pominąć bajecznych powieści. Zacznijmy od tych, co są klasycznymi w tym rodzaju, to jest od wschodnich. Cudotworność czarodziejstwa, Perysy Persów, Giny Arabów, potęga geniuszów i talizmanów, wszystkie te urojenia teologii wschodnich narodów […] są zasadą tych powieści […]. Jestże co przyjemniejszego, nad większą liczbę tych, z których ogromny zbiór Tysiąc Nocami zwany, składa się? I nie ta jedyna jest ich wartość: dają one nam wierne wyobrażenie charakteru i obyczajów Wschodu, a nade wszystko Arabów, którzy w nim niegdyś panowali. […] Tysiąc i jedna Nocy, są niejakim rodzajem dramatycznego obrazu ludów, co panowały na wschodzie. […] wszystko jest tam daleko wierniej wyobrażonym, niżby mógł to uczynić najdokładniejszy podróżny. Znajdujemy tam także te podania starożytne, tak do siebie wszędy podobne a tym samym ciekawe, które różne narody dochowały nam, swoim sposobem. Te korzyści czynią, iż ludzie najsmakowniejsi i najrozumniejsi, w tych na pozór tak płochych i nierozsądnych bajkach, znajdują nie tylko przyjemną rozrywkę, ale często i naukę, i przenoszą je nad większą część czczych i tęsknych romansów naszych[385].

Potocki dokonując charakterystyki orientalnych opowieści, za ich cechę dystynktywną uważa występowanie elementów wschodniej cudowności, mającej swoje źródło w wierzeniach religijnych i tradycji ludowej. Występowanie wątków fantastycznych w *Awanturach arabskich* zadecydowało o zaklasyfikowaniu ich do „fikcji, czyli zmyślań” i uznaniu za „przyjemną rozrywkę”, ale w żaden sposób nie przekreśliło ich walorów poznawczych. Mało tego, zostały one wyeksponowane i postawione nawet przed wartościami dydaktycznymi, których wagi Potocki wcale nie umniejsza. Autor *Winkelmana polskiego* – wytrawny znawca sztuki – był przekonany, że zbiór opowieści jako artefakt kultury orientalnej może być znacznie cenniejszym źródłem wiedzy o niej samej, jak i o ludziach ją tworzących, niż – drobiazgowe nawet – opisy podróżników. W stwierdzeniach tych można doszukiwać się wpływów nowoczesnych – oświecenio-

[384] S.K. Potocki, *O wymowie i stylu*, t. IV, cz. 2, Warszawa 1815, s. 202-203. Decydujemy się na przywoływanie tego tekstu, choć przynależy on już do późnego Oświecenia, ponieważ w naszej ocenie uwagi zawarte przez Potockiego w rozprawie można traktować jako wyraz ogólnych tendencji funkcjonujących w epoce – z jednej strony, z drugiej zaś – jako dowód żywotności i w dalszym ciągu dużej popularności orientalizmu. Podobne względy mieliśmy na uwadze, powołując się w dalszej części pracy na teksty Euzebiusza Słowackiego oraz innych twórców późnego Oświecenia.
[385] Tamże, s. 213-216.

wych – koncepcji literatury, czy kultury w ogóle[386]. Z pewnością *Tysiąc nocy i jedna* były najważniejszym w XVIII wieku dziełem, które determinowało sposób postrzegania Orientu, kształtowało więc oświeceniowy paradygmat innego etnicznego. Wraz ze wschodnimi bajkami nie tyle ustanawiały, co utrwalały i popularyzowały kanon myślenia o Wschodzie. Jego podstawą w minimalnym tylko stopniu była rzetelna wiedza, w znacznym zaś wyobrażenia od wieków funkcjonujące w Europie.

Stanisław Kostka Potocki, nazywając opowieści ze zbioru *Tysiąca nocy i jednej* klasycznymi, podkreślił ich wzorcowy charakter. Jako teksty „normatywne", *Awantury arabskie* stały się inspiracją do tworzenia niezliczonych wręcz naśladowań i przeróbek oraz skarbnicą motywów, obrazów, fabuł wykorzystywanych w mniej lub bardziej oryginalnych tekstach reprezentujących rozmaite gatunki literackie. Jak pisze Zofia Sinko:

> […] polskie powieści[387] chętnie przybierano w kostium orientalny, wykorzystując w nich elementy wschodniego obrazowania i cudowności, sensacyjne wątki fabularne, umiejętność prezen-

[386] Traktowanie literatury jako źródła wiedzy antropologicznej, a dokładniej – antropologiczno-kulturowej postulował Johann Gottfried Herder. Tadeusz Naumowicz, komentator prac niemieckiego filozofa, podkreślał iż pojmował on literaturę jako całe piśmiennictwo, a ponadto: „Nie była ona dla niego czymś autonomicznym, niezależnym od innych obszarów kultury duchowej, niezależnym od świata zewnętrznego i praw rządzących społeczeństwem. […] Z jednakowym zainteresowaniem śledził Herder zarówno rozwój epopei i dramatu greckiego, jak i dzieje ustawodawstwa, wierzeń religijnych czy historiografii. Badał, jak odzwierciedlały one zwyczaje, sposób myślenia i działania ludów, wśród których powstały, jak kształtowały się wzajemne stosunki między społeczeństwem a literaturą". [T. Naumowicz, *Wstęp,* w: J.G. Herder, *Wybór pism*, przeł. D. Kasprzyk i in., Wrocław 1987, BN II/222, s. XLII]. Inspiracji ideami Herdera, ale także Jana Jakuba Rousseau należy doszukiwać się także w popularnym w oświeceniu (zwłaszcza porozbiorowym) wizerunku Orientu – przede wszystkim arabskiego, jako krainy naturalności, prostoty i wolności. Leon Borowski pisał: „Patrzmy na pokolenia pasterskie Beduinów, swobodnie pod kotarami koczujące, nieprzebytymi piaskami bezpieczniej jak oceanem opasane: zachowały one do dziś dnia, po tysiącach lat, rodzinny swój charakter w pierwszej oryginalności i mocy. […] Cicha i dziecinna ludów wschodnich prostota uczuciami domu i pięknego nieba, ponętą zmysłów i wyobraźni otoczona, jest odwieczną poezji matką". [L. Borowski, *Uwagi nad poezją i wymową pod względem ich podobieństwa i różnicy*, w: tegoż, *Uwagi nad poezją i wymową i inne pisma krytycznoliterackie*, wybór i oprac. S. Buśka-Wroński, Warszawa 1972, s. 42]. Eksplikacji specyfiki kultury, a zwłaszcza literatury orientalnej równie często, co uwagi niemieckiego filozofa, służyły polskim pisarzom ustalenia Monteskiusza zawarte w największym jego dziele – *O duchu praw.* Szczególnie intensywnie spożytkowano teorię zależności ludzkiego usposobienia oraz wytwarzanej przez człowieka kultury od warunków klimatycznych, a przede wszystkim wyjaśnianie cech kultury i literatury właściwościami gorącego klimatu, w którym one powstawały. Rozwinięcie tych myśli znajdziemy w pierwszym tomie rozprawy S. K. Potockiego *O sztuce u dawnych, czyli Winkelman polski* [oprac. J.A. Ostrowski, J. Śliwa, Warszawa-Kraków 1992, s .73 i nast.], a także w przywołanych tekstach Niemcewicza czy Krasickiego. Ten ostatni w rozdziale swojej rozprawy *O rymotworstwie i rymotworcach* poświęconym „rymotworcom wschodnim", wyjaśniał: „Żywa imaginacja rozżarzona powietrza upałem, widoków wdziękiem, zgoła tym wszystkim, cokolwiek kraj najpożądańszego mieć może, pismom Wschodnim nadaje zbyt wygórowane niekiedy wyrazy; zdarzają się jednakże między nimi takowe, którym mocy i wdzięku nasze dostarczyć nie mogą" [I. Krasicki, *O rymotworstwie…*, s. 497].

[387] Takiego, między innymi, określenia używano w oświeceniu w odniesieniu do powiastki. [Zob. I. Kitowiczowa, Z. Sinko, *Powiastka,* w: *Słownik literatury polskiego Oświecenia…*, s. 44].

towania „pod figurą", a więc w formie przypowieści lub alegorii, pewnych zasad postępowania czy prawd moralnych[388].

Po formę orientalnej powiastki chętnie sięgał Ignacy Krasicki, o czym świadczy 19 tekstów zaliczanych do tej grupy w bibliografii pisarza: *Hamid, Dziekan z Badajoz, Ibrahim i Osman, Seryf, Kadur, Seged, Hazad, Ibrahim, Juzup, Azem, Lizymach, Powieść arabska, Rustan, Depozyt, Derwisz. Powieść indyjska, O Aleksandrze i filozofie indyjskim. Powieść arabska, Mirza. Powieść z dziejów perskich, Testament, Bajrach*[389]. Opowieści w tym guście tworzyli też m.in. Franciszek Karpiński – *Przykład uczynności dla bliźniego*[390]; Jan Albertrandi – *O kamieniu i diamencie. Przypowieść arabska*[391]; *Podróżny. Przypowieść arabska*[392]. Zbiór *Saadi: Powieści wschodnie. Przełożone z francuskiego* zebrał Stanisław Kłokocki[393]. Perskiego poetę uczynił bohaterem swojej powiastki pt. *Sody Filozof* także Cyprian Godebski[394]. Autorem cenionych tekstów w tym gatunku był też Jan Potocki, o czym będziemy pisać dalej. Utwory mogły przyjmować większe rozmiary, jak na przykład *Nemrod, czyli początek bałwochwalstwa na ziemi. Powieść arabska* C. Godebskiego[395]; *Narudyn i Almamulin. Powieść moralna z francuskiego* przez Józefa Świętorzeckiego. Można wśród nich znaleźć również utwory wierszowane. Grupę tę reprezentują *Hali-Beg, historia perska* przez Minasowicza oraz *Sułtan i Wezyr* J.U. Niemcewicza.

Te orientalne narracje często wchodziły też do mniej lub bardziej obszernych zbiorów powiastek. Kilka takich tekstów znaleźć można w *Magazynie anekdotów, czyli zbiorze rozmaitych powieści* tłumaczonych z francuskiego przez Stanisława Szymańskiego[396]. Chętnie czytany był również anonimowy *Zbiór różnych wschodnich wspaniałości* (Lipsk 1784). Liczne powiastki były publikowane na łamach czasopism,

[388] Z. Sinko, *Powiastka w Oświeceniu…*, s. 60.
[389] 10 powieści wschodnich znalazło się w zbiorze *Listy i pisma różne X.B.W.*, t. 1, Warszawa 1786. Krasicki publikował orientalne opowiastki także w czasopiśmie „Co Tydzień" w latach 1798-1799. Po raz pierwszy zebrano je (poza *Derwiszem*) w szóstym tomie *Dzieł* wydanych przez F.K. Dmochowskiego, w Warszawie w latach 1803-1804 [zob. *Nowy Korbut*, t. V, s. 193-196].
[390] F. Karpiński, *Dzieła*, wyd. W. Krasiński, Warszawa 1830, s. 322-324.
[391] „Zabawy Przyjemne i Pożyteczne" 1770, t. II, cz. 1, s. 49-53. Adres bibliograficzny podaję za: E. Aleksandrowska, *„Zabawy Przyjemne i Pożyteczne" 1770-1777. Monografia bibliograficzna*, Warszawa 1999, s. 28.
[392] Tamże, s. 131-136. Lokalizacja tekstu wg tego samego źródła, co powyżej [s. 30].
[393] Przekład powstał najprawdopodobniej ok. 1816 r., fragmenty ukazały się w „Pamiętniku Umiejętności Moralnych i Literatury" 1830, t. IV, s. 190-208.
[394] C. Godebski, *Sody Filozof. Powieść perska*, „Sybilla Nadwiślańska" 1821, t. I, nr 4, s. 240-243.
[395] Tegoż, *Dzieła wierszem i prozą*, t. 1, Warszawa 1821, s. 164-189.
[396] Warszawa, t. I-III 1786, t. IV 1787.

co także przyczyniało się do wzrostu ich popularności i tematyki orientalnej w ogóle[397].

Większość utworów zaliczanych do tej grupy reprezentuje typ powiastki budującej – to rodzaj orientalnych opowieści dominujący w polskim oświeceniu. Wschodnie realia są w nich ledwie zarysowane, często jedynie zasygnalizowane poprzez imię bohatera lub umiejscowienie akcji w orientalnej przestrzeni. Konsekwencją dominacji funkcji perswazyjnej nad artystyczną było bowiem daleko posunięte umiarkowanie w kreowaniu świata przedstawionego oraz sięganie po znane, obiegowe i uproszczone struktury fabularne. Cała skonstruowana w tekście rzeczywistość podporządkowana została celowi utworu, jakim jest przekazanie nauki moralnej lub propagowanie określonego światopoglądu. Dlatego też „powiastkowe" przedstawianie Wschodu niewolne jest od nieścisłości, anachronizmów, czy wręcz błędów – co zarówno dla autorów, jak i czytelników nie stanowiło większego problemu. Na potrzeby oświeceniowych reformatorów i moralistów stworzony został wyraźny, ale szablonowy schemat ideologiczny Wschodu.

Motywy orientalne chętnie wykorzystywano w bardziej rozbudowanych formułach powieściowych. Mogły one być jednym z wielu ich wątków – jak w przypadku *Rękopisu znalezionego w Saragossie* Jana Potockiego czy *Diabła kulawego* Alain-René Lesage'a lub też konstytuować świat przedstawiony – czego przykładem *Nurzahad, człowiek nieśmiertelny. Historia wschodnia napisana w języku angielskim* autorstwa Frances Sheridan (Supraśl 1784). Absolutną większość stanowią tutaj tłumaczenia utworów zagranicznych. Duże zasługi na tym polu miał J.U. Niemcewicz, który przyswoił polskim czytelnikom zaliczane do najbardziej znanych w tym gatunku: *Królową Golkondę* Stanislasa-Jeana de Boufflers (Warszawa 1792) i *Historię Rasslasa, królewicza abisyńskiego* Samuela Johnsona (1795-1796)[398]. Adaptatorem orientalnych opowieści był również Ignacy Jaxa Bykowski, spod jego pióra wyszły polskie wersje m.in.

[397] Powiastki orientalne obecne były zarówno w prasie stanisławowskiej, jak i porozbiorowej. Drukowano je w „Monitorze" i „Zabawach Przyjemnych i Pożytecznych", ale również m.in. w „Dzienniku Wileńskim", o czym pisze Jolanta Kowal w cytowanej już monografii litewskiego periodyku (J. Kowal, *Literackie oblicze…,* s. 204-211). Dokładnych badań zawartości czasopism pod kątem występowania w nich treści orientalizujących brak, jednak nawet pobieżny ogląd, zwłaszcza prasy porozbiorowej pozwala wysuwać wnioski o dużej skali zjawiska. Zob. Z. Sinko, *Proza fabularna w czasopismach polskich 1801-1830*, Wrocław 1988, passim.

[398] Obydwa przekłady znalazły się w edycji zbiorowej pism J.U. Niemcewicza (*Pisma różne wierszem i prozą,* t. I-II, Warszawa 1803-1805). Co ciekawe, Niemcewicz długo był uważany za autora powiastek orientalnych, które znalazły się w edycjach zbiorowych jego dzieł. W rzeczywistości napisał je Jan Potocki, natomiast autor *Śpiewów historycznych* był ich tłumaczem.

Dwóch sułtanek. Powieści tureckiej; *Batchmendy, powieści perskiej* i *Abukira*[399]. Zaliczymy tu również utwór o osobliwym – jak na powieść orientalną – tytule: *Paweł i Maria, kochankowie jakich mało. Historia indyjska tłumaczona z angielskiego* przez Józefa Maksymiliana Skoraszewskiego (Warszawa 1796). Jego treść i zawarte w nim imiona bohaterów sugerują sentymentalny charakter powieści, w której orientalny kostium pełnił rolę jedynie atrakcyjnego ozdobnika. Można tu mówić o swoistej formie „sentymentalizacji Wschodu", która odwoływała się do jego wizerunku jako krainy wielkich namiętności i gwałtownych emocji, natomiast wzorce literackie czerpała z siedemnastowiecznego romansu pseudoorientalnego.

Bajki oraz powiastki zdominowały orientalizującą twórczość literacką, ale literackie zainteresowania Wschodem oświeceniowych pisarzy były konkretyzowane również w innych formach gatunkowych. Franciszek Karpiński orientalne treści ujmował w postaci pieśni, jak na przykład *Prawdziwa rozkosz. Pieśń przetłumaczona z chińskiego* (faktycznie utwór oryginalny) w *Księdze I Pieśni* znaleźć można tekst *Sady i Fatym*, jednak – ze względu na typ narracji, dialogowość i występowanie morału – jego przynależność gatunkowa jest problematyczna, z pewnością jednak wpisuje się w nurt orientalizmu, podobnie jak wiersz *Wezyr Gijafar do Haruna al-Raszid*[400] Ludzie Wschodu byli też bohaterami popularnych w Oświeceniu rozmów zmarłych. Co ważne, interlokutorami w tym przypadku były postaci historyczne. U Krasickiego pojawiają się sułtan Bajazet (Bajazyd), Dariusz król Persów, kalif Omar (Umar) i Konfucjusz[401]. Po postaci autentyczne XBW sięgnął też w utworze *Życia zacnych mężów na wzór Plutarcha*[402], gdzie najpierw przedstawił „życie" a następnie porównał ze sobą Marka Aureliusza z Cyrusem, chińskiego cesarza Taj Tsonga z Tytusem (Flawiuszem) oraz Saladyna z Teodorykiem (władcą Ostrogotów).

---

[399] Pierwsza z powieści to przekład utworu A.G. Contanta d'Orville, wydana w Warszawie w 1788 r. Druga to adaptacja tekstu Jean-Pierre'a Claris de Floriana, wydana w Warszawie w 1790 r. Pierwowzór trzeciej, wydanej w Wilnie w 1799 r. nie jest znany, *Nowy Korbut* podaje, iż to „zapewne przekład" [*Nowy Korbut*, t. IV, s. 336].

[400] Dokładnej analizy oraz interpretacji tego tekstu dokonała Danuta Kowalewska [D. Kowalewska, *Skarga nieszczęśliwego męża: „Wezyr Gijafar do Haruna al-Raszid"*, w: *CzytanieKarpińskiego*, cz. 1, pod red. B. Mazurkowej i T. Chachulskiego, Warszawa 2017, [w serii:] „Czytanie Poetów Polskiego Oświecenia", t. 5, s. 69-93.

[401] I. Krasicki, *Rozmowy zmarłych*, w: tegoż, *Dzieła. Edycja nowa i zupełna przez F.K. Dmochowskiego*, t. VII, Warszawa 1804 [tu: *Rozmowa X, Między Kalistenem filozofem a sułtanem Bajazetem*, s. 37-40; *Rozmowa XIII Między Dariuszem królem Persów a Piastem*, s. 48-51; *Rozmowa XVII Między Ptolemuszem królem Egiptu a Omarem kalifem*, s. 69-75; *Rozmowa XXVIII Między Platonem a Konfucjuszem*, s. 123-126].

[402] Tenże, *Życia zacnych mężów, na wzór Plutarcha*, w: tegoż, *Dzieła…*, t. X., Warszawa 1804.

Orientalne tematy zyskały również dużą popularność w gatunkach dramatycznych. Jak pisze Iga Sobina:

> Repertuar teatralny tamtych czasów dobitnie świadczy o upodobaniach widzów do odmienności. W drugiej połowie XVIII wieku nastąpiła prawdziwa eksplozja oper, baletów, dram i melodramatów o tematyce orientalnej, która w naturalny sposób zastąpiła mityczną. Zamiast Greków i Rzymian zaczęli pojawiać się Turcy, Chińczycy czy Hindusi[403].

Wiele sztuk wykorzystujących motywy orientalne wprowadził na scenę polską Wojciech Bogusławski. Należą tu m.in. *Zaffira, czyli niewolnica stateczna* (wyst. 1788); *Lanassa, czyli wdowa Malabaru* (wyst. 1790); *Axur, król Ormus* (wyst. 1794); *Pustelnik na wyspie Formentera* (wyst. 1793); *Sułtan Wampun, czyli nieroztropne życzenia* (wyst. 1800). Również obficie z repertuaru wschodnich tematów czerpał Ludwik Adam Dmuszewski, na co wskazują m.in. *Kalif z Bagdadu* (wyst. 1807); *Gulistan Hulla Samarkandy* (wyst. 1812); *Królowa z Szyraz, czyli sen straszny i rozkoszny* (wyst. 1813); *Kuluf, czyli Chińczykowie* (wyst. 1813). O tak dużym sukcesie sztuk egzotycznych przesądziły ich widowiskowość oraz sensacyjna lub melodramatyczna (a często sensacyjno-dramatyczna) fabuła. Odpowiadały one gustom publiczności spragnionej nowości i jednocześnie dostarczały silnych wzruszeń lub rozrywki – zwłaszcza dzięki komediowej odsłonie orientalizmu scenicznego (np. *Arlekin Mahomet, albo taradajka latająca* Franciszka Zabłockiego[404] lub *Marcinowa z Dunaju w Stambule w Seraju. Komedioopera krotochwilna w 3 aktach z francuskiego* Wojciecha Pękalskiego[405]). Pomimo iż w dramacie egzotycznym dosyć wyraźnie dała o sobie znać funkcja ludyczna, nie oznacza to, że były one całkowicie pozbawione treści moralizatorskich. Przywołana powyżej badaczka stwierdza, że ich „problematyka wyszła poza krąg walk o prawa stanu trzeciego, stawiając pytania o prawa człowieka w ogóle, domagając się tolerancji religijnej i kulturowej, humanitarnego traktowania jednostki, zwłaszcza gdy chodziło o tak ważną kwestię, jak zniewolenie całego narodu”[406].

---

[403] I. Sobina, *Potwory sztuki scenicznej. Poetyka melodramatu doby polskiego Oświecenia lat 1790-1815,* Kraków 2012, s. 203.

[404] F. Zabłocki, *Arlekin Mahomet, albo taradajka latająca, drama śmieszno-płaczliwo-filozofo-sowizdrzalskie w czterech aktach dla Teatru Warszawskiego napisane roku 1785*, w: *Teatr Franciszka Zabłockiego*, t. IV: *Świat na opak,* oprac. J. Pawłowiczowa, Wrocław 1996, s. 153-218. Jak podaje Janina Pawłowiczowa, „źródłem *Arlekina Mahometa* jest sztuka francuskiego komediopisarza J.F. Cailhava […] pt. *Arlequin Mahomet, ou le cabriolet volant*” [*Objaśnienia do sztuki*, F. Zabłocki, *Arlekin* …, s. 474].

[405] Wystawiona 20.03.1812 roku w Warszawie. Rkps Ossol., sygn. I/10226.

[406] I. Sobina, *Potwory sztuki scenicznej…*, s. 205.

Większość z przywołanych utworów to tłumaczenia bądź „naśladowania" dzieł obcych. Nawet te z nich, które można uznać za oryginalne – w tym sensie, że nie są ściśle zależne od jakiegoś konkretnego tekstu – wykorzystywały obficie znane wątki i motywy wschodnie. W wielu przypadkach orientalizm był jedynie konwencją używaną przez pisarzy, by nadać swoim tekstom modną i chwytliwą formę. Dowodem atrakcyjności orientalnych motywów były tzw. kryptoprzekłady, a więc dzieła oryginalne (tzn. niebędące tłumaczeniem lub adaptacją innego dzieła) tworzone przez pisarzy europejskich, ale czytającej publiczności bardzo wyraźnie wskazywane jako przełożone z literatur orientalnych. Najgłośniejszą mistyfikacją tego typu w Europie były (wspomniane już wcześniej) *Listy perskie*. W Polsce zaś, na ich wzór ukazywał się na łamach „Monitora" *Manuskrypt chiński*[407]. Podobne zabiegi stosowali m.in. Julian Ursyn Niemcewicz w apologu *Sowa, Ziemba i Krogulec, bajka tłumaczona z perskiego*; Józef Kossakowski we *Fragmencie rękopisma arabskiego* i *Rozmowie Solona z Kadym*[408]. Grupę uzupełnia też *List turecki Achmana Baszy Oglu Kithaika do Polaków* przypisywany Janowi Potockiemu[409]. Wymienione utwory to głównie teksty o charakterze satyrycznym, w których do mówienia o bieżących problemach społecznych i politycznych wykorzystywano wizerunek Wschodu jako krainy mądrości i roztropności.

Analogicznie jak w Europie (i z podobnych przyczyn), także w Polsce specyficzne miejsce w nurcie orientalizmu zajmowały Chiny. Państwo Środka jako temat literacki pojawiło się już we wczesnym Oświeceniu. W 1754 roku, z okazji urodzin króla Augusta III Mocnego, wystawiono w teatrze królewskim „melodrammę" Pietro Metastasia *Bohatyr chiński*, której spolszczenia dokonał Józef Epifani Minasowicz[410]. Popularna była również sztuka Voltaire'a *Sierota chiński*, przełożona przez Stanisława Trembeckiego i Jerzego Radowickiego[411]. Chińskie motywy wykorzystywano też

[407] Anonimowy *Manuskrypt chiński* był publikowany w „Monitorze" w numerach 58-62 oraz 66-67 z 1765 r. [zob. *Wokół Doświadczyńskiego. Antologia romansu i powieści*, oprac. J. Jackl, Warszawa 1969, s. 244]. Cykl ów rozpoczyna *Prezentacja chińskiego podróżnika Yunipa i jego manuskryptu*. Elżbieta Aleksandrowska wysunęła hipotezę, iż autorem serii jest A.K. Czartoryski [zob. *„Monitor" 1765-1785. Wybór*, oprac. i wstęp E. Aleksandrowska, Wrocław 1976, BN I/226, s. 56].

[408] Autorstwo obydwu przypisanych Kossakowskiemu tekstów jest sporne, zob. *Nowy Korbut*, t. V, s. 171.

[409] Estreicher, t. XXV, s. 138-139. Tekst drukowany w 1790 r. w założonej i prowadzonej przez Potockiego Drukarni Wolnej.

[410] J.E. Minasowicz, *Zbiór rytmów polskich*, t. 1, Warszawa 1755, s. 1-46.

[411] Jan Reychman twierdzi, iż przekładu dokonał Trembecki, ale przegrał go w karty z Jerzym Radowickim, stąd jego nazwisko jako tłumacza (J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia…*, s. 201). Estreicher podaje z kolei informację, iż Trembecki przełożył jedynie fragment tragedii [Esteicher, t. XXXI, s. 296-297].

w drobniejszych utworach (wymienione zostały wcześniej). Podstawową wiedzę sinologiczną czerpano z przywoływanej rozprawy Du Halde'a (*Description de l'empire de la Chine*, 1736). Wzbogacano ją i poszerzano dzięki innym pracom. Znajdziemy wśród nich tłumaczenia, jak na przykład *List o ogrodach Chińczyków* Sir Williama Chambersa, spolszczony przez F. Karpińskiego, lub prace względnie oryginalne: *Literatka chińska dla literatek i literatów w Europie* (Wilno 1810) Filipa Neriusza Golańskiego; *Pochwała Konfucjusza, filozofa chińskiego* autorstwa Cypriana Godebskiego[412]. Najobszerniejszym z nich była praca S.K. Potockiego *Rys chronologii, religii, języka, nauk, ludności, rządu, handlu, obyczajów, zwyczajów, sztuk, pomników i celniejszych wynalazków Chińczyków […] z źródłowych pisarzy zebrany*[413]. Jak słusznie zauważają Irena Kadulska i Monika Kwietniewska: „Chiny wieku świateł […] zostały włączone do kanonu literackiego i usytuowane wśród wzorców. […] Obraz Państwa Środka w polskim oświeceniu ulegał wyselekcjonowaniu i podlegał funkcjonalnej interpretacji"[414]. Stał się tym samym istotnym dla realizowania oświeceniowego programu reform schematem ideologicznym.

Powyższe prace *quasi*-sinologiczne stanowiły część stosunkowo licznego zbioru tekstów o charakterze poniekąd orientalistycznym, poświęconych historii, geografii czy szeroko pojętej kulturze wschodnich narodów oraz przyjmujących rozmaite formy zapisków z podróży. Przeważnie były to przekłady, często kompilacje dzieł zagranicznych dokonywane przez pisarzy, którzy także w ten sposób wyrażali swoje zainteresowanie tematyką orientalną. Uzupełniały one orientalizującą literaturę oświecenia, pełniły funkcje popularyzatorskie, jak również dostarczały podstawowych informacji o Wschodzie, które mogłyby jednocześnie zostać spożytkowane przez pisarzy do tworzenia literackich wizerunków Orientu. Ważnym kompendium wiedzy ogólnej była dwutomowa encyklopedia opracowana przez Ignacego Krasickiego *Zbiór potrzebniejszych wiadomości porządkiem alfabetu ułożonych* (Warszawa 1781). Zagadnieniom

[412] C. Godebski, *Dzieła wierszem i prozą*, cz. 1, Warszawa 1821, s. 51-76.
[413] „Pamiętnik Warszawski czyli Dziennik Nauk i Umiejętności" 1815, t. I, cz. 1 (styczeń), s. 12-27, cz. 2 (luty), s. 91-110, cz. 3 (marzec), s. 221-238, cz. 4 (kwiecień), s. 357-371; t. II, cz. 5 (maj), s. 69-91, cz. 6 (lipiec), s. 296-308, cz. 7 (sierpień), s. 360-380; t. III, cz. 8 (październik), s. 186-202, cz. 9 (listopad), s. 301-315.
[414] I. Kadulska, M. Kwietniewska, *Współczesna refleksja nad oświeceniowym zainteresowaniem Chinami w Polsce*, w: *Chiny w oczach Polaków. Księga jubileuszowa z okazji 60-lecia nawiązania stosunków dyplomatycznych między Polską a Chińską Republiką Ludową*, pod red. J. Włodarskiego, K. Zeidlera, M. Burdelskiego, Gdańsk 2010, s. 184.

orientalistycznym poświęcono w niej stosunkowo dużą liczbę haseł[415]. Pracą natomiast w całości podejmującą tematykę wschodnią są *Opisy Turków i Tatarów… z francuskiego języka przełożone* przez Józefa Szymańskiego[416]. Sprawy Imperium Osmańskiego przybliżało szerokiej publiczności także *Opisanie krótkie państwa tureckiego* Franciszka Bohomolca, który w swojej pracy wykorzystał popularne dzieła z zakresu turkologii, politologii i geografii[417]. Autor *Małżeństwa z kalendarza* przetłumaczył także jeden (czwarty) tom poczytnych *Listów różnych ku chwalebnej ciekawości i chrześcijańskiemu zbudowaniu służących, z Azji, Afryki i Ameryki, niegdyś od misjonarzów SJ w rozmaitych językach pisane, teraz […] po polsku przełożonych…* (Warszawa 1767), pośród których listy „azjatyckie" prezentują się obszernie. Franciszek Karpiński z kolei jest autorem opartej na rozprawie Josepha-Françoise'a Michauda pracy *Wiara, prawa i obyczaje Indianów,* wydanej w Wilnie w 1803 roku[418]. Rodzime prace *stricte* orientalistyczne zaczęły powstawać w późnym Oświeceniu, głównie w środowisku wileńskich orientalistów. Na szczególną uwagę zasługuje też rozprawa Jana Feliksa Amora Tarnowskiego pt. *Badania historyczne, jaki wpływ mieć mogły mniemania i literatura ludów wschodnich na ludy zachodnie, szczególnie we względzie poezji. Rzecz czytana na posiedzeniu Towarzystwa Królewskiego Przyjaciół Nauk w Warszawie, dnia 24 miesiąca listopada 1819 roku* (Warszawa 1819). Jest to bowiem praca traktująca o wzajemnych relacjach cywilizacji Wschodu i Zachodu oraz wynikających z tego skutków. Wyłania się z niej obraz Orientu jako kultury starożytnej i wspaniałej, której dorobek materialny, a zwłaszcza duchowy są dla Europy istotnym źródłem idei, wzorów, form.

[415] Jak podaje Paweł Siwiec: „Zebrał w niej autor około 6900 haseł ułożonych w porządku alfabetycznym. Przeszło 920, a więc prawie 13,5% ogółu, to pojęcia bezpośrednio związane z Orientem, począwszy od Afryki, przez Bliski Wschód aż po krańce Azji". [P. Siwiec, *Słowo wstępne*, w: *Orientalia w „Zbiorze potrzebniejszych wiadomości porządkiem alfabetu ułożonych" Ignacego Krasickiego*, oprac. zespół pod red. P. Siwca, Kraków 2015, s. VIII].

[416] Jest to przekład bardzo popularnego dzieła turkologicznego Françoise'a Barona de Tott *Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares*, Amsterdam 1784-1785.

[417] Z pewnością autor korzystał z *Monarchii tureckiej* Paula Rycauta, wydanej w Słucku w 1678 r. W *Nowym Korbucie* (t. IV) wskazane są również m.in.: G.B. Mably, *Le droit public de l'Europe, fondé sur les traités*, t. 1-2, Amsterdam 1748; a także *Geografia czasów teraźniejszych* Karola Wyrwicza, wydana w Warszawie 1768.

[418] J.F. Michaud, *Histoire des progrès et de la chûte de l'empire de Mysore, sous les règnes d'Hyder-Aly et Tippoo-Saib*, t. I-II, Paryż 1801. Indianami nazywano mieszkańców Indii – tak Wschodnich, jak i Zachodnich, czyli Ameryki.

***

Utwory orientalizujące i orientalistyczne stanowiły znaczącą i na pewno wyrazistą część piśmiennictwa oświecenia. Ich autorami byli zarówno luminarze epoki, jak i twórcy *minorum gentium*. Zgodzić się należy z Janem Reychmanem, u którego czytamy, iż „pisarzem, który najbardziej wyraźnie reprezentował […] tendencje orientalne literatury stanisławowskiej, był Ignacy Krasicki”[419], ale trudno znaleźć twórcę, który w swoim literackim dorobku nie miałby choćby jednej „wschodniej” pozycji. Orientalne tematy zajmowały Juliana Ursyna Niemcewicza, Franciszka Karpińskiego, Franciszka Dionizego Kniaźnina, Franciszka Zabłockiego, Wojciecha Bogusławskiego, Ignacego Jaxę Bykowskiego i wielu innych.

Nawet tak ogólna i – z konieczności – skrótowa charakterystyka polskiego orientalizmu oświeceniowego pozwala zauważyć, iż stanowił on istotny nurt kultury epoki świateł. Zarówno literacka, jak i pozostałe jego odmiany przyczyniały się do kształtowania coraz pełniejszego i szczegółowego – choć w dalszym ciągu nie pozbawionego stereotypowości – wizerunku Wschodu. Przede wszystkim jednak implikowały zmianę stosunku do Orientu, czego najbardziej ewidentnym przejawem było m.in. niemal zupełne zniwelowanie ambiwalencji postaw wobec niego, tak charakterystycznej dla okresu staropolskiego.

Niemałą rolę w rozwoju polskiego orientalizmu odegrał Jan Potocki. Do wyróżnienia autora *Rękopisu znalezionego w Saragossie* uprawnia nas jego szczególna postawa wobec Orientu, bezpośrednie spotkania z kulturą Wschodu i wynikająca z nich twórczość pierwszego „w zastępie orientalistów polskich”[420]. Kontakty ze Stanisławem Augustem i Czartoryskimi – z Adamem Kazimierzem, potem również Adamem Jerzym, którzy także żywo interesowali się Wschodem, ponadto korespondencja z carem rosyjskim wytworzyły swoistą przestrzeń odbioru „orientalnego Potockiego”. To z kolei sprawiło, iż jego spojrzenie na Orient modelowało perspektywę, z której spoglądali nań inni.

[419] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia…*, s. 189.
[420] L. Dębicki, *Puławy…*, t. 3, s. 11.

Rozdział II. Jana Potockiego drogi do Orientu

II.1 U źródeł szlachetnej namiętności

Pierwsze kroki na orientalnych drogach stawiał Potocki we wczesnej młodości. Biografowie pisarza, wskazują nawet na genetyczne niemal uwarunkowania wynikające z przynależności do rodu zamieszkującego „«południowe prowincje», czyli obszary nad górnym Dniestrem, głównie na Podolu. Były to ziemie kresowe, polskie pogranicze sąsiadujące z Turcją, która zawsze stwarzała zagrożenie. Orient był obecny już po drugiej stronie rzeki, na wyciągnięcie ręki”[421]. Na tej podstawie wysuwają też przypuszczenia, iż „silna skłonność do synkretyzmu i religijnego relatywizmu, która będzie charakteryzować myśl Jana Potockiego, z pewnością zawdzięcza coś złożonej i elastycznej rzeczywistości, w której spędził on swoje wczesne lata”[422]. Faktycznie jednak niewiele wiadomo o pierwszych okresie życia spędzonym na Ukrainie, trudno też wskazać, w jakim stopniu odcisnął on swe piętno na sposobie myślenia młodego Jana. Tym bardziej, że w 1768 roku rodzina Potockich, czując zagrożenie związane z konfederacją barską, opuściła Podole i przeniosła się do Warszawy. Bardziej prawdopodobne jest, że orientowanie (dosłownie!) swoich upodobań było samodzielnym wyborem krajczyca i wynikało z rozbudzenia się jego zainteresowań w ogóle. Nastąpiło to w 1779 roku, gdy jako podporucznik kawalerii w austriackiej armii stacjonował w garnizonie w Budzie, podczas tzw. wojny o sukcesję bawarską. Ów niezwykły moment w życiu autora *Cyganów z Andaluzji* tak przedstawiła jego druga żona:

> Wkrótce owładnęła nim nuda[423], owa nuda, tak nieprzyjazna rodzajowi ludzkiemu, który robi tyle głupstw, żeby się jej wymknąć, ale dla hrabiego ta nuda stała się dobroczynna. Próbował znaleźć jakieś zajęcie, które by go wyzwoliło z tej strasznej przypadłości, ale z trudem udawało mu

[421] F. Rosset, D. Triaire, *Jan Potocki…*, s. 25-26.
[422] Tamże, s. 42.
[423] Nie mamy powodów sądzić, by Konstancja w rażący sposób mijała się z prawdą. Tym bardziej, że tak wyraźnie wskazała właśnie na nudę jako jeden z głównych motywów działania swojego byłego męża. Temat ten kilkakrotnie pojawiał się w różnych pismach Jana Potockiego, zawsze jako bardzo negatywne zjawisko wywołujące u niego specyficzny lęk. Potocki boi się nudy i bycia nudnym. *Notabene,* doszukiwać się tu można wpływów myśli przywołanego w tekście Konstancji Voltaire'a. Jak pisze Marian Skrzypek: „[…] Voltaire jest przekonany, że większość naszych niedoli wynika z bezczynności i nudy. […] w *Kandydzie* pada często cytowane zdanie Voltaire`a: „Praca oddala od nas trzy wielkie niedole: nudę, występek i ubóstwo". Twórcza aktywność, poprzez którą realizuje się istota ludzkiego powołania, stanowi więc wedle Voltaire'a zasadniczy warunek szczęścia, które nie jest dane, ale zadane". [M. Skrzypek, *Filozofia, polityka i religia w „Słowniku filozoficznym" Voltaire'a*, w: Voltaire, *Słownik filozoficzny*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył M. Skrzypek, Warszawa 2015, s. XXI].

się zdobywać książki. W ręce wpadło mu parę dzieł Voltaire`a. Przeczytał je z rozkoszą. Czytał wszystko, co tylko potrafił zdobyć. Książki czytane dla czystej rozrywki szybko nużą, ale on pojął, że nauka, zaspokajanie własnej ciekawości, też może być przyjemnością. Od tamtej chwili horyzonty mu się poszerzyły, otwarło się przed nim nowe życie: podróże, historia, zwłaszcza starożytna, rozbudziły w nim wielką ciekawość. Poczuł, jak duże ma braki, by ją zaspokoić, ale był młody i sądził, że uda mu się nadrobić stracony czas[424].

Konstancja opisuje genezę charakterystycznej dla Jana Potockiego postawy umysłowej, której fundamentami były ciekawość świata i dążenie do jej zaspokojenia. Hrabia nie podjął jednak regularnych studiów na którejś z europejskich uczelni, ale wybrał indywidualną drogę ukierunkowanej lektury tekstów z interesujących go dziedzin, pogłębionych badań oraz podróży, które w epoce oświecenia zyskały ogromne znaczenie. Marcin Cieński zauważa, iż „podróżowanie odpowiada ideałowi poznawania przez doświadczenie, gromadzenie faktów, sprzeciwia się natomiast zaufaniu do autorytetów i do poznania spekulatywnego"[425]. Na tak wytyczonym przez siebie szlaku krajczyc pozostał przez całe życie. Często owa ścieżka prowadziła go na Wschód. Komentarz na temat dobrodziejstw wynikających z czytania książek wydaje się zbędny. Na co jednak warto zwrócić uwagę, to na fakt, że jedynym autorem wymienionym we wspomnieniach Konstancji z nazwiska był Voltaire. Znamienny to patron dla pierwszych samodzielnych poszukiwań intelektualnych młodego Jana. Ślady lektury „przeczytanych z rozkoszą" dzieł francuskiego myśliciela zaznaczą się wyraźnie w światopoglądzie oraz twórczości Potockiego – choćby w referowanych wcześniej poglądach na nauki historyczne i sposób ich uprawiania. Nie pozostały też bez wpływu na jego percepcję Wschodu.

Do nadrabiania uświadomionych sobie braków (wspomnianych w biografii ktrajczyca przez Konstancję), Jan przystąpił bezzwłocznie. W 1779 roku postanowił wyruszyć na Maltę i wstąpić do Świętego Zakonu Jerozolimskiego Św. Jana, czyli Zakonu Maltańskiego[426]. Obierając taki cel, hrabia nie myślał o poważnych badaniach,

[424] Nota biograficzna Jana Potockiego sporządzona została przez jego byłą żonę, Konstancję z Potockich Raczyńską na prośbę Joachima Lelwela, który planował w przyszłości zająć się postacią, a przede wszystkim spuścizną historyczną Jana Potockiego [Biblioteka PAU i PAN w Krakowie Rkps nr 1354]. Tłumaczenie za: *Jan Potocki. Biografia…*, s. 71. Pełny tekst w oryginale opublikowała i omówiła Maria Evelina Żółtowska [M. E. Żółtowska, *Jan Potocki w oczach żony: nie dokończony szkic biograficzny*, „Wiek Oświecenia" 1987, z. 3, s .65-70].

[425] M. Cieński, *Podróżowanie w XVIII wieku jako przedmiot współczesnej refleksji badawczej. Kilka uwag*, „Wiek Oświecenia" 2012, nr 28, s. 117.

[426] Taka nazwa funkcjonowała do końca XVIII wieku. Zob. H.J.A. Sire, *Kawalerowie maltańscy,* przeł. H. Szczerkowska, Warszawa 2000, s. 131. Współczesna nazwa to Suwerenny Rycerski Zakon Szpi-

a raczej, jak wskazuje Tadeusz Wojciech Lange, „młodego człowieka zajmowała przede wszystkim rycerska legenda kawalerów maltańskich, którą nie tyle chciał opisywać, ile wziąć w niej udział”[427]. Wówczas podstawową działalnością zakonu, z której słynął, była ochrona basenu Morza Śródziemnego przed piratami arabskimi i berberskimi. A zatem, działaniami krajczyca kierowały chęć przeżycia przygody i zobaczenia nowych miejsc.

Na Malcie spędził Potocki prawie dwa lata. Chociaż mamy niewiele informacji o tym okresie jego życia, a on sam nie pozostawił żadnych relacji, to czas ów należy uznać za istotny, w kontekście rozwijającej się „szlachetnej namiętności” krajczyca. Wtedy bowiem nastąpiło jego pierwsze kulturowe doświadczenie Orientu. Sposobności do kontaktu z odmiennością miał hrabia wiele. Zacznijmy od samej Malty. Zanim pojawili się tam joannici, wyspa należała do Królestwa Sycylii, a wcześniej – podobnie jak i Sycylia, znajdowała się pod panowaniem Arabów. Sięgając w głąb historii, doszukamy się również wpływów rzymskich i fenickich. Pozostało wiele śladów niezwykle bogatych dziejów Malty i jej eklektycznej arabsko-normańskiej kultury[428]. Bezpośrednimi jej nosicielami byli rdzenni mieszkańcy, którzy posługiwali się językiem maltańskim, będącym mieszanką arabskiego i języków romańskich. Chociaż w czasie pobytu na wyspie zdecydowanie częściej Potocki obracał się w kosmopolitycznym środowisku braci, to z pewnością zetknął się też z Maltańczykami oraz artefaktami ich kultury. Wyrażenie „pobyt na wyspie” traktować należy jako daleko idące uproszczenie, gdyż, będąc postulantem zakonu, hrabia zobowiązany był do odbycia „karawan”, czyli służby na maltańskich okrętach (Potocki najprawdopodobniej pływał na galerach). Wiązało się to z żeglugą po odległych zakątkach Morza Śródziemnego. W czasie jednej z wypraw dotarł do Tunezji. Wzmianki o tym zamieścił w *Podróży do Cesarstwa Marokańskiego…*:

> Przed mniej więcej dziesięcioma laty odbyłem część podróży, którą pan Bruce opisuje w pierwszym tomie swojej książki, i mogę poświadczyć, że nie ma w jego słowach żadnego zmyślenia. Widziałem słynny amfiteatr w el-Dżem, położony na pustyni, gdzie zapewne niegdyś istniało duże miasto, którego nazwa zatarła się na kartach historii, a nawet wymknęła się badaniom geo-

talników Świętego Jana, z Jerozolimy, z Rodos i z Malty. Zarówno w czasach Potockiego jak i współcześnie używa się także skróconych, bardziej potocznych nazw: szpitalnicy, joannici, Zakon Maltański.

[427] T.W. Lange, *Malta Jana Potockiego*, „Pamiętnik Literacki” 2018, z. 2, s. 104.

[428] Najpełniej kultura ta rozwijała się na Sycylii, ale promieniowała także na zdobytą w 1090 roku przez Rogera Maltę.

> grafów. Widziałem również przerażających Arabów Noilez […], a nawet w pobliżu Zuzy[429] omal nie wpadłem w ich ręce. Gdyby mnie to spotkało, najprawdopodobniej przebywałbym tam dotychczas. [PM, 129]

Na szczęście tak się nie stało i Jan mógł kontynuować swoją podróż po Maghrebie. Kolejnym jej punktem było miasto Gabes, słynące z wielkich targów, które hrabia odwiedził. Następnie tunezyjska wyspa Dżerba. W relacji z Maroka zanotował:

> Obiecałem opisać wyspę Dżerbę. Od czasu Pawła Lucasa nie widział jej nikt z podróżujących pisarzy. Wśród wielu podróżnych, przybywających na tę wyspę w celach handlowych, nie dostrzegłem jednak ani jednego, który nie zachwycałby się nią z uniesieniem; ja sam zachowałem o niej jak najmilsze wspomnienia. [PM, 131-132]

Na wyspie Potocki spędził ponad trzy tygodnie, „nie mogąc wyruszyć w dalszą drogę na skutek niepomyślnych wiatrów" [PM, 132]. Czas ten wykorzystał bardzo produktywnie na zwiedzaniu Dżerby: spacerach po bazarze oraz dzielnicach mieszkalnych, przechadzkach po ogrodach, obserwacji życia codziennego, a nawet spożywaniu kolacji „w cieniu figowca w towarzystwie korsarza" [PM, 133]. Działaniom tym towarzyszyły spotkania z ludźmi. Interesował się ich strojem oraz formami spędzania czasu. Jak napisał: „Zawarłem znajomość z jej [tj. Dżerby – dop. A.K.] najznakomitszymi mieszkańcami, którzy okazali mi wiele życzliwości" [PM, 133]. Podkreślał też ich łagodne usposobienie [PM,132]. Dzięki tej relacji wyraźnie zauważyć można krystalizowanie się charakterystycznych dla hrabiego postaw i sposobów przeżywania podróży. Są to przede wszystkim otwartość i gotowość do spotkania z tym, co inne, nowe oraz uważność w obserwacji zwiedzanej przestrzeni. Fakt, że w tekście pisanym dziesięć lat po bytności na wyspie hrabia zamieścił tak wiele szczegółów, pozwala nam sądzić, iż pierwsza orientalna wędrówka wywarła na nim niezatarte wrażenie[430]. Z pewnością były to doznania pozytywne i to one stały się podłożem rodzącego się u hrabiego zainteresowania Wschodem. Co szczególnie warte podkreślenia – pierwsze doświadczenia zetknięcia się z odmienną przestrzenią kulturową zebrał w wieku osiemnastu lat, u progu dorosłości. Powyższe okoliczności dają podstawy, aby uznać, że „epizod tunezyjski" był dla młodego Jana Potockiego doświadczeniem formatywnym, a więc takim,

[429] W oryginale używa nazwy „Zoura", która odnosi się do nadmorskiej miejscowości Zuwarah w dzisiejszej Libii, w pobliżu granicy z Tunezją. [Œvres, I,106].
[430] Wspomni ją jeszcze w 1797 roku w relacji z podróży na Kaukaz: „Dziś po raz pierwszy zobaczyłem niedostępne szczyty Kaukazu, a wiersze Horacego przypomniały mi, żem niegdyś przemierzył także i rozpalone pustynie Afryki. Dziewiętnaście lat minęło od owej podróży […]" [PK, 353].

które w istotny sposób ukształtowało światopogląd i ukierunkowało drogę życiową. Był to kierunek na Wschód. Gdy w październiku 1781 roku opuszczał Maltę po formalnym przyjęciu do zakonu szpitalników (które nastąpiło w marcu tego roku), kiełkowało w nim już ziarno „szlachetnej namiętności".

II.2. Le grand tout oriental

Przyznanie Janowi Potockiemu palmy pierwszeństwa w „zastępie orientalistów polskich" nie było jedynie kurtuazyjnym gestem, lecz potwierdzeniem stanu faktycznego. Sam hrabia również miał tego świadomość i był to dla niego powód do dumy. Nie ma przesady w słowach zawartych w liście do cara Aleksandra I: „Podróże i badania pozwoliły mi posiąść na temat Azji wiedzę z rodzaju tych, które większości ludzi pozostają obce"[431]. Warto wspomnieć, iż pisząc je, krajczyc był jeszcze przed wyprawą do Chin, która – mimo fiaska – okazała się źródłem cennych wiadomości i pogłębiła jego, i tak już imponującą, znajomość tej części świata. Fascynacja wschodnią przestrzenią kulturową i pragnienie poznawania jej towarzyszyły autorowi *Rękopisu…* przez niemal całe życie. Do Orientu prowadziły go różne drogi. Słowo „droga" można rozumieć literalnie – i wtedy – jak wskazuje Janina Abramowska – „oznacza zarówno trasę wędrówki, jak i wędrówkę samą"[432]. Można też, a nawet trzeba, rozpatrywać je w sensie symbolicznym – jako metaforę poznania i rozwoju. Obydwie perspektywy – dosłowna i symboliczna – adekwatnie obrazują orientalne doświadczenia Jana Potockiego, na co sam wskazał w przytaczanym wyżej fragmencie listu.

Obcując z twórczością krajczyca i poznając jego biografię, nietrudno uchwycić główną tendencję, która determinowała intelektualną aktywność hrabiego. Mowa o, oświeceniowym w swej istocie, pragnieniu poznania i objęcia refleksją całości – tak rzeczywistości humanistycznej, jak i będącej dla niej przestrzenią – Natury. Jednym z najważniejszych narzędzi, które, zdaniem autora *Parad*, miało służyć realizacji celu, była historia. Pisał na ten temat następująco:

---

[431] *List Jana Potockiego do cara Aleksandra I (5 grudnia 1804 r.)*, w: J. Potocki, *Korespondencja*, przeł. T. Swoboda, „Literatura na Świecie" 2014, nr 11-12, s. 104.

[432] J. Abramowska, *Peregrynacja*, w: *Przestrzeń i literatura: studia*, pod red. M Głowińskiego, Wrocław 1978, s. 125. W niniejszej pracy odnosimy się także do rozważań Anny Wieczorkiewicz na temat drogi i jej znaczeń [zob. A. Wieczorkiewicz, *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz, włóczęga*, Gdańsk 1996, zwłaszcza *Wprowadzenie*].

> Historia powszechna jest – jak ją pojmuję – sukcesywnie rozwijającym się obrazem wszystkich czasów, wszystkich stuleci, wszystkich rewolucji i – jak sam czas – musi wprawiać w jednoczesny ruch zdarzenia we wszystkich częściach świata. Ten, kto chce ją pisać, nie może tylko snuć nici, lecz musi tkać tkaninę; nie może zdążać jedną drogą, lecz musi wznieść się tak wysoko, by spojrzeć z lotu ptaka na całą epokę, którą chce opisywać. Musi mówić o hordzie tatarskiej i plemieniu żydowskim, o dynastii chińskiej i o rodzie Cezarów, a wydarzenia te traktować musi łącznie, ponieważ wszystkie istniały w tym samym czasie. […] Obejmując łącznie i w pełni wielką całość historyczną (*le grand tout historique)*, musi wydobyć na jaw jej części, na nowo je powiązać, zjednoczyć, nadać blask[433].

Hrabia poszedł jeszcze dalej – tak rozumianą historię uznawał za „wiedzę integralną, która sprawia, że wszystkie części objaśniają się nawzajem"[434]; ułatwiającą eksplikację procesów zachodzących w przeszłości również w innych dziedzinach nauki[435]. Można powiedzieć, że idea *le grand tout historique* rozrosła się do *le grand tout scientifique.* Niemałą rolę w kształtowaniu się tej koncepcji Potockiego odegrała jego znajomość Orientu, o czym wspomnimy jeszcze w ostatnim rozdziale pracy. Wiedza ta oraz badania i podróże, będące jej fundamentem, choć najważniejsze – nie wyczerpują wszystkich form „dotykania Wschodu". „Szlachetna namiętność" uobecnia się także w innych aspektach życia autora *Parad*. Tym sposobem tworzy się wielopoziomowa i ustrukturyzowana jedność – *le grand tout oriental….* Jej elementy – podobnie jak w historii – łączą się ze sobą, wzajemnie oświetlają i dopełniają.

Le grand tout… – to wielkie marzenie o syntezie – cel, który przyświecał poszukiwaniom Potockiego, i którego realizację uważał za jeden z życiowych priorytetów. „Kiedy cel jest jasno wyznaczony – pisał do cara – do znalezienia drogi wystarczy zwykła sprawność"[436]. W praktyce jednak sprawa okazuje się bardziej skomplikowana, zwłaszcza gdy intencją jest opis „wielkiej całości". Z tego powodu hrabia w swoich badaniach historycznych posługiwał się oryginalną metodą tzw. synchronizmu zupełnego. W *Eseju o historii powszechnej…* pisał: „Uczeni nazwali synchronizmem współczesność jakichkolwiek dwóch lub więcej istnień. Będę nazywał synchronizmem zupełnym zbiór wszystkich współczesności w danej epoce, a synchrologią naukę, której przedmio-

[433] J. Potocki, *Esej o historii powszechnej i badania nad historią Sarmacji*, Księga I, Rozdział I, do druku podał, wstępem i przypisami opatrzył H. Hinz, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1975, t. 21, s. 7.
[434] J. Potocki, *Esej o historii powszechnej i badania nad historią Sarmacji*, do druku podał, wstępem i przypisami patrzył H. Hinz, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1975, t. 21, s. 11-12. (Są to fragmenty księgi I – jest o tym notka w komentarzu, ale nie zostało to zaznaczone w tytule).
[435] Tamże, s. 10.
[436] *List Jana Potockiego do Aleksandra I (4 października 1806 r.)*, w: J. Potocki, *Korespondencja*…, s. 107.

tem są synchronizmy zupełne[437]. Wykorzystując opracowaną przez siebie metodę, tworzył mapy cyklograficzne, których zbiór składał się na atlas chronologiczny – pierwszy przedstawiał dzieje Azji. Autor w następujący sposób prezentował swoje dzieło:

> Składa się on [atlas – dop. A.K.] z trzydziestu siedmiu map historycznych […]. Każda z map przedstawia polityczny stan świata na końcu każdego stulecia; na marginesie figurują imiona panujących. Między mapy wstawiony jest opis wydarzeń w porządku chronologicznym. [PK, 275]

Potocki zdawał sobie sprawę z niewykonalności pomysłu ujęcia wielkiej całości historycznej na jednej mapie, stąd fragmentacja materii badawczej. Takie działanie umożliwiło całościowy ogląd fragmentu, a przez zestawienie z innymi mapami – wykrycie związków przyczynowo-skutkowych między wydarzeniami na przestrzeni wieków i regionów.

W analogicznej sytuacji znajdujemy się, chcąc analizować „wielką całość orientalną" Jana Potockiego. Zmierzenie się z tym zadaniem wymaga wyjścia poza „zwykłą sprawność", o której pisał w liście do cara. Wschodnie drogi i ścieżki hrabiego krzyżują się bowiem ze sobą, czasem nachodzą na siebie, biegną równolegle, a niekiedy rozgałęziają. Zawsze jednak pozostają w mniej lub bardziej ścisłych relacjach, tworząc rozległą mapę. Z naszą specyficzną materią badawczą, którą jest przecież ludzkie doświadczenie, postąpimy podobnie jak Potocki w *Atlasie chronologicznym.* Każdy składający się na nie element – każda droga – zostanie omówiona osobno (przy jednoczesnym uwrażliwieniu na fakt istnienia większej struktury), a następnie umiejscowiony w kontekście całości. To swoiste „kartowanie orientalnych doświadczeń Jana Potockiego" pozwoli na dokładny ogląd i analizę zarówno ich samych, jak i relacji między nimi. Da również możliwość obserwacji, w jaki sposób percepcja Orientu wpłynęła na jego konceptualizację w myśli Potockiego, a następnie konkretyzację w twórczości autora. Inaczej mówiąc, spróbujemy dokonać rekonstrukcji wizji Orientu „autorstwa" Jana Potockiego, by potem zaobserwować jej wpływ na dzieła krajczyca.

[437] J. Potocki, *Esej o historii powszechnej…*, s. 10. Szczegółowy opis metody zamieścił Potocki na stronach 10-13.

II.3. Podróże intelektualne

Z niektórych podróży nigdy się nie wraca. Zostawiają one w człowieku niezatarty ślad, zmieniają go i profilują. Taka właśnie była tunezyjska wyprawa Jana Potockiego, podczas maltańskich „karawan". Rozpoczęła ona trwającą całe życie wędrówkę do Orientu. Odbywał ją hrabia konkretnymi trasami azjatyckimi i afrykańskimi, ale nie tylko. Równie istotne dla rozwoju i kształtu wschodnich zainteresowań krajczyca okazały się podróże wirtualne. Nie zagłębiając się w zbędne w tym miejscu rozważania o charakterze ontologicznym, przymiotnik „intelektualny" rozumiemy jako przeciwieństwo słowa „fizyczny"/„materialny". Jego zakres nie ogranicza się tylko do poznawczego wymiaru lektury, ale także obejmuje wymiar estetyczny i emocjonalny, co nie pozostaje bez wpływu na kształt wizji Wschodu Jana Potockiego oraz na jego twórczość, będącą w bezpośrednim związku z tym obrazem.

II.3.1. Biblioteki

Czytelnicze i naukowe drogi Jana Potockiego prowadziły go niejednokrotnie do bibliotek. Podróże te łączą w sobie pierwiastek wirtualny i realny. Wizyta w bibliotece wiązała się bowiem z wyprawą do konkretnego miejsca, z drugiej zaś strony – było to przede wszystkim doświadczenie lektury. Zdobywał tam wiedzę, a często także spotykał się i nawiązywał relacje z innymi miłośnikami nauk. „Już od wielu lat najmilszym moim zajęciem są badania czynione w bibliotekach nad pochodzeniem i historią ludów Środkowej Azji" [PK, 296] – napisał w 1797 roku w relacji z wędrówek po Kaukazie. Mimo bardzo konkretnego wskazania przedmiotu (i trochę mniej – czasu) badań, można stwierdzić, że zarówno wcześniej, jak i potem hrabia do książnic zaglądał w poszukiwaniu odpowiedzi na inne także pytania.

Czytając relacje z podroży spisane przez Jana Potockiego, możemy wnioskować, iż wizyty w bibliotekach były istotnym punktem jego wypraw, a nieodzownym wręcz, gdy podróż ma charakter naukowy. Gdy tylko nadarza się możliwość zapoznania z księgozbiorem znajdującym się w odwiedzanej okolicy, krajczyc z niej korzysta. „Zaraz po przyjeździe udałem się do biblioteki, by obejrzeć znajdujące się tu starożytności słowiańskie" [PDS, 262] – informował o pobycie w Ratzeburgu (według niego – staro-

żytnej stolicy Połabian) w czasie wyprawy do Dolnej Saksonii. Niedługo potem udał się do Hamburga, gdzie odkrywa wspaniały księgozbiór:

> Hamburg jest zbyt znany w świecie handlowym, żeby opisywać go pod tym względem; uczeni nie wiedzą jednak, że biblioteka tutejsza, otwarta w środy i soboty, posiada około osiemdziesięciu tysięcy ksiąg utrzymanych w wielkim porządku i mnóstwo cennych rękopisów. [PDS, 264]

Co warto zauważyć, Jan Potocki dzieli się swoimi „bibliotecznymi odkryciami". Udostępnia informację o ciekawych księgozbiorach, by inni mogli z nich skorzystać we własnych badaniach i tym sposobem mieć swój udział w rozwoju nauk. To postawa charakterystyczna dla hrabiego, której niejednokrotnie dawał wyraz w pismach i działaniach[438].

Jednym z pierwszych księgozbiorów odwiedzonych przez hrabiego była bogata kolekcja wschodnich starożytności, w tym koptyjskich rękopisów, będąca własnością kardynała Stefana Borgii, przechowywana w willi Velletri nieopodal Rzymu. Udał się tam Potocki w drodze powrotnej z Turcji i Egiptu. Krajczyc miał wtedy okazję zapoznać się z pracującym w bibliotece duńskim uczonym – Georgiem Zoëgą – numizmatykiem, archeologiem specjalizującym się w historii starożytnego Egiptu i koptologii. Były to zagadnienia żywo interesujące Jana Potockiego, czego świadectwem są jego prace z egiptologii i chronologii[439]. Pierwsza z nich – *Dynasties du second livre de Manéthon* (Florencja 1803) jest zresztą dedykowana kardynałowi[440]. Chociaż nie są one w bezpośrednim związku ze współczesnym hrabiemu Orientem, to jednak wpisują się w „ideę wielkiej całości orientalnej", wskazują bowiem na jego starożytne i bogate tradycje. Potocki miał także okazję odwiedzić inne włoskie księgozbiory, między innymi biblioteki Florencji – Biblioteca Marucelliana oraz Biblioteca Medicea Laurenziana. W tej ostatniej poznał jej kustosza Angela Marię Bandiniego, z którym następnie prowadził korespondencję (po włosku).

---

[438] Więcej o tym w podrozdziale II.5.

[439] Więcej miejsca tym zagadnieniom poświęca Adam Łukaszewicz, zob. A. Łukaszewicz, *Jan Potocki i początki egiptologii*, „Meander" 2007, nr 3-4, s. 308-328.

[440] W dedykacji napisał: „Wasza Eminencja otrzymując to pismo zechce przypomnieć sobie czasy, gdy wyciągnął do mnie dłoń pomocną w trudnej pracy nad najdawniejszą starożytnością. Powracałem wtedy z Egiptu i odnalazłem znów Memfis w Muzeum Księdza Kardynała w Velletri. Zoëga kładł tam właśnie podwaliny pod swe wielkie i wspaniałe dzieło" [J. Potocki, *Dynasties du second livre de Manéthon,* Florence 1803, s. 3, cyt. za: A. Łukaszewicz, *Jan Potocki i początki egiptologii*…, s. 318].

Hrabia korzystał również z imponujących zbiorów bibliotecznych króla Stanisława Augusta Poniatowskiego. W *Książce wypożyczeń* nazwisko Potockiego figuruje w kilku miejscach (po raz pierwszy pojawiło w 1785 roku, następnie w 1788 i 1789). Wypożyczył on m.in. *Imperium orientale*; *Scriptores historiae romane; Memoires du regne de Catharine*, ale także *Dictionnaire de chimie*, co wskazuje na bardzo szeroki zakres zainteresowań krajczyca. Jest też bardzo prawdopodobne, że z biblioteki korzystał także na miejscu, tym bardziej, że znajdowało się w niej wiele pozycji dotyczących Wschodu, w tym również przywoływane przez hrabiego na kartach podróży[441]. O czym warto pamiętać, to fakt, iż Jan Potocki też miał swój udział w jej wzbogacaniu. W królewskim księgozbiorze znajdowała się bowiem *Voyage en Turquie et en Égypte, fait en l'année 1784*[442], której treść król znał jeszcze przed publikacją[443]. Jest bowiem bardzo prawdopodobne, że monarcha należał do grona „sędziów", którym Anna Teresa Potocka czytała listy od syna[444]. Ponadto, Potocki podarował królowi rysunki wykonane podczas wyprawy do Cesarstwa Marokańskiego[445]. Stanisław August mógł zatem oglądać maghrebijski Orient, ale widział go oczyma Jana Potockiego.

Z księgozbiorem królewskim Potocki zetknął się jeszcze kilka lat później, już po śmierci jego pierwszego właściciela. Biblioteka królewska została, dzięki działaniom Tadeusza Czackiego, zakupiona do Liceum Krzemienieckiego. Ateny Wołyńskie odwiedzał hrabia wielokrotnie od 1808 r., kiedy, wróciwszy z wielkiego petersburskiego świata, przeniósł się na ukraińską wieś. W liście do brata wyraża zachwyt Krzemieńcem, a szczególnie tamtejszym liceum i jego dyrektorem – Tadeuszem Czackim, z którym dobrze się znał. Wyjątkowe zainteresowanie i respekt wzbudza w nim biblioteka – „Katalog Biblioteki[446] jest dziełem sztuki i popisem erudycji"[447] – informował brata

[441] Zob. *Biblioteka Stanisława Augusta na zamku warszawskim. Dokumenty*, oprac. J. Rudnicka, Wrocław 1988 [tu szczególnie spis: *Książki z biblioteki Stanisława Augusta wymienione w dokumentach. Opisy skrócone*, s. 294 i nast.].
[442] Zob. Tamże, s. 316.
[443] Wydane w Warszawie w Drukarni Wolnej w 1788 roku.
[444] W relacji z podróży czytamy: „Proszę, WPani chciej mi w tym punkcie powiedzieć zdanie drugich, gdyż wiem, że Jej własne tak jest uprzedzeniem zepsute, iż już więcej o nie nie proszę. Przyłączam do listu tego sekstern, który zechcesz pokazać sędziom, jakich mi wybierzesz". [PTE (N), 36]
[445] J. Wojciechowski, *Szkicownik Jana Potockiego z jego podróży do Cesarstwa Marokańskiego*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa" 1998, nr 3-4, s. 57.
[446] Chodzi tu o katalog dawnej biblioteki Stanisława Augusta Poniatowskiego. Po śmierci króla, staraniem Czackiego, księgozbiór trafił do Krzemieńca. Jego autorem był drugi królewski bibliotekarz, Jan Albertrandy. [Zob. m.in. M. Danilewiczowa, *Życie naukowe dawnego Liceum Krzemienieckiego*, nadbitka z tomu XXII „Nauki Polskiej" Instytutu Popierania Nauki, Warszawa 1937, s. 87-88].

z nieukrywanym zachwytem. Według Michała Balińskiego, hrabia był częstym użytkownikiem zasobów bibliotecznych Liceum, szczególnie w latach 1808-1809:

> Pamiętają tam dotychczas – pisze pierwszy biograf krajczyca – jak Jan Potocki wielką część dnia przesiadywał w Bibliotece Krzemienieckiej. Przychodził tam zwyczajnie z ulubionym sobie psem, który był jego nierozdzielnym towarzyszem, z nikim prawie nie rozmawiał, ale wziąwszy któregokolwiek z greckich lub łacińskich Historyków (sic!), rozmyślał nad nim, dzieląc czas między psem a książką[448].

Jak widać, Jan Potocki, gdziekolwiek się pojawił, na długo zapadał w pamięci świadków. Hrabia nie tylko korzystał z zasobów licealnej biblioteki, ale – podobnie jak niegdyś kolekcję królewską – wsparł ją swoimi darowiznami. Pisze o tym Maria Danilewiczowa, charakteryzując szkolny księgozbiór. Czytamy, że rdzeniem biblioteki były zbiory ostatniego monarchy, a także „książki staraniem Czackiego zbierane"[449]. „W tym niewielka lecz cenna kolekcja dzieł orientalistycznych Jana Potockiego"[450]. O darach Potockiego na rzecz Biblioteki Krzemienieckiej wspomina też przywołany wyżej Michał Baliński.

Tu nasuwa się pytanie, czy krajczyc posiadał swój księgozbiór i jak on wyglądał? Zgodzić należy się z sądem Piotra Witta, iż „przecież nie sposób sobie wyobrazić, aby uczony archeolog i historyk religii jego [tzn. Potockiego – dop. A.K.] miary obywał się bez książek w czasach, gdy biblioteki publiczne praktycznie nie istniały"[451]. Fakt podarowania prac z zakresu orientalistyki na rzecz Aten Wołyńskich zdaje się potwierdzać przypuszczenia Witta. Z drugiej jednak strony D. Triaire trafnie zauważył, iż „podróże zajmują tak dużo miejsca w życiu Potockiego, że niepodobna podać adresu jego rezydencji przed rokiem 1808 czy 1809; łatwiej śledzić przeprowadzki"[452]. Bycie w nieustającej, w zasadzie podróży, z pewnością nie sprzyjało kompletowaniu pokaźnego księgozbioru. Nie oznacza to bynajmniej, że hrabia obchodził się bez biblioteki. Jest pewne, że Jan Potocki podróżował z podręczną biblioteczką, co potwierdzają wcześniej już przez nas przywoływane słowa z relacji kaukaskiej [PK, 275]. Istnieje bardzo duże

---

[447] *List Jana Potockiego do Seweryna Potockiego z 10 maja 1808 r.,* w: F. Rosset, D. Triaire, *Z Warszawy do Saragossy…*, s. 68.
[448] M. Baliński, *Jan Potocki – wędrownik, dziejopis i literat*, w: tegoż, *Pisma historyczne*, t. III, Warszawa 1843, s. 183.
[449] M. Danilewiczowa, *Życie naukowe dawnego Liceum Krzemienieckiego*,…, s. 88.
[450] Tamże.
[451] P. Witt, *Biblioteka Jana Potockiego*, „Hermaion" 2015, nr 4, s. 74.
[452] D. Triaire, *Jan Potocki, pisarz i podróżnik*, przeł. M. Ochab, „Literatura na Świecie" 2014, nr 11-12, s. 30.

prawdopodobieństwo, że podobny podróżny księgozbiór miał także podczas innych wojaży, choć możemy założyć, iż nie był on tak obszerny, jak na Kaukazie. Wynikało to z charakteru pozostałych podróży, które uznać możemy za bardziej turystyczne czy rozrywkowe niż naukowe wędrówki po stepach astrachańskich i regionie kaukaskim.

Posiadanie biblioteki potwierdzają także słowa Juliusa Klaprotha, protegowanego i „ucznia" Potockiego: „Ja osobiście mam wobec niego największe zobowiązania. Zawdzięczam mu znaczną część cennego zbioru posiadanych przeze mnie książek i rękopisów orientalnych"[453]. Można zatem mówić o istnieniu księgozbioru Jana Potockiego, choć niemożliwością jest dokładne ustalenie jego liczebności i zawartości. Pewne jest jednak, iż ważną jego częścią były orientalia oraz prace orientalistyczne.

II.3.2. Lektury

Wirtualne podróże hrabiego po Oriencie dokonywały się głównie poprzez lekturę. Ogólnoeuropejski entuzjazm dla Wschodu (o którym pisaliśmy więcej w pierwszym rozdziale) sprawił, iż teksty orientalne, orientalizujące i orientalistyczne stały się popularne i, dzięki temu, dostępne szerszej publiczności. Potocki z lubością rozczytywał się w nich, o czym wspominał w zapiskach z Turcji: „Z młodości przykładałem się do historii i do literatury orientalnej […]" [PTE (N), 15]. Krajczyc wskazał wyraźnie, że jego wschodnie zainteresowania pojawiły się, gdy był jeszcze bardzo młodym człowiekiem (zresztą – kreśląc te słowa, nadal nim był). W innym miejscu tej samej relacji napisał, że „dziwnie lubi" powieści orientalne i czyta je od dwóch lat [PTE (N), 35], a zatem od (około) 1782 roku, co potwierdzałoby naszą tezę o formatywnym charakterze maltańsko-tunezyjskich przygód Jana Potockiego. To, czego wówczas doświadczył, zainspirowało go do dalszych wędrówek w głąb Orientu. Czytelnicza droga, którą tam docierał, rozgałęzia się na kilka ścieżek będących odzwierciedleniem różnorodności prac czytanych przez krajczyca, potwierdzonej m.in. przez liczne eksplicytne odwołania do tekstów pojawiające się w dyskursie podróżniczym oraz publicystycznym i naukowym, a także w korespondencji hrabiego.

[453] J. Klaproth, *Notice sur L'Archipel de Jean Potocki, situé dans la partie septentrionale de la Mer Jaume*, Paris 1820, p. 8.

Pierwszą grupę lektur Jana Potockiego stanowią dzieła literatur orientalnych, a spośród nich zwłaszcza „dziwnie lubiane" przez niego opowieści wschodnie. Najważniejszym ich źródłem dla Europejczyków (o czym była już mowa wcześniej) był opracowany przez Antoine`a Gallanda zbiór *Tysiąc nocy i jedna*. Hrabia, ze względu na słabą znajomość języka polskiego[454], z pewnością sięgał do francuskiego wydania. O tym, że „awantury arabskie" czytał uważnie, zaświadczają, między innymi, wielokrotne wzmianki na ich temat, zwłaszcza w relacji z wojaży do Cesarstwa Marokańskiego. Opowieści są tam przywoływane w różnych kontekstach.

W czasie podróży po Maroku, częściowo odbywanej w towarzystwie ambasadora Szwecji[455], Potocki miał okazję zwiedzić miejscowość Larache, która była głównym portem cesarskiej marynarki. Po wizycie u włodarza miasta hrabia zanotował:

> Kaid ten jest Murzynem, zniedołężniałym ze starości, ogromnego wzrostu, o białej brodzie i czerwonych oczach; podtrzymywali go dwaj inni Murzyni, niemniej szpetni. Miał na sobie ganzę, czyli biały burnus bramowany karmazynem, a jego postać wywoływała w mojej wyobraźni wspomnienie zbuntowanych przeciw Salomonowi geniuszów[456], które w baśniach *Z tysiąca i jednej nocy* odgrywają rolę ciemiężycieli korzystających ze swojej potęgi dla szerzenia zła. Pomimo to kaid powitał jak najuprzejmiej ambasadora, a mnie prawił szczególnie dużo grzeczności. [PM, 159]

Nawiązał tu Potocki do jednej z początkowych opowieści w zbiorze – *Historii o Rybaku i Geniuszu* (Noce VIII – XXI[457]). Ciemnoskóry starzec skojarzył mu się z dżinnami – popularnymi postaciami mitologii arabskiej oraz ludowej tradycji muzułmańskiej. *Tysiąc nocy i jedna* jawi się jako swego rodzaju magazyn obrazów, z których autor buduje struktury wyobrażeniowe na temat Orientu, i które uruchamiane są za po-

---

[454] Po polsku prawie nie mówił i posługiwał się tym językiem wyjątkowo, czego sam niekiedy się wstydził, co wyraził w liście do Stanisława Szczęsnego Potockiego: „Że mego języka oyczystego nie umiem, ni ma się o co chwalić, ani nawet dobrey exkusy bym na to nie umiał znalisć" [Celowo zachowano oryginalną pisownię, List z 1 sierpnia 1789 roku, w: J. Potocki, *Œuvres V. Correspondance. Varia*, éd. par F. Rosset, D. Triaire, Louvain – Paris – Dudley, 2006, p. 22].

[455] Zgodnie z rozkazem cesarza Mulaj Jezida. Szwedzkim ambasadorem w Maroku był wówczas Magnus Rosen von Rosenstein.

[456] W oryginalnym tekście *Podróży - génie* – co znaczy „geniusz", ale także odwołuje nas do oryginalnego arabskiego brzmienia słowa ‚جن oznaczającego *dżinna* – demona, powstałego z płomienia lub obłoku pary, postać popularną w folklorze muzułmańskim, w okresie Dżahilijji (przedmuzułmańskim) wiara w dżinny była nawet bardziej rozpowszechniona niż wiara w inne bóstwa. Dżinny występowały w bardzo wielu opowieściach *Tysiąca i jednej nocy*. W polskim tłumaczeniu zbioru Łukasz Sokołowski także używa słowa *geniusz*. [(Ł. Sokołowski), *Awantury arabskie lub tysiąc nocy i jedna*, t. 1- 12, Warszawa 1767-1769].

[457] Z czego nie wszystkie bezpośrednio dotyczą historii rybaka i geniusza, część z nich jest szkatułkowo rozwijanymi opowieściami w opowieściach. [Por. (Ł. Sokołowski)], *Awantury arabskie lub tysiąc nocy i jedna*, t. 1, Warszawa 1772].

mocą asocjacji w momencie zetknięcia z podobnymi (w jego ocenie) elementami doświadczanej z autopsji rzeczywistości. Wizje stworzone w oparciu o literaturę stały się jakby pryzmatem, przez który odbierana jest, a po części także interpretowana, wschodnia rzeczywistość. Taki sam mechanizm zadziałał u hrabiego, gdy opisywał swoje obozowisko w zburzonej wieży na przedmieściach bombardowanego Tangeru[458]. Jak relacjonował: „To malownicze posępne siedlisko nasuwa mi na myśl upiory, które według mitologii baśni *Z tysiąca i jednej nocy* zamieszkują opuszczone budynki". [PM, 207] W oryginale Potocki do określenia upiorów używa nazwy *ces Goules*. Mowa o ghulach, które, podobnie jak dżinny, są postaciami z arabskiej mitologii i według wierzeń Arabów, faktycznie zamieszkują pustynne, opuszczone miejsca[459]. Autor ujawnia czytelnikowi relacji, w jak znacznym stopniu orientalna cudowność stymulowała jego wyobraźnię. To jeden z atrybutów kultury wschodniej, który według Potockiego (i nie tylko – były to przekonania powszechnie panujące w Europie) ją charakteryzował i jednocześnie odróżniał od dzieł literatury europejskiej. Wskazywał na to, kontynuując opis swojego schronienia:

> Obok mojego lochu mieszczą się drzwi prowadzące do bardzo głębokiego podziemia. Była to niegdyś jedna z tych straszliwych matamor, gdzie więziono chrześcijańskich więźniów. Często wspominają o nich hiszpańskie powieści, gdzie wiele rzeczy jest wprawdzie płodem fantazji nie tyle jednak, co w arabskich baśniach, ale do których trzeba nieustannie powracać, przebywając wśród Arabów. [PM, 207]

Wschodnie baśnie, podobnie zresztą jak niektóre dzieła literatury europejskiej z motywami wschodnimi, traktował Potocki nie tylko jako „dziwnie lubiane" źródło rozrywki i doznań estetycznych. Wnikał w nie znacznie głębiej. W powyższym fragmencie jasno wyraził przeświadczenie o istnieniu wzajemnych relacji między literaturą a rzeczywistością kulturową, której jest ona wytworem. Podczas podróży niejednokrotnie miał okazję to potwierdzić. Przechadzając się po tetuańskim[460] bazarze, obserwował:

---

[458] W czasie gdy Jan Potocki podróżował po Maroku, narastający konflikt marokańsko-hiszpański przybrał bardziej wyraziste formy. Cesarz Mulaj Jezid postanowił przystąpić do oblężenia Ceuty. W zapisce z 21 sierpnia Potocki wspomina o całonocnym bombardowaniu miasta przez artylerię marokańską. Hiszpanie odpowiedzieli bombardowaniem Tangeru.

[459] Zob. R. Piwiński, *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989, s. 55 i nast.

[460] Tetuan – miasto w północno-zachodnim Maroku, które Potocki zwiedził w czasie swej wyprawy do Cesarstwa Marokańskiego.

> Zauważyłem na targu obwoływaczy publicznych, obnoszących przedmioty wystawione na licytację. Jest to zwyczaj arabski, który trzeba znać, by zrozumieć całe mnóstwo wydarzeń w baśniach *Z tysiąca i jednej nocy*. [PM, 137]

Rzeczywistość i literatura wzajemnie się zatem objaśniają. By zrozumieć teksty, warto znać realia. Jest to szczególnie widoczne w przypadku literatury ludowej, a taką reprezentują opowieści ze zbioru *Tysiąca nocy i jednej*. Ów genetyczny związek arabskich baśni ze wschodnim folklorem został jeszcze wyraźniej pokazany przez Potockiego w sytuacji odwrotnej, kiedy to z dzieła literackiego hrabia czerpie wiadomości o zwyczajach oraz regułach postępowania. Tak było, gdy miał złożyć wizytę kaidowi Tetuanu. Zaraz po otrzymaniu terminu spotkania, przedsięwziął odpowiednie kroki:

> Natychmiast poleciłem przygotować przeznaczony dlań podarunek i owinąłem go w cztery jedwabne chusty, związawszy każdą rogami na krzyż, zgodnie z krajowym zwyczajem. Jest to stary zwyczaj arabski, opis jego można znaleźć w baśni o cudownej lampie, gdy matka Aladyna wybiera się do sułtana, by zanieść mu w darze rubiny i szmaragdy znalezione w grocie. [PM, 115]

Jak widać, teksty literackie są jednym z ważnych źródeł informacji na temat rzeczywistości orientalnej. Są komunikatem nie tylko artystycznym, ale również – a może przede wszystkim – kulturowo-antropologicznym[461] (specyficznym zatem) narzędziem poznania tej rzeczywistości. Co szczególnie istotne – Jan Potocki zdobytą w ten sposób wiedzę wprowadzał w obszar praktyki kulturowej. Hrabia nie tylko znał obyczaje, ale postępował zgodnie z nimi. Dawał tym samym świadectwo znajomości kultury wschodniej, wyrażając jednocześnie szacunek dla jej nosicieli. Dzięki takim gestom podróżnik zjednywał sobie ich sympatię. Z pewnością przyczyniało się to do wykreowania przestrzeni kontaktu i podnosiło jego jakość, zaś w wielu sytuacjach w ogóle go umożliwiało. Autor *Rękopisu…* szedł jeszcze dalej, widząc w literaturze nośnik kodów kultury, czy nawet swego rodzaju emanację ducha narodu. W *Podróży do Turek i Egiptu* zapisał:

> Maksymą ich [tj. Turków – dop. A.K.] jest, że trzeba używać, nie zaś zdawać się używać. I stąd to ta filozofia tak słodka, którą w wschodnich tylko znajdujemy pismach. Poezja naprowadza tam zawsze człowieka do natury. Alegoria wymyślona w państwach wschodnich, żeby nią myśl przed szaleństwem despotyzmu ukryć ustawnie się w nich odradza z bujnością krzewu zasadzo-

[461] Takie spojrzenie na teksty literackie proponuje Barbara Czapik-Lityńska, w: tejże, *Coś więcej w literaturze niż literatura*, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury. Na tropach koligacji*, pod red. E. Kosowskiej, A. Gomóły, E. Jaworskiego, Katowice 2007, s. 36.

> nego na własnym swym gruncie, i moralność, chroniąc się pod jej zasłonę, nakazuje w niej wzgardę wielkości, szczęście życia domowego, a nade wszystko odpoczynek; gdyż Apostoł odpoczynku pewnym być może, że go w wschodni wszyscy usłuchają, nic to bardziej nie dowodzi jak okolice Stambułu. [PTE (N), 78-79]

Potocki piśmiennictwo wschodnie postrzegał jako reprezentatywny artefakt kultury orientalnej, poprzez który ujawniają się jej wzorce oraz tożsamość ludzi Wschodu. Zatem pogłębiona lektura ułatwiała zrozumienie ich mentalności – umożliwiała, tym samym, lepsze poznanie Orientu. Jeszcze dobitniej wybrzmiało to w zapiskach z Kaukazu:

> Kończąc opis wycieczki do Kałmuków, pozwolę sobie na małą uwagę. Myślę, że pora byłaby wykorzystać księgi mongolskie i tybetańskie, i to zarówno te, które znajdują się w posiadaniu hord tutejszych lub przechowywane są na Syberii, jak i te, które wchodzą w skład cennych zbiorów petersburskiej Akademii. […] Warto zająć się tego rodzaju pracami, ponieważ w językach tych pisano książki filozoficzne, astronomiczne i medyczne, tablice genealogiczne, księgi historyczne i baśnie. [PK, 317-318]

Zdaniem hrabiego, studiowanie dzieł wschodnich otworzyłoby przed Europejczykami zupełnie nowe horyzonty. Za pośrednictwem tekstów można bowiem dotrzeć do świata ludzi, którzy je tworzyli – ich systemów filozoficznych, religijnych, wyobrażeń o otaczającej rzeczywistości. Tylko taki sposób postępowania daje szansę na realizację oświeceniowego ideału poznania *le grand tout*.

Poza walorami estetycznymi oraz wartościami poznawczymi opowieści wschodnich, hrabia dostrzegał również ich funkcje społeczne i ważną rolę, jaką pełnią w kulturze orientalnej. *Awantury arabskie*, podobnie jak inne w tym rodzaju opowieści należą do folkloru, a co za tym idzie – mimo, iż część z nich została spisana – są ściśle związane z tradycją oralną. Stąd charakterystyczną formą kontaktu z literaturą orientalną było jej słuchanie w okolicznościach „naturalnych", a więc takich, w których zwykle jest prezentowana – na bazarach, w kawiarniach, podczas spotkań towarzyskich. Potocki miał okazję niejednokrotnie tego doświadczyć podczas swoich podróży. W Stambule:

> Opowiadacz[462] z powołania, donosi najnowsze jakie zdarzenie, zdobiąc je wszystkimi wschodniej mowy przyjemnościami. Przytoczę jedno, którem słyszał wczoraj w kafenhauzie[463] przed-

[462] Zawodowi opowiadacze byli na Wschodzie nazywani *hakawati*.
[463] Kawiarnia, po turecku *kahvehane*. Wyraz *kafenhauz* pojawił się w polskim tłumaczeniu relacji dokonanym przez Niemcewicza ([J.Potocki], *Podróż do Turek y Egiptu z przydanym dziennikiem podróży do Holandyi podczas rewolucji 1787 z francuskiego przełożona …*, Warszawa 1789). Potocki używa słowa *Café(s)*.

> mieścia Skutari i którem powróciwszy zapisał, da ci ona poznać sposób ich opowiadania. [PTE (N), 23]

Tym sposobem fakt literacki, jakim jest zetknięcie się odbiorcy z tekstem[464], stał się jednocześnie wydarzeniem społecznym, jedną z form uczestnictwa w życiu zbiorowym. W bardziej kameralnych warunkach, ale z nie mniejszą przyjemnością wysłuchiwał hrabia opowieści snutych przez Sidi Mohammeda Bin-Otmana, „ambasadora marokańskiego w Hiszpanii, jednego z najuczeńszych ludzi, jakich wydał islam" [PM, 113]:

> Spędzałem z nim wieczory podczas pobytu w Madrycie[465], a jego tłumacz potrafił się tak dostosować do toku naszych rozmów, że odnosiłem wrażenie, jak gdybyśmy mówili tym samym językiem, i dzięki temu Bin-Otman mógł mię bawić długimi opowieściami we wschodnim stylu, które może kiedyś w przyszłości ogłoszę. [PM, 113]

Niestety, hrabia nie opublikował zasłyszanych historii, ale jedną z nich wplótł w dalszej części relacji, gdy podczas obserwacji mauretańskiej dziewczyny rozmyślał:

> Przychodzi mi na myśl zazdrość, przy sposobności więc przytoczę jedną spośród powieści, które zawdzięczam memu przyjacielowi Bin-Otmanowi. Jego niezrównany sposób opowiadania będę się starał oddać tak wiernie, jak mi się tylko uda; poza tym powieść ciekawa jest dla poznania obyczajów mauretańskich. [PM, 134]

Podobnie jak pokazaliśmy wcześniej, również ta opowieść stała się dopełnieniem relacji, a jednocześnie źródłem wiedzy na temat obyczajowości muzułmańskiego Wschodu. Ale nie tylko muzułmańskiego – jak Potocki miał okazję zauważyć, że opowieści w stylu orientalnym popularne są także na Kaukazie, w tym wśród ludów wyznających szamanizm czy lamaizm. Przebywając wśród Kałmuków, zanotował:

> Zdobyłem fragment baśni utrzymanej w guście *Z tysiąca i jednej nocy*; opowiadano mi historię Uszunderichana, której nie można słuchać bez płaczu. [PK, 318]

Podczas swoich podróży hrabia zapoznał się także z innymi formami tradycji oralnej. W relacji z Kaukazu zapisał:

---

[464] J. Lalewicz, *Społeczny kontekst faktu literackiego i funkcje literatury*, „Pamiętnik Literacki" 1978, R. LXIX, z. 4, s. 42.

[465] W Hiszpanii przebywał Potocki od lutego 1791 r. Stamtąd udał się do Maroka, dokąd przybył 2 lipca tego roku.

> W każdym razie doprowadził nas do obozowiska Turkmenów, gdzie obradowało ich zgromadzenie narodowe. […] Poprosiłem ich [tj. obradujących – dop. A.K.] jednak, by nie przerywali obrad, i usunąłem się do namiotu, chcąc posłuchać pieśni turkmeńskiego trubadura; wydały mi się piękniejsze od pieśni trubadurów astrachańskich. Odniosłem wrażenie, że to dziecię Apollina spoczywa rzeczywiście na trójnogu, a natchnienie pozbawia go przytomności. Obok siedział młodzieniec, którego jedynym zajęciem był wykrzykiwanie po każdej strofce: „jakszy!", to znaczy: brawo. Uważam to za świetny pomysł, nic bowiem bardziej nie pobudza poety niż oklaski: żyje nimi, a śmiercią mu grożą bolesne ukąszenia krytyki. [PK, 384]

To znamienne, że słuchanie poezji przedkładał Jan Potocki nad obserwację obrad politycznych. Jak wynika z powyższego fragmentu, miał on dosyć dobre rozeznanie w pieśniach ludów kaukaskich, na tyle dobre, iż mógł je ze sobą porównywać. Przy okazji wysnuł tyleż samo ciekawe, co zabawne, ogólne wnioski o naturze poetów, która co do zasady wydaje się niezmienna, niezależnie od szerokości geograficznej.

O funkcjonowaniu poezji wśród ludów kaukaskich Potocki pisał także przy okazji pobytu w Kałmuckim Bazarze, miasteczku w pobliżu Astrachania. Opowiadał o ludziach, którzy przesiadywali w oddzielnym obozie i popijając kobyle mleko, prowadzili rozmowy i słuchali utworów wygłaszanych przy akompaniamencie gitary przez trubadurów:

> Jego słowa [trubadura – dop. A.K.] układają się w szereg alegorii, z których każda zamyka się w dwóch wierszach zupełnie ze sobą nie powiązanych. Oto przykłady:
> „Zostawiłem w ogrodzie kwiat, którego nikt nie dostrzegł; wyruszam w podróż i widzę po drodze wąwóz o urwistych brzegach".
> „Mój krogulec i koń nie poznają mego głosu; chciałem schwytać feniksa, ale w sieci znalazłem same wrony". [PK, 320]

Dalej relacjonuje, jak te alegorie są odbierane przez zgromadzonych słuchaczy:

> Trudno w pełni pojąć głęboki sens tych alegorycznych aforyzmów, ale słuchacz tatarski odczuwa go bardzo żywo. Gdy myśl poety przeniknie mu do serca i trąci w nim czułą strunę, okazuje to, podnosząc głowę i wydając przeraźliwy okrzyk; potem opiera brodę o kolana i znów pogrąża się w milczeniu. Inni słuchacze, których dwuwiersz nie przejął, siedzą przez ten czas bez ruchu. Nierzadko poeta śpiewa również prawdziwe rycerskie romanse. [PK, 320-321]

Opis sytuacji dany przez hrabiego uwypuklił istotną cechę poezji kaukaskiej, mianowicie jej liryczność oraz emocjonalność, które wymagały określonego sposobu wygłaszania, a w słuchaczach wywoływały gwałtowne nieraz uczucia. Jednocześnie krajczyc zdawał sobie sprawę z niemożności całkowitego jej zrozumienia, co tylko utwierdzało go w przekonaniu o nierozerwalnym związku literatury z konkretną kulturą

i jej przedstawicielami, a także o różnorodności kultur. Tym bardziej percepcja tekstów w ich macierzystym kontekście kulturowym była dla Potockiego zdecydowanie pełniejszym doznaniem – zapewniała autentyczne przeżycie i dawała szansę lepszego pojęcia sensów w nich zawartych. To znacznie więcej niż czytanie ich w europejskich warunkach. Poprzez słuchanie opowieści w kafenhauzach czy podczas spotkań z ludźmi brał udział w wydarzeniu o charakterze wspólnotowym – bo za takie bezsprzecznie można uznać „występy" wschodnich *hakawati*, czy pienia kaukaskich trubadurów – stawał się częścią tej słuchającej i odbierającej tekst wspólnoty. Można zatem powiedzieć, iż w czasie rzeczywistych wojaży odbywał także wędrówki do wirtualnego świata tekstów kultury. To multiplikowało i intensyfikowało podróżnicze doświadczenia hrabiego, dzięki czemu mógł „wejść" do wnętrza kulturowego przestrzeni Orientu i dotrzeć do jej wzorów. Ponadto wyróżniało go to spośród większości obywateli europejskiej *respublicae literariae* oraz „zwykłych" czytelników, którzy z tradycyjną literaturą Wschodu mogli obcować tylko pośrednio, za medium mając słowo drukowane. Z pewnością także nie pozostało bez wpływu na jego własną twórczość, o czym będzie mowa w następnym rozdziale.

Poznane w czasie wojaży teksty Potocki niekiedy streszczał lub wplatał w całości albo części w tkankę własnych podróżopisarskich opisów, co potwierdzają wcześniej przywołane fragmenty relacji. Janusz Ryba wskazuje, iż: „[…] «chwyt» przytaczania stanowił ważny składnik warsztatu pisarskiego autora *Rękopisu*…. Osiągnął on mistrzostwo w posługiwaniu się cudzymi tekstami. Wkomponowane umiejętnie w utwory, dodawały im atrakcyjności, potęgując «wielogłosowość», zarówno estetyczną, jak i ideową"[466]. Pośród nich znaleźć możemy powiastki w stylu *Z tysiąca i jednej nocy*, – usłyszaną w *kahvehane* opowieść o Fatme oraz historię o niewiernej żonie opowiedzianą przez Bin-Otmana (ich dokładniejszemu omówieniu poświęcamy część czwartego rozdziału). Stanowią one swego rodzaju pamiątki z podróży, „ilustrację jednej ze wschodnich osobliwości"[467]. W relacji z Maroka hrabia sięgnął też po leżące na pograniczu literatury teksty pamiętnikarskie. Były one dla krajczyca źródłem wiedzy, tym cenniejszym, że „z pierwszej ręki":

[466] J. Ryba, *Czy Jan Potocki jest autorem opowieści o Fatme?*, w: *Szkice o literaturze dawnej i nowszej*, pod red. J. Malickiego i R. Ocieczek, Katowice 1992, s. 113.
[467] Tamże, s. 114.

> Mulaj Jezid znajdzie zapewne również swojego Swetoniusza, ale w oczekiwaniu na jego pojawienie się niech mi wolno będzie przytoczyć tu najważniejsze wydarzenia związane z początkami panowania tego władcy, tak jak mi je po stokroć opowiadano i jak je na moją prośbę zapisał pewien krajowiec, którego nazwiska nie chcę wymienić; z jego pomocą mogłem owe wydarzenia uszeregować w porządku chronologicznym. Przytaczam wiernie relację tego człowieka, gdzieniegdzie dorzucając parę wyjaśnień. [PM, 181]

Jak wskazał hrabia, spisany przez Marokańczyka tekst rzuca światło na początkowy okres panowania obecnego władcy cesarstwa. Jest dopełnieniem snutych poprzedniego dnia rozważań nad despotyzmem, które – jak sam pisał – „są wynikiem starannych badań, a zarazem pogłębiającej się znajomości kraju" [PM,181]. Poza śledzeniem konkretnej historii, czytelnik ma możliwość obserwowania mechanizmów autokratycznej władzy[468]. Bezpośrednio po zamieszczonym pamiętniku Potocki dodał kolejny:

> Na tym kończy się relacja pamiętnika. Mnie samego znużyło już spisywanie takiego mnóstwa okrucieństw dokonanych bez celu i powodów, jakkolwiek wyobraźnia moja zdążyła się z nimi oswoić, gdym studiował historię poprzedników Sidi Mohammeda. Jestem zresztą bardzo zmęczony, napisawszy tak wiele w upał. Pomimo to przytoczę jeszcze jeden pamiętnik tego samego autora, ponieważ nie jestem pewien, czy jutro będę przebywał w Rabacie. Dotyczył on wewnętrznych spraw serajów, a prosiłem o niego, ponieważ z doświadczenia wiem, że na sto pytań zadawanych podróżnikowi po powrocie, osiemdziesiąt obraca się wokół serajów, których przecież podróżnik nie zna i znać nie może. [PM, 189]

Tym razem hrabia postanowił uczynić zadość oczekiwaniom potencjalnych odbiorców relacji. Jak widać, Potocki doskonale wiedział, które aspekty wschodniej kultury rozbudzały europejską wyobraźnię. Zamieszczenie świadectw spisanych przez ludzi Wschodu nie tylko podnosiło wartość merytoryczną relacji, ale także ją uwierzytelniało. Kwestia wiarygodności miała dla krajczyca pierwszorzędne znaczenie, zwłaszcza gdy podejmowane były tematy dla Europejczyków ekscytujące, a przez to szeroko dyskutowane: orientalny despotyzm i erotyczne obyczaje Wschodu. Wymienione zagadnienia stanowiły jednocześnie fundamenty europejskiej wizji Orientu. Pisarz miał świadomość, że poprzez swoje teksty również w jakimś stopniu ją kształtował.

Bardzo interesujący jest również fragment relacji z Maroka, w którym hrabia częściowo streszcza, a częściowo przytacza wyjątek z dziennika autorstwa pewnego

[468] Spostrzeżeniom Jana Potockiego na temat wschodnich systemów władzy poświęciłam osobny artykuł [zob. A. Kupiszewska, *Despotyzm orientalny w relacjach z podróży Jana hr. Potockiego*, w: *Władca, władza. Literackie doświadczenia Europejczyków od antyku po wiek XIX*, pod red. M. Szymor-Rólczak, przy współudz. M. Poradeckiego, Łódź 2011, s. 153–166].

Talbejczyka nazwiskiem Bufares. Jego autor był w przeszłości członkiem poselstwa marokańskiego w Wiedniu i przywołane wyimki diariusza dotyczą tego właśnie epizodu. Jak się okazało, Potocki także uczestniczył w wielu wydarzeniach związanych z tą dyplomatyczną misją, m.in. w balu opisywanym z uznaniem przez Bufaresa. Najciekawszym aspektem tych zapisków jest to, że pokazują one orientalne spojrzenie na fragment europejskiej rzeczywistości. Czytając je, hrabia także miał okazję przyjąć taką perspektywę i zaobserwować, w jaki sposób ludzie Wschodu postrzegają Europę, na co zwracają uwagę. Sama sytuacja zetknięcia się z dziennikiem oraz spostrzeżenia Bufaresa na temat Europejczyków, niektóre na pozór naiwne, przywodzą na myśl sławne *Listy perskie* Monteskiusza. Pamiętać jednak warto, że nie są fikcją. Oczywiście Jan Potocki, przywołując je w swojej relacji, z pewnością miał inne intencje niż autor *O Duchu praw*. Możemy je traktować jako ciekawostkę dopełniającą obraz Wschodu, a szczególnie mentalności jego mieszkańców.

Gdy mowa o literackich artefaktach kultury orientalnej wplecionych w strukturę podróżniczych relacji, nie sposób pominąć wiersza, **** Posępne morze świat cały okrywa…*, który właściwie jest częścią powiastki pt. *Abbdul i Zeila* znajdującej się w zapiskach z Turcji. Jak poinformował Potocki w przypisie[469]:

> Zwrotki tego wiersza, podobnie jak większość myśli rozsianych w całej powieści o Abdulu i Zeili, znaleźć można w dziele Jonesa pod tytułem *Specimen Poeseos Asiaticae.* [PTE (K), 44]

Ze słów autora wynika, że utwór jest przytoczonym tekstem orientalnym, który został zaczerpnięty z rozprawy poświęconej poezji Wschodu. Intertekstualny status tego wiersza okazuje się jednak nie być tak oczywistym. I nie chodzi tu bynajmniej o fakt, że pracy Jonesa o takim tytule nie znajdziemy w jego bibliografii. Jan Potocki, przywołując opracowanie angielskiego orientalisty, omyłkowo skontaminował jego tytuł, który brzmi: *Poeseos asiaticae commentariorum libri sex,* z tytułem pracy Karola Reviczky'ego *Specimen Poeseos Persicae*. Ten bibliograficzny lapsus nie umniejsza absolutnie erudycji hrabiego. Z pewnością obydwie prace były mu znane. Znacznie istotniejszą kwestią jest to, że we wspomnianej pracy Jonesa (Revyczky'ego zresztą też) nie występuje taki wiersz – ani w całości, ani jego poszczególne zwrotki, czy nawet wersy.

[469] Przypis ten występuje w wersji oryginalnej tekstu oraz w edycji L. Kukulskiego, natomiast brakuje go w wydaniu z Drukarni Wolnej z 1789 r.

Oczywiście, można doszukać się charakterystycznych dla poezji orientalnej motywów, ale na tym zależności właściwie się kończą. Oznaczałoby to zatem, iż ów tekst – nawet jeśli jest bardzo luźną parafrazą – stanowi w twórczości Potockiego, zdominowanej przez prozę, pozycję wyjątkową. O niezwykłości wiersza można mówić także w kontekście europejskim, gdyż zdecydowaną większość orientalizujących utworów oświeceniowych stanowiły wariacje na temat powiastki orientalnej lub epickie bajki wierszowane. Utwory wzorowane na klasycznej poezji arabskiej czy perskiej należały do rzadkości. Dopiero romantyzm przyniósł zmiany w tym obszarze. Uznając, iż wspominany utwór jest dziełem oryginalnym (na tyle, na ile w epokach przedromantycznych można mówić o oryginalności), jego dokładniejsze omówienie zostawiamy do następnego rozdziału. W tym miejscu natomiast chcemy podkreślić, że czytelnicze doświadczenia Potockiego z literaturą orientalną nie ograniczały się jedynie do kręgu tradycji ludowej spod znaku *Tysiąca nocy i jednej*.

Dzięki rozwijającym się w Europie studiom orientalistycznym, zyskał hrabia możliwość poznania wschodniej poezji, którą to okazję doskonale wykorzystał. W przywołanej pracy Jonesa nie ma, co prawda, całych utworów, jest za to bardzo wiele fragmentów, niekiedy dosyć obszernych, które pokazują oryginalność, kunsztowność i różnorodność wschodniej poezji. Znajdziemy tu wyjątki z utworów kilkudziesięciu pisarzy. Z klasycznej literatury arabskiej między innymi tzw. mu'allaki, czyli 7 staroarabskich kasyd wypisanych złotymi głoskami i zawieszonych (stąd nazwa) w mekkańskiej świątyni[470]; kilka wersów z liryki Abu Nuwasa, fragmenty makam al-Haririego. Bardzo obszernie prezentowana jest poezja perska, szczególnie utwory poetów najwybitniejszych: wyimki z *Szachname* Ferdousiego, wiersze z dywanu[471] Hafiza, Dżalaluddina Rumiego oraz utwory Sa'diego. Twórczość tego ostatniego Jan Potocki cenił szczególnie, co podkreślił w podróży marokańskiej:

> Ów derwisz Saadi zawsze był moim ulubionym filozofem; niegdyś próbowałem naśladować jego sposób pisania w moich powieściach wschodnich […]. [PM, 218]

[470] W pracy W. Jonesa przywołani są wszyscy autorzy „poematów zawieszonych": Imr al-Kajs, Tarafa Ibn al-Abd, Zuhajr Ibn Abi Sulma, Antara Ibn Szaddad, Amr Ibn Kulsum, Al-Haris Ibn Hilliza, Labid Ibn Rabi'a.

[471] Dywan – w kulturze muzułmańskiego Wschodu mianem tym określa się zbiór wierszy jednego poety.

Krajczyc wyraźnie wskazał, że nie tylko czytał Sa'diego, ale także się nim inspirował. Myśli perskiego poety posłużyły też hrabiemu do zilustrowania własnych poglądów. W podsumowaniu relacji z podróży do Maroka zamieścił swoje rozmyślania nad zagadnieniami bezczynności, szczęścia i sposobami jego osiągania. Kończąc, zapisał:

> Ale każdy inaczej pojmuje szczęście; szczęście, które przynosi ambicja, polega na tym, że człowiek nigdy nie jest zadowolony: „oczy ambicji, jak mówi derwisz Saadi, może zamknąć tylko ziemia". [PM, 218]

Czytając rozważania Potockiego, efektownie zakończone aforyzmem perskiego poety[472], doszukać się można wpływów owej „słodkiej filozofii" kultywowanej przez wschodnie narody. Jan Potocki wydaje się być jej entuzjastą.

Z pewnością znajomość twórczości Sa'diego nie ograniczała się u Potockiego do fragmentów z pracy Jonesa. Najważniejsze teksty perskiego poety zostały przełożone na języki europejskie. Pierwszego przekładu *Gulistanu* dokonał Samuel Otwinowski, o czym wspominaliśmy w pierwszym rozdziale. Z co najmniej dwóch jednak powodów nie mogła być ów translacja dla Potockiego użyteczna – po pierwsze, w zasadzie nie funkcjonowała ona w obiegu czytelniczym, po drugie – słaba znajomość języka polskiego i tak uniemożliwiłaby głęboką lekturę tekstu. Dlatego też przypuszczać można, iż korzystał z przekładu francuskiego Andre Du Ryera (*Gulistan ou l'empire des roses*, Paris 1634) lub łacińskiego George'a Van Genta (*Musladini Sadi Rosarium politicum sive Amoenum sortis humanae theatrum, de persico in latinum versum, necessariisque notis illustratum a Georgio Gentio,* Amstelaedami 1651).

Drugim ważnym źródłem tekstów poezji orientalnej była już wspomniana praca Karola Reviczky'ego, w której znalazły się teksty oryginale w języku perskim oraz metafrazy i parafrazy szesnastu ghazali Hafiza. Jak informuje tłumacz w przedmowie, na dywan Hafiza składa się 569 utworów[473]. Zaprezentowane w tomie teksty pochodzą

---

[472] L. Kukulski wskazuje (słusznie), iż przywołane słowa Sa'diego są przetworzonym cytatem z *Gulistanu*. [L. Kukulski, Przypis do strony 218, w: J. Potocki, *Podróże…*, s. 480].

„Chciwe oko bogacza zatkać tylko może,
Przestawanie na małem lub ziemia grobowca".

Zob. *Gulistan, to jest ogród różany Sa'dego z Szyrazu*, przeł. W. z Bibersteina Kazimirski, Paryż 1876, s. 107.

[473] [K.E. Reviczky], *Specimen poeseos Persicae, sive Muhammedis Shems-Eddini notioris agnomine Haphyzi Ghazelae sive Odae sexdecim…*, Vindobonae 1771, p. XLVII.

z początku dywanu, są to bowiem wszystkie teksty z rymem na alef[474]. Austriacki dyplomata zachował tym samym regułę alfabetycznego układu[475] tekstów w zbiorze. Choć Potocki nie odwołał się bezpośrednio do tej publikacji, to jednak pomyłkowe podanie tytułu pracy Jonesa, odwołujące nas do tej rozprawy, pozwala nam przypuszczać, że do niej zaglądał. Ponadto znajomość Reviczky'ego z Adamem Kazimierzem Czartoryskim i ich – dość ożywiona – orientalistyczna korespondencja również mogły skierować uwagę krajczyca na tę pozycję. Nie bez znaczenia wydaje się także ogólny nastrój wiersza zamieszczonego w relacji z podróży tureckiej, który pod tym względem zdecydowanie bardziej przypomina utwory Hafiza aniżeli „ulubionego" Sa'diego, na co zwrócimy uwagę w czwartym rozdziale.

Fascynacja literaturą Wschodu sprawiła, iż Jan Potocki swoją kolekcję literatury orientalnej, zasłyszanych opowieści i „tubylczych" pamiętników pragnął wzbogacić o dzieło najważniejsze, swoisty archetekst dla europejskiego orientalizmu, mianowicie oryginalny egzemplarz *Tysiąca nocy i jednej*. Dlatego, będąc w Maroku, poszukiwał tej księgi, o czym wspomina w swojej relacji:

> Młody Talbejczyk, któremu polecono znaleźć dla mnie egzemplarz baśni *Z tysiąca i jednej nocy*, dzisiaj rano przyszedł mnie odwiedzić. Powiedział mi, że dzieło, które pragnąłbym posiadać, nosi u nich tytuł *Z trzystu pięćdziesięciu czterech nocy*, co stanowi rok księżycowy, ale w całym mieście nie ma ani jednego egzemplarza tej książki. Przyniósł mi za to inne dzieło w podobnym rodzaju, pod tytułem *Dżafar i Barmeki*, w którym znajduje się wiele powieści wchodzących w skład poprzedniego. Poleciłem przetłumaczyć sobie początek *Dżafara* [...]. [PM, 139]

Jak widać, zbiór *Awantur arabskich* rzeczywiście był znany i czytany na całym Bliskim Wschodzie. Jest bardzo prawdopodobne, że przyniesiona przez Marokańczyka książka to jakaś wersja zbioru opowieści bagdadzkich, które faktycznie wchodziły w skład *Tysiąca nocy i jednej*[476]. Wskazuje na to tytułowa postać – Dżafar i Barmeki to jedna osoba – pochodzący z rodu Barmekidów Dżafar, wezyr abbasydzkiego kalifa Haruna ar-Raszida[477]. Zarówno władca, jak i jego minister, postaci historyczne – byli bo-

[474] Rym jest nieodłączną, niemal immanentną cechą klasycznej poezji arabskiej i perskiej. Cechą charakterystyczną tej poezji jest jej monorymiczność, czyli występowanie jednego rymu w każdym bajcie (dwuwersie) wiersza. Ośrodkiem rymu jest litera zwana *rawī*, która jest stała dla całego utworu. Zob. W. Dulęba, *Klasyczne podstawy poetyki perskiej*, Kraków, 1986, s. 87 i nast.; P. Siwiec, *Zarys poetyki klasycznego wiersza arabskiego*, Kraków 2008, s. 56 i nast.

[475] Ze względu na rymowaną literę.

[476] Zob. J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska*, Warszawa 1995, s. 299.

[477] Zob. *Encyclopedia Iranica*, [on-line], dostępny w Internecie: https://www.iranicaonline.org/articles/barmakids, [dostęp: 20.09.2021].

haterami znanego i lubianego przez odbiorców cyklu opowieści stanowiącego część *1001 nocy*. Dalej Potocki relacjonuje, że w momencie, gdy w pokoju pojawiła się kolejna osoba, Talbejczyk schował księgę. Hrabia wyciągnął z tego wniosek, iż w dalszym ciągu aktualne są informacje podawane przez podróżnika Clenarta o zakazie wywozu ksiąg. Ten, w zasadzie mało istotny, epizod dowodzi, jak rozległa była wiedza krajczyca na temat wschodnich realiów (o czym będzie jeszcze mowa). Niejednokrotnie na pozór dziwne zachowania ludzi, z którymi się stykał dla niego były czytelne, dzięki wcześniejszej lekturze tekstów podróżniczych. Dała mu ona możliwość zrozumienia i właściwej oceny sytuacji, co z pewnością wpływało na kształtowanie się i precyzowanie wizji Orientu.

Wspomniane wcześniej prace Jonesa i Reviczky'ego poza tym, że były dla Potockiego ważnym źródłem tekstów literackich, to przede wszystkim stanowiły – zwłaszcza rozprawa Anglika – nieocenione kompendium wiedzy na temat wschodniej literatury. Brytyjski orientalista w swoim opracowaniu dokonał bardzo szczegółowej i wnikliwej analizy poezji wschodniej. Rozpoczął od opisu ogólnych cech poezji azjatyckiej. Kolejno przeszedł do rozważań o metrum, potem o kasydzie arabskiej, perskim ghazalu. Wiele miejsca poświęcił także badaniu figur stylistycznych oraz zagadnieniom genologiczno-tematycznym. Przedstawił twórczość orientalnych poetów oraz kwestie wymowy. Obok informacji ściśle formalnych (np. metrum, iloczas, wymowa) w pracy znajduje się wiele bardzo cennych uwag na temat popularnych motywów literackich, sposobów obrazowania, na podstawie których można też wyciągać wnioski o warunkach (społecznych, historycznych, geograficznych) rozwoju literatury orientalnej, jej funkcjach estetycznych i pozaartystycznych, o ludziach, którzy ją tworzyli – co było dla nich ważne, jakimi wartościami się kierowali, jakie wzorce kulturowe poezja realizowała. Ponadto – o czym już wspomnieliśmy wcześniej – rozważania te zilustrowane są bardzo bogatym materiałem poetyckim. Podobnie wygląda to w opracowaniu Reviczky`ego. Po części zawierającej oryginalne teksty i ich metafrazy następuje obszerny rozdział z ich parafrazami, w którym ukazane zostało całe bogactwo wyobrażeń. Słowem – pracę o charakterze poetyki opisowej można traktować nie tylko jako inspirację artystyczną i zbiór reguł potrzebnych do stworzenia tekstu w guście orientalnym, ale również jako specyficzne źródło wiedzy antropologicznej – w pewnym stopniu prezentującej bowiem językowy obraz świata mieszkańców Wschodu. Skupiając się

na tym aspekcie dzieł wspomnianych orientalistów, wchodzimy jednocześnie na kolejną czytelniczą ścieżkę hrabiego, czyli w obszar tekstów naukowych.

Uzupełnieniem wiadomości z zakresu literatury była z pewnością trzytomowa praca włoskiego zakonnika Giambattisty Toderiniego *Letteratura turchesca* (Wenecja 1787), której znajomość hrabia potwierdza w relacji z Maroka [PM, 140]. Rozprawę tę mógł znać w jej francuskim przekładzie, który ukazał się dwa lata po włoskim oryginale[478]. Tytuł dzieła jest nieco mylący, mógłby bowiem sugerować, że przedmiotem opracowania jest literatura piękna, tymczasem wykład na ten temat stanowi niewielką część całego dzieła. Toderini przedstawił w zasadzie historię piśmiennictwa tureckiego, z uwzględnieniem tradycji arabskiej i perskiej. W poszczególnych rozdziałach pierwszego tomu zaprezentował ogólne wiadomości o Turkach, o Koranie i piśmiennictwie religijnym i prawnym oraz o polityce osmańskiej, by przejść do omówienia literatury naukowej z wszystkich właściwie uprawianych wówczas dyscyplin: gramatyki arabskiej, logiki, retoryki, filozofii moralnej, arytmetyki, algebry, geometrii, fizyki i historii naturalnej, medycyny, chemii, astronomii, nawigacji i żeglarstwa, astrologii, interpretacji snów, poezji, muzyki. W drugim tomie zostały zaprezentowane osmańskie akademie (ośrodki naukowe) oraz biblioteki wraz z omówieniem ich katalogów, w tym katalog księgozbioru znajdującego się w sułtańskim pałacu w Stambule. Trzeci tom natomiast poświęcony został tureckiej typografii.

Praca Toderiniego jest nie tylko źródłem konkretnej wiedzy na temat tureckiego piśmiennictwa naukowego i warunków rozwoju szeroko pojmowanego ruchu wydawniczego, ale także pozwala uświadomić Europejczykom, jak ogromne jest bogactwo wschodniej nauki, która zdecydowanie wykracza poza dobrze znane moralizujące „mądrości Wschodu". Przełamując, czy raczej uzupełniając, obraz bajecznego i zmysłowego Orientu nowymi rysami.

Janowi Potockiemu lektura pracy Toderiniego z pewnością dostarczyła, więcej niż intelektualnej, przyjemności wynikającej z poszerzania swojej wiedzy. To za sprawą znajdującego się w trzecim tomie eseju poświęconego zagadnieniom ikonoklazmu w kulturze muzułmańskiej. Tekst ów został bowiem zadedykowany właśnie hrabiemu[479]. Włoski autor w dedykacji zapewnia o ogromnym szczęściu, jakie czuł z powodu

[478] G. Toderini, *De la littérature des Turcs*, trad. par abbe de Cournand, Paris 1789, vol. I-III.
[479] W książce pt. *Życie polskie w Stambule w XVIII wieku* Jan Reychman podał informację o dziele Toderiniego „zadedykowanym zresztą […] Janowi Potockiemu". Passus ów uznać należy za nieścisły, gdyż

poznania Jana Potockiego, wyraził zachwyt nad wykształceniem przyszłego autora *Rękopisu...*, podkreślając jego wspaniałą orientalistyczną wiedzę[480]. Tak więc deklarowane przez krajczyca „dwuletnie czytanie" tekstów o tematyce wschodniej, musiało być intensywne, skoro przyniosło tak pozytywne efekty. Z dedykacji tej dowiadujemy się o innych jeszcze istotnych sprawach. Po pierwsze, o tym, że Toderini i Potocki korespondowali ze sobą, a przedmiotem wymiany listów były zagadnienia z zakresu orientalistyki. Po drugie – wenecjanin wyraźnie podkreśla, iż to właśnie dzięki hrabiemu, który pokazał mu monety przywiezione z Egiptu, dokonał się punkt zwrotny w jego badaniach nad ikonoklazmem w islamie[481]. Można zatem wskazać tu kolejną już ścieżkę wschodnich wędrówek Jana Potockiego – kontakty z europejskimi orientalistami. Ten aspekt orientalnego doświadczenia krajczyca naświetlimy jednak nieco później.

Orientalistyczne lektury Jana Potockiego znacznie wykraczały poza studia nad wschodnim piśmiennictwem. „Szlachetna namiętność" sprawiała bowiem, iż właściwie wszystko, co wiązało się ze Wschodem, było dla niego niezwykle interesujące. Dlatego też trudno tu mówić o jakimś ściśle wyspecjalizowanym zestawie lektur. Znajdziemy pośród nich teksty fundamentalne, ale zauważyć również można, że ich dobór w dużym stopniu był skorelowany z aktualnymi potrzebami poznawczymi hrabiego i zależał od kierunku podróży. Jan Potocki bowiem czynił staranne przygotowania do swoich wypraw, a jednym z najważniejszych etapów było czytanie dostępnej literatury (tak naukowej, jak i popularnej) dotyczącej wybranego zagadnienia, do której potem niejednokrotnie odnosił się w relacjach. Jednym z istotniejszych źródeł naukowych, kilkakrotnie wymienionych w zapiskach marokańskich była trzytomowa praca francuskiego historyka i dyplomaty – Louisa Chéniera – *Recherches historiques sur les Maures et histoire de l'empire de Maroc* (Paris 1787). W relacji z Kaukazu pisał:

> Skorzystałem z kilkugodzinnego postoju, ażeby zrobić przegląd mojej biblioteki. Dostrzegam – ku wielkiemu żalowi – że nie zabrałem ze sobą autorów, którzy w tych stronach byliby mi najbardziej przydatni, jak choćby Guignes[482], d'Herbelot, Pétis de la Croix[483], Abulghazi[484] i inni.

---

na jego podstawie można wyciągnąć wniosek, iż całość pracy została dedykowana hrabiemu, a tymczasem włoski autor przypisał mu jeden esej z niej pochodzący. [Zob. J. Reychman, *Życie polskie w Stambule w XVIII wieku*, Warszawa 1959, s. 125]. To oczywiście nie umniejsza uznania, jakim wenecjanin darzył krajczyca.

[480] G. Toderini, *De la littérature des Turcs*, vol III, trad. par Cournand, Paris 1789, p. 47.

[481] Tamże, s. 48.

[482] Joseph de Guignes – orientalista, sinolog i turkolog; autor *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tartares occidentaux*, Paris 1756-1758.

> Na szczęście zrobiłem wyciąg ze wszystkich tych pisarzy: jest to atlas chronologiczny, którym będę się niekiedy posługiwał. [PK, 275]

Mimo, że hrabia wymienionych dzieł nie miał przy sobie, z pewnością doskonale je znał. Wspomniani w zapisce badacze to orientaliści i historycy ludów Azji Centralnej, których prace stanowiły istotny wkład do oświeceniowej wiedzy o Oriencie, a *Bibliothèque orientale…* d'Herbelota była jej fundamentem (o czym pisaliśmy w pierwszym rozdziale). Ślady lektury dzieła można odnaleźć nie tylko w podróżach Potockiego, ale też w powiastkach wschodnich jego autorstwa. Podobne znaczenie dla orientalistyki miały prace Jean-Baptiste'a Du Halde`a, którego hrabia wspomina w zapiskach z poselstwa do Chin, i z którego map korzystał podczas tej podróży [PCh, 444] – spośród nich przede wszystkim *Description géographique, historique, chronologique... de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*[485].

Gdy w liście do Adama Kazimierza Czartoryskiego próbował przekonać adresata o konieczności stworzenia instytucji naukowej wyspecjalizowanej w studiach orientalnych, przywołał szereg nazwisk wybitnych orientalistów, a także przedstawicieli innych dziedzin oraz korzyści wynikające z lektury ich prac: „Arabię znamy tylko dzięki duńskiej ekspedycji Niebuhra[486]. Japonię znamy tylko dzięki Szwedowi Thunbergowi[487], obecnie rektorowi Akademii w Uppsali […]"[488]. Nieco dalej wymienił[489] znanych orientalistów i filologów jak: Antoine Silvestre de Sacy, Olaus Gerhardt Tychsen, Johan

---

[483] François Petis de la Croix (ojciec), orientalista francuski, autor *Histoire du grand Genghizcan, premier empereur des anciens Mogols et Tartares.* Praca wydana została przez syna, także Françoisa i także orientalistę. Znanego głównie z autorstwa (edycji) przywołanego w poprzednim rozdziale zbioru *Tysiąc i jednego dnia*, ale także prac naukowych i translatorskich, zwłaszcza iranistycznych.

[484] Abulghazi Bahadur – autor *Histoire généalogique des Tartares* (Leyde, 1726). W jednym z manuskryptów z nazwiska wymienia jeszcze niejakiego Stristera. Chodzi o Johanna Gotthelfa von Strittera, rosyjskiego historyka. [Œvres II, 14]

[485] Paris, s.d. (1735).

[486] Karsten Niebuhr – niemiecki matematyk, kartograf, pozostający w służbie duńskiej. Był kierownikiem duńskiej ekspedycji naukowej do Arabii, która miała miejsce w latach 1761-1767, i która była pierwszą wyprawą naukową do tego regionu. Losy wyprawy śledziła cała oświecona Europa.

[487] Carl Peter Thunberg – szwedzki przyrodnik, lekarz i botanik. Podróżował do Indii Wschodnich, badał także florę południowej Afryki oraz Japonii. Autor m.in. *Flora Japonica* (Lipsk, 1784) oraz *Voyages de C. P. Thunberg au Japon, par le Cap de Bonne-Espérance, les Isles de la Sonde, etc. [Texte imprimé], traduits, rédigés et augmentés de notes considérables... par L. Langlès,... et revus, quant à la partie d'histoire naturelle, par J.-B. Lamarck,...* (Paris 1796).

[488] *Lista Jana Potockiego do Adama Jerzego Czartoryskiego z dnia 6 kwietnia 1804*, w: J. Potocki, *Korespondencja*, przeł. T. Swoboda, „Literatura na Świecie" 2014, nr 11-12, s. 100.

[489] Tamże, s. 102.

David Akerblad[490]. Zgodnie z wyznawaną przez siebie koncepcją *le grand tout scientifique,* Potocki dążył do poznania całości – chciał wniknąć w przestrzeń kultury, ale także natury Wschodu. Dlatego też pośród autorów, z których prac korzystał byli zarówno orientaliści, jak i przedstawiciele innych dyscyplin naukowych – historycy, przyrodnicy, matematycy. Istotną grupę stanowili misjonarze, których prace hrabia cenił wysoko i uważnie czytał, szczególnie przed poselstwem do Chin, w czasie którego pełnił funkcję kierownika sekcji naukowej, by rzetelnie przygotować się do powierzonego mu zadania. Wspominał m.in. o „ogłoszonych ostatnio piętnastu tomach prac misjonarzy" [PM, 440]. Następnie pisał: „szczególnie wnikliwie przestudiowałem dzieła o. Gaubil" [PCh, 441]. Antoine Gaubil i wymieniony potem Étienne Souciet byli misjonarzami, orientalistami, którzy zajmowali się chińską astronomią[491]. O tym, że lektura była bardzo uważna, świadczyć mogą słowa Potockiego: „Czuję się na siłach zdać sprawę, w jakim stanie znajduje się obserwatorium w Pekinie, jeżeli zostanę do niego dopuszczony" [PCh, 441].

Na pograniczu piśmiennictwa naukowego zamieścić można bardzo popularne, pisane najczęściej przez dyplomatów przebywających w krajach Wschodu, deskrypcje państw. Hrabia zaglądał na przykład do dzieł Benoîta de Mailleta, francuskiego konsula w Egipcie: *Description de l'Égypte* (Paris 1735) oraz *Idèe du gouvernement ancien et moderne de l'Égypte* (Paris 1743). Pośród tekstów przeczytanych przez hrabiego znajdziemy też rozprawy o japońskiej florze Thunberga, szwedzkiego botanika lub prace profesorów Gmelina i Pallasa[492], niemieckich przyrodników. Listę dopełniają pozycje niezwiązane bezpośrednio z Orientem, m.in. Georgesa-Louise'a Leclerca Buffona z zakresu historii naturalnej, Giovanniego Batisty Ramusio traktujące o nawigacji. Z pewnością znał też prace szwedzkich mineralogów Johanna Walleriusa i Axela

[490] Spośród wymienionych orientalistów najbardziej znany był de Sacy. Wszyscy zaś zajmowali się starożytnym Egiptem i prowadzili badania nad hieroglifami.

[491] A. Gaubil prowadził badania nad chińską astronomią, część ich wyników została zebrana i opublikowana przez É. Souceta w trzytomowym dziele *Observations mathématiques, astronomiques, géographiques, chronologiques et physiques, tirées des anciens livres chinois, ou faites nouvellement aux Indes et à la Chine, par les Pères de la compagnie de Jésus*, Paris 1729-1732.

[492] Gmelin Samuel Gottlieb – profesor botaniki w Petersburgu, brał udział w wyprawach badawczych w regionie Morza Kaspijskiego, autor czterotomowej *Reise durch Russland zur untersuchung der drey natur-reiche* (Petersburg 1770-1784), ostatni tom wydany został przez Petera Simona Pallasa, zoolga i botanika, autora trzytomowej *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs* (1771-1776) i innych prac przyrodniczych, ale także ogromnej pracy językoznawczej *Linguarum totius orbis vocabularia comparativa*, (Petropoli 1786-89), z której korzystał Jan Potocki, i na której się wzorował, prowadząc swoje badania językoznawcze.

Cronstedta, z których zaczerpnął metodę prezentacji zdobytych informacji [PM, 142]. Ta imponująca różnorodność pokazuje, jak duża była ciekawość świata hrabiego i potwierdza otwartość Potockiego na jego poznawanie. Dawała także sposobność oglądu Wschodu z perspektywy wielu dziedzin nauki. Przede wszystkim jednak, stwarzała szansę oglądu realistycznego, zdecydowanie korygującego popularne w Europie stereotypowe wizje. Można powiedzieć, że doskonale odzwierciedla też oświeceniowe pragnienie poznania całości, tak nieobce Janowi Potockiemu. W wieku świateł, jak nigdy dotąd (w zasadzie – później też) wierzono w możliwość realizacji tej idei. Fundamentem owej wiary był rozwój nauk dokonujący się w dużej mierze za sprawą podróży. Marie-Noëlle Bourget, charakteryzując figurę odkrywcy jako jednej z podstawowych wariantów tzw. człowieka oświecenia, pisała:

> Bougainville, Cook, La Pérouse, La Condamine, Pallas, Humboldt… wystarczy kilka nazwisk, by przywołać przygodę stulecia oświecenia; pełną chwały, gdyż doprowadza do końca odkrywanie oceanów, podejmuje badanie kontynentów, a dzięki mapom, rysunkom, zielnikom i kolekcjom daje Europie podstawę encyklopedycznej wiedzy o świecie. Zarazem zaś jest bardzo odmienna od konkwistadorskiego triumfu wieków XVI i XIX: odkrywcy i poszukiwania prowadzone w najbardziej odległych zakątkach świata przynoszą nie tyle zwycięskie zdobycie nowych ziem, ile żniwo roślin nasion, całościową wizję globu i koniec niektórych mitów, takich jak *Terra australis* lub „dobry dzikus". Ambicja poznania i wiara w użyteczność wiedzy odciskają piętno. Wielkie wyprawy geograficzne epoki oświecenia wyrażają ulotny moment, kiedy Europa może wierzyć, że jej humanistyczny sen się spełnił, i że objął cały odkryty przez nią świat, który za chwilę przyjdzie jej utracić[493].

O znaczeniu podróży w kształtowaniu się nowej wizji świata i Orientu pisaliśmy już wcześniej. Tu jedynie pragniemy zaakcentować ważny dla oświecenia, jak również dla dziejów ludzkości, moment ukonstytuowania się nowego typu podróży – mianowicie – wyprawy/ekspedycji naukowej, której zasadniczym celem było zbieranie danych. W ekspedycjach tych uczestniczyli ludzie nauki reprezentujący różne dyscypliny[494]. Jeśli zajrzymy do życiorysów autorów, których prace Potocki czytał, zobaczymy, iż wielu z nich brało udział w takich właśnie wyprawach naukowych lub odbyło „prywatną" podróż naukową na Wschód. *Notabene*, jednym z pierwszych takich przedsięwzięć była duńska wyprawa na ziemie Półwyspu Arabskiego, której uczestnikiem był wspomniany z uznaniem przez hrabiego Cersten Niebuhr. Zadaniem jej członków było pozyskanie konkretnych informacji dotyczących *Arabia felix*, ponadto każdy z nich „ma

[493] M-N. Bourguet, *Odkrywca*, w: *Człowiek Oświecenia*, pod red. M. Vovelle`a, przeł. M. Gurgul i in., Warszawa 2001, s. 269.
[494] Zob. Tamże, s. 267-321.

prowadzić diariusz, którego kopię winien przesyłać do Danii tak często, jak okoliczności zezwolą"[495]. Duńską wyprawą ekscytowała się cała Europa, tym bardziej, że dzięki relacjom można było śledzić jej koleje. Jedni czytali dla informacji, inni dla rozrywki, wszyscy zaś z zaciekawieniem. Chętnie sięgano także po inne tego rodzaju teksty. Szczególnie dużą poczytnością cieszyły się notatki z wypraw egzotycznych, ale też w odniesieniu do nich określone zostały specyficzne preferencje:

> Oczekiwania czytelników relacji z podróży po Europie były nieco odmienne od oczekiwań odbiorców opisów wypraw egzotycznych. W dziełach podróżniczych poświęconych wyprawom pozaeuropejskim czytelnik […] szukał przede wszystkim informacji o stylu życia, obyczajach mieszkańców egzotycznych krain, szukał opisów przyrody orientalnej, tak odmiennej od europejskiej. Czynnik ciekawości odgrywał natomiast o wiele mniejszą rolę w odbiorze relacji z podróży po Europie[496].

Owocem wojaży, zwłaszcza pozaeuropejskich mogły być zatem rozprawy naukowe oraz relacje podróżopisarskie o zacięciu naukowym lub nawet nieco lżejsze, jednakże nadal niepozbawione pierwiastka erudycji, zapiski. Jest to konsekwencją faktu, że często ich autorami byli naukowcy wyprawiający się w podróż. Wśród lektur hrabiego znajdziemy takich wiele, np. *Voyage dans les mers de l'Inde* (Paris 1779-1781) francuskiego astronoma Guillaume'a Le Gentila de la Galasiere'a; czy wymienione wcześniej w przypisach *Voyages de C. P. Thunberg au Japon…* albo zapiski z podróży po Rosji Gmelina czy Pallasa. Wydawały się one wręcz idealnym medium między ludźmi nauki chcącymi zaprezentować swoje obserwacje, zdobyć uznanie i przy okazji spopularyzować wiedzę a spragnioną tej wiedzy, ale także rozrywki publicznością, która jednak nie jest zbyt skłonna do podjęcia trudu czytania rozpraw naukowych. Potocki bardzo dobrze znał owe tendencje, co wyraził na początku relacji z podróży do Dolnej Saksonii:

> Piszę ten dziennik po to, by rozpowszechnić znajomość starożytności słowiańskich. [...] Rozprawa zapewne bardziej zadowoliłaby uczonych, ale obawiam się, że nikt by jej nie czytał, wskutek czego minęłaby się z celem, dlatego też zdecydowałem się pisać dziennik. [PDS, 245]

Jak widać, sam hrabia również przyjmował podobną strategię. Dlatego też doskonale zdawał sobie sprawę, że teksty podróżnicze stanowić mogą nader cenne źródło wiedzy o Oriencie. W tym kontekście nie dziwi fakt, że to właśnie relacje z podróży

[495] T. Hansen, *Arabia felix. Historia duńskiej ekspedycji (1761-1767)*, przeł. M. Przymanowska, Warszawa 1968, s. 56.
[496] J. Ryba, *Motyw podróżnicze w twórczości Jana Potockiego*, Wrocław 1993, s. 24.

tworzą najliczniejszą grupę „wschodnich" lektur Jana Potockiego. W relacji z Maroka pisał:

> Doprawdy, czytająca publiczność ma szczęście, że podróżnicy znajdują przyjemność w opisywaniu swoich podróży, nie zasługuje bowiem wcale, by się dla niej trudzili, skoro odpłaca im za trudy oskarżeniem o próżną chełpliwość. [PM, 129]

W cytowanym fragmencie wyczuć można, obok pochwały piszących podróżników, nutę pretensji do czytelników tychże relacji, którzy podają w wątpliwość dobre intencje autorów, a czasami nawet ich prawdomówność. Podobną wymowę mają słowa w dalszej części tej samej podróży:

> Opowiem tu rzeczy, które wydadzą się nieprawdopodobne tym czytelnikom, którzy wolą przeczyć niż sprawdzać; jest to bez wątpienia wygodniejsze, tanim kosztem pozwala zająć filozoficzną postawę i z góry spoglądać na ludzi mizernego umysłu, którzy po dokładnym badaniu uznają relację podróżnika za wiarygodną, jeżeli są przekonani, że zgromadzili wszystko, co jest niezbędne do uzyskania pewności. Nie wiem doprawdy, co z nimi począć; mogę im tylko wskazać opisy podróży Pellowa, Stuarda, Russela, Sain-Olona[497], pana Chénier i wielu misjonarzy – niech wezmą je do ręki i niech czytają. [PM, 189]

Gorzka refleksja, zabarwiona nieco ironią, odnosi się nie tyle do sceptycznych postaw reprezentowanych przez część czytelników – wszak jakaś doza nieufności jest jak najbardziej wskazana – ile do pochopnych negatywnych osądów. Owa podejrzliwość nie powinna bowiem kończyć sprawy, ale dopiero skłaniać odbiorcę do analizy i weryfikacji podawanych treści. Wyczuć tu można nawet specyficzną dla Potockiego autoironię, wydaje się, że to m.in. siebie nazywa „człowiekiem mizernego umysłu", który nie wie wszystkiego i musi dopiero badać tekst, podczas gdy są tacy, którzy od razu mają gotowe odpowiedzi. Hrabia, oczywiście, ma świadomość, że nie każdy ma intelektualne możliwości albo chęci sprawdzania tekstów podróżniczych, dlatego też

[497] Charles Stuart był angielskim ambasadorem w Maroku, autorem *A description of the nature of slavery among the Moors; .... To which is added an account of Capt. Stuart's negociations for the redemption of the English captives, ... with an exact list of the persons that were redeem'd, etc*. (London 1721); Rosset i Triaire sugerują, iż Jan Potocki mógł omyłkowo wymienić Stuarta jako autora relacji podróżniczej, której faktycznym twórcą był John Windus [Œvres I, 344]. Jest to prawdopodobne, gdyż rzeczywiście napisał on relację pt. *A Journey to Mequinez; the residence of the present Emperor of Fez and Morocco: on the occasion of Commodore Stewart's embassy thither for the redemption of the British Captives in the Year 1721* (London 1725), w której tytule wymienione zostało nazwisko Stuarta, stąd – być może – ewentualna pomyłka. John Russel natomiast był angielskim konsulem, napisał *A second journal of John Russel, Esq; Consul-General in Barbary. Commissioned to treat with the Emperor of Morocco, for the redemption of such captives as were subjects of his Britannick majesty* (London 1745). Pidou de Saint-Olon natomiast był ambasadorem Ludwika XIV w Maroku, swoje obserwacje zamieścił w pracy État présent de l'empire de Maroc (Paris 1694).

od razu podał listę autorów, z których prac sam korzystał i które stanowiły swoisty kanon, jeśli chodzi o zagadnienia marokańskie i północnoafrykańskie. Jednocześnie uwiarygadnia informacje podawane przez siebie. Wszyscy wymienieni tu, poza Pellowem i misjonarzami, byli dyplomatami europejskimi, którzy w czasie sprawowania swoich funkcji mieli okazję przyglądnąć się Cesarstwu Marokańskiemu, i Maghrebowi w ogóle, z perspektywy polityki. Z uwagi na profesję autorów, można się też spodziewać, że zawarte w nich informacje były raczej rzetelne. Gdy wymieniamy „marokańskie" teksty podróżnicze, do których sięgał Potocki, nie możemy zapomnieć o przywołanych już wcześniej, przy okazji omawiania pierwszej wyprawy orientalnej Potockiego, podróżnikach – Jamesie Bruce i Paulu Lucasie, na koniec zaś jeszcze o Thomasie Shaw[498]. Zastanawiać może stosunkowo obfita literatura na temat egzotycznego Maroka. Hrabia pospieszył z wyjaśnieniem:

> Nie ma w tym nic dziwnego, że mogłem zagłębiać się w badaniach nad historią Maroka; panowanie Mulaja Izmaela, jego podboje, potęga i okrucieństwa obudziły zaciekawienie całej Europy, i wszystkich podróżników odwiedzających jego kraj zachęcano do ogłoszenia opisów podróży; niewiele jest królestw europejskich, o których istniałoby tyle książek. [PM, 181]

Na mnogość lektur – tym razem dotyczących Egiptu – wskazywał w jednym z listów z wyprawy turecko-egipskiej, gdy usprawiedliwiał się przed matką: „Nie mówię ci ani o kolumnie Pompejusza, ani o wieży Kleopatry, ani o Katakumbach, ani o żadnych starożytnościach Aleksandryjskich, o których wszyscy podróżni tyle już mówili" [PTE(N), 97]. Słowa świadczą o tym, że Potocki znał te relacje, ponadto – wydaje się, że były one nieobce także Annie Teresie, skoro jej syn uznał za zbędne zamieszczanie opisów egipskich zabytków. Potwierdzałoby to ogromną popularność literatury podróżniczej w dobie Oświecenia.

Pośród wyliczonych we wcześniejszym fragmencie autorów „marokańskich" znalazł się również Thomas Pellow, który jako jedenastoletni chłopiec został porwany przez piratów i w Maroku spędził 23 lata niewoli. Swoje przeżycia opisał w książce

[498] James Bruce był angielskim konsulem w Algierze, autorem m.in. *Travels to Discover the Source of the Nile, in the years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 and 1773* (Dublin 1790-1791). Paul Lucas – francuski podróżnik, autor *Voyage du Sieur Paul Lucas au Levant. On y trouvera entr'autre une description de la haute Egypte, suivant le cours du Nil, depuis le Caire jusques aux Cataractes, avec une carte exacte de ce fleuve, que personne n'avoit donnée* (Le Haye 1705). Thomas Shaw był autorem *Travels, or observations relating to several parts of Barbary and the Levant. Illustrated with cuts. The second edition, with great improvements. By Thomas Shaw, D. D. F. R. S. Regius Professor of Greek, and Principal of St. Edmund Hall, in the University of Oxford* (London 1757).

The History of the long captivity and adventures of Thomas Pellow in South-Barbary[499]. Podobną poetykę miała także wspomniana przez Potockiego *Histoire du naufrage et de la capitivitè de M. de Brisson, avec la description des dèserts d'Afrique depuis le Sénégal jusqu'à Maroc* Pierre'a Raymonda Brissona, który jako rozbitek został schwytany przez Maurów, następnie dotarł do Maroka. Jak wskazuje Jadwiga Ziętarska, relacje tego typu – o losach rozbitków i niewolników, miały zaspokoić głód sensacji[500]. Pierwiastek przygodowy i osobisty odgrywały w nich istotną rolę i decydowały o poczytności. Potocki, choć preferował relacje o charakterze dokumentarnym, również w takich doszukiwał się pewnych wartości poznawczych wynikających z faktu, że ich bohaterowie, chcąc nie chcąc, wniknęli w otaczającą ich rzeczywistość i z pewnością mogli poczynić wiele ciekawych obserwacji na jej temat.

Oczywiście, wśród całej rzeszy wojażerów znalazły się jednostki dosyć podejrzane, awanturnicy i fantaści próbujący wykorzystać ów „głód sensacji" publiczności, aby zdobyć sławę i się wzbogacić lub, po prostu, osoby nierzetelne, które nie zadawały sobie trudu, by zweryfikować wiadomości zdobyte z niepewnego źródła. Jedną z takich relacji była czytana przez Potockiego w czasie podróży po Kaukazie relacja Jakuba Reineggsa[501]. Hrabia miał do niej wiele zastrzeżeń:

> Zakończyliśmy lekturę Reineggsa, a oto sąd naszej komisji krytyków[502]: Reineggs dość wiernie opisał kraje, które zwiedziła osobiście, to znaczy Gruzję, Armenię, Dagestan, i Szirwan, ale w opisach ziem położonych na północ od gór, od ich szczytów aż po rzeki Terek i Kubań, jest niemal tyle samo błędów co słów. Błędy pochodzą w przeważającej mierze od niejakiego Stadora, kwatermistrza, na którego dzienniku Reineggs się oparł; przyczyną pewnej ilości omyłek stały się również fałszywe ówczesne mapy. Spieszę ostrzec o tym, ponieważ w świecie uczonych nierzadko zdarzają się ludzie, którzy obecni byli przy stworzeniu świata i w opisach podróży

[499] Pełny tytuł brzmi: *The History of the long captivity and adventures of Thomas Pellow, in South-Barbary. Giving an account of his being taken by two Sallee Rovers, and carry'd a slave to Mequinez, at eleven years of age: his various adventures in that country for the space of twenty-three years: escape, and return home. In which is introduced, a particular account of the manners and customs of the Moors; the astonishing tyranny and cruelty of their Emperors, and a relation of all those great revolutions and bloody wars which happen'd in the kingdoms of Fez and Morocco, between the years 1720 and 1736. Together with a description of the cities, towns, and publick buildings in those kingdoms; miseries of the Christian slaves; and many other curious particulars. Written by himself*, London 1751.

[500] J. Ziętarska, *Relacje Jana Potockiego z Turcji, Egiptu i Maroka na tle piśmiennictwa podróżniczego doby oświecenia*, „Przegląd Humanistyczny" 1973, nr 1, s. 43-44.

[501] Mowa o *Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus* (Gotha und St. Petersburg 1796-1797) Jacoba Reineggsa (1744-1793).

[502] Wcześniej hrabia informował: „Odbywam podróż z generałem Sawleliewem. Czytamy razem opis podróży Reineggsa. Generał Worowkin, który podróżuje wraz z nami, posiada to dzieło w przekładzie rosyjskim, dokonanym przy wglądzie autora. Jest to przekład z rękopisu pod pewnymi względami różniący się od drukowanego wydania niemieckiego, które bez wątpienia wymaga wielu poprawek; dołączona doń mapa z ledwością przypomina kraje, które powinna przedstawiać". [PK, 378]

> szukają tylko spostrzeżeń, mogących poprzeć posiadane przez nich samych wiadomości. [PK, 388]

Uwagi poczynione przez krajczyca ujawniają, z jednej strony, jego rozległą wiedzę i doświadczenie. Z drugiej zaś – poprzez wskazanie przyczyn błędów – dowiadujemy się, na co Potocki zwracał uwagę i co szczególnie cenił w podróżniczych relacjach. Ujawnienie pomyłek i przeinaczeń służyło nie tyle pogrążeniu autora, co podyktowane było troską o to, by nie przyczyniały się do tworzenia fałszywych wyobrażeń i – co gorsze – powielania i utrwalania ich przez kolejnych badaczy i podróżników. Świadczy więc o tym, że Janowi Potockiemu zależało na zdobywaniu informacji rzetelnych, by na ich podstawie budować swoją wiedzę na temat Wschodu. Koniec tej wypowiedzi natomiast można interpretować jako przymówkę pod adresem tych naukowców, którzy wyposażeni w aprioryczne założenia i przekonani o swojej nieomylności, nie dopuszczali innych propozycji badawczych, hamując tym samym rozwój wiedzy o świecie.

Przeciwwagą dla tych wątpliwych publikacji miały być relacje rzetelne, sprawdzonych autorów, którzy przede wszystkim cenią sobie prawdę. Niekwestionowanym wzorem dla Potockiego w tym zakresie był Constantin François Volney. Jak wskazywał hrabia:

> Jeszcze jedno imię zasługuje na hołd wojażujących i tych, którzy opisywania ich czytać lubią; mówię o P. Wolney. Miłość prawdy złączona z rzadkim obserwacyi talentem, wyłączają go z liczby rodzaju tego pisarzów i wynoszą go nad wszystkie pochwały. [PTE (N), 126]

Opinię tę powtórzył jeszcze raz na początku relacji marokańskiej [PM, 111]. Pierwsze wydanie *Podróży do Syrii i Egiptu…*[503] ukazało się w 1787 roku i od razu zdobyło dużą popularność w całej Europie. Bardzo szybko też trafiło w ręce Jana Potockiego i wywarło na nim duże i pozytywne wrażenie. Hrabia, jako bywalec salonu pani Helvetius[504], miał okazję zetknąć się z samym Volneyem w czasie swego pobytu w Paryżu w 1787. Znajomość tę potwierdza Jean Gaulmier, który wspomina o liście zaadresowanym do autora *Rękopisu…*[505].

---

[503] C. F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785... par M. C.-F. Volney*, Paris 1787.
[504] M. Skrzypek, *Między oświeceniem a ideologią – Jan Potocki i Constantin-François Volney*, „Przegląd Humanistyczny" 1972, nr 6, s. 2.
[505] J. Gaulmier, *L'idéologue Volney (1757-1820), contribution à l'étude de l'orientalisme en France*, Genève-Paris 1980, p. 89.

Potocki dostrzegał wartość merytoryczną relacji Volneya, ale tym, co mu się szczególnie spodobało, i co zresztą wpływało także na treść, to naczelna idea, która przyświecała jej autorowi – „miłość prawdy". Sformułowanie to zaczerpnął hrabia wprost z tekstu francuskiego podróżnika, objaśniającego we wstępie do swej pracy:

> Opisując, starałem się zachować ducha, który mną powodował w roztrząsaniu czynów, to jest miłość prawdy. Zabroniłem sobie wszelkiego obrazu imaginacyi, lubo wiem o korzyściach zwodniczych, u większej liczby czytelników; ale zdawało mi się, że rodzaj podróży należy do historii, nie do romansów. Nie wystawiłem więc krajów piękniejszemi niż mi się okazały, nie odmalowałem ludzi lepszemi albo gorszemi jak widziałem; a podobno byłem zdatny widzieć ich naturalniej, bo mię ani obdarzyli, ani skrzywdzili.
> Co do kształtu tego dzieła, nie poszedłem za zwyczajnem sposobem opisów, chociaż może najprostszym. Odciąłem jako zbyt długie, porządek i szczegóły podróżne, wraz z przypadkami osobistemi, zrobiłem ogólne obrazy, bo te zgromadzają więcej czynów i myśli, a w mnóstwie książek następujących po sobie, ważna jest oszczędzić czasu czytelnikom[506].

Dążność do realistycznego przedstawiania oglądanej rzeczywistości, kierowanie się rozumem i doświadczeniem, nie zaś wyobraźnią to cechy, które według Volneya powinny charakteryzować podróżnika, a co za tym idzie – także jego relację. Jan Potocki podzielał te poglądy, podobnie też zaliczał podróż do utworów dokumentarnych, niebędących płodem imaginacji. Rozbieżności natomiast zaobserwować można (na szczęście dla nas – czytelników) w kwestiach warsztatu pisarskiego i prezentacji wyników obserwacji i wniosków. Pod tym względem Potockiego można uznać za umiarkowanego tradycjonalistę, o czym wspomnimy jeszcze w podrozdziale poświęconym podróżom realnym.

Zdecydowana większość podróży, po które hrabia sięgał, to pozycje stosunkowo nowe, a niektóre, jak wyżej wspomniana *Voyage en Syrie et en Égypte*, wręcz pachniały jeszcze farbą drukarską. W rezultacie posiadał doskonałą orientację w zagadnieniach wschodnich a jego wiedza w zasadzie odpowiadała najnowszemu stanowi badań orientalistycznych. Przy tym absolutnie nie lekceważył relacji starszych, które, mimo upływu czasu, nadal zawierały aktualne i użyteczne informacje. To dotyczy na przykład z szesnastowiecznej podróży Nicolasa Cleanarta[507]: „[…] co mnie przekonało, że w kraju tym

[506] C.F. Volney, *Podróż do Syryi i Egiptu odbyta w roku 1783, 1784 i 1785 […]*, przeł. R. Markiewicz, t. I, Kraków 1803, s. IX-X.
[507] Nicolas Cleynaerts (1495-1542) był flamandzkim filologiem specjalizującym się w języku greckim i hebrajskim. Wykładał na uniwersytetach w Salamance i Lowanium. Odbył podróż po Afryce Północnej, dotarł do Fezu, gdzie ponad rok uczył się języka arabskiego. Z wyprawy tej spisał relację w formie listów do swoich przyjaciół *Nicolai Clenardi Peregrinationum ac de rebus Machometicis epistolae elegantissimae* (Leuven 1550).

nie zaszły żadne zmiany od czasu podróży profesora Cleanarta, który w szesnastym wieku nie mógł wracając do Europy zabrać ze sobą ani jednej z książek zakupionych w Fezie" [PM, 139]. W czasie gościny u kałmuckiego księcia Tümena hrabia zapytał swego gospodarza, „czy przetrwały jakieś ślady czci, jaką Mongołowie oddawali niegdyś progom namiotów", o której czytał w trzynastowiecznej relacji Plano Carpiniego i Wilhelma Rubruka z poselstwa do chana Möngke. Jak dodawał nasz podróżnik – nieznajomość obyczaju sprowadziła na posłów niemałe kłopoty, a nawet groźbę śmierci [PK, 305]. Odpowiedź księcia była twierdząca. Takie na pozór błahe informacje, drobne elementy składały się jednak na całość kulturową, charakteryzującą się bogatą i długą tradycją. Budowały one obraz tej kultury. Z drugiej jednak strony – mogły mieć fundamentalne znaczenie we wzajemnych stosunkach.

To niesamowite, że 550 lat później hrabia, choć nie ze swojej winy, znalazł się w podobnej sytuacji. Oczywiście, okoliczności nie były aż tak dramatyczne, ale doszukać się można pewnych analogii. Mamy tu na myśli epizod chiński, a właściwie mongolski z życia hrabiego, związany z jego udziałem w rosyjskiej misji dyplomatycznej do Państwa Środka. Z przedsięwzięciem wiązano wielkie nadzieje, wzbudzało też niemniejsze zainteresowanie Europy[508]. Niestety, mimo ogromnych nakładów finansowych, zakończyło się fiaskiem. Zdaniem Potockiego całkowitą odpowiedzialność za taki rezultat ponosiła strona rosyjska. Nawet nie próbując ukryć wzburzenia, pisał:

> Życzono sobie, by poselstwu towarzyszyła orkiestra i ogromny orszak młodych ludzi; troszczono się jedynie o uniformy, pantalony, szable i fryzury. Przydani do poselstwa uczeni ośmielili się kilkakrotnie wspomnieć o Macartneyu[509] i misjonarzach. Odpowiedziano im na to dość oschle, że misjonarze są kłamcami, a Macartney nudziarzem, natomiast dobry kucharz i dobre wina zapewniają powodzenie wszędzie – jak świat długi i szeroki. Zasada ta była jednak fałszywa, widzieliśmy bowiem, jak Mandżurowie i Mongołowie krzywili się grymaśnie nad naszymi winami,

[508] Sam Potocki napisał: „Myśl, że mógłbym zawieść ciekawość i oczekiwanie całej Europy, przyprawia mnie o wzburzenie, zdolnie zniekształcić mój osąd". [PCh, 409]

[509] George Macartney kierował poselstwem angielskim do Chin w 1792 roku. Wyprawa zakończyła się klęską. Wydarzenie to odbiło się szerokim echem w Europie i było pilnie obserwowane przez opinię publiczną. Zostało też dobrze udokumentowane. Wymienić tu należy następujące opracowania: Georga Stauntona *An historical account of the embassy to the Emperor of China ... . Abridged principally from the papers of Earl Macartney, as compiled by Sir George Staunton ...*, London 1797; Williama Winterbotham *An historical, geographical, and philosophical view of the Chinese Empire ... . To which is added a copious account of Lord Macartney's embassy, compiled from original communications.* (London, 1795); Aeneasa Andersona, *An accurate account of Lord Macartney's embassy to China ... abridged from the original work; with alterations and corrections, by the editor…* (London 1795) oraz zbiór rycin *A collection of eighty views, maps, portraits and drawings illustrative of the Embassy sent to China under George, Earl of Macartney, in 1793; drawn chiefly by William Alexander, some by Sir John Barrow, Bart., some by Sir Henry Woodbine Parish, and one by William Gomm. Many of them are engraved in Sir George Staunton's Narrative of the Embassy, published in 1797.*

> i właśnie dlatego, ze nie czytaliśmy relacji Macartneya, uwikłaliśmy się w poważne nieporozumienie, które osadziło naszą wyprawę poselską na mieliźnie. [PCh, 411]

Poszukując przyczyn klęski, nie upatrywał ich, bynajmniej, w nietrafionych sommelierskich wyborach, choć w tym kontekście wino urasta do rangi symbolu relatywizmu kulturowego, a to właśnie zupełne lekceważenie tego zjawiska leżało u źródeł niepowodzenia misji. Tak jak Mandżurowie i Mongołowie byli zdegustowani europejskim winem, tak Potocki był wyraźnie zdegustowany ignorancją kierownictwa wyprawy i pogardą, jaką żywiono w stosunku do wiedzy. Sam dobrze znał teksty, których lekturę proponował i wiedział, że gdyby do nich zaglądnięto, losy poselstwa mogły potoczyć się zupełnie inaczej. Chyba nigdzie indziej jego przekonanie o wartości szeroko rozumianych tekstów orientalistycznych i o praktycznych korzyściach wynikających z ich znajomości nie wybrzmiało tak zdecydowanie.

Jan Potocki dostrzegał też jednak pewne mankamenty relacji podróżniczych wynikające z ograniczeń percepcyjnych samych podróżników. Obserwacja treningów jeździeckich wykonywanych przez marokańskich Maurów skłoniła go do głębszej refleksji na ten temat:

> Mówiłem już na czym polegają ćwiczenia Maurów. […] Poza tym Maurowie dosiadają konia zupełnie tak samo jak Polacy, a uważamy się przecież za niezgorszych jeźdźców. Miałem jednak w ręku opis podróży pewnego angielskiego podróżnika, który powiada: „Konni Maurowie robią wrażenie obłąkanych. Ruszają galopem, raptownie osadzają konia na miejscu, zwracają go w prawo i w lewo, słowem – miotają się jak szaleni". Podróżnik mauretański mógłby na to powiedzieć tak: „Konni Anglicy robią wrażenie obłąkanych. Pobudzają zwierzęta do tak szybkiego biegu, że ich potem nie mogą powściągnąć […] nie potrafią ruszyć z miejsca cwałem ani raptownie się zatrzymać, ani też dokonać zwrotu […] ale na to Francuz, zwolennik dawnych metod konnej jazdy, mógłby uznać zarówno Anglików, jak i Maurów za ignorantów, ponieważ ani jedni, ani drudzy nie potrafią wykonać wolty i tysiąca innych równie eleganckich sztuk menażowych. Niestety! Podróżnicy oglądają świat zazwyczaj przez okulary przywiezione z ojczyzny i przybywszy do obcego kraju, nie zadają sobie trudu, by przyszlifować swe szkła w inny sposób. Stąd tyle nietrafnych spostrzeżeń. [PM, 119-120]

Podobnie jak wcześniej, pisząc o różnym stosunku do wina, tak również tutaj Potocki trafnie zauważa, iż nawet w tak wąskiej – z perspektywy całej kultury – dziedzinie, jaką jest jeździectwo, przejawia się kulturowa różnorodność społeczeństw. Co więcej – przedstawiciele każdego z nich swoje reguły uznają za obowiązujące i w odniesieniu do wzorów własnej kultury opisują oraz wartościują inne. Pojawiające się w relacji hrabiego wykrzyknienie – „Niestety!" wskazuje na krytyczną postawę wobec etnocentryzmu, bo właśnie to zjawisko ilustruje przywołany fragment. Uprzedzenia,

które są konsekwencją postawy etnocentrycznej, zdaniem krajczyca, w negatywny sposób wpływają na odbiór rzeczywistości, zniekształcają go, co z kolei prowadzi do błędnego wnioskowania. Podobnie, za „skażone" etnocentryzmem uznaje przemyślenia współczesnych francuskich filozofów – jakby nie było – luminarzy europejskiego Oświecenia, których poglądy wyznaczają kierunki myślenia i kształtują postawy oświeconych, pośród nich także podróżników. „Czyż nie wydaje się nam na przykład – pisał hrabia – że filozofowie francuscy okazali się bardzo francuskimi, uznając miłość własną za jedyną i powszechną przyczynę wszystkiego, co dzieje się na świecie, i nie przypuszczając, że uczucie to nie wszędzie jest tak przesadne jak u nich" [PM, 144]. Dlatego też Potocki z całym przekonaniem twierdził: „Filozofowie starożytni wiele podróżowali i nie wątpię, że czynili słusznie" [PM, 144]. Podróże zatem – odbywane jednak z odpowiednim przygotowaniem mentalnym – stanowiły również bardzo istotne narzędzie poznania rzeczywistości. Tymi uwagami wyprzedzamy nieco nasze rozważania z części poświęconej podróżom, ale – co już podkreślaliśmy – niemożliwością jest całkowicie atomistyczne traktowanie tekstów Potockiego i zawartych w nich sensów.

Na osobne miejsce wśród lektur wspomnianych przez Potockiego zasługują dzieła historyczne, a wśród nich prace starożytnych dziejopisów. W pracy naukowej hrabiego dzieła te stanowiły podstawowe źródło wiedzy, a także w jakimś stopniu jednocześnie przedmiot i narzędzie badań. Zgodnie z opracowaną przez siebie metodą badawczą, autor *Parad* zestawiał je ze sobą, by wzajemnie się wyjaśniały a historyka doprowadziły do poszukiwanej wiedzy. W pracach nie-historycznych hrabiego, zwłaszcza w podróżach, można znaleźć wzmianki o Diodorze z Sycylii, Strabonie, Justynie, Ptolemeuszu, Tacycie, bizantyjskim historyku – Prokopie z Cezarei. Pojawiają się też obszerniejsze cytaty. Zadaniem tych wzmianek jest wyjaśnianie oglądanej rzeczywistości, dopełnianie informacji na jej temat lub potwierdzenie słów krajczyca. Potocki zdradza też, iż – podobnie jak arabskie opowieści, tak dzieła starożytnych historyków rozbudzały jego wyobraźnię:

> Jadę wciąż wzdłuż biegu Donu, ale nie widziałem jeszcze łożyska tej królowej rzek Scytii, słynnej Tanais, opiewanej przez poetów i historyków greckich, a przemierzanej tak często przeze mnie podczas lektury Herodota, Strabona czy Ptolemeusza. [PK, 281]

W kontekście „szlachetnej namiętności" ich znaczenie z pewnością nie jest tak istotne jak w pracach historycznych, ale o jednej postaci nie wolno nam zapomnieć, mianowicie o Herodocie. Był on dla Potockiego wzorem dziejopisarza[510]. Wzmianki o „ojcu historii" wielokrotnie pojawiają się w tekstach hrabiego, wskazując na specyficzną więź intelektualną, którą bezsprzecznie odczuwał z „mistrzem z Halikarnasu". Najpełniej wyraził to podczas wyprawy kaukaskiej:

> Wkrótce potem wiatr przerzucił się na południe i zaczął dąć z taką gwałtownością, że w obawie, by nas nie rozbił o brzeg, zmuszeni byliśmy zrzucić kotwicę na środku rzeki. Przewoźnicy, korzystając z okazji, udali się na pobliską wyspę narąbać drzewa, ja zaś zagłębiłem się w Herodocie. Albowiem Herodot odbywa ze mną ponownie podróż po Scytii, po której przed dwudziestu dwoma wiekami podróżował we własnej osobie. Zamieszkiwało ją od tego czasu sto różnych ludów, ruiny miast pokryły pustkowie, a nazwy ich poszły w niepamięć. Grobowce stu królów i tysięcy sławnych wojowników usiały równiny, ale imiona ich zatarły się na kartach historii. Herodot natomiast przetrwał: przemawia do mnie w swym języku, ważę każde jego słowo, bojąc się choćby najdrobniejsze uronić i znajduję w tym więcej zadowolenia niż w rozmowie z niejednym żywym człowiekiem. Błogosławiony trud historyków, którym zawdzięczamy tak wiele rozkoszy! [PK, 294]

Dzieła greckiego dziejopisa nie tylko stanowiły źródło merytorycznej wiedzy i stały się fundamentem jego własnych prac naukowych[511]. Przede wszystkim jednak proponowały odpowiadającą Potockiemu wizję historii. „Herodot odkrył, że na historię ludzkości składa się szereg historii poszczególnych ludów, które pozostają ze sobą w rozmaitych relacjach. Świat według niego znajduje się w ciągłym ruchu i wrzeniu"[512] (nigdzie indziej chyba słuszność tych poglądów nie była przez hrabiego odczuwana tak mocno jak na Kaukazie). A sposób jej, tj. historii, poznawania – drogą dociekań (bo to trafniejsze, zdaniem Ryszarda Kapuścińskiego[513], znaczenie terminu historia, które „odnosi się do wywiadów, do poszukiwania i ustalania jakiejś prawdy oraz do umiejętności

---

[510] Szerzej omawiam ten temat w artykule: *Jana Potockiego i Ryszarda Kapuścińskiego podróże z Herodotem*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Historia Literatury" 2009, z. 4, s. 45-57.

[511] W jednym z listów do brata napisał: „Ledwie znajduję czas, by do Ciebie napisać, tak bardzo pochłania mnie komentarz do Herodota. Właśnie dokonuję ostatnich poprawek". (*List Jana Potockiego do Seweryna Potockiego z 20 lutego 1802 r.,* w: *Z Warszawy do Saragossy*…, s. 55). Efektem tej intensywnej pracy będzie rozprawa pt. *Recherche sur les Argipéens d'Hérodote* (*Badania nad Argipajami Herodota*) rękopis 1797; *Histoire primitive des peuples de la Russie avec une exposition compléte des toutes notions, locales, nationales et traditionnelles, nécessaires à l'intelligence du quatrième livre d'Hérodote* (*Historia pierwotna ludów Rosji, z wyczerpującym objaśnieniem wszystkich danych dotyczących miejscowości, ludów i tradycji, niezbędnych dla zrozumienia czwartej księgi Herodota*), Petersburg 1802. To najbardziej ewidentne przykłady inspiracji, ale można powiedzieć, iż duch Herodota przepełnia wszystkie niemal prace historyczne hrabiego.

[512] A. Kupiszewska, *Jana Potockiego i Ryszarda Kapuścińskiego…*, s. 53.

[513] R. Kapuściński, *Podróże z Herodotem*, Warszawa 2008, s. 62.

przekazania jej innym”[514] był dla hrabiego wzorem naukowego badania i zbierania informacji – które to metody stosował krajczyc nie tylko w swoich analizach historycznych, ale także do eksplorowania rzeczywistości poznawanej podczas podróży.

Lista wymienionych tu autorów i ich dzieł – z pewnością niekompletna, mimo to imponująca – zawiera nazwiska badaczy, orientalistów, podróżników, których teksty stanowiły fundamenty oświeceniowej wiedzy o Wschodzie; prace doskonale znane szerokiej czytającej publiczności. Ale znaleźć na niej można także nazwiska mniej znane, dziś już zapomniane oraz rozprawy bardzo szczegółowe, kierowane do wąskiego grona specjalistów i pasjonatów. Publikacje prezentują Wschód z różnych perspektyw – współczesnej, historycznej, geograficznej, politycznej, czy filologicznej. Zestawienie świadczy o ogromnej erudycji Jana Potockiego w zakresie bardzo szeroko pojmowanych zagadnień orientalnych.

Lektury były dla hrabiego jednym z filarów jego wiedzy orientalistycznej. Dostarczały mu nie tylko „książkowej” teorii, ale objaśniały świat i zdecydowanie poszerzały kompetencję kulturową, „w najszerszym ujęciu oznaczającą całokształt zdolności określających kulturowe zachowania człowieka”[515]. Dzięki niej w czasie wojaży na Wschód hrabia mógł uniknąć negatywnych skutków szoku kulturowego[516]. Wiedzę, zdobytą w wyniku czytania literatury orientalnej, podróży i prac naukowych, umiejętnie wprowadzał w obszar praktyki społecznej. Czytanie można też uznać za jedną z początkowych faz „procesu budowania wyobrażeń kulturowych”[517], które to obrazy następnie były konfrontowane, często weryfikowane, a zawsze uzupełniane podczas rzeczywistych podróży. Wreszcie – czytelnicze drogi Jana Potockiego do Orientu stały się dlań źródłem konkretnych wzorców podróżopisarskich oraz pomysłów, fabuł i motywów, które znalazły wyraz w jego własnej twórczości literackiej.

---

[514] R. Turasiewicz, *Wstęp* do: Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Wrocław-Warszawa-Kraków 2005, s. XIX.

[515] Hasło: *Kompetencja kulturowa*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań 1987, s. 172.

[516] „Szok kulturowy określa bardziej lub mniej nagłe, budzące lęk pojawienie się zupełnie odmiennej rzeczywistości właściwe innej kulturze przy bezpośrednim kontakcie z obcą, tj. nieuwewnętrznioną kulturą”. [Hasło: *Szok kulturowy*, w: *Słownik etnologiczny…*, s. 343].

[517] A. Boniecki, *Kulturowe i literackie konstrukcje wyrażania siebie i „innych”. Wprowadzenie do imagologii*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filologia Polska. Historia i Teoria Literatury” 2014, z. XIV, s. 141.

II.3.3. Ścieżki lingwistyczne

Śledzenie bardzo rozległych i tak samo różnorodnych czytelniczych ścieżek Jana Potockiego skłania do zastanowienia się nad jego znajomością języków. Tym bardziej, że wiele z tekstów poświęconych tematyce wschodniej pisanych było przez filologów. Jest pewne, że hrabia opanował ich co najmniej kilka – z europejskich: francuski, włoski, hiszpański, łacinę i grekę – na co wskazują jego lektury oraz korespondencja. Rosset i Triaire wymieniają także niemiecki, angielski i holenderski[518]. Dosyć problematyczna jest kwestia znajomości polszczyzny. Po polsku bowiem prawie nie mówił i rzadko używał tego języka, czym wydawał się być niekiedy skonfundowany, co potwierdza osobliwe *auto-da-fé* zawarte w liście do kuzyna: „Że mego ięzyka oyczystego nie umiem, ni ma się o co chwalić, ani nawet dobrey exkusy bym na to nie umiał znalisć"[519]. Sytuacja ta jest tym bardziej kuriozalna, że Potocki już wtedy zdawał sobie sprawę z wagi języka dla kultury poszczególnych ludów. Sam w kilka lat później napisze w liście do Adama Jerzego Czartoryskiego, iż „nie sposób dobrze zarządzać krajami, których językiem nie władamy"[520].

W kontekście „szlachetnej namiętności", szczególnie interesujące jest to, jak u Jana Potockiego przedstawiała się znajomość języków orientalnych i w jaki sposób nabywał i wykorzystywał swoje kompetencje lingwistyczne. Hrabia na pewno opanował język turecki, co potwierdzają pojawiające się w tekstach podróżniczych opisy okoliczności, w których tej mowy używał. Jednym z bardziej interesujących jest relacja z wizyty u kumyckiego księcia Kuczika:

> Kuczik oczekiwał mię u wejścia do namiotu wznoszącego się przed bramą pałacu. Uściskał mnie nader uprzejmie i poprosił, bym wszedł do namiotu […] Rozmowa toczyła się w języku tureckim, którego moi tłumacze nie rozumieją, na szczęście jednak znajomość turecczyzny wchodzi w zakres wykształcenia książąt. Wizyta przeciągnęła się do zmierzchu, po czym rozstaliśmy się nawzajem z siebie zadowoleni. [PK,354-355]

Hrabia opisał ciekawą sytuację, gdy tłumacze nie rozumieją języka rozmowy. Natomiast z fragmentu jasno wynika, iż Jan Potocki w listopadzie 1797 roku, kiedy

[518] J. Potocki, *Œvres V*, 14.
[519] *List Jana Potockiego do Stanisława Szczęsnego Potockiego z 1 sierpnia 1789*, w: J. Potocki, *Œuvres V*, p. 22. Zachowano oryginalną pisownię.
[520] List do Adama Jerzego Czartoryskiego z 6 kwietnia 1804 roku, w: J. Potocki, *Korespondencja*, przeł. T. Swoboda, „Literatura na Świecie" 2014, nr 11-12, s. 99.

relacjonowane zdarzenie miało miejsce, znał język turecki w stopniu, który umożliwiał mu nie tylko „wymianę zwykłych grzeczności" [PK, 354], ale prowadzenie rozmowy na tematy kaukaskie. Tak dobra znajomość języka, zwłaszcza pochodzącego spoza indoeuropejskiej rodziny[521], nie bierze się znikąd, a zatem można przypuszczać, że uczył się go od dawna. Będąc w Maroku, już się nim posługiwał: „Nie miałem ze sobą tłumacza, ale kilka osób spośród obecnych mówiło po hiszpańsku, inni po turecku, spędziłem więc wieczór bardzo przyjemnie" – pisał [PM, 138]. Jest niemal pewne, że podstawy tureckiego opanował jeszcze przed swoją drugą orientalną podróżą – do Turcji i Egiptu. W relacji z tej wyprawy wielokrotnie pisał o kontaktach z mieszkańcami Stambułu, nie wspominał jednak, by odbywały się one za pośrednictwem tłumacza. Użycie przez Potockiego formy pierwszej osoby liczby pojedynczej czasowników informujących o zwiedzaniu miasta („trawię dni całe na przemierzaniu miasta", „bieg mój odprawiam", „rad bardzo z wizyty którąm oddał" [PTE (N), 15; 15; 70]), kontaktach z jego mieszkańcami („Wszedłem i przywitawszy się z Ali Efendim…" [PTE (N), 17]), czy innych aktów percepcji rzeczywistości („[zdarzenie] którem (*sic!*) słyszał wczoraj w kafenhauzie" [PTE (N), 23]) wskazywałoby na indywidualny charakter doświadczeń hrabiego. Tym bardziej, że w innych miejscach podróży często używa form pierwszej osoby liczby mnogiej („mamy wciąż przed oczyma"; „przepłynęliśmy dzisiejszej nocy"; „Co do nas, największym naszym ukontentowaniem było, żeśmy wszystko bez przypadku widzieli" [PTE (N), 82; 93; 109]) itp. To pozwala nam wnioskować, iż – nawet jeśli korzystał z pomocy tłumacza – co również jest bardzo prawdopodobne i nie wyklucza znajomości języka[522] – to nie praktykował tego każdorazowo w kontaktach z Turkami. Dawało mu to wiele okazji, aby doskonalić swoje umiejętności lingwistyczne.

Wiadomo natomiast na pewno, iż krajczyc nie znał mowy arabskiej, o czym w podróży marokańskiej pisał wprost [np. PM, 140]. Inaczej też niż w relacji tureckiej, w zapiskach z Maroka, znaleźć można kilka co najmniej informacji o obecności dragomanów podczas licznych bardzo spotkań Potockiego z Marokańczykami. Już na samym

[521] Rzecz jasna, pod koniec XVIII w. tej nazwy jeszcze nie używano, nie została jeszcze wydzielona rodzina praindoeuropejska, ale wnioski z badań lingwistycznych pozwalały przeczuwać istnienie jakiejś nadrzędnej całości. Co warto podkreślić – dociekania Potockiego także kierowały go w podobną stronę.

[522] W Stambule Jan Potocki kontaktował się ze Stanisławem Kostką Pichelsteinem – absolwentem Polskiej Szkoły Orientalnej, tłumaczem, polskim rezydentem w Stambule; synem Salomei Pilsztynowej, która była lekarką w sułtańskim seraju. Kontakty poświadcza list do Pichelsteina z 17 listopada 1784 roku [*Œvres* V, 11].

początku podróży Potocki zamieścił informację o tłumaczu, z którego usług korzystał – Samuelu Seraftim, Żydzie, u którego, dzięki swoistym kurtuazyjnym akrobacjom[523], zatrzymał się podczas pobytu w Tetuanie [PM, 112]. Także wizyty u Sidi Mohameda Bin Otmana, jeszcze w Hiszpanii, odbywały się z udziałem pośrednika, o którego zdolnościach translatorskich hrabia pisał z uznaniem: „potrafił się tak dostosować do toku naszych rozmów, że odnosiłem wrażenie, jak gdybyśmy mówili tym samym językiem" [PM, 113].

Kaukaskie zapiski hrabiego potwierdzają natomiast jego zainteresowanie trzecim wielkim językiem muzułmańskiego Wschodu, czyli perskim:

> Badania nad starożytnościami, językiem i pochodzeniem Persów dostarczyły mi nader przyjemnego zajęcia; jeśli doprowadzą mnie pomyślnie od języków i ludów starożytnych do języków i ludów naszych czasów, będę to zawdzięczał przede wszystkim szczęśliwemu przypadkowi, który zetknął mnie z wybornym nauczycielem, umiejącym wtajemniczyć w wiedzę o współczesnych ludach i językach. Nauczycielem tym jest Abbas-chan, dostojnik perski, wyróżniający się zarówno zaletami umysłu, jak przymiotami serca. [PK, 300]

Z powyższego fragmentu wynika jednak, iż bardziej niż na praktycznej znajomości perskiego, mającej służyć komunikacji, zależało autorowi *Rękopisu…* na zdobyciu wiedzy filologicznej, lingwistycznej, która mogłaby okazać się pomocna w prowadzonych przez niego badaniach lingwistycznych i historycznych.

Hrabia nieustannie starał się podnosić swoje kompetencje w zakresie znajomości języków wschodnich. Świadczyć o tym może list do Adama Jerzego Czartoryskiego pisany 13 września 1805 roku z Irkucka, w którym donosi iż:

> Te możliwe, ale odległe projekty[524] nie odwracały mojej uwagi od ulubionych przedmiotów moich studiów. Próbowałem przejrzeć metody mnemotechniczne barona de Rettine[525]. Zastosowa-

[523] „Zmiana zamieszkania kosztowała mnie dużo zachodów. Musiałem uciec się do wielu wyszukanych usprawiedliwień, ażeby kaid nie odniósł wrażenia, że przekładam własne upodobania nad jego wybór. Na szczęście wybrnąłem jak należy z drażliwej sytuacji" [PM, 112] – pisał w relacji, dając tym samym dowód znajomości konwencji towarzyskiej funkcjonującej na Wschodzie oraz mentalności jego mieszkańców.

[524] List pisany podczas poselstwa do Chin. Mowa o różnych pomysłach prowadzenia przez Rosję polityki azjatyckiej.

[525] Johann Christoph von Aretin (1772-1824), niemiecki pisarz i polityk. Autor m.in. przywołanej przez Jana Potockiego pracy *Mémoire sur la nature et les avantages de la mnémonique, ou Science du souvenir*, Munich 1804.

łem je do nauki języków orientalnych i mam powody, by liczyć na całkiem zaskakujące sukcesy, a przynajmniej zaskoczyły już tych, którym pokazywałem [dotychczasowe] efekty[526].

Jak widać, otwartość na glottodydaktyczne nowinki opłaciła się Potockiemu. Metodyczne podejście do nauki przyniosło bowiem zaskakujące i – co ważniejsze – zadowalające go efekty. Niestety, autor *Rękopisu…* nie sprecyzował, jakich języków się uczy, choć użycie w liście form liczby mnogiej jest intrygujące.

Na marginesie rozważań o językowych kompetencjach Jana Potockiego, wspomnieć należy, iż hrabia bardzo żywo interesował się także językiem koptyjskim. Z wielką uwagą śledził również próby odczytania egipskich hieroglifów (co potwierdzają wymienione w jednym z poprzednich podrozdziałów lektury). Istotne miejsce w jego pracach badawczych zajmowały języki ludów Azji Środkowej – porównywał je, tworzył słowniczki, poszukiwał etymologii – „znajdywał upodobanie w klasyfikowaniu języków, w zestawianiu słów pokrewnych europejskich i azjatyckich; od mowy przechodził do ludu i dziejów jego”[527].

O lingwistycznych zainteresowaniach hrabiego świadczyć mogą także stosunkowo liczne przywołania prac z zakresu lingwistyki, zwłaszcza języków azjatyckich. We wspomnianym już wcześniej liście do Adama Kazimierza Czartoryskiego zawierającym plany Akademii Orientalnej referował także postępy w dziedzinie leksykografii: „Langlès[528] opublikował w Paryżu słownik mandżurski, Heger[529] zaś ogłosi wkrótce chiński. W Wiedniu cesarz zlecił opracowanie nowej, wielkiej edycji słownika Menińskiego”[530]. Mowa o *Lexicon Arabico-Persico-Turcicum Adjecta Ad Singulas Voces Et Phrases Significatione Latina ... Nunc Secundis Curis Rrecognitum Et Auctum*[531]. List ów świadczy o dobrej orientacji Potockiego w postępach w orientalistyce. W innym miejscu przywołał *Aphabetum tibetanum* Agostino A. Georgiego (Rzym 1762). Interesująca jest też wzmianka o przyjeździe do Sarepty, w której mowa o języku kałmuckim zapisywanym alfabetem mongolskim, „o którego istnieniu w Europie nic się nie wie” – informował Potocki – „Próbkę tego pisma znaleźć można w zbiorze Thèvenota, ale

[526] *List Jana Potockiego do Adama Jerzego Czartoryskiego z 13 września 1805*, w: *Œvres V*, 113.
[527] A. Brückner, *Jana hr. Potockiego prace i zasługi naukowe*, Warszawa 1911, s. 9.
[528] L. M. Langlès, *Dictionnaire tartare-mantchou-français*, Paris 1789-1790.
[529] Joseph Hager – austriacki lingwista, leksykograf, orientalista. W 1802 roku powierzono mu kierownictwo nad edycją słownika chińskiego, ale przedsięwzięcie nie doszło do skutku.
[530] *List Jana Potockiego do Adama Jerzego Czartoryskiego z dnia 6 kwietnia 1804*…, s. 100.
[531] Chodzi o nowe wydanie z 1780 roku. Potocki pisał o tym w cytowanym wcześniej liście do A.K. Czartoryskiego.

dzieło jego stało się rzadkie, iż tylko nieliczne biblioteki panujących szczycą się posiadaniem kompletu; białym krukiem jest zwłaszcza tom trzeci" [PK, 283]. Rzeczony trzeci tom zbioru *Relations de divers voyages curieux* (Paris, s.d. [1672-1696]) zawiera *Grammaire de la langue des Tartares Monguls*. Trudno powiedzieć, czy Potockiemu udało się dotrzeć do tekstu. Nie jest to wykluczone, zważywszy na jego upodobania do podróżowania po europejskich bibliotekach. Niezależnie od tego, na pewno potwierdza jego znajomość literatury przedmiotu. Bez wątpienia natomiast miał wgląd, a bardzo prawdopodobne, że posiadał ze sobą podczas podróży inną ważną pracę w zakresie lingwistyki języków Azji Centralnej:

> Korzystając z wizyty księcia, poprosiłem go, by w swoim języku wymówił słowa czerkieskie, znajdujące się w *Słowniku porównawczym* Pallasa. Spostrzegłem, iż nie są one tam zapisane poprawnie. Przypuszczalnie jednak bardzo trudno wyrazić przy pomocy naszego alfabetu dźwięki narzecza przypominającego świergot ptaków. [PK, 339]

Dociekania lingwistyczne traktował krajczyc jako swego rodzaju nauki pomocnicze, które miały posłużyć do badań etnograficznych i historycznych. Miał w tym zakresie pewne osiągnięcia. Skrupulatnie opisał je Aleksander Brückner[532]. Nowatorska, jak na tamte czasy, metoda porównawcza słownictwa, którą stosował Potocki, wynikała z głębokiego przekonania o istnieniu wzajemnych relacji ludów Azji Centralnej. Z jednej strony pozwalała ona wskazać ich różnorodność, z drugiej zaś dowodziła istnienia podobieństw. Z pewnością przyczyniała się do rozwoju wiedzy na temat Wschodu.

Mimo niezaprzeczalnych korzyści, jakie niesie za sobą znajomość języków, Jan Potocki nie uznawał jej za warunek *sine qua non* udanej komunikacji, co bardzo jasno wyraził w relacji z podróży do Maroka:

> Łatwość, z jaką mimo nieznajomości języka potrafię uchwycić cudze myśli i w zrozumiały sposób przekazać własne, przekonała mnie niezawodnie, że znajomość warunków życia jakiegoś narodu jest o wiele bardziej potrzebna, by móc się porozumieć, niż znajomość języka. […] Otóż rozmowa prowadzona za pośrednictwem tłumacza jest nieprzerwanym przekładem, którego trafność zależy w znacznej mierze od wprawy. Wyraz twarzy rozmówcy, jego odpowiedź pozwalają osądzić, czy nas dokładnie zrozumiał , czy też trzeba mu jeszcze raz podać tę samą myśl w innej formie, ażeby zaś znaleźć właściwą formę, trzeba orientować się, jakie wiadomości rozmówca nasz może posiadać. […] Dochodzę tedy do wniosku, iż podróżnik, mogąc wybierać między znajomością języka a znajomością obyczajów danego narodu, powinien dać pierwszeństwo tej ostatniej, przy czym doskonałość polegałaby na połączeniu obu elementów. Ideał ten zdarza się jednak […] rzadko […]. [PM, 140]

---

[532] Zob. A. Brückner, *Jana hr. Potockiego prace i zasługi naukowe*, Warszawa 1911, s. 50 i nast., 119 i nast.

Z powyższego fragmentu wyraźnie wynika, iż hrabia w kontaktach międzykulturowych zdecydowanie wyżej cenił wiedzę o kulturze oraz realiach życia danego narodu aniżeli znajomość języka jego przedstawicieli. Można zatem powiedzieć, wykorzystując, uniwersalny w naszym mniemaniu, model komunikacji Romana Jakobsona, iż kod językowy nie ma według Potockiego znaczenia dominującego. Krajczyc wskazuje na istotność kodów niewerbalnych – gestów, mimiki, zachowań oraz innych niż kod elementów procesu komunikacji, mianowicie kontaktu i – przede wszystkim – kontekstu[533]. Pojęcie o tych składnikach jest warunkiem nabycia kompetencji kulturowych, które pozwalają na wyjście poza kontakt w kierunku w miarę swobodnej, a przede wszystkim – udanej – komunikacji[534]. Potwierdzeniem tej opinii była, zdaniem autora *Rękopisu,* wspomniana już przez nas wcześniej praca Toderiniego poświęcona literaturze tureckiej, napisana bez znajomości języka tureckiego. Co szczególnie interesujące, hrabia nie uważa, że ideał połączenia kompetencji kulturowej i językowej realizowali dragomani, którzy „żyją zbyt oddaleni od Europy, by umysł ich mógł zachować owo filozoficzne zabarwienie, jedynie dzięki któremu spostrzeżenia mogą stać się ciekawe i pożyteczne" [PM, 140]. Znamienne to słowa, pozwalają bowiem sądzić, iż Jan Potocki zdawał sobie sprawę z odmienności systemów myślenia i wzorów kultury funkcjonujących w Europie i innych częściach świata, głównie na Wschodzie. Nie wydaje się przy tym, by wypowiedź hrabiego stanowiła kategoryczny wyraz przekonania o wyższości któregoś z nich, a raczej jest swego rodzaju intuicją istnienia pluralistycznego charakteru ludzkiego myślenia, który antycypuje współcześnie rozwijaną formułę geografii myślenia[535]. „Filozoficzne zabarwienie", charakteryzujące zdaniem Potockiego europejski system myślenia, jest tym elementem, który dla Europejczyków właśnie stanowi

[533] Poglądy Jana Potockiego znalazły swoje potwierdzenie w dwudziestowiecznej antropologii kultury oraz teorii komunikacji: „Dla rozmawiających w jakiejkolwiek bądź sytuacji, bez względu na płaszczyznę dyskursu (miłość, interesy, nauka), istotne jest dobre wzajemne poznanie się – dowiedzenie się, kto kim jest, co jest dla niego ważne, na co nie zwraca uwagi" [E.T. Hall, *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, Warszawa 2001, s. 94].

[534] Magdalena Banaszkiewicz, porządkując terminologię dotyczącą międzykulturowych interakcji, wyróżniła trzy podstawowe ich typy i uszeregowała je w „hierarchii «zawierania się»". Począwszy od najogólniejszego, są to: kontakt, komunikacja i dialog. Komunikacja międzykulturowa, którą uznaliśmy za interakcję właściwą Potockiemu, badaczka definiuje jako „typ kontaktu kulturowego, zakładającego wystąpienie pewnego partnerstwa, którego celem jest wymiana komunikatu". [M. Banaszkiewicz, *Turystyka – dialog lustra?,* w: *Dialog na pograniczu kultur i cywilizacji*, pod red. T. Palecznego i M. Banaś, Kraków 2009, s. 283].

[535] Bardzo interesujące przemyślenia na ten temat zamieścił w swojej książce Richard N. Nisbett [R.N. Nisbett, *Geografia myślenia*, przeł. E. Wojtych, Sopot 2015].

o atrakcyjności treści, gdyż wpisuje się w paradygmat ich myślenia, jest dla nich zrozumiałe.

Znajomość realiów – tak ważną dla hrabiego – dawały mu lektury – to one są istotnym źródłem wiedzy na temat Orientu. Wiedzę książkową – także tę czerpaną z piśmiennictwa podróżniczego, uznać należy za fundamentalną, ale Potocki idzie znacznie dalej i głębiej. Informacje zebrane z książek są przez niego konfrontowane z rzeczywistością, weryfikowane, uzupełniane lub – w razie potrzeby – korygowane. Mógł tego dokonać tylko dzięki własnym doświadczeniom i bezpośrednim kontaktom z Orientem. Do takich zaś mogło dojść za sprawą podróży.

Rozdział III. Podróżnicze *curriculum vitae* krajczyca

Jak już podkreślaliśmy wcześniej, najważniejszym wyrazem wschodnich fascynacji Jana Potockiego było nieustanne dążenie do wszechstronnego poznania orientalnej rzeczywistości. Stąd pragnienie, by zdobytą dzięki lekturze wiedzę erudycyjną dopełnić doświadczeniem osobistym. Jego realizacja mogła się dokonać tylko poprzez bezpośredni kontakt, a więc podróże do Orientu. O tym, jak fundamentalną rolę odegrały one w budowaniu *le grand tout oriental*, niech świadczą kreślone z przejęciem w Astrachaniu słowa samego hrabiego:

> Pamiętam, że będąc w wieku, kiedy umysł chciałby wchłonąć całą wiedzę naraz, w tym szczęśliwym wieku, kiedy człowiek pełen jest zapału i energii, pragnąłem przeczytać w ciągu jednego lata wszystkie książki z zakresu historii naturalnej. Wkrótce potem przypadek zaprowadził mnie do bolońskiego Instytutu (sic!), gdzie ku swemu bezgranicznemu zachwytowi znalazłem wszystkie przedmioty moich studiów ułożone w stosownym porządku. Doznaję teraz takiego samego uczucia. Historią ludów Środkowej Azji zajmowałem się gorliwie, ale jedynie w książkach, tutaj zaś mam przed oczyma wszystkie te ludy z ich rysami charakterystycznymi, podobieństwami i różnicami, narzeczami i tradycjami. Nie potrzebuję już posługiwać się z mnemoniką, by spamiętać mnóstwo słabo między sobą powiązanych pojęć. Cała wiedza jaką zgromadziłem w tym zakresie, staje mi przed oczyma z niezwykłą wyrazistością, bez najmniejszego wysiłku, i utrwala w umyśle w niezatarty sposób. [PK, 300]

Początek przywołanego cytatu pozwala przypuszczać, iż w okresie kaukaskich wędrówek Potocki – już dojrzalszy – prezentował nieco bardziej sceptyczną postawę, jeśli chodzi o możliwości ludzkiego umysłu w zakresie przyswajania wiedzy. Jednakże w czasie podróży, kiedy na własne oczy można zobaczyć to, o czym do tej pory jedynie się czytało, ów młodzieńczy zachwyt i zapał wracają. Wówczas wątpliwości powstałe podczas lektury rozwiewają się, niejasne zrazu związki między obiektami nabierają znaczenia, a wiadomości same się układają w uporządkowaną strukturę. Śladów podobnych doznań, tej specyficznej satysfakcji, można się doszukiwać w relacjach ze wszystkich właściwie podróży orientalnych hrabiego. Podkreślić jednocześnie należy, że wystąpienie takich stanów wcale nie jest kwestią oczywistą. Nie wystarczy bowiem wyprawić się na Wschód – trzeba się nań „otworzyć", by móc go zobaczyć, a przede wszystkim – doświadczyć. Hrabia rozumiał doskonale, że dopiero wtedy podróżowanie może stać się użytecznym narzędziem poznania świata, zwłaszcza gdy jest udokumentowane poprzez utekstowienie. „Podróż jako fakt biograficzny – pisze Ewa Nawrocka – nie musi mieć świadectwa tekstowego, ale gdy go (sic!) ma, pojęcie «podróży» funk-

cjonuje w znaczeniu tekstu – wypowiedzi pisanej, będącej relacją z rzeczywistej podróży autora, przybierającą różnogatunkową i wielostylową postać”[536]. Tak jest w przypadku hrabiego. Możemy tu mówić o swoistej triadzie podróżniczej Jana Potockiego, na którą składała się faza wstępna – przygotowanie do podróży na Wschód, lektura dostępnych tekstów. Drugi etap stanowiła właściwa podróż, będąca przede wszystkim gromadzeniem własnych doświadczeń. Trzecim komponentem była refleksja nad zebranym materiałem, jego porządkowanie, budowanie obrazu oraz nadawanie mu formy tekstowej. Tym sposobem niesamowite bogactwo orientalnych doświadczeń podróżniczych zyskało pełnię. Chciałoby się powiedzieć – *omne trinum perfectum*.

III.1. Czasoprzestrzenie orientalnych doświadczeń podróżniczych

„Każda odbyta podróż jako czynność podróżowania jest realnym faktem biograficznym z życia autora. W tym sensie podróż należy do sfery aktów empirycznych […]”[537]. Niezwykle barwne *curriculum vitae* Potockiego oraz jego twórczość pozwalają zaobserwować, iż podróżowanie było fundamentalnym doświadczeniem egzystencjalnym hrabiego. Rozumiane jako „mobilność przestrzenna człowieka, której rezultatem jest opuszczenie «domu» i zmiana dotychczasowego środowiska, przynajmniej społecznego i geograficznego, a często też kulturowego i naturalnego”[538], wypełniało ogromną część życia autora *Parad*[539]. W tym kontekście nazwanie przez Janusza Rybę hrabiego

[536] E. Nawrocka, *Osoba w podróży (o podróżach Marii Dąbrowskiej)*, w: *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*, pod red. E. Balcerzana i W. Boleckiego, Warszawa 2002, s. 202.
[537] Tamże.
[538] K. Podemski, *Socjologia podróży*, Poznań 2004, s. 8.
[539] „Pierwszą dużą wyprawą Jana była odbyta latem 1774 roku przez trzynastoletniego krajczyca droga do Szwajcarii, gdzie wraz z młodszym bratem przez cztery lata pobierali nauki u szwajcarskiego preceptora (a w tym czasie przynajmniej raz byli w Warszawie). Moment zakończenia nauki w 1778 roku wyznacza jednocześnie początek wielkiego (i świadomego) podróżowania, które trwać będzie właściwie do 1815 roku, czyli do śmierci hrabiego. Odtąd niemalże rokrocznie przedsiębrał jakąś peregrynację. Natomiast nieliczne, przeważnie 2-3-letnie, przerwy nie oznaczały bynajmniej stagnacji, były bowiem zazwyczaj wypełnione krótszymi „wycieczkami”, intensywną pracą naukową, a niekiedy działalnością polityczną. Listę krajów, w których był (bywał) Potocki, otwiera Szwajcaria, następnie: Austria (Wiedeń), Włochy (z Sycylią), Malta, Tunezja (z Dżerbą), Libia (Trypolis), Węgry i Serbia, Turcja i Egipt (plus wyspy greckie), Francja (Paryż), Holandia, Anglia, Niemcy, Hiszpania, Maroko, Portugalia, Dania, Rosja (Moskwa, Petersburg, Kaukaz, Syberia), Mongolia, Buchara. Nie można też zapomnieć o jednej z najbardziej oryginalnych wojaży Potockiego, a mianowicie podróży balonem nad Warszawą w maju 1790 r. W wielu z wymienionych państw bywał kilkakrotnie, w niektórych mieszkał dłużej”. [A. Kupiszewska, *Sztuka dobrego podróżowania i sposób jego „dokumentacji” według Jana Potockiego*, w: *Literackie świadectwa podróży na przestrzeni wieków*, t. 1, pod red. O. Weretiuk, M. Rabizo-Birek, przy współpracy I. Borowiec, M. Zatorskiej, Rzeszów 2017, s. 99].

„arystokratą-włóczęgą" czy „luksusowym koczownikiem" nie wydaje się przesadą[540]. Pośród wszystkich podróżniczych przedsięwzięć krajczyca wyprawy do Orientu odegrały rolę szczególną. Odbył ich w swoim życiu pięć.

Pierwsza z nich, o której już pisaliśmy, to podróż po Afryce Północnej – po Tunezji i Libii w 1779 roku. Wtedy spędził też 3 tygodnie na Dżerbie. Była to właściwie część dwuletniej przygody maltańskiej. Celem drugiej, trwającej siedem miesięcy (9 kwietnia – 8 listopada 1784) wyprawy były Turcja i Egipt. Dotarł tam Potocki z Ukrainy przez Morze Czarne, zaś do Aleksandrii ze Stambułu drogą morską, wzdłuż wybrzeży tureckich i wysp greckich. Droga powrotna biegła z Egiptu do Wenecji. Po siedmiu latach, w 1791 roku, znów znalazł się na Wschodzie, tym razem w okresie od 2 lipca do 8 września przemierzał Cesarstwo Marokańskie. Pamiętać należy, iż wyprawa ta była poprzedzona kilkumiesięcznym pobytem w Hiszpanii. W czasie jego trwania przebywał w Madrycie, ale także podróżował po kraju – zwiedził wtedy Andaluzję. Następną orientalną destynacją hrabiego był Kaukaz, dokąd wybrał się przez stepy Astrachania. Wyprawa trwała od 15 maja 1797 roku do 27 kwietnia 1798. Ostatnia wschodnia podróż miała zaprowadzić krajczyca do Chin (a konkretnie do Pekinu), ale zakończyła się w mongolskim Ułan-Batorze. Wyruszył w nią w sierpniu 1805 roku. Drogę powrotną, którą postanowił odbyć innym niż wcześniej szlakiem, wzdłuż południowej granicy Rosji, zakończył w Orenburgu, w czerwcu następnego roku.

Jeżeli nanieślibyśmy trasy orientalnych peregrynacji Potockiego na mapę, otrzymalibyśmy siatkę linii ciągnących się z Maghrebu na Daleki Wschód, odpowiadającą tysiącom kilometrów orientalnej przestrzeni – od jej zachodnich do wschodnich krańców. Linie te przecinały morza oraz bezkresne stepy i pustynie, a także łączyły konkretne punkty. Mogły to być muzułmańskie metropolie – Stambuł, Kair czy Rabat, jak i rosyjskie osady i miasta stepowe (np. Astrachań), a nawet ruchome wioski koczowniczej ludności Azji Centralnej. Relacje hrabiego pełne są wzmianek informujących o przemieszczaniu się w przestrzeni, pokonywaniu kolejnych dystansów i docieraniu do coraz to nowych miejsc. To jednocześnie świadectwa zetknięcia się z różnymi obliczami Orientu.

Takie kartowanie, będące przestrzennym odwzorowaniem peregrynacji hrabiego, choć może robić wrażenie – to jednak nie odzwierciedla w pełni ogromu orientalnych

[540] J. Ryba, *Motywy podróżnicze w twórczości Jana Potockiego…*, s. 59.

doświadczeń podróżniczych autora *Rękopisu…*. Możemy bowiem powiedzieć, że Jan Potocki odbywał swoje wędrówki w przestrzeni, ale także w czasie – i to w trojakim sensie, na trzech płaszczyznach. Po pierwsze, należy wziąć pod uwagę fakt, że podróże są swego rodzaju procesem, który trwa. W przypadku hrabiego każda jego wschodnia wyprawa to przynajmniej kilka tygodni, a często miesięcy bycia w drodze. Taki stan pozwalał mu dokładniej zaobserwować otaczającą rzeczywistość. Po drugie, można powiedzieć, iż w trakcie realnych podróży – za sprawą dziejopisów starożytnych, do których dzieł niejednokrotnie się odnosił, a także prowadząc własne badania nad historią, zwłaszcza w Azji Centralnej – dokonywał również wędrówki w głąb czasu. „Herodot odbywa ze mną ponownie podróż po Scytii" [PK, 294] – pisał z rosyjskich stepów. Swego rodzaju relacjami z tych wojaży były prace naukowe, a pośród nich – najbardziej osobliwa – wspomniany na początku rozdziału atlas cyklograficzny. I wreszcie trzeci wymiar temporalny – to płaszczyzna egzystencjalna. Do Orientu Potocki podróżował kilkakrotnie i w różnych momentach swojego życia. Wyprawy te przedzielone były kilkuletnimi okresami przerw, w czasie których Potocki zbierał doświadczenia, zwielokratniające perspektywy patrzenia lub kierujące uwagę ku różnorodnym aspektom orientalnej rzeczywistości. Za przykład możemy tu wskazać zaangażowanie polityczne krajczyca i jego udział w pracach Sejmu Wielkiego, skutkujące wyczuleniem na kwestie polityczne i ustrojowe, wyraźnie zauważalne w relacji z Maroka, a także późniejszych tekstach podróżopisarskich. Natomiast postępy w badaniach dziejów uwrażliwiły autora *Prób aforyzmów o wolności* na historyczne aspekty oglądanej rzeczywistości.

Heterogeniczność podróżniczego doświadczenia była pochodną nie tylko jego różnorodności przestrzennej i czasowej, ale wynikała również z mnogości czynników motywujących wyprawy hrabiego. W relacji kaukaskiej czytamy:

> Dziś po raz pierwszy ujrzałem niedostępne szczyty Kaukazu, a wiersze Horacego[541] przypomniały mi, żem niegdyś przemierzał także i rozpalone pustynie Afryki. Dziewiętnaście lat minęło od owej podróży, spory szmat czasu, ale krokami moimi kierują i teraz te same co niegdyś po-

[541] Na początku rozdziału X, z którego pochodzi przytaczany cytat, Jan Potocki jako motto zamieścił fragment jednej z *Pieśni* Horacego (*Carmina I*, 22, w. 5-8), który w polskim przekładzie brzmi:

> czy to na Syrty wyrusza burzliwe
> czy się wybiera na szlak niegościnny
> Kaukazu albo w strony gdzie bajeczny
> płynie Hydaspes.

[Horacy, *Dzieła wszystkie*, przeł. A. Lam, Pułtusk-Warszawa 2010, s. 36].

> budki. […] Błogosławię naukę, która uszczęśliwia mię spokojną, niezależną od wpływów rozkoszą pośród okropnego chaosu, w jakim pogrążone są nasze czasy. [PK, 353]

Choć słowa te wskazują naukę jako główny motor globtroterskich poczynań Jana Potockiego, to wydaje się, że u ich źródeł znajdziemy raczej ogromną ciekawość świata (która, oczywiście, w pewnym sensie powiązana jest z postawą naukową). Ją właśnie uznać należy za rzeczywistą praprzyczynę wszystkich, nie tylko orientalnych wojaży krajczyca. O celach stricte naukowych możemy natomiast mówić właśnie w przypadku wędrówki przez stepy Astrachania na Kaukaz, podczas której prowadził badania historyczne, oraz podróży do Chin. Prymarnym celem wyprawy do Państwa Środka była, co prawda, misja dyplomatyczna, jednakże hrabia, który został mianowany kierownikiem sekcji naukowej zorganizowanej przy poselstwie, upatrywał w tym przedsięwzięciu przede wszystkim ogromną szansę prowadzenia badań naukowych i zdobycia nowej wiedzy o tym regionie.

Wcześniejsze podróże miały natomiast lżejszy – przynajmniej w założeniu – charakter[542]. Pozbawione były z góry zaplanowanego celu naukowego. Raczej służyły realizacji marzeń o przygodzie i o zobaczeniu fascynującego Orientu. Podsumowując wyprawę do Maroka, hrabia zapisał:

> Na tym kończę opis podróży, z której nie spodziewałem się wyciągnąć wiele nauki; uważałem ją raczej za rozrywkę, przechadzkę po innej części świata; przedsięwziętą dla zmiany krajobrazu, nieba i przyrody, dla wsłuchiwania się w ciszę pustyni, w szum wzburzonego morza, dla przeniesienia myśli między pamiątki dawnych marzeń. [PM, 217]

Wydaje się, iż, wbrew pozorom, to właśnie podczas podróży marokańskiej i w relacji z tego przedsięwzięcia najpełniej dał o sobie znać duch Oświecenia. Mimo deklaracji o rozrywkowym charakterze wyprawy, udało się bowiem Potockiemu – „po prostu podróżnikowi", jak sam siebie określił[543] – zebrać godne uwagi obserwacje. Świadczy to o jego bezinteresownym zaciekawieniu Wschodem i potwierdza postawę

[542] F. Rosset i D. Triaire sugerują, iż podróże do Turcji i Maroka być może wiązały się z pełnieniem jakiejś tajnej misji dyplomatycznej, zleconej przez Stanisława Augusta Poniatowskiego. [F. Rosset, D. Triaire, *Jan Potocki. Biografia…*, s. 86 i 185]. Na podobny charakter podróży do Cesarstwa Marokańskiego wskazuje też Daniel Beauvois [zob. *Un proche bien encombrant de Stanislas-Auguste: Jean Potocki et ses papillonnements politico-diplomatiques entre la Grande Diète et le voyage au Maroc (avec une lettre inédite)*, „Wiek Oświecenia" 1999, nr 15, s. 229-245].

[543] W pierwszej notatce z Maroka, pochodzącej z 2 lipca zapisał: „Jestem zresztą pierwszym cudzoziemcem, który przybywa do tego kraju po prostu jako podróżnik, i sądzę, że przynajmniej z tej przyczyny opis mojej podróży może okazać się zajmujący" [PM, 109].

otwartości krajczyca na to, co inne i nowe. Taki autoteliczny – jak go nazwał Roman Chymkowski[544] – cel definiował także pozostałe orientalne wyprawy.

Wojaże były dla hrabiego wartością samą w sobie. Gwarantowały doznania niedostępne ludziom niepodróżującym, o czym pisał, przebywając w środku północnoafrykańskiej pustyni: „Dni wygód i wypoczynku, okupione dniami niewygód i utrudzenia, stanowią w życiu podróżników niewypowiedzianą rozkosz, zupełnie nieznaną domatorom" [PM, 167]. Można przypuszczać, iż w XVIII stuleciu, ze względu na słabo rozwiniętą infrastrukturę transportową i turystyczną, warunki podróżowania rzadko kiedy odznaczały się wysokim standardem. Zapewne jeszcze rzadziej można było o takowym mówić w odniesieniu do wypraw pozaeuropejskich. Jana Potockiego nie zrażało to absolutnie, wręcz przeciwnie – bycie w podróży faktycznie było źródłem radości i satysfakcji. Ponadto, jak deklarował: „wszelka prawda tycząca się historii człowieka lub natury jest rzeczą tak ważną, iż z ochotą należy dla jej zgłębiania wyrzec się odpoczynku i rozrywki" [PK, 273]. Mimo licznych niewygód, powodujących przede wszystkim zmęczenie fizyczne, mogły podróże przynieść (i z pewnością przynosiły) pewne wytchnienie psychiczne. Nowe otoczenie, ciągła zmiana, funkcjonowanie w innym trybie stawały się dla Potockiego formą oderwania się od spraw rodzinnych i społecznych. Były one swoistym schronieniem, ucieczką. Nuty tego eskapizmu wyczuwalne są już w relacji marokańskiej, ale najmocniej wybrzmiały w zapiskach z Kaukazu, gdzie w pierwszym akapicie czytamy: „Żegnaj, Europo, wstrząsana niepokojem! Jadę odetchnąć w cichej, spokojnej Azji" [PK, 273]. W dalszej części relacji z tejże wyprawy powtórzył raz jeszcze, z większą jednak mocą:

> Szczęśliwie wymknąłem się niebezpieczeństwu, spędzę tę zimę spokojnie, u stóp słynnego pasma gór, starożytnej kolebki ludów, których pochodzenie studiuję. Byłbym jeszcze szczęśliwszy, gdybym w ogóle mógł zapomnieć o sprawach współczesnego świata, ale dziś w najdzikszej nawet jaskini niepodobna skryć się przed nowinami dnia, a hałas, jaki co tydzień przynoszą ze sobą gazety, odbija się wśród gór Kaukazu, równie głośnym echem, jak w Alpach czy Pirenejach. [PK, 353]

Znamienne jest, że to właśnie w przestrzeni Orientu hrabia poszukiwał ukojenia, a przebywanie tam przynosiło, co prawda – nie do końca chyba uświadamiane, ale jed-

[544] R. Chymkowski, *Jana Potockiego podróże na Wschód*, „Przegląd Humanistyczny" 2008, nr 5, s. 59.

nak – korzyści terapeutyczne[545]. W tym sensie można się tu doszukiwać prefiguracji romantycznych postaw. Oczywiście, dużą przesadą byłoby nadawanie tej właściwości „terapeutycznej" wschodnich podróży doniosłego znaczenia i uznania jej za istotny cel wypraw hrabiego, na pewno jednak w odczuciu Potockiego, podnosiła ich walor i czyniła jeszcze bardziej atrakcyjnymi.

Gdy mowa o podróżniczej empirii w kontekście przestrzeni, nie sposób pominąć faktu, iż jednym z podstawowych przeżyć będącym udziałem wojażerów jest doświadczenie przekraczania granic. Jednocześnie należy pamiętać, że ów akt dotyczyć może także innych niż przestrzeń aspektów. Jak wylicza Leszek Korporowicz, mogą to być granice „tak przestrzenne, jak i mentalne, kulturowe i środowiskowe"[546]. Teksty podróżopisarskie krajczyca potwierdzają jego świadomość istnienia takowych, rejestrują moment ich przekraczania, któremu niejednokrotnie towarzyszą emocje, a niekiedy też refleksje o różnorodności świata. W relacji z Turcji, pisał, iż wpływając w Bosfor oddzielający Europę od Azji, nasycając się wspaniałymi widokami, od razu niemal zapomniał o trudach i niebezpieczeństwach żeglugi przy brzegach Morza Czarnego [tu musi być odsyłacz do źródła]. Na Kaukazie natomiast:

> Przeprawiwszy się przez rzekę Carycę, opuściłem Europę, by wkroczyć do Azji. Tę maleńką rzeczkę najprzedniejsi geografowie uważają za granicę dwóch części świata. Jakby na potwierdzenie ich mniemań na przeciwległym brzegu rozłożyli swe namioty Kałmucy; ich azjatyckie postacie wypełniają całe nadbrzeże. [PK, 282-283]

Hrabia wydaje się jakby nieco zdziwiony niepozornością granicy geograficznej, ale jej istnienie zdają się potwierdzać ludzie, którzy przynależą do innej już przestrzeni kulturowej. Podobnych, choć bardziej intensywnych odczuć doświadczył już kilka lat wcześniej, podczas powrotu z Afryki Północnej:

> Wypłynęliśmy siódmego września z rana, a wieczorem lądowaliśmy w Kadyksie. Wczoraj znajdowałem się wśród koczowniczych ludów Rifu, dziś mogę podziwiać piękne Hiszpanki z włosami w siatkach, Francuzki w paryskich czepeczkach, Angielki w kapeluszach, balety, fandango i kastaniety. Sądzę, że nigdzie na ziemi nie ma równie szybkiego przejścia między dwoma tak różnymi światami, a wrażenie, jakie to wywiera, wprost trudno opisać. [PM, 216-217]

---

[545] Na kwestię tę zwracała też uwagę Jadwiga Ziętarska [Zob. J. Ziętarska, *Relacje Jana Potockiego z Turcji, Egiptu i Maroka na tle piśmiennictwa podróżniczego doby oświecenia…*, s. 49-50].
[546] L. Korporowicz, *Komunikacja międzykulturowa jako transgresja*, w: *Dialog na pograniczach kultur i cywilizacji*, pod red. T. Palecznego i M. Banaś, Kraków 2009, s. 76.

Było to dla niego tym bardziej osobliwy epizod, iż podczas tej podróży obserwował liczne podobieństwa kulturowe między Andaluzją a północną częścią Maroka, wynikające z muzułmańskiego dziedzictwa południowej Hiszpanii. W Tetuanie na przykład: „Przejeżdżając pod przysionkami paru meczetów, mogłem rzucić ukradkowe spojrzenie do wnętrza budowli. Wydały mi się wiernym naśladownictwem pięciobocznego meczetu Kordowy" [PM, 111]. Także porównując krajobraz naturalny, stwierdzał: „jeśli dla geografa Afryka zaczyna się w cieśninie [tj. Cieśninie Gibraltarskiej – dop. A.K.], to dla przyrodnika dopiero po drugiej stronie Atlasu" [PM, 151]. Możemy zatem powiedzieć, że czynnikiem decydującym o tak mocno odczuwanych różnicach byli ludzie zamieszkujący te miejsca, przynależący do skrajnie innych porządków kultury. Schodząc więc z okrętu w Kadyksie, hrabia doświadczył nie tyle istnienia granicy geograficznej czy ekologicznej, co kulturowej, a właściwie – społecznej.

Szczególnie wiele emocji, tym razem niestety negatywnych, dostarczyły Potockiemu wydarzenia rozgrywające się na granicy politycznej: rosyjsko-chińskiej. Nadzieje, jakie miał w związku z jej przekroczeniem i ogromny zawód spowodowany niemożnością uczynienia tego (tym większy, że stało się to z przyczyn niezależnych od niego) wywołały u hrabiego zniechęcenie i poczucie zmarnowania ogromnego wysiłku włożonego w tę wyprawę. I nawet powrót spod granicy chińskiej okrężną drogą oraz możliwość zebrania ciekawych obserwacji nie zdołały zatrzeć tego negatywnego odczucia. Wtedy też po raz pierwszy, w zasadzie, można zauważyć, iż przekraczając granicę kontynentów i wracając do Europy, autor *Rękopisu…* odczuwa wyraźną ulgę i zadowolenie. Uczucia te były na tyle intensywne, że owo wydarzenie uczcił napisaniem frywolnej piosenki o małej gąsce Balbinie[547], popełniając tym samym trzeci w swojej twórczości tekst wierszowany[548].

Podróżowanie to nie tylko przekraczanie granic zewnętrznych – politycznych, geograficznych czy kulturowych. Transgresja (bo takiego terminu możemy tu użyć) – definiowana przez Józefa Kozieleckiego jako „zjawisko polegające na tym, że człowiek

[547] O swym dziele autor informował w ten sposób: „Ta piosenka nie jest tak do końca przyzwoita, ale brzmi niewinnie, stosownie do zaleceń obyczajności. Napisałem ją 19 czerwca 1806 roku, odczuwając wielką radość, że mogę wrócić do Europy". [Zob. F. Rosset, D. Triaire, *Jan Potocki. Biografia…*, s. 343. Tam również cały tekst piosenki].

[548] Za pierwszy uznaliśmy wiersz **** Posępne morze świat cały okrywa…*, zamieszczony jako część jednej z powieści wschodnich w relacji z podróży do Turcji i Egiptu; drugi to utwór dramatyczny *Cyganie z Andaluzji* (1794).

intencjonalnie wychodzi poza to, co posiada i czym jest”[549] – dotyczy również granic wewnętrznych, tj. barier, światopoglądów, niewiedzy, samoświadomości[550]. W tym sensie wędrówkę można uznać za idealne wręcz działanie transgresyjne, ponieważ zachodzi we wszystkich czterech wydzielonych przez Kozieleckiego światach transgresji: ku rzeczom, ku ludziom, ku symbolom, ku sobie[551]. Jednocześnie, jeśli za warszawskim badaczem uznamy wykonywanie działań transgresyjnych za „najbardziej charakterystyczną cechę *homo sapiens*”[552], to podróżowanie stanowić będzie w tym kontekście jedną z ważniejszych form realizacji tego typu zachowań, i wiążącego się z tym zaspokajania (kluczowych) potrzeb psychicznych człowieka.

Już te wstępne rozpoznania dotyczące podróżniczej aktywności hrabiego i będącego jej konsekwencją osobistego doświadczenia inności, uprawniają nas do wysuwania wniosków o ich ogromnym znaczeniu w kształtowaniu się „szlachetnej namiętności”, której ulegał. Miały one właściwie wpływ na cały światopogląd krajczyca. Za całkowicie słuszną uznać należy konstatację Jerzego Snopka, iż:

> Czynnikiem określającym i jednocześnie kształtującym osobowość Potockiego jako artysty i filozofa jest jego pasja podróżnicza. Podróże wielkiego pisarza, podejmowane niezmordowanie przez całe właściwie życie, miały aspekt nie tylko geograficzny, lecz również historyczny. Były to zarazem wyprawy w głąb różnorodnych kultur, zwyczajów i mentalności, dostarczały zaś wspaniałej lekcji relatywizmu, uczyły skromności i chroniły przed dogmatyzmem[553].

Fundamentalną rolę w tym procesie odegrały wyprawy na Wschód. Stało się tak dzięki wypracowaniu sobie przez hrabiego swoistej sztuki podróżowania[554], którą uprawiał całe życie, i której świadectwem były relacje z wojaży.

---

[549] J. Kozielecki, *Koncepcja transgresyjna człowieka*, Warszawa 1987, s. 10. Koncepcja sformułowana przez Kozieleckiego może okazać się bardzo interesująca perspektywą dla badań nad biografią i twórczością Jana Potockiego.

[550] Zwraca na to uwagę także Anna Horolets, [zob. A. Horolets, *Doświadczanie przestrzeni i czasu w narracjach Polaków podróżujących do Rosji*, w: *Podróż i miejsce w perspektywie antropologicznej*, pod red. D. Rancew-Sikory, Gdańsk 2009, s. 73].

[551] Zob. J. Kozielecki, *Koncepcja transgresyjna człowieka…*, s. 50-51.

[552] Tamże, s. 10.

[553] J. Snopek, *Objawienie i Oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce*, Wrocław 1986, s. 141.

[554] Zagadnieniu temu poświęciłam również osobny, przywoływany już wcześniej, artykuł: A. Kupiszewska, *Sztuka dobrego podróżowania i sposób jego „dokumentacji” według Jana Potockiego…*, s. 98-108.

III.2. Modus operandi – ars peregrinandi

„Podróże stały się dla Potockiego źródłem mądrości”[555] – pisze Jerzy Snopek. I są to słowa, które adekwatnie przedstawiają bardzo istotną rolę wędrówek w kształtowaniu się zdolności hrabiego do pojmowania świata i reguł nim rządzących. Mądrość taka znacznie wykracza poza erudycję czy wiedzę naukową i w żadnym wypadku nie może być z nimi utożsamiana, choć z pewnością te stanowią jej ważny element. Kolejnym jest doświadczenie, uznawane przez autora *Parad* za fundamentalny składnik wiedzy i źródło poznania. Niejednokrotnie dał temu wyraz w swoich tekstach. W liście z wyprawy chińskiej pisał do brata:

> Mongolia ma klimat tak wspaniały, że choćby przez wzgląd na to warta jest podróży. Ma najczystsze niebo, jakie w ogóle istnieje. **Ale tego trzeba doświadczyć, żeby mieć o tym pojęcie**[556].

Podobną postawę wykazywał już podczas pobytu w Stambule. Zbliżając się do sułtańskiego miasta od strony morza, dosłownie zaniemówił z wrażenia:

> Zawinęliśmy na koniec do Carogrodu. Tutaj porzucam pióro – relacjonował matce – gdyż widok ten wszystkie przechodzi opisanie. Wystawiaj sobie, exageruj[557], szukaj w opisujących to miejsce, nigdy dostatecznie piękności jego nie pojmiesz. [PTE(N), 13]

Żadne zatem opisy, żadne – nawet przesadzone wyobrażenia – nie są w stanie oddać piękna zaobserwowanego *ad oculos* pejzażu. Tego po prostu trzeba, zdaniem Potockiego, osobiście doświadczyć. Identycznymi niemal refleksjami na temat niewyrażalności emocji podzielił się z matką, która w założeniu była adresatką listów składających się na turecką relację, na koniec pobytu w osmańskiej metropolii, gdy, opuszczając miasto, na otwartym morzu uratowali dryfującego po nim człowieka. Zapisał wtedy: „Lecz co mi jest trudno wyrazić, WPani, to te ukontentowanie, które mi ten sprawił przypadek, gdyż trzeba go samemu doznać, żeby go pojmować” [PTE(N), 87]. Widać zatem, że już od pierwszych wypraw właściwe dla Potockiego było empiryczne podejście do poznawania świata, które stanowić będzie jego charakterystyczną postawę umysłową, co po-

[555] J. Snopek, *Objawienie i Oświecenie…*, s. 142.
[556] *List Jana Potockiego do Seweryna Potockiego (20 listopada 1805 r.)*, w: F. Rosset, D. Triaire, *Z Warszawy do Saragossy. Jan Potocki i jego dzieło*, przeł. A. Wasilewska, Warszawa 2005, s. 61.
[557] Exagerować – w takiej formie wyraz ten występuje w słowniku Samuela Bogumiła Lindego [*exagerować* – przesadzać, w: S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. I, cz. 1: *A. – F.*, Warszawa 1807, s. 621].

twierdzają słowa kierowane do brata z ostatniej wyprawy. Ta orientacja epistemologiczna krajczyca, explicite wyrażona wyznaniem: „jestem lockistą" zawartym w liście do Josepha de Maistre`a[558], była bardzo mocno osadzona w intelektualnej atmosferze wieku świateł i z pewnością rzutowała na podróżnicze praktyki hrabiego. Na występowanie podobnych zależności wskazuje Anna Wieczorkiewicz, pisząc, iż: „Klimat filozoficzny epoki wywiera znamienny wpływ na sposób, w jaki ludzie traktują własne doświadczenia podróżnicze"[559]. Ów klimat w XVIII stuleciu kształtował właśnie empiryzm, który „był – jak czytamy w *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza – zasadniczym stanowiskiem filozoficznym Oświecenia"[560].

Wśród doświadczeń podróżniczych autora *Parad* te orientalne odgrywały rolę szczególną, zwłaszcza w krystalizowaniu się poglądów Jana Potockiego, były też najważniejszą pożywką dla jego „szlachetnej namiętności". Duch zaś empiryzmu, stale uobecniający się podczas wypraw, decydował w znacznym stopniu o ich przebiegu i sposobach odbierania oraz poznawania otaczającej rzeczywistości Wschodu. Jednakże, by móc w pełni skorzystać z możliwości, jakie daje empiryzm, należy być wyposażonym w stosowne „władze umysłowe"[561], dzięki którym zdobyte w drodze empirii dane można ustrukturyzować w wiedzę, a następnie mądrze jej używać. Równie ważna w tym procesie jest postawa umysłowa – otwartość na nowe doświadczenia i brak uprzedzeń w ich intelektualnej „obróbce". Pod tym względem Jan Potocki był jednostką niepospolitą. W mentalności hrabiego można doszukać się wielu rysów właściwych ludziom współczesnym. Wynikało to zarówno z indywidualnych cech, jak też z ogromnych zmian świadomości, które dokonywały się w epoce oświecenia, między innymi pod wpływem podróży, które z kolei walnie przyczyniły się do narodzin i rozwoju antropologii kulturowej. Dlatego także i perspektywa antropologiczna, obok empirycznej, okaże się istotnym kontekstem dla omawiania podróżniczych doświadczeń orientalnych Jana Potockiego oraz ich wpływu na kształtowanie się jego obrazu Wschodu. Równie pomocna w tej materii jawi się figura współczesnego kosmopolity zaproponowana przez Scotta Lasha i Johna Urry`ego, wykorzystana przez A. Wieczor-

[558] *List Jana Potockiego do Josepha de Maistre`a (20 września 1811)*, w: J. Potocki, *Korespondencja*…, s. 121.
[559] A. Wieczorkiewicz, *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Kraków 2012, s. 104.
[560] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, wyd. XIII, t. 2, Warszawa 1993, s. 97.
[561] Terminem tym posługuje się John Locke, [zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B.L. Gawecki, t. 1, Warszawa 1955, s. 26].

kiewicz do rozważań o doświadczaniu świata w podróży. Można ją określić jako „ogólnie rozumianą postawę otwartości na świat, gotowość przyjęcia jego różnorodności i pewną sprawność w interpretowaniu jej znaków”[562]. Kwintesencja takiego podejścia krajczyca do rzeczywistości ujawnia się w czasie epizodu, który miał miejsce na marokańskiej pustyni:

> Obozujemy w pobliżu słonego jeziora, które raz łączy się, kiedy indziej zaś nie łączy się z morzem – zależnie od tego, jak się spodoba pewnemu marabutowi pochowanemu w okolicy. Oto wszystkie wyjaśnienia, jakie udało mi się zdobyć w związku z tym religijno-przyrodniczym zjawiskiem. [PM, 161]

Jego dociekliwa natura empirysty kazała mu szukać wyjaśnienia, natomiast otwarta postawa pozwoliła przyjąć to, które otrzymał – bez śladu potępienia i z akceptacją odmiennego sposobu percepcji rzeczywistości. Musimy jednocześnie pamiętać, że – przy całej swej niezwykłości i „współczesności” – był Jan Potocki przede wszystkim człowiekiem Oświecenia. I to system aksjonormatywny epoki świateł kształtował sposób patrzenia na świat, zmysł etyczny i wrażliwość krajczyca. Poczynione tu spostrzeżenie trzeba mieć na uwadze, szczególnie podczas obserwacji i opisu wątków „spotkań z tubylczością”[563].

Specyficzna postawa hrabiego manifestowała się już w czasie pierwszej wschodniej wyprawy, choć wówczas nie znalazła jeszcze podróżopisarskiego wyrazu[564]. Jej założenia w bardzo jasny sposób zostały wyartykułowane w zapiskach z drugiej podróży orientalnej, gdzie czytamy:

---

[562] A. Wieczorkiewicz, *Apetyt turysty*…, s. 65. Autorka dosyć szczegółowo referuje ustalenia brytyjskich socjologów. Ze względu na ich przydatność w analizie podróżniczych praktyk Jana Potockiego, również pozwolimy sobie na obszerniejsze ich przedstawienie. Jak czytamy zatem u A. Wieczorkiewicz: „Lash i Urry omawiając typ współczesnego kosmopolity, wskazują następujące cechy konstytutywne:
– rozległy wzorzec prawdziwej lub symulowanej mobilności […];
– ciekawość miejsc, ludzi kultur oraz podstawowa zdolność ich historycznego, geograficznego i antropologicznego umiejscowienia;
– otwarta postawa w stosunku do innych osób i innych kultur, a także dostrzeganie pewnych wartości w ich języku i kulturze;
– gotowość wyjścia poza bańkę środowiskową […];
– sprawność semiotyczna pozwalająca interpretować turystyczne znaki, wiedzieć nie tylko, co reprezentują, ale i rozpoznać ewentualną ironię, którą mogą zawierać”. [A. Wieczorkiewicz, *Apetyt turysty…*, s. 64-65].

[563] Tamże, s. 215.

[564] Jej kształtowanie się możemy prześledzić w oparciu o wspomnienia z tunezyjskiej wyprawy zamieszczone w relacji z Maroka. [PM, 131-133]

> Z młodości przykładałem się do historii i do literatury orientalnej i ciekawość moja inną wcale postępować mi kazała drogą. Od miesiąca już trawię dni całe na przebieganiu ulic tej stolicy [Stambułu – przyp. A.K.] bez innego celu, jak tylko żebym się nasycał ukontentowaniem, że w niej jestem. Gubię się w najodleglejszych miasta częściach; błądzę po nim bez zamiaru i planty. Zastanawiam się albo też dalej bieg mój odprawiam, najlżejszą pociągniony pobudką. Częstokroć powracam w miejsca, których mi zrazu zakazano wnijścia, i doświadczam, że mało jest nieprzystępnych uporczywości, a bardziej jeszcze złotu. Słowo *Jassak* zakaz, *Olmaz*, to być nie może, pierwsze, które uderzają ucho cudzoziemców, głosem zysku przytłumione są na koniec. Uczucie to, mocniejsze nawet nad bojaźń, już mi otworzyło pałace wielkich panów, świątynie religii, schronienia piękności, gdzie się wychowują i przedają młode dziewczęta przeznaczone zdobić haremy, wszystkie te miejsca niewidziane nigdy przez pospolitych podróżnych. Częstokroć przypadek i wrodzona wschodnim gościnność ciekawość moją uprzedzają, lecz łatwo każdy pozna, że podobne przypadki dla tych są tylko, którzy szukać umieją. [PTE(N), 15-16]

Zestawienie wskazanych przez hrabiego praktyk podróżniczych ujawnia wiele podobieństw do postawy nowoczesnego kosmopolity. Fundamentalną kwestią było dla krajczyca dążenie do zebrania jak najbogatszych i najbardziej różnorodnych doznań – zmysłowych, intelektualnych, emocjonalnych. Sam przy tym wielokrotnie podkreślał, iż jego podróże poprzedzone są lekturą tekstów o tematyce orientalnej. Dzięki nim, po pierwsze wiedział, co chce zobaczyć, po drugie, w otaczającej go rzeczywistości (choć zupełnie odmiennej od europejskiej) czuł się dosyć pewnie – na tyle, by błądzić po ulicach oraz przedmieściach Stambułu i jeszcze przeżywać z tego powodu „ukontentowanie". Źródłem radości było też chłonięcie atmosfery osmańskiej stolicy, odkrywanie jej tajemnic niedostępnych „pospolitym podróżnym", którzy „przybywają do Carogrodu, biorą mieszkanie swe u Franków i raz ledwie przejdą cięgiem portu, żeby widzieć Meczet S. Zofii i powrócić do domu" [PTE(N), 14]. Hrabia wyraźnie odcinał się od tej grupy podróżników – on należał do tych „którzy szukać umieją" i schodzą z utartych ścieżek, by poznać więcej. Potocki, nie zwiedzał miasta – on je eksplorował. Jego działania, niekiedy charakteryzujące się swoistym uporem, zmierzały wręcz do zanurzenia się w odmienności. Tak aktywna postawa prowadziła go do pełniejszego „przeżycia treści miejsca"[565]. Przytoczony powyżej fragment traktować można jako swego rodzaju wykładnię metody podróżniczej Jana Potockiego, która implikowała jego specyficzny *modus operandi*[566]. Podróż była dla hrabiego metodą poznawania świata, także świata Orientu, dlatego sposób jej odbywania bezpośrednio oddziaływał na kształtujący

[565] H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006, s. 5.
[566] A. Kupiszewska, *Sztuka dobrego podróżowania i sposób jego „dokumentacji" według Jana Potockiego*…, s. 101.

się w umyśle autora *Rękopisu…* obraz Wschodu. Wydaje się również, że już pierwsze orientalne doświadczenia uzyskane w drodze wypracowanego podczas podróży do Turcji *modus operandi* zaważyły w istotny sposób na koncepcji *le grand tout historique*. W *Eseju o historii powszechnej* (napisanym już po Turcji, a jeszcze przed Marokiem) czytamy:

> Moja metoda objaśni się sama tym, którzy mnie przeczytają. Pragnę tylko, aby czytelnicy docenili jej największą zaletę, którą jest uniknięcie nudy […]. Nuda i tak ponad wszelką miarę ciąży na studiowaniu wszelkich historii ogólnych, czego główną przyczyną jest fakt, że zawierają one niemal wyłącznie same wydarzenia wspólne dla wszystkich ludów i dysponuje się dla ich opowiedzenia tylko pewną ograniczoną liczbą wyrażeń, które stają się przez to komunałami […]. Bo przecież całe zaciekawienie czytelnika przykuwa owa różnorodność szczegółów, które uważa się za niegodne Majestatu Historii, a tylko one sprawiają, że charakter, obyczaje, sposoby zachowania się jednego ludu bądź jednostki różnią się od charakteru, obyczajów oraz sposobów zachowania się innego ludu bądź innej jednostki[567].

Różnorodność, o której tu mowa i która uznana została przez krajczyca za istotną wartość, rzecz godną badania i opisania, była możliwa do odczucia i uzmysłowienia sobie tylko dzięki „przechadzkom po innej części świata" [PM, 217]. Jak trafnie zauważa Agnieszka Kaczmarek: „Podróżowanie stanowi generator antropologicznego poznania dający bezdyskusyjne przekonanie o istnieniu innych tożsamości, umożliwiający ich poznanie, zrozumienie, poprzez uczestnictwo, a następnie refleksję"[568]. Aby tę inność zauważyć, trzeba się skupić na tym, co „niegodne" Wielkiej Historii, tj. obserwacji życia codziennego – obyczajów, praktyk społecznych i indywidualnych, a więc tego, co jest przedmiotem badań etnografii i antropologii. Taka postawa badawcza zbliża jednocześnie hrabiego do nowatorskiej w swej istocie perspektywy mikrohistorycznej, postulowanej również przez Voltaire`a. Z pewnością wyznaczała ona także horyzonty poznawcze podróży wschodnich Potockiego. Lektura relacji z jego wypraw pozwala wyciągnąć wnioski, iż człowieka jako twórcę kultury uczynił autor *Parad* głównym przedmiotem swoich obserwacji, w czym po raz kolejny przejawia się duch epoki, ale równocześnie, jak zauważył Jan Fabiański: „Znamienne jest, iż w spostrzeżeniach Potockiego zawarte są prawie wszystkie ważniejsze i charakterystyczne dla tamtego regio-

[567] J. Potocki, *Esej o historii powszechnej i badania nad historią Sarmacji*, Księga I, Rozdział I, do druku podał, wstępem i przypisami opatrzył H. Hinz, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1975, t. 21, s. 19.
[568] A. Kaczmarek, *Przyzwyczajenie i szerokość geograficzna. O antropologicznym czytaniu świata*, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury. Na tropach koligacji*, pod red. E. Kosowskiej, A. Gomóły i E. Jaworskiego, Katowice 2007, s. 223.

nu i okresu zjawiska dotyczące kultury materialnej i duchowej badane obecnie przez etnografów”[569].

Dla hrabiego wyprawa zaczynała się jeszcze „na miejscu” – wirtualnie – zanim wyruszył w podróż realną, poprzez lekturę. Jak słusznie zauważył Andrzej Zwoliński: „Pamięć o wydarzeniach, spotkaniach, wypowiedzianych słowach i przeczytanych tekstach pozwala na pełniejszy kontakt z tym, co nowe”[570]. Dzięki temu lepiej rozumiał, co widzi. Warto jednak podkreślić, że ta aprioryczna w swej istocie wiedza, jak i własne doświadczenia, owe „okulary przywiezione z ojczyzny”, nie powodowały u krajczyca powstawania uprzedzeń, które zamykałyby go na nowe doświadczenia. Zachowując otwarty umysł, podczas podróży miał okazję skonfrontować zdobyte dzięki lekturze informacje z rzeczywistością i uzupełnić swoją wiedzę. Wiadomości czerpane z książek chroniły go w dużym stopniu przed szokiem kulturowym i sprzyjały nabywaniu kompetencji kulturowej (czyli procesowi enkulturacji). Jest to tym bardziej istotne, że kontakty z mieszkańcami odwiedzanych miejsc stanowiły dla Potockiego niezwykle ważny – o ile nie najważniejszy – element podróży. Potwierdzają to zapiski z wypraw, w których znaczną część wypełniają informacje o miejscowej ludności, albo relacje ze spotkań z jej przedstawicielami. Czytając je, trudno doszukać się śladu negatywnych przeżyć wywołanych zetknięciem z odmienną kulturą. Hrabia dostrzegał oczywiście inność otaczającego świata, ale nie była ona dla niego źródłem lęku – wręcz przeciwnie – raczej ekscytacji. Pisał na przykład z Maroka: „Ludność tutejsza okazuje cudzoziemcom wiele życzliwości i nie dostrzega się z jej strony najmniejszych oznak niechęci” [PM, 111]. W podobnej przeważnie atmosferze przebiegały kontakty z ludnością Dżerby, mieszkańcami Stambułu czy na Kaukazie. Raz jeden spotkał Potockiego afront ze strony marokańskiego podrostka i uznał ten epizod za tak wyjątkowy, że postanowił o nim nadmienić w relacji: „Wspominam o tej zniewadze, ponieważ spotkała mnie po raz pierwszy, a towarzyszący mi muzułmanie żywo ją odczuli. (Od tego czasu nigdy więcej nie zdarzyło mi się zostać w Maroku obrażonym)” [PM, 146].

Poprawne, a nawet przyjazne kontakty z mieszkańcami zdecydowanie przeważały w peregrynacjach krajczyca. Działo się tak, ponieważ był on na te spotkania przygo-

[569] J. Fabiański, *Północny Kaukaz przełomu XVIII i XIX w. w świetle relacji Jana Potockiego*, „Etnografia Polska” 1970, t. XV, z. 1, s. 256. Co prawda Fabiański swoje twierdzenie odnosi do badań Potockiego nad kulturą Kaukazu, jednakże podstawowe „założenia” tej metody i krystalizowanie się przedmiotu badań zaobserwować można już w zapiskach z pierwszej podróży.
[570] A. Zwoliński, *Historie ludzkich wędrówek*, Kraków 2013, s. 17.

towany, szukał ich. W czasie podróży przebijał swoją bańkę środowiskową, opuszczał „mieszkanie u Franków", by znaleźć się między tubylcami. Hrabia bardzo chętnie wchodził w kontakt z mieszkańcami Orientu. Był przez nich zapraszany do domów, jurt, namiotów, ziemianek. Choć wizyty owe zwykle miały charakter dosyć oficjalny – często gospodarzami byli przedstawiciele lokalnej społeczności – kaidowie, urzędnicy, zaś na Kaukazie plemienni książęta – to i tak były doskonałą okazją do obserwacji ludzi Wschodu w ich prywatnej przestrzeni. Takie spotkania miały określony przebieg, można rzec – poetykę, regulowaną w dużej mierze konwencjami oraz prawem gościnności, które na Wschodzie, zwłaszcza wśród ludów koczowniczych, miało fundamentalne znaczenie[571]. Potocki znał te reguły lub poznawał je w trakcie podróży i – co najważniejsze – był gotów się im poddać. W jednej z relacji możemy, na przykład, przeczytać:

> Zamierzałem odwdzięczyć się za doznane grzeczności, ale uprzedzono mnie, że lepiej uczynię, wstrzymując się do jutra, panuje tu bowiem przekonanie, że osoby wysokiego stanu łatwo się męczą i potrzebują wielu dni, by wypocząć. Pogodziłem się chętnie z tą etykietą i nie omieszkam się do niej zastosować. [PM, 112]

Spotkania takie odbywały się zwykle w przyjaznej atmosferze, towarzyszyła im luźna konwersacja na interesujące wszystkich tematy:

> […] rozmowa ożywiła się – wspominał spotkanie u naczelnika Tetuanu – Mówiliśmy o podróżach, kaid odbył ich wiele po całym kraju. Okazywałem mu zaciekawienie: pouczać, wyjaśniać – to rozkosze miłości własnej. Kaid oddawał się im z zapałem i posunął się w swej uprzejmości tak daleko, że podyktował mi marszrutę podróży z Maroka do Sukassy: jest to wielki szlak, który wszystkie ludy Afryki Zachodniej przebywają corocznie w okresie Mewlul, czyli Małego Bajramu. [PM, 116]

Hrabia lubił i chciał słuchać opowieści swoich gospodarzy. Wyrażając zainteresowanie, zachęcał ich do rozmowy, która była dla niego ważnym sposobem zdobywania informacji. Brał aktywny udział w konwersacji, ujawniając często przy takich okazjach swoją dużą wiedzę o sprawach bliskich, znanych interlokutorom, czym zyskiwał sobie jeszcze większą ich sympatię i otwartość: „Byli ogromnie zdziwieni, że znam rzeki i miasta ich kraju, a mapa, którą przed nimi rozwinąłem, wprawiła ich w niekłamany zachwyt"

[571] Gościnność, arab. *diyafa* ,(ضيافة) była jednym z podstawowych zasad funkcjonujących w ekstremalnych warunkach pustynnych czy stepowych. Akt gościnności ratował życie, a nieudzielenie schronienia potrzebującemu wędrowcowi traktowane było jako uchybienie świętym prawom. Miało to szczególne znaczenie wśród ludów koczowniczych – arabskich Beduinów, Berberów, czy kaukaskich ludów tureckich; także tych, które z czasem zaczęły prowadzić bardziej osiadły tryb życia.

[PM, 117] – relacjonował jedno ze spotkań. Podobnie prowadził rozmowy z przedstawicielami ludności kaukaskiej, choć w ich przypadku częściej decydował się na delikatne sterownie przebiegiem dialogu oraz na zadawanie pytań. Tak było na przykład podczas wizyty u jednego z czeczeńskich książąt: „skierowałem rozmowę na religię Inguszów, o której chciałem dowiedzieć się więcej" [PK, 358]. Działania te przypominają w swej istocie wywiad etnograficzny, będący jedną z podstawowych metod badawczych w antropologii kulturowej. Zresztą już samo uczynienie człowieka i jego rzeczywistości głównym przedmiotem badań ma właśnie charakter antropologiczny.

Istotnym elementem spotkań był poczęstunek. Wspólne spożywanie posiłków zdecydowanie wykraczało poza zaspokajanie potrzeb fizjologicznych, spełniało istotne funkcje społeczne, gdyż służyło nawiązywaniu i podtrzymywaniu więzi. „Następnie podano herbatę, kawę, a dla mnie fajkę, ponieważ kaid dowiedział się, że palę, palenie jest tu niezbyt rozpowszechnione" [PM, 117] – wspominał po wizycie u marokańskiego gospodarza. Zasady gościnności z wielką dbałością respektowane były również na Kaukazie:

> Po wymianie zwykłych grzeczności zastawiono stół, to znaczy podano okrągły mosiężny półmisek, którego brzegi otaczał wieniec kanapek z kotletami baranimi; wewnątrz półmiska znajdowały się kawałki pieczeni, a w samym środku – pilaw. Podziwialiśmy wspaniałe ułożenie potraw. [PK, 354]

Hrabia stosunkowo niewiele uwagi poświęcał kulinarnym tradycjom Orientu, bardziej interesowały go pogawędki z ludźmi – „Spędziłem wieczór z innymi ormiańskimi gospodarzami – pisał z Kaukazu – którzy uraczyli mnie wybornym podwieczorkiem i jeszcze lepszą rozmową" [PK, 339]. Jednakże brak tego stałego wydawałoby się elementu spotkań, jakim był poczęstunek, mógł negatywnie wpłynąć na komunikację, co wyraźnie odczuł, goszcząc u czeczeńskiego księcia: „Rozmowa niezbyt się kleiła, nie podano niczego do jedzenia ani do picia, co jeszcze bardziej oziębiło nastrój. Dlatego też pożegnałem się" [PK, 358]. Podobne zdarzenia były incydentalne. Potocki potrafił zresztą – dzięki swojej rozwiniętej kompetencji kulturowej – doskonale ocenić sytuację, w której się znajdował, jak na przykład w rezydencji naczelnika komory celnej:

> Zebrało się większe towarzystwo i rozmowa stała się ogólna. Z rzadka mogłem w niej uczestniczyć, czym gospodarze zdawali się niezbyt zakłopotani. Nie było to oznaką nieuprzejmości, gdyż odnoszono się do mnie z uprzedzającą grzecznością: zwracano stale uwagę na nabijanie

> mojej fajki i czyszczenie jej, częstowano mnie herbatą, kawą i owocami, zasłaniano od wiatru i zapytywano, czy nie jest mi za zimno lub za gorąco. Nie przyszło im jednak na myśl, że mógłbym się nudzić, oni sami bowiem nie nudziliby się na moim miejscu, a raczej to, co nazywamy nudą, jest tu uczuciem nieznanym, jak zresztą w całej Afryce, w Azji i wśród tubylców amerykańskich. [PM, 144]

Znajomość wschodniej mentalności sprawiła, iż hrabia nie odczytał określonych działań gospodarzy, a raczej ich braku, jako ignorowanie jego osoby i chęć obrazy. Przeciwnie, nie tylko, że rozumiał sytuację, ale jeszcze starał się ją wyjaśnić potencjalnym czytelnikom swojej relacji. Dało mu to okazję do wysnucia wniosków na temat różnic międzykulturowych. Zapewne też dlatego nieco później napisze o swoim stosunku do Maurów, iż „należy do podróżników odnoszących się do nich z dużą pobłażliwością" [PM, 168]. Sprawność semiotyczna Potockiego pozwalała mu również ze stosunkowo dużą łatwością dekodować zawoalowane treści komunikatów nadawanych przez „wschodnich uczestników" spotkań. Sytuacja taka miała miejsce podczas przywoływanej już wcześniej wizyty u kaida Tetuanu: „Przedstawiono mi potem ze szczególna satysfakcją młodego Portugalczyka, który zamierzał przejść na mahometanizm. Było to już mniej subtelne niż pozostała część przyjęcia, ale natura muzułmańska musiała przecież wyjrzeć przez jakąś szparę" [PM, 117]. Po spotkaniu w domu urzędnika, hrabia został zaproszony przez niego do uczestnictwa w pokazie ćwiczeń wojskowych, na co ten, kierowany ciekawością, chętnie przystał. „Polecono mi wspiąć się na taras – relacjonował – gdzie kaid umieścił dla mnie krzesło z karmazynem. Wnet jednak spostrzegłem, że zaszczyty te miały pewną urągliwą wymowę, i że doznawano złośliwej przyjemności, czyniąc mnie świadkiem triumfu, jaki święciła tego dnia mahometańska wiara" [PM, 118] – zaraz bowiem okazało się, że w pokazie tym udział brał ów portugalski neofita. Krajczyc doskonale zinterpretował to wydarzenie, jednak nie wydawał się zaistniałą sytuacją specjalnie dotknięty. Swoją drogą, właściwie trudno urazić takim sposobem człowieka, który do religii ma stosunek raczej zdystansowany, ale gospodarze o tym – rzecz jasna – nie wiedzieli.

Jedną z najbardziej niezwykłych wizyt, których Jan Potocki doświadczył w czasie wschodnich podróży, i która z pewnością na długo zapisała się w jego pamięci, była audiencja u cesarza marokańskiego, Mulaj Jezida[572]. „…jeśli taka będzie wola Niebios,

[572] Mulaj Jazid (*Al-Yazīd ibn Muḥammad,* 1750-1792) – był władcą Maroka z dynastii Alawitów. Władzę objął w 1790 roku, po śmierci ojca Sidi Mohammeda (o którego panowaniu Potocki zamieścił informacje w swojej podróży), co wywołało wojnę domową, ponieważ paszowie i starszyzna plemienna z południa

ujrzę oblicze sułtana" – usłyszał od kaida Tetuanu niedługo po przybyciu do Maroka i można powiedzieć, iż wizja tego spotkania ustawiała całą logistykę podróży, a po części wpływała też na dobór obserwowanych obiektów, a potem na tekstowy jej kształt. Z włodarzem hrabia zetknął się dwukrotnie. Po raz pierwszy, gdy z ambasadorem Szwecji zostali zaproszeni na pokaz sułtańskiej armii, natomiast drugie spotkanie nastąpiło dwa dni później i była to już właściwa audiencja. Osobisty kontakt z orientalnym władcą i możliwość bezpośredniej obserwacji jego dworu były dla hrabiego bardzo cennym doświadczeniem i wyróżniały go spośród całej rzeszy europejskich „zwykłych podróżników", dały też sposobność dołączenia do europejskich myślicieli rozważających kwestię orientalnego despotyzmu, o którym wspomnimy jeszcze w dalszej części rozdziału.

Za specyficzną formę wizyty można uznać około dwutygodniowy pobyt w hordzie Kałmuków dowodzonych przez księcia Tümena:

> Książę oczekiwał mię u wejścia do przeznaczonego dla mnie namiotu, wyłożonego kobiercami z chińskiego adamaszku i ozdobionego wygodnym łóżkiem. Podano nam kolację na sposób europejski, a rozmowa toczyła się w języku rosyjskim, którym Tümen władał znakomicie. [PK, 303]

Tak wspominał swoje pierwsze spotkanie z kałmuckim księciem, goszczącym go w swojej hordzie. Hrabia miał wówczas okazję zakosztować koczowniczego życia – przenoszenia się z miejsca na miejsce, spotkania z przedstawicielami innych ludów żyjących w okolicy, co dla niego było szczególnie atrakcyjne. Będąc wewnątrz grupy, obserwował z uwagą jej organizację oraz toczące się w jej obrębie życie. Był również świadkiem polowań z sokołami, buddyjskich obrzędów religijnych oraz bardzo osobliwej rozprawy „sądowej", w której oskarżonymi było dwoje zakochanych. Jako gość Tümena, mógł również uczestniczyć w weselu, urządzonym przez Dina Islama (najbogatszego spośród kundurskich Tatarów) dla swojej córki. Te doświadczenia zapewne wpłynęły na jego ocenę kaukaskiej wyprawy, którą wyraził opuszczając stepy po kilkumiesięcznej w nich bytności:

---

kraju władcą obwołała brata Jazida – Mulaj Hiszama. W lutym 1792 roku doszło do bitwy między armiami obydwu braci. Teoretycznie zwyciężył Jazid, ale w wyniku rany odniesionej w czasie tej bitwy niedługo potem zmarł. [Zob. A. Dziubiński, *Historia Maroka*, Wrocław 1983, s. 297-298].

> Obawiałem się, że podróż przez step może okazać się nudna, ale wbrew przewidywaniom dostarczyła mi wiele różnorodnych i interesujących obrazów życia koczowniczego. Przekonałem się, że życie to posiada w swojej prostocie wiele uroku, który łatwiej odczuć niż wyrazić. [PK, 392]

Poza pochwałą nomadycznego stylu życia, którego prostota jest dla Potockiego źródłem zadowolenia, po raz kolejny autor *Rękopisu…* wskazał na niemożność wyrażenia całego doświadczenia za pomocą słów.

Sytuacja bycia w podróży powodowała, że to hrabia najczęściej był gościem u ludzi Wschodu. Zdarzały się jednak wyjątki od tej reguły i wtedy następowało odwrócenie ról, jak na przykład pierwszego dnia podróży marokańskiej:

> Odwiedziło mię potem wiele osób, wśród nich wicekonsul angielski – stary, siwobrody Maur, władający najczystszą angielszczyzną jak swoim ojczystym językiem. Gościłem również innego Maura, który niedawno widział się z naszym ambasadorem. [PM, 111]

Wizyty te były formą powitania i hrabia traktował je jako wyraz życzliwości. Jeszcze ciekawsze wydają się spotkania na Kaukazie: „Zaszczycił mię dłuższymi odwiedzinami Ursus, poseł czeczeński; pił moją wódkę i opowiadał, co dzieje się u jego sąsiadów" [PK, 347]. Jak widać, hrabia nie uchybiał świętym nakazom gościnności, co zostało przez odwiedzającego docenione i spowodowało powtórzenie wizyty nazajutrz:

> Czeczeniec Ursus znajduje coraz większą przyjemność w piciu mojej wódki, a ja w rozmowie z nim. Spędziliśmy ze sobą całe rano. Opowiadał mi wiele ciekawych rzeczy w obecności Pawła Kałustowa, który mówi po czeczeńsku i zna doskonale Inguszów. [PK, 348]

Korzyść, jaką przynosiło to spotkanie – zwłaszcza Potockiemu – wydaje się oczywista i niewymagająca komentarza. Wszak czymże jest miarka, a nawet kilka, wódki w zamian za opowieści z pierwszej ręki. Każda sytuacja mogła stać się sytuacją badawczą, a wszystko jest kwestią umiejętności korzystania z nadarzających się okazji do zdobycia informacji. Wydaje się, że hrabia talent ów rozwinął w stopniu wysokim.

Liczne wizyty, które odbył w czasie swoich orientalnych wędrówek umożliwiły mu nie tylko bezpośredni kontakt z konkretnymi osobowościami, ale przede wszystkim zetknięcie się z inną mentalnością i odmiennymi wzorami kulturowymi. Hrabia doskonale zdawał sobie z tego sprawę:

> Kaid polecił mi oznajmić, że uważa za stosowne, by kurier którego zamierza wysłać, zabrał ze sobą list, jaki mam do cesarza. Przy tej sposobności dowiedziałem się, iż kurier, który miał wyruszyć w drogę wczoraj, jest jeszcze w Tetuanie; trzeba mi będzie przyzwyczaić się do tej powolności albo w ogóle zrezygnować z podróży do kraju mahometan, którym całkowicie obca jest niecierpliwość – wada jakże znamienna dla Europy, a niemal nieznana w innych częściach świata. [PM, 113]

Różnice są zdecydowanie głębsze i sięgają samych fundamentów kultury, mianowicie systemów myślenia – i to nie tylko w ujęciu etycznym (światopogląd), ale epistemologicznym (procesy poznawcze). W relacji hrabiego z Maroka możemy znaleźć fragment, w którym po mistrzowsku został ukazany moment zetknięcia się europejskiego i orientalnego sytemu myślenia:

> Mówiąc o nauce, muszę wspomnieć, że istnieją tu szkoły, gdzie wykłada się pewniki Euklidesa, trochę algebry i astronomii Ptolemeusza, zwanego tutaj Bathalmios. Maurowie są na ogół żądni wiedzy i chętnie podejmują dyskusję na tematy tego rodzaju. Rozmawiając z nimi, trzeba się jednak mieć na ostrożności, gdyż na przykład, gdy wyjaśniliście im już ciążenie ziemskie lub jakieś zjawisko atmosferyczne, możecie otrzymać pytanie, w jaki sposób mieszkańcy Udżeli zadają śmierć spojrzeniem lewego oka lub też, jak mieszkańcy Afnu wypijają krew człowieka oddalonego o sto kroków. Zaprzeczać podobnym faktom, gdy przyznano wam we wszystkich waszych wywodach rację, byłoby w myśl mauretańskich obyczajów niedopuszczalną niegrzecznością. A jednak udało mi się skupić uwagę słuchaczy, gdy mówiłem o różnych stopniach prawdopodobieństwa i zaryzykowałem nawet znaną historię o złotym zębie[573], która zdobyła niemałe powodzenie. [PM, 139-140]

Celowo nie użyliśmy tu określenia „zderzenie", mogłoby ono bowiem sugerować pojawienie się konfliktu, albo przynajmniej mocno odczutego dyskomfortu. Tymczasem trudno wskazać, by takie doświadczenia stały się udziałem Potockiego. Zaistniały fakt przyjął do swojej świadomości z godnym podziwu spokojem i elegancją, z domieszką ledwo wyczuwalnej libertyńskiej, delikatnie sceptycznej, ironii, jednak absolutnie pozbawionej pogardy. Postawa dystansu, zrozumienia faktu, iż mogą istnieć inne sposoby pojmowania świata, jest bardzo charakterystyczna dla hrabiego. Dyplomatyczne wybrnięcie z takiej sytuacji możliwe było tylko dzięki znajomości kultury i poszanowaniu dla (diametralnie nawet) odmiennych punktów widzenia.

Warto podkreślić, że kontaktom Potockiego z ludźmi Wschodu nigdy nie towarzyszyło poczucie wyższości. To w dużej mierze decydowało o udanej komunikacji w jego relacjach międzykulturowych. Środkiem ją ułatwiającym było także praktyko-

[573] Chodzi o historię opowiedzianą przez Fontenelle`a, zamieszczoną też przez Rousseau. Miała się ona zdarzyć w Bejrucie w 1593 roku i dotyczyć siedmioletniego chłopca, któremu w miejsce wypadniętego zęba mlecznego miał urosnąć złoty stały ząb. Jak się można domyślić, to niezwykłe zdarzenie okazało się mistyfikacją. [Zob. Potocki, *Œvres I*, 333-334].

wanie przez krajczyca mimikry kulturowej, którą rozumie się jako naśladowanie czyichś zachowań i wyglądu. Z Egiptu pisał do matki: „Już byś mnie nie poznała: noszę wielki turban sposobem druzów; mam głowę ogoloną i suknie egipskie, które różne są wcale od tureckich" [PTE(N), 97]. Na Kaukazie zaś przyłączył się do hordy kałmuckiego księcia – Tümena, przez dwa tygodnie żyjąc jak koczownik. Stosowanie mimikry – z jednej strony może mieć na celu wtopienie się w tłum, aby nie zwracać na siebie zbytniej uwagi, co bywa istotne w miejscach odmiennych kulturowo, zapewnia bowiem minimum bezpieczeństwa; ponadto pozwala na „podejście bliżej" i obserwację z ukrycia. Dzięki temu można albo zobaczyć więcej, albo zobaczyć „obiekty" w sytuacji naturalnej. Z drugiej zaś strony, upodobnienie się podróżnika do tubylców może być odbierane jako wyraz otwartości i sympatii, co również sprzyjało przełamywaniu barier. O tym, jakie skutki przynosiło ich budowanie i utrwalanie przez arogancję i manifestację poczucia wyższości wobec drugiej strony, hrabia miał nieszczęście się przekonać w czasie wyprawy do Chin. Sposób zachowania się rosyjskich dyplomatów był dla autora *Rękopisu…* z wielu względów oburzający. Tym bardziej, że on sam – dzięki otwartości i tolerancyjnej postawie prezentowanej podczas spotkań – zdobywał sympatię mieszkańców Orientu, co potwierdzają gesty wykonywane w jego kierunku: „Wreszcie pożegnał mię, prosząc, żebym nie robił sobie z nim żadnych ceremonii i traktował go jak przyjaciela" [PM, 117] – czytamy w jednej z relacji. Podobnie pozytywnie zakończyły się odwiedziny księcia Kuczika: „Wizyta przeciągnęła się do zmierzchu, po czym rozstaliśmy się nawzajem ze siebie zadowoleni" [PK, 355]. Z całą pewnością był z nich zadowolony hrabia. Spotkania z mieszkańcami Wschodu stanowiły dla krajczyca nie tylko doskonałe źródło informacji, ale czerpał z nich także autentyczną przyjemność. Pod koniec jednego z dosyć intensywnych pod względem towarzyskim dni w Maroku zapisał: „Obie wizyty trwały pięć godzin, a zdawały się chwilką, gdy tymczasem w Europie zdarza mi się często składać wizyty, podczas których chwile wydają się godzinami" [PM, 117].

Wizyty „proszone" odbywały się, z małymi wyjątkami, w przestrzeni prywatnej, dawały możliwość bezpośredniego kontaktu i na swój sposób wymuszały aktywne uczestnictwo, co więcej – przywilej bycia gościem stawiał hrabiego niejako w centrum takich spotkań. Żywa rozmowa, konieczność reagowania na sytuację i kontakt z konkretnym człowiekiem były nieocenionym źródłem doświadczenia i informacji. Jednakże

Jan Potocki często przyjmował również rolę widza, by z boku móc obserwować wydarzenia, do których oglądania był dopuszczany dzięki swojej otwartości. W czasie kolejnej już wizyty u kaida Tetuanu – tym razem mniej oficjalnej – mógł nie tylko wysłuchać interesujących go opowieści, ale także zaobserwować kaida w trakcie pracy:

> Popołudnie spędziłem u kaida, w tym samym ogrodzie warzywnym, w którym przyjął mnie w dniu mego przyjazdu. Rozmowa z nim znowu bardzo mnie zaciekawiła, opowiadał bowiem o południowych dzielnicach kraju, które zna wybornie: odbywał po nich wiele podróży, zrazu jako kupiec, później zaś w charakterze naczelnika cesarskich poganiaczy mułów. Bynajmniej przede mną nie ukrywał, że zanim został kupcem, był przewodnikiem i masztalerzem wielbłądów. Nie przerywając rozmowy, kaid załatwiał różne sprawy, w miarę jak zachodziła taka potrzeba. [PM, 128]

Różne sprawy, o których mowa, to problemy, z jakimi ludzie przychodzili do urzędnika, (najczęściej prośby o pomoc lub rozsądzenie kwestii spornych). Potocki uważnie się im przysłuchiwał i zamieścił z tego dosyć szczegółowe sprawozdanie. Była to dla niego doskonała okazja, by poznać „życie domowe" mieszkańców Wschodu, ale także ich system wartości i moralność, sposoby rozwiązywania konfliktów oraz obowiązujące prawo. Te aspekty codzienności rzadko, a właściwie nigdy, nie są dostępne „zwykłym podróżnikom". Hrabia jednak „umiał szukać" takich sytuacji. Wchodził w relacje z „tubylcami", a oni dopuszczali go do swego prywatnego życia. W ten sposób mógł poznać tradycje i praktyki obrzędowe, przede wszystkim uroczystości rodzinnych czy wspólnotowych (plemiennych). Gdy tylko nadarzała się sytuacja, oglądał uroczystości masowe, o charakterze państwowym lub lokalnym. W Kairze, na przykład, był świadkiem „bardzo okazałych", jak sam oceniał, uroczystości związanych z wzbieraniem Nilu [PTE(N), 105-107] oraz wyruszenia pielgrzymki do Mekki. Pisał w związku z tym: „Co do nas, największym naszym było ukontentowaniem, żeśmy to wszystko bez przypadku widzieli" [PTE(N), 109]. Niestety jednak podczas obserwacji zostali zauważeni przez młodych mameluków i obrzuceni kamieniami i pomarańczami. Jak widać, nie wszędzie doświadczali miłego przyjęcia. Nie zrażało to jednak Potockiego – dla zdobycia nowych doznań, warto było podjąć ryzyko. Wszak jest ono wpisane w podróżowanie.

Kontaktom międzykulturowym, rozumianym jako „zetknięcie się ludzi wychowanych w odmiennych kulturach”[574], sprzyjały także spontaniczne i często samotne lub odbywane jedynie w towarzystwie miejscowej ludności, wędrówki po okolicy. Nierzadko rządził tymi „wycieczkami” przypadek i „najlżejsza pobudka” – ale wiadomo, że takie przypadki trafiają się tym, którzy nie trzymają się ścisłych planów i szukają okazji do poznania. Chyba najlepiej przekonał się o tym krajczyc na Kaukazie: „Zjechawszy ze szlaku podróżnego [...] odkryłem lud koczowniczy, którego istnienia nawet nie przypuszczałem” [PK, 328] – zapisał z nieukrywaną radością w notatkach z podróży. Ciekawym doświadczeniem było dla niego także spędzenie dnia w wiejskiej rezydencji Mohhameda el Prowe, naczelnika komory celnej. Dzięki temu mógł przekonać się o istnieniu różnic w sposobie życia i myślenia mieszkańców miast i wsi. Podczas tej wycieczki, ale też innych jej podobnych, czy to w Maroku, czy na Kaukazie, Potocki zawsze rejestrował wiele – nazwijmy to – „scenek rodzajowych”, na przykład: łowienie ryb w porcie, pranie odzieży w rzece, czy igraszki młodzieńców popisujących się przed ukrytą za kotarami dziewczyną. Sam zresztą w tych popisach uczestniczył, prezentując swoje szermiercze talenty i wzbudzając tym niemały podziw – raczej chłopców niż wspomnianej młodej kobiety. Wszystkie te epizody składały się na ogromne i niezwykle bogate doświadczenie Orientu.

Najwięcej okazji do „błądzenia” zdarzało się w ośrodkach miejskich, a szczególnie Stambule. Ten specyficzny styl poznawania orientalnej rzeczywistości z powodzeniem wdrażał już w tureckiej stolicy. Dzięki temu, między innymi, wracając wieczorem z przedmieść Stambułu, trafił na uroczystość obrzezania syna Alego Efendiego. Z Alim zapoznał się jeszcze w Chocimiu – „Poznanie to równe jemu, jak mnie przyniosło ukontentowanie” [PTE(N), 17]. W trakcie rzeczonej uroczystości hrabia był świadkiem całej ceremonii oraz przyjęcia, którego punktem był również zmysłowy taniec chłopców przebranych za dziewczęta, co z kolei skłoniło go do snucia refleksji o erotyzmie w kulturze orientalnej. Relacja z tego wydarzenia stała się pretekstem do wspomnienia o innych jeszcze miejscach okrytych złą sławą – *meyhane*:

> Tak nazywa się domy, gdzie przedają się trunki, którym zakaz Proroka nowego zdaje się dodawać powabu. Domy te są w miejscach ustronnych, iść do nich potrzeba przez ciemne i kręte uliczki, wchodzi się nareszcie na wewnętrzny dziedziniec, który zdobią świeże wód wytryski,

[574] J. Mikułowski Pomorski, *Jak narody porozumiewają się między sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, wyd. II uzupełnione, Kraków 2012, s. 120.

> wystawy z drzewami i ptaszarnie. Lecz najbardziej schodzą się tam Muzułmanie dla *Pusyow* [pusztów – dop. A.K.], są to młodzi i piękni chłopcy, których postawa i rzemiosło nie są bynajmniej wątpliwe… . [PTE(N), 19-20]

Z dalszej opowieści o pusztach wynika, że i Potocki nieraz do takiego przybytku trafił, nieobcy był mu również widok palarni opium. Z jeszcze większą ochotą odwiedzał kawiarnie – *kafenhauzy* (*kahvehane*). Na początku wyprawy, z Oczakowa pisał: „Trawię czas w kafenhauzie, gdzie widuję wielu Turków, którzy tytoń palą i nic nie mówią. Przychodzą czasem i Tatarowie przybyli z Krymu" [PTE(N), 7]. Choć bywalcy tej kawiarni nie byli zbyt rozmowni, nie przeszkadzało to zbytnio hrabiemu. Ważne było odczucie atmosfery tych miejsc. Zupełnie inaczej jawiły się mu natomiast kawiarnie stambulskie:

> Większa część wystawiona na kształt kiosków, otwarta na wszystkie strony, chłód ma dziwnie przyjemny, domy te są schadzką próżniaków wszystkich stanów: wezyr, kapitan, basza, sam nawet sułtan przychodzą tam przebrani wywiadywać się co myślą o nich, bo charakter i najmniejsze postępki ludzi na urzędach będących są tu, jak i gdzie indziej, ulubioną materią rozmów wszystkich; czasem też jest mowa o zalotach. Opowiadacz z powołania donosi najnowsze jakie zdarzenie zdobiąc ją wszystkimi wschodniej mowy przyjemnościami. [PTE(N), 22-23]

Kawiarnie w Stambule, „jak i gdzie indziej", pełniły bardzo istotną funkcję społeczną. Były miejscem spotkań ludzi pochodzących z różnych warstw społecznych, którzy przychodzili tu dla rozrywki, żeby pograć w gry lub posłuchać opowieści, zarówno tych już dobrze znanych – tradycyjnych, jak i nowych – będących często fabularyzowanymi plotkami. Przede wszystkim jednak w kafenhauzach rozmawiano, wymieniano się poglądami, wyrażano opinie na tematy prywatne i publiczne. Można nazwać te miejsca barometrami społecznych nastrojów. W tym kontekście nie dziwi fakt, że ich gośćmi bywali również incognito przedstawiciele sułtańskiej administracji, a nawet sami sułtanowie[575]. Potocki doskonale wiedział, że przebywanie w takich miejscach dawało najwięcej sposobności do poznania ludzi Wschodu. Jakby dla balansu, obecność w miejscach uciech i rozrywki równoważył – „rad bardzo" – odwiedzinami *tekke* derwiszów Rifaya oraz klasztor Mewlewi[576]. Żeby się tam dostać, należało nie tylko opuścić cen-

[575] W tradycji wschodniej, zresztą nie tylko, bo w europejskiej również, dosyć popularny był motyw władcy, który incognito wtapia się w tłum, by poznać nastroje ludności. Według *Awantur arabskich* miał w ten sposób postępować kalif Harun ar-Raszid, bohater całego cyklu opowieści wchodzących w skład *1001 nocy*.

[576] Mewlewije – mistyczne bractwo sufickie założone w XIII w. przez poetę Rumiego. Członkowie bractwa uważają, iż kontakt z Bogiem można uzyskać poprzez mistyczne obrzędy, którym towarzyszy taniec,

trum miasta, ale zapuścić się w jego przedmieścia. Nagrodą za podjęty trud była możliwość obserwacji sufickich obrzędów ekstatycznych, które same w sobie były zjawiskiem interesującym. To osobliwe zestawienie: z jednej strony *tekke*, z drugiej *meyhane* – uwidacznia szeroki krąg zainteresowań hrabiego. Zajmowało go właściwie wszystko, najbardziej jednak poszukiwał miejsc, gdzie można było spotkać mieszkańców osmańskiej stolicy w ich „naturalnym" środowisku; chce być „bliżej krwiobiegu", by zaobserwować, jak spędzają wolny czas, jak żyją. Ciekawe dla niego były „okolice Stambułu", gdzie

> widać wszędzie mnóstwo przyjemnych spoczynków, są to małe wystawki z cegły w przyjemnym jakim położeniu i pod cieniem rozłożystego klonu; tuż przy nich jest źródło, ognisko do zagotowania kawy i mizrab do odprawienia modlitwy. […] Tam także mieszkaniec Stambułu przychodzi rozciągać swe kobierce i sofy, i w milczeniu patrząc z rozkoszą na piękność natury, która go otacza, trawi tam dni całe roztopiony w tych słodkich marzeniach. [PTE(N), 79-80]

Zainteresowanie „życiem ludycznym"[577] wynikało z przyjętego w odniesieniu do tej podróży złożenia, które wyraził explicite w X liście do matki: „Napełniłem całe dwa listy opowiadaniem Ci zabaw tureckich, sądziłem albowiem, iż naród lepiej się w nich maluje, niż we wszystkich innych okolicznościach domowego życia" [PTE(N), 74]. Wybór takiej, a nie innej tematyki – jeśli nawet zdeterminowany osobą adresatki[578] – był czymś niezwykle nowatorskim. Upatrywanie w aktywności zabawowej istotnych dla danej kultury wzorów jest ideą rozwijaną dopiero w XX-wiecznej antropologii[579].

---

stąd też mewlewici nazywani są tańczącymi derwiszami [J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997, s. 132].

[577] Pojęcia tego użył Marian Bałczewski, objął nim „wszelkie ludzkie zachowania zabawowo-rozrywkowe, łącznie z grami umysłowymi i ruchowymi oraz muzyką i erotyką w ramach określonych i dobrowolnie przyjętych obyczajowych reguł i konwencji". [M. Bałczewski, *Gry i zabawy Turków osmańskich na podstawie polskich i obcych źródeł, od schyłku Średniowiecza do końca Oświecenia*, Warszawa 2000, s. 11-12].

[578] Janusz Ryba dowodzi, iż tematyka relacji z Turcji została podporządkowana adresatce – Annie Teresie z Ossolińskich Potockiej, której krajczyc dedykował swoje listy. Według badacza: „Zrezygnował z uczonej i pogłębionej charakterystyki Wschodu właśnie ze względu na matkę, która oczekiwała ciekawej, nieskomplikowanej opowieści o oriencie, przyjemnej w lekturze". [Zob. J. Ryba, *Kobiece société Oświeceniowe: Anna Teresa Potocka (z Janem Potockim w tle)*, w: tegoż, *Potocki (Jan) – w duetach. (Ze światowcami w aneksie)*, Katowice 2018, s. 22]. Bardzo zbliżone ustalenia badacz zawarł też we wcześniejszym swoim artykule pt. *Jana Potockiego tetralogia o szczęściu* [„Pamiętnik Literacki" 1980, z. 2, s. 101-102].

[579] Zob. m.in. J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1967. Na trzydziestej stronie w przytoczonym wydaniu pracy możemy przeczytać: „Dla wiedzy o kulturze jest rzeczą nieistotną, w jaki sposób psychologia ujmuje proces wyrażający się w tych zjawiskach (zabawa jako walka o coś i przedstawienie czegoś – dop. A.K.). […] Wiedzy o kulturze zależy na zrozumieniu, co owe obrazowania oznaczają dla ducha narodów (podkr. – A.K.), dla których wartością jest przekształcanie tego, co przeżyte, w formy ruchliwe, pełne prawdziwego życia".

Wyrażało ono pragnienie Potockiego, by poznać obserwowaną kulturę z zupełnie nowej perspektywy. Dlatego też w relacji z Turcji nie znajdziemy opisów Meczetu Hagia Sofia, sułtańskiego pałacu, czy innych zabytków stanowiących „żelazne punkty", swego rodzaju *loci communes*, bez których dotychczas nie obywały się niemal wszystkie stambulskie relacje podróżnicze. Oczywiście, trudno sobie wyobrazić, że hrabia miejsc tych nie zwiedził, natomiast znacznie łatwiej, że uznał ich zamieszczanie w zapiskach za właściwe „pospolitym podróżnym", z których grupy sam przecież się ekskludował. Jak słusznie zauważył Tomasz Swoboda: „Etnograficzne – nie turystyczne poszanowanie dla innych kultur stanowi bowiem podstawę myśli Potockiego"[580]. W związku z tym, zamiast zabytków są ogrody, podwórka, kawiarnie, *meyhane* i przedmieścia, gdzie można odwiedzić sufickie bractwa albo urządzić piknik, jak to czynili mieszkańcy stolicy – słowem – miejsca, w których toczy się zwykłe życie. Wyjątek zrobił w tym względzie, wspominając piramidy. Jeszcze mniej wzmianek o zabytkach historycznych jest w relacjach z Maroka czy Kaukazu, co tłumaczyć można (poza niechęcią krajczyca) ograniczonym występowaniem takowych, wynikającym ze specyfiki kultur koczowniczych.

Dostrzeżenie potencjału tkwiącego w obserwacji „okoliczności domowego życia" wskazywało na krystalizowanie się założeń metody badawczej Jana Potockiego, która – jak wiemy – zorientowana była na obserwację różnorodności obyczajów, zachowań i warunków życia. Kształtowaną w czasie wyprawy turecko-egipskiej metodę hrabia będzie odtąd stosował podczas innych wojaży, wejdzie ona na stałe w jego *modus operandi*. Doskonałą sposobność realizacji jej założeń dawały bazary oraz inne miejsca targowe, handel od zawsze bowiem sprzyjał kontaktom międzykulturowym. Przekonanie to podzielał również krajczyc, co wyraził wprost w jednym ze stepowych miast, gdy zachwycony różnorodnością ludów, które tam zobaczył, napisał: „Tutaj w Astrachaniu mam je wszystkie dzięki handlowi" [PK, 296]. Panujący na targowiskach gwar, tłum ludzi z bliższych i dalszych okolic oraz ogromne ilości towarów decydowały o tym, że bazary stanowiły wręcz wymarzone miejsce do eksploracji Orientu. Z relacji marokańskiej wiemy, że już podczas pierwszej wschodniej wyprawy do Maghrebu miał okazję zobaczyć takie miejsca: „W głębi zatoki wznosi się Gabes, miejsce wielkich jarmarków, na które tłumnie ściągają kupcy z głębi Afryki. Widziałem jak na targu do-

[580] T. Swoboda, *Hrabia, polityka, egzystencja*, „Literatura na Świecie" 2014, nr 11-12, s. 130.

konywano zapłaty przy pomocy muszli kauri, dając ich dziesięć za małą monetę miedzianą, zwaną burbe" [PM, 132]. Fragment ów, poza informacją o jarmarku i o fakcie, że Potocki takie targowisko widział, pokazuje, że już od pierwszych orientalnych doświadczeń był wyczulony na obserwację człowieka i jego praktyk społecznych. Na bazarach można było się spotkać z ludźmi z różnych części Orientu, ale to przecież również bogactwo i różnorodność towarów. O tetuańskim targowisku napisał:

> Przeszedłem wzdłuż i wszerz kaiserię (arab. quayssaria – dop. A.K.), która jest tym samym, co na Wschodzie zwie się bazarem, odnosząc wrażenie, że znajduję się w trzeciorzędnym mieście handlowym. Trzeba jednak zaznaczyć, iż kupcy mają tu zwyczaj wystawiać próbki towarów, które posiadają w większych ilościach na składzie. Podziwiałem tkaniny z Fezu: gdyby nawet nie zachowały się żadne pamiątki po dawnych dynastiach panujących niegdyś w tej części Afryki, oprócz sztuki, która je przetrwała, to i tak nie można wątpić, że kraj pod ich rządami znajdował się w rozkwicie. Widziałem również słynne wyroby safianowe z różnobarwnej skóry, które zdobyły sobie miano marokinu. Tutejsze hafty bynajmniej nie ustępują konstantynopolitańskim. [PM, 136]

Oglądanie wspaniałych tkanin skłoniło hrabiego do refleksji na temat nieprzemijalności sztuki, doszedł również do wniosku, że kultura materialna świadczyć może o stopniu rozwoju społeczeństw, które ją wytwarzają.

Podróżując po Wschodzie Potocki spotkał też wielu Europejczyków. Reprezentowali oni rozmaite grupy społeczne i zawodowe. Pośród nich znajdziemy kupców lub – częściej – pracowników administracji państwowej: dyplomatów, dragomanów, a na Kaukazie – przedstawicieli carskiej administracji. Niejednokrotnie gościli oni hrabiego oraz udzielali pomocy w czasie wypraw, a bywało, że nawet ratowali życie – jak podczas pobytu w Kairze, gdy położony przez febrę hrabia kilka tygodni spędził w domu Pana Mure, generalnego konsula francuskiego w Aleksandrii: „Znaleźliśmy tu pomoc, jakiej tylko żądać można: lekarza dobrego, w domu konsula tyle starania, ile bym we własnym Twoim [tj. matki Jana – dop. A.K.] mógł znajdować; jakoż wkrótce przyszedłem do siebie" [PTE(N), 96] – pisał z wdzięcznością, którą potem wyraził jeszcze raz w zakończeniu relacji. Podobne podziękowania zamieścił na końcu VI rozdziału *Podróży przez stepy Astrachania …*, gdzie czytamy:

> Teraz myślę już tylko o podróży do Kizlaru, ale uważałbym się za niewdzięcznika, gdybym zakończył ten rozdział nie wspominając, ile zawdzięczam panu Arszeniewskiemu, gubernatorowi Astrachania, jak również wszystkim innym urzędnikom i mieszkańcom miasta. Z całą uprzejmością ułatwiali mi badania, spełniając wszystkie moje prośby i przy każdej sposobności służąc mi wszelkimi potrzebnymi wiadomościami. [PK, 324]

Rezydenci europejscy bywali także znawcami Orientu, a – co było niezmiernie ważne dla krajczyca – ich wiedza była rezultatem wieloletniego nieraz przebywania na Wschodzie, miała więc charakter praktyczny. Podczas pobytu nad Bosforem kontaktował się na przykład z Jakowem Iwanem Bułhakowem, byłym ambasadorem rosyjskim w tym mieście. Poznał również Stanisława Kostkę Pichelsteina[581], wychowanka królewskiej Szkoły Orientalnej, dragomana. O przyjaznych relacjach z nimi świadczyć mogą listy Potockiego pisane już po wyjeździe z miasta[582]. W stolicy Turcji nawiązał też współpracę z Toderinim (o czym była już mowa wcześniej). Także na Kaukazie miał sposobność zetknięcia się z ludźmi, których można nazwać ekspertami, jak na przykład generał Sawieliew, którego hrabia mianował „najlepszym w całej Rosji znawcą Kaukazu". Następnie dodał: „Rozmowa z nim upewniła mnie, iż nie myliłem się, sądząc, że między Derbentem a Mozdokiem mieszkają właściwie tylko trzy plemiona, mianowicie Lezgini, Mizdżegowie i Turcy kumyccy" [PK, 357]. Tylko ktoś, kto posiadał autoptyczną znajomość regionu mógł potwierdzić przypuszczenia Potockiego. Dlatego też, rozstając się z nim, pisał: „Z prawdziwym żalem pożegnałem generała Sawieliewa, który był dla mnie niewyczerpanym źródłem kaukaskich anegdot" [PK, 359]. Galerię europejskich rezydentów uzupełniały też jednostki mocno wyróżniające się w swoim środowisku:

> Komendantem placu w Mozdoku jest hrabia de Belfort. Włada pięcioma językami, studiował w pięciu akademiach, ale wykształcenie – jak sam mówi – popsuło mu pięć cesarzowych, w tym dwie rosyjskie i trzy niemieckie. Ma za żonę Włoszkę, byłą tancerkę na linie, której nigdy nie nazywa hrabiną, choć jest okropnie źle ułożona. Już po to tylko, żeby poznać tego awanturnika, warto odbyć podróż na Kaukaz. [PK, 360]

Jak widać, Wschód przyciągał również niespokojne duchy i awanturników goniących za przygodami albo uciekających przed przeszłością oryginałów i ekscentryków, poszukujących w Oriencie mocnych wrażeń lub zapomnienia. Wydaje się, że hrabia doskonale rozumiał takie motywacje.

---

[581] Stanisław Kostka Pichelstein był synem Salomei z Rusieckich Pilsztynowej, która długie lata spędziła w Stambule jako lekarka w sułtańskim haremie.

[582] W liście do Bułhakowa pisanym z Aleksandrii wyraził żal, że nie mógł osobiście podziękować „za całą przyjaźń okazaną w Konstantynopolu" [*List Jana Potockiego do Jakowa Ivana Bułhakowa (16 sierpnia 1784)*, w: J. Potocki *Œuvres V*, p. 10]. Podobną treść zawierał list do Pichelsteina, w którym zapewnia: „iak wiele jestem pamiętny wszystkich attencyi y grecznosci które w domu iego odebrałem" (pisownia oryginalna), [*List Jana Potockiego do Stanisława Kostki Pichelsteina (17 listopada 1784)*, w: J. Potocki *Œuvres V*, p. 11].

Sytuacja kontaktu z ludźmi dawała autorowi *Rękopisu…* możliwość obcowania z fizycznymi artefaktami ich kultury. Gdy, na przykład, odwiedzał kaida Tetuanu, skreślił kilka słów o jego rezydencji i przylegających doń ogrodach. Gościna u kaukaskich koczowników stała się pretekstem do opisu wnętrza kałmuckiego geru i przy okazji załączenia informacji o różnicy między rozmaitymi typami „namiotów", które używane były przez orientalną ludność koczowniczą, tak w Afryce, jak i w Azji. Uczestnicząc zaś w buddyjskim obrzędzie religijnym, opisał przedmioty rytualne używane podczas ceremonii. Przejawiał też duże zainteresowanie strojami, co znalazło swój wyraz w rysunkach z podróży. Artefakty owe – pokazane w naturalnym kontekście, czyli w użyciu przez człowieka, dopełniały wiedzę o jego aktywności. One też były ewidentnym dowodem na istnienie różnorodności ludzkiego świata. Różnorodności, którą hrabia tak bardzo cenił i pragnął opisać.

Spotkania z Innym człowiekiem i jego kulturą bezsprzecznie stanowiły najistotniejszą część wypraw Potockiego. Ich podmiot – człowiek, ale również charakter tych spotkań i prezentowana w związku z nimi postawa hrabiego uprawniają do tego, by podróże określić formułą „antropologicznego czytania świata"[583]. Nie wyczerpuje to jednak wszystkich merytorycznych aspektów poznawania rzeczywistości Wschodu. Wszak Wschód to nie tylko odrębna kultura, to także inna część świata – ze swoją geografią, przyrodą i klimatem. Również ku tym wymiarom rzeczywistości oświeceniowy imperatyw poznania totalnego kierował spojrzenie krajczyca. Dlatego też zapiski podróżne bogate są w interesujące uwagi poświęcone środowisku naturalnemu. Relację z Maroka zaczyna tymi słowy:

> Rano, obudziwszy się, ujrzałem Tetuan – miasto odległe o milę od morza, położone w miejscu, gdzie pasmo Niskiego Atlasu rozstępuje się, odsłaniając widok na malownicze doliny. Rozległa ich przestrzeń pełna jest światła, co sprawia, że góry pogrążone w cieniu wyglądają jeszcze bardziej posępnie i dziko. [PM, 109]

Opisując okolicę, nie tylko ukazał jej piękno, ale jednocześnie nakreślił „miejsce zdarzeń", przez co nadał im szerszy kontekst, ułatwiając ich zrozumienie. U Potockiego bowiem bardzo rzadko zdarzają się opisy środowiska naturalnego, które byłyby zupeł-

[583] A. Kaczmarek, *Przyzwyczajenie i szerokość geograficzna…*, s. 223 i n.

nie oderwane od świata ludzi. Oświeceniowe uwielbienie historii naturalnej[584], jak wówczas określano szeroko pojmowane nauki przyrodnicze – splata się w jego refleksji z antropocentryczną w swej istocie myślą epoki świateł, w czym doszukiwać się należy wyraźnych wpływów myśli Monteskiusza. Ujęcie takie jest wyraźnie zauważalne między innymi w dygresji poświęconej topografii Maroka:

> Cesarstwo pod względem geograficznym pokryte jest siatką pojedynczych rozgałęzień Atlasu, a ukształtowanie jego terenu stanowi największą przeszkodę dla postępu cywilizacji, zapewnia bowiem opornym bezkarność w górskich kryjówkach. Jedyna większa równina rozciąga się między Sale, Marokiem i Mogadorem. [PM, 158]

Ta idea *sui generis* determinizmu środowiskowego miała fundamentalne znaczenie dla sposobu percepcji rzeczywistości przez hrabiego, a przede wszystkim refleksji o niej, ponieważ pozwoliła mu głębiej w nią wniknąć i – co najważniejsze – powstrzymywać się od pochopnych sądów wartościujących. Bardzo ciekawe ujęcie tej kwestii pojawiło się w innej części relacji z Maghrebu, gdzie czytamy:

> Ponieważ nie zasiadłem do gry, wybrałem się z młodzieżą aż do odległej doliny, usłanej przebogatą roślinnością i zamkniętej kaskadą, której szmer budził echa tylko w tym dzikim zakątku; gdyby rozlegał się w Szwajcarii czy we Włoszech, zdobyłby sławę na całym świecie: kaskadę malowano by i sztychowano tysiące razy. Zaiste, jest się czymś zazwyczaj tylko dzięki miejscu, w którym umieścił nas przypadek. [PM, 145]

Z jednej strony Potocki bardzo wyraźnie wyartykułował tu przekonanie o podstawowej roli miejsca dla rozwoju fenomenów, ale tym razem kierunek zależności został jakby odwrócony, gdyż faktycznie to kultura determinuje sposób postrzegania zjawisk naturalnych (nadaje im określoną wartość), a nie natura warunkuje kulturę. Z tego też powodu te same „elementy" świata mogą być – i są – różnie waloryzowane, w zależności od kultury. W spostrzeżeniach tej natury możemy doszukiwać się pierwiastków idei relatywizmu kulturowego. Niezależnie jednak od kierunku wpływu, najistotniejsze było skonstatowanie istnienia wzajemnych relacji natury i kultury.

W związku z przyjęciem takiej postawy, w relacjach z podróży, ale także w innych pismach Potockiego, z rzadka trafiają się „autonomiczne" opisy elementów śro-

[584] Zob. E. Cassirer, *Przyroda i poznanie przyrody w myśleniu filozofii oświecenia,* w: *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010, s. 32-84.

dowiska naturalnego, jak na przykład długi i obfity w szczegóły passus poświęcony suhakowi stepowemu, którego fragment przywołamy jako ilustrację:

> Myśliwi zabili suhaka; zwierzę to należy niezaprzeczalnie do gatunku antylop. Jest to gazela stepów, tyle że brak jej zgrabnych kształtów gazeli. Należy do antylop z uwagi na rodzaj swych rogów, pustych, na poły przezroczystych, łączących się ze sobą, ostrych i wygiętych w kształt liry; należy do nich również ze względu na gibkość i lekkość swego biegu. Różni się od antylop wełnistą sierścią, jak również baranim kształtem głowy; od wszystkich zaś innych czworonogów odróżnia suhaka wydłużona górna warga, zwisająca na kształt trąby. Okrągłe chrapy rozdziela głęboka bruzda biegnąca od grzbietu nosa, zbudowanego nie z kości, lecz z bardzo miękkiej chrząstki. Najwłaściwsze pojęcie o kształcie chrap suhaka dać można, porównując je do dubeltówki. [PK, 386]

Zwróćmy uwagę, iż jest to opis godny profesjonalnego przyrodnika. W zdecydowanej większości wzmianek o elementach środowiska naturalnego pojawiał się ów pierwiastek humanistyczny, podkreślający wzajemne więzi i współistnienie aspektów kultury i natury w refleksji Jana Potockiego. Niekiedy przyjmowało ono zaskakujące formy, jak na Kaukazie:

> Ku swemu wielkiemu ubolewaniu uczyniłem spostrzeżenie z dziedziny historii naturalnej: mój pokój pełen jest natrętnych, kąśliwych komarów. Mało tego: widzę w nim również karakony, różne gatunki karaluchów, mrówki oraz szarańcze o odwłoku uzbrojonym w żądło. Gościłem u siebie przez całą zimę w Gieorgijewsku owady tego rodzaju, ale były niewielkie i ani na chwilę nie opuszczały pieca; tutejsze natomiast, przeciwnie, są ogromne, obsiadają mi całe łóżko i dotkliwie dają się we znaki [PK, 382].

Katalog entomologiczny zaprezentowany przez hrabiego odsłonił nie tylko bogactwo stepowo-domowego życia, ale ukazał też, w jak trudnych niejednokrotnie warunkach odbywał on swoje podróże. Znacznie chlubniejszą rolę przypisał owadom egzystującym na północnoafrykańskiej pustyni:

> Podróżowaliśmy dzisiaj przez nieuprawne równiny, pokryte z rzadka zeschłą trawą i równie suchymi badylami włoskiego kopru. A jednak pustkowie to, jakkolwiek pozbawione świeżej roślinności, nosi przecież ślady wrącego na nim życia. […] Tak więc materia ożywiona, nie ujawniając się tu pod postacią roślinności, zdaje się przejawiać pęd do tym bujniejszego występowania w kształtach zwierzęcych, dzięki czemu jej ilość ogólna pozostaje taka sama jak w każdej innej części świata. Wspomniałem tylko o tych gatunkach, które rzucają się w oczy, występując masowo, ale poza tym jest tu nieskończona ilość innych owadów. Miałem sposobność poznać niemal wszystkie ich rodzaje, albowiem lekarz ambasadora, przyrodnik-amator, co chwila chwyta je przy pomocy szczypiec zakończonych siatką, przekłuwa szpilką i przypina do kapelusza, gdzie długo się jeszcze trzepocą. Na nieszczęście dla tych stworzeń, każdy inny rodzaj śmierci uszkodziłby ich delikatne członki; wbiciem na pal okupują zaszczyt, jaki je spotka, kiedy pewnego dnia staną się ozdobą kolekcji Upsali czy Trondheimu. [PM, 160-161]

Powyższe przytoczenie pozwala zaobserwować, w jaki sposób u Potockiego – nosząca znamiona naukowości – deskrypcja przyrody płynnie przechodzi w refleksję o człowieku i jego sprawach, w tym przypadku w humorystyczny podręcznik pozyskiwania okazów dla przyrodnika-amatora. Kreśląc ten zabawny portret podróżnika-naturalisty, hrabia doskonale odmalował figurę oświeceniowego odkrywcy, który pieczołowicie gromadził interesujące okazy, w przekonaniu, że robi dla dobra nauki i ku pożytkowi ogólnemu. Postawa jakże bliska Potockiemu, tylko metoda inna, znacznie bardziej humanitarna – zamiast szpilki używał on bowiem pióra, ewentualnie ołówka, by w ten sposób swoje okazy zebrać i zamieścić w niezwykłej kolekcji tekstów.

Fragmenty poświęcone elementom środowiska naturalnego Orientu uzupełniały jego obraz o interesujące szczegóły. Nawet tak drobne, wydawałoby się, cząstki jak owady, którym krajczyc poświęcił stosunkowo dużo uwagi, były dlań istotne. W działaniu takim przejawiało się dążenie do jak najpełniejszego przedstawienia wschodniej rzeczywistości. Z drugiej strony to, że hrabia nadał im funkcję kontekstu dla wschodniej rzeczywistości humanistycznej, przyczyniało się do wzbogacenia wiedzy o niej i co nie mniej ważne – ułatwiało jej zrozumienie.

„Szlachetna namiętność" hrabiego, do tego przekonanie o tym, że najciekawsze jest to, co poza „Wielką Historią", w połączeniu z poznawczym temperamentem, każącym „inną wcale postępować drogą", zdecydowanie wpłynęło na percepcję Wschodu – Potocki interesował się wszystkim, co go otaczało. Czytając jego teksty, uznać można, iż wywiązał się doskonale z obietnicy danej swoim potencjalnym odbiorcom na początku kaukaskiej podróży:

> Czytelnikowi przyrzekam tylko jedno, na nic nie zamykać oczu. Opowiem o wszystkim, cokolwiek przydarzy mi się zobaczyć; niekiedy dorzucę uwagi, które – pochlebiam sobie – zainteresują nawet znawców; nie będą bowiem dziełem przypadku. [PK, 273]

Choć słowa te zawarte zostały w relacji z Kaukazu, z pewnością możemy je odnieść do wszystkich wypraw krajczyca. Stanowią one dopełnienie jego podróżniczego *modus operandi*. Każdorazowo celem Potockiego było przedstawienie możliwie najszerszego pod względem merytorycznym wycinka eksplorowanej rzeczywistości, uzupełnionego komentarzami. Następnie określił metodę służącąo osiągnięciu tego celu. Hrabia, jako zwolennik empiryzmu, deklarował „na nic nie zamykać oczu", upatrując w naocznej

obserwacji najważniejszego źródło informacji. Autopsja jednak, to nie tylko udział zmysłu wzroku – podstawą doświadczenia są także inne doznania sensualne. Anna Wieczorkiewicz pisała: „Jeśli badacz chce «wejść» w daną kulturę, angażuje do tego swoje ciało i polega na jego zmysłowej naturze”[585]. Poprzez swoje podróżnicze praktyki, hrabia realizował te postulaty. Można powiedzieć, że w sytuacji bycia w podróży to angażowanie jest bardziej intensywne, a podczas wypraw Potockiego, który pragnął doznać „wszystkiego”, przybierało nawet ekstremalne formy. Było to immanentną cechą wędrówek, krajczyc miał tego świadomość i gotów był ponieść niejeden trud. Z granicy rosyjsko-chińskiej pisał:

> Rozpoczyna się szkaradna pora roku, wkraczamy w przerażające pustkowia. Wczorajsza burza dała nam okropny przedsmak tego, co będziemy musieli przecierpieć. Nigdy nie zrażam się trudnościami, a jednak wolałbym, żebyśmy tu przybyli we wrześniu, kiedy pogoda jest wspaniała. [PCh, 444]

Nie zawsze jednak możliwe było uniknięcie trudności, jak w przypadku podróży do Chin, na której przebieg hrabia nie miał najmniejszego wpływu. Ta też wyprawa, ze względu na skrajne warunki klimatyczne, okazała się jedną z najbardziej ekstremalnych spośród wszystkich podróży Potockiego, co potwierdzają jego zapiski:

> Zaparzyłem herbatę, ale podczas gdy trzymałem filiżankę w dłoniach, zawartość spodka przybrała konsystencję lodów, jakie u nas robią sprzedawcy lemoniady, a stałem przecież bardzo blisko ognia. Podszedłszy do termometru, spostrzegłem, że wskazuje 28 stopniu mrozu. Był to początek naszych cierpień. [PCh, 415]

Na przeciwległym biegunie znalazła się wyprawa marokańska, która z kolei upłynęła pod znakiem skrajnie wysokich temperatur. Potocki kilkakrotnie w relacji z niej wzmiankował o upale, który uniemożliwiał pracę i sen, analizował także reakcje somatyczne na tak trudne warunki:

> Odczuwam ją [tj. temperaturę – dop. A.K.] w dosyć szczególny sposób: doznaję na całym ciele jakby mrowienia, podobnie jak człowiek, który zaczyna się rozgrzewać lub też jak w momencie, gdy krew przestaje krążyć w zdrętwiałej nodze. Uczucie to wywołuje przypuszczalnie krew, która rozszerzając się pod wpływem gorąca, napiera na naczynia krwionośne. [PM, 123]

[585] A. Wieczorkiewicz, *Apetyt turysty…*, s. 320.

Ten osobliwy fragment poświęcony autoanalizie cielesnych odczuć podróżnika pozwala czytelnikom uzmysłowić (dosłownie!) sobie, niemal poczuć na własnej skórze ów nieznośny upał, co miało wzmocnić cały przekaz. Natomiast „oświeceniowy imperatyw eksplikacji" skłonił hrabiego do próby naukowego objaśnienia swego stanu. Zapewne mniej zamierzonym przez Potockiego (dążącego do maksymalnego obiektywizmu) efektem było uwypuklenie jednostkowości podmiotu podróży i jego podatności na warunki zewnętrzne, co *de facto* stanowi o atrakcyjności jego tekstów. Rzecz jasna, nie wszystkie podróżnicze doświadczenia hrabiego są tak trudne; w czasie swoich wędrówek niejeden raz miał bowiem okazję odczuć też zadowolenie wynikające z „kosztowania spokojnej słodyczy" [PTE(N), 92], odpoczynku w cieniu platanów czy stambulskich ogrodach w bliskości fontann i szemrzących strumyczków lub w kafenhauzach, które „chłód mają dziwnie przyjemny" [PTE(N), 23] – co także znalazło wyraz w jego relacjach.

Zaangażowanie ciała oznaczało przede wszystkim próbę świadomego wykorzystania wszystkich zmysłów do poznawania otaczającej rzeczywistości, to swego rodzaju uważność, która polegała nie tylko na odbieraniu bodźców sensualnych, ale także ich przetwarzaniu intelektualnym, które służyć ma do budowania wiedzy o Wschodzie – „czuć ciałem, rozważać umysłem" – jak to ujęła Anna Wieczorkiewicz[586].

III.2.1. Percepcja zmysłowa. Sensoryczny krajobraz Wschodu

Obcowanie z relacjami Potockiego pozwala wnioskować o jego bogatym „podróżniczym sensorium"[587]. Wynikało to z fascynacji Orientem i pragnieniem możliwie najgłębszego poznawania jego rzeczywistości. Dlatego też znajdziemy w nich tekstowe potwierdzenie zaangażowania wszystkich niemal zmysłów.

Najważniejszym zmysłem, za pomocą którego Potocki poznawał świat, był wzrok. Jest to zresztą właściwe kulturze europejskiej, w odniesieniu do której mówi się o funkcjonowaniu wizualnego, opartego na „oku", paradygmatu poznania. Już w przytoczonym wcześniej fragmencie hrabia deklarował, iż opowie wszystko, co zobaczy, obiecał też na nic nie przymykać oka. W tekstach po wielokroć występują wzmianki traktujące o aktach percepcji wzrokowej, która sygnalizowana jest czasownikami „wi-

[586] Tamże, s. 264.
[587] Tamże, s. 97.

dzieć", „zobaczyć", „ujrzeć", „zauważyć", „obejrzeć". Przedmiotem obserwacji były zarówno krajobrazy: „O wschodzie słońca ujrzałem wyraźnie cały łańcuch Kaukazu, od Kazbeku aż po Elbrus" [PK, 390]; jak i ludzie: „W czasie gdy cesarz rozmawiał z ambasadorem Szwecji, mogłem uważnie przyjrzeć się jego twarzy" [PK, 170]. Patrzenie wyrażane było także za pomocą rzeczowników „widok", „widowisko": „Urządziłem sobie widowisko z dżesawich, czyli połykaczy węży" [PM,126]. Użycie słowa „widowisko" nie należy interpretować jako traktowanie przez Potockiego oglądanych sytuacji w charakterze rozrywki. Chciał raczej tym sposobem poinformować o swojej zewnętrznej pozycji wobec widzianych zjawisk, czynił tak bowiem każdorazowo, gdy nie był aktywnym uczestnikiem zdarzeń, a jedynie ich obserwatorem – widzem właśnie.

Wrażenia wzrokowe nie tylko pozwalały gromadzić dane o otaczającym świecie, ale także wywoływały emocje, często intensywne, jak na przykład w momencie opuszczania Stambułu na korwecie Święta Anna:

> Słusznie jest zatrzymać ją jeszcze nad rozkosznemi brzegami, których może już więcej nie ujrzę. Omamienie, które czułem, widząc je pierwszy raz, nie dozwoliło mi opisać onych, przy rozstaniu, miejsca te też same mają dla mnie powaby. Lecz gdy je chcę malować, szybkość, z którą się oddalamy, nie dozwala mi już tego. Już nie widzę więcej tego wspaniałego wód obrębu okrytego zawsze żaglami tak prawie letkiemi jak wiatr, który je nadyma. Już nie widzę Amfiteatru, który go otacza, wieżyczek, które go zdobią, posępnych murów Seraju, w którym spadło tyle głów nieszczęsnych, i tyle jęczało piękności; już oko smutne ma tylko przed sobą cmentarze, tam między cierniem i cyprysami wznoszą się tysiące grobowców, które otaczają Miasto całe, i służą, iż tak rzekę, za ramy wspaniałemu obrazowi, któregom tylko kilka rysów ukazał. [PTE(N), 80-82]

Jest to bardzo interesujący opis, Potocki bowiem wylicza nie to co widzi, ale to czego już oko nie rejestruje, taka „zaprzeczona enumeracja" wyrażała smutek spowodowany wyjazdem z Konstantynopola, spotęgowany niepewnością, czy kiedykolwiek jeszcze tu powróci. Każdy obiekt, którego już nie widać, został dodatkowo scharakteryzowany specyficznym epitetem, które nadawały przedstawianemu obrazowi emocjonalnej głębi, a z drugiej strony wprowadzały dodatkowe o nim informacje.

Patrzenie było dla hrabiego czynnością złożoną: „Puszczę się w drogę, żeby widzieć Piramidy i nie omieszkam oznajmić Ci, com widział i jakim sposobem widziałem" [PTE(N), 113] – zapisał w liście do matki. Rozróżnienie, którego tu dokonał („co" i „jakim sposobem"), świadczyć mogło, że dla Potockiego patrzenie stanowiło coś więcej niż tylko akt percepcji, oznaczało inne procesy poznawcze – podobnie jak podczas

spaceru po ogrodzie Abu Hassana w Rosetcie: „Jest to las drzew Kokosowych, Hiacyntów Arabskich i z innych nieznanych w Europie; ścieżki mające po obu stronach strumyki, przecinają je; oko zdaje się w nich odkrywać myśl dzikich przechadzek" [PTE(N), 99]. Oko to zatem nie tylko patrzenie – oko to odkrywanie.

Z uwagi na rolę, jaką hrabia przypisywał bodźcom wizualnym, istotne było poszukiwanie możliwie jak najlepszych punktów pozwalających na względnie pełną obserwację zjawisk. Nierzadko tubylcy, widząc zainteresowanie Potockiego ich kulturą, sami starali się zapewnić sprzyjającą dobrą pozycję do obserwacji. Tak stało się w Stambule, podczas wspominanej już wcześniej uroczystości obrzezania; gdy po przyjemnej rozmowie gospodarz musiał opuścić Potockiego, wyznaczył mu człowieka, który miał znaleźć takie miejsce, z którego będzie mógł swobodnie oglądać „wszystkie widowiska".

Nie wszystko było jednak możliwe do zobaczenia. W każdej kulturze funkcjonują bowiem zakazy kulturowe, które regulują także „normy patrzenia", poprzez strefy zamkniętych, nieprzeznaczonych dla wszystkich oczu. Krajczyc, dzięki posiadanej przez siebie kompetencji kulturowej, wiedział o istnieniu takich „wizualnych tabu", niedostępnych innowiercom. Ciekawość wschodniej rzeczywistości powodowała jednak, że – jak relacjonował: „Przejeżdżając pod przysionkami paru meczetów, mogłem rzucić ukradkowe spojrzenie do wnętrza budowli" [PM, 111]. To pozwoliło mu zauważyć uderzające podobieństwo między meczetami marokańskimi a andaluzyjskimi. Innym razem, gdy oglądał okolicę z tarasu mieszkania swojego tłumacza, zaobserwował, że:

> Całe sąsiedztwo mojego domu składa się z Żydów, jednakże na bardziej odległych tarasach można z łatwością dostrzec kobiety mahometańskie, wyróżniające się powiewnymi i na pół przezroczystymi szatami. Dłuższe przyglądanie się im byłoby jednak niebezpieczne, gdyż nieuniknionym skutkiem takiego zuchwalstwa bywa śmierć lub obrzezanie. [PM, 112]

Znajomość reguł pozwalała mu maksymalnie wykorzystać okazje zobaczenia tyle, ile to możliwe, bez jednoczesnego narażania się na niebezpieczeństwo złamania kulturowego tabu, co mogłoby się spotkać z bardzo nieprzychylną reakcją muzułmanów i zakłócić lub nawet zerwać komunikację. Dzięki temu spojrzenie krajczyca nie zatrzymuje się na powierzchni, ale sięga też głębiej, dając pełniejszy, a więc i ciekawszy obraz Orientu.

Wzrok był dla Jana Potockiego najpewniejszym ze zmysłów – to, co osobiście zaobserwowane, stanowiło podstawę do formułowania wniosków i twierdzeń. Miało być też gwarantem prawdziwości prezentowanych treści oraz obiektywnego do nich podejścia. Okazuje się jednak, iż nawet tak niezawodne – wydawać by się mogło – narzędzie poznania, jakim jest ludzkie oko, w niektórych warunkach traci swoje epistemiczne właściwości:

> Miałem możność zaobserwować owo charakterystyczne dla stepu złudzenie wzrokowe, […] polega ono na zwiększeniu kąta widzenia, wskutek czego wszystkie przedmioty sprawiają wrażenie większych, niżeli są w rzeczywistości. Z pewnej odległości brałem ludzi za obeliski a objuczone wielbłądy wydawały mi się górami. […] Zjawisko w podobnym rodzaju spostrzegłem również kiedyś na morzu o wschodzie słońca, statki i wybrzeże wydawały się wówczas jakby zawieszone w powietrzu. Wiatr wyrywa tu często kępki wrzosów z korzeniami i miota nimi po całym stepie, a ponieważ rozmiary ich zostają wyolbrzymione na skutek złudzenia optycznego, widok poruszających się ogromnych brył sprawia zdumiewające wrażenie i człowiek nie wie właściwie, co ogląda. Konie na taki widok ogarnia zawsze strach, co dowodzi, że siatkówka ich podlega temu samemu złudzeniu, a przypuszczalnie w silniejszym nawet stopniu, gdyż rozumowi ich trudniej sprostować fałszywe świadectwo wzroku. [PK, 330-331]

Jan Potocki miał sposobność, by przekonać się, iż spostrzeżenia wzrokowe nie zawsze odpowiadają rzeczywistości, a człowiek (i jak się okazuje, także i zwierzęta) ulega złudzeniom optycznym. Może to powodować skonfundowanie, wynikające z niepewności tego, co się widzi, a nawet wywoływać lęk. Dlatego kluczowa jest świadomość występowania takich zjawisk w naturze oraz znajomość ich istoty. Potocki, zgodnie z duchem oświecenia, dostarczył naukowego wyjaśnienia tego fenomenu. Przed błędami myślenia, będącymi efektem z fałszywej percepcji, człowieka chroni jego rozum. A zatem – zgodnie z empiryczną doktryną – zmysłowe postrzeganie musi zostać „opracowane" przez władze umysłowe – dopiero ten sposób weryfikacji daje podstawę do uznania czegoś za prawdziwe.

Mimo istnienia wyjątków poddających w wątpliwość absolutną i bezwzględną prawdziwość spostrzeżeń wzrokowych, ten właśnie zmysł pozostawał dla hrabiego najważniejszym w procesie doświadczania i poznawania rzeczywistości Orientu. Drugie miejsce w tym osobliwym rankingu zajmował zmysł słuchu. Udział doświadczeń audialnych, w stosunku do odbieranych bodźców wizualnych, w profilu sensorycznym Potockiego był mniejszy, choć trudno powiedzieć, by ta różnica była ogromna, szczególnie gdy weźmiemy pod uwagę poznawanie Wschodu. Wynikało to z dwóch co najmniej przyczyn. Po pierwsze (o czym pisaliśmy już wcześniej), hrabia cenił wysoko

komunikację międzyludzką, która oparta była na rozmowie z innym człowiekiem, na wzajemnym słuchaniu siebie. Po drugie zaś – poprzez „wejście" w Orient, krajczyc zetknął się z kulturą reprezentującą nieco odmienny model sensoryczny[588]. Rzecz jasna, zaklasyfikowanie kultury Wschodu do kultur oralnych byłoby daleko idącym nieporozumieniem, jednakże zauważyć można, że przekaz ustny był tu ważnym nośnikiem treści kulturowych, a wśród koczowników – dominującym. To musiało wpływać (i wpływało) na sposób percepcji orientalnego świata. Przestrzeń dźwiękowa Wschodu w ujęciu Potockiego to przede wszystkim opowieści. Ich słuchanie w kafenhauzach i podczas towarzyskich spotkań było nie tylko niezwykle interesujące, ale hrabia traktował je jako bogate źródło wiedzy o mieszkańcach Orientu. Podobną rolę przypisywał rozmowom z napotkanymi podczas podróży ludźmi. Na zmysł słuchu oddziaływała również muzyka, którą dało się słyszeć w publicznych miejscach spotkań, jak *meyhane*, ale także w obozowiskach koczowników:

> Podano obiad; nie pozwalając się prosić, zabrałem się do jedzenia końskiego mięsa. Do posiłku przygrywał nam muzyk na jaldze, instrumencie strunowym, którego dźwięk przypadł mi do gustu. Nie potrafię opisać jalgi, niepodobna jest bowiem do instrumentów europejskich jakkolwiek ulubioną melodią muzyka była melodia przypominająca sabaudzką piosenkę: „Ramonez-ci, ramonez-la" z nieco odmiennym zakończeniem. [PK, 306]

Muzyka mogła towarzyszyć innym czynnościom, jak w tym przypadku – spożywaniu posiłków, umilając czas. Pełniła zatem funkcję rozrywkową, co zresztą potwierdza wyznanie hrabiego, iż słyszane dźwięki przypadły mu do gustu. Opisując swój dobrostan, Potocki ani na chwilę nie rezygnował z okazji, by analizować otoczenie. Swoim zwyczajem, o którym przyjdzie nam jeszcze pisać, porównywał aktualne doznania z doświadczeniami i wiedzą zdobytymi już wcześniej, próbując to, co nowe osadzić w tym, co już znane.

Audiosfera jest zawsze istotną częścią obrzędów religijnych oraz różnego rodzaju ceremonii. Uczestnicząc w nich jako widz, Potocki odbierał również bodźce dźwiękowe. Interesująca pod tym względem była obrzędowość suficka, której elementy obserwował hrabia w czasie wizyt w stambulskich *tekke*. Najpierw odwiedził mewlewitów na Galacie, gdzie widział tzw. tańczących derwiszów, odprawiających swój rytuał w rytm „przyjemnej muzyki całej w semitonach, której powolność i smutna harmonia

[588] Problematykę tę w bardziej wyczerpujący sposób rozwinęła Anna Wieczorkiewicz w przywoływanej już pracy *Apetyt turysty…*, [s. 319 i nast.].

zdaje się zatapiać Derwiszów w świętych uwagach" [PTE(N), 71]. Gdy muzyka stawała się coraz żywsza, sufi zaczynali swój taniec – „na palcach prawej nogi kręcą się z niezmierną szybkością, pofałdowane ich spódnice rozciągają się w cyrkuł koło nich" [PTE(N), 73]. Był też obecny podczas obrzędów derwiszów Rufai na Üsküdarze. Wrażenia z wizyty zrelacjonował w jednym z listów do matki:

> Byłem wczoraj aż na końcu przedmieścia Skutary dla przypatrzenia się obrządkom duchowym Derwiszów Rufai[589]. Stanęli nayprzód w koło i zaczęli sobie śpiewać do ucha jeden drugiemu; potem zaczęli się kiwać w różne strony z gwałtownemi łamaniami, powtarzając te słowa Iłłach, hu, hu. Po czterogodzinnym podobnym ćwiczeniu rzekłbyś, że wszyscy wpadli w szaleństwo, które niezupełnie zdało mi się udawanym. Jedni rzucali się na ziemię, i bili głową o mur, drudzy pienili się, wpadali w konwulsje i wołali, że widzieli proroka, przyniesiono na koniec obcęgi żelazne rozpalone w oczach naszych, najżarliwsi rzucili się na nie i trzymali je w gębie póty, póki nie zgasły zupełnie. Obrządki skończyły się cudami, które czynił przełożony, dotykając się chorych i skaleczonych [PTE(N), 72-73].

Jak widać, rytuały religijne mogły przybierać ekstremalne nawet formy. Niezależnie od miejsca, czy był to Stambuł czy Egipt, Maroko czy kaukaski step – gdyż wszędzie tam miał okazję takowe obserwować – obrzędy religijne i ceremonie rodzinne oraz państwowe stanowiły interesujące „akty", w których ściśle określona forma wizualna (np. poprzez obrzędowe stroje) łączyła się z muzyką, często również ze śpiewem i tańcem; gdzie nawet każdy gest miał znaczenie. Stawały się polisensorycznymi wydarzeniami – „widowiskami". Potocki, jeśli nawet nie rozumiał wszystkiego, co dzieje się podczas takich uroczystości, maksymalnie koncentrował swoją uwagę na rejestrowaniu, by móc potem zdać z tego relację.

Odbierane i opisywane przez hrabiego doznania słuchowe to przede wszystkim „dźwiękowe teksty kultury": opowieści, muzyka, śpiewy rytualne podczas obrzędów. Jednakże uwadze jego nie umykały także odgłosy „z otoczenia" – mógł to być szemrzący między skałami strumyk, ale również zgoła inne źródła dźwięku:

> Nieco później przybyła inna karawana, składająca się z ponad trzydziestu wozów tatarskich; przywiozła do Saratowa Ormian z Astrachania i z tej okazji po raz pierwszy usłyszałem przeraźliwe skrzypienie kół tatarskich arb. Tatarzy bardzo się szczycą turkotem swoich wozów. Utrzymują, że tylko tchórze smarują tłuszczem koła, ludzie odważni nie obawiają się bowiem, że będzie ich słychać od jednego krańca stepu po drugi. Pewien Tatar, którego poznałem w Moskwie, opowiadał mi, iż powróciwszy do kraju po dwóch latach spędzonych w Petersburgu (była to jego pierwsza podróż), zemdlał z radości, słysząc znowu turkot kół. Jest to jeszcze jeden dowód uczuć, jakimi Tatarzy ów turkot darzą. [PK, 285]

[589] Rufai – (Rifa'iyya) nazwa bractwa sufickiego założonego przez *Ahmada ibn ʿAlī Ar-Rifāʿī* (1118-1182).

Turkot arb nie oznaczał tylko, że jej właściciel nie naoliwił kół, był przede wszystkim oznaką jego odwagi, że jest on człowiekiem nieustraszonym, który nie boi się zostać usłyszanym w stepie szerokim, zamieszkanym przez rywalizujące ze sobą plemiona oraz rozbójników. Okazuje się więc, że nawet pozornie nieistotne elementy otoczenia mogą mieć status znaku – skrzypienie kół nie było przypadkowym dźwiękiem, ale sygnałem niosącym znaczenie. Hrabia wykorzystał wzmiankę o tym incydencie do scharakteryzowania mentalności kaukaskich ludów. By móc wychwytywać z rzeczywistości tego typu informacje, konieczna jest maksymalna otwartość umysłu, ale także gotowość ciała na ich rejestrowanie. Bez wątpienia Jan Potocki posiadał wspomniane cechy.

Dopełnieniem sensualnego krajobrazu Wschodu w tekstach Potockiego są informacje związane z bodźcami smakowymi. Zwyczaje kulinarne poszczególnych ludów czy regionów stanowią istotny składnik kultury grupy, a zatem zetknięcie się z nimi oraz ich opis uznać można za formę poznawania tej kultury. Tematy gastronomiczne pojawiały się w relacjach Potockiego przeważnie przy okazji zdawania sprawy z wizyt, które składał tubylcom. Opisywał posiłki, którymi go raczono, jak na przykład kałmucką gościnę:

> Mieszkańcy otoczyli nas natychmiast, a ponieważ przyznałem się, że jestem bardzo głodny, zaprowadzili nas do podziemnej lepianki, przestronnej i schludnej, gdzie podali nam wspaniały podwieczorek, składający się z oliwek, suszonych owoców i chleba, zwanego tu lawasz (są to cienkie i giętkie placki o wybornym smaku). Wino, którym nas poczęstowali, było również znakomite… . [PK, 379]

Jak już wspomnieliśmy wcześniej, podróże hrabiego trudno nazwać kulinarnymi odysejami. Jedzenie czy też poznawanie nowych smaków nie było bowiem jego badawczym priorytetem. Jednakże, gdy tylko miał sposobność skosztowania czegoś nowego, nie omieszkał z niej skorzystać, a później to opisać. Nie było dla niego problemem zjedzenie mięsa suhaka czy wypicie wódki pędzonej z kobylego mleka oraz herbaty przyprawionej masłem. Kierowany ciekawością, poddał się nawet kulinarno-medycznemu eksperymentowi:

> Dzisiejszego wieczoru pacjent mój zdecydował się zrobić użytek z uniwersalnego leku, to znaczy usmażyć puchacza. Uległem ciekawości i zjadłem udko ptaka. Mięso jego jest raczej białe iż ciemne, bardzo tłuste i wydało mi się całkiem smaczne. [PK, 342]

Jak okazało się następnego dnia:

> Biedny puchacz padł niepotrzebnie ofiarą ludowych przesądów. Jego mięso nie wywołuje najmniejszych potów i bez wątpienia nie posiada żadnych własności leczniczych. [PK, 342]

Zupełnie ekstremalne doznania kulinarne towarzyszyły hrabiemu podczas wyprawy chińskiej, o której skrajnym charakterze wspominaliśmy już w kontekście niskich temperatur. Można powiedzieć, że ten sam czynnik termiczny wpłynął również na smakowe doświadczenia krajczyca:

> Podawano nam baraninę ze zwierząt nie zabitych, lecz zamarzniętych. Była tak twarda, że jeść ją byłoby fizycznym niepodobieństwem. Zupy gotowano smaczne, podobnie jak ryż przyrządzony w potrawce, ale zaledwie posiłki zostały podane, natychmiast pokrywała je warstwa sadzy. Ponadto ciągle powtarzanie tych samych potraw stało się dla niektórych nie do zniesienia. [PCh, 424]

Na podstawie tekstów Potockiego niemożliwe jest odtworzenie krajobrazu zapachowego Orientu. Brakuje w nich bowiem fragmentów, które rejestrowałyby doznania węchowe, ale nie oznacza to bynajmniej, że takich nie odbierał, raczej nie przypisywał im znaczącej roli, gdyż – jak zauważa Aleksandra Norkowska – „w cywilizacji zachodniej przeważa tendencja do traktowania węchu jako jednego z mniej znaczących zmysłów”[590]. W kontekście stereotypu Orientu pachnącego przyprawami i kadzidłami ów brak jest bardzo interesujący i zdumiewający zarazem. Niewiele bogatsza jest reprezentacja bodźców dotykowych, która w dużej mierze ogranicza się do przedstawienia reakcji somatycznych na warunki termiczne (o których wspominaliśmy wcześniej).

Wiele z podróżopisarskich świadectw (także niektóre z już przywołanych) hrabiego odzwierciedla polisensoryczność odbioru, co jest sprawą zupełnie naturalną, gdyż, jak trafnie zauważa Elżbieta Rybicka:

> Nie doświadczamy bowiem miejsc tylko jednym zmysłem, ludzkie *sensorium* aktywizuje się całościowo, choć zdarza się, iż bodźce percepcyjne jednego rodzaju mogą stanowić dominantę zarówno danego miejsca czy krajobrazu, jego literackiej reprezentacji, czy wręcz decydować o sygnaturze autorskiej[591].

[590] A. Norkowska, *Miasto w piśmiennictwie polskiego oświecenia*, Bydgoszcz 2019, s. 301.
[591] E. Rybicka, *Sensoryczna geografia literacka*, w: *Przestrzenie geo(bio)graficzne w literaturze*, pod red. E. Konończuk, E. Sidoruk, Białystok 2015, s. 43.

W relacji z Maroka hrabia zamieścił następujący opis:

> Tymczasem mam w mojej rajskiej siedzibie wypoczynek, samotność, zachwycający widok i drzewa uginające się pod ciężarem owoców. W ogrodzie, opuszczonym przez ogrodnika, dojrzałe figi spadają z drzew i prażą się na rozgrzanej ziemi; dzięki temu bez żadnego kłopotu mam pod ręką wyborne konfitury. [PM, 211]

Przedstawiony tu ogród można uznać za przestrzeń wielu modalności zmysłowych i właściwie trudno rozsądzić, czy któraś z nich jest dominująca. „Zachwycający widok" kieruje ku wizualności, „ciężar owoców" uruchamia skojarzenia dotykowe, natomiast prażące się na gorącym słońcu figi i powstałe wskutek tego „wyborne konfitury" pobudzają zmysł smaku. W ten sposób hrabia stworzył bardzo sugestywny, oczarowujący wręcz obraz orientalnego ogrodu. Utrzymane w podobnej stylistyce opisy nie są regularną praktyką Potockiego, ale nawet stosunkowo ograniczone ich występowanie wystarczyło, by, niczym cenne inkrustacje, wzbogacić całość wizji.

W odniesieniu do osoby Jana Potockiego można mówić o bardzo intensywnej zmysłowej percepcji. Zaliczyć ją należy do jednego z istotniejszych elementów jego podróżniczego *modus operandi*. Hrabia był otwarty na nowe doznania, szukał wręcz okazji do zobaczenia, usłyszenia czy skosztowania wszystkiego, co pogłębiłoby jego znajomość tej „innej części świata". Doświadczenia te znajdowały swoją reprezentację w tekstach podróżniczych, za pośrednictwem których dokonywało się (i dokonuje) polisensoryczne kształtowanie wyobrażeń na temat Orientu. Było to ogromną zasługą pisarza, gdyż, jak zauważa Maria Bujnicka: „Przestrzeń o jednej modalności zmysłowej daje […] obraz Wschodu przypominający makietę, prymitywny szkic z jednym, właściwie jedynym planem, papierową dekorację, na tle której toczy się akcja"[592]. W przypadku relacji podróżniczych Jana Potockiego o takim jednopłaszczyznowym przedstawieniu nie było mowy.

III.2.2. Wrażliwość wizualna. Dokumentacje rysunkowe

Relacje z podróży stanowiły najważniejsze świadectwa odbytych wojaży. Zawarł w nich krajczyc mnóstwo informacji o tematyce wschodniej oraz przemyśleń to-

[592] M. Bujnicka, *Egzotyka ad usum populi, czyli deskrypcja przestrzeni w powieściach Antoniego Marczyńskiego*, w: *Egzotyzm w literaturze*, pod red. Z. Leśkiewicza, Szczecin 1990, s. 175. Rozważania badaczki, prowadzone względem tekstu literackiego, z powodzeniem mogą być zastosowane w rozpatrywaniu podobnej kwestii w podróżach.

warzyszących mu w czasie wędrówek. Te niezwykłe dokumenty uzupełniał sporządzanymi przez siebie rysunkami[593]. Jan Potocki był bardzo mocno wyczulony na wizualne walory (lub ich brak) oglądanej rzeczywistości. Wiązało się to, rzecz jasna, z dominacją modalności wzrokowej, która – o czym już wspomnieliśmy wcześniej – charakteryzowała sensoryczny model kultury europejskiej, jak również z indywidualnymi predyspozycjami hrabiego, a wśród nich szczególnie wysoką wrażliwością wzrokową, idącą w parze z – jak to określił Jerzy Wojciechowski – „poważną sprawnością rysownika"[594]. Wrażliwość tę potwierdzało posługiwanie się przez autora *Rękopisu…* kategorią malowniczości[595] i ze względu na nią waloryzowanie oglądanej przestrzeni, jak na przykład podczas spaceru wzdłuż morskiego wybrzeża:

> Nie chciałem opuścić Astrachania, nie obejrzawszy wybrzeży Morza Kaspijskiego. Podróż statkiem po rzece dostarczyła mi już uprzednio wielu przyjemności, odbyłem więc wycieczkę w towarzystwie admirała Achmatowa i jego żony. Atoli przybywszy do celu, rozczarowałem się, widząc brzeg zalany wodą i porośnięty trzciną: wątpię czy nawet pędzel Verneta zdołałby przenieść go na obraz. Brak malowniczości samego wybrzeża wynagradzają chaty rybackie wznoszące się na wyspach u ujścia Wołgi, zwane watagami. Są to domki budowane na wodzie, ozdobione sieciami rozpiętymi na kształt draperii. Na jeszcze większą uwagę rysownika zasługują stany, czyli sezonowe domki rybackie: wyglądają jakby wzniesione dla samej tylko ozdoby. Wyobraźmy sobie szałasy z rogoży lub trzciny, otoczone jak różańcem – girlandami haczyków i pławików, nanizanych na sznury. Liny, więcierze, kosze, wędki, kominki, namioty, łóżka, obrazy, barki – tę tak wielką różnorodność szczegółów z trudem tylko można by przedstawić na jednym rysunku. [PK, 323-324]

[593] Rozważania Mikołaja Baliszewskiego i Moniki Muszyńskiej zachęcają jednak do zastanowienia się nad rewizją dotychczasowych ustaleń przypisujących ilustracjom funkcję sekundarną wobec tekstu podróży. Badacze na podstawie listu Potockiego do Johanna Gottfrieda Herdera wyciągnęli wniosek, iż hrabia planował wydać osobną publikację – *voyage pittoresque*, zawierającą ilustracyjny materiał z wyprawy do Turcji i Egiptu: „Przesyłam Panu wschodnie opowiadanie, by dołączyć je do czterech poprzednich, proszę jednak by nie pozwalał Pan go odpisywać, ponieważ prawdopodobnie zostaną one wydane razem z moją *voyage pittoresque,* którą właśnie zaczynają sztychować w Diisseldorfie". [Kraków, Biblioteka Jagiellońska, Berol.Ms. Autographen-Sammlung Polonica, Potocki; Zob. M. Baliszewski, M. Muszyńska, *„Voyage pittoresque" Jana Potockiego i nieznane egipskie pendants z podróży do Turcji i Egiptu w 1784*, „Biuletyn Historii Sztuki" 2018, z. 2, s. 323].

[594] J. Wojciechowski, *Szkicownik Jana Potockiego z jego podróży do Cesarstwa Marokańskiego*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa" 1998, nr 3-4, s. 57.

[595] Malowniczość to „Kategoria estetyczna odnosząca się do (1) sposobu przedstawienia natury w malarstwie i literaturze, (2) malarskiego sposobu doświadczania przyrody i widoków w krajobrazie, (3) sposobu komponowania krajobrazu charakterystycznego dla parków krajobrazowych. […] Idea malowniczości cechuje się niejednoznacznością, z której zdawano sobie sprawę już w okresie, gdy święciła triumfy. William Mason, jeden z inicjatorów dyskusji o tej kategorii, przedstawił 6 znaczeń terminu the picturesque. Jego zdaniem malownicze jest to, co: (1) podoba się oku, (2) jest wyjątkowe, (3) wywołuje wrażenie jak obraz, (4) daje się przedstawić w postaci obrazu, (5) jest tematem dla malarstwa; ponadto utożsamiał on malowniczy widok z (6) krajobrazem". [Definicja została zaczerpnięta ze słownika opracowanego w ramach projektu „Kulturowe Studia Krajobrazowe" (Projekt realizowany ze środków grantu 0059/NPRH4/H2b/83/20), dostępny w Internecie: MALOWNICZOŚĆ - Kulturowe Studia Krajobrazowe (amu.edu.pl), [dostęp: 22.02.2022].

Jak widać, niezbyt malownicze obiekty traciły w oczach Potockiego swą atrakcyjność. Brak urzekającej plastyczności nie dyskwalifikował jednak obiektu. Sprawne oko hrabiego szybko znajdywało w otoczeniu inne elementy warte namalowania. Wrażliwość wizualna wyostrzała zmysł i pozwalała z tym większą sprawnością wykrywać ciekawe lub charakterystyczne dla zwiedzanego miejsca (i z tej przyczyny godne narysowania) elementy. Sprzyjała również zauważaniu szczegółów, które mogłyby umknąć mniej wprawnemu oku. „Świadectwa plastyczne" [596] wyrażały dążenie do maksymalnego realizmu, wiernego przekazu. Dlatego też rysowaniu poświęcał hrabia wiele, niekiedy bardzo wiele, czasu i energii. Jak relacjonował z Egiptu:

> Strawiłem siedem czyli osiem godzin na rysowaniu tych niezmiernych wielkości egipskiej pamiątek. Zakładałem sobie jeszcze raz do nich powrócić, lecz za powrotem do Gizech postrzegłem, że słońce przepaliło mi pół twarzy i żem miał krew całą zburzoną. [PTE(N), 109-110]

Podobnie wśród azjatyckich stepów:

> Od chwili mojego przybycia do Mozdoka utrzymywała się pogoda ciepła, ale pochmurna i mglista. Dziś rano pierwszy jesienny przymrozek rozjaśnił horyzont; gdym otworzył okiennice, zdało mi się, że góry Kaukazu, których dotąd jeszcze nie widziałem, wznoszą mi się, jak to mówią, pod samym nosem. Poszedłem na wały i ujrzałem cały łańcuch, począwszy od Kazbeka aż po Elbrus. Wziąwszy kredki, naszkicowałem w ciągu dwóch godzin rysunek odznaczający się niezwykłym podobieństwem i wielkimi rozmiarami, zużyłem nań bowiem dziewięć dużych arkuszy holenderskiego papieru. Słońce wzniosło się ponad Kazbek, pozostawiając go w cieniu, za to pozostała część łańcucha stanęła w blasku, jarząc się diamentowym ogniem lodów, tak że oko z ledwością znieść mogło rozsiewane przez nią błyski. [PK, 368]

Wrażliwość na walory estetyczne nie tylko skłaniała Potockiego do sięgnięcia po ołówek, ale można powiedzieć, iż aktywizowała również zmysł poetycki, o czym świadczy użycie epitetów i oksymoronu, za pomocą których starał się ukazać piękno widzianego krajobrazu. Dzięki temu język podróżniczej relacji – piękny, ale przeważnie podporządkowany funkcji informacyjnej – został wzbogacony o wstawki iście poetyckie, liryczne nawet. Napotykał hrabia na Wschodzie widoki godne podwójnego utrwalenia. Zaangażowanie krajczyca w odmalowywanie obserwowanej rzeczywistości i częste sięganie po tę formę twórczości świadczyło o istotnej roli, jaką nadawał on swoim ilustracjom. „Kreślący widoki ołówek" [PTE(N), 117], rysujący tylko to, co widzi, był dla niego gwarantem prawdziwości i rzetelności przedstawienia, oczywiście, pod warunkiem, że

[596] J. Wojciechowski, *Szkicownik Jana Potockiego*…, s. 57.

– jak hrabia, było się obdarzonym talentem plastycznym. W innym wypadku mogłoby dojść do sytuacji, o której autor *Parad* wspominał następująco: „Po raz pierwszy w życiu – pisał z Kaukazu – ujrzałem dwugarbnego wielbłąda i przekonałem się, że rysunki tego zwierzęcia, jakie posiadamy w Europie, niezbyt dobrze go wyobrażają" [PK, 291]. Z tym większą pieczołowitością sporządzał on swoje ryciny. Miało to szczególne znaczenie zwłaszcza wtedy, gdy stykał się w podróży z czymś nowym lub dotychczas słabo rozpoznanym. Tak było na przykład z rysowaniem suhaka: „Z najwyższą starannością narysowałem głowę zwierzęcia w wymiarach naturalnych, a potem całe ze spuszczoną głową i podanymi naprzód rogami, ponieważ dowiedziałem się, że jest to postawa, jaką zazwyczaj przybiera" [PK, 386]. Podobnie, rysując skoczka, stepowego gryzonia: „Sądzę, że szkice te, bardzo wierne, staną się miłym podarunkiem dla miłośników historii naturalnej" [PK, 393]. Potocki miał nadzieję swoimi plastycznymi notatkami[597] wzbogacić europejską wiedzę na temat fauny środkowoazjatyckiej, ale nie tylko. W przypadku ikonograficznych materiałów z podróży, identycznie jak w relacjach – praktycznie każdy element otaczającego świata wzbudzał zainteresowanie hrabiego. Tematem były więc okazy przyrodnicze, o czym już wspominaliśmy; a także zabytki kultury (piramidy, ruiny stepowego miasta Madżiar i posągi z inskrypcjami w językach ludów kaukaskich) oraz różne formy mieszkalne – berberskie domy, arabskie namioty) i pejzaż:

> W chwilach wolnych od zbierania i zapisywania tych spostrzeżeń zająłem się rysowaniem widoku zatoki z flotyllą hiszpańską, ale teraz spoglądając na rysunek, widzę, że daleki od doskonałości wygląda dość ponuro, a przecież wystarczyłoby dorysować słomiany dach i parę liści, by uczynić zeń przyjemny pejzaż. Cokolwiek bohaterowie mówiliby o wzniosłej rozkoszy, jaką znajdują w oblężeniach i bitwach, ja jednak sądzę, że z duszą ludzką dzieje się podobnie jak z moim rysunkiem: staje się o wiele lepsza, gdy ją wypełniają proste zjawiska natury. [PM, 204-205]

Czas poświęcony rysowaniu hrabia – jak widać na powyższym przykładzie – nierzadko wypełniał też rozmyślaniami, do których skłaniały go utrwalane na arkuszach krajobrazy. Widok okrętów bojowych w porcie stał się dla niego pretekstem do refleksji na temat kategorii wzniosłości i malowniczości, które były wówczas popularnym tematem dyskusji estetycznych na gruncie sztuki, a potem również literatury. Natomiast po-

[597] Tamże.

chwała natury zamieszczona przy tej okazji wyraźnie wskazuje na fascynację ideami Jana Jakuba Rousseau.

Ważne miejsce w podróżniczej ikonografii Potockiego zajmował człowiek. Hrabia na swoich ilustracjach utrwalał postaci ludzkie w różnych formach, pozach i sytuacjach. Bardzo cenne pod tym względem były niezwykle dokładne rysunki ludności kaukaskiej w tradycyjnych strojach. Miały one nie tylko estetyczną, ale także naukową wartość, gdyż zawierały bogaty materiał etnograficzny, który mógł być wykorzystywany przez innych badaczy zajmujących się historią i teraźniejszością ludów Azji Centralnej.

Aktywność plastyczna hrabiego była mocno skorelowana z jego działaniami podróżniczymi. O ile jest to oczywiste w odniesieniu do tematyki ilustracji, o tyle bardzo ciekawa jest zauważalna formalna odpowiedniość graficznej dokumentacji podróży Potockiego i ich charakteru. Rysunki z Maroka stanowiły przeważnie „impresyjny zapis ludzi i rzeczy napotkanych przez Potockiego”[598] i odpowiadały turystycznemu, przynajmniej w założeniu hrabiego, celowi podróży. W tym ujęciu można je uznać za pamiątkę z wojaży, żeby nie powiedzieć – pocztówkę z wakacji – które bardziej niż poznawczą miały funkcję wspomagania procesu memoryzacji. Natomiast drobiazgowe ryciny kaukaskie były jednym ze sposobów utrwalania danych zebranych podczas wyprawy naukowej. Niezależnie od typu, wszystkie ilustracje w niezwykle interesujący sposób uzupełniały relacje podróżnicze. Będąc wizualizacją wybranych wycinków wschodniej przestrzeni natury i kultury, z pewnością wzbogacały jej oświeceniowe imaginarium[599], przyczyniając się do określania paradygmatu Orientu. Stały się tym samym częścią tradycji grupy w zakresie postrzegania inności[600].

[598] Tamże, s. 58.
[599] Niektóre z nich bowiem trafiły do przestrzeni społecznej. Ilustracje z Maroka hrabia podarował królowi Stanisławowi Augustowi Poniatowskiemu (o czym wspominaliśmy w pierwszym rozdziale), natomiast wybrane ryciny z Egiptu stały się wzorem dla rytowanych matryc graficznych. Odbitki tych grafik uchodziły za zaginione. Ich „odkrycie” nastąpiło dzięki digitalizacji zbiorów Biblioteki Narodowej. Zob. M. Baliszewski, M. Muszyńska, „*Voyage pittoresque” Jana Potockiego…*, s. 303.
[600] Pojęcia paradygmat grupy i tradycja grupy zostały omówione w początkowej części pierwszego rozdziału.

III.2.3. Metodyka poznawania. *Ars comparationis*

„Metodyczne gromadzenie informacji”[601], skutkujące zebraniem ogromnej ilości doświadczeń, dawało solidną podstawę do budowania wiedzy o Oriencie. Cały niemal podróżniczy *modus operandi* hrabiego podporządkowany był temu celowi. Pozyskiwane w różnorodny sposób dane Potocki przetwarzał przy użyciu „władz umysłowych”. W relacjach z podróży doskonale uwidacznia się metoda doświadczania – poznawania – rozumienia rzeczywistości stosowana przez autora *Rękopisu…*. U jej podstaw leżą poglądy Johna Locke`a względem tej głównej kategorii epistemologicznej, jaką jest ludzkie poznanie:

> Poznanie zatem, jak mi się wydaje, jest postrzeżeniem związku i zgodności albo niezgodności i przeciwieństwa między naszymi ideami. I na tym zaś wyłącznie polega. Gdzie jest takie postrzeżenie, tam też jest poznanie; a gdzie go nie ma, tam możemy sobie wyobrażać, zgadywać, w coś wierzyć, ale poznania nie osiągniemy[602].

Powyższą praktykę można określić jako myślenie komparatystyczne. Natomiast samą komparatystykę należy rozumieć nie tylko jako metodę, ale przede wszystkim jako „teorię badanej rzeczywistości”[603], która to teoria w swej istocie była bardzo bliska koncepcji *le grand tout historique* Jana Potockiego. Porównanie, będące fundamentem myślenia komparatystycznego jest – jak zauważył Edward Kasperski – „podstawową czynnością poznawczą, uczestniczącą w strukturze ludzkiego rozumowania oraz kształtującą je”[604]. W ujęciu badacza efektem porównania może być zarówno ujawnienie podobieństw zestawianych zjawisk, jak i wykrycie różnic[605]. Potocki podczas podróży wczytywał się w otaczającą przestrzeń, aby ją analizować i interpretować, miał niejako włączony „tryb porównywania”, proces ten zachodził w jego umyśle niemal odruchowo. W momencie odbierania bodźców uruchamiał się mechanizm konfrontowania

[601] Formuła Anny Wieczorkiewicz, zob. tejże, *Apetyt turysty…*, s. 102.
[602] J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. Gawecki, przekład przejrzał Cz. Znamierowski, t. 2, Warszawa 1955, s. 194.
[603] E. Kasperski, *U podstaw komparatystyki*, w: *Komparatystyka dla humanistów. Podręcznik akademicki*, pod red. M. Dobrowskiego, Warszawa 2011, s. 23. W tym miejscu czytamy jeszcze, iż komparatystyka: „Przeciwstawiała się […] bezpośredniemu, izolującemu, atomizującemu oraz autonomizującemu postrzeganiu i rozumieniu rzeczywistości. Odkrywając różnorodność zjawisk, a zarazem ich procesualność, interakcje, związki, relacje pokrewieństwa, wspólnotę, podobieństwo lub różnice, kwestionowała przypisywany im separujący, statyczny, autonomiczny i autoteliczny sposób istnienia. Konstatowała ich współzależność, przenikanie się, ewolucję”.
[604] Tamże, s. 20.
[605] Tamże, s. 45.

i poprzez niego – również kontekstualizacji[606]. W sposób doskonały myślenie komparatystyczne uzewnętrzniło się na przykład podczas podróży przez Kaukaz, gdy hrabia zobaczył rozlewisko Wołgi:

> Następnie jechaliśmy długo pod górę, a gdy wreszcie dostaliśmy się na ostatnie wzniesienie, przed naszymi oczyma otworzył się nowy krajobraz: ujrzeliśmy w całej okazałości wylew Wołgi. Jest to widok zbyt niezwykły, by pokusić się o jego opis. Widziałem już wylew Nilu, ale przeważająca część wody zostaje tam wchłonięta przez kanały, tak że nawet do nawadniania pól ryżowych trzeba używać specjalnych maszyn. Tutaj zaś rzeka tworzy rozległy archipelag wysp, połączonych lasami wyrastającymi z głębi wód. Wygląda to jak potop opisany przez Owidiusza. Ryby siedzą rzeczywiście na drzewach i staczają bitwy z różnymi gatunkami szczurów, które się tam schroniły. Gmelinowi zawdzięczamy ciekawe szczegóły na ich temat. [PK, 282]

Na podstawie powyższego fragmentu możemy odtworzyć proces poznawczy Potockiego. Jego początkiem jest moment zmysłowej percepcji zjawiska – „ujrzeliśmy". Drugim doznaniem było odczucie niezwykłości oraz ewokowana przez nie swego rodzaju niemoc i wątpliwość, czy możliwe jest dokonanie deskrypcji widzianego obrazu. Na tym w zasadzie wzmianka mogłaby się skończyć. Po chwilowym oszołomieniu władze umysłowe doszły jednak do głosu i Potocki rozpoczął analizę obserwowanego fragmentu rzeczywistości. „Tryb porównywania" został włączony i hrabia przeszedł do zestawiania poszczególnych elementów. Najpierw odwołał się do własnych doświadczeń – „widziałem już wylew Nilu". Następnie, zestawiając ze sobą „nowe" – aktualnie doznawane i „stare" – już wcześniej doświadczone, stwierdził istnienie różnicy. Użył zatem procedury kontrastowania zjawisk: w Egipcie – „tam" było tak, a „tutaj zaś" – na Kaukazie – jest inaczej. Wprowadzając to rozróżnienie, jednocześnie dawał informacje o tym, jak jest „tutaj". Kolejnym krokiem było dokonanie porównania *a simile* czyli znalezienie podobieństw, dzięki którym łatwiej było opisać lub wyjaśnić problematyczne kwestie, a eksplikacja wzbogacała się o nowe informacje. W tym celu odniósł się do klasycznego tekstu literackiego. Na zakończenie zaś odwołał czytelnika do tekstu naukowego, w którym może znaleźć jeszcze więcej wiadomości na ten temat. Żeby uczynić zrozumiałym to, co niejasne, Potocki przywołał trojaki kontekst – osobistego doświadczenia, kulturowy oraz naukowy. Działania te wyrażały z jednej strony ogrom-

[606] Według Edwarda Kasperskiego jest to za jeden z podstawowych postulatów komparatystyki: „[…] komparatystyka w odróżnieniu od takich kluczowych pojęć literaturoznawczych, jak literatura, tekst czy fikcja, wysuwa na pierwszy plan pojęcie kontekstu […] kluczowym postulatem komparatystyki jest to, aby poznawane zjawiska osadzać we właściwych dla nich kontekstach. Podstawowym kontekstem w tym względzie jest kontekst kultury". [E. Kasperski, *U podstaw komparatystyki*…, s. 62-63].

ną determinację krajczyca, by stojący przed nim problem poznawczy rozwiązać, z drugiej zaś – demonstrują bogate instrumentarium badawcze hrabiego i dużą sprawność w jego używaniu. To, co z początku wydawało się niemożliwe do opisania, poprzez serię zestawień, zarówno analogii, jak i kontrastów, udało się Potockiemu przekazać i jeszcze dodatkowo objaśnić. Bardzo wyraźnie widzimy tutaj, w jaki sposób działania komparatystyczne stają się narzędziem myślenia i poznawania rzeczywistości.

Mierząc się z deskrypcją wołżańskiego krajobrazu, Jan Potocki rozwinął pełny niemal wachlarz komparatystycznych procedur. Oczywiście, nie każda napotkana „kwestia" wymagała tak zintensyfikowanych działań. Zdecydowanie częściej hrabia wykorzystywał jeden z wariantów myślenia komparatystycznego, za to czynił to systematycznie i w różnych okolicznościach. Rozmaite też bywały człony porównań. Najczęściej zestawiał ze sobą różne artefakty orientalne, jak na przykład w Maroku podczas powrotu z zamiejskiej wycieczki:

> Wracając poprzez cmentarze, zauważyłem, że grobowce mają kształty zupełnie różne od grobowców, które widuje się na Wschodzie. To samo można powiedzieć o tutejszych meczetach, minaretach i wielu przepisach wiary, Zachód bowiem stosował się zawsze do przepisów ortodoksyjnego obrządku malefitów, podczas gdy Wschód opowiedział się za równie ortodoksyjnymi wskazaniami hanefitów, hunbalitów i szafitów[607]. [PM, 146]

Stwierdzona w wyniku porównania różnica zmotywowała hrabiego do poszukiwania przyczyn owych rozbieżności. Stało się to okazją do zamieszczenia istotnej informacji o islamie będącym jednym z najważniejszych elementów kultury Wschodu, mianowicie o czterech podstawowych szkołach prawa muzułmańskiego: hanafickiej, malikickiej, szafi'ickiej i hanbalickiej.

Porównywanie mogło mieć też charakter międzykulturowy, w tym przypadku orientalno-europejski (rzadziej europejsko-orientalny), np. „wkroczyliśmy do Kizlaru, który zupełnie nie przypomina miast europejskich" [PK, 331] – zauważył, wjeżdżając do jednej ze stepowych osad. Oglądanie obrzędu derwiszów Rifa'iyya, nasunęło mu z kolei skojarzenie z praktykami europejskich „opętanych świętego Medarda" [PTE(N), 73][608]. Potocki doskonale wiedział, że nie było żadnych wzajemnych wpływów wspo-

[607] Nie do końca zrozumiałe zniekształcenie nazw szkół prawa muzułmańskiego (mazhab). W oryginale Potocki faktycznie nieco zdeformował te nazwy, ale nie w aż tak dużym stopniu, jak uczynił to tłumacz polski. We fragmencie pracy pod przytoczonym tekstem zamieszczamy obowiązujące w języku polskim określenia wymienionych doktryn. [Por. J. Bielawski, *Islam,* Warszawa 1980, s. 86-94].
[608] Odłam sekty jansenistów.

mnianych grup religijnych i właśnie to pozwoliło mu wyciągnąć bardziej ogólny wniosek na temat tego typu religijności oraz skonstatować, iż „taki jest charakter zabobonności" [PTE(N), 73].

Myślenie komparatystyczne było również bardzo pomocne, a wręcz niezbędne tam, gdzie następowało zetknięcie się z kompletnie odmienną rzeczywistością. Wtedy bowiem – jak zwrócił uwagę Wojciech Burszta: „Dokładny portret wybranego skrawka świata, oparty na realistycznym opisie, paradoksalnie, jest coraz mniej czytelny i zrozumiały bez odniesień do szerszego tła"[609]. Na tło, o którym tu mowa składać się mogły wprowadzone na zasadzie podobieństwa elementy znane z własnej kultury czy analogie do niekoniecznie rodzimych, ale lepiej rozpoznanych lub rozumianych artefaktów. Takiego komparatystycznego „chwytu" użył hrabia w sytuacji, kiedy chciał przedstawić czytelnikom typy mieszkań stepowych koczowników:

> Posługuję się tu słowem: namiot, jakkolwiek nie jest to słowo właściwe […]. Pod namiotami żyją Arabowie, natomiast przenośne mieszkania Kałmuków wykonane są z grubego płótna i pokryte z wierzchu filcem; można je zwinąć i załadować na wielbłądy. Namioty takie nazywają się u Kałmuków gerami. Namioty Tatarów wyglądają podobnie, są jednak mniejsze i nie dają się zwijać; trzeba je umieszczać na wozach w całości. Tatarzy zwą takie namioty karaczu. [PK, 303]

Metodę taką wykorzystywał Potocki stosunkowo często przy drobiazgowych opisach odmiennej rzeczywistości. To doskonale potwierdza trafność zastosowanej przez niego metody badawczej i obserwacyjnej, jaką była komparatystyka.

Porównywanie (zestawianie), niezależnie od tego, czy *per analogiam*, czy przez rozróżnienie, zawsze stanowiło instrument myślenia i poznawania rzeczywistości. Służyło jej objaśnianiu lub ilustrowaniu określonych zjawisk. Efektem tych zabiegów było uzmysłowienie sobie wielowymiarowości świata z jednej strony, z drugiej zaś wskazywanie nieskończenie wielu związków i zależności między jego elementami. Potocki wykorzystywał je po to, by pokazać różnorodność i bogactwo Orientu – gdy porównywał ze sobą elementy kultury wschodniej; natomiast poprzez zestawienia międzykulturowe – jego odmienność od europejskiego dziedzictwa lub odwrotnie podobieństwo do niektórych jego aspektów. Niezależnie od celu i „ścieżki" porównania zawsze było ono wyrazem pragnienia hrabiego, by ustawicznie rozbudowywać wiedzę o świecie w duchu idei *le grand tout.*

[609] W.J. Burszta, *Oko i pióro antropologa*, w: *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, pod red. W.J. Burszty i W. Kuligowskiego, Poznań 2002, s. 152-153.

Omawiane w niniejszym podrozdziale niezwykle rozbudowane praktyki podróżnicze Jana Potockiego sprawiły, że *modus operandi* zamienił się u niego w *ars peregrinandi* – sztukę, dzięki której mógł poznać (i pokochać?) Wschód. W tym kontekście nie dziwią słowa hrabiego skreślone do brata Seweryna z ostatniej wyprawy do Orientu:

> Tak daleko posunęliśmy się w głąb Części Azjatyckiej, że chcę tu zostać. Niewielu znajdę tu rywali. A nawet gdybym znalazł, wcale bym się ich nie obawiał, ponieważ większość ludzi niewielką ma znajomość rzeczy[610].

Jakże znamienna to wypowiedź – wyraża bowiem wprost interesującą nas „szlachetną namiętność" krajczyca. Przestrzeń wschodnia okazała się dla niego bardzo atrakcyjna; na tyle, że chciał spędzić w niej dłuższy czas. Z pewnością przyczyniła się do tego również jego imponująca wiedza orientalistyczna. Potocki doskonale znajdywał się na Wschodzie – czy to w Egipcie, czy w Maroku albo w Azji. I nie wynikało to bynajmniej z postawy czucia się „jak u siebie". Można powiedzieć, posiłkując się stwierdzeniem Wojciech Burszty, iż hrabia jako „antropolog jest uczestnikiem, obserwatorem innego świata, a opisując obcą sobie kulturę, wchodzi z nią w dialog, świadom swej obecności, inności wobec podmiotów przedstawianej cywilizcji"[611]. Autor *Rękopisu…* doświadczał inności, ale nie obcości, i to właśnie zdaje się być głównym źródłem jego zadowolenia, ponieważ odbierał ową sytuację jako możliwość odczucia i poznania czegoś nowego. Paradoksalnie – w czasie wszystkich swoich podróży najbardziej zagubiony czuł się w, ogarniętej wojną domową, europejskiej Holandii:

> Nigdy cudzoziemiec nie znajduje się bardziej obcym w kraju niż w czasie rewolucji. Widzi wielkie zamachy, których i cel, i przyczyny są mu nieznajome. Osoby, którym został polecony, częstokroć same nic nie wiedzą, świadomsze zaś mają co innego do czynienia, niż niewtajemniczonych pouczać. Wiadomości, jakie o stosunkach w kraju posiada, bardziej jeszcze w błąd wprowadzają […]. [PH, 93]

Szczególnie interesujące jest to, że hrabia wyjątkowo dotkliwie odczuwał w tych okolicznościach nie tyle zagrożenie utraty zdrowia (a może nawet życia), ile niemożność skorzystania z wiadomości o miejscu, w którym się znajdował. Wiedzę zatem możemy uznać za element, który dla Jana Potockiego stanowił fundament, na którym bu-

[610] *List Jana Potockiego do Seweryna Potockiego (Irkuck, 24 września 1805)*, w: F. Rosset, D. Triaire, *Z Warszawy do Saragossy…*, s. 59.
[611] A. Kaczmarek, *Przyzwyczajenie i szerokość geograficzna…*, s. 225.

dował swój stosunek do świata i określał sposób funkcjonowania w nim. Dlatego też jej zdobywanie i popularyzację zaliczał do życiowych priorytetów. Stąd tak ważną rolę przypisywał podróżom, dzięki którym dane mu było doświadczyć niezwykłej różnorodności natury, ale przede wszystkim – kultury. Przywołajmy jeszcze raz W. J. Bursztę: „Antropolog jest […] rodzajem wędrowca, choćby tylko intelektualnego, poszukującego właściwego tonu wypowiedzi o fascynującym bogactwie kulturowych reprezentacji”[612]. Spróbujmy jednak odwrócić to porównanie i uznać, iż to wędrowanie uczyniło Jana Potockiego rodzajem antropologa, który doświadczał tego bogactwa także w realnej rzeczywistości, i który wyrażał je poprzez swoją twórczość podróżopisarską, literacką i naukową.

III.3. Nieodparta potrzeba zdania relacji

> Więc jednak zaczynam prowadzić dziennik podróży! Nie miałem zamiaru go pisać, ale ulegam nieodpartej potrzebie, którą odczuwają wszyscy podróżnicy. Już w starożytności zauważono, że nie zachwyca nas najpiękniejszy nawet zakątek świata, kiedy nie mamy przy sobie nikogo, komu można by powiedzieć: Spójrz, co za piękna okolica! Jeżeli kiedykolwiek ogłoszę ten dziennik, będzie to dowodziło, że i ja uległem takiej właśnie potrzebie. [PM, 109]

W taki sposób Jan Potocki rozpoczął relację z podróży po Maroku. Ze słów hrabiego jasno wynika, że ich spisywanie miało dla niego istotne znaczenie, było inherentną niemal właściwością podróży, wynikającą z naturalnych ludzkich potrzeb dzielenia się przeżyciami i przemyśleniami[613]. Ten swoisty imperatyw skłaniał krajczyca (podobnie jak wielu podróżników przed nim i zapewne wielu po nim) do tego, by znaleźć „kształt formalny dla materii podróżniczej”[614]. Kształt ów był ściśle skorelowany ze światopoglądem hrabiego, a ten z kolei formułował się pod wpływem oświeceniowych tendencji. Bardzo trafnie ujęła to Ewa Nawrocka, u której czytamy:

> […] podróż [jako tekst – dop. A.K] to zawsze styk biografii, geografii i literatury. Inaczej mówiąc, realnego podmiotu ludzkiego – osoby autora, świata empirycznego i konwencji literackich

[612] W.J. Burszta, *Oko i pióro antropologa…*, s. 151.
[613] Można mówić nawet w pewnym stopniu o kompensacyjnym charakterze dyskursu podróżniczego – relacje mogły zastąpić współtowarzysza wyprawy.
[614] R. Krzywy, *List – relacja podróżnicza – satyra menipejska. Kształt gatunkowy «Podróży z Warszawy do Biłgoraja» Ignacego Krasickiego*, w: *Wokół reportażu podróżniczego*, pod red. E. Malinowskiej i D. Rotta, Katowice 2004, s. 56.

> umieszczonych zawsze w jakimś historycznym horyzoncie kulturowym, określającym społeczne klisze widzenia i opisywania świata[615].

Płaszczyzna biograficzna i geograficzna zostały już przez nas zarysowane. Do oglądu pozostał zatem trzeci element wspomnianego „styku". Zastanawiając się nad tekstami podróżniczymi Jana Potockiego, będziemy mieć na uwadze ustalenia Romana Krzywego:

> W opisach podróży zatem konkretny autorski podmiot przesuwa się w pole przedmiotu, stając się z obserwatora bohaterem narracji […], którego percepcja rzeczywistości intersubiektywnej stanowi podstawową materię tekstów podporządkowanych tej formie. W utworach tego typu interesuje nas zwykle sama sfera przedmiotowa, jak i autorskie wybory budujących ją elementów (implikowane na przykład przez obraną konwencję gatunkową, związek podróży z konkretną formacją kulturową czy jego indywidualne zainteresowania) oraz sposób prezentacji. Innymi słowy, w opisach podróży intrygujący jest sposób subiektywizacji świata zewnętrznego – nierzadko przynależącego do innej kultury niż ta, z którą związany jest autor-bohater[616].

Relację z podróży traktujemy jako utrwalony w tekście zapis konkretnego doświadczenia egzystencjalnego. Będzie się poprzez nią ujawniał zarówno warsztat podróżopisarza, jak i w znacznym stopniu go determinujący „warsztat" podróżnika. Czynnikiem, który również wpłynął na formę tekstową podróży Potockiego była tradycja literacka (a właściwie podróżopisarska). W epoce świateł bowiem, która tak rozmiłowana była w kodyfikacji genologicznej, i w której podróżopisarstwo zyskało ogromną popularność – zarówno wśród czytelników, jak i twórców – „teoretycznoliteracka świadomość polskiego oświecenia nie dała gatunkowego pojęcia «podróży»"[617]. Także w innych krajach europejskich deliberacje na ten temat nie mieściły się w głównym nurcie rozważań. W tym przypadku praktyka zdecydowanie wyprzedzała więc teorię. Autor *Parad*, mając za sobą (jak staraliśmy się pokazać wcześniej) lekturę dziesiątek relacji podróżniczych, czerpał z nich nie tylko wiedzę merytoryczną, ale także wzorce formalne, które w różnym stopniu realizował we własnych tekstach. Jak wskazuje Dominique Triaire:

> Podróże Potockiego dzielą się na dwie wielkie formy: listy i dziennik. […] w drodze do Astrachania, opisując swoją podróż […] posługuje się nową […] formą listu-dziennika. Do listu,

[615] E. Nawrocka, *Osoba w podróży…*, s. 204.
[616] R. Krzywy, *Od hodoeporikonu do eposu peregrynackiego. Studium z historii form literackich*, Warszawa 2001, s. 32.
[617] Cz. Niedzielski, *O teoretycznoliterackich tradycjach prozy dokumentarnej. Podróż-powieść-reportaż*, Toruń 1966, s. 11.

> do dziennika i do kombinacji obu tych form dołącza opowieść włożoną czy to w podróż, czy w fikcyjną opowieść o podróży. Pojawiają się także memoriały, notatki, raporty, rozmowy, cytaty, szlaki podróżnicze, a nawet rysunki […][618].

Pierwsze, co uderza w tym zestawieniu, to heterogeniczność podróżopisarskiego dyskursu krajczyca. Tę swoistą nonszalancję wobec gatunkowej jednorodności możemy interpretować jako wyraz poszukiwań najodpowiedniejszego środka przekazu zamierzonych przez autora treści. Za całkowicie słuszne bowiem należy uznać stwierdzenie Teresy Kostkiewiczowej:

> Ważny wydaje się też fakt, że Potocki traktuje spisywane przez siebie relacje nie jako twórczość prywatną, lecz jako publiczną działalność literacką, o czym świadczą choćby dość częste rozważania na temat zachowań przyszłych czytelników[619].

Wzmianki dotyczyły przeważnie „jakichś" czytelników – odbiorców relacji marokańskiej, kaukaskiej czy chińskiej; ale także konkretnej adresatki – Anny Teresy z Ossolińskich Potockiej, matki Jana, do której wysyłał on listy z podróży do Turcji i Egiptu. Synowska korespondencja w rzeczywistości trafiała do znacznie szerszego grona osób. Wiadomo bowiem, że krajczyna odczytywała ją na dworze króla Stanisława Augusta Poniatowskiego. Potwierdzeniem wyjścia tekstów poza prywatny krąg odbiorców jest również przedmowa, którą hrabia zamieścił w pierwszym wydaniu turecko-egipskiej relacji:

> Do mojej matki.
> Pozwól zadedykować sobie listy, które do Ciebie pisałem. Tak wielu dokonano z nich odpisów, że uważam za konieczne opublikować je samemu, ażeby zapobiec lichym wydaniom oraz przekładom w rodzaju tego, jaki ukazał się ostatnio w Niemczech. Mam nadzieję, że powód powyższy uznacie za dostateczny – zarówno Ty, jak i czytelnicy, których proszę o pobłażliwość[620].

Fragment ów nie tylko zaświadcza o zauważalnej obecności tekstu Potockiego w przestrzeni publicznej, ale przede wszystkim ukazuje postawy jego samego wobec tego faktu. Według hrabiego, relacje z podróży stanowiły istotny środek transferu doświadczenia i wiedzy, ważniejszy nawet niż rozprawy naukowe (o czym pisaliśmy

[618] D. Triaire, *Jan Potocki, pisarz i podróżnik*, przeł. M. Ochab, „Literatura na Świecie" 2014, nr 11-12, s. 31.
[619] T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm – sentymentalizm – rokoko. Szkice o prądach literackich polskiego Oświecenia*, Warszawa 1975, s. 396.
[620] J. Potocki, *Voyage en Turquie et en Égypte, Fait en l'année* 1784, Paris 1788, pp. III-IV. Zamieszczone tu tłumaczenie pochodzi z edycji L. Kukulskiego, znajduje się w przypisach wydawcy; zob. J. Potocki, *Podróże*…, s. 451.

w poprzednim podrozdziale). Dlatego sposób wyrażenia i przekazywania tego doświadczenia był dla autora *Rękopisu…* kluczowy. Miał bowiem świadomość, że jego teksty trafią do innych i to na ich podstawie odbiorcy będą budować swoje wyobrażenia Orientu. Zdając sobie sprawę z własnego udziału w kreowaniu zbiorowego imaginarium wschodniego, chciał jednocześnie zapobiec sytuacji, w której „liche wydania i przekłady" jego autorskiej korespondencji z podróży obniżą jej wartość merytoryczną. Ten fakt wzbudzał w nim nie tyle poczucie presji, co raczej odpowiedzialności za słowo i przekazaną informację. W kilku co najmniej miejscach pojawiły się też wzmianki o chęci zainteresowania Orientem swoich odbiorców. Można zatem uznać, iż podróże Potockiego, jako teksty językowe, miały realizować dwie funkcje – po pierwsze – informacyjną (poznawczą), po drugie – impresywną. Obydwie tendencje można zauważyć już w pierwszej relacji, a potem obecne były w każdej następnej. Bardzo mocno wybrzmiały one, gdy, opuszczając Turcję, napisał do matki:

> Nie mówiłem Ci dotąd o ich [tj. Turków – dop. A.K.] obyczajach i narodowym charakterze, odkładałem rzecz o tym do czasu, w którym dłuższy pobyt da mi sposobność poznania ich lepiej; lecz dziś w wieczór wyjeżdżam, i nie mogę się odważyć Kraj ten porzucić, żebym się nie starał wzbudzić w tobie jakiegokolwiek zainteresowania się do narodu, który w nim mieszka [PTE(N), 74-75].

Co godne podkreślenia, hrabia pragnął nakierować uwagę odbiorcy (w tym przypadku matki) ku Orientowi, nie używając w tym celu stereotypowych, sensacyjnych, na pół zmyślonych opowieści, ale przeciwnie – poprzez rzetelne, choć odpowiednio dobrane informacje korespondujące z zainteresowaniami adresata. Dlatego, gdy wspominał o zamieszkach w Egipcie, których był świadkiem, dodał, że zagadnienie to dla niego ciekawe, ale matka, może mieć na ten temat inne zdanie:

> […] a która [tj. rewolucja – dop. A.K.] prawdopodobnie niewiele Cię interesuje. Mógłbym tu dołączyć rys historyczny dawnych rządów mameluckich, istniejących w Egipcie nadal pomimo pozornej zależności bejów od Porty, ale obawiam się, że nie byłoby to zabawne, a suchej pedanterii pragnąłbym za wszelką cenę uniknąć[621].

Zapewne się nie mylił, Anna Teresa Potocka – rokokowa żona modna, była raczej mało zainteresowana zawiłą historią sytuacji społeczno-politycznej prowincji egip-

[621] Przywołany fragment pochodzi z rękopisu listów do matki, podaję go za: J. Potocki, *Podróże*…, s. 461.

skiej Imperium Osmańskiego. Natomiast w innych relacjach, których potencjalni czytelnicy stanowili znacznie szerszą grupę, ta selekcja była delikatniejsza, więcej też zostawiał autonomii wirtualnemu odbiorcy:

> Nie wiem, czy w dalszym ciągu podróży zobaczę rzeczy godne przedstawienia publiczności, lecz jeśli je opiszę, to tylko w dotychczasowy sposób. Będę gromadził skamieliny, w miarę jak je spotkam na swojej drodze, a czytelnik sam zechce je uporządkować wedle własnego upodobania. [PM, 142]

Ponadto, niejednokrotnie przytaczał, obszerne niekiedy, teksty, do których docierał w czasie swych wypraw, pośród nich – opowieści, kroniki czy dzienniki „tubylcze" (o czym pisaliśmy w poprzednim podrozdziale). Nigdy jednak nie była to kwestia „suchej pedanterii", a włączanie wybranych dzieł zawsze było podyktowane troską o lepsze zrozumienie przez czytelników opisywanej rzeczywistości i uzasadniane trafnością lub – często – unikatowością prezentowanego źródła. Jan Potocki wystrzegał się bowiem „przeładowania" swoich relacji zbyt dużą ilością „ciężkich" – żeby nie powiedzieć – nudnych informacji. Nie prowadziło to bynajmniej do skrótowości czy powierzchowności. Jak trafnie zauważa T. Kostkiewiczowa: „[…] formuje się na kartach *Podróży* nowa technika relacji i opisu, oparta nie tyle na pełnej drobiazgowości, ile na dokładnej prezentacji tego, co wydawało się szczególnie wyraziste i ciekawe"[622]. W tym kontekście istotny jest brak w relacjach krajczyca opisów utrzymanych w konwencji *curiositates* – brak będący manifestacją oświeceniowego spojrzenia, jakże innego od barokowej, zorientowanej na poszukiwanie cudowności i dziwaczności, optyki. Nie oznacza to, oczywiście, że hrabia podczas swoich podróży nie natrafiał na interesujące, a nawet dziwne rzeczy lub zjawiska. Wręcz przeciwnie. Chodzi raczej o sposób, w jaki o tym pisał. Jego próbkę może dać fragment dwustronicowej (właśnie tak!) zapiski poświęconej samogłowowi:

> Wracając przez port, widziałem marynarzy genueńskich, którzy złowili samogłowa i zabierali się do jedzenia. Ryba ta, o ile wiem, nie została dotąd opisana przez żadnego przyrodnika, chociaż zasługuje na szczegółowy opis, gdyż wątpię czy w długim łańcuchu istot uorganizowanych istnieje jakiekolwiek stworzenie, którego budowa odznaczałaby się osobliwościami tak daleko odbiegającymi od pospolitych wyobrażeń o budowie zwierząt. [PM, 209]

[622] T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm – sentymentalizm – rokoko*…., s. 397.

Potem następuje przedstawienie naturalistycznej sceny patroszenia ryby i dokładna deskrypcja jej wnętrzności. Na końcu zaś Potocki stwierdza z ubolewaniem:

> Nie mogę opisać ich budowy anatomicznej, gdyż nie jestem anatomem; jeśli zaś odważyłem się opisywać to zwierzę, to jedynie w przekonaniu, że jest zupełnie nieznane przyrodnikom. Wyznaję ze wstydem, iż nie obejrzałem na tyle dokładnie płetwy, bym mógł umieścić samogłowa w rzędzie piersiopłetwych, niedopłetwych lub brzuchopłetwych, i stwierdzam z żalem, że na podstawie moich spostrzeżeń nie można go będzie zaklasyfikować. [PM, 210]

Opisując ten rzadki okaz ryby, kilkakrotnie wyraził swoje zdumienie wywołane jej widokiem. Wrażenie to jednak w żadnym wypadku nie zaburzyło jego naukowej (oświeceniowej) perspektywy. Nawet najdziwniejsze dla hrabiego zjawiska czy przedmioty były przez niego poddawane obserwacji i analizie. Przytoczony fragment jest godny uwagi, ponieważ doskonale ukazuje postawę Jana Potockiego – jego zainteresowanie różnorodnymi formami życia, nie tylko rzeczywistością humanistyczną. Nie tracił on żadnej okazji, aby realizować swoje ogromne pragnienie dołożenia własnej cegiełki do summy wiedzy o świecie.

Obok tych rozbudowanych i bardzo szczegółowych przekazów znajdziemy w relacjach Potockiego wiele fragmentów o charakterze anegdotycznym i dygresyjnym. Jako przykład niech posłuży wyimek z *Podróży do Cesarstwa Marokańskiego*:

> Nie mogę tu pominąć pewnej ciekawej anegdoty. Ambasadora odwiedziły między innymi charyfy, czyli urzędnicy płci żeńskiej, sprawujące nadzór nad dobrymi obyczajami kobiet. Ów dwór królowej Berty, zdradzający wesołe i dobrotliwe usposobienie, składał się z trzech starych Mulatek o twarzach wytatuowanych w prążki i kwiaty. [PM, 160]

Wzmianki tego typu, choć same w sobie i pojedynczo, zasadniczo nie wnoszą treści o fundamentalnym znaczeniu, to jednak stanowią ciekawe uzupełnienie relacji, mogą też pełnić funkcję rozrywkową, jak w przytoczonym powyżej fragmencie, gdzie charyfy zostały zaprezentowane w sposób humorystyczny, uwydatniony jeszcze poprzez komiczne zestawienie z dworem królowej Berty Wielkonogiej – matki Karola Wielkiego. Jakby zupełnie przy okazji, czytelnik ma sposobność dowiedzieć się o funkcjonowaniu instytucji kontroli społecznej strzegących obyczajności, a także o zwyczaju tatuowania twarzy przez kobiety, rozpowszechnionym w Afryce Północnej, zwłaszcza wśród plemion berberskich. Zestawienie podobnych dygresji czy anegdot pokazuje, iż wzbogacają one treść relacji, dopełniając je barwnymi szczegółami.

Oglądaną rzeczywistość Jan Potocki opisywał z perspektywy zewnętrznej – „człowieka Zachodu". Jest to absolutnie naturalne zjawisko, nigdy bowiem antropolog, ani tym bardziej podróżnik, nie jest w stanie bez reszty zanurzyć się w badanym obiekcie. Niewykonalne jest odłożenie „okularów przywiezionych z ojczyzny", ale możliwe, a wręcz pożądane jest ich „przeszlifowanie", które rozumieć należy jako wyzbycie się zniekształcających percepcję uprzedzeń. Możemy zatem mówić o przezwyciężeniu etnocentryzmu, postrzeganego jako zjawisko negatywne przy zachowaniu tożsamości kulturowej. Ogromna wiedza, ciekawość świata i otwartość umysłu pozwalały hrabiemu bardzo zbliżyć się do obserwowanego Wschodu, a nawet wejść do niego, ale zawsze przy zachowaniu mentalno-psychicznej autonomii. Dzięki temu doskonale udawało mu się racjonalnie odtworzyć sposób myślenia ludzi Wschodu. Tę wyjątkową umiejętność znakomicie pokazuje poniższy fragment:

> Widziałem również w tych dniach księżniczkę czeczeńską, którą wypadki wojenne przywiodły aż do Astrachania. Jest niebrzydka i na swój sposób wykształcona, to znaczy zna język turecki, jakim mówią w Szirwanie, nie potrafi jednak pozbyć się przesądów swego plemienia. Uważa, że kraj, w którym nikt nie rabuje na gościńcach, tchnie monotonią i nudą, a skradziona chusta sprawia jej większą radość niż kupiony naszyjnik z pereł. Mówi się, że książęta z jej rodziny od początku świata zawsze rabowali podróżnych w drodze do Tyflisu lub do Tarki, i że za nic na świecie nie chciałaby, żeby jej krewni i przyjaciele dowiedzieli się, iż poślubiła mężczyznę, który nie żyje z grabieży. Takie panują obyczaje na Kaukazie, do tego należy jeszcze dodać pogardę śmierci, poszanowanie praw gościnności i przyjaźni oraz niezmierny pociąg do kłamstw i wiarołomstwa, byle nie w stosunku do przyjaciół, których nie wolno oszukiwać. [PK, 322-323]

Potocki po mistrzowsku wyzyskał możliwości mowy pozornie zależnej, by odwzorować sposób myślenia i system wartości czeczeńskiej księżniczki. Narrator, utożsamiany z autorem relacji[623], płynnie przeszedł od wyraźnie zamanifestowanej własnej perspektywy (ja „widziałem" – jej „przesądy plemienia") – do punktu widzenia bohaterki opowieści, by następnie wrócić „do siebie" – poprzez wykorzystanie zaprezentowanego światopoglądu do formułowania bardziej ogólnych twierdzeń na temat kaukaskiej mentalności. Użycie mowy pozornie zależnej interpretować można, jako próbę przełamania pierwszoosobowej narracji – tak naturalnej dla tekstów o charakterze autobiograficznym, do których podróże są zaliczane – i wzbogacenie jej o inne, niejednokrotnie zupełnie obce relatorowi, punkty widzenia. Tym sposobem odbiorca ma wraże-

[623] Na temat relacji: autor – narrator, autor – podmiot mówiący, autor – bohater w relacjach podróżniczych zob.: A. Cieński, *Pamiętniki i autobiografie światowe*, Wrocław 1992; E. Nawrocka, *Osoba w podróży…*, R. Krzywy, *Od hodoeporikonu do eposu peregrynanckiego*…, a ostatnio: M. Partyka, *Przemiany podmiotu mówiącego w oświeceniowym dzienniku podróży (1764-1795)*, Warszawa 2021.

nie, jakby faktycznie stykał się z odmiennym stylem myślenia. W powyższym i jemu podobnych fragmentach tę wspomnianą wcześniej, niemożliwą do przezwyciężenia zewnętrzność perspektywy sygnalizuje niezwykle subtelna ironia, której nie należy jednak interpretować jako manifestację wyższości oświeconego Zachodu nad dzikim Wschodem. Jest ona raczej wyrazem indywidualnej, bardzo dla hrabiego charakterystycznej, postawy dystansu wobec świata i siebie.

„Miłość prawdy" oraz zainteresowanie Wschodem uznać należy za podstawowe cele, ale jednocześnie pobudki działań Jana Potockiego. Przejawiały się nie tylko w praktyce podróżniczej, ale także podróżopisarskiej. W zapiskach marokańskich czytamy:

> Usiłowałem dojść przyczyn ówczesnych zatargów z Hiszpanią, ale w kraju tym, zebrawszy wiadomości, nie wystarczy poddać je ogniowej próbie krytyki, lecz trzeba rzecz badać przez dłuższy czas, by uzyskać trochę jaśniejszy pogląd, gdyż inaczej ryzykuje się błędne przedstawienie faktów. [PM, 155]

Dlatego w dalszej części tekstu, przedstawiwszy informacje, opatrzył je stosowną uwagą: „Wczorajsze moje zapiski są wynikiem starannych badań nad historią szeryfów, a zarazem rezultatem mojej pogłębiającej się znajomości kraju" [PM, 181]. Podkreśleniu wiarygodności relacji mają służyć zapewnienia o jej autoptycznym charakterze: „[…] co do mnie, opisuję to, co widzę sam, nie zaś to, co inni widzieli" [PK, 273]. Jeśli jednak zdarzyło się hrabiemu przytoczyć opowieści z innego źródła, informował o tym czytelnika: „Całą tę opowieść jako zasłyszaną wyodrębniam starannie od rzeczy widzianych na własne oczy, podobnie jak to czynił Herodot" [PK, 322].

Potocki zwracał też uwagę na kwestie językowe i jasność wypowiedzi. Zdawał sobie sprawę, że wysiłki podróżopisarza podjęte, żeby przekazać prawdę i wzbudzić zainteresowanie odbiorcy, mogą zostać zniweczone przez użycie nieprecyzyjnych słów czy zdań albo zastosowanie nieadekwatnego stylu wypowiedzi. To zarzucał jednemu z autorów podróży: „Pan Brisson – powoływałem się nań już poprzednio – skreślił swój opis stylem poetyckim, wskutek czego trudno często odgadnąć właściwe znaczenie większej części jego wyrażeń" [PM, 166]. Stąd zapewne w relacji marokańskiej takie zwierzenie: „Szukałem różnych dróg, by objaśnić moim czytelnikom cały ten chaos polityczny, gdzie wydaje się nigdy nie zwycięży duch porządku i praworządności" [PM,

176]. Dużym zagrożeniem jest również, według hrabiego – zbytnia emocjonalność, która nie tylko zaciemnia wypowiedź, ale w ogóle zaburza percepcję:

> Pragnąłbym zapewnić, że będę pisał bezstronnie, ale nie ważę się tego przyrzec. Myśl, że mógłbym zawieść ciekawość i oczekiwanie całej Europy, przyprawia mnie o wzburzenie, zdolne zniekształcić mój sąd. Przyłącza się do tego także i wzgląd na kilka osobistości. Pozostawiam więc moim czytelnikom wyłuskanie prawdy przezierającej spod barwnych osłon namiętności. Podobny los spotka wszystko, cokolwiek zostanie napisane o tej wyprawie: ci, którzy biorą w niej udział, nie zdobędą się nigdy na bezstronność, inni zaś nie są prawdy świadomi. [PCh, 409]

Nie zawsze jednak możliwe jest uniknięcie tak gwałtownych emocji. W podróży bowiem wszystko może się zdarzyć – to jej cecha immanentna, zresztą szczególnie przez Potockiego ceniona. Poza tym – przeżywanie emocji jest czymś zupełnie naturalnym:

> Takie wrażenie widok piramid sprawił we mnie: znajdziesz może, że z nadto wielkim mówię o nich uwielbieniem, i łatwo się nadto zgodzę; ale któraż jest dusza dość nieprzystępna uczuciom zdziwienia, która by się od nich na widok ten wzbronić mogła? I kiedyż uniesieniu temu łatwiej darować można? Znam jednak, że pióro podróżnego równie w opisaniach swych wierne, jak kreślący widoki ołówek, nie powinno się zaciekać nad to, co widzi, spieszę się więc i właściwy opisywania powracam mu sposób. [PTE(N), 117]

Wbrew pozorom, zachwyt wywołany zetknięciem z artefaktem, strach w obliczu niebezpieczeństwa, czy złość wynikająca z bezsilności oraz inne, gwałtowne niekiedy, reakcje hrabiego na zaistniałe sytuacje, świadczą o autentyczności przekazu – bo „któraż jest dusza nieprzystępna uczuciom…?" – moglibyśmy raz jeszcze zapytać za krajczycem. Czy można w ogóle pisać o „szlachetnej namiętności" i do niej przekonywać językiem pozbawionym emocji? Zaburzony chwilowo obiektywizm nie wyklucza prawdziwości doświadczenia, które potwierdza ten właśnie splot konfesyjnego i realistycznego modelu dyskursywnego[624]. Natomiast, co warto podkreślić – hrabia, zawsze, gdy miał choćby cień podejrzenia, że jego relacja przybiera zbyt emocjonalną formę – pisał o tym czytelnikowi, uczulał go na ten fakt, by ten mógł przyjąć postawę dystansu i „wyłuskać prawdę". Sam również bardzo szybko przywoływał się do porządku, by wrócić do narracji, która oparta jest na doznaniach zmysłowych, uznanych przez autora *Parad* za pewne.

[624] B. Walczak, *Dzienniki z podróży. Antropologia między dyskursem „realistycznym" a „konfesyjnym"*, w: *Podróż i miejsce w perspektywie antropologicznej*, pod red. D. Rancew-Sikory, Gdańsk 2009, s. 17-28.

O ile przelewanie na papier przeżywanych emocji było w mniemaniu Potockiego dopuszczalne, o tyle zdecydowanie potępiał w spisywaniu relacji z wypraw udział wyobraźni:

> Stracony już z oczu [widok Stambułu – dop. – A.K.], jeszcze się w imaginacyi wystawia; lecz gdy potrzeba opisywać, imaginacya dla podróżnego nadto niebezpiecznym jest przewodnikiem, a rozum skończyć mi już nakazuje. [PTE(N), 82]

Hrabia z dużym realizmem odzwierciedlił psychiczne stany podróżnika, który opuszczając wyjątkowe miejsce, zachowuje w pamięci jego wspomnienie. Jednocześnie bardzo zdecydowanie wyartykułował konieczność kierowania się zmysłami weryfikowanymi przez rozum w tworzeniu podróżniczych relacji. To one właśnie były gwarantem jakości i prawdziwości przekazu. W tym dążeniu Potockiego do weryzmu i w trosce o merytoryczną jakość prezentowanych treści, bardzo wyraźnie ujawniają się oświeceniowe tendencje – kult wiedzy i empirii oraz wiara w celowość spisywania relacji – wyrażone explicite w dygresjach zawierających „uwagi warsztatowe”[625] lub możliwe do wywnioskowania na podstawie treści relacji. Podróżopisarska praktyka hrabiego świadczy również o tym, że chciał on pokazać Orient w jak najszerszym i najciekawszym ujęciu, co jest efektem oddziaływania „szlachetnej namiętności”. Z tego też względu możemy je uznać za najpełniejszy jej wyraz.

[625] Cz. Niedzielski, *O teoretycznoliterackich tradycjach prozy dokumentarnej…*, s. 24.

Rozdział IV. „Czarodziejską sztuką przenieść czytelnika na Wschód" – literacki świat Orientu w ujęciu Jana Potockiego

IV.1. Orientalny świat przedstawiony

W *Przedmowie* do krakowskiego wydania *Podróży do Turcyi i Egiptu* Jana Potockiego wydawcy, pośród nich Żegota Pauli, wyrazili pewność, iż „czytelnikom czynimy niejaką przysługę, puszczając w świat nowe wydanie"[626]. Jednym z argumentów mających poprzeć te, skądinąd słuszne, słowa było przekonanie o wysokich walorach poznawczych i artystycznych tekstu hrabiego, dzięki którym „czarodziejską niejako sztuką przenosi czytelnika na Wschód, który mu się jak wielka panorama w całym uroczym przedstawia blasku ze wszystkiemi swemi osobliwościami"[627]. Choć słowa te dotyczą zapisków turecko-egipskich krajczyca, to z pewnością można je odnieść również do pozostałych relacji podróżniczych hrabiego. Tym niezwykłym wehikułem przenoszącym odbiorcę do krainy Orientu były także wplecione w nie opowiastki oraz inne, samodzielne, utwory zawierające motywy wschodnie. Można powiedzieć, iż twórczość literacka, obok podróży intelektualnych i rzeczywistych, była jednym z ważnych przejawów „szlachetnej namiętności" Potockiego. Sam zresztą wprost wyrażał upodobanie do literatury orientalnej oraz chęć tworzenia własnych dzieł, opartych na tych specyficznych *bons models*. W liście ósmym z Carogrodu napisał do matki:

> Nie wiem, jak Ci się podobają wschodnie powieści, ja dziwnie ich sposób lubię, i sam zaczynam się w nim ćwiczyć; dwuletnie dzieł ich czytanie tak mię uczyniły w myśli wschodnie bogatym, że dosyć by mi było zebrać ich kilka w kupę, i dać im obwód. Pewien jestem, że w obrazach moich wschodnie zachowam podobieństwo [PTE(N), 35-36].

Bogactwo wschodnich myśli znajdowało artystyczne ujście w jego tekstach powstających na przestrzeni lat – od początku aktywności twórczej i naukowej niemal po jej kres. Stanowiło zatem bardzo istotny i warty oglądu element niezwykłej *grand tout oriental*. Potocki przyzwyczaił nas już (chyba) do tego, że cokolwiek robił czy tworzył, wyróżniało się niezwykłością. Nie inaczej jest również w przypadku jego literac-

[626] [Ż. Pauli], *Przedmowa* do: *Jana hr. Potockiego Podróż do Turcyi i Egiptu z wiadomością o życiu i pismach tego autora*, Kraków 1849, s. V.
[627] Tamże, s. VI.

kiego dorobku. Dlatego też nawet stworzenie rejestru omawianych utworów wymaga odpowiedniego komentarza.

Listę otwierają powiastki orientalne. Jan Potocki jest autorem siedmiu „powieści”[628]. Pięć z nich: *Sprawa Draka. Powieść*; *Sen Tomruta. Powieść*; *Podróż Fejruza. Powieść*; *Abdul i Zeila. Powieść* oraz *Hafez. Powieść* zostało włączone do tekstu *Podróży do Turek i Egiptu*[629]. Kolejna – *Podróż Hafeza. Powieść wschodnia*, funkcjonuje jako dodatek do *Podróży do Cesarstwa Marokańskiego*, co zostało zasygnalizowane w tytule[630]. Taka pozycja w tekście podróży nadaje powiastkom niejako podwójny status – z jednej strony są bowiem dziełami skończonymi, nawet zatytułowanymi, z drugiej zaś – stanowią komponent większej całości – i ten kontekst nie może umknąć podczas ich analizy. Mniejszą nieco autonomię zdaje się mieć powiastka bez tytułu będąca częścią *Dziewiątego listu do autora „Dziennika”*, którą roboczo, ze względu na treść, określiliśmy jako *Historia Ergenekonu*[631]. W tym miejscu koniecznie należy wspomnieć o dwóch jeszcze opowieściach, które, podobnie jak *Próba Ergenekonu*, nie zostały wydzielone z tekstu podróży poprzez nadanie im tytułu. Jednakże ich osobliwość polega przede wszystkim na tym, że żadna z nich nie została napisana przez Potockiego. O pierwszej, zamieszczonej w relacji tureckiej, *Opowieści o Fatme*[632] – hrabia napisał: „Przytoczę tu jedną z nich, którom słyszał wczoraj w kafenhauzie przedmieścia Santari, i którom, powróciwszy napisał” [PTE(N), 23]. Podobne jest pochodzenie drugiej, tym razem wplecionej do podróży marokańskiej – opowieści o zdradzającej żonie, którą – jak sam podkreśla – „przy sposobności przytoczył” [PM, 134], i którą zawdzięcza swemu przyjacielowi Bin-Otmanowi [PM, 134], dlatego roboczo będziemy ją tytułować *Opowieścią Bin-Otmana*. W przeciwieństwie do wcześniej wymienionych tekstów orientalizujących, w tym przypadku mamy do czynienia z autentycznymi utworami orientalnymi. Decydujemy się na włączenie ich do korpusu analizowanych tekstów,

[628] W tym miejscu stosujemy określenie użyte przez samego autora. Kwestie genologiczne będziemy rozważać w dalszej części tego rozdziału.
[629] W wydaniu francuskim z 1788 roku nie ma powiastki *Hafez*, natomiast w wydaniu warszawskim z 1789 roku została już zamieszczona. Cytując fragmenty utworów, korzystamy z tych samych wydań, które przywoływaliśmy podczas analizy dyskursu podróżniczego.
[630] J. Potocki, *Voyage dans L'Empire de Maroc fait en l'anné 1791. Suivi du Voyage de Hafez, recit Oriental*, Varsovie 1792.
[631] J. Potocki, *Dziewiąty list do autora „Dziennika”*, w: tegoż, *Pisma polityczne*…, s. 56-57.
[632] Taki roboczy tytuł nadał opowieści Janusz Ryba. Nie widzimy powodów, by go zmieniać. [Zob. J. Ryba, *Czy Jan Potocki jest autorem opowieści o Fatme?*, w: *Szkice o literaturze dawnej i nowszej*, pod red. J. Malickiego, R. Ocieczek, Katowice 1992, s. 107-118].

gdyż czynność przetłumaczenia i spisania też wymaga od podmiotu tych czynności pewnej aktywności. Trudno orzec, ile Potocki dodał „od siebie". Jest to zresztą sprawa drugorzędna. Traktujemy ją – tak samo jak jej „spisywacz", tzn. ilustrację „sposobu ich opowiadania" [PTE(N), 23]. Szczególnie pierwszą z nich warto się zainteresować, ponieważ otwiera ona listę, można ją więc traktować jako jeden z punktów odniesienia dla oryginalnej orientalizującej twórczości krajczyca.

Orientem przesiąknięty jest również *Rękopis znaleziony w Saragossie*. Wschodnie pierwiastki są możliwe do zaobserwowania na każdym właściwie poziomie organizacji utworu. Jednakże w przeciwieństwie do wcześniej wymienionych opowieści, w literackim *opus magnum* Potockiego Wschód, choć stanowi fundamentalne, to nie jedyne źródło inspiracji oraz artystycznych rozwiązań. Sytuację dodatkowo komplikuje złożona historia powstawania *Rękopisu…* oraz późniejsze dzieje tekstu[633]. Konsekwencją takiego stanu rzeczy była konieczność prześledzenia sposobów funkcjonowania elementów orientalnych w wersji *Rękopisu…* z 1810 roku[634] (którą uznajemy za „kanoniczną" – gdyż jest jedyną skończoną przez Potockiego) oraz w wersji z 1804 roku[635] (niedokończonej, a następnie przerobionej przez autora). Jako dodatkowy kontekst potraktujemy zaś doskonale znane – i od ponad stu pięćdziesięciu lat funkcjonujące w kulturze polskiej – tłumaczenie Edmunda Chojeckiego.

Naszą uwagę zwrócił także wiersz *** *Posępne morze świat cały okrywa*, będący komponentem powiastki o Abdulu i Zeili (jest więc tekstem w tekście, który jest częścią innego jeszcze tekstu). Choć Potocki poinformował w odautorskim przypisie, iż „zwrotki tego wiersza […] znaleźć można w dziele Jonesa" [PTE, 44][636], trudno doszukać się bezpośrednich cytatów ze wskazanego źródła. Dlatego też traktujemy tekst jako utwór hrabiego, choć mocno inspirowany wzorcami literackimi. Bardziej interesujące jest jednak to, że wiersz ów stanowi jednocześnie przykład lirycznego ujęcia tematu orientalnego, co w owym czasie było zjawiskiem nader rzadkim. Oglądowi zostanie

[633] Dokładnie została ona przedstawiona przez F. Rosseta i D. Triare`a we wstępie do najnowszego tłumaczenia powieści. [Zob. F. Rosset, D. Triaire, *Wstęp* do: J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie* [Nowe tłumaczenie ostatniej wersji autorskiej z 1810 roku], przeł. A. Wasilewska, oprac. F. Rosset, D. Triaire, Kraków 2015, s. 5-27].

[634] J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie* [Nowe tłumaczenie ostatnie wersji autorskiej z 1810 roku], przeł. A. Wasilewska, oprac. F. Rosset, D. Triaire, Kraków 2015.

[635] J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie* [Nowe tłumaczenie wersji autorskiej z 1804 roku], przeł. A. Wasilewska, oprac. F. Rosset, D. Triaire, Kraków 2015. [Tekst dostępny wyłącznie w wersji elektronicznej].

[636] Pisaliśmy już o tym w podrozdziale poświęconym lekturom Potockiego.

poddana również jedna z parad Jana Potockiego *Podróż Kasandra do Indii,* ze względu na osobliwe użycie w niej orientalnych elementów.

Już samo prześledzenie zestawienia orientalizujących utworów hrabiego pozwala przypuszczać, że chętnie oddawał się aktywności tego rodzaju. Przede wszystkim jednak wskazuje na jakże cenioną przez niego różnorodność, która w pełni ukaże się dopiero po dokładniejszym oglądzie tekstów i sposobów kreowania w nich świata przedstawionego. Kreacja ta jest owocem wiedzy i doświadczenia, połączonych z niezwykłą wyobraźnią i fascynacją Orientem, którym chciał dzielić się z innymi. Tak, jak sam rozczytywał się w orientalnej literaturze, widząc w niej źródło doznań estetycznych oraz kopalnię wiedzy na temat Wschodu i ludzi, którzy go zamieszkiwali, tak pragnął, by tworzone przez niego teksty spełniały podobne zadanie. Nie pozostało to bez wpływu na kształt stworzonego przez niego świata. Wschodnią rzeczywistość przedstawioną traktować będziemy jako całość, swego rodzaju *univesrum Orientalium,* co w naszym przekonaniu wpisuje się w nadrzędną ideę „wielkiej całości".

IV.1.1. Przestrzeń

Mając na uwadze spostrzeżenia Janusza Sławińskiego:

> Okazuje się, że [przestrzeń – dop. A.K.] nie jest już po prostu jednym z komponentów rzeczywistości przedstawionej, lecz stanowi ośrodek semantyki dzieła i podstawę innych występujących w nim uporządkowań. Fabuła, świat postaci, konstrukcja czasu, literacka sytuacja komunikacyjna, ideologia dzieła – jawią się coraz częściej jako pochodne względem fundamentalnej kategorii przestrzeni, jako jej aspekty, partykularyzacje czy przebrania[637]

nasze rozważania na temat orientalnego świata przedstawionego rozpoczniemy od kwestii związanych z kreacją wschodniej przestrzeni[638]. Trafność powyższej konstatacji uwydatnia się jeszcze, gdy odniesiemy ją do problematyki literackiego orientalizmu. Można powiedzieć, iż przestrzeń jest jednym z głównych jego nośników. Wybór takiej,

[637] J. Sławiński, *Przestrzeń w literaturze: elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości,* w: *Przestrzeń i literatura: studia*, pod red. M. Głowińskiego, Wrocław 1978, s. 10.

[638] Zagadnienia przestrzeni omawiałam również w artykułach: *Pogranicze światów i kultur, czyli obraz Andaluzji w „Rękopisie znalezionym w Saragossie" Jana Potockiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Historia Literatury" 2008, z. 3, s. 7-18; *Orientalny świat w oświeceniowej powiastce na przykładzie utworów Jana Potockiego i Ignacego Krasickiego,* w: *Literackie obrazy świata 1. Sfery kreacji*, pod red. A. Lubonia, J. Gościńskiej, M. Karpińskiej, Rzeszów 2016, s. 103-113. Poczynione tam ustalenia zostały zmodyfikowane i rozbudowane.

a nie innej rzeczywistości przedstawionej pociąga za sobą konsekwencje w zakresie działań podmiotu czynności twórczych – wpływa bowiem na pozostałe elementy struktury, a często również na plan wyrażania dzieła literackiego. Z drugiej zaś strony – programować może pewne zachowania odbiorcy, poprzez danie mu swego rodzaju klucza interpretacyjnego.

Korzystając z ustaleń Andrzeja Stoffa dotyczących poetyki przestrzeni przedstawionej[639], naszą analizę rozpoczniemy od „ustanowienia horyzontu powieściowego świata"[640] i wskazania jego granicy. W omawianych utworach wyznaczanie przestrzeni odbywa się na kilka sposobów i może przebiegać na różnych poziomach dzieła literackiego. W niektórych tekstach sygnały konstytuujące przestrzeń pojawiają się już w tytule lub podtytule. Tak jest w paradzie *Kasander jedzie do Indii*, której tytuł wskazuje kierunek podróży protagonisty. *Podróż Hafeza,* opatrzona podtytułem *Powieść wschodnia,* odnosi nas do przestrzeni Orientu, jednak ogólność tego kwalifikatora ewokuje raczej domenę kultury aniżeli przestrzeń geograficzną. Zupełnie inaczej jest w przypadku *Rękopisu znalezionego w Saragossie*, gdzie konkretne miejsce określone w tytule powieści pozostaje w niewielkim (co nie znaczy w żadnym) związku z jej rzeczywistością przedstawioną.

Generowanie przestrzeni dokonuje się najczęściej na poziomie narracji. Podstawowym zabiegiem temu służącym jest lokalizacja geograficzna. Zwykle informacje takie zamieszczane są w początkowych partiach tekstu. W ten sposób rozpoczyna swą opowieść, przytoczoną przez Potockiego, Bin-Otman: „Przed niedawnym czasem […] pewien mieszkaniec Fezu, wyszedłszy z domu, spostrzegł, że czegoś zapomniał" [OBO, 134]. Tak samo hrabia otwiera swą powiastkę *Abdul i Zeila*: „Ostatnie słońca promienie złociły już w Gaznie kończate meczetów wieże" [AZ, 49]. Podobnie rzecz wygląda w *Rękopisie znalezionym w Saragossie*:

---

[639] Zob. A. Stoff, *Poetyka i semantyka literackich zobrazowań przestrzeni miasta*, w: tegoż, *Studia z teorii literatury i poetyki historycznej"*, Lublin 1997, s. 151-166. Na s. 152 czytamy: „Chcąc uniknąć ogólnikowości przy zajmowaniu się przestrzennym wymiarem świata powieściowego, wyróżnić trzeba cztery kwestie szczegółowe, które powinny stać się przedmiotem opisu, analizy i interpretacji. Są to:

1. Wyznaczanie przestrzeni.
2. Kreowanie przestrzeni.
3. Funkcjonalizowanie przestrzeni.
4. Waloryzowanie przestrzeni".

Mimo iż ustalenia Stoffa odnoszą się do „świata powieściowego", z powodzeniem mogą być wykorzystane również do analizy innych gatunków epickich, a nawet – przy pewnych zastrzeżeniach – do innych rodzajów literackich.

[640] Tamże, s. 153.

> Hrabia Olavidès nie sprowadził jeszcze obcych osadników do Sierra Moreny; owo strome pasmo gór, oddzielające Andaluzję od La Manchy, zamieszkiwali wówczas przemytnicy, zbójcy i nieliczni Cyganie, którzy krążyli po okolicy, pożerając zabijanych podróżnych. [Rkps 1810, 34]

Wyznaczony w ten sposób orientalny horyzont geograficzny *Rękopisu…* może na początku wywoływać zdziwienie. W 1739 roku, gdy Alfons przeżywa swoje przygody, Góry Sierra Morena i Andaluzja nie należały już, przynajmniej teoretycznie, do świata Orientu. Wręcz odwrotnie – od czasów rekonkwisty[641], katoliccy władcy Hiszpanii czynili wszystko, by te więzi rozerwać. Jednakże, gdyby sięgnąć głębiej (dosłownie) – pod powierzchnię ziemi – okaże się, że wschodnia przestrzeń, choć w innych warunkach, w dalszym ciągu tam istnieje.

Jak wskazują powyższe przykłady, ustanawianiu przestrzeni może towarzyszyć jej kreowanie, czyli „wypełnianie horyzontu przestrzennego […] elementami o mniej lub bardziej zdecydowanej wyrazistości przedmiotowej”[642] – jak w rzeczywistości ghaznijskiej lub też waloryzowanie – w przypadku Sierra Moreny. To również pozwala uświadomić sobie fakt, na który zwracał uwagę A. Stoff, iż:

> Wyznaczanie, kreowanie, funkcjonalizowanie i waloryzowanie przestrzeni to nie następujące po sobie etapy procesu twórczego, fazy komponowania powieściowego świata, lecz współwystępujące i współdziałające (zarówno w akcie tworzenia, jak i percepcji, a przede wszystkim w samym utworze poprzez ich konsekwencje) czynniki decydujące o jakościowym i wartościowym uposażeniu dzieła[643].

Z tego też powodu nie zawsze możliwe jest precyzyjne rozgraniczenie tych czynności, inna sprawa, że czasami jest to po prostu zbędne. Nadmierna fragmentaryzacja może prowadzić niekiedy do zatracenia z pola widzenia kwestii istotnych lub też powodować niepotrzebne powtórzenia.

W większości swoich utworów hrabia osadził wydarzenia w rzeczywistości geograficznej, która pozostaje w pewnych relacjach ze światem pozaliterackim. Jest ona mniej lub bardziej doprecyzowana – w *Śnie Tomruta* rzecz dzieje się w „Indostanie” [ST], bohaterowie *Podróży Hafeza* przemierzają Arabię – określenie to w Europie czę-

[641] Mianem tym określa się zdobywanie Hiszpanii przez wojska chrześcijańskie z rąk Arabów. Proces trwał od XI wieku, kiedy nastąpił upadek kalifatu kordobańskiego. Zakończył się upadkiem Grenady w 1492 roku za panowania Królewskiej Pary Katolickiej (*Reyes Católicos* – Ferdynanda Aragońskiego i Izabeli Kastylijskiej) i wypędzeniem z Hiszpanii ludności żydowskiej i muzułmańskiej, od którego uchronić mogła konwersja na chrześcijaństwo.
[642] A. Stoff, *Poetyka i semantyka literackich zobrazowań przestrzeni miasta…*, s. 158.
[643] Tamże, s. 152.

sto odnosiło się do obszarów znacznie wykraczających poza Półwysep Arabski i – podobnie jak Orient – bywało rozumiane jako pewien obszar kulturowy. Zwykle jednak Potocki stosuje dokładniejsze lokalizacje. Mogły to być miasta: „Stolica Ottomańska" [SD], Samarkanda [PF], Ghazna [AZ], Isfahan [F] czy Bagdad [AZ]; lub też krainy geograficzne: Chaldea, Chorasan [PF] – lub inne obiekty geograficzne, jak na przykład Góry Sierra Morena [Rkps]. Hafez, bohater powiastki pod tym samym tytułem, mieszkał w jaskini koło skały, „którą wody Zenderetu[644] obliwały" [H, 68]. Ustanawianie szczególnie rozległej przestrzeni charakterystyczne jest dla utworów o konstrukcji opartej na motywie podróży, jak w *Podróży Hafeza*. Implikowało to również konsekutywne pojawianie się kolejnych miejsc, w miarę jak bohaterowie do nich przybywali lub o nich wspominali. Hafez, mieszkaniec Mosulu, w trakcie swej wędrówki był w Hamdanie, Bahrainie i jego stolicy El-Katif, w Basrze, Kufie i Szirazie. Ponadto w powiastce mowa jest o Bagdadzie, Hedżasie, Grenadzie oraz tureckiej Konii.

Wariacją tego „peregrynanckiego sposobu generowania przestrzeni" jest *Podróż Fejruza*, której właściwa akcja rozgrywa się w Samarkandzie – protagonista zrelacjonował zgromadzonej wokół rodzinie marszrutę swojej pielgrzymki do Mekki, wymieniając mijane po drodze krainy geograficzne i historyczne oraz miasta: Uzbekistan, Chorasan, Sistan, miasto Sziraz, Lorestan, miasteczko Gomron, Morze Perskie (Zatoka Perska), cieśnina Ormuz, Chaldeję. Za sprawą opowieści bohatera, horyzont geograficzny tekstowego świata zdecydowanie się poszerzył. To pokazuje, że nie tylko narrator, ale także postaci, dzięki wypowiadanym słowom „mają moc ustanawiania przestrzeni"[645]. Bardzo wyraźnie jest to widoczne w *Rękopisie…*, którego akcja rozgrywa się w górach Sierra Morena obejmujących część Andaluzji, jednak poprzez opowieści Avadora, Velasqueza, a przede wszystkim wschodnich bohaterów – Eminy i Zibeldy oraz Szejka Gomelezów, przestrzenie orientalnego świata poszerzyły się o dawną al-Andalus (Kordoba, Grenada), Maghreb (Tunis, Kairuan, Gadames), Egipt (Oaza Amona, Kair, Krokodylopolis, Luksor), Irak (Bagdad, Basra), Persję (Sziraz), Liban, Oman (Maskat).

Powyższe zestawienie ukazuje ogromną rozległość orientalnego świata przedstawionego. Jak widać, hrabia, oprócz miejsc (stereo)typowych – najbardziej znanych

[644] Zayanderud – rzeka w środkowym Iranie.
[645] A. Stoff, *Poetyka i semantyka literackich zobrazowań przestrzeni miasta…*, s. 154.

Europejczykom, jak na przykład Arabia, Stambuł czy Bagdad – wybierał na miejsce akcji także mniej oczywiste lokalizacje, pośród których Andaluzja jest szczególnie oryginalna, stanowi bowiem rzadki, jeśli nie jedyny w dobie oświecenia, przykład wyboru na miejsce akcji „europejskiego Orientu", choć orientalność tej przestrzeni nie jest tak oczywista, jak pozostałych miejsc. Do wyznaczania przestrzeni posłużyły Potockiemu również elementy hydrologiczne, od Zatoki Perskiej poczynając, na rzekach skończywszy: powszechnie rozpoznawalnych Tygrysie i Eufracie oraz Nilu, andaluzyjskim Gwadalkiwirze czy irańskim Zayanderudzie, a także niemal zupełnie nieznanej Szatt el-Arab, płynącej w południowo-wschodniej części Półwyspu Arabskiego, powstałej w wyniku połączenia się dorzeczy Tygrysu i Eufratu. Wszystkie te praktyki konstytutywno-onomastyczne świadczą o doskonałej znajomości orientalnej geografii. Jak się okazuje, nie tylko fizycznej, ale również mi(s)tycznej. Znajdziemy bowiem w tekstach Potockiego Górę Qaf oraz dolinę Ergenekon, które odwołują czytelnika do zupełnie innych niż realistyczna przestrzeni. Dzięki temu i tak już rozbudowana przestrzeń Wschodu zyskuje nowe wymiary.

Wyznaczenie horyzontu geograficznego świata, które można przyrównać do rysowania konturów, było punktem wyjścia do kreacji przestrzeni polegającej na wypełnianiu jej różnorodnymi elementami, na co wskazywaliśmy wcześniej. Wygenerowana przez Potockiego przestrzeń, poza nielicznymi wyjątkami, jest realistyczna, w tym sensie, że nawiązuje do konkretnych, możliwych do wskazania na mapie, miejsc. W związku z tym zasadna wydaje się obserwacja i analiza jej znaczenia referencyjnego[646] oraz tego, w jakim stopniu zostało ono ukształtowane przez orientalne doświadczenia hrabiego. Istotne jest także określenie celu tych praktyk twórczych autora *Rękopisu…*. Istotną rolę tego czynnika podkreślał Konstanty Wojciechowski, pisząc o krajczycu: „Znał miejscowości, które wprowadzał, znał kraj, ludzi. Pod tym względem

[646] Termin „znaczenie referencyjne" rozumiemy tak, jak definiowała go Aleksandra Okopień-Sławińska: „Znaczenie referencyjne polega na relacji między znakiem a przedmiotem. […] Posługując się terminem «znaczenie referencyjne», chcę zasygnalizować jego odmienność od znaczenia denotatywnego i sygnifikatywnego. Znaczenia referencyjnego nie uzależniam ani od funkcji denotowania, ani od funkcji konotowania (choć ich wcale nie wykluczam z jego zasięgu), natomiast wiążę je, najogólniej mówiąc, z funkcją ewokacyjną czy też reprezentacyjną. Ogarnia ona wszelkie możliwe relacje między znakiem a zewnętrzną rzeczywistością (np. przedstawianie, odtwarzanie, modelowanie, kreowanie, symbolizowanie, oznaczanie itp.), dzięki którym przez znaki językowe przekazane zostaje jakieś wyobrażenie świata. Można by je – posługując się terminologią poetyki – nazwać światem przedstawionym". [A. Okopień-Sławińska, *Semantyka wypowiedzi poetyckiej (preliminaria)*, Kraków 2001, s. 32 i 35].

wśród wszystkich naszych autorów, którzy pisali romanse na wzór wschodnich, a może i wśród wszystkich obcych jest unikatem”[647]. W następnym zdaniu badacz jednak dodał: „Szkoda prawdziwa, że krajobraz nie był dla niego terenem dla rozwinięcia zalet pióra, że raczej dbał o szczegóły topograficzne, jak jego poprzednicy. Nie gardził natomiast etnografią”[648]. Faktycznie, należy się zgodzić z tym stwierdzeniem. Niewątpliwa obfitość i różnorodność lokalizacji w tekstach autora *Parad* nie implikowała jednak bogactwa krajobrazu, które osiągnąć można przez wprowadzanie opisów przestrzeni. Fragmenty jak poniżej:

> Nazajutrz o świcie karawana była już w drodze. Zeszliśmy z gór i zapuściliśmy się w głębokie doliny czy też raczej przepaści, które wydawały się sięgać wnętrza ziemi. Przecinały łańcuch górski w tak wielu rozbieżnych kierunkach, że nie sposób było rozpoznać, dokąd ani którędy zmierzamy. [Rkps 1810, 95]

lub:

> W Sierra Morenie nawet najciaśniejsza przestrzeń ukazuje wielką rozmaitość widoków. Każdego dnia dostrzegałem parowy tak głębokie, że niedostępne spojrzeniom, kaskady, jaskinie i tysiące innych romantycznych obrazów pobudzających młodzieńczą wyobraźnię i nadających samotności wielki urok. [Rkps 1810, 410]

należą do rzadkości i odnaleźć je można właściwie tylko w *Rękopisie…*. Utrzymane w poetyce wzniosłości opisy „romantycznego” krajobrazu górskiego mają spotęgować wrażenie tajemniczości i dzikości przemierzanej przez bohaterów krainy. Ubóstwo partii deskrypcyjnych, zauważalne także i w pozostałych tekstach literackich hrabiego, miało swoje genologiczne uwarunkowania. Zarówno w oryginalnych opowieściach wschodnich, jak i tworzonych na ich podobieństwo europejskich tekstach orientalizujących kwestie przestrzeni i jej konkretności miały znaczenie drugorzędne. Jadwiga Rudnicka, charakteryzując sposób snucia opowieści przez Szecherezadę, podkreślała, iż „Pięknym bogatym pomieszczeniom, ozdobnym pałacom, poświęca ona stosunkowo mało uwagi, natomiast z upodobaniem śledzi reakcje ludzi i ich przeżycia”[649]. Takie samo podejście możemy zaobserwować w *Opowieści o Fatme* oraz *Opowieści Bin-*

[647] K. Wojciechowski, *Historia powieści w Polsce. Rozwój typów i form romansu polskiego na tle porównawczym*, z rękopisu pośmiertnego wydał Z. Szweykowski, Lwów 1925, s. 93.
[648] Tamże.
[649] J. Rudnicka, *Opowiadanie w XVIII-wiecznym cyklu „Tysiąc nocy i jedna” w zestawieniu z „Opowiadaniem o Poncjanie” i „Rękopisie znalezionym w Saragossie”*, „Przegląd Humanistyczny” 1967, nr 6, s. 116.

Otmana. Nie oznaczało to bynajmniej, że teksty wschodnie pozbawione zostały realiów, wręcz przeciwnie, jednakże nośnikiem informacji na ich temat nie były rozbudowane opisy, ale wydarzenia i biorące w nich udział postaci[650]. Hrabia, chcąc „wschodnie zachować podobieństwo" [PTE(N), 36], postępował analogicznie. Co też korelowało z faktem, iż – jak to ujął w przytaczanym już fragmencie Wojciechowski – krajczyc „nie gardził […] etnografią", czego przejawem było wplatanie w strukturę swoich utworów wiadomości o życiu i obyczajach ludów orientalnych. Można też zauważyć zbieżność „technik konkretyzowania przestrzeni"[651], używanych przez Potockiego w dziełach literackich, ze sposobem prezentacji rzeczywistości poznawanej w czasie wędrówek po Wschodzie. Podobnie jak w podróżach hrabia preferował interesujący szczegół, tak tutaj nie kreuje wielkiej scenerii dziejącej się akcji, ale wprowadza detale, które stanowią o stopniu konkretności tej przestrzeni i nadają jej koloryt lokalny.

Elementy, za pomocą których Potocki wypełnia wygenerowaną przestrzeń Wschodu (będziemy je nazywać „jednostkami przestrzeni orientalnej") należą do różnych obszarów: natura – kultura, materialny – duchowy, *sacrum* – *profanum*, publiczny – prywatny. Wymienione porządki nierzadko nakładają się na siebie i nie sposób ich rozdzielić. Jednakże tam, gdzie jest to możliwe, punktem wyjścia oglądu jednostek przestrzeni składających się na koloryt lokalny Wschodu uczynimy obiekty topograficzne. Są one największe, a przede wszystkim – stanowią substrat pozostałych wymienionych wyżej porządków. Do najbardziej rozpoznawalnych krajobrazów naturalnych Orientu zalicza się pustynię. Stanowi ona miejsce niektórych zdarzeń w *Abdulu i Zeili* oraz znacznej części akcji *Podróży Hafeza*. W obydwu utworach w tej nieopisanej przez narratora domenie natury rozwija się przestrzeń kultury. Charakterystycznymi jej elementami są karawany oraz karawanseraje, czyli miejsca odpoczynku dla podróżujących przez pustynię. Pustkowia nieopodal Bagdadu stały się schronieniem dla Abdula, który w wyniku zawodu miłosnego „Przybywszy o dzień tylko jeden od miasta tego, porzucił karawanę, wszedł w głąb pustyni, chcąc już tam życie przepędzić; dzikie owoce i korzonki były jego pokarmem. […] Tak wstrzemięźliwe życie sprawiło, że go wkrótce

[650] Stwierdzenie to w żadnym wypadku nie stoi w sprzeczności z konstatacją zamieszczoną na początku podrozdziału dotyczącą nadrzędnej roli przestrzeni w świecie przedstawionym utworu. Wybór przestrzeni wschodniej pociąga za sobą wybór bohatera orientalnego, warunkuje do pewnego stopnia możliwość użycia określonych motywów, odnosi też do sensów i symboli wiązanych z kulturą Orientu, natomiast zdarzenia czy bohaterowie w pewnym sensie warunkują konkretność tej przestrzeni a nie samo jej istnienie.

[651] A. Stoff, *Poetyka i semantyka literackich zobrazowań przestrzeni miasta…*, s. 160.

miano za świętego, lud zaczął go szanować" [AZ, 56-57]. Nawiązał w ten sposób Potocki do funkcjonującego w tzw. islamie ludowym kultu świętych[652]. Hrabia również miał okazję się z nim zetknąć, podróżując po Maroku.

Zdecydowanie pełniej przedstawia się przestrzeń pustynnej kultury w *Podróży Hafeza*. Tytułowy bohater pochodzący z irackiego Mosulu, przemierzając pustynie w „Irak-Arabii" oraz regionu Bahrajnu, miał okazję zetknąć się z beduińskimi szczepami i poznać ich organizację społeczną, obyczaje oraz system wartości. Z powiastki czytelnik może się dowiedzieć, iż ludność beduińska dzieli się na plemiona – „Beni" (Banu – „synowie"), które pozostają ze sobą w rozmaitych relacjach – wojny, sojuszu, różnorodnych układów. Beduini zamieszkują aduary – obozowiska, w których stawiają namioty. Zajmują się hodowlą zwierząt – kóz, owiec, a przede wszystkim wielbłądów. Wśród arabskich Beduinów obowiązuje święte prawo gościnności: „Chleb i sól są u Arabów oznaką przymierza i opieki. Jeżeli Arab ofiaruje je wam czy też je z wami spożyje, to możecie bezpiecznie u niego przebywać, gdyż w razie potrzeby narazi swoje życie w waszej obronie" [PH, 224]. Dlatego też szejk z plemienia Beni-Hedar zwrócił się do Hafeza, gdy ten przybył do nich:

> To raczej my powinniśmy oddać się tobie pod opiekę […] zastałeś tu bowiem ledwie szczątki kwitnącego niegdyś aduaru. Pomimo to, zatrzymaj się u nas; przyjmiemy cię, jak tylko potrafimy najlepiej. Podczas gdy zabijano młodego wielbłąda, by ugościć podróżnych, Hafez zapytał szejka o przyczynę nieszczęść, jakie spadły na jego plemię. [PH, 221-222]

By zrozumieć, jak znaczący to był gest, należy wiedzieć, iż wśród Beduinów wielbłądy były cenniejsze niż wszystko inne[653]. W *Podróży Fejruza* zwierzęta te określone są mianem „szlachetnego zwierza towarzysza trudów Araba" [PF, 43]. W powiastce znajdziemy też wzmiankę o karmatach. Pojawiają się oni również w *Abduli i Zeili*.

[652] W islamie sunnickim kult świętych jest surowo zabroniony i postrzegany jako szirk, czyli wielobóstwo, które uznawane jest za najcięższy grzech. W szyizmie jednak, w wielu odmianach tzw. islamu ludowego, kult lokalnych świętych jest popularny.

[653] Philip K. Hitti, w swej klasycznej pracy *Dzieje Arabów* pisał: „[…] wielbłąd z pewnością jest najbardziej użyteczny dla koczownika. Bez niego nie można wyobrazić sobie pustyni jako miejsca nadającego się do zamieszkania. Wielbłąd jest żywicielem koczownika, jego środkiem transportowym i jego środkiem wymiany. Wyprawa panny młodej, cena krwi, dochód z *majsir* (hazardu), bogactwo szejka, wszystko to przeliczane jest na wielbłądy. On jest stałym towarzyszem Beduina, jego alter ego, jego opiekunem. Beduin pije jego mleko zamiast wody, którą przeznacza dla bydła, syci się jego mięsem podczas uczt, okrywa się jego skórą, robi sobie namiot z jego włosia. Nawozu używa na opał, a moczu jako środka wzmacniającego włosy i jako lekarstwa. Dla Beduina wielbłąd jest czymś więcej niż „okrętem pustyni", jest on szczególnym darem Allacha (porównaj *Koran,* 16, 5-8)". [P.K. Hitti, *Dzieje Arabów*, przeł. W. Dembski i in., Warszawa 1969, s. 23-24].

Tereny Bahrajnu oraz Iraku faktycznie były areną krwawej działalności tej sekty będącej radykalnym odłamem szyitów. Karmaci zasłynęli w historii z rabowania karawan, w tym także pielgrzymów, którzy udawali się do Mekki. Największym świętokradztwem, jakiego się dopuścili, był najazd na święte miasto i zrabowanie z Ka'aby Czarnego Kamienia[654]. Kultura koczowniczych ludów Półwyspu Arabskiego stanowiła jedno z fundamentalnych źródeł kultury Orientu. To właśnie tam, wśród piasków pustyni narodził się islam, jedna z wielkich religii świata. Obyczaje i mentalność Beduinów, ich wzory kulturowe, determinowane warunkami naturalnymi, miały decydujący wpływ na doktrynę islamu i praktyki religijne. W stosunkowo niedługim czasie po powstaniu, za sprawą podbojów arabskich, stał się islam religią obowiązującą (choć nie wszędzie jedyną) w obszernej części Azji, Afryce Północnej, a nawet na zachodzie Europy. Można powiedzieć, iż pokazując beduińskie obyczaje, sięgnął Potocki do jądra Orientu muzułmańskiego, najgłębszych jego pokładów (o czym przyjdzie nam jeszcze pisać przy okazji rozważań na temat postaci). Choć wbrew temu, co podają niektóre informacje na temat hrabiego, iż nie zwiedził on Arabii[655], to jednak podczas podróży marokańskiej w 1791 roku lub wcześniejszej, jeszcze z czasów maltańskich, mógł się osobiście przekonać, jak wygląda życie na pustyni. Z pewnością zetknął się wówczas z berberskimi plemionami koczowniczymi, a być może również z potomkami arabskich Beduinów. Znalazło to wyraz w wielu wzmiankach w zapiskach z wędrówki do Maroka. W jednej z nich przeczytamy, iż „styl wschodni nie jest właściwie stylem Arabów, a przynajmniej nie był nim w pierwszych wiekach ich ery, kiedy to Arabowie lubowali się w wieśniaczej prostocie i mniszej pokorze" [PM, 115], co korespondowało z przedstawieniem kultury beduińskiej w *Podróży Hafeza*. Bezpośrednią reminiscencją maghrebskich doświadczeń hrabiego były natomiast epizody historii rodziny Gomelezów, które rozgrywały się na pustyniach Afryki Północnej. W *Rękopisie…* czytamy:

> Z Kairuanu udaliśmy się do Gadamesu,, małego niepodległego kraju, który jest częścią Beled ul-Gerid, czyli „kraju daktyli". Tak nazywają krainę leżącą między pasmem Atlasu a piaszczystą

[654] Stało się to w 930 r.n.e., na swoje miejsce kamień wrócił dopiero po dwudziestu latach.

[655] Informację taką znajdziemy między innymi u Fryderyka Schulza: „Najoryginalniejszym z ludzi tutejszych jest Jan hrabia Potocki. Bardzo długi przeciąg czasu spędził w różnych krajach Europy, był we Francyi, Włoszech, Anglii i Hiszpanii, i jest wszędzie jak w domu. Zwiedził też Turcyę, Arabię, Syryę, oraz znaczną część Persyi". [F. Schulz, *Podróże Inflantczyka z Rygi do Warszawy i po Polsce w latach 1791 – 1793,* w: *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców,* oprac. W. Zawadzki, t. 2, Warszawa 1963, s. 157]. Powtórzył ją potem także Wiktor Gomulicki. [W. Gomulicki, *Jan Potocki jako podróżnik*, „Wędrowiec" 1900, nr 40, s. 792].

> pustynią Saharą. Daktylowce tak dobrze się tam przyjęły, że jedno drzewo mogłoby przez cały rok żywić wstrzemięźliwego człowieka, a tylko tacy zamieszkują ten kraj. Ale nie brakuje tam również innego pożywienia: jest zboże zwane *doura*, są barany o długich nogach i bez wełny, których mięso smakuje wybornie. [Rkps 1810, 717]

Ten realistyczny opis w bardzo rzeczowy sposób informuje o sposobie życia, zwłaszcza tradycjach kulinarnych koczowniczych ludów Orientu.

Przeciwieństwem naturalnego krajobrazu pustynnego była miejska przestrzeń kultury. Chociaż na kartach utworów krajczyca przywołanych jest bardzo wiele miast Wschodu, żadne z nich nie doczekało się literackiego portretu. Jedynie sytuując miejsce akcji *Abdula i Zeili* w Ghaznie, Potocki dodał kilka szczegółów:

> Ostatnie słońca promienie złociły już w Gaznie kończate meczetów wieże, kiedy kobiety sułtana Mahmuda do miasta tego wracały, przepędziwszy dzień w jednym z wiejskich jego domów. Przyjemne brzmienia głosów i instrumentów oznaczały z daleka wesoły ich poczet: zapach bursztynu i piżma zostawał po miejscach, przez które przechodziły [AiZ, 49].

Choć fragment jest krótki, dostarczył kilku interesujących szczegółów. Przede wszystkim, wspomina się w nim o meczecie, który uznać można za jeden z najbardziej charakterystycznych punktów wschodniej przestrzeni miejskiej. Co ciekawe, że muzułmańska świątynia pojawiła się tylko w tej powiastce. Złociste i błyszczące dachy budowli odwołują do skojarzeń z bogactwami Wschodu. Oprócz tego dowiadujemy się, jak wyglądają rozrywki kobiet z haremu władcy. Ponadto wykreowana przestrzeń działa na zmysły – słychać muzykę i czuć drogocenne wonności – piżmo i ambrę, przenosząc odbiorcę do Orientu jako krainy wonności i przyjemności. Obserwatorem tego zdarzenia był Abdul, który zapomniał o sułtańskim zakazie zbliżania się do trasy radosnego orszaku. Nie przypadkiem krzewy, w których się chował, były różane. Ten drobny, niemal niezauważalny szczegół nawiązuje do róży jako ważnego znaku kultury perskiej. Z jednej strony ceniona jako roślina, była niezwykle popularnym elementem kompozycji ogrodowych, z drugiej zaś kwiat ów był istotnym symbolem w poezji miłosnej i mistycznej[656]. Potocki, będąc wielkim admiratorem Sadi'ego, *notabene,* autora *Gulistanu, czyli ogrodu różanego*, z pewnością to wiedział.

[656] W literaturze perskiej, a zwłaszcza w poezji róża była metaforą piękna i perfekcji, była również figurą ukochanej osoby, księcia albo proroka Muhammada. Por. *Gol o bolbol,* w: *Encyclopaedia Iranica,* [online], dostępny w Internecie: https://iranicaonline.org/articles/gol-o-bolbol, [dostęp: 8.04.2022].

W przestrzeni miejskiej Wschodu ważnym obiektem były bazary. Podobnie, jak w przypadku meczetów, tak również te miejsca są słabo zauważalne w kreowanym przez Potockiego orientalnym uniwersum. Na bazar poszedł znany nam już amator róż – Abdul, który postanowił tam sprzedać wszystko, co ma, by nakupić „przepysznych sukien, rzadkich zapachów, drogich naczyń" [AiZ, 54] i oddać to wszystko swej ukochanej Zeili. Równie popularnym, co targowiska miejscem publicznym były kawiarnie. Tak, jak Potocki bywał w kafenhauzach Stambułu, tak bohaterowie *Podróży Hafeza* odwiedzali kawiarnie Bahrajnu i Basry: „Hafez i Bektasz poszli spędzić wieczór w kawiarni, dokąd uczęszczali najwybitniejsi politycy Basry" [PH, 234].

Ważnym miejscem akcji niektórych powiastek jest również przestrzeń prywatna – domowa. Bohaterowie Potockiego mieszkają w domach, pałacach, namiotach, a nawet jaskiniach. Potocki wprowadzał je do świata przedstawionego, natomiast nie poświęcał im w zbyt wiele uwagi. Szczegóły pojawiały się tylko niekiedy i zawsze były motywowane zdarzeniami. Mogły też służyć charakterystyce pośredniej protagonistów. I tak na przykład jaskinia pustelnika Haffiza, który „umiał wyrzec się bogactw" [H, 68] wyposażona była jedynie w zasłonę z sitowia pełniącą funkcję drzwi oraz skórę tygrysa służącą mu za pościel. O mieszkaniu Fejruza dowiadujemy się z kolei, iż:

> W tysięcznych miejscach domu iego wypisane złotemi literami przeklęctwa przeciw tym, którzy świętą odwlekają pielgrzymkę. Na wystawie igrało tysiąc chorągiewek utkanych ręką córek Szeriffa i napełnionych przez niego tajemnymi pismami. [PF, 42]

Wystrój domu miał zaświadczać o pobożności jego właściciela. Fejruz, wróciwszy „z miast świętych" [PF, 42], „schroniony wewnątrz swego seraju[657] podawał się czułym pieszczotom żony swej i dzieci" [PF, 43]. W bagdadzkim pałacu kalifów Abdul został przyjęty przez władcę w Sali Diwanu, czyli sali audiencyjnej. Z opowieści Eminy i Zibeldy można się z kolei dowiedzieć, iż zamek Kassar-Gomelez, siedziba rodu Gomelezów został wzniesiony przez jego protoplastę, pierwszego szejka Masuda i pełnił

[657] W oryginale francuskim Potocki używa słowa „harem" [J. Potocki, *Œvres I...*, p. 29]. Oznacza ono prywatną część domu, w której mieszkają żony i dzieci i do której nie mają wstępu obcy mężczyźni. J.U. Niemcewicz, przekładając tekst podróży zmienił słowo na perskie „seraj", które w zasadzie ma to samo znaczenie, ale zdecydowanie inne konotacje. Harem kojarzył się Europejczykom z erotycznym wyuzdaniem Wschodu, seraj zaś pozbawiony był tych skojarzeń. Decyzja tłumacza wydaje się być świadoma, a wtedy można ją zinterpretować jako specyficzny akt cenzury obyczajowej.

funkcję twierdzy. Zamek ów miał swoje tajemnice, o których przyjdzie nam jeszcze mówić w dalszej części rozdziału.

W orientalnym świecie przedstawionym stworzonym przez hrabiego znajdują się również ogrody. Przestrzenie te w kulturze Wschodu zajmują miejsce wyjątkowe. Jak wskazuje Elżbieta Wnuk-Lisowska : „Ogród […] jest przestrzenią pomiędzy – łączy to, co materialne i niematerialne. […] Forma i materia ogrodu należą do świata realnego, ale jego treść wykracza poza realność”[658]. Niezwykłe znaczenie im przypisywane wynika przede wszystkim z faktu, że w eschatologii islamu raj kojarzony jest właśnie z ogrodem[659], co znajduje także swój wyraz w *Koranie*[660]. Takie wyobrażenia raju jako zielonego, cienistego ogrodu z płynącymi strumykami i drzewami obfitującymi w owoce są „naturalne” dla ludzi żyjących w suchym klimacie pustynnym, gdzie cały czas toczy się walka o przeżycie. Ogrody są przestrzenią realną i symboliczną zarazem, w której każdy element jest sobą, a jednocześnie metaforą, są też przestrzenią miłości, ale i kontemplacji. Wszystkie te aspekty zostały przez Potockiego zasygnalizowane. W utworze *Sen Tomruta* ogród jest miejscem, w którym tytułowy bohater, filozof, doznał „znaczącej” wizji sennej. Chcąc zrelacjonować ją swemu władcy, zaczął od określenia okoliczności, w jakich „Anioł snu zasunął powiekę jego” [ST, 39]:

> […] poranku dzisiejszego obłąkawszy się w ogrodach, które pałac twój otaczają, usiadłem na brzegu czystego strumienia, który niesie swe wody w najoddaleńsze miejsca tego rozkosznego pobytu. Tam umysł mój podnoszący się stopniami śmiał się zastanawiać nad tłumem niezliczonych cnót, które w tobie jaśnieją [ST, 38].

Przestrzeń hortologiczna została pokazana jako miejsce, w którym przebywanie daje przyjemność. Filozof, siedząc nad strumykiem, który we wschodniej symbolice

---

[658] E. Wnuk-Lisowska, *Islam. Między herezją a ortodoksją*, Kraków 2013, s. 59 i 60.

[659] J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2001, s. 114. Dalej u Daneckiego czytamy: „[…] stąd po arabsku nazywa się go *dżanna* albo *firdaus* (oba rzeczowniki występują w złożeniu *dżannat al-firdaus* – «rajski ogród»). Jest to obraz wywodzący się z wierzeń starosemickich i z Biblii”.

[660] W *Koranie* co najmniej w kilku miejscach można znaleźć wzmianki o raju i jego opisy. Jeden z nich brzmi:

> „Powiedz:
> «Czyż ja mam wam obwieścić
> Coś lepszego aniżeli to?»
> Ci, którzy się boją Boga,
> znajdują u swego Pana Ogrody,
> gdzie w dole płyną strumyki;
> oni tam będą przebywać na wieki;”
> (*Koran*, III, 15)
> [*Koran,* przeł. J. Bielawski, Warszaw 1986, s. 62].

ogrodowej oznacza życie, wznosi swój umysł na coraz to wyższe stopnie poznania. To właśnie w takiej scenerii „otrzymuje" sen, którego interpretacja jest przestrogą dla władcy. Stała się ona zatem również przestrzenią mądrości.

Do ogrodu w Szirazie trafili także Hafez i derwisz Bektasz. Jak głoszą „mówiące kamienie [PH, 237], czyli napis nad wejściem: „Jestem bramą wiodącą do ogrodów Medżnuna, kochanka pięknej Lejli. Jeśli zaznałeś miłości lub jej pragniesz – dla ciebie otwieram swe podwoje" [PH, 237]. Inskrypcja na bramie przywołująca imiona Leili i Medżnuna – najbardziej znanej na całym Wschodzie pary kochanków, wyznacza w obrębie ogrodu przestrzeń sprzyjającą miłości; są w niej cieniste gaiki i kwietniki upajające swą wonią, są też specyficzne elementy ogrodowej architektury – fontanna, na której widniał kolejny napis, utrzymany w stylistyce perskiej poezji mistycznej. Przywołane w nim lustro wody zestawione z sercem jest wykorzystaniem sufickiej alegorii lustra jako serca. W głębi ogrodu wędrowcy dotarli do altany, „gdzie ujrzeli młodzieńca zagłębionego w lekturze i palącego nargile z wonnych hinduskich ziół" [PH, 238], który okazał się budowniczym tego przybytku i przyjął imię Medżnuna, gdyż jego ukochana miała na imię Lejla. Gospodarz ogrodu zamieścił w nim również bogatą bibliotekę, która daje wytchnienie w postaci lektury, gdy wielka miłość już wygaśnie. Obok rozrywek dla ciała, zapewniał więc również ogród przyjemności duchowe. Symbolizacja przestrzeni ogrodu i kojarzenie jej z poznaniem i mądrością ma swoje źródła w mistycznych i literackich tradycjach Wschodu. „Ulubiony filozof" [PM, 218] Potockiego – „ów derwisz Saadi" [PM, 218], jak go sam określił, pisał: „Dla rozweselenia patrzących, a dla rozrywki umysłów, mogę oto ułożyć taki różany ogród (Gulistan)"[661]. Nieco dalej zaś możemy przeczytać:

> „Na coć się przyda pełna róż taca?
> Listek z mojego uszczknij ogrodu;
> Bo pięć lub sześć dni całe życie róży,
> A ten ogródek zawsze będzie świeży"[662]

Wracając jeszcze do napisu na ogrodowej bramie – jak podaje narrator, inskrypcja wykonana została w stylu sulsi. „Jest to najpiękniejszy – według Bektasza – rodzaj stylu epigraficznego Arabów" [PH, 237]. Ten z pozoru nieistotny detal odnosi czytelni-

[661] [Sa'di], *Gulistan, to jest ogród różany Sa'dego z Szyrazu*, przeł. W. z Bibersteina Kazimirski, Paryż 1876, s. 10-11.
[662] Tamże, s. 11.

ka do jednej z reprezentatywnych cech sztuki muzułmańskiej. Ponieważ w islamie funkcjonuje ikonoklazm, czyli zakaz przedstawiania w sztukach wizualnych (malarstwie i rzeźbie) żywych postaci (ludzkich i zwierzęcych), nader bujnie rozwijała się ornamentyka oraz kaligrafia. Wykształciło się kilka odmian arabskiego pisma kaligraficznego, z których suls faktycznie uchodzi za jeden z bardziej efektownych. Inskrypcje wykonane ozdobnymi stylami oraz tzw. arabeski, stały się nieodłącznym elementem architektury muzułmańskiej, czyniąc ją niezwykle ozdobną i okazałą.

Fragment ów stanowi kolejny przykład charakterystycznej dla hrabiego metody kreowania przestrzeni, za pomocą znaczącego szczegółu. Mistrzowskie wręcz wyzyskanie detalu znalazło też wyraz w posługiwaniu się konstrukcjami, które nazwaliśmy „epitetami ekonomicznymi", jak na przykład: „Basra, ośrodek handlu i manufaktur Azji" [PH, 229]; „haik z wykwintnej wełny tafiletańskiej" [OB-O, 135] „gaza z Meknes" [Rkps 1810, 42]; są „perły z golfu perskiego" (Zatoki Perskiej) [PF, 44] i „prowincja Szirak (Sziraz) sławna przez wyborne swe wina" [PF, 46], „kamfora z Jawy […] aloes z Serendib (Sri Lanka)" [PH, 233]. Określenia te, rozsiane na kartach wszystkich niemal utworów, wplecione w akcję, wskazywały charakterystyczną dla regionu działalność, z drugiej zaś dawały pojęcie o orientalnych towarach, które w Europie przeważnie uchodziły za luksusowe. Wszak handel ze Wschodem od wieków budził emocje i wyobraźnię. Nagromadzenie tutaj stosunkowo dużej ilości epitetów pokazuje różnorodność wschodnich artefaktów i pozwala uświadomić sobie, jak wiele informacji orientalnej rzeczywistości, niby mimochodem, ale *de facto* w sposób zamierzony, hrabia przekazywał za pośrednictwem swoich tekstów. Na ich podstawie można stwierdzić, że literackie uniwersum orientalne to świat kultury muzułmańskiej. Jednakże nie we wszystkich utworach nasycenie świata „jednostkami przestrzeni orientalnej" było identyczne, wręcz przeciwnie. Najubożej pod tym względem jawi się przestrzeń powiastki *Sprawa Draka*, w której poza wygenerowaniem przestrzeni, poprzez osadzenie akcji w „Stolicy Ottomańskiej", nie zostały wprowadzone inne spacjalne obiekty wskazujące na wschodnią rzeczywistość.

Nie wszędzie też ta orientalność była tak ewidentna, jak choćby w *Podróży Hafiza*. Bardzo ciekawie z tej perspektywy przedstawia się kreacja wschodniej przestrzeni Andaluzji (która *de facto* znajdowała się na zachodnich krańcach muzułmańskiego świata) utrwalona w *Rękopisie…*. Wydaje się, że w 1739 roku, kiedy główny bohater –

Alfons Wan Worden – przeprawia się przez dzikie góry Sierra Morena, Wschód ze swoją kulturą stanowi już na tym obszarze epokę dawno minioną. Symbolem takiego stanu rzeczy może być opuszczona i uchodząca za nawiedzoną gospoda Venta Quemada – „był to stary zamek Maurów, zniszczony niegdyś przez pożar i odbudowany jako dom zajezdny" [Rkps1810, 36]. Gdy Alfons wszedł do środka, zaobserwował, iż „ściany większości z nich pokrywały mozaiki na wysokość człowieka, stropy zaś zdobiły drewniane rzeźbienia, jakimi Maurowie dawali świadectwo swej wystawności" [Rkps 1810, 40]. Okazuje się jednak, że tak jak w gospodzie o północy zjawiły się Emina i Zibelda, piękne Mauretanki, kuzynki Alfonsa, które ugościły go wystawną wieczerzą w iście orientalnym, przepysznym stylu (zarówno ze względu na smak, jak i wytworność, którymi się charakteryzowała), tak dawne orientalne dziedzictwo nie zaniknęło całkowicie, o czym przypominał naczelnik Cyganów w swojej historii:

> Don Juanie, stąpasz po tajemniczej ziemi, gdzie każdy strzeże jakiegoś sekretu. W tym górskim paśmie znajdują się przepastne jaskinie, zamieszkiwane przez Maurów, którzy po wygnaniu z Hiszpanii nigdy ich nie opuścili; w dolinie, którą masz przed oczami, żyją domniemani Cyganie; jedni z nich są mahometanami, drudzy chrześcijanami, pozostali zaś nie wyznają żadnej wiary. Na szczycie tej góry widzisz dzwonnicę zwieńczoną krzyżem; to hospicjum dominikanów. Święta inkwizycja ma powody, żeby tolerować to, co się tutaj dzieje, a dominikanie z hospicjum mają przykazanie niczego nie dostrzegać. Dom, w którym się znajdujesz, zamieszkują Izraelici […]. [Rkps 1810, 684]

Można powiedzieć, iż w miarę jak te sekrety są odkrywane przy ognisku w obozie Cyganów, a wędrówka przez okolicę zamieniła się we włóczęgę po niej, przekształceniu uległ także status przestrzeni – góry Sierra Morena z dzikiego i niedostępnego miejsca przeistaczają się w na wpół mityczną krainę umieszczoną poza czasem, gdzie nadal współistnieją obok siebie różne kultury i religie, a jej mieszkańcy tworzą barwną mozaikę, przypominającą tę, którą bohater widział w Venta Quemada. Przestrzeń „podziemnego Orientu", choć zdegradowana, to jednak w dalszym ciągu ewokuje obraz arabskiej *al-Andalus* – „ozdoby świata"[663], miejsca, gdzie w ciągu ośmiu stuleci rozwijała się eklektyczna kultura hispano-arabska; bardzo ważnego średniowiecznego centrum nauki i kultury. Wreszcie – krainy będącej pograniczem światów i kultur.

[663] Słynna nazwa Kordoby utworzona przez saksońską zakonnicę Hrotsvithę w X wieku. Wspomina o tym m.in. Maria Rosa Menocal w: *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii*, przeł. T. Tesznar, Kraków 2006, s. 10.

O ile *al-Andalus* mieściła się na krańcach orientalnego świata przedstawionego, to jego symbolicznym środkiem były święte miasta – Mekka i Medyna. Co prawda, w żadnym z tekstów krajczyc nie uczynił ich miejscem akcji, jednak są one stale „obecne" w kreowanym przez niego świecie, gdyż bohaterowie albo tam zmierzają, albo stamtąd wracają. Są one też przywoływane w wypowiedziach postaci. Status *locus sanctus* tych miast powodował, że postrzegane były jako centrum muzułmańskiego świata przedstawionego i ważny punkt orientujący i kształtujący kulturową tożsamość wschodnich bohaterów (muzułmanów).

W większości utworów Potockiego orientalna przestrzeń przedstawiona prymarnie pełniła funkcję scenerii zdarzeń, była miejscem działania bohaterów. Jej semioza symboliczna odbywała się poza światem przedstawionym, w drodze kodowania sensów przez podmiot czynności twórczych i odczytywana przez odbiorcę w procesie interpretacji. Specyficznym odstępstwem były „święte miasta", którym także bohaterowie nadawali wyjątkowe znaczenie religijne i symboliczne. Na tym tle odróżnia się *Podróż Fajruza*. Jak już wspomnieliśmy wcześniej, jej właściwa akcja rozgrywa się w Samarkandzie. Tytułowy bohater na prośbę żony i dzieci opowiada o miejscach które mijał, wypełniając swój religijny obowiązek. Po opuszczeniu miasta rodzinnego, przez Uzbekistan dostał się do Chorasanu, który z początku był dla niego nowy i ciekawy, ale szybko mu się znudził. Gdy „wódz karawany" [PH, 45] pozwolił, Fejruz niezwłocznie opuścił krainę, by udać się do Sistanu – „Kraj ten pod rządem był lubieżnego Goridesa. Tam orszaki Bajaderek, Indianek i śpiewaczek z Kaszmiry prowadziły podróżnego wśród obłoku zapachów do domów lubieżności poświęconych" [PF, 45]. Opis odwołuje do wyobrażeń Orientu jako krainy wyuzdanych przyjemności. Następnie przebył Sziraz, znany ze swoich wspaniałych win, których nie omieszkał spróbować. Po Lorestanie, rozdzieranym przez spory polityczne, drogą morską – przez Morze Perskie wybrał się na koniec do Chaldei, gdzie wysłuchał nauk zaratusztriańskich kapłanów na temat szczęścia. Tym samym rzeczywistość przedstawiona została wzbogacona elementami odnoszącymi się do innych niż muzułmańska tradycji religijnych Wschodu. Choć głównym celem wędrówki była Mekka, bohater nie opisał pobytu w tym mieście. Co warte uwagi, zrelacjonowaną trasę można uznać za prawdopodobny, choć nieco okrężny, szlak pielgrzymkowy z Samarkandy przez Persję i Mezopotamię do Mekki. Zwiedzane krainy są rzeczywistymi miejscami, a przeżyte w nich „przygody" i zdobyte doświad-

czenia mieszczą się w granicach prawdopodobieństwa. Wzbogacają zatem o nowe elementy kreację orientalnego świata przedstawionego. Jednakże dosłowny odbiór opowieści Fejruza nie wyczerpuje możliwości odczytań jego historii. Sam bohater mijanym przez siebie przestrzeniom nadał drugie znaczenie i wskazał na konieczność alegorezy, czyli dwustopniowego ich poznawania. Możemy zatem mówić o współwystępowaniu dwóch porządków funkcjonowania przestrzeni przedstawionej – realistycznym i alegorycznym.

Do obszarów innych niż realistyczne – do geografii mi(s)tycznej – odnosi wizja przestrzeni w wierszu *** *Posępne morze świat cały okrywa*. Niestety, w polskich przekładach nie jest to tak wyraźnie widoczne, w wersji tłumaczonej przez J.U. Niemcewicza czytamy:

„Patrz, jak się Feniks wzbija z skał obszernych" [PM – PTE(N), 62]

W poprawionej przez L. Kukulskiego wersji przekładu Niemcewicza stoi:

„Patrz, jak się Anka wzbija z skał obszernych" [PTE, 44]

W oryginale zaś mamy:

„Vois l'Anka qui s'élance de dessus les rochers de Kaf[664]"[665]

Kaf (Qaf) to imaginacyjna góra stanowiąca „bardzo ważny element mitycznego krajobrazu mieszkańców Bliskiego Wschodu"[666]. Według tradycji muzułmańskiej, była ona zrobiona ze szmaragdu i znana jako siedlisko dżinnów. Zarówno w tradycji perskiej, jaki i arabskiej kojarzona jest z krańcami świata. W sufizmie natomiast funkcjonowała jako symbol poznania. Na taką właśnie interpretację wydaje się naprowadzać sam Potocki, który w przypisie odautorskim zamieścił następującą informację: „Anka

[664] „Zobacz, jak się Anka unosi nad skałami Kaf".
[665] J. Potocki, *Œvres I…*, p. 31.
[666] A. Kwiatkowski, *Góra Qaf*, [on-line], dostępny w Internecie: www.literaturaperska.com/miasta/qaf.html, [dostęp: 7.09.2021].

jest bajecznym ptakiem mitologii perskiej. Służy niekiedy jako alegoryczne oznaczenie duszy" [PTE, 45][667]. Góra Kaf wznosi się w krainie, gdzie:

> Posępne morze świat cały okrywa,
> Nad nami bałwanów moc sroga spoczywa,
> Nad niemi pasmo chmur gęstych panuje.
> Ta ciemna przepaść przyszłość nam maluje. [PTE(N), 52]

Wizja świata przedstawiona w wierszu jawi się nad wyraz pesymistycznie. To mroczne miejsce, morze, toń, targana srogimi bałwanami – falami. Natomiast niebo zaciągnięte gęstymi chmurami, nie daje nadziei na dotarcie nad te ciemne wody słonecznego światła. Podmiot liryczny, wypowiadający się w imieniu ludzkości, wyraża przekonanie o czekającym nas upadku. Wygenerowana tutaj przestrzeń ma charakter symboliczny.

Na pół legendarnym miejscem jest także dolina Ergenekonu w górach Ałtaju, z którą związane są mity założycielskie ludów tureckich i mongolskich. Mi(s)tyczna przestrzeń stanowi istotne uzupełnienie przestrzeni geograficznej – zdecydowanie poszerza wizję Wschodu, otwierając zupełnie nowe obszary dla jego poznania. Zestawione tu lokalizacje podkreślają też rozległość, wręcz nieskończoność Orientu, który jest pod ziemią i na powierzchni, w świecie fizycznym i poza jego granicami – jest wszędzie. Wszędzie, znaczy również w sferze ludzkich wyobrażeń. Specyficzny ich kształt przedstawił Potocki w paradzie *Podróż Kasandra do Indii*. Jak już wspomnieliśmy, przestrzeń orientalna została ewokowana poprzez użycie w tytule nazwy kraju. W tekście bohater „doprecyzował", że wybiera się do Indii Wschodnio-Zachodnich [K, 61]. Absurdalność tego epitetu sygnalizuje groteskowe ujęcie rzeczywistości i odnosi do miejsca, którego nie ma – lub raczej – jest jedynie wyobrażeniem niedouczonego bohatera. Efekt ów spotęgowany został w momencie, gdy Kasander postanowił: „A zatem najlepiej będzie, jeżeli każę osiodłać moją starą mulicę, spakuję manatki i wyjadę do Indii Wschodnio-Zachodnich – do kraju, skąd każdy wraca ozłocony" [K, 61]. Parada ewokuje mit Orientu – krainy nieprzebranych bogactw, który jednak został tu sparodiowany. Można też wyczuć lekką drwinę z tych, którzy mając nikłe pojęcia na temat Wschodu, posługują się kliszami myślowymi oraz stereotypami na jego

[667] W wydaniu polskim z 1789 roku tego przypisu brak. Można przypuszczać, iż Niemcewicz arbitralnie postanowił o reegzotyzacji Anki i zastąpił tę istotę dobrze znanym w tradycji europejskiej feniksem, który ma wiele cech podobnych.

temat. I chociaż Indie Wschodnio-Zachodnie są groteskowe w swojej istocie, to jednak, biorąc pod uwagę postawę Jana Potockiego i jego fascynację Orientem, mamy pewną pokusę, by nadać im sens całkiem poważny – przestrzeń wschodnio-zachodnia jest nigdzie, ale przestrzeń między Wschodem a Zachodem to już inna sprawa.

Na zakończenie, w ramach dopowiedzenia, należy dodać, że omówiona tutaj orientalna przestrzeń przedstawiona ewokuje problematykę czasu. Zawsze bowiem, zwłaszcza w tekstach epickich, bohaterowie działają w przestrzeni i czasie – te dwa wymiary rzeczywistości są ze sobą nierozerwalnie połączone, tworząc czasoprzestrzeń[668]. W naszych rozważaniach skupiliśmy się przede wszystkim na pierwszym z elementów złożenia. Wydaje się, że tak właśnie czynił Jan Potocki. W jednym tylko utworze czas akcji jest wyraźnie określony, co nie znaczy, że sprawa jest prosta. W *Zakończeniu całej opowieści*, które zamieszczone jest pod dniem sześćdziesiątym pierwszym[669], Alfons pisze z perspektywy 1760 roku o wydarzeniach z pierwszych sześćdziesięciu dni, które spędził w Hiszpanii w 1739 roku [Rkps 1810, 743]. Perspektywa czasowa zakreślona w powieści jest jednak znacznie szersza. Historie opowiedziane w ciągu podróży po Sierra Morenie sięgają do czasów początku podbojów arabskich na Półwyspie Iberyjskim (początek VIII wieku n.e.)[670]. W pozostałych tekstach nie ma wyraźnie wyznaczonego czasu. W *Opowieści o Fatme* narrator rozpoczął opowieść od słów: „Będzie temu miesiąc…" [OF,23], co – biorąc pod uwagę czas opowieści, którą Potocki zasłyszał w kawiarni, pozwala stwierdzić, iż jest to opowieść współczesna. Analogiczna sytuacja wystąpiła w *Opowieści Bin-Otmana*, której opisane wydarzenia działy się „przed niedawnym czasem" [OB-O, 134]. Są to o tyle cenne wskazówki, ponieważ podkreślają aktualność opowieści i świata w nich przedstawionego. Wśród powiastek znajduje się również grupa, których czas akcji można określić w przybliżeniu, wnioskując go na podstawie dat życia postaci historycznych, którzy są bohaterami opowieści. Tak jest w przypadku *Sprawy Draka* (2. poł. XVIII wieku)[671] oraz *Abdula i Zeili* (1. poł. XI w.)[672]. Nie zawsze jednak okazuje się to pomocne, czego przykładem

[668] Bardzo wyraźnie podkreślał to Michał Bachtin [zob. M. Bachtin, *Czas i przestrzeń w powieści*, „Pamiętnik Literacki" 1974, z. 4, s. 273].
[669] W wersji Edmunda Chojeckiego na *Rękopis* składa się 66 dni.
[670] Jeśli weźmiemy pod uwagę historię Żyda Wiecznego Tułacza, który występuje w wersji z 1804 roku i w tłumaczeniu Chojeckiego, to perspektywa ta poszerzy się o następne kilkanaście wieków.
[671] Tytułowy bohater to Drako Suzzo, który był wielkim dragomanem Porty do 1769. [Informację podaję za L. Kukulskim, zob. J. Potocki, *Podróże*…, s. 455].
[672] Mahmud z Ghazny panował w latach 998 -1030, natomiast kalif Al-Kadir 991-1031.

jest *Podróż Hafeza*[673], co może być wskazówką interpretacyjną. Pozostają jeszcze teksty, w których ramy czasowe akcji nie są możliwe do określenia. Dokonawszy oglądu tekstów hrabiego, możemy stwierdzić jego dosyć luźny stosunek do zagadnień temporalnych. Zdecydowanie więcej uwagi poświęcał pozostałym elementom orientalnego *universum*. Przestrzeń była jednym z nich.

***

Wykreowana przez krajczyca wschodnia przestrzeń przedstawiona jest tworem interesującym, mimo ograniczeń natury genologicznej większości jego orientalizujących utworów. Wyraźnie zaznacza się tu dążność autora do jej nasycenia orientalnymi realiami. Odbywa się to jednak w sposób nienachalny. Potocki dokonywał konkretyzacji, stosując poetykę detalu. W „naturalny", motywowany akcją, sposób wprowadzał szczegóły, które nadawały charakter przestrzeni. Dzięki jego wiedzy i doświadczeniu podróżniczemu owe detale były niebanalne, a także, co niemniej ważne – odpowiadały one rzeczywistości pozaliterackiej. Pomimo stosunkowo dużej ilości zawartych informacji, nie odczuwa się jej nadmiaru, który zamiast zainteresować czytelnika, mógłby go raczej przytłoczyć i wywołać zniechęcenie (we współczesnej nauce o informacji zjawisko to określa się mianem *information overload* – przeładowanie informacją). Co również warto podkreślić, wschodnią przestrzeń przedstawioną cechuje duża zdolność generowania znaczeń, skojarzeń oraz emocji. Nierzadko stanowi ona jakby bodziec uruchamiający imaginarium kulturowe dotyczące Orientu. Często już tytuł lub podtytuł np. *Podróż Hafeza. Powieść wschodnia,* albo moment wyznaczenia horyzontu geograficznego, pozwalają usytuować dzieło w kontekście kulturowym i literackim, ewokują określone sposoby odczytania utworu, które w drodze analizy są potwierdzane lub odrzucane. Odwołują też do systemu wartości będącego częścią tradycji grupy.

Należy jednak pamiętać, iż orientalna przestrzeń przedstawiona, stanowiąc jeden z najważniejszych elementów struktury świata przedstawionego, jest jednocześnie jednym z wielu tychże. Dlatego, by w pełni wydobyć wszystkie jej cechy i semantykę, konieczne jest umieszczenie jej w strukturze. Składają się na nią również postaci. Sta-

[673] Jednym z głównych bohaterów jest Hadżi Bektasz (1209-1271), spotyka on Abu Hanifę (699-767). W powiastce mowa jeszcze o wyzwoleniu się Bahrajnu spod panowania Karmatów, co mogło nastąpić najpóźniej pod koniec XI wieku.

nowią one dopełnienie wytworzonej przestrzeni, wzbogacając ją o, jakże ważny, i zarazem interesujący wymiar społeczny i etniczny.

IV.1.2. Postaci

Jeśli porównamy opisany przez Potockiego w relacjach podróżniczych świat Orientu z wykreowanym przez hrabiego w utworach literackich światem przedstawionym Orientu, to między (licznymi zapewne) analogiami zauważyć można jedną szczególnie wyraźną – obydwa światy są przede wszystkim przestrzeniami humanistycznymi. Stworzona przez krajczyca galeria orientalnych postaci literackich cechuje się dużym bogactwem. Nie wynika ono jednak z wielowymiarowości i psychologicznej głębi w przedstawieniu bohaterów, ile z wielości i różnorodności ich typów.

Zanim przejdziemy do przeglądu rzeczonej galerii, warto wskazać najistotniejsze czynniki warunkujące sposób budowania przez Potockiego postaci literackich, który to proces będziemy też – za Henrykiem Markiewiczem – nazywać postaciowaniem[674]. Wynikały one przede wszystkim z dążenia do zachowania „wschodniego podobieństwa" z jednej strony, z drugiej zaś – czerpania z tradycji powiastki europejskiej. Konsekwencją takich wyborów była dominacja wśród wykreowanych postaci odmiany „bohatera jako egzemplum", jeśli posłużymy się typologią stworzoną przez Teresę Kostkiewiczową[675]. Fundamentalną właściwością bohaterów-egzemplów jest ich „schematyczność, ubogi repertuar cech, w jakie zostaje wyposażona postać, a przede wszystkim położenie nacisku na jeden tylko, ważny z punktu widzenia idei utworu, element charakteryzujący"[676]. Tvetan Todorov mówił wręcz o apsychologizmie bohaterów wschodnich opowieści[677]. Dlatego też fakt, na który zwrócił uwagę Michał Baliński, jeden z pierwszych „biografów" krajczyca, iż:

> […] przyrodzenie obdarzyło Potockiego dziwnie bogatą imaginacyą. Długie i oddalone podróże w różnych klimatach i w różnych częściach świata, a mianowicie na wschodzie, rozwinęły tę

[674] Zob. H. Markiewicz, *Postać literacka i jej badanie*, w: *Autor – Podmiot literacki – Bohater*, pod red. A. Martuszewskiej, J. Sławińskiego, Wrocław 1983, s. 101.
[675] Zob. T. Kostkiewiczowa, *Bohater literacki*, w: *Słownik literatury polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, wyd. 3, Wrocław – Warszawa – Kraków 2002, s. 40.
[676] Tamże.
[677] T. Todorov, *Ludzie-opowieści*, przeł. R. Zimand, „Pamiętnik Literacki" 1973, z. 1, s. 269-270. W odniesieniu do *Księgi tysiąca i jednej nocy* oraz *Rękopisu znalezionego w Saragossie* użył nawet określenia „skrajny apsychologizm literacki" (tamże, s. 269).

> władzę jego umysłu; a obcowanie z ludźmi wszystkich klas społeczności, w różnych zdarzeniach życia, przyczyniło się w nim potężnie do nabycia gruntownej znajomości serca ludzkiego[678].

nie wpłynął zasadniczo na konstrukcję psychologiczną bohaterów, nie przyczynił się do ich indywidualizacji. Jednak wysoka kompetencja kulturowa z pewnością umożliwiła hrabiemu wykorzystanie wykreowanych przez siebie postaci do realizacji funkcji poznawczej swych tekstów literackich. Często bowiem zachowanie bohaterów oraz ich relacje interpersonalne służą nie tyle charakterystyce postaci, ile są niczym swoiste medium, za pomocą którego przekazywana jest informacja kulturowa. Podobnie, jak w przypadku przestrzeni, ów „transfer wiedzy" odbywa się poprzez detal, niuans, w którego stosowaniu Potocki jest niezwykle biegły.

Obszarem kultury, do którego odnosi się stosunkowo dużo tego typu przekazów jest religia. Jak pisaliśmy w poprzednim podrozdziale, orientalna przestrzeń przedstawiona jest światem muzułmańskim. „Religia to centralny element definiujący cywilizację"[679] – pisał pod koniec dwudziestego wieku Samuel P. Huntington. Wydaje się, że do takiego wniosku dwa stulecia wcześniej doszedł hrabia Potocki. Naturalną konsekwencją muzułmańskości świata przedstawionego jest fakt, że zdecydowana większość pojawiających się w nim postaci to wyznawcy islamu. Za podstawowy symbol tożsamości kulturowej[680] większości postaci orientalnych stworzonych przez hrabiego można uznać konfesję. Drugim jest imię, które automatycznie odnosi do wschodniej rzeczywistości. Za pomocą tych dwóch atrybutów najczęściej definiowana jest orientalność bohaterów. Celowi temu służy też niekiedy określenie funkcji społecznej charakterystycznej dla Orientu, np. *molach* (mułła), kalif czy *Szef Izlam* (szejch al-islam) lub rodzinnej „ukochana córka sułtana Mechmuda" (Mahmuda). Potocki praktycznie nie wykorzystuje wyglądu fizycznego do postaciowania wschodnich bohaterów (jedynie w *Rękopisie…* pojawiły się czarnoskóre służące Eminy i Zibeldy). Nie stosuje też w tym celu etnonimów, zbliżoną funkcję mają użyte w *Podróży Hafeza* określenia przynależności plemiennej (np. „człowiek z plemienia Tai"). Pozostałe elementy struktury postaci literackiej używane przez hrabiego należą już do ogólnego instrumentarium

[678] M. Baliński, *Jan Potocki, wędrowiec, literat i dziejopis*, w: tegoż, *Pisma historyczne,* t. 3, Warszawa 1843, s. 198.
[679] S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji…*, s. 59.
[680] Tamże, s. 14.

deskrypcyjnego, nie wskazują na przynależność etniczną czy cywilizacyjną protagonisty.

Jak wspomniano na początku podrozdziału, galeria wschodnich bohaterów w tekstach Jana Potockiego przedstawia się bogato. Właściwie żadna z głównych postaci nie została zdublowana w innym utworze. Mimo dużej różnorodności, możliwe jest dokonanie ich ogólnej klasyfikacji. Przeprowadzimy ją, biorąc pod uwagę płeć, wiek oraz pozycję społeczną[681]. Zaproponowane kryteria nie wyczerpują, rzecz jasna, w tym względzie innych możliwości. Dla właściwej lub pełniejszej interpretacji znaczenie może mieć również, na przykład, status bytowy postaci[682] (historyczna – fikcjonalna; realistyczna – fantastyczna).

Jako że głównymi postaciami pierwszej z zamieszczonych przez Potockiego opowiastek są bohaterki *Opowieści o Fatme*, od oglądu tej grupy rozpoczniemy bardziej szczegółowe rozważania. Postaci kobiece występują we wszystkich niemal utworach, choć ich miejsce i funkcje różnią się. Fatma to młoda i ładna kobieta, świeżo poślubiona Kassemowi, którego bardzo kochała („z przyrodzenia ludzka" [OF, 26]). Jej antagonistką jest Emina Hanem, doświadczona rufianka (rajfurka), sprytna i „zdradziecka" [OF, 26], która postanowiła rozbić małżeństwo Fatmy, by popchnąć ją w ramiona mollacha Omara. Za wykonanie zadania miała być obficie nagrodzona przez lubieżnego mężczyznę. W tym celu:

> Emina wzięła białą szatę, zieloną zasłonę, gruby szkaplerz, słowem cały ubiór Hagiego z Mekki. Tak przebrana przyszła w południe i zapukała do drzwi Fatmy: „Dobra i litościwa niewiasto, rzekła jej, dziewięć razy odprawiłam podróż do miast świętych, siedemdziesiąt razy piłam wodę ze studni Zemzem; trzysta razy usta moje dotknęły czarnego kamienia i więcej tysiąca progu Kaaby, w ostatniej mojej podróży uczyniłam ślub, że nigdy nie uchybię pięciu modlitw zaleconych przez Proroka; dzisiaj wołania muezina zastały mię na ulicy oddaloną bardzo od domu; proszę cię tylko o trochę wody, żebym mogła abdest mój zrobić, i o kątek w twym domu, żebym spokojnie mogła się modlić. [OF, 25-26]

Zdecydowaliśmy się na przytoczenie w całości wypowiedzi Eminy i wprowadzającego ją zdania, gdyż doskonale ilustruje ona sposób przekazywania treści kulturowych za pośrednictwem postaci. Do wypowiedzi bohaterki w mistrzowski sposób zostały wprowadzone niezwykle bogate informacje. Emina przebrała się w strój hadżiego –

[681] Zofia Sinko określa to mianem kondycji [Z. Sinko, *Powiastka w oświeceniu stanisławowskim*, Wrocław 1982, s. 23].
[682] H. Markiewicz, *Postać literacka i jej badanie…*, s. 103.

białą szatę i zieloną zasłonę. Warto nadmienić, iż faktycznie, pielgrzymów do Mekki obowiązywało specjalne odzienie (*ichram*) składające się z białej szaty. Zielony kolor w tym opisie także nie pojawił się przypadkiem – jest to bowiem barwa islamu, ulubiony kolor Proroka, którego postać została zresztą przywołana. Staruszka, by wzbudzić litość i zaufanie podawała się za pielgrzyma, który wielokrotnie odbył hadżdż. Przy tej okazji opisana została sama pielgrzymka (niektóre jej rytuały) i mekkańskie miejsca związane z tradycją muzułmańską – studnia Zemzem, świątynia Kaaba oraz znajdujący się w niej Czarny Kamień. Muzułmanie podczas hadżdżu rzeczywiście przemierzają dystans od studni do świątyni i faktycznie całują kamień. Od opisu pielgrzymki Emina przeszła do informacji o swoim ślubowaniu. To dało okazję, by wspomnieć o kolejnym (po pielgrzymce) z pięciu filarów islamu, czyli o modlitwie, którą muzułmanie zobowiązani są odmawiać pięć razy dziennie, a do tej czynności wzywani są przez duchownych zwanych muezzinami. By przystąpić do modlitwy, konieczny jest abdest, czyli ablucja. Warto również zatrzymać się na formie wypowiedzi – apostrofy, rozbudowane zdania, hiperbolizacja to zabiegi, których użycie ma naśladować orientalny styl. Ważną kwestią jest również pewność Eminy, że postępując w ten sposób, osiągnie swój cel. Wykorzystała bowiem fakt, że w krajach muzułmańskich ludzie starsi i pobożni są bardzo szanowani; ze szczególnym respektem traktuje się osoby noszące tytuł hadżi[683]. Przywołany fragment jest przykładem wielopoziomowego komunikatu kulturowego – nasycanie realiami odbywa się tu w warstwie leksykalnej, stylistycznej, treściowej oraz kulturowej – w tym sensie, że ujawnia kody kultury. Ponadto „naturalny" sposób wprowadzenia go w tkankę tekstu – jako wypowiedzi jednej z postaci – dopełnia przekaz.

Wróćmy do opowieści, rzeczywiście – Fatme nie tylko z chęcią spełniła prośbę oszustki, udostępniając jej nawet dywanik modlitewny swego męża (kolejny detal kulturowy), ale jeszcze „winszowała sobie, że mogła usłużyć tak pobożnej osobie" [OF, 26-27]. Tak samo pewne było, że Kassem raczej prędzej niż później skorzysta z dywanika. Dlatego tam właśnie Emina zamieściła sztukę drogiego materiału, który w oczach popędliwego i zazdrosnego małżonka był dowodem zdrady Fatme. Po wypę-

[683] Zawarte w tym fragmencie informacje, zwłaszcza dotyczące przebiegu pielgrzymki, są bardzo cenne. Do dzisiaj niemuzułmanie nie mają wstępu do Mekki. Jak podają Adrian Jasik i Marcin Gajec: „Od 1504 do 1931 r. taka wyprawa udała się co najmniej 25 Europejczykom" [A. Jasik, M. Gajec, *Miejsca święte. Mekka*, Warszawa 2010, s. 140.] Z czego przed XIX wiekiem było to zaledwie kilka osób. Tak więc informacja na temat nie należały do łatwo dostępnych.

dzeniu z domu młoda kobieta, opuszczona i w poczuciu krzywdy „trzy dni w płaczu przepędziła" [OF, 27], a czwartego Emine nakłoniła ją, by poszła do Omara. Ostatecznie wszystko kończy się pomyślnie dla młodej dziewczyny. Mąż przekonawszy się o jej niewinności wrócił. Epizody z historii Fatme ukazują, jak mało prawdopodobna – z punktu widzenia psychologii – jest jej konstrukcja osobowości. T. Todorov takie diametralne i nieuzasadnione psychologicznie zmiany interpretuje jako wkroczenie do świata „zdrowego rozsądku folkloru"[684], w którym kwestie istnienia jednolitości psychologicznej są drugorzędne u ustępują miejsca skrajnemu wręcz pragmatyzmowi.

Podobny typ postaci jak Emina Hanem reprezentuje nieznana z imienia starsza bohaterka *Opowieści Bin-Otmana*. Doświadczona i sprytna, ucieka się do podstępu względem swojego zięcia, by ratować córkę, która go zdradziła i pochopnie się do tego przyznała. Napominając ją, w ten sposób mówiła: „Moja córko, zrobiłaś podwójny błąd: po pierwsze, niekoniecznie trzeba jawnie spotykać się z kochankiem, po drugie zaś nigdy nie należy przyznawać się do winy. Ale stało się, oba te głupstwa popełniłaś i teraz musimy zastanowić się nad tym, jak je naprawić" [OB-O, 134-135]. Co uderza w tym napomnieniu, to fakt, że matka nie karci córki za cudzołóstwo, ale za to, że dopuszcza się tego jawnie, potępiła ją również za wyznanie prawdy. Jest to całkowite odwrócenie wartości. Innymi, choć wcale nie lepszymi cechami charakteryzują się żony Hatema, jednego z najbardziej szanowanych ludzi żyjących na pustyni. Jak się okazało, miał on swoje zmartwienia, których dostarczały mu małżonki. Swym sekretem podzielił się z Hafezem i Bektaszem. Zaprowadził ich do „pomieszczenia oddzielonego pojedynczą zasłoną od namiotu żon Hatema" [PH, 225] i dzięki temu mogli usłyszeć rozmowę żon szejka – Aiszy i Zerui. Pierwsza z nich narzeka:

> Zeruo, widziałaś, z jaką dumą Fatma, żona Kafura, pokazywała nam nowy naszyjnik z pereł, który mąż ofiarował jej, powróciwszy z Hedżasu, gdzie obrabował bogate karawany z Bahreinu. My nie możemy się niczym takim przed nią pochwalić i zdobimy nasze ramiona koralami[685], a tymczasem nieczuły Hatem trwoni bogactwa, zyskując naszym kosztem sławę najhojniejszego z muzułmanów. [PH, 225]

W podobnym tonie odpowiedziała druga z kobiet, dodając jeszcze, iż buntuje wszystkich swoich synów przeciw ojcu. Hojność męża, uznawana za jedną z najważ-

[684] T. Todorov, *Ludzie-opowieści*…, s. 272.
[685] Motyw ten do złudzenia przypomina początek historii Zoto – bohatera *Rękopisu…*, gdy opowiada o rywalizacji swojej matki z siostrą o to, która dostała piękniejszy prezent od swego męża.

niejszych cnót islamu, gdyż odwołuje się do filaru religii – jałmużny (*zakat*), w oczach chciwych i próżnych żon postrzegana jest jako marnowanie pieniędzy. Ich system wartości opiera się na dobrach materialnych. Gromadzenie biżuterii było życiowym priorytetem, a możliwość chwalenia się nią przed innymi podobnymi kobietami i wywoływanie u nich zazdrości, stawało się źródłem dumy i satysfakcji. Dlatego w napadach na karawany, które były zjawiskiem dosyć powszechnym na pustyni, nie widziały niczego złego. W tym kontekście jakże prawdziwie brzmią słowa Bektasza, za pomocą których pragnął wyjaśnić nierealność jednego z planów ekonomicznych dyskutowanych przez Hafeza. Na pytanie młodzieńca, dlaczego ów plan jest niewykonalny, derwisz odpowiedział: „Dlatego, że żyją w Mosulu wasze córki, siostry, żony i matki, a wszędzie, gdzie nie brak istot tego rodzaju, jakiekolwiek ograniczenie zbytku, nawet chwilowe, jest nie do pomyślenia" [PH, 234].

Życie w zbytkach i luksusie ceniła też Zeila, najpiękniejsza z sułtanek w haremie Mahmuda z Ghazny. Jest ona przede wszystkim ucieleśnieniem hedonizmu. „Ta tylko pewna chwila, co dziś bieży // Dzisiaj nam tylko cieszyć się należy" [AiZ, 53] śpiewała swojemu wybawcy, Abdulowi, który uratował ją, gdy wpadła do studni. Przekonanie o przemijalności ludzkiego życia i posępności świata, „kazało" jej ciągle szukać przyjemności. Postępowanie Zeili można uznać za skrajną realizację maksymy „wschodnich narodów" [PTE(N), 77], o której Potocki pisał w *Podróży do Turek i Egiptu*, a która mówi, „że trzeba używać, nie zaś zdawać się używać" [PTE(N), 78]. Dlatego, gdy sułtanka zobaczyła, że jej wybawiciel jest młody i piękny, „po zdziwieniu nastąpiła rozkosz" [AiZ, 51]. Po ośmiu dniach, gdy Abdulowi skończyły się pieniądze: „Zeila wychowana w zbytkach seraju przestraszona była tą myślą, prócz tego spostrzegła, że młodość Abdula równie się wycięczyła jak jego majątek" [AiZ, 54]. Postanowiła więc pozbyć się nieprzydatnego już kochanka. Napisała list do eunucha strzegącego sułtańskiego haremu, by zabił posłańca, który mu ten list przynosi. Z korespondencji tej można się dowiedzieć, iż nie była to pierwsza taka sytuacja. To pokazuje skalę zepsucia rozpustnej sułtanki, która niczym modliszka, po wyzyskaniu swego kochanka, pozbywa się go i szuka kolejnej ofiary. Ostatecznie Abdul nie został zabity. Po jakimś (nieokreślonym) czasie Zeila i Abdul znów się spotkali. Okazało się, bowiem, że były kochanek jest opiekunem księcia Kaima, w którym zakochała się księżniczka Azema, „najpiękniejsza w całym Wschodzie" [AiZ, 62], córka sułtana Mahmuda. Kaim jednak miał

wpojoną przez swojego nauczyciela niechęć do kobiet i odrzucił rękę pięknej Azemy. Wtedy Zeila, postanowiła na niego wpłynąć. Niby przypadkiem wyjawiła mu, jako pustelnikowi ogromną żałość i wyrzuty sumienia, które ją męczyły z powodu tego, jak potraktowała dawnego kochanka. Abdul, zorientowawszy się, że to Zeila, wpłynął na zmianę zdania swego podopiecznego. Zeila zatem osiągnęła swój zamiar. Wątpić można w jej szczery żal, być może po raz kolejny zagrała na uczuciach Abdula i użyła go do realizacji swoich celów. Ponieważ jednak jej działanie przyczyniło się do szczęścia Azemy, łagodziło to jednoznacznie negatywną ocenę bohaterki.

Wątpliwości takich nie ma natomiast w ocenie Nurmahal – postaci z powiastki *Haffiz*. Tytułowy bohater to samotnik, który wyrzekłszy się miłości i bogactw, postanowił resztę życia spędzić w jaskini. Pewnego razu odwiedziła go kobieta – „była to piękna Nurmahal, która umyślnie zabawić się z nim przyszła" [H, 69]. Dopiąwszy swego, kazała rozgłaszać, że nikt, nawet „dziki Haffiz" nie może się oprzeć jej wdziękom. Złośliwość i próżność, których była uosobieniem, stały się przyczyną wielu nieszczęść – ściągnęły na nią śmierć. Zginęła właśnie z rąk Haffiza, który zaraz potem odebrał życie również sobie.

Jak widać z powyższego zestawienia, zdecydowana większość bohaterek kobiecych (oprócz Fatme), jest charakterami negatywnymi – przebiegłość, chciwość, zazdrość, próżność – to cechy, które przypisane zostały płci – jak się okazuje – wcale nie tak pięknej. Na ukształtowanie się wizerunku kobiet miała z pewnością wpływ struktura społeczna orientalnego (a właściwie całego) świata, oparta na patriarchacie, jako naturalnym porządku świata. Wyrazem takiego przekonania są słowa marokańskiego ambasadora w Madrycie, z którym Potocki niejednokrotnie się spotykał. Na jednym z takowych spotkań, kwitując opowiedzianą wcześniej historię o zdradzonym mężu (*Opowieść Bin-Otmana*), powiedział: „Wszystkie narody świata zgodne są w przekonaniu, że kobiety niewiele mają rozsądku, a mimo to dziwią się nam, że trzymamy je w zamknięciu" [PM, 136].

Ten skrajnie niepochlebny obraz postaci kobiecych, który można sobie odmalować na podstawie powiastek hrabiego, łagodzi nieco kreacja Eminy i Zibeldy w *Rękopisie znalezionym w Saragossie*. Ich portretowanie jest także pełniejsze – nieograniczony względami genologicznymi, mógł Potocki sobie na to pozwolić. Nie oznacza to, bynajmniej, że bohaterki te zostały wyposażone w bogate życie wewnętrzne. Większą

swobodę wykorzystał hrabia, by wzbogacić ich charakterystykę o pewne cechy osobowościowe, choć w ograniczonym stopniu, oraz na doszczegółowienie fizycznego aspektu postaci, dzięki czemu uwydatniona została ich orientalność. Posłużył temu dłuższy opis wyglądu:

> Obecne tam Murzynki gotowe były usługiwać, ale naraz ustawiły się rzędem i zobaczyłem, że wchodzą dwie damy, których odcień skóry barwy lilii i róż kontrastował z hebanem pokojówek. Damy trzymały się za ręce; ubrane były dosyć osobliwie albo też tak mi się wydawało, ale był to zwykły strój, jakiego używano w miastach na wybrzeżu berberyjskim, […]. A zatem strój ów składał się tylko z tuniki i gorsetu. Tunika w górnej połowie uszyta była z płótna, od pasa zaś z gazy z Meknes, i wydawałaby się zupełnie przezroczysta, gdyby wszyte w tkaninę szerokie jedwabne wstążki nie kryły z powodzeniem wdzięków, które tylko na tym zyskiwały. Gorset, suto haftowany perłami i zdobny w diamentowe zapinki, dość skutecznie opinał piersi; wyzbyty był rękawów, a rękawy tuniki, także z gazy, były podwinięte i zawiązane wysoko z tyłu. Nagie ramiona dam zdobiły bransolety widniejące na nadgarstkach, a także powyżej łokci. Haftowane pantofelki bez pięt okrywały stopy, a kostki były przystrojone brylantowymi obręczami. Nieznajome zbliżyły się do mnie z ujmującym wdziękiem. Każda z nich była doskonałą pięknością: pierwsza wysoka, smukła, zjawiskowa, druga zaś nieśmiała i wzruszająca. Talia i rysy starszej zachwycały. Młodsza miała kształty bardziej krągłe, wargi nieznacznie wysunięte, powieki na wpół przymknięte, a źrenice ocienione długimi rzęsami. [Rkps 1810, 42-43]

Nie przyzwyczaił Potocki swych czytelników do podobnych deskrypcji (zwłaszcza w dziełach literackich). Tym bardziej uzasadnione wydaje się jej zamieszczenie tutaj w całości. Szczegółowość opisu ma zwrócić uwagę na atrakcyjność fizyczną bohaterek oraz ich bogactwo, którego można się domyślić, czytając opis ubioru. Perły, diamenty, biżuteria, delikatne, szlachetne tkaniny – wszystko to nagromadzone w jednym fragmencie wywołuje wrażenie orientalnego właśnie bogactwa. Plastyczność deskrypcji, jej cielesność oddziałuje na zmysły. Bohaterkom udzielony został głos, co umożliwiło im dokonanie autocharakterystyki, którą chętnie (nawet bardzo) przedstawiają Alfonsowi van Wordenowi. Wyłania się z niej obraz kobiet, które – jak same mówią: „natura wyposażyła […] w ogromną potrzebę czułości" [Rkps 1810, 46]. Zamknięte w seraju, pojęcie o czułości zdobywały z literatury romansowej, szczególnie z opowieści o Laili i Madżnunie. I choć potem zarzuciły ten typ literatury, by czytać *Koran* i Awerroesa, to ów „erotyczny" aspekt ich osobowości i zdobywanie doświadczeń w materii miłosnej był w opowieści mocno akcentowany i analizowany przez „opowiadaczki" z dużą drobiazgowością. Ten swoisty ekshibicjonizm wydaje się dziwny, nawet gdy – jak się wkrótce okazało – Emina i Zibelda są spokrewnione z Alfonsem. Jednak wszystko staje się bardziej oczywiste, gdy kobiety wyznają, że ich celem jest zostać żonami dzielnego kapitana gwardii walońskiej. Ta autoprezentacja okazała się być jed-

nym ze środków, za pomocą których miały zrealizować swój zamiar. Kobiety używały bowiem nie tylko słownych czy wizualnych środków perswazji, ale o tym przyjdzie nam jeszcze pisać w następnym podrozdziale.

Mimo rysu intelektualnego, który można zauważyć w ich sylwetce, obydwie bohaterki pozostają postaciami schematycznymi, zbudowanymi ze stereotypów na temat Wschodu. Zostały sprowadzone do bycia instrumentami, których głównym zadaniem jest zapewnienie ciągłości rodowi Gomelezów. Idea ta stanowi koncept fundujący całą akcję powieści, a następnie ją napędza – to jest jej funkcją artystyczną, w obrębie utworu. Ale jednocześnie odwołuje ona do istotnych wzorów kultury arabskiej, potem również muzułmańskiej, wynikających z kolektywizmu. W społeczeństwach kolektywistycznych jednostka jest częścią większej grupy – klanu, plemienia, rodu – i podlega tej wspólnocie, której dobro jest nadrzędną wartością. Człowiek jest określany w relacjach do innych członków społeczności. Gomelezowie wraz ze swoimi zwolennikami i siecią kontaktów tworzą klan, czyli podstawową jednostkę społeczeństwa arabskiego. Organizacja rodowa, do której należały Emina i Zibelda oraz hierarchia wewnątrz grupy odzwierciedlała beduińskie struktury społeczne, których wzorce są mocno zakorzenione w społeczeństwie muzułmańskim[686]. Wzorce te nakazywały bezwzględne posłuszeństwo wobec szejka klanu i podległość interesom grupy. Że realizacja tej misji bywa przyjemna, to już wartość dodana.

Kolejną grupą postaci, którą można wyodrębnić spośród bohaterów wykreowanych przez hrabiego są mentorzy. Ich rola polegała na wyjaśnianiu zjawisk, dziejących się *hic et nunc* w świecie przedstawionym albo też dawaniu wskazówek bardziej ogólnych o charakterze egzystencjalnym. Zofia Sinko wskazuje również, iż „stanowił on [tj. mentor] *porte-parole* narratora, tłumacząc głębsze sensy snów i wizji oraz formułując stosowny morał"[687]. Mentorzy są ucieleśnieniem wschodniej mądrości, odwołują do wizji Orientu jako domeny wiedzy.

Pierwszym bohaterem, którego zaliczymy do grona mędrców jest postać tytułowa *Snu Tomruta*. W powiastce nazywany jest filozofem. Mieszka on na dworze indyjskiego sułtana Neweszy, który niedawno objął tron po śmierci swego ojca. Nowy władca postanowił ruszyć na podbój sąsiadujących krain. Zaistniała sytuacja skłoniła mędr-

[686] Zob. P.K. Hitti, *Dzieje Arabów…*, s. 27-30; P. Boski, *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, Warszawa 2009 (tu: zwłaszcza rozdziały 3-6).
[687] Z. Sinko, *Powiastka w oświeceniu stanisławowskim*…, s. 85.

ca do snucia refleksji nad przyszłością panowania potomka Andbala. Widział w nim człowieka, który zjednoczy w swej osobie potęgę swoich przodków „ze sprawiedliwością Nurweszana i mądrością Dabszelima" [ST, 38] i w ten sposób podbije jeszcze więcej krajów niż „Ogunkam albo Dulkarneim" [ST, 39]. Do zbudowania tego obrazu posłużyły Tomrutowi postaci-symbole historycznych lub legendarnych wielkich władców, którzy odzwierciedlają przeciwstawne style sprawowania władzy[688] – gospodarza i zdobywcy. Zaczerpnął je Potocki ze wschodniego imaginarium, przybliżając je tym sposobem odbiorcom swoich tekstów. Te bardzo pomyślne przewidywania przerwał sen, pod wpływem którego mędrzec zrewidował ocenę planów sułtana, a samego władcę próbował napomnieć, opowiadając, co mu się przyśniło. Na zakończenie swej nauki Tomrut wypowiada jeszcze sentencję: „Ty szukasz sławy, a nie wiesz, że sława jest jak zapach ziół wonnych, kiedy się rozchodzi w ten czas, kiedy już zioła spalone" [ST, 41], która ma przestrzec sułtana, by dał się zaślepić żądzą sławy, która nie sprzyja rozsądnym rządom.

Interesująca jest również postać mentora z *Podróży Fejruza*. Jego rolę pełni Desturan destur, arcykapłan zaratusztriański, będący jednym z magów, „którzy od tylu wieków ćwiczą się w nauce mądrości" [PH, 47]. Według opowieści, Fejruz spotyka go pod koniec swojej pielgrzymki do „miast świętych", gdy przybył do Chaldei. Zapytany przez wędrowca o szczęście, odpowiedział:

> szczęście jest jak ten żywioł, który my czcimy [czyli ogień – dop. A.K.], znajduje się wszędzie, lecz obłąkany podróżny nie szuka go ani w błyskawicy, która go omamia; ani w letkim płomieniu, który się nad bagnami unosi, jest ono w krzemieniu, który depce pod nogami swemi [PF, 48].

Szczęście znajdziemy blisko, „pod nogami" w rzeczach zwykłych – a nawet jeszcze bliżej – w nas – tak jak z krzemienia wydobywa się iskra, tak człowiek powinien je wykrzesać z siebie. Mag przestrzega natomiast przed szukaniem szczęścia w rzeczach

[688] Nurweszan to Chosrow I Anuszirwan zwany Sprawiedliwym, władca z perskiej dynastii Sasanidów w okresie 531-579 n.e., który zreformował państwo, a jednocześnie prowadził podboje. Zasłynął też jako założyciel akademii filozoficznej, gdzie znaleźli schronienie filozofowie neoplatońscy oraz z tego, że na jego rozkaz na język perski (średnioperski – *pahlavi*) została przetłumaczona *Panczatantra*. [Zob. O. Klíma, *Piśmiennictwo średnioperskie,* w: *Historia literatury perskiej i tadżyckie (Skrót oryginału czeskiego)j,* pod red. J. Rypki, Warszawa 1970, s. 42-43]. Dabszelim z kolei to indyjski władca, który, według tradycji polecił Pilpajowi napisanie *Pańczatantry*. [Zob. *Encyklopedia powszechna*, t. 6, Warszawa 1861, s. 644]. Obydwaj władcy przywoływani są przez Sadi'ego w *Gulistanie*. Ogunkan to Oghuz Khan – legendarny protoplasta Turków, Dulkarneim zaś to arabskie określenie Aleksandra Wielkiego. [Zob. d'Herbelot, *Bibliotheque Orientale*…, vol. 1, p. 641].

złudnych i niebezpiecznych – błyskawica, owszem, ma ogień, ale jest to siła niszcząca, porażająca. Bagienne płomienie natomiast mogą doprowadzić do ugrzęźnięcia i utonięcia tego, kto po nie sięga. Fakt, że pobożny muzułmanin, szarif[689] (wszak Fejruz jest w trakcie odprawiania hadżdżu) szuka rady u kapłanów innych religii[690], rozumieć można jako wyraz otwartości, nie tyle protagonisty, co samego Potockiego. Pokazuje też, iż przy całej różnorodności świata doszukać się można pewnych uniwersaliów – jest nią sama idea szczęścia (bo jego pojmowanie już nie jest uniwersalne). Szczególnie, jeśli jest ono rozumiane jako „siła" pochodząca z wnętrza człowieka, nie uzależniona od czynników zewnętrznych.

Ciekawym przypadkiem mentora jest postać Abdula, ponieważ w przeciwieństwie do poprzednich bohaterów, którzy w tekście pojawiają się już jako „gotowe" struktury, były kochanek Zeili dopiero na oczach czytelnika staje się mędrcem. Takie metamorfozy w powiastce nie należą do częstych, ale nie są niemożliwe. Nie jest to bynajmniej wynikiem procesu, który można prześledzić, ale – jak podkreśla Z. Sinko:

> Życie psychiczne protagonistów było uproszczone, a jeśli charakter ich ulegał nagłemu przeobrażeniu (zazwyczaj ze złego na dobry) albo zmieniały się poglądy bohatera na świat (zawsze z niewłaściwych na właściwe), działo się to szybko pod wpływem nagłego zdarzenia, proroczej wizji lub pouczenia udzielonego bohaterowi przez przydanego mu do boku mentora[691].

[689] Jest to tytuł używany przez potomków Proroka Muhammada. Ludzie należący do tego grona „cieszą się w świecie muzułmańskim szczególnymi względami, a w klasycznym islamie stanowili uprzywilejowaną grupę społeczną. [J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*…, s. 180].

[690] Janusz Ryba uznał to za anachronizm i wyjaśnił, iż „Pisarze oświeceniowi nie przywiązywali większej wagi do personaliów Azjatów występujących w roli mędrców. Było to wynikiem konwencjonalnego traktowania postaci orientalnych w tej funkcji". [J. Ryba, *Motywy podróżnicze w twórczości Jana Potockiego*…, s. 88]. Wydaje się, iż w przypadku Jana Potockiego, którego znajomość Wschodu znacznie wykraczała ponad przeciętną, i którego dbałość o szczegół udało nam się już, przynajmniej częściowo, pokazać, jest to wyjaśnienie nie do końca zadowalające. Autor ponadto zarzucił Potockiemu przy okazji postaci desturan destura jeszcze kilka innych anachronizmów, które to zarzuty nie do końca są zrozumiałe. Zacząć należy od tego, iż fakt, że Fejruz odwiedza Chaldeę nie jest jednoznaczny z tym, że styka się z Chaldejczykami. Stosowanie nazwy nie zawsze odnosiło do starożytnej Chaldei czy Babilonu, istniał na przykład chrześcijański kościół chaldejski. Utożsamienie Chaldei ze starożytnym Babilonem spowodowało, zarzut wobec hrabiego, że myli magów babilońskich z kapłanami zaratusztriańskimi, podczas gdy w tekście nie ma mowy o Babilończykach, natomiast kapłanów religii zaratusztriańskiej faktycznie nazywano magami [por. *Religie świata. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2006, s. 513-514]. Wówczas nie ma sensu również kolejny zarzut, iż Fejruz muzułmanin, który musiał żyć najwcześniej w VII wieku – bo wtedy narodził się islam, nie mógł spotkać magów, którzy żyli przed naszą erą. Nie jest natomiast niemożliwe spotkanie magów zaratusztriańskich – jeszcze w VII w., przed podbojami arabskimi była to religia państwowa Persji i choć po przejęciu władzy przez muzułmanów zaratusztrianizm podupadł, nie został zniszczony doszczętnie. Do dzisiaj jest religią żywą, choć o niewielkim zasięgu.

[691] Z. Sinko, *Powiastka w oświeceniu stanisławowskim*…, s. 23.

Tak samo stało się z Abdulem, który pod wpływem zawodu miłosnego postanowił porzucić swoje dotychczasowe życie. Opuścił Ghaznę i rozpoczął życie pustelnika w okolicach Bagdadu. Szybko zyskał opinię człowieka pobożnego i cnotliwego. Jego dobra sława dotarła do kalifa Kadera, który szukał „człowieka mądrego i oświeconego, któryby mógł prowadzić młodość Kaima" [AiZ, 57]. Młody eremita okazał się dobrym preceptorem. Przygotowywał księcia do pełnienia w przyszłości funkcji kalifa. Przekazywał mu również uniwersalne nauki o ludzkiej egzystencji – „Lecz nie dosyć jest czynić drugich szczęśliwemi, trzeba umieć być nim samemu" [AiZ, 61]. Poinstruował również swego ucznia, że jest to wykonalne, pod warunkiem niedowierzania kobietom, które doprowadzają mężczyzn do szaleństwa. Jedyną radą jest pozostawać wobec nich obojętnym. Negatywne doświadczenia stały się podstawą jego nowej mizoginistycznej filozofii życiowej, którą starał się wpoić Kaimowi. Chcąc uchronić go przed nieszczęściami, których sam doznał, w gruncie rzeczy upośledzał jego ogląd świata i pozbawiał go możliwości zdobywania własnych doświadczeń oraz przeżycia szczęścia. Okazało się jednak, że w momencie kolejnego spotkania z Zeilą, nie pozostał obojętny i przebaczył jej. Cała „nowa" nauka została więc podważona, co potwierdził morał końcowy wygłoszony przez narratora, który poucza, że szczęście nie jest wprawdzie człowiekowi pisane, ale jeżeli choćby jego obraz zobaczy, to powinien go chwytać – „Chodzisz bowiem z bezpieczeństwem, a kamień, który będzie twój grobowiec przykrywał, już się może nóg twych dotyka" [AiZ, 67]. Słowa całego morału, będące wersją motywu pojawiającego się wcześniej w wierszu *** *Posępne morze świat cały okrywa*, nawiązują do charakterystycznego dla perskiej poezji motywu *carpe diem*, który jednak bardzo mocno naznaczony jest poczuciem przemijania.

Typem mędrca jest też Haffiz. To pustelnik żyjący bardzo skromnie w jaskini, gdyż – co głoszą sentencje wykute na skałach w okolicy jego mieszkania – bohater umiał wyrzec się miłości, bogactw i zemsty. Jak informuje narrator – „Nie było namiętności, od których by się Haffiz nie uchronił" [H, 69]. Cała ta siła ducha okazała się pozorna; łatwo bowiem opierać się pokusom, których się nie ma. Wystarczyła jedna wizyta Nurmahal, aby Haffiz dla niej oszalał, następnie w akcie zemsty, gdy ta rozgłosiła wiadomość – zabił dziewczynę, a potem siebie. W konfrontacji z „prawdziwym" życiem wszystkie górnolotne nauki i deklaracje okazują się nietrwałe. Opowieść Potockiego możemy uznać za orientalizującą wariację na temat Wolterowskiego *Memnona*.

Trop ów poddaje sam hrabia. W drugiej francuskiej edycji *Voyage en Turquie et en Égypte* do tytułu powiastki *Haffez* dodał przypis, w którym informuje, iż perskie imię „Haffez" jest odpowiednikiem greckiego „Memnon". Taki tytuł nosi jedna z powiastek filozofa z Ferney. Jeśli porównamy treść obu utworów, zauważyć można wiele zbieżności. U Woltera czytamy:

> Memnon powziął jednego dnia postanowienie, aby być doskonale rozsądnym. Nie ma ludzi, którym by to szaleństwo nie przeszło przez głowę. Memnon powiedział sobie:
> – Aby być bardziej rozsądnym, a tym samym bardzo szczęśliwym, trzeba tylko wyzbyć się namiętności; otóż, jak wiadomo, nie ma nić łatwiejszego pod słońcem[692].

Dalsza część utworu w charakterystycznym dla Woltera stylu pokazuje, że nieuleganie namiętnościom jednak do zadań najłatwiejszych nie należy. Podobieństwo podejmowanych tematów wskazuje, iż nie tylko „myśli wschodnie", ale także całkiem europejskie, mogły przybrać orientalną figurę, a mędrcy Wschodu miewali oświeceniowe poglądy.

Najpełniejszym ujęciem postaci mentora jest Hadżi Bektasz z *Podróży Hafeza*. Potocki nawiązał tu do postaci historycznej, założyciela zakonu sufickiego – Hadżi Bektasza Waliego. Wybór ten nie wydaje się przypadkowy. Tarika, czyli mistyczna doktryna Bektaszijji – bo tak, od imienia założyciela, zostało nazwane bractwo – łączy w sobie elementy sufizmu, szyizmu, alewizmu, ale również chrześcijaństwa i religii przedmuzułmańskich[693]. Synkretyzm, różnorodność, wielorakość oraz istotność osobistego doświadczenia to przymioty i wartości, które hrabia cenił sobie szczególnie. Derwisz Bektasz jest typem mędrca wędrującego, którego wiedza ma charakter praktyczny i wynika z doświadczenia. Skupiony jest na chwili obecnej i stara się przeżyć ją w możliwie najpełniejszy sposób. W powiastce tej Potocki zastosował bardzo intersujący zabieg. Opowieść otwiera informacją, iż „Uczony Abu Hanifa podążał do Bagdadu, by wydać siedemdziesiąty tom swego *Bahr-al-nur,* czyli *Oceanu świateł*, i rozmyślał ze smutkiem o niedostatkach, jakie wciąż dostrzegał w swoim dziele" [PH, 219]. Z początku wydawać się może, iż to właśnie on jest mentorem. Jednak po pierwszej rozmowie sytuacja się wyjaśnia. Za pomocą jednego zdania, Potocki w genialny sposób scharakteryzował bohatera – od razu wiemy, że jest on uczonym, który reprezentuje typ na-

[692] Wolter, *Memnon*, w: tegoż, *Powiastki filozoficzne*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2009, s. 175.
[693] Z. Landowski, *Sufizm. Podstawowe informacje*, Warszawa 2010, s. 210-211.

uki teoretycznej, co potwierdza napisanie siedemdziesięciu tomów pracy. Jej tytuł, który zresztą jest doskonałą stylizacją tytułów muzułmańskich dzieł naukowych, ironicznie nawiązuje do ilości tomów (światło, które się w nim pojawia ma być alegorią prawdy i mądrości). Mimo tak zaawansowanej pracy, badacz ciągle widzi jakieś braki[694]. Postać Abu Hanify też jest znacząca, gdyż jest to bohater historyczny – Abu Hanifa był duchownym i teologiem muzułmańskim, który stworzył jedną z czterech głównych ścieżek sunnickiego, a więc ortodoksyjnego, prawa muzułmańskiego – szkołę hanaficką (obecnie największą ze wszystkich). Zestawienie tych dwóch postaci interpretować można jako konfrontację (często przez krajczyca praktykowane porównanie przez różnicę) dwóch stylów – żeby nie powiedzieć ścieżek – zdobywania mądrości. Porównanie wypada na korzyść Bektasza i to on zostaje w akcji. Wtedy też poznaje Hafeza, który podczas pierwszej rozmowy daje naukę młodzieńcowi:

> – Panie – odpowiedział Bektasz – zobaczysz wszędzie więcej zła niż dobra, ale nigdzie nie zobaczysz zła bez przymieszki odrobiny dobra; powinno to wystarczyć człowiekowi mądremu, by znalazł w życiu pociechę. [PH, 219]

Można ją uznać za uniwersalną prawdę o naturze świata i ludzi. Pamiętając o tym, nie będzie jak Abu Hanifa, którego dążenie do (nieosiągalnej w gruncie rzeczy) perfekcji przyprawia o ból głowy i niezadowolenie. Otwiera ona utwór, a tym samym może być odczytywana jako wyznaczenie jego horyzontów. Hafiz i Bektasz spotykają się w czasie podróży i kontynuują wędrówkę już wspólnie, co także ma znaczenie – jakie dokładnie – omówimy w następnym podrozdziale.

Postaci mędrców można uznać za relacyjne, w tym sensie, iż w zasadzie nie występowały one samodzielnie, ale zawsze w związku z innym bohaterem, który korzysta z ich rad i mądrości. Był to więc układ nauczyciel – uczeń. Jeśli rozpatrzymy go ze społecznego punktu widzenia, nauczyciel, ze względu na swoją wiedzę, jest w nim postacią nadrzędną. Sytuacja komplikuje się, gdy uczniami są władcy lub ich dzieci. Wtedy na relację nauczyciel – uczeń nakłada się inna: poddany – władca, która odwraca hierarchię. Najczęściej wymusza to na mentorze dostosowanie się. Rozumiał to dobrze były kochanek Zeili – „Abdul umilkł, bo wiedział, że gdy monarcha jaki sądzi, że dobrze

[694] Typ naukowca, którego uosobieniem jest Abu Hanifa, znalazł najpełniejszy wyraz w postaci Diego Hervasa z *Rękopisu znalezionego w Saragossie*, i nie chodzi bynajmniej tylko o to, że Hervas wydał 100 tomów swej encyklopedii wszystkiego.

zrozumiał, nie jest rzeczą roztropną dowodzić mu, że się myli" [AiZ, 60]. Formą dostosowania się jest również użycie alegorii (o czym będzie mowa w drugiej części rozdziału). Jeszcze inaczej relacja nauczyciel – uczeń jawi się z perspektywy komunikacyjnej. Konfiguracja zakładała, że uczeń jest osobą poszukującą. Jego rolę można określić jako problematyzowanie rzeczywistości – to on zadaje pytania, które domagają się odpowiedzi, a zatem prowokuje mentora do ich udzielania. Nie zawsze nawet musi to być pytanie zadane wprost, już bowiem sama obecność uczniów uruchamia w nauczycielach swoisty „imperatyw wyjaśniania". Bez niego nauczyciel nie miałby powodu, by się odezwać i wygłosić swoje mądrości. Możemy zatem mówić o funkcji inicjującej bohaterów-uczniów. Z perspektywy funkcjonalnej ich role w dziele literackim równoważą się, a udział w formułowaniu przekazu dydaktycznego opowieści jest również istotny.

Relacja nauczyciel – uczeń najpełniejszą realizację znalazła w parze Hadżi Bektasz –Hafez. Usłyszawszy dyskusję Bektasza z Abu Hanifą, Hafez podszedł do pierwszego z nich i nawiązał rozmowę:

> Świątobliwy mędrcze, żywo uderzyła mnie prawda zawarta w twojej opowieści. Podobnie jak uczony Abu Hanifa, wiele zajmowałem się naukami oderwanymi i podróżuję teraz zarówno dla rozrywki, jak i po to, ażeby znajomością ludzi wzbogacić wiedzę, którą czerpałem z ksiąg. [PH, 220]

Co zwraca uwagę, to fakt, że Hafez, wchodząc w tę relację, nie jest niedouczonym młodzieńcem, gdyż ma już za sobą studia. Jego postawa i chęć zdobywania doświadczenia dają świadectwo niejakiej dojrzałości, ale również otwartości umysłu. Wiedzę teoretyczną chce uzupełnić o doświadczenie zdobyte dzięki podróżom, obserwacjom i rozmowom z ludźmi – jakże zbieżne to z praktykami poznawania świata preferowanymi przez Jana Potockiego. „Jestem lockistą" – mógłby powtórzyć za swoim kraetorem[695].

Bohaterem-uczniem jest również Kaim, znajdujący się pod duchową opieką Abdula. Młody książę okazał się być pojętnym i bardzo gorliwym słuchaczem mizoginistycznych nauk swego nauczyciela. Wziąwszy je sobie do serca, odrzucił rękę najpiękniejszej na całym Wschodzie Azemy, czym o mało co nie wywołał wojny między kalifatem a imperium ghaznawidzkim. Dzięki interwencji Zeili, tak się – jak już wiemy –

[695] Tym mianem określił siebie Jan Potocki w liście do Józefa de Maistre'a, o czym wspominaliśmy już w trzecim rozdziale. [*List Jana Potockiego do Josepha de Maistre`a (20 września 1811)*, w: J. Potocki, *Korespondencja*…, s. 121].

nie stało. Przypadek Kaima może pokazywać, jak dużą odpowiedzialnością jest wychowywanie młodych i jak bardzo trzeba uważać, by własne fobie i uprzedzenia nie zniekształciły przekazu, który kierujemy do innych.

Interesującym, zwłaszcza z punktu widzenia relacji nauczyciel-uczeń, bohaterem jest postać tytułowa powiastki *Podróż Fejruza*. W utworze przedstawiony jest on bowiem z dwóch perspektyw – ucznia, który w poszukiwaniu szczęścia dotarł do Chaldei, gdzie miał okazję zadać pytanie czcicielom ognia:

> Mądrzy Zoroastra uczniowie […], przychodzę was się radzić nad szczęściem. Wiem już, że nie jest ono ani w Sistan, ani w Sziraz, ani w Luristanie, ani w Krainach Gomronu i Ormuzu, ale gdzież jest? Gdzie go szukać należy? [PH, 47]

Odpowiedź, którą otrzymał (przytaczaliśmy ją wcześniej), pozwoliła mu osiągnąć mądrość, którą mógł dzielić się z innymi. Z poszukującego ucznia zmienił się w nauczającego mentora. Jego pierwszymi słuchaczami byli członkowie rodziny. Opowieść ojca przypadła do gustu zwłaszcza małemu Rustemowi. Wówczas Fejruz powtórzył naukę usłyszaną w Chaldei, wykładając treść alegorycznej wskazówki magów:

> Jeżeli na ten czas [tj. idąc przez życie – dop. A.K.] przypomnisz sobie nauki Destura, jeżeli szczęścia w sobie tylko samym szukać będziesz, dopełni się mój zamiar, i niczego już więcej żądać nie będę. [PH, 48-49]

Dwukrotne przytoczenie tej lekcji życia świadczyło o postrzeganiu jej jako wartej takiego powtórzenia. W trosce o należyte zrozumienie przekazu, wyjaśnił też jej alegoryczne znaczenie.

Charakterystyczną postacią orientalnych opowieści jest figura władcy. Nie pominął ich również Jan Potocki. W jego dziełach grupę tę reprezentują Newesza, Mahmud z Ghazny oraz kalif al-Kader. Wszyscy oni mają swe pierwowzory w historii. Przy kreacji pierwszego z nich Potocki inspirował się epizodami z dziejów Indii, choć skorzystał z prawa wynikającego z *licentia poetica*[696]. Newesza jest młodym władcą,

[696] Imię Neweszy pojawia się u d'Herbelota pod hasłem *Mahmoud* (chodzi o Mahmuda z Ghazny). Wspomniany został jako jeden z władców indyjskich pokonanych przez Mahmuda. W tym kontekście pojawia się też postać Andbala, który uchodził za najbogatszego władcę „całego Indostanu", jednakże nie był – jak to napisał Potocki – ojcem Neweszy, lecz podobnie jak on, został pokonany przez ghaznawidę [d'Herbelot, *Bibliotheque orientale*…, vol. 2, p. 517]. Potocki znał encyklopedię d'Herbelota i jest prawdopodobne, że kreując postać Neweszy, skontaminował poszczególne informacje, by stworzyć swoją postać, ale prawdopodobną i noszącą znamiona historycznej.

który niedawno wstąpił na tron, po śmierci swojego ojca. To władca dumny – „jak tylko wstąpił na tron chciał oczy swe napaść nowym potęgi swej widokiem" [ST, 37]. Kazał otworzyć skarbiec i zebrać wojsko. Widząc ich ogrom (choć nie był on jego zasługą, a „napełnione oszczędnością poprzednich panowań" [ST, 37]) uwierzył, iż jest niezwyciężony. Pewny siebie i żądny podbojów, postanowił zorganizować wyprawę wojenną. Na zmianę jego decyzji co do wojny, ale w ogóle do sposobu rządzenia, próbował wpłynąć filozof Tomrut, dając mu przestrogę. Newesza jednak jej nie usłuchał i następnego dnia wypowiedział wojnę sułtanowi perskiemu. Zostało to skwitowane morałem, iż „bór gęsty nie opiera się powiewom zefirów, bo nie za ich tchnieniem cedry ugiąć się mogą" [ST, 42], który wskazuje na bezcelowość prób powstrzymania konfliktu przez filozofa. Z historii wiadomo, iż to mędrzec miał rację[697]. Interesujący jest natomiast fakt, że autor nie wykorzystał tego, by podkreślić słuszność poglądów filozofa a całej powiastce nadać dydaktyczny charakter. Wolał Potocki zostać przy realizmie – pokazując mechanizmy kierujące ludźmi i historią, a które sprowadzić można do żądzy władzy i bogactw, górujących nad mądrością.

Mniej wyraziście przedstawiają się pozostali panujący. Przyglądając się postaci abbasydzkiego kalifa Karderbillacha – al-Kadera, z opowieści o Abdulu i Zeili, doszukać się w nim można pozytywnych rysów władcy. Troszczył się on o swego syna Kaima oraz o losy kalifatu, co w zasadzie łączyło się ze sobą. Miał też szacunek dla religii i mądrości, dlatego pragnął, by wychowaniem jego syna zajął się człowiek „świętobliwy i oświecony", który jego następcy wpoi prawidłowe zasady rządzenia. Drugi z władców pojawiających się w utworze – Mahmud z Ghazny, choć pokazany jako potężny sułtan, odgrywa w nim rolę drugoplanową. Galerię panujących dopełniają postaci-symbole wybitnych z różnych względów orientalnych władców (Anuszyrwan, Dabszelim, Oghuz Khan i Aleksander Wielki), o których wspominaliśmy wcześniej.

Osobami, które w pewnym stopniu należą do grupy władców, są naczelnicy klanów – szejkowie. Można powiedzieć, że ich władza w obrębie klanu, którego są przywódcami, jest absolutna. Pierwszy z nich Hatem z *Podróży Hafeza* jest naczelnikiem plemienia Tai, „które żyje daleko stąd, po drugiej stronie wielkiej pustyni. Jest równie szlachetny jak jego przodek Hatem Tai i dlatego tak samo go nazwano " [PH, 220]. Potocki bardzo wyraźnie nawiązał do historycznego Hatem Tai, dobrze znanego w tradycji

[697] Zarówno Newesza, jak i Andbal zostali pokonani przez Mahmuda z Ghazny.

arabskiej, wspominanego kilkakrotnie na kartach *Gulistanu* Sadi'ego (wzmianka o nim jest też w *Koranie*). Zarówno autentyczny Hatem Tai, jak i jego literacki „potomek" zasłynęli z legendarnej wręcz hojności. Wykreowany przez Potockiego bohater uosabia najważniejsze dla Beduinów wartości – gościnność i szczodrość. To przysparza mu wielkiej chwały i szacunku w najdalszych krainach Hedżasu, ale im bliżej jego obozowiska, tym szacunek maleje, a nieprzyjaciół przybywa, a najgorzej jest w rodzinnym namiocie. Historia Hatema Tai ilustruje prawdę, iż nikt nie jest prorokiem we własnym kraju.

Inaczej przedstawia się postać szejka Gomelezów. Pięćdziesiąty drugi następca Masuda Ben Tahera, założyciela rodu, twardą ręką kieruje jego sprawami. Stoi na straży tajemnicy klanu, od której utrzymania zależy egzystencja całej familii. To on odpowiedzialny jest za kultywowanie tradycji i zachowanie tożsamości, ale także za przetrwanie rodu. Działania szejka skupiają się więc z jednej strony na dbaniu o przeszłość domu, ale z drugiej także na trosce o jego przyszłość, która zależy od przedłużenia linii. Postanowił w związku z tym poddać Alfonsa próbie. Okazał się wielkim reżyserem stworzonej w tym celu mistyfikacji – i to w zasadzie jest główna funkcja nadana mu przez Potockiego, który jakby zrzekł się części swych kompetencji podmiotu czynności twórczych, by przekazać je szejkowi Gomelezów.

Zdecydowana większość bohaterów zaludniających teksty „wschodnie" Jana Potockiego (oprócz *Rękopisu…*) to ludzie Orientu, najczęściej muzułmanie. Jednym z wyjątków jest Drako z opowieści *Sprawa Draka*. Bohater ów ma umocowanie w rzeczywistości pozaliterackiej. Postać nawiązuje do człowieka imieniem Drako Suzzo, który w drugiej połowie XVIII wieku był wielkim dragomanem Porty Ottomańskiej[698]. Poza znajomością języka, doskonale orientował się w prawie muzułmańskim, co pozwalało mu rozstrzygać na swą korzyść wiele sporów. Antagonistą Draco jest Szef Izlam[699], człowiek mały i zawistny, który swoją godność zawdzięczał układom. Nie mógł znieść faktu, że niemuzułmanin jest lepiej wykształcony w prawie religijnym niż on sam i dlatego postanowił się go pozbyć. Używając sofistycznych argumentów podpartych autorytetem religii („słuchaj rady Religii, która przez moje usta mówi do ciebie" [SD, 32]),

[698] L. Kukulski, *Przypisy,* w: J. Potocki, *Podróże…*, s. 455.
[699] Szajch al-islam – tytuł honorowy nadawany wybitnym prawnikom muzułmańskim. Od XVI w., w Imperium Osmańskim był to tytuł najwyższego muftiego. W państwie Osmanów Szajch al-islam był najwyższym dostojnikiem religijnym (poza kalifem) [J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik…*, s. 180].

próbował wymusić na wezyrze, by ten z kolei zażądał od Draka jasnej deklaracji wiary, co wiązałoby się albo z konwersją na islam, albo śmiercią. Tłumacz, zorientowawszy się, iż to pułapka, poprosił, by pozwolono mu opowiedzieć historię. Jej treść, ujęta w alegoryczną formę (odwoływała się do zagadnień boskiej wszechmocy i zagadnień wolnej woli), sprowadzić można do konstatacji, iż gdyby Bóg chciał, to uczyniłby wszystkich muzułmanami, a skoro jest inaczej, to też jest jego wola. Do Boga prowadzi wiele ścieżek, które on dopuszcza. [Bóg] „zostawił tylko każdemu nadzieję i bezpieczeństwo, na których dosyć było, żeby ich szczęście zabezpieczyć" [SD, 35]. Opowieść Draka jest pochwałą tolerancji i ośmieszeniem hipokryzji. Usłyszeć tu można również echa dysput religijnych toczących się w oświeceniowej Europie.

Bardzo ciekawy jest przypadek Alfonsa van Wordena, jednej z głównych postaci *Rękopisu…*. Choć za sprawą matki, która wywodziła się z Gomelezów, w jego żyłach płynie mauretańska, a zatem wschodnia, krew – nie jest on bohaterem orientalnym. Jego mentalność i system wartości, oparty na doprowadzonym do skrajności poczuciu honoru, kształtowane były przez kulturę europejską. Alfonsa można traktować jako dość osobliwy argument popierający leżącą u podstaw empiryzmu ideę *tabula rasa*. To nie pochodzenie, ale socjalizacja i wychowanie ukształtowały osobowość i światopogląd dzielnego kapitana gwardii walońskiej. Nie należąc do świata Orientu, Alfons był w nim jednak obecny, mało tego – miał na ten świat całkiem duży wpływ.

Ze względu na zagadnienie postaci, bardzo interesującym tekstem jest *Opowieść Ergenekonu.* Po pierwsze, występuje tu bohater zbiorowy. Są nim „Ludy Ergenekonu" [OE, 57] – jak określa je narrator. Z informacji zawartych w tekście można się dowiedzieć, iż był to lud pochodzenia mongolskiego, zamieszkujący okolice doliny Ergenekon. Wiadomo też, iż żył w poddaństwie. Jego antagonistą jest bohater indywidualny – król Turanu, który okazuje się być „wielkim czarownikiem" [OE, 57], poddającym próbie śpiący i śniący lud. Jej wynik ujawnił fałszywość i wiarołomstwo mieszkańców doliny, co przesądziło o pozostaniu w niewoli. Wielki czarownik stanowi zaś przykład jedynego, stworzonego przez krajczyca orientalnego bohatera fantastycznego, co jest swego rodzaju ciekawostką, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę niezwykłą popularność opowieści wschodnich zawierających motywy cudowne i fantastyczne. Wydaje się, iż ten obszar orientalnej kultury nie stanowił dla hrabiego inspiracji.

***

Orientalna przestrzeń humanistyczna stworzona przez Potockiego odznacza się bogactwem wynikającym z różnorodności. Wielość typów i wariantów postaci odzwierciedla rozmaitość prezentowanych postaw i poruszanych w utworach problemów. Nie stworzył natomiast krajczyc pogłębionych charakterów, nie to jest celem powiastek, ale postaci te są na swój sposób oryginalne i pełniejsze – poprzez kulturowy detal, który je „mocuje" we wschodnim świecie przedstawionym, a który jednocześnie jest nośnikiem informacji na temat Orientu. Płytkość psychologiczna bohaterów powiastek uniemożliwia wnikliwe badanie, na ile teksty Potockiego odzwierciedlają struktury mentalne ludzi Orientu. Można jednak zauważyć dążenia do odtworzenia struktur behawioralnych, ale nie tyle ludzi Wschodu, co bohaterów literackiej wizji ludzi Wschodu zawartej w orientalnych tekstach kultury, które hrabia znał i cenił. Tendencje te współistnieją z praktyką „europeizacji" wschodnich bohaterów, czyli wyposażania ich w światopogląd europejski, a zwłaszcza oświeceniowy.

IV.2.3. Motywy, wątki, fabuły

W orientalnej przestrzeni tekstu działają orientalni bohaterowie literaccy. Wydaje się zatem, że niejako naturalną tego konsekwencją jest występowanie orientalnych zdarzeń i wątków. Pojawia się jednak pytanie, na czym ta orientalność polega oraz jaka jest jej istota? Odpowiedź nie jest łatwa ani oczywista. Jeśli bowiem stworzymy katalog najbardziej podstawowych motywów zdarzeniowych (ale też innych) czy wykreowanych z ich kombinacji schematów fabularnych, które wystąpiły u Potockiego (np. podróż bohatera, motyw miłości, motyw snu czy zejście do podziemia), to okaże się, że są to motywy uniwersalne, archetypowe, odwołujące się do ogólnoludzkich doświadczeń. Stanowią one podstawę do tworzenia bardziej szczegółowych i swoistych struktur – uwzględniających specyfikę poszczególnych kultur, np. religię i obyczaje, bohatera itp. Dopiero ten zespół cech decyduje o orientalności. Można też zauważyć, iż niektóre motywy są szczególnie popularne i chętnie eksplorowane w jakiejś kulturze, przez co zarówno jej użytkownikom, jak i komuś z zewnątrz wydaje się, że właśnie w niej mają swe źródło. Do konkretnej rzeczywistości kulturowej odnoszą też niekiedy wątki histo-

ryczne, ale wiadomo, że nie stanowią one elementu występującego w każdym tekście, poza tym również one mogą odwoływać do archetypów.

We wschodnim świecie przedstawionym wykreowanym przez Potockiego sposobem orientalizowania jest, poza wyborem przestrzeni i bohaterów, dobrze już znana poetyka detalu, a więc nasycanie motywów zdarzeniowych innymi, statycznymi, które nadają orientalnego rysu. Funkcję taką pełnić mogą także epizody charakteryzujące tło obyczajowe[700] czy kulturowe, a więc zdarzenia będące poza głównym wątkiem, ale dodające kolorytu lokalnego. Pamiętać jednak trzeba, iż w przypadku powiastek, które stanowią większość „orientalnych" utworów hrabiego, takie epizody – ze względów gatunkowych, występują w ograniczonym zakresie. O podobnych uwarunkowaniach można mówić także w odniesieniu do schematów fabularnych w ogóle, gdyż – jak wskazuje Z. Sinko: „Powiastka jest zawsze jednowątkowa i mówi o jednej «sprawie». Wątek fabularny mógł dotyczyć jednego zdarzenia lub przybierać formy bardziej złożone, ale jak to zaznaczono w *Encyklopedii*, ciąg zdarzeń lub epizodów winien odznaczać się pewną spoistością i jednością zamysłu"[701]. Inaczej jest z powieścią, w której wielowątkowość jest ważną cechą gatunkową. Dlatego warto uściślić, iż w przypadku *Rękopisu…* interesuje nas, podobnie jak przy pozostałych elementach rzeczywistości, głównie to co bezpośrednio wiąże się z Orientem.

Opisując stambulskie kafenhauzy, Potocki wskazywał na ich społeczną funkcję, która polegała m.in. na wymianie informacji i opinii o najbliższym otoczeniu, czyli po prostu na plotkowaniu. Hrabia pisał, iż „charakter i najmniejsze postępki ludzi na urzędach będących, są tu jak i gdzie indziej ulubioną materią rozmów wszystkich; czasem też jest mowa o zalotach" [PTE(N), 23]. Można zatem powiedzieć, iż miłość i – w pewnym sensie – władza stanowiły dwa najchętniej eksplorowane tematy. To znajdywało swój wyraz także w postaci opowieści. Ilustracją wykorzystania motywów „administracyjnych" jest powiastka *Sprawa Draka*, w której zawistny szajch al-islam próbuje zaszkodzić wielkiemu dragomanowi Porty, a konfrontacja odbywa się w obecności wezyra. O jej wyniku pisaliśmy już przy okazji omówienia bohatera. Zdecydowanie częściej hrabia podejmuje szeroko pojętą „materię" miłosną.

[700] J. Sławiński, hasło: *fabuła,* [w:] *Słownik terminów literackich*…, s. 147.
[701] Z Sinko, *Powiastka w oświeceniu stanisławowskim*…, s. 25.

W opowieściach krajczyca motyw miłości występuje w kilku wariantach. Pierwszy z nich określimy jako historie małżeńskie. Ciekawą realizacją tego wariantu jest *Opowieść o Fatme*, ponieważ przeplata się w niej kilka motywów, składających się na wątek miłosny. Jest więc szczere uczucie tytułowej bohaterki do swego męża, o którym ona sama mówi, iż go „więcej nad życie kochała" [OF, 28]. Prawdziwość tej miłości została zakwestionowana przez małżonka, który podejrzewał Fatme o zdradę. Stało się tak na skutek intrygi uknutej przez Eminę Hanem. Bezpośrednim motorem tych knowań było pożądanie Omara, który „przechodząc się raz pod domu swego wystawą postrzegł młodą Fatmę […] i zakochał się w niej" [OF, 24]. Miłość, zazdrość, pożądanie, domniemana zdrada, żal – są więc emocje, intryga, są perypetie. Wszystko prowadzi do szczęśliwego (choć szczęście to jest bardzo osobliwie pojmowane) zakończenia, które stało się pretekstem do wygłoszenia przekonania na temat prawdziwości perskiego przysłowia wzywającego do tego, by nie pogardzać „ludźmi, których jest rzemiosłem czynić ludzi szczęśliwemi" [OF, 30]. Nie budziłoby ono większych zastrzeżeń, gdyby nie to, że faktycznymi „szczęśliwcami" w tej opowieści okazali się Omar, którego żądze zostały zaspokojone, i Emine Hanem, która za umożliwienie tego została sowicie wynagrodzona. Mimo sentencji zamieszczonej na końcu opowieści, nie ma ona charakteru dydaktycznego, a raczej ilustracyjny. Powiastka, przez to, że jest „z życia wzięta" ukazuje, rzecz jasna – fragmentarycznie, relacje społeczne oraz mentalność bohaterów. Do historii małżeńskich, ale z prawdziwą tym razem zdradą, zaliczymy wydarzenia opowiedziane Potockiemu przez Bin Ottmana, celem udowodnienia swemu słuchaczowi przewrotności kobiet.

Drugim sposobem realizacji tematu miłości jest ujęcie „klasyczne", czyli romantyczna, wyidealizowana wielka miłość między dwojgiem kochanków, dodajmy – nieszczęśliwa. Z tym wariantem zetkniemy się w powiastce *Abdul i Zeila*. Historię kochanków znamy z poprzedniego podrozdziału. Na co jednak warto zwrócić uwagę w kontekście wątku miłosnego, to wyraźnie obecny, obok duchowego, aspekt fizyczny, erotyczny tejże relacji. Czułości serca towarzyszyła jak najbardziej zmysłowa przyjemność, przyrównana do rajskich rozkoszy:

> Abdul rozkazał zastawić stół najwyborniejszymi sorbetami, już sok barwiastych winogron łączył się z rosą, którą sączą obłoki, miłość w oczach ich była, a w ustach słodkie rozmowy. Zdawało się Abdulowi, że wcześnie kosztował już rozkoszy Gehennetu[702]. [AiZ, 51-52]

Pamięć o przeżytych chwilach uniemożliwiała Abdulowi powrót do równowagi emocjonalnej. Nawet porzucenie dotychczasowego życia i wybór pustelniczej ścieżki (to również można uznać za dosyć popularny – choć znów – niekoniecznie orientalny motyw[703]) nie przynosi pożądanego spokoju duszy. Zdradzony kochanek dzieli się swymi wyznaniami o sercu „żałością zwiędniałym" [AiZ, 65], gdyż „nie może oddalić od siebie wspomnienia szczęścia, którego kosztowało" [AiZ, 65-67].

W oryginalny sposób motyw miłości został potraktowany w *Podróży Hafeza*. Podczas jednego ze swych postojów, w Szirazie Hafez i Bektasz odpoczywali w ogrodzie, który – jak głosił napis – został zbudowany przez Medżnuna dla ukochanej Lejli. Hafez jest nieco skonfundowany tym faktem, gdyż ludzie ci już od dawna nie żyją, przy okazji wyjaśnia, iż „Medżnuna i Lejlę uważa się od dawna za wzór miłości i że od dwóch tysięcy lat kochankowie z Indii i Kandaharu na ich imiona składają miłosne zaklęcia" [PH, 239]. W istocie, imiona te należą do zbiorowego imaginarium Wschodu i zajmują w nim poczesne miejsce. Kajs ibn Mulawwah, zwany Medżnunem (Szalonym – z miłości do Lejli) i Lejla to legendarna beduińska para kochanków. Są uosobieniem miłości sentymentalnej – idealnej, czułej i egzaltowanej, niewolnej od cierpienia spowodowanego rozłąką. Należą do symbolicznego plemienia Banu Udhra – „ci umierają, kiedy kochają"[704]. Medżnunem, budowniczym ogrodów okazał się Abdelazis, którego wędrowcy spotkali w ogrodzie. Imię legendarnego kochanka nadali mu ludzie obserwujący jego uczucie do Lejli, dziewczyny z Indii, w której zakochał się od pierwszego wejrzenia. „Oczy moje zachodziły mgłą od patrzenia, ciało przestało rzucać cień,

[702] Jak zauważyli F. Rosset i D. Triaire, użyte przez Potockiego słowo „gehennet" jest kontaminacją dwóch słów. Arabskie *dżahannam* (francuscy badacze przywołują tureckie odpowiedniki tych słów, które de facto mają swe korzenie w języku arabskim, jak zdecydowana większość leksyki religijnej) oznacza piekło, natomiast *dżanna/ dżannat* (w złożeniach) – raj. Tym sposobem otrzymujemy paradoksalne zestawienia „piekielny raj" lub „rajskie piekło". Biografowie pisarza skłaniają się ku wnioskowi, iż jest to raczej pomyłka, gdyż kontekst sugeruje jedynie pozytywny wydźwięk wyrazu [zob. J. Potocki, *Œvres* I…, p. 304]. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę szerszy kontekst – wszak, po pierwsze była to miłość zakazana – kontakty, zwłaszcza takiej natury, z sułtankami były karane śmiercią obojga, po drugie – wiemy, że rozkosze nie trwały długo i przyczyniły się do wielkiego cierpienia Abdula. W kulturze doskonale znany jest topos cierpiącego z miłości, udręk miłosnych itp. Może więc warto zachować w pamięci potencjał interpretacyjny tego „słowotworu".

[703] J. Zawadzka, *Kronika serc czułych. Stereotypy polskiej powieści sentymentalnej I połowy XIX wieku*, Warszawa 1997.

[704] J. Bielawski, *Historia literatury arabskiej*. *Zarys*, Wrocław 1968, s. 87.

a umysł tracił zdolność działania" – opowiadał o swej szaleńczej wręcz miłości młodzieniec. Przy okazji Abdelazis podważył książkową wiedzę Hafeza, który po przeczytaniu czterdziestu traktatów metafizycznych był przekonany, iż źródłem miłości jest egoizm. Możemy się w tym doszukiwać echa oświeceniowych dyskusji na temat źródeł ludzkiej aktywności i moralności. Wydaje się, że kochankowie dokładnie realizują konwencję miłości udhryjskiej. Dlatego Hafez, widząc Medżnuna w dobrym zdrowiu, był przekonany, iż „piękna Lejla opuściła ten świat" [PH, 240]. Duże było jego zdziwienie, gdy młodzieniec ze spokojem poinformował podróżnego, iż Lejla żyje i jeszcze na dodatek dobrze się miewa. „Nie kochamy się już, ponieważ przestaliśmy się kochać" [PH, 240] – lakonicznie wyjaśnił przyczynę swojego stanu, po czym dodał, iż zajmuje się teraz poważniejszymi zajęciami, tj. nauką. Wyobrażenia Hafeza – który swoje pojęcie o miłości czerpał z traktatów i legend ludowych zostały skonfrontowane z codziennością. W jej wyniku mit idealnej miłości upadł. Takie „chłodne" w gruncie rzeczy podejście do kwestii miłości jest przejawem racjonalistycznej i praktycznej postawy Medżnuna.

Stąd niedaleko już do zignorowania lub nawet zanegowania istnienia duchowego pierwiastka miłości i sprowadzenia jej do aspektu fizycznego. Wątek erotyczny (określenie to stosujemy w odróżnieniu od wątku miłosnego, aby zaznaczyć przesunięcie akcentu na fizyczny i seksualny charakter relacji) w wydaniu orientalnym został wyeksponowany w *Rękopisie znalezionym w Saragossie*. W taki właśnie sposób przedstawia się osobliwy związek Alfonsa van Wordena ze swymi pięknymi mauretańskimi kuzynkami – Eminą i Zibeldą. Historia zaczyna się już pierwszego dnia, a właściwie nocy, gdy kobiety pojawiają się w Venta Quemada, i od tej pory ma już ogromny, a nawet decydujący wpływ na losy protagonisty. Prowadząc ten wątek, hrabia celowo odwołuje się do stereotypowej wizji Orientu jako krainy lubieżności i wyszukanych rozkoszy. Stosuje przy tym (iście orientalną) poetykę nadmiaru, co – jak słusznie zauważa François Rosset – należy odczytywać jako sygnał polemicznych i parodystycznych intencji autora[705]. „Ofiarą" tych zabiegów padają nie tyle konwencje literackie, co wybujałe wyobrażenia i fantazje Europejczyków na temat „rzeczywistości haremowej". Hrabia wykorzystuje swoiste *libido loci*[706], seksualność przestrzeni orientalnej, przypisaną jej

[705] F. Rosset, *W muzeum gatunków literackich: Jana Potockiego „Rękopis znaleziony w Saragossie"*, „Pamiętnik Literacki" 1985, z. 1, s. 64.
[706] I.C. Schick, *Seksualność Orientu. Przestrzeń i Eros*…, s. 64.

przez mieszkańców Starego Kontynentu i uruchamiającą spektrum skojarzeń Wschodu z erotyzmem. Co ciekawe, ta gra z czytelnikiem przenosi się do poziomu świata przedstawionego. Orientalne bohaterki zdają się bowiem znać te stereotypy i jakby z premedytacją je „realizują" – Emina i Zibelda zachowują się dokładnie tak, jak wyobrażają to sobie Europejczycy – są jakby odpowiedzią na oczekiwania. Obrazy te ocierają się wręcz o perwersję[707]. Kuzynki chcą nakłonić Alfonsa, by pomógł im wypełnić misję przedłużenia rodu Gomelezów. Jak się okazało, wykonanie zadania nie sprawiło im specjalnych trudności:

> Ale kiedy spokój już zapanował w jaskini, ujrzałem wchodzącą Eminę, która niczym Psyche niosła w ręku lampę, a za nią młodszą siostrę, piękniejszą niż Amor.
> – Alfonsie – rzekła Emina – dzielny Alfonsie, odbierz należną ci nagrodę za swoją bohaterską postawę. Nie lękałeś się tortur, byle nas nie zdradzić. Należymy do ciebie jako twoje małżonki. Oby święty prorok chciał przedłużyć dzięki nam znakomitą krew Abenceragów!
> Nie byłem nadmiernie biegłym kazuistą, nie wiedziałem też, do jakiego stopnia wolno mi słuchać podobnych oświadczyn. Szukałem argumentów, by im się przeciwstawić, ale nie mogłem znaleźć. Wymamrotałem kilka słów o konwenansach, o honorze, o różnicy wyznań, zamknięto mi usta, a niedostatek moich racji czy też moja własna słabość zakończyły spór na korzyść kuzynek. [Rkps 1810, 106][708]

Nieprzypadkowe wydaje się być porównanie Eminy do Psyche. Automatycznie odnosi do mitu o Psyche i Amorze, jednego z najpiękniejszych mitów o miłości. Nie to

[707] Z perspektywy osiemnastowiecznego czytelnika (a pewnie też niejednego współczesnego) uznawana na Wschodzie poligamia w połączeniu z miłością lesbijską są pojmowane jako aberracja. Na pewno za takie uznawane są (niezależnie od perspektywy) związki kazirodcze, a Emina i Zibelda są siostrami.

[708] W wersji z 1804 roku epizod ten przedstawia się następująco:

„Ale kiedy spokój już zapanował w jaskini, ujrzałem wchodzącą Eminę, która niczym Psyche niosła w ręku lampę, a za nią młodszą siostrę, piękniejszą niż Amor. Moje łóżko było tak obszerne, że obie mogły na nim usiąść. Następnie Emina rzekła:

– Drogi Alfonsie, jak ci już mówiłam, należymy do ciebie; niechaj wielki szejk nam wybaczy, jeśli nieco uprzedzamy jego przyzwolenie.

Odpowiedziałem:

– Piękna Emino, ja także proszę cię o wybaczenie. Jeśli to kolejna próba, na jaką wystawiasz moją cnotę, obawiam się, że jej nie podołam.

– Zadbano już o to – odparła piękna Afrykanka, i kładąc sobie na biodrze moją rękę, dała mi dotknąć pasa, który nie należał do Wenus, jakkolwiek był dziełem kunsztu i geniuszu małżonka owej bogini. Pas zamykała kłódka, do której klucz nie był w posiadaniu moich kuzynek, a w każdym razie one tak utrzymywały.

Skoro siedziba wszelkiej wstydliwości pozostawała nieosiągalna, ani myślano wzbraniać mi dostępu do stref zewnętrznych. Zibelda znowu weszła w rolę kochanki, którą zgłębiała niegdyś razem z siostrą. Tamta zaś, dostrzegając w moich ramionach przedmiot swoich udawanych uniesień, oddawała zmysły słodkiej kontemplacji. Młodsza, gorąca, chłonęła dotyk, wnikała pieszczotą. Nasze wspólne chwile wypełniały niejasne uczucia, zamiary, które nie domagały się wyjaśnień, młodzieńcze gaworzenie zawieszone między niedawnym wspomnieniem a przyszłym szczęściem. Wreszcie moim pięknym kuzynkom zaczęły ciążyć powieki, więc wróciły do swoich komnat. Gdy znalazłem się sam, naszła mnie myśl, że nieprzyjemnie byłoby obudzić się znów pod szubienicą. Myśl ta wzbudziła we mnie śmiech, niemniej zajmowała mnie do chwili, gdy usnąłem". [Rkps 1804, 82-83]

jednak zwraca uwagę, ale fakt, na który wskazał Joseph Campbell, mianowicie, że w micie tym „odwrócone są wszystkie role – to nie zakochany młodzian próbuje zdobyć swą oblubienicę, lecz oblubienica swego kochanka”[709].Taki układ odpowiada relacji kuzynek z Alfonsem – to one są stroną aktywną. Takie przełamanie konwencji potwierdza swobodę wschodnich obyczajów i podnosi jeszcze *libido loci.* Podobny przebieg do opisanego powyżej miało jeszcze wiele wieczorów z pierwszych sześćdziesięciu dni spędzonych przez Alfonsa w Hiszpanii, co poskutkowało wypełnieniem „dynastycznej” misji – obydwie kuzynki były w ciąży[710]. Wątek erotyczny jest w powieści bardzo ważny, a nawet dominujący, gdyż jemu podporządkowane są działania bohaterów. Znajdziemy tu fragmenty, które wyraźnie sugerują wydarzenia dziejące się w sypialni Alfonsa. Dużo powiedziano, ale wiele też przemilczano, pozostawiając czytelnikom pole dla wyobraźni. Tym bardziej się to uwidacznia, gdy zestawiamy ze sobą dwie, a nawet trzy, wersje *Rękopisu….* W tekście z 1804 roku, a w związku z tym również w tłumaczeniu Edmunda Chojeckiego[711], erotyzm jest znacznie bardziej wyrazisty. Pojawiły się także inne zmiany[712], które autorzy wstępu do nowej edycji trafnie skonstatowali: „Ogólna tonacja utworu także uległa głębokiej zmianie. Wersja z 1804 była «szampańska», miejscami nacechowana specyficzną lekkością kultury libertyńskiej, prowokacyjna, między innymi w sprawach dotyczących religii. Wersja z 1810 jest poważniejsza, grzeczniejsza, bardziej «uczesana»”[713]. Bezzasadne i niecelowe jest osądzanie, która z wersji jest lepsza czy gorsza. Warto natomiast mieć na uwadze, iż recepcja tłumaczenia Chojeckiego ma długą tradycję w Polsce i wpływała na odczytanie tekstu, jak i postrzeganie samego autora. Wydaje się, że wprowadzone do powieści pierwiastki erotyczne i libertyńskie przyczyniły się w jakimś stopniu do kształtowania się wizerunku Jana Potockiego.

Z wątkiem erotycznym hrabia mocno wiąże motyw tańca. Ogólnie taniec znany jest w kulturze Wschodu i Zachodu od tysięcy lat i pełni różne funkcje – religijne, estetyczne czy rozrywkowe. W wielu kulturach orientalnych tradycje tańca są niezwykle

[709] J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Kraków 2013, s. 81.
[710] Alfons został ojcem dwojga dzieci, chłopczyka i dziewczynki. O spotkaniu z nimi oraz dalszych losach potomstwa pisze w zakończeniu historii.
[711] Jak ustalili F. Rosset i D. Triaire, polski tłumacz skompilował cztery pierwsze dekamerony z wersji 1804 z dwoma ostatnimi z wersji 1810, do tego dopisał jeszcze kilka dni. [Zob. F. Rosset, D. Triaire, *Wstęp,* w: Potocki J., *Rękopis znaleziony w Saragossie* [Nowe tłumaczenie ostatnie wersji autorskiej z 1810 roku], przeł. A. Wasilewska, oprac. F. Rosset, D. Triaire, Kraków 2015, s. 10].
[712] Nie będziemy jednak o nich mówić, gdyż nie łączą się one bezpośrednio z pierwiastkami orientalnymi.
[713] F. Rosset, D. Triaire, *Wstęp,* w: Potocki J., *Rękopis znaleziony w Saragossie…*, s. 10.

bogate (np. taniec hinduski). Ma on istotne znaczenie symboliczne i jest ważnym elementem wielu rytuałów i obrzędów. Europejskie spojrzenie na Orient pomija tę wieloaspektowość, uwydatniając funkcję rozrywkową tańca i nadając mu bardzo mocny seksualny podtekst. Krajczyc w czasie podróży do Turcji i Egiptu miał okazję kilkakrotnie być świadkiem tanecznych „widowisk". Jedno z nich opisał następująco:

> Liczny orkiestr umieszczony był naprzeciw; młodzi chłopcy przebrani za dziewczęta wykonywali taniec, który wyrażał rozmaite rozkoszy odmiany, ruszenia ich najprzód powolne i umiarkowane coraz stawały się żywszemi, i kończyły się przez kiwania, które oko zaledwie ścigać mogło, myśl onych tak była dokładnie wydana, że się bynajmniej nie można było omylić, tylko że przydawali giętkość, która nie jest w naturze i długiego chyba ćwiczenia owocem być może. [PTE(N), 18-19]

Wydaje się, iż obrazy te zapadły mu żywo w pamięć, co mógł wykorzystać do opisu tańca Eminy i Zibeldy w *Rękopisie…*:

> Emina nakazała Murzynkom, żeby mi pokazały, jak się tańczy w ich kraju. Odniosłem wrażenie, że żaden rozkaz nie mógł wydać im się milszy. Usłuchały ze skwapliwością, która przechodziła w swobodę obyczajów. Mniemam nawet, że trudno byłoby położyć kres tym pląsom, gdybym nie zapytał pięknych dam, czy także czasami tańczą. W odpowiedzi podniosły się i kazały sobie podać kastaniety. […] uroku […] dodawały tańcowi naturalne wdzięki obu Afrykanek, spowitych w przejrzyste tkaniny. Przez jakiś czas przypatrywałem im się z zimną krwią; na koniec jednak ich ruchy, ponaglone żywszym tempem, ogłuszający dźwięk mauretańskiej muzyki, a także moje zmysły pobudzone niespodziewanym posiłkiem, wszystko co było we mnie i poza mną wprowadziło w zamęt mój umysł. Nie wiedziałem już, czy to kobiety, czy też podstępne sukuby. Nie śmiałem widzieć, nie chciałem patrzeć, zakryłem dłonią oczy i poczułem, że tracę przytomność. [Rkps 1810, 44-45]

Uwagę zwraca zmysłowość całego opisu. Alfons dzieli się z czytelnikiem informacją o swoich doznaniach. Widzi piękne kobiety odziane w półprzezroczyste tkaniny, oddziałujące na wzrok, mauretańska muzyka, zrazu spokojna, by potem przyspieszyć tempa dostarcza niezwykłych wrażeń dźwiękowych, nęcący taniec (ruch – dotyk) w rytm muzyki, który jest centralnym wydarzeniem, do tego jeszcze wspomnienie wybornej kolacji (smak), a wszystko jakby spotęgowane poprzez nagromadzenie. Sensualność tej deskrypcji odzwierciedla ekscytację Alfonsa, a jednocześnie w podobny sposób oddziałuje na czytelnika. Fragment ów jest przykładem epizodu charakteryzującego tło. Uwypukla jeszcze i tak już obrazowo przedstawiony wątek erotyczny. Odwołuje się do stereotypu zmysłowego i lubieżnego wręcz Orientu.

Motyw zmysłowego tańca wschodniego obecny jest także w *Podróży Fejruza,* kiedy tytułowy bohater w drodze do świętych miast trafia do Sistanu, co relacjonuje tymi słowy:

> Przybyliśmy do Sistan. Kraj ten pod rządem był lubieżnego Goridesa. Tam orszaki bajaderek, Indianek i śpiewaczek z Kaszmiru prowadziły podróżnego wśród obłoku zapachów do domów, lubieżności poświęconych. [PF, 45]

Za pomocą tego polisensorycznego obrazu, przywołującego na myśl widziane przez Potockiego w Kairze „raguasy”[714], przedstawiony został skrajnie hedonistyczny model życia, polegający na skupiający się jedynie na zaspokajaniu cielesnych zachcianek. To jedna z potencjalnych dróg, które bohater może obrać w swoim życiu, symbolizowanym w powiastce przez podróż–pielgrzymkę.

Właśnie podróż należy do najpotężniejszych symboli kultury, niezależnie od kręgu cywilizacyjnego. To przesądza również o jej znaczącej obecności w literaturze. Pojawia się jako motyw podróży, wędrówki, wyprawy, drogi, pielgrzymki – warianty są różne, istota zawsze ta sama – ruch. O wielkiej przydatności literackiego motywu podróży pisze Anna Wieczorkiewicz:

> Zastosowanie motywu wędrówki w funkcji schematu konstrukcyjnego dawało wiele korzyści. Pozwalało bowiem połączyć szereg nieraz bardzo różnorodnych epizodów – dzięki temu powstawały encyklopedyczne zbiory prawd, swoiste przewodniki po życiu. Wędrówka stanowiła nić, na którą nawleka się zdarzenia, spotkania, postoje. Szczególnie istotny ze względu na swą pojemność znaczeniową i gotowość do wchłaniania różnorodnych motywów okazał się podgatunek, gdzie alegoryzacji ulegały poszczególne przystanki. Schemat taki pozwalał snuć umoralniające refleksje[715].

Jan Potocki – jako pisarz, ale także, a może przede wszystkim jako podróżnik – doskonale zdawał sobie sprawę z ogromnego potencjału merytorycznego, filozoficznego i literackiego motywu podróży. Dał temu wyraz zarówno w relacjach z własnych wypraw, jak i w utworach literackich, poprzez użycie schematu fabularnego opartego na wędrówce. Podróż uczynił krajczyc centralnym motywem dwóch utworów, co zosta-

[714] Raguasa to zniekształcone arabskie słowo *raqisa* czyli tancerka. W relacji z podróży nazywa je ksieniami lubieżności i opisuje w ten sposób: „Lecz widowisko najbardziej w Kairze wzięte, jest Raguasów, czyli tancerek, które po większej części są dość ładne, co jest rzadko między egipskiemi kobietami. Twarze mają odkryte, włosy rozpuszczone, obnażone są aż po pas, i tańce ich bardziej się jeszcze zbliżają do prawdy niż tańce tureckie”. [PTE(N), 104]

[715] A. Wieczorkiewicz, *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga*, Gdańsk 1996, s. 35.

ło wyeksponowane również przez tytuł – *Podróż Fejruza* oraz *Podróż Hafeza*. Każda z nich reprezentuje inne ujęcie tematu.

Wyprawa Fejruza jest pielgrzymką do świętych miast. Jego destynacja – jak każdego pątnika – jest ściśle określona, trasa – jak się przekonamy – już niekoniecznie. Sakralny charakter podróży sprawiał, że już od samego początku odbywała się ona w dwóch wymiarach. Jak podkreśla Anna Wieczorkiewicz: „w sytuacji podejmowania pielgrzymki […] chodzi jednocześnie i o fizycznie przebyty szlak, i o to, co w tym czasie dzieje się z duszą człowieka. Pielgrzym jest istotą przemierzającą wiele obszarów bytu, a z kolei samo pielgrzymowanie może być rozumiane na różne sposoby”[716]. Wydaje się jednak, że w pewnym momencie – gdy szlak zaczyna się robić okrężny – pielgrzymka przekształca się, a może lepiej powiedzieć – zyskuje dodatkowy wymiar – wędrówki egzystencjalnej. Celem nie są już (nie tylko) święte miasta, a poszukiwanie szczęścia. Natomiast sama podróż staje się alegorią życia. Na takie odczytanie sensu tej alegorii wskazał sam bohater, wyjaśniając go swemu synowi, gdy ten zachwycony opowieścią ojca zapytał, kiedy sam będzie mógł taką podróż odbyć:

> odprawisz ją synu, odpowiedział Feiruz, jużeś ją nawet zaczął. Dolina Korosanu [Chorasanu – dop. A.K.], jest to dzieciństwo, w którym teraz jesteś, nieubłagany wódz pielgrzymów to czas, którego nic nie zatrzymuje, i który cię wkrótce z niego wyprowadzi, i przywiedzie cię do młodości, która także z kolei swojej skończy się. [PF, 48]

Fejruz, z racji swego wieku, ma już za sobą więcej przebytych krain. Każda z nich jest alegorią etapu życia lub ścieżki życiowej. Po Chorasanie, z którego niewiele pamięta (faktycznie, swoje wczesne dzieciństwo człowiek zna tylko ze źródeł z „drugiej ręki”), przybył do Sistanu słynnego z bajaderek i domów lubieżności – „Tam zapomniałem zupełnie o podróży mej celu” [PF, 45-46], jednak nieubłagany czas gnał do przodu – i do Szirazu znanego z wybornych win, które dawały „zapomnienie od trosków, ale różne wcale od szczęścia” [PF, 46]. Te dwie prowincje symbolizują okres młodości i korzystania z uciech życia. Przemierzając kolejną krainę, Lorestan, Fejruz miał sposobność, by przekonać się, że żądza władzy jest uczuciem, które nigdy nie może zostać zaspokojone. Postanowił więc opuścić to miejsce i udać się do Morza Perskiego (Zatoki Perskiej) – symbolizującej bogactwo. Przypomniał sobie jednak, że człowiek schodząc z tego świata, ma jedynie „śmiertelną płachtę Mekki”, czyli skromny strój pielgrzyma,

[716] Tamże, s. 16.

w który owinięte jest ciało zmarłego[717]. Gromadzenie bogactw nie przynosi zatem szczęścia. Ostatnim przystankiem jest Chaldea, gdzie od zaratusztriańskich magów otrzymał odpowiedź na pytanie, gdzie szukać szczęścia (odpowiedź destura analizowaliśmy w poprzednim podrozdziale). Można tu zauważyć rozbieżność między pierwotnym celem podróży pielgrzymki (sakralny), a intencją podróży–wędrówki (poszukiwanie szczęścia). Wydaje się jednak, iż nie jest to dla Fejruza źródłem trosk, wręcz przeciwnie. Odbytą podróż uznał za zrealizowaną w każdym wymiarze – fizycznym, religijnym i egzystencjalnym.

Inny charakter miała wędrówka Hafeza. Jak już wcześniej wspominaliśmy, bohater podróżował dla rozrywki oraz, by wzbogacić wiedzę, którą już posiada. Zatem bardzo jasno sprecyzował poznawczy cel przedsięwzięcia. Podobnie jak Potocki, Hafez zdawał sobie sprawę, iż podróż jest niezwykle pouczającym i budującym doświadczeniem, dobrze odbyta stanowi nieocenione źródło mądrości i wiedzy. Jest to więc wyprawa edukacyjna – swoiste *grand tour* – podjęta, by poszerzyć horyzonty intelektualne. Hafez nie ma jednak z góry założonego planu i tematu, kolejne cele wyznaczane są na bieżąco, *ad hoc* – chciałoby się powiedzieć, iż bohaterowie są „pociągnięci najlżejszą pobudką" [PTE(N), 15]. To sprawia, że obiekty ich obserwacji bywają różnorodne, tak samo jak sprowokowane przez nie przemyślenia. Obok rozważań na temat hojności i szacunku w rodzinie, znajdują się dywagacje natury politycznej, prowadzące do konstatacji, iż „żaden przewrót nie zdoła ziścić wszystkich pokładanych w nim nadziei" [PH, 227]. Dyskusje w duchu ekonomii o (wątpliwej, jak się okazuje) wyższości handlu nad rolnictwem przechodzą w dociekania o miłości. W powiastce tej w bardzo wyraźny sposób uwidacznia się potencjał semantyczny motywu podróży, na który wcześniej wskazywała Anna Wieczorkiewicz.

Wędrówka posłużyła Hafezowi do weryfikacji „książkowej" wiedzy czerpanej z „nauk oderwanych" [PH, 220]. Proces ten odbywa się według specyficznej procedury, której istotę wyraża sentencja z *Prób aforyzmów wolności*: „Ogólnie teoria wyjaśnia wszystko i w nic nie wątpi, praktyka zaś pełna jest wahań, gdyż wielokrotnie widziała,

[717] W islamie ciało zmarłego chowane jest jedynie w całunie. Nie używa się trumien. Współcześnie zależy to od kraju, w którym dokonuje się pochówku. W wielu krajach przepisy nakazują pochówek w trumnie lub kremację (której z kolei nie dopuszcza islam).

jak teoria zawodzi”[718]. Uosobieniem teorii jest Hafez, który pod wpływem napotkanych osób lub obserwowanych zdarzeń snuje refleksję opartą na jego teoretycznej wiedzy. Zwykle jest to projekcja stanu „idealnego”, w której doszukać się można elementów oświeceniowych tendencji społecznych i filozoficznych. Hadżi Bektasz – upostaciowienie praktyki – poddaje krytyce Hafizowy koncept, formułując przy tym własne tezy odkrywające prawdziwą naturę świata i zjawisk. Następująca potem konfrontacja z rzeczywistością ujawnia nieprzystawalność teoretycznych konstruktów Hafeza do zastanej sytuacji, potwierdzając jednocześnie racje Bektasza. Ta pochwała empiryzmu jest zbieżna z poglądami samego autora, który – jak wiemy – w swojej epistemologii doświadczeniu przypisywał kluczową rolę. Opowieść o wędrówce Hafeza potwierdza słuszność uwagi Janusza Ryby, iż „W utworach opartych na motywie podróży znalazły odbicie wszystkie najistotniejsze problemy tego okresu [tj. Oświecenia – dop. A.K.]. Utwory te stanowią […] najbardziej reprezentatywny obraz myśli, pragnień, złudzeń i rozczarowań ludzi tej epoki”[719]. W przypadku omawianego tekstu krajczyca, dopatrywać się można również bezpośrednich aluzji do sytuacji politycznej w Polsce doby Sejmu Wielkiego, na co uwagę zwrócił Leszek Kukulski:

> Bohater tytułowy, wędrując po Arabii i Iraku, roztrząsa z towarzyszem wędrówki, Bektaszem… aktualne zagadnienia Polski Sejmu Czteroletniego. Przewrót społeczny a rewolucja pałacowa; płatni demagodzy, intrygi władców a rola opinii społecznej; potrzeba gospodarki kapitalistycznej a jej niebezpieczeństwa – oto zagadnienia interesujące Potockiego-polityka[720].

Każda podróż kiedyś musi się skończyć, dla Bektasza stało się to okazją do podsumowań i rozważań na temat istoty samego podróżowania. Mimo niezaprzeczalnych korzyści, jakie przynosiły wojaże, derwisz w swoim – można powiedzieć – stylu wskazał również na ich mniej pozytywny skutek. Zwracając się do Hafeza i jego brata, mówił:

> widzicie teraz, ile przykrości przysparzają podróże. Poznajemy ludzi, którzy przypadają nam do serca, a potem musimy ich opuścić. Zerwawszy więzy nowych przyjaźni, spostrzegamy, że dawne rozluźniły się wskutek rozłąki i odzwyczajenia. [PH, 241]

[718] J. Potocki, *Próba aforyzmów wolności,* w: *Pisma polityczne*, „Literatura na Świecie” 2014, nr 11-12, s. 68.
[719] J. Ryba, *Motywy podróżnicze w twórczości Jana Potockiego*, Wrocław 1993, s. 44.
[720] L. Kukulski, *Wstęp,* w: J. Potocki, *Podróże*…, s. 12.

Czytając powyższe słowa, trudno oprzeć się wrażeniu, że ustami Hadżi Bektasza przemawia sam Jan Potocki. W melancholijnym tonie, zrozumiałym w okolicznościach rozstania z towarzyszem podróży, mentor udziela Hafezowi ostatniej wskazówki:

> Nie staraj się nigdy wyprzedzać czasu, by żyć tym, który dopiero nastąpi. Spójrz na ludzi kąpiących się w Eufracie: nie zadają sobie trudu, aby wypływać naprzeciw nadchodzącej fali; czekają aż sama się ku nim przybliży, pewni, że minie ich jak inne.
> Możesz dwa razy zanurzyć rękę w płynącej wodzie Eufratu, ale nie zanurzysz jej dwa razy w tej samej wodzie. Oto czym jest czas. [PH, 242]

Zabarwione orientalnym kolorytem *panta rhei* połączone z russoistycznym wezwaniem do tak dziś cenionej uważności (*mindfulness*) można uznać za kwintesencję „słodkiej filozofii" Wschodu w ujęciu Jana Potockiego.

Po całym właściwie muzułmańskim świecie podróżował w młodości Masud Gomelez, naczelnik rodu – jedna z postaci *Rękopisu…*. Urodzony w jaskiniach Andaluzji spędził tam osiemnaście lat, jednak gdy osiągnął pełnoletność, został wysłany przez ojca do „szczęśliwych krajów, w których wyznają wiarę muzułmańską" [Rkps 1810, 715]. Jego podróż miała charakter edukacyjny, ale także polityczny, jak sam przyznał – „Podróżowaliśmy wyłącznie po to, żeby poznawać skrytych nieprzyjaciół wiary sunnickiej, wówczas przeważającej" [Rkps 1810, 721]. To dało Potockiemu możliwość „przemycenia" do tekstu bardzo obszernych informacji na temat wielu szyickich ugrupowań i sekt. Wszystko to w znacznym stopniu wzbogaca orientalny świat przedstawiony. Pokazuje też różnorodność samego islamu. Tym bardziej, że – jak wskazuje Katarzyna Pachniak– wprowadzone przez Potockiego pierwiastki świadczą, „iż autor był całkiem dobrze zorientowany w dziejach i zasadach islamu. Co więcej, wiedza, którą prezentuje w *Rękopisie…*, jest zbyt specjalistyczna, aby mógł ją posiadać zwykły wykształcony człowiek owej epoki"[721]. Co tylko po raz kolejny potwierdza, że Jan Potocki „przeciętnym człowiekiem epoki" z pewnością nie był.

Za osobliwą formę podróży można uznać zejście w głąb ziemi. Motyw podziemi oraz wędrówki przez nie ma bogatą i jednocześnie ambiwalentną symbolikę, odwołującą się do archetypowej opozycji góra-dół. Z jednej strony przywodzi na myśl mroczne krainy zmarłych, w eschatologii chrześcijańskiej – kojarzone z piekielnymi czeluściami. Z drugiej zaś – z ziemi wychodzi życie, podziemia dają schronienie, w ziemi zakopuje

[721] K. Pachniak, *Wątki muzułmańskie w „Rękopisie znalezionym w Saragossie" Jana Potockiego*, „Przegląd Orientalistyczny" 2000, nr 1-2, s. 97.

się drogocenne rzeczy – w związku z tym często współwystępuje tu symbol skarbu. To migotanie znaczeń doskonale uwidacznia się w stworzonym przez krajczyca orientalnym świecie przedstawionym.

Symbolikę motywów chtonicznych doskonale zna nie tylko Jan Potocki, ale – jak się okazuje – także jego bohaterowie. Draco Suzzo posługuje się nią do ułożenia alegorycznej historii, dzięki której uniknął erystycznej pułapki, zastawionej na niego przez zawistnego szajch al-islama. Bohaterami tej opowieści są poddani sułtana, którym wydawało się, że znaleźli „żyłę drogich kruszców" [SD, 34]. Każdy z nich kopał swoją ścieżkę, w nadziei, że dotrze do skarbu. Nie przestali pracować nawet, gdy pogasły im lampy. Niektórym nawet się zdawało, że znaleźli już złoty skarb, a inni natrafili na nieszlachetne metale. Bóg widząc, że ludzie pracują w ciemnościach, nie zesłał im światła, ale zostawił nadzieję, na znalezienie skarbu. Alegoryczna przypowieść o tolerancji religijnej miała pokazać szajchowi i wezyrowi, że dróg do prawdy (Boga) jest wiele; prowadzą do niego różne ścieżki (religie), a najważniejszą rzeczą jest, by ze swojej nie zejść i ciągle próbować dotrzeć do skarbu.

Szczególne i bardzo rozległe zastosowanie znalazł motyw podziemi w *Rękopisie znalezionym w Saragossie*, gdzie znaczenia symboliczne wyrastają z literalnego i wszystkie one tworzą swoisty układ semantyczny. Wspominaliśmy już o podziemnym charakterze orientalnej przestrzeni Andaluzji. Stanowi ona, po pierwsze schronienie dla ludności muzułmańskiej pozostającej przy swojej religii, po drugie jest głębinowym, ale ciągle żywym źródłem kultury. Podziemia posłużyły do jej zachowania i ochrony. Układ znaczeń zagęszcza się, gdy na ten tajemniczy świat spojrzymy z perspektywy indywidualnej głównego bohatera. Jest ona wyraźnie wyznaczona przez opowieść samego Alfonsa:

> W istocie nie zawahałem się [zapuścić do wnętrza ziemi – dop. AK] i szedłem kilka godzin w ciemności. […] Wreszcie pojawiło się nikłe światełko i dotarłem do grobowca, w którym ujrzałem modlącego się starego derwisza. […] Wtedy derwisz pchnął jedną ze ścian grobowca […] i ujrzałem kręte schodki. […] pokonałem w ciemności tysiąc stopni i dotarłem do jaskini oświetlonej wieloma lampami. Dostrzegłem kamienną ławkę, na której leżały stalowe dłuta i młotki z tego samego metalu. Przed ławką ujrzałem żyłę złota wielkości człowieka. Kruszec miał barwę żółci i wydawał się czysty. Bez trudu pojąłem, że oczekiwano ode mnie, bym wykuł tyle złota, ile zdołam. […] Wszedłem po tysiącu stopni i znalazłem się u wejścia do okrągłej sali, oświetlonej bezlikiem lamp, których blask odbijał się w minerałach, zawierających mikę i opale. W głębi sali na złotym tronie siedział mężczyzna w białym turbanie […] były przy nim moje dwie kuzynki, bogato ubrane. Kilku derwiszów w białych sukniach stało po jego bokach. [Rkps 1810, 701-702]

Zejście pod ziemię w ludziach wywołuje zwykle stan niepokoju, który jest naturalny, zważywszy na skojarzenia, o których pisaliśmy wyżej. Jednakże nie w przypadku dzielnego kapitana gwardii walońskiej, który bez cienia strachu i wątpliwości udaje się do wnętrza andaluzyjskich skał. Jego odwaga została nagrodzona. Alfons, niczym Aladyn trafiający do jaskini pełnej skarbów albo Ali Baba schodzący do Sezamu – bohaterowie *Tysiąca nocy i jednej*[722], znalazł tam żyłę złota. Ten cenny kruszec jest źródłem bogactwa, a co za tym idzie – potęgi Gomelezów. Pozwala im też kontynuować szyicką krucjatę, której celem jest przywrócenie władzy Alidów[723] w świecie muzułmańskim. Ale bohater odkrył coś znacznie ważniejszego – postępując głębiej, doszedł do oświetlonej sali, w której spotkał szejka rodu. Był to moment, w którym Alfons na swój sposób doznał oświecenia, odkryto bowiem przed nim całą prawdę (której symbolem jest światło) o jego pochodzeniu, o rodzinie, z której się wywodził. Prawda została przekazana przez naczelnika rodu (który przywołuje na myśl archetyp Starca/Starego Mędrca) otoczonego derwiszami, a więc także ludźmi mądrości. Van Worden dotarł zatem do najgłębszej prawdy o sobie. Poznał też sens i cel dziwnych wydarzeń, których był uczestnikiem, a które okazały się być próbą.

I to właśnie motyw próby można uznać za kolejny, którego hrabia używa kilkakrotnie do kreowania orientalnego świata. Jak pisze Zofia Sinko, dla powiastki charakterystyczna jest sytuacja, że próbie poddawanych jest kilku bohaterów i: „[…] ten z nich, który wywiązał się z otrzymanego zadania w sposób zadowalający, to znaczy zgodny z propagowanym w powiastce systemem wartości, zyskiwał pochwałę i nagrodę”[724]. Można powiedzieć, iż krajczyc inaczej obchodzi się ze swymi bohaterami. Zwykle są to próby indywidualne, po drugie – protagoniści zwykle nie wiedzą, że są sprawdzani. Po trzecie – ciekawie przedstawia się cel tych „egzaminów”. „Klasyczną” pod tym względem próbę przechodzi Alfons van Worden. Szejk Gomelezów chce sprawdzić, czy bohater jest godny, by zostać włączony do rodziny. Sposób, w jaki to się

[722] Zob. *Historia o Aladynie, albo lampa cudowna*, w: *Tysiąc nocy i jedna. Powieści arabskie…*, wyd. 2, t. V, Wilno 1819, s. 131-317; *Historia o Alim Babie i czterdziestu złodziejach zgładzonych ze świata przez jedną niewolnicę*, w: *Tysiąc nocy i jedna. Powieści arabskie…* wyd. 2, t. VI, Wilno 1819, s. 36-94.
[723] Alidzi to potomkowie Alego, zięcia Muhammada, a zatem – także samego proroka (dzieci ze związku z Fatimą, córką Mahometa). Główna linia wywodzi się od synów Alego, Al-Hasana i Al-Husajna. Od tego ostatniego wywodzą się szyiccy imamowie. Ze względu na swoje pochodzenie, uważani byli za jedynych uprawnionych do sprawowania władzy nad społecznością muzułmańską. Faktycznie nigdy nie zdobyli oni władzy centralnej. Szyici nigdy jednak nie zarzucili tych dążeń. [J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*…, s. 31-32].
[724] Z. Sinko, *Powiastka w oświeceniu stanisławowskim*…, s. 186.

odbywa już taki klasyczny nie jest. Natomiast w przypadku Draka i Hafeza (bohatera powiastki *Hafez*), test jest przeprowadzany przez osoby o złych intencjach i okazuje się pułapką, która ma przyczynić się do zniszczenia bądź upokorzenia bohatera. Nie każdemu jest dane przejść próbę – to stało się udziałem Hafeza, który uległ wdziękom pięknej Nurmahal (ostatecznie przyczyniło się to do zguby obojga). Przed chwilą powiedzieliśmy, iż testowani są bohaterowie jednostkowi, jednak znajdziemy również odmienną sytuację – w opowieści o ludzie Ergenekonu próbie lojalności poddana została cała społeczność. Nagrodą za jej przejście miała być wolność. Rezultat pokazał, że nie wszyscy są gotowi na jej przyjęcie. Król Turanu, który był jednocześnie czarownikiem wynalazł oryginalny sposób, by przekonać się o szczerości danej mu obietnicy, mianowicie „pogrążył je w głębokim śnie, by w sennym złudzeniu dały poznać swoje prawdziwe uczucia" [OE, 57][725].

To nie jedyny utwór Potockiego, w którym pojawia się motyw snu. Spożytkował go hrabia w innych także tekstach, każdorazowo w innej funkcji. W wierszu ****Posępne morze świat cały okrywa* pojawił się topos *vita somnium breve*, za pomocą którego podmiot liryczny pragnął wzmocnić główne przesłanie tekstu, by skupić się na chwili obecnej i maksymalnie z niej korzystać. Natomiast senne mary przydarzające się Alfonsowi wzbudzały jego niepewność co do natury przeżywanych przygód, wprowadzały nastrój tajemniczości. Były również wykorzystywane jako element mistyfikacji w zainscenizowanej przez szejka maskaradzie. W pewnym sensie, wariantem tego motywu jest też wyobrażony przez Kasandra obraz Indii, marzenie – tyle że na jawie – o dalekiej krainie, „skąd każdy wraca ozłocony" [KI, 61].

Sen jest centralnym motywem opowieści o królu Neweszy, na co zresztą wskazuje jej tytuł – *Sen Tomruta*. Filozof Tomrut, rozmyślając w ogrodzie nad rozpoczynającym się właśnie panowaniem nowego sułtana, zapadł w sen. Zobaczył w nim strumień, do złudzenia przypominający ten, nad którym dumał. Potok ów spokojnie płynący pięknymi dolinami w kierunku jeziora, nagle (nie wiadomo z jakich przyczyn) wyszedł ze swego koryta i, połączywszy się z sąsiednimi strumykami, niszczył groble i wywracał mury, ale gdy Tomrut postanowił pójść w dolinę, by tam czekać potoku, nie znalazł jego śladów, bo ziemia wessała jego rozlane wody i nic prócz zniszczeń po nim nie zostało. Wydaje się, iż pod wpływem snu, filozof zmienił swoją ocenę planowanej

[725] W identyczny sposób wyzyskał ów motyw Ignacy Krasicki w powiastce *Dziekan z Badajoz*.

przez sułtana wyprawy wojennej. Ten straszny potok odczytał jako alegorię Oguza i Iskendera – „czymże bohatyrowie ci byli, jeśli nie potokami wszystko psującemi" [ST, 41]. Jako wzór postawił Neweszy postać „Solimana", czyli Sulejmana Wielkiego[726] – „rozkazywał on naturze, nie pogardzał jednak ani pokojem, ani uciechami" [ST, 41], a więc łączył wszystkie przymioty, w które powinien być wyposażony dobry władca. Opowieść Tomruta, ujęta w formę alegoryczną, stanowi przestrogę dla nowego panującego, by żądza sławy nie doprowadziła do ruiny, którą zapamiętają potomni. Dobry rządzący jest sprawiedliwy i kieruje się mądrością, a nie siłą. Sława osiągnięta dzięki podbojom jest czymś bardzo ulotnym.

Orientalne uniwersum przedstawione w tekstach Jana Potockiego przeniknięte jest specyficzną atmosferą – „filozofią słodką, którą we wschodnich tylko znajdziemy pismach" [PTE(N), 78] – wyrażającą się w maksymie, iż „trzeba używać, nie zaś zdawać się używać" [PTE(N), 78]. Postępowania zgodnie z tą wskazówką doszukać się można w działaniach wielu bohaterów wykreowanych przez hrabiego. Rozważania nad sensem tej sentencji znajdziemy także w wierszu *** *Posępne morze świat cały okrywa*. Pierwsza strofa tekstu nakreśla wizję świata jako miejsca ponurego i nieprzyjaznego – morze, bałwany, chmury – wszystko jest posępne, wszystko wydaje się kłębić, kotłować w nieustannym ruchu. Dynamikę i pęd podkreśla kończący strofę dwuwers: „Lecz tylko pewna chwila, co dziś bieży// Dzisiaj nam tylko cieszyć się należy" [***P, 52], który będzie zamykał kolejne zwrotki. Skoro wszystko „bieży", nie zostaje nic innego, jak chwytać obecną chwilę. W drugiej strofie pojawia się mityczny ptak Anka, który wzlatuje z góry Qaf, znajdującej się, według tradycji, na krańcach świata. Jak wskazuje sam hrabia, stworzenie to „jest bajecznym ptakiem mitologii perskiej. Służy też niekiedy jako alegoryczne oznaczenie duszy" [PTE, 44]. Taką interpretację potwierdzają słowa z tekstu: „Choć wiecznie żyje, los jego niepewny" [***P, 52], które z jednej strony wskazują na nieśmiertelność duszy, z drugiej zaś – akcentują niepokój wynikający z faktu, że – człowiek ma wolną wolę i decyduje w znacznym stopniu o swoim losie. Anka wznosi się z góry Qaf, która w tradycji Wschodu kojarzona jest z krańcami świata. Kolejne dwie części wiersza eksponują perspektywę humanistyczną. W trzeciej stro-

[726] Sulejman Wspaniały – 1494-1566, największy władca Imperium Osmańskiego, dzięki podbojom poszerzył terytorium państwa w znacznym stopniu. Przez Turków nazywany jest „Kanuni" – Prawodawca, ponieważ wprowadził nowe prawo. Był także mecenasem kultury, sam pisał wiersze. [Zob. J.S. Łątka, *Sulejman II Wspaniały*, Warszawa 2004].

fie podmiot liryczny rozważa przemijalność ludzkiego piękna: „Usta jak zorza ranny kwiat siejąca//Ale i zorza jest przemijająca" [***P, 53]. Równie szybko co uroda, przemija ludzkie życie, zwłaszcza chwile szczęścia są krótkie i nie do końca realne – co podkreśla ich porównanie do snu. Każda część wiersza pokazuje ruch, bieg, ulotność, niepewność. W podmiocie lirycznym nie wywołuje to jednak rozpaczy i zrezygnowania, wręcz przeciwnie, wzywa on, by korzystać z każdej chwili, która jest nam dana. By używać, zamiast zdawać się używać – można powtórzyć za Potockim.

Poza przesłaniem tekstu, sama jego obecność w powiastce także niesie informację kulturową. Wiersz ów bowiem w zamyśle hrabiego ma nawiązywać do poezji perskiej (o czym jeszcze wspomnimy w drugiej części rozdziału). Z drugiej zaś strony pokazywał, że poezja, literatura w ogóle, była obecna w życiu codziennym ludzi Wschodu i pełniła w nim bardzo istotną rolę[727] – swoistej skarbnicy wzorów kultury. Wiersze dla swojej Leili pisał też Abdulazis-Medżnun, Hadżi Bektasz, by przekazać Hafezowi naukę, wykorzystuje „pewną bajkę, którą ułożył podobno mądry derwisz Saadi" [PH, 235]. Emina i Zibelda pierwsze kroki w *ars amandi* stawiały, czytając *Miłostki Madżnuna i Leili*, lubowały się również w historiach rodzinnych, zwłaszcza opowiadające o męskich jej członkach:

> Za to wielką ciekawość rozbudziły w nas dzieje znamienitych nieszczęśników, których krew płynęła w naszych żyłach! Raz rozpalał nasze emocje Said Gomelez, który zniósł katusze w więzieniach inkwizycji, raz jego bratanek, Leis, który długo wiódł życie dzikie niewiele się różniące od życia drapieżnych zwierząt. Podobne charaktery pozwoliły nam polubić mężczyzn; zapragnęłyśmy się im przyjrzeć i często wstępowałyśmy na taras, żeby z oddali przypatrywać się ludziom[728], którzy wsiadali na statki na jeziorze Goletta albo spieszyli do łaźni Hamman Nef. [Rkps 1810, 48]

Historia, która – jak wiadomo – *vitae magistra est*, stała się dla Eminy i Zibeldy osobliwym „podręcznikiem do mężczyzn", na podstawie którego wytworzyły sobie

[727] O roli poezji wśród Arabów Józef Bielawski pisał następująco: „Poezja wypełniała treść życia duchowego Arabów, byli oni do niej bardzo przywiązani i niezwykle z niej dumni. Tradycja tych dawnych pieśni pustynnych była pielęgnowana wśród Arabów przez wieki, nawet kiedy już całkowicie zmieniło się ich życie materialne i duchowe oraz ich organizacja społeczna i polityczna. Poezja jest swego rodzaju świętością jeszcze dzisiaj". [J. Bielawski, *Historia literatury arabskiej. Zarys…*, s. 23]. Porównywalną rolę odgrywała poezja nowoperska (po najeździe arabskim), zwłaszcza mistyczna. Perscy poeci klasyczni do dzisiaj cieszą się ogromnym szacunkiem Irańczyków.

[728] Motyw oglądania przez kobiety mężczyzn z tarasu ma swoje „lustrzane" odbicie w doświadczeniach samego Potockiego, który pisał: „Całe sąsiedztwo mojego domu składa się z Żydów, jednakże na bardziej odległych tarasach można z łatwością dostrzec kobiety mahometańskie, wyróżniające się powiewnymi i na pół przezroczystymi szatami". [PM, 112]

wyidealizowany ich obraz. Można powiedzieć, iż wszystko, co wiąże się z tymi bohaterkami wręcz naładowane jest erotyzmem. Wątek historyczny w *Rękopisie…* ma również inną – zabarwioną sensacją – postać.

Drugą determinantą specyficznego „mikroklimatu" orientalnego świata jest islam, który bezsprzecznie uznać należy za najważniejszy składnik kultury Bliskiego i Środkowego Wschodu oraz Maghrebu. Motywy religijne stanowią też jeden z głównych sposobów orientalizacji składników rzeczywistości przedstawionej i nadawania jej charakterystycznego rysu, na co niejednokrotnie wskazywaliśmy. Ta „właściwość" pierwiastków religijnych w sposób szczególny została wykorzystana w *Rękopisie znalezionym w Saragossie* w rozpoczętej przez Eminę i Zibeldę opowieści, kontynuowanej w *Historii wielkiego szejka Gomelezów*. To bardzo bogate w szczegóły dzieje rodu. Ich prymarnym zadaniem – z perspektywy tekstu – jest wykazanie starożytności i potęgi andaluzyjskiej familii. Nawiązują też do popularnych wątków tajnych organizacji wpływających na losy świata. Dzieje Gomelezów hrabia wzbogaca elementami historii muzułmańskiej. Początki rodu sięgają VIII wieku. Jak relacjonowały Emina i Zibelda, „Założycielem naszego rodu był Masud Ben-Taher, brat Jusufa Ben-Tahera, który wkroczył do Hiszpanii na czele Arabów i swoim imieniem nazwał górę Gebal Taher, zwaną przez was Gibraltarem" [Rkps 1810, 50]. Fragment ów ilustruje sposób, w jaki Potocki traktuje materię historyczną. Prawdą jest, że imieniem przywódcy arabskiego, który wkroczył do Hiszpanii, nazwano Gibraltar, jednak etymologia toponimu jest nieco inna. Według historyków, człowiek ten nazywał się Tarik ibn Zijad, a góra – Dżabal Tarik. Historię islamu oraz jego doktrynę traktował jako inspirację i wykorzystywał do celów powieściowych, jednakże w wielu miejscach wykazując się dbałością o zgodność z faktami[729]. Takim „wyzyskiem" wydaje się uczynienie Gomelezów szyitami. To opozycyjny wobec ortodoksyjnej większości odłam islamu, który od początku swego powstania żył w poczuciu krzywdy i niesprawiedliwości i dążył do obalenia władzy sunnickich kalifów. Metody działania, tajna doktryna, podział na liczne sekty ezoteryczne powodował, że wokół nich narosło wiele tajemnic, niejasności, tym bardziej, że często stosowali takijję, która polegała na ukrywaniu swoich prawdziwych poglądów dla zachowania bezpieczeństwa. Ten „rys szyicki" jest bardzo wyraźny w historii szejka

[729] Dokładnie kwestie te prześledziła Katarzyna Pachniak [Zob. K. Pachniak, *Wątki muzułmańskie w „Rękopisie znalezionym w Saragossie" Jana Potockiego*…].

Gomelezów, można powiedzieć, iż odpowiadał on również sytuacji, w jakiej klan znajdował się, mieszkając na terenach Hiszpanii. Natomiast tajny charakter działalności grupy nasycał jeszcze fabułę powieści sensacyjnymi pierwiastkami. Wprowadzał do niego perspektywę historyczną oraz w pewnym sensie – polityczną.

***

Zestawienie motywów wykorzystanych przez Jana Potockiego do kreowania orientalnego świata wyraża wpisaną w jego światopogląd pochwałę różnorodności. Hrabia obficie sięga po motywy i symbole kultury, potwierdzając w ten sposób uniwersalność wielu doświadczeń ludzkich, ale jednocześnie osadza je mocno we wschodnim świecie, nadając specyficzny rys i wzbogacając treściami kulturowymi. Biegłość, z jaką dokonuje tej orientalizacji, zawdzięcza krajczyc swojemu podróżniczemu doświadczeniu. Dzięki niemu – podobnie jak wcześniej przestrzeń i postaci, tak również motywy i historie stają się nośnikami wartości estetycznej i poznawczej.

IV.2 Orientalne formy

„Zachowanie wschodniego podobieństwa" [PTE(N), 36], do którego dążył Jan Potocki nie polegało, zdaniem hrabiego, jedynie na orientalizacji świata przedstawionego. Proces ten powinien przebiegać na wszystkich poziomach organizacji dzieła (a nawet poza nie wychodzić – wybór konwencji i gatunku). Dbałość o aspekt formalny, ujawniająca się przede wszystkim poprzez teksty, wyrażał też *explicite*. Gdy przytaczał historyjkę usłyszaną od swego marokańskiego przyjaciela, Bin-Otmana, deklarował: „Jego niezrównany sposób opowiadania będę się starał oddać tak wiernie, jak mi się uda" [PM, 134]. A zatem nie tylko treść opowieści, ale również metoda jej przekazu była istotna. Duże zainteresowanie samą sztuką opowiadania krajczyc wykazywał już znacznie wcześniej. W liście z Turcji adresowanym do matki, w którym po raz pierwszy zamieszczał orientalny tekst, pisarz dokładnie określił okoliczności, w jakich udało mu się tę historię „zdobyć". Usłyszał ją poprzedniego dnia w kafenhauzie, następnie, wróciwszy do domu, spisał. Naświetlając genezę *Opowieści o Fatme,* bo o niej mowa, zwrócił uwagę na ważną rolę osoby opowiadającej w powstawaniu tego rodzaju tek-

stów, zaakcentował że „opowiadacz z powołania donosi najnowsze jakie zdarzenie, zdobiąc ją wszystkiemi wymowy wschodniej przyjemnościami" [PTE(N), 23]. Ze względu na oralny charakter tych opowieści – opowiadacz[730] jest postacią centralną. Hrabia nie zapomina o tym, prezentując w liście powiastkę, żeby dać matce „poznać sposób ich opowiadania" [PTE(N), 23]. Zdanie otwierające brzmi:

> Będzie temu miesiąc (mówił opowiadacz), jak Omar, bogaty Molach, którego wszyscy znacie, przechodząc się raz pod domu swego wystawą postrzegł młodą Fatmę […]. [PTE(N), 23-24]

Już zatem na samym początku wskazał, kto mówi w zrelacjonowanej przez niego opowieści. Na jej ustny charakter wskazuje też bezpośredni zwrot do odbiorców-słuchaczy. Ta sytuacja snucia historii stała się jakby modelową dla Potockiego. Jej istotą jest wskazanie konkretnego źródła opowieści – osoby, która ją opowiada. Oralność i wyraźna obecność opowiadacza były w Europie uznawane za jeden z wyróżników literatury orientalnej[731], a jego najwspanialszym przejawem był zbiór *Tysiąc nocy i jedna*. Obydwa te źródła: bezpośrednie doświadczenie słuchania orientalnych historii oraz poznawanie ich w utrwalonej w piśmie formie, zainspirowały krajczyca i stały się dla niego wzorcem, także pod względem narracji i kompozycji.

W chwili spisania opowieści funkcję konkretnego jej opowiadacza przejmuje narrator lub/i bohater. Te, mające tekstową naturę, postaci są źródłem historii w dziele literackim, mimo to zachowują niektóre właściwości opowiadacza. Nie będziemy tu rozważać kwestii teoretycznych związanych z narracją, skupić się pragniemy raczej na analizie konkretnych sytuacji opowiadania/narracji w orientalizujących utworach Jana Potockiego. Narracja ta przejęła wiele ze swego pierwotnego kontekstu. Przede wszystkim zaznaczona jest obecność narratora. Zawsze też przedstawione są okoliczności pojawienia się tekstu-opowieści, można powiedzieć, że są one anonsowane. Nie jest to jednak informacja immanentna, ale pojawia się w tekście stanowiącym ramę do opowieści. Dlatego też charakteryzując zagadnienia „orientalizującej narracji", konieczne

[730] Termin „opowiadacz" odnosi się do osoby w sytuacji opowiadania historii *hic et nunc*, także gdy sytuacja jest fikcjonalna, np. gdy w świecie przedstawionym utworu literackiego jeden z bohaterów opowiada innemu jakąś historię.

[731] Do dziś zresztą jest to popularny stereotyp. Jego powstanie i żywotność wynika z faktu, że europejska znajomość tradycji literackich Orientu przez całe wieki była nikła i ograniczała się w zasadzie do pojedynczych opowieści lub bajek dydaktycznych, a od początku XVIII w. także *Tysiąc i jednej nocy*, czyli w zasadzie do folkloru.

okazuje się powiązanie ich z kompozycją utworów. Jej właściwością jest istnienie wielostopniowego układu, w którym jedna opowieść wyłania się z innej, będącej dla niej ramą. Taki szkatułkowy charakter także postrzegany jest jako zjawisko typowe dla literatury orientalnej, do czego walnie przyczyniała się niezwykła wręcz popularność *Awantur arabskich.*

Na temat orientalnych opowieści hrabia wypowiadał się wiele, mówił między innymi: „ja dziwnie sposób ich lubię, i zaczynam się w nim ćwiczyć; dwuletnie dzieł ich czytanie tak mię uczyniły w myśli wschodnie bogatym, że dosyć mi było zebrać ich kilka w kupę, i dać im obwód". [PTE(N), 35-36]. Obwodem tym są listy z podróży, które krajczyc pisał do matki[732]. Relacja z wyprawy stanowi więc specyficzną ramę. Utwory zawierają się w trzech epistołach. W jednej zamieścił zasłyszaną *Opowieść o Fatme*, w następnych już swoje teksty – *Sprawę Draka* w następnym liście, w kolejnym zaś „kupę", tj. cztery utwory: *Sen Tomruta*; *Podróż Fejruza*; *Abdula i Zeilę* oraz *Hafeza* (choć w pierwszym francuskim wydaniu tej ostatniej nie było). Opowiastki, których autorem był hrabia, zostały opatrzone tytułami i wydzielone z tekstu podróży. Natomiast zasłyszana opowieść o Fatme jest inkorporowana w tekst listu, podobnie opowieść Bin Otmana w relację marokańską. Inaczej natomiast jest w przypadku *Podróży Hafeza*, gdyż ta powiastka nie została zamieszczona wewnątrz tekstu podróży, ale funkcjonuje jako dodatek dołączony już po zakończeniu właściwej relacji, choć w jej obrębie zapowiedziany: „Ów derwisz Saadi zawsze był moim ulubionym filozofem – pisał krajczyc – niegdyś próbowałem naśladować jego sposób pisania w moich powieściach wschodnich i zamierzam tu dodać kilka innych w tym samym stylu[733]" [PM, 218]. Takie umiejscowienie w strukturze, a właściwie na jej „obrzeżach" zwiększało znacznie autonomię tekstu[734].

---

[732] Fakt ten nasuwa nam pewne skojarzenie, wywołane trafną konstatacją T. Todorova, że w *Księdze tysiąca i jednej nocy* opowiadać znaczy żyć, a same opowieści są formą „okupu", argumentem, który ma przekonać słuchacza do tego, by oszczędził opowiadacza. [Zob. T. Todorov, *Ludzie-opowieści…*, s. 276 i nast.]. W tym kontekście całkiem interesująco jawią się słowa Potockiego zawarte w pierwszym liście z *Podróży do Turek i Egiptu:* „Widzisz, że listy moje biorą kształt opowiadania, radbym, żeby cię tyle interesowały, żebyś mi przez wzgląd ten, podróż moją wybaczyła". [PTE(N), 2]. A zatem opowieści z podróży, jak i włączone w ich obręb powiastki, miały być rodzajem „okupu". Hrabia, niczym Szecherezada Szachrijara, próbował dzięki nim udobruchać Annę Potocką, która widocznie nie była zachwycona podróżniczymi pomysłami syna. Trzeba jednak przyznać, iż koncept był przedni.

[733] Jako że dodał tylko jedną (jakże znakomitą), czy to znaczyłoby, że gdzieś jeszcze są jakieś inne niepublikowane powiastki wschodnie Jana Potockiego?

[734] Jej świadectwem mogą być osobne wydania, np. J. Potocki, *Le Voyage de Hafez: récit oriental*, Paris 1995; J. Potocki *Hafiz'ın yolculuğu*, ed. 7, İstanbul 2020.

Wszystkie powiastki wyrastają zatem z opowieści (na „kształt opowiadania" – PTE(N), 2) o podróży, których narratorem[735] jest sam Potocki[736]. Fakt ów może wprawiać w konfuzję, dlatego należy oddzielić postać autora od narratora powiastek[737]. Chociaż ich narrację można określić jako autorską, „co – jak podkreśla Dorota Korwin-Piotrowska – nie oznacza prowadzenia relacji przez autora, lecz tylko możliwość (choć nie konieczność!) posiadania pełnej, jakby autorskiej wiedzy o świecie przedstawionym"[738]. Charakterystycznym zjawiskiem dla powiastek Potockiego jest nieprzezroczysta narracja – jest to właściwie cecha wszystkich utworów orientalizujących krajczyca. W przypadku powiastek wynika głównie z ich filozoficznych, niekiedy o zabarwieniu dydaktycznym, tendencji[739]. Narrator przejawia się, wypowiadając sentencje, które mogą stanowić wyjaśnienie lub podsumowanie treści powiastki, zwłaszcza gdy została ona przekazana w formie alegorii. Bywa, że są powtórzeniem maksymy wygłoszonej przez bohatera, co jest rodzajem potwierdzenia ich prawdziwości. Poza sentencjami, osoba mówiąca udziela także informacji, dzięki którym odbiorca lepiej rozumie wydarzenia – na przykład w *Podróży Hafeza* zamieszczona została wzmianka o znaczeniu, jakie w kulturze beduińskiej ma gest poczęstowania kogoś chlebem i solą. Wiedząc to, czytelnik potrafi należycie ocenić postawę Hatema Taj, który na wieść (fałszywą – podaną dla próby), że Hafez zabił jego syna, częstuje rzekomego zabójcę chlebem i solą, ponieważ ten jest jego gościem. Ale narrator może też przekazać część swych kompetencji bohaterom i udzielić im głosu, by opowiedzieli swoje historie. Takie sytuacje znajdziemy we wszystkich autorskich (nie przytoczonych) powiastkach hrabiego. Bohaterowie opowiadają swoje podróże (Fejruz), znaczące sny (Tomrut), przypowieści (Drako, Ab-

[735] Znaczenie terminu „narrator" zdecydowanie wykracza poza obszar epiki, czy nawet literatury, gdyż wykracza poza nią „narracja", która we współczesnej humanistyce jest szerzej rozumiana: „Narracja jest sposobem rozumienia świata przez ludzi. W strumieniu otaczających ich zdarzeń i problemów ludzie widzą historie. Uniwersalność narracyjnego rozumienia świata wyraża się w powszechności formy opowiadania w wytworach kulturowych, począwszy od religii, mitów, legend, baśni, a skończywszy na beletrystyce, operze, filmie, serialach telewizyjnych i reportażach z życia". [J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, w: *Narracja jako sposób rozumienia świata*, pod red. tegoż, Gdańsk 2002, s. 17].

[736] W przypadku relacji podróżniczych autor i osoba opowiadająca o podróży są tożsame: „Przyjmując autopsję autorską za ważny i nieodzowny czynnik, stanowiący w pewnej mierze o swoistości podróży, uznajemy tym samym tożsamość podmiotu tej formy z konkretną osobą, autorem". [R. Krzywy, *Od hodoeporikonu do eposu peregrynanckiego*…, s. 31]. Można tu nawet mówić o podwójnie potwierdzonej tożsamości, zważywszy na fakt, że relacje mają formę listów.

[737] Choć sytuacja, że narrator przyjmuje cechy narratora konkretnego jako pisarza, nie jest wykluczona, o czym wspomina Z. Sinko [Z. Sinko, *Powiastka*, w: *Słownik literatury polskiego oświecenia*…, s. 451].

[738] D. Korwin-Piotrowska, *Poetyka. Przewodnik po świecie tekstów*, Kraków 2011, s. 93.

[739] Z. Sinko, *Powiastka w oświeceniu stanisławowskim*…, s. 24.

dul, Bektasz) albo recytują poezję (Zeila). Postaci, uzyskując uprawnienia narratora, otwierają kolejny poziom narracji, realizując tym samym model szkatułkowej opowieści. W tych sytuacjach bardzo często dochodzi do zmiany rodzaju narracji – Fejruz opowiada swoją pielgrzymkę, jest więc jednocześnie narratorem i bohaterem relacjonowanych zdarzeń. Podobnie Tomrut, streszcza swój sen, w którym zresztą „uczestniczył". Pierwszoosobowa narracja zwiększa widoczność narratora i w odczuwalny sposób dominuje świat przedstawiony opowieści.

Interesująco, pod względem narracji i kompozycji, przedstawia się *Opowieść Ergenekonu*. Podobnie jak powiastki z *Podróży do Turek i Egiptu*, utwór ten również został inkorporowany do wypowiedzi o charakterze epistolograficznym, choć zupełnie innego typu, gdyż jest to list pisany do redakcji gazety, a jego nadawca jest anonimowy. Autor nawiązuje do sytuacji w Polsce w czasie obrad Sejmu Wielkiego. Niejako przy okazji referuje odkrycia naukowe, których dokonali szwedzcy oficerowie, wzięci do niewoli przez Rosjan i zesłani w różne części imperium. Co do niektórych ustaleń dotyczących dawnej historii ludów zamieszkujących Ałtaj, ma pewne zastrzeżenia. Autor wymienia nawet dokładną – co do strony – (i autentyczną) lokalizację źródłową[740] wątpliwych informacji, by następnie przedstawić swoją wersję:

> Uczony de Guignes nie mógł jednak wiedzieć, że ludy z doliny Ergenekon mogły zostać uwolnione sto lat wcześniej, za rządów Temir-tasza, pięć pokoleń przed Bymynem. Wyjaśnię teraz, jak do tego doszło, choć dobrze wiem, że wielu czytelników uzna moją opowieść za alegoryczny apolog obecnej sytuacji w Polsce.

Potocki w przewrotny sposób posłużył się figurą retoryczną *prolepsis*, która polega na uprzedzeniu zarzutów (i ewentualnego kontrargumentu), by je odeprzeć. W tym wypadku uprzedził interpretację opowieści jako apologu i podważył jej historyczność. Czyniąc dementi, hrabia jednak faktycznie wskazuje alegoryczną ścieżkę interpretacji opowiastki, natomiast pojawiające się w niej pierwiastki fantastyczne utwierdzają odbiorcę w przekonaniu, iż rozumienie symboliczne jest tym właściwym. Widać tu misternie prowadzoną grę z czytelnikiem. Cały aparat naukowy został wprowadzony, by

[740] Jeśli chodzi o pierwszą publikację: Abulgasi Bayadur-Chan, *Histoire genèalogique des Tartars*, lokalizacja źródła jest nieprecyzyjna. Praca bowiem podzielona jest na części, a te z kolei na rozdziały, więc w książce jest więcej niż jeden piąty rozdział. Autorowi listu najprawdopodobniej chodziło o rozdział piąty z pierwszej części. W drugiej z wymienionych pozycji: J. de Guignes, *Histoire generale des Huns*, t. I, vol. 2, Paris 1756 wzmianka, o której mowa, rzeczywiście znajduje się na 373 stronie.

uwierzytelnić historię, po czym autor spektakularnie ją podważa. Pojawia się bowiem postać wielkiego czarownika, który najpierw sprowadza sen na lud Ergenekonu, by odkryć jego prawdziwe intencje, a następnie budzi ich, pociągając „wszystkich zgromadzonych za wielki paluch prawej stopy" [OE, 58]. Dziwaczne, groteskowe wręcz wybudzenie zupełnie nie przystaje do poważnej treści opowieści, ani tym bardziej do jej rzekomo naukowego charakteru, co wymownie kieruje w stronę alegorezy.

Orientalna szkatułkowość jest cechą kompozycji wszystkich opowieści krajczyca. I nawet jeśli któraś z nich nie otwiera kolejnej historii, to jest częścią innej, nadrzędnej. Najefektowniejszą szkatułką był bez wątpienia *Rękopis znaleziony w Saragossie*. Tytułowy manuskrypt to w zasadzie spisany przez głównego bohatera, Alfonsa van Wordena, dziennik, którego genezę poznajemy pod koniec historii:

> Pożegnawszy się z królem, udałem się do braci Morów i poprosiłem o zwrot opieczętowanego pliku, który złożyłem u nich przed dwudziestu pięciu laty. Był to dziennik pierwszych sześćdziesięciu jedne dni, które spędziłem w Hiszpanii. Własnoręcznie sporządziłem kopię i złożyłem ją w żelaznej szkatułce, którą kiedyś odnajdą moi spadkobiercy. [Rkps 1810, 743]

Zauważalna jest tu swoista gra językowa i żonglowanie znaczeniami: metaforycznym i dosłownym – obok szkatułkowości kompozycji tej powieści, występuje „szkatułkowość" wynikająca z faktu przechowywania jej w szkatułce. Wywołuje to wrażenie maksymalnego zwielokrotnienia i wpisuje się doskonale w poetykę oraz ideę całej powieści, której zasadą zdaje się być – w przeciwieństwie do powiastek – nadmiar[741].

Pierwszeństwo Alfonsa van Wordena polega na tym, iż jest on autorem i zarazem narratorem znalezionego rękopisu. A znalezionym przez francuskiego oficera, który o fakcie tym informuje we *Wprowadzeniu,* stanowiącym nadrzędną ramę narracyjną[742]. *Wprowadzenie* zapowiada, anonsuje dalsze historie. Opowieść Alfonsa umiejscowić należy zatem na drugim poziomie narracji. Mimo to, właśnie ona – jak to określił Kazimierz Bartoszyński – „pełni funkcję opowieści podstawowej, «aktualnej» akcji utworu"[743]. Przygody Alfonsa w Andaluzji stają się bowiem pretekstem do opowiadania

[741] Wskazywał na to T. Todorov [*Ludzie-opowieści*…, s. 279-280].
[742] Jej autorstwo zostało zakwestionowane przez Marię E. Żółtowską, o czym piszą F. Rosset i D. Triaire w przypisie nr 1 do *Rękopisu…* [Rkps 1810, 30].
[743] K. Bartoszyński, *O budowie i znaczeniu „Rękopisu znalezionego w Saragossie"*, „Pamiętnik Literacki" 1989, z. 2, s. 27.

kolejnych historii, które sięgają nawet piątego stopnia narracji. Istotne jest, iż niezależnie od poziomu tejże narracji, prowadzona jest ona zawsze w pierwszej osobie. Każda postać mówi za siebie (tylko Emina używa form liczby mnogiej, wypowiadając się w imieniu swoim i siostry.) Co ciekawe, ta misterna struktura (oczywiście, nie zawsze pięciostopniowa) była codziennie „rozkładana" na nowo i zazwyczaj „składana" wieczorem. Opowieść ramowa rozpoczyna bowiem każdy dzień, bywa że jest ograniczona do jednego zdania, tylko po to by zapowiedzieć kolejną, jak na przykład dnia dwudziestego czwartego: „Zebraliśmy się dość wcześnie na śniadanie i naczelnik Cyganów w tych oto słowach podjął opowieść: […]". [Rkps 1810, 327] Potem następuje *Dalszy ciąg historii naczelnika Cyganów*, który po kilku zdaniach otwiera kolejną opowieść: *Dalszy ciąg historii księżnej Sidonii*, a w tej opowieści pojawia się następna: *Historia Hermosita Girona*[744]. Każdorazowe wprowadzanie historii ramowej wskazuje na łączność między tymi opowieściami, niekoniecznie ich spójność, gdyż te wielopoziomowe historie przeplatały się wzajemnie, były przerywane, żeby zamieścić kolejną. Skomplikowanie kompozycji przyjmowało miejscami monstrualne wręcz rozmiary.

W wersji z 1810 roku Potocki uprościł nieco kompozycję. Zrezygnował z przeplatania opowieści i ułożył je „obok" siebie. Jak wyjaśniają F. Rosset i D. Triaire:

> Tę samą powieść postanowił ułożyć inaczej, w kolumnach właśnie, to znaczy nie według dotychczasowej zasady przeplatania wątków i opowieści, lecz w sąsiadujących ze sobą blokach narracyjnych, zawierających osobno historie Alfonsa van Wordena, rodu Uzedów i Gomelezów, naczelnika Cyganów oraz geometry Valesqueza. Tak radykalna operacja nie mogła być dokonana bez znacznych zysków i strat[745].

Zmiany dotyczyły nie tylko kompozycji, ale również treści, a co za tym idzie wpływały także na wymowę całej powieści. Rozważania tej jednak materii, choć z pewnością interesujące, zdecydowanie wykraczają poza temat naszej pracy, dlatego ograniczamy się jedynie do zakomunikowania faktu zaistnienia zmian.

Mimo „uproszczeń" wprowadzonych przez Potockiego, *Rękopis…* w dalszym ciągu zachował swą szkatułkową formę. Również sposób narracji nie uległ zmianie.

---

[744] Wielostopniowość tę można sprowadzić do obrazowego schematu:
Alfons opowiada, że
Avadoro opowiada, że
Księżna Sidonii opowiada, że
Hermosito Giron opowiada, że
Podobny schemat przedstawił T. Todorov [Zob. tegoż, *Ludzie-opowieści*…, s. 274].
[745] F. Rosset, D. Triaire, *Wstęp,* w: J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie*…, s. 8-9.

W tym gąszczu opowieści znajdziemy również historie opowiadane przez narratorów-bohaterów orientalnych. Poza samym wątkiem wschodnim, który, naturalnie, pojawia się wraz z nimi, można zauważyć pewną zmianę perspektywy narracji, prowadzonej wpewnym stopniu z pozycji bohatera orientalnego.

Emina i Zibelda swoją opowieść snują z punktu widzenia haremowych piękności. Dla nich zupełnie naturalne są czułości i namiętności, które w oczach mieszkańców Starego Kontynentu uchodzić mogą za, delikatnie mówiąc – nieobyczajne. Tym sposobem uwydatniony został wątek erotyczny powieści. Z drugiej zaś strony, to zderzenie moralności europejskiej – z amoralnością wschodnią (wyobrażoną przez Europejczyków, o czym pisaliśmy wcześniej) daje efekt komiczny i służy ironii. Gdy narratorem jest Szejk Gomelezów – świat przedstawiony jest oczami muzułmanina szyity. Widać tu dbałość Potockiego o detal, na przykład szejk przy opowiadaniu historii rodu posługuje się datowaniem wydarzeń latami hidżry, nie naszej ery. Z punktu widzenia muzułmanina przedstawiony jest też świat europejski. Bardzo interesujący pod tym względem jest fragment, w którym Masud Gomelez relacjonuje swoją wizytę w Madrycie:

> Nigdy dotąd nie widziałem chrześcijańskiej stolicy. Gorszyła mnie swoboda kobiet, zawstydzała porywczość mężczyzn. Marzyłem, żeby znów znaleźć się w jakimś mieście muzułmańskim. [Rkps 1810, 725]

Powyższa wypowiedź Masuda stanowi świadectwo szoku kulturowego, jakiego doznał w zetknięciu z europejską codziennością. Potocki przedstawił tu więc wizję Zachodu w oczach ludzi Wschodu. Znał ją dzięki swoim podróżom i przyjaźni z Mohammedem Bin-Otmanem[746]. To ciekawe, że lekkość obyczajów, którą Europejczycy przypisują ludziom Orientu (i których uosobieniem mają być Emina i Zibelda), ci uznają za cechę wyróżniającą społeczeństwa europejskie. Relatywizm w czystej postaci (a raczej w postaci, jakiej nadał mu John Locke[747]).

Dostrzeganie wielu perspektyw i wielu możliwości interpretacji świata oraz przekonanie o jego różnorodności jest najważniejszym przekazem *Rękopisu…* – „Tym,

[746] W relacji z Maroka Potocki wspominał, iż Bin-Otman podsumowując opowiadaną mu historię o zdradzającej żonie [OB-O], dodał: „raz jeszcze ci powtarzam: jeżeli nasze kobiety, trzymane w zamknięciu, wyczyniają nam takie sztuki, to pomyśl, co musi dziać się u was" [PM, 136] – „Miał bez wątpienia rację" [PM, 136] – potwierdził hrabia.

[747] Zwracał na to uwagę Tadeusz Sinko. [Zob. T. Sinko, *Historia religii i filozofia w romansie Jana Potockiego*, Kraków 1920, s. 42].

co nadrzędne, są idea nieredukowalnej różnorodności prawd i przekonanie o niewystarczalności każdej prawdy przedstawianej jako jedynie słuszna”[748]. Istotną rolę w komunikowaniu tego poglądu odegrała szkatułkowa kompozycja powieści oraz wynikająca z niej różnorodność narracyjna, w tym również „głos” Orientu w postaci narratorów ze Wschodu.

To, w jaki sposób Potocki „prowadził” swe opowieści świadczy, poza nieprzeciętnym talentem, również o dużej świadomości genologicznej hrabiego. Każda bowiem z opowieści nie tylko, że została zaanonsowana, ale także nazwana i zaklasyfikowana pod względem gatunkowym. Krajczyc posługiwał się terminami z zakresu genologii, odwołując się zarówno do tradycji europejskiej, jak i wschodniej. Największą grupę utworów orientalizujących autora *Parad* stanowią powiastki wschodnie. Wysyłając matce pierwszy utwór swojego autorstwa, informował ją: „Dałem rodzajowi temu nazwisko powieści przez podobieństwo z Hyakin[749], o której mamy w listach wschodnich” [PTE(N), 30-31]. Potocki świadomie nawiązuje tu do jednego z popularnych gatunków wschodniej (głównie arabskiej) prozy ludowej. W oryginale posługuje się określeniem *recit*, któremu odpowiada polskie pojęcie „powieść”, użyte przez Niemcewicza w tłumaczeniu – w podtytule *Podróży Hafeza* zaznaczył, iż jest to „powieść orientalna”.

Trudno określić repertuar cech, które precyzyjnie definiowałyby powiastkę. Zwracają uwagę przede wszystkim ich niewielkie rozmiary oraz jednowątkowa fabuła, która „stanowi pretekst do rozważania jakiegoś problemu etycznego lub tezy filozoficznej”[750]. Arabski termin *hikaja* oznacza natomiast opowiadanie, opowiastkę[751]. Ma zatem identyczne cechy formalne. Ogromna popularność powiastek (w dużej mierze przyczyniły się do tego *Awantury arabskie*) oraz ich stosunkowo duża swoboda formalna spowodowały wytworzenie się wielu podtypów. Posługując się klasyfikacją Zofii Sinko[752], wszystkie powiastki napisane przez Jana Potockiego, ze względu na ich problematykę i orientalny kostium, zaliczyć można do powiastek budujących. Kryterium to jest stosunkowo ogólne i możliwe, a nawet konieczne są bardziej szczegółowe rozpoznania. Tym bardziej, że w tym zakresie, podobnie jak we wszystkim właściwie, co się

[748] F. Rosset, D. Triaire, *Wstęp*, w: J. Potocki *Rękopis…*, s. 8.
[749] Forma *hykain* jest zapewne pomyłką tłumacza, powinno być *hikaja* lub, częściej spotykane, *hikajet* (ewentualnie perskie *hekajet*), które pochodzi od liczby mnogiej arabskiego słowa *hikaya* – *hikayat*. Potocki używa słowa hykaït, co zbliżone jest do formy liczby mnogiej.
[750] Z. Sinko, *Powiastka w oświeceniu stanisławowskim…*, s. 18.
[751] J. Bielawski, *Historia literatury arabskiej. Zarys..*, s. 331.
[752] Zob. Z. Sinko. *Powiastka w oświeceniu stanisławowskim….*

tyczy hrabiego, także możemy mówić o różnorodności. Każda z powiastek, ze względu na ujęcie tematu, reprezentuje inny typ. Są więc powiastki współczesne obyczajowe – tu zaliczymy zasłyszane w czasie wschodnich podróży *Opowieść o Fatme*; *Opowieść Bin-Otmana*. Współczesną, ale niosącą refleksję natury egzystencjalnej, jest *Sprawa Draka*. Pozostałe można uznać za historyczne (choć ich historyczność jest specyficzna, o czym pisaliśmy przy okazji omawiania przestrzeni). W różny sposób prezentowane jest też przesłanie utworu. Może być wypowiedziane wprost – jak w *Podróży Fejruza*, albo należy się go domyślić w oparciu o przedstawioną historię – *Sprawa Draka*. Wyrażeniu nauki służyły Potockiemu pozytywne przykłady, jak pielgrzym Fejruz, albo – znacznie częściej – negatywne: popędliwy i mściwy Hafez (z powiastki *Hafez*), wiarołomny lud Ergenekonu, czy żądny sławy Newesza. *Podróż Hafeza* – oprócz tonu filozoficznego – zawiera też klucz, odwołujący do aktualnych wydarzeń w Polsce. Jednak nawet gdyby ów klucz został zgubiony, nie blokuje to czytelnikowi drzwi do uniwersalnego sensu utworu.

Ze względu na ich pozbawiony natarczywego dydaktyzmu charakter oraz pogłębiony (na ile to możliwe) koloryt lokalny, zachowywały powiastki Potockiego cechy orientalnych pierwowzorów[753], na co wskazuje również Zofia Sinko: „Powiastki Potockiego bliższe są ujęciom zbioru Gallanda niż budującym utworom pseudoorientalnym Krasickiego oraz wielu innych autorów […]”[754]. Ważnym źródłem inspiracji, wskazywanym przez samego krajczyca był Sa’di – „ulubiony filozof” [PM, 218], którego sposób pisania chciał naśladować. Na bezpośrednie odwołanie się do perskiego poety wskazał w *Podróży Hafeza*. Hadżi Bektasz opowiada „bajkę, którą ułożył podobno mądry derwisz Saadi” [PH, 235]. Hrabia przytoczył opowieść o gwoździu i śrubie. Wzbogacił tym samym swój genologiczny repertuar o bajkę (w oryginale *fable*) – jeden zczołowych gatunków doby oświecenia. Zachował jednak jej prozatorski kształt, właściwy bajce orientalnej. Bardzo blisko bajki, a często nawet z nią utożsamiany jest apolog. Takim terminem (w oryginale *apologue*) określił hrabia dwie „opowieści”: opowiedzianą przez Abdula kalifowi al-Kaderowi historię o kropli wody, która stała się perłą [AiZ, 59] oraz fantastyczny epizod z dziejów ludu Ergenekonu [OE, 57], choć w tym przypadku to wskazanie odbyło się – jak pamiętamy – w osobliwy sposób. Określając

[753] A przynajmniej takich, jakie znał dzięki Gallandowi, który – jak wiadomo – dokonał raczej adaptacji niż przekładu orientalnego zbioru. [Pisaliśmy o tym w pierwszym rozdziale].
[754] Z. Sinko, *Powiastka w oświeceniu stanisławowskim*…, s. 296.

opowieść mianem bajka lub apolog, Potocki wyraźnie odróżniał je od noszących cechy realistyczne powieści (w odniesieniu do powiastek). Wszystkie nazwane dotychczas przez hrabiego gatunki, których używał do tworzenia swoich wschodnich historii: powiastka, bajka, apolog mają swoje odpowiedniki w tradycji orientalnej. Potocki bezpośrednio do niej sięgał i dążył do jej naśladowania, by „wschodnie zachować podobieństwo" [PTE(N), 36]. Bardziej skomplikowane relacje z tradycją zaobserwować można w *Rękopisie znalezionym w Saragossie*. Podobnie jak wszystkie inne utwory, ten również jest określony pod względem gatunkowym – na końcu tekstu Alfons wyraźnie poinformował w nim, że jest to dziennik (oryg. *journal*), wskazując na właściwości formalne tekstu. Natomiast znalazca rękopisu, przedstawiając we wprowadzeniu, jak wszedł w posiadanie tekstu, pisał:

> […] w kącie na ziemi dostrzegłem kilka zapisanych zeszytów; rzuciłem okiem na ich zawartość. Był to rękopis hiszpański; słabo znałem ten język, jednak na tyle, by pojąć, żem trafił na rzecz ucieszną: mowa była o zbójcach, upiorach i kabalistach, a nic bardziej nie mogło mnie oderwać od trudów wojennej wyprawy niżeli lektura tak osobliwego romansu. [Rkps 1810, 30]

Została tu określona tematyka utworu oraz jego przynależność gatunkowa. Termin „romans" (w oryg. *roman*) użyty przez narratora odnosił do typu prozy epickiej, który z czasem zaczęto nazywać powieścią. Jednak w oświeceniu mianem romansów określano również nieprawdopodobne często awanturnicze, a nawet nieobyczajne utwory fabularne, które były obiektem krytyki. Ta niejednoznaczność użytego terminu również mogła posłużyć do zaakcentowania nieoczywistości gatunkowej przynależności *Rękopisu…*. Zostawiając te rozważania, jako odległe od tematu niniejszej pracy, chcemy przede wszystkim podkreślić, że nowożytna powieść była związana z tradycją orientalną. Trudno zatem mówić o „mechanicznych" przeniesieniach pewnych cech, a raczej o włączeniu w obręb nowego gatunku (w oświeceniu powieść była gatunkiem nowym) tradycji znanych już wcześniej, w tym również orientalnych. W tej materii Potocki był mistrzem, a *Rękopis…* stanowi tego najlepszy dowód. Jego polifoniczność jest podkreślana przez wszystkich badaczy, którzy zajmują się powieścią. F. Rosset wylicza, iż „znaleziono w tej powieści motywy powieści fantastycznej, powieści podróżniczej, powieści edukacyjnej, powieści rycerskiej, powieści sentymentalnej; ujawniono także struktury *Tysiąca i jednej nocy, Dekameronu*; rozpoznano ton *Tristrama Shandy, Kubusia Fatalisty*, wszystko bardzo słusznie, lecz mało skutecznie – *Rękopis…* wciąż pozo-

staje niezbadany w swojej istocie”[755]. Nie jest naszym celem uzupełnianie wspomnianego braku, z naszego punktu widzenia istotne jest ujawnienie w dziele Potockiego elementów wpisujących się w tradycję orientalną. Stanowią one jeden z wielu składników dzieła, ale jakże ważny. Można bowiem powiedzieć, iż pierwiastki wschodnie – zwłaszcza na poziomie narracji i kompozycji są dla *Rękopisu…* fundamentalne (i to dosłownie), gdyż, jak w świecie przedstawionym powieści Orient ukryty jest pod ziemią, ale wpływa na rzeczywistość „powierzchniową”, tak samo, tkwiąc w głębi struktury powieści, determinuje jej kształt.

Na końcu warto też pochylić się nad wierszem **** Posępne morze świat cały okrywa*. Jak już wspominaliśmy, autorem tego tekstu jest najprawdopodobniej sam Potocki, choć – jest ten utwór mocno inspirowany poezją perską, którą znał z lektur. Obserwując tekst francuski, trudno stwierdzić, by Potocki czynił jakieś zabiegi służące do oddania specyfiki formalnej poezji perskiej. Byłoby to tym bardziej trudne dla kogoś, kto nie „specjalizuje się” w mowie wiązanej. Niezwykle rygorystyczne reguły klasycznej poezji perskiej oraz odmienność systemu językowego sprawiają, że jest ona właściwie nieprzekładalna w oryginalnej formie. Wszelkie translacje zawsze będą w znacznym stopniu modyfikowały ich kształt formalny. Można jedynie próbować zbliżać się do niej[756]. Wydaje się, że Potocki miał tego świadomość, dlatego w swoim utworze skupił się przede wszystkim na oddaniu atmosfery i obrazowości, tworząc własny metafizyczno-filozoficzny „pseudo-gazal”. W przekładzie polskim zaś Niemcewicz, zapewne kierowany klasycystycznym imperatywem, dążył do nadania formie wierszowanej regularnego kształtu. Zamienił wiersz wolny francuskiego oryginału na regularny wiersz sylabiczny (11 zgłoskowiec), a miejscami nawet sylabotoniczny (1i 4 strofa, regularny układ trochejów i amfibrachów), z powtarzalną strofiką (tetrastych + dystych w funkcji refrenu) oraz układem rymów. Zabiegi te nie oddały (bo nie mogły odwzoro-

[755] F. Rosset, *W muzeum gatunków literackich: Jana Potockiego „Rękopis znaleziony w Saragossie”*, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 1, s. 49-50.

[756] Problem ten rozważał wybitny tłumacz poezji perskiej na język polski, Władysław Dulęba: „Pisana jest [poezja perska – dop. A.K.] w języku indoeuropejskim wprawdzie, ale języku morfologicznie, brzmieniowo, składniowo zupełnie od bliższych nam języków europejskich odmiennym. Skrajnie inne od naszych są rytmy poezji perskiej […], figury retoryczne, metafory, idiomy, system rymów. Jak więc, biorąc to wszystko pod uwagę, podjąć się przeniesienia jej w inny klimat, inne czasy, między zupełnie innych ludzi? Jak? – przede wszystkim z szacunkiem dla wewnętrznej formy, wewnętrznej treści, z odstępstwami od tego co zewnętrzne, czego zresztą i tak się przenieść nie da”. [W. Dulęba, *Od tłumacza*, w: *Pieśni miłosne Hafiza*, wyb. i przeł. W. Dulęba, wyd. 2, poszerzone i poprawione, Kraków 1979, s. 16].

wać) wiernie formy gazalu, z pewnością jednak ukazały kunsztowność owej poezji. Niestety, stało się to kosztem pominięcia dwóch ważnych alegorii (ptak Anka, góra Qaf).

***

Dokonany tu krótki przegląd genologiczny ujawnia, że Jan Potocki chętnie i co szczególnie istotne – świadomie – czerpał z tradycji gatunkowych Orientu. Uprawiana przez niego swoista poetyka międzykulturowa przyniosła ciekawe efekty. Świadomość reguł kodu artystycznego, w połączeniu z osobistym doświadczeniem lekturowym i podróżniczym, pozwoliły mu zawrzeć w swoich tekstach pierwiastki właściwe literaturze Orientu, które tak czarowały europejskich czytelników. Natomiast różnorodność rozwiązań kompozycyjnych i sposób prowadzenia narracji, zwłaszcza akcentowanie jej związków z „żywą kulturą opowieści" dowieść mogą, iż nazwanie hrabiego „opowiadaczem z powołania" [PTE(N), 23] nie jest nadużyciem.

IV.3. Orientalna logosfera – przestrzeń słowa

Przestrzeń kultury to także przestrzeń języka, stąd użyte w tytule podrozdziału pojęcie orientalnej logosfery, Chcemy bowiem zwrócić uwagę, w jaki sposób za pomocą środków językowych dokonuje się w tekstach Potockiego „wypełnianie" świata i jego orientalizacja. Język bowiem służyć może „jako narzędzie uwiarygodnienia egzotycznej przestrzeni"[757].

Jan Potocki doskonale zdawał sobie sprawę z istnienia relacji między kulturą a językiem i miał na to uwadze, tworząc swoje „orientalne" dzieła. Przedstawiając inną kulturowo przestrzeń, jej mieszkańców i ich kulturę, dążył do zachowania tej odrębności w języku:

> Starałem się – pisał w *Podróży do Turek i Egiptu* – równie naśladować z dokładnością wyrazy ich i figury; i jeżelim co odmienił, to zapewne ujmując z ich bogactw nie zaś przydając do nich. [PTE(N), 30-31]

[757] M. Bujnicka, *Egzotyka* ad usum populi, *czyli deskrypcja przestrzeni w powieściach Antoniego Marczyńskiego*, w: *Egzotyzm w literaturze*, pod red. Z. Leśkiewicza, Szczecin 1990, s. 178.

Dbałość tę widać zarówno na poziomie świata przedstawionego – w wypowiedziach postaci, a także w warstwie narracyjnej.

Najbardziej ewidentnym jej przejawem jest stosowanie orientalizmów, czyli wyrazów lub związków frazeologicznych pochodzących z języków wschodnich. Ze względu na oszczędność, a właściwie brak opisów, nie jest ich dużo, natomiast ich występowanie wzbogaca treść. Pierwszą grupę stanowią wyrazy związane z religią: „hadżdż", „hadżi", „derwisz", „muezzin" „abedest", „meczet", „minaret"[758], „mahdi", „sunnici", w tym także inne wyznania – „mag", „desturan destur". Ciekawe w tym kontekście jest użycie arabskiej formy imienia Jezus – czyli Isa[759]. Są też nazwy pomieszczeń: „seraj" „harem"[760], „karawanseraj", „sala dywanu", ale także inne rzeczowniki pospolite: „papucie", „sorbet", „nargile", „kaftan". Znaczną grupę zapożyczeń stanowią nazwy urzędników i godności świeckich i religijnych (niekiedy rozdział jest niemożliwy): „kalif"[761], „sułtan", „malik", „dej", „atabek", „mirzadeh", „wezyr", „wielki dragoman" „szajch al-islam", „molach" (mułła), „kadi", „szejk", „szeriff" (szarif), „baszi karawany" (naczelnik karawany). Dla określenia czasu zastosował nazwę miesiąca z kalendarza muzułmańskiego „rebi ül ewwel"; „dobiegał kresu drugi wiek hidżry" [Rkps 1810, 707]. Wyrazy te są najczęściej pojedynczo wplatane w tkankę tekstu, co sprawia, że dając poczucie inności, nie stanowią jednocześnie nieprzekraczalnej bariery semiotycznej. Do rzadkości należą zdania z większą częstotliwością użycia orientalizmów lub nawet wyrazów obcych: „[…] toteż mądry wezyr At al-Mulk postanowił zawrzeć z Hedżasem traktat handlowy i mianował swym pełnomocnikiem Idris Efendiego, najzręczniejszego katiba ze swego kalemu" [MH, 230]. Gdy hrabia uznaje, że jakieś słowo może sprawić trudność w rozumieniu, po jego użyciu daje wyjaśnienie, np.:

> Masud wiele przyczyniwszy się do powodzenia arabskiej broni, otrzymał od kalifa Bagdadu zwierzchnictwo nad Grenadą, które sprawował aż do śmierci swego brata. Byłby na tym urzędzie dłużej pozostał, gdyż nader był szanowany tak przez muzułmanów, jak i przez mozarabów,

[758] W tłumaczeniu Niemcewicza zamienione na „kończate meczetów wieże" [AiZ, 49].
[759] W islamie Jezus nie jest uznawany za boga, ale za jednego z proroków, poprzedzających Muhammada, ostatniego wysłańca Allaha, czyli Pieczęć Proroków.
[760] O swoistej cenzurze tego wyrazu pisaliśmy już wcześniej.
[761] W przekładzie Niemcewicza rzeczownik ten ma żeńską końcówkę –a, odmienia się według deklinacji mieszanej.

czyli chrześcijan pod panowaniem Maurów pozostałych, ale miał potężnych wrogów, którzy go oczernili przed kalifem. [Rkps Ch, 20][762]

Zawsze objaśniane są wyrażenia w obcym języku, jak na przykład stylizowany tytuł dzieła naukowego Abu Hanify, *Bahr-al nur,* czyli *Ocean świateł* [PH, 219]. W innym miejscu powiastki czytamy: „Hafez nie miał ze sobą przewodników z tego plemienia, dlatego też kazał zatrzymać się swym ludziom i zbliżywszy się w pojedynkę do najbliższych namiotów, zsiadł z konia i zawołał: «Fiaruk!», co oznacza: oddaję się wam pod opiekę”[763] [PH, 221]. Wprowadzając obcy zwrot, Potocki dokładnie wyjaśnił okoliczności, w jakich został on użyty, co wzbogacało wiedzę na temat wschodnich realiów. Przy tej okazji można się bowiem dowiedzieć, jak w praktyce wyglądało stosowanie świętych praw gościnności, tak ważnych wśród ludzi pustyni.

Oprócz pojedynczych słów, hrabia używa też niekiedy związków wyrazowych, które są charakterystyczne dla kultury wschodniej. Za przykład może posłużyć zwrot, którego Emine Hanem użyła, opowiadając o swej pielgrzymce. Dla podkreślenia pobożności mówiła, że „siedemdziesiąt razy piła wodę ze studni Zemzem” [OF, 25]. Wyrażenie to należy rozumieć metaforycznie. Liczba siedemdziesiąt, która została w nim użyta występuje tu jako pojawiające się w kulturach ludów semickich określenie dużej ilości. W *Biblii* czytamy, że Chrystus na pytanie zadane przez Piotra, ile razy ma przebaczyć bratu, który wykroczył przeciw niemu, nakazał: „Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy” (Mt 18,21–22). W podobnym znaczeniu liczebnika tego użył też Muhammad, przewidując podziały w obrębie wspólnoty muzułmańskiej po jego śmierci. Według *Sunny* (Tradycji) miał się on kiedyś wyrazić, że: „Izraelici byli podzieleni na 71 lub 72 sekty, podobnie było z chrześcijanami; a moja

[762] Mimo deklaracji z początku rozdziału, że za prymarną wersję *Rękopisu…* uznajemy tę z 1810 w polskim tłumaczeniu, zdecydowaliśmy na przywołanie fragmentu z przekładu E. Chojeckiego, ponieważ w ww. pojawił się błąd merytoryczny. Nie wiadomo dlaczego tłumaczka mozarabów, którzy są w oryginale wersji z 1804 i 1810, zamieniła na morysków. Są to dwa zupełnie różne terminy. To spowodowało, że fragment traci sens, bowiem moryskami nazywano muzułmanów, którzy zostali zmuszeni do przyjęcia chrześcijaństwa po upadku Grenady, ale dalej w ukryciu wyznawali islam. Natomiast chrześcijan żyjących w arabskiej Hiszpanii faktycznie nazywano mozarabami, tak jak to napisał Potocki.

[763] F. Rosset, D. Triaire skłaniają się ku wnioskowi, że zwrot ów jest fantazją Potockiego [J. Potocki, *Œvres I*…, p. 349]. Wydaje się jednak, że w przypadku człowieka, którego orientalistyczna wiedza była ponadprzeciętna, takie „fantazje” są raczej mało prawdopodobne. Od razu nasuwa się pytanie, dlaczego „fiaruk” („fiarouc” w oryginale), a nie cokolwiek innego… . Zadawszy sobie to pytanie, stawiamy hipotezę, iż jest to najprawdopodobniej mocno zniekształcona transkrypcja fonetyczna arabskiego zwrotu في رعايتك , „fiirajatik” – w waszą/ pod waszą opiekę.

jednak wspólnota będzie podzielona na 73"[764]. Innym świadectwem znajomości frazeologii jest nazwanie kalifa al-Kadera „księciem wiernych", w oryginale „Prince des Fideles"[765]. To, że doskonale rozumiał znaczenie tego określenia, potwierdzają słowa z podróży marokańskiej[766]. Niestety, w drodze tłumaczenia wyrażenie to zmieniło swą postać. J.U. Niemcewicz, przełożył to sformułowanie jako „Książę Prawowiernych", co jest kontaminacją dwóch używanych w kontekście kalifatu fraz – Książę wiernych i kalifowie prawowierni (tak nazywani są czterej pierwsi następcy Muhammada, wszyscy wybierani przez społeczność i wszyscy znali osobiście Proroka). Są to niuanse, ale za ich pośrednictwem teksty Potockiego uzyskują swój koloryt, a przede wszystkim wartość poznawczą. Ponadto w naszym przekonaniu, rozumienie i używanie frazeologii charakterystycznej dla danej kultury jest oznaką wysokiego poziomu jej znajomości.

Wprowadzając zapożyczenia albo wyrazy obce, Potocki faktycznie – jak to deklarował – starał się „z dokładnością je naśladować". Oczywiście pewne zniekształcenia były nieuniknione i wynikały z różnic fonetycznych między językami wschodnimi a językiem francuskim, który następnie został jeszcze transkrybowany w języku polskim przez polskiego tłumacza. W przypadku polskiego przekładu, można zaobserwować więcej tych zniekształceń. Były one zapewne spowodowane faktem, że Niemcewicz nie posiadał ani takiej rozległej wiedzy orientalistycznej jak Potocki, nie znał też języków orientalnych, raczej też nie miał szans, by usłyszeć je „na żywo", gdyż nigdy na Wschodzie nie był. Nie są to bynajmniej zarzuty kierowane pod adresem autora *Powrotu posła*, a raczej pokazanie, jak cenne jest orientalne doświadczenie hrabiego i jakie korzyści przynosi. Jeśli jednak porównamy transkrypcje słów obcych, których autorem jest J.U. Niemcewicz z siedemnastowiecznymi tekstami o tematyce wschodniej (diariusze z poselstw, opisy krajów itp.), to możemy stwierdzić, jak duży postęp dokonał się pod tym względem w Oświeceniu, co łączyć należy z europejskim i polskim orientalizmem oraz rozwojem orientalistyki. Zmiana widoczna jest również w tym, że u Potockiego właściwie nie obserwujemy zjawiska polonizacji, a raczej galicyzacji realiów. Była to praktyka polegająca na zastępowaniu artefaktów obcej kultury rodzimymi

[764] Ibn al-Dżawzi, *Naqd*, s. 19, cyt. za: P.K. Hitti, *Dzieje Arabów*…, s. 368.
[765] J. Potocki, *Œvres I*…, s. 33.
[766] Wyjaśniając tytulaturę, którą w liście do cesarza marokańskiego posługiwał się Mohammed Bin-Otman, Potocki pisał: „Tytuł zaś emir al-muminin – „książę wiernych" (czyli ten, który historycy wypraw krzyżowych przekręcili na „miramolin", a później Galland tłumaczył jako „commandeur des croyans") dowodzi, że cesarz Maroka rości dość wyraźne pretensje do kalifatu". [PM, 114]

odpowiednikami lub artefaktami pochodzącymi z innej kultury, ale postrzeganej jako mniej obcej. Przykładem może być nazywanie meczetów bożnicami, a muzułmańskich duchownych popami (co było kultywowane w XVII wieku.) Podstawowym celem takiego postępowania było oswajanie obcości[767], po części też wyrażało pogardę dla innej, zwłaszcza muzułmańskiej kultury czy religii. Brak działań o takim charakterze świadczyć może o tendencjach zgoła odwrotnych – fascynacji różnorodnością i szacunku dla inności.

Poza dokładnością w naśladowaniu wyrazów, hrabia z równą gorliwością pragnął odwzorowywać figury stylistyczne orientalnych opowieści. Dwuletnie obcowanie z literaturą wschodnią oraz zapoznanie się z najważniejszymi opracowaniami na jej temat pozwalało uchwycić Potockiemu najważniejsze cechy. Jedną z nich był ich styl wyróżniający się ozdobnością i bogactwem – co przywołuje na myśl retoryczny azjanizm. Na tę cechę wskazywał Potocki, omawiając treść listu polecającego przygotowanego przez Mohammeda Bin-Otmana do cesarza. Posłużył się tam hrabia formułą „stylu wschodniego" [PM, 115], choć zaznaczył, iż rzeczony tekst się nim nie wyróżnia. Niezależnie od tego, uwagi krajczyca pozwalają wysnuwać wnioski o jego znawstwie w tym zakresie. Ważnym passusem to potwierdzającym są rozważania hrabiego na temat cech poezji wschodniej:

> Nie używa wyrazów pełnych błyskotek, ale podobieństw uderzających swą prawdą, i które bardziej wylewać, niźli rozszerzać się zdają. Poezja tam zawsze naprowadza tam zawsze człowieka do natury przez podobieństwa wybrane w najpiękniejszych jej tworach. Allegoria wymyślona w państwach wschodnich, żeby nią myśl przed szaleństwem despotyzmu ukryć, ustawnie się w nich odradza z bujnością krzewu zasadzonego na własnym swym gruncie […]. [PTE(N), 79]

Nadmierna i pusta kwiecistość stylu powinna być ograniczana i regulowana przez zgodność z naturą, naśladowanie najpiękniejszych jej wzorców. Ważnym elementem wyróżniającym wschodnią poezję jest bardzo wyraźna obecność w niej alegorii, za pomocą której można wyrazić treści nie zawsze pochwalane przez rządzących, a tym samym mogące narazić ich autora na niebezpieczeństwo. Takie postrzeganie poezji, czy w ogóle – literatury wschodniej, było zbieżne z oświeceniowymi poglądami i wpisywało się w toczącą się na fali orientalizmu, także w Polsce, dyskusję na temat właściwości literackich skarbów Orientu i możliwości ich wykorzystania w literaturze

[767] Zob. M. Prejs, *Egzotyzm w literaturze staropolskiej. Wybrane problemy*, Warszawa 1999, s. 6-7.

europejskiej oraz profitów, jakie to przynosi[768]. Można powiedzieć, iż poprzez swoje pisarstwo Jan Potocki również w tej dyskusji uczestniczył – „ja dziwnie sposób ich [tj. wschodnich powieści – dop. A.K.] lubię i sam zaczynam się w nim ćwiczyć" [PTE(N), 35] – pisał w relacji z Turcji i Egiptu. Solidne podstawy do tego już miał, dzięki tekstom, które przeczytał. Ich znaczenie dla twórczości podkreślał też Janusz Ryba: „Tak więc zapamiętane w czasie lektury wschodnich dzieł sformułowania, sentencje, maksymy, metafory, utworzyły bogaty repertuar orientalnej frazeologii, z którego Potocki korzystał, pisząc swoje powiastki"[769].

Wysyłając matce *Sprawę Draka* – pierwszą powiastkę swego autorstwa, pisał, że jej „grunt jest historyczny i styl wznioślejszy" [PTE(N), 30-31]. W podobnej poetyce, szczególnie w kwestii stylistyki, utrzymane były także pozostałe utwory. Wzniosłość stylu wyrażała się przez jego ozdobność. Hrabia osiągał ją dzięki stosowaniu różnorodnych „figur". Co warto podkreślić, to fakt, że krajczyc „zdobiąc [swe teksty] wszystkiemi wschodniej wymowy przyjemnościami" [PTE(N), 23], zachowywał umiar. Nie ma w jego tekstach nużącej kumulacji chwytów, które odwracałyby uwagę od ich sedna.

Orientalna bujność, ale nie wybujałość języka jest efektem stosowania różnorodnych figur, które charakteryzują się rozbudowaną formą. Hrabia używa rozmaitych typów epitetów. Znajdziemy tu takie, których członami są wyrazy nieneutralne, nacechowane stylistycznie, wskazujące natężenie cechy, np. „rozkoszna dolina" [ST, 39], „straszny potok" [ST, 40], „najwyborniejsze sorbety" [AiZ, 51]; [ST, 41]. Drugi typ stanowią, epitety, których człon określający odnosi do zespołu skojarzeń, symboli, jak na przykład „mądrość Dabszelima" [ST, 38], „rozkosze Gehennetu" [AiZ, 52]. Są też epitety rozbudowane, np. w zdaniu: „Fatma otarła piękne swe oczy" [OF, 28] epitet został wzbogacony zaimkiem dzierżawczym, który dodatkowo znalazł się w postpozycji do przymiotnika. Taki szyk wyrazów nie jest właściwy codziennej mowie i zwraca uwagę. Ciekawym przykładem jest również zastosowanie rozbudowanej przydawki w epitecie: „skarby napełnione oszczędnością poprzednich panowań" [ST, 37]. Hrabia

[768] Bardziej szczegółowo temat omawiam w osobnym artykule [zob. A. Kupiszewska, *Uwagi o kulturze orientalnej w dokumentach sformułowanej świadomości estetycznoliterackiej polskiego Oświecenia (w pismach teoretycznoliterackich i krytycznoliterackich)*, w: *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia*, pod red. G. Czerwińskiego i A. Konopackiego, Białystok 2017, s. 235-249].
[769] J. Ryba, *Motywy podróżnicze…*, s. 75.

używa też porównań, jak na przykład: „szczęście jest jak ten żywioł, który my czcimy [czyli ogień – dop. A.K], które – jeśli zna się kontekst (tzn. jaki żywioł jest obiektem kultu), może być traktowane jako sentencja, znajduje się wszędzie" [PF, 47]. Natomiast drugie: „usta jak zorza ranny kwiat siejąca" [***P, 53] – jest przykładem charakterystycznego dla poezji perskiej portretowania ukochanej. W powiastkach występują również inne, mniej oczywiste konstrukcje porównawcze: „Gromada młodych Mirzadehów świetniejszych nad krasne kwiaty, na których spoczywali" [H, 69]. Z bardzo interesującym porównaniem zetkniemy się w *Podróży Hafeza*:

> Dwaj bracia są jak dwie odnogi Eufratu: natura poczęła je z jednego źródła i chciała im nadać jednaki bieg. Rozdzielają się w Hilleh, ale spotykają się znów w Szach Abadils, rozłączają w Sebaju, by połączyć w Arii i wpaść razem do zatoki Morza Perskiego. [PH, 241]

Porównanie homeryckie zostało użyte do przekazania prawdy o relacjach między braćmi. Rozwidlająca się na odnogi, które w kilku miejscach biegu się stykają, rzeka jest alegorią życia braci. Morze zaś symbolizuje jego kres. Ale to jeszcze nie koniec konstrukcji, gdyż powyższe porównanie jest członem bardziej rozbudowanej kompozycji porównawczej:

> Dwaj bracia są jak dwie odnogi Eufratu, za to przyjaciele są podobni strumieniom wśród pustyni. Wędrowiec wyrusza w drogę, licząc na to, że się na nie natknie, ale natrafia na wyschłe łożyska, umiera z pragnienia i nazbyt późno wyrzuca sobie swą ufność. Przyjaciele są jak strumienie na pustyni. [PH, 241]

Tym razem porównanie oparte zostało na kontraście. Jego sentencjonalny przekaz został jeszcze uwypuklony poprzez powtórzenie go na końcu.

Okazałości języka sprzyja stosowanie peryfraz, których istotą jest „rozrost" tekstu, dlatego zamiast zwykłego „Kassem poczuł zazdrość" jest amplifikacja – „Bies zazdrości duszę jego opanował" [OF, 27], Bóg określony jest jako „ten, co z górnego niebios sklepienia widzi mrówkę w głębi przepaści i słyszy szmer jej nóżek" [SD, 34], wielbłąd to „szlachetny zwierz towarzysz trudów Araba" (przy okazji po raz kolejny wskazano na istotne znaczenie tych zwierząt przypisywane im przez beduinów) [PF, 43]; są też „domy lubieżności poświęcone" [PF, 45]. W podobnej funkcji występują zwroty i wyrażenia, użyte zamiast pojedynczych wyrazów, np. „uniesiony zazdro-

ścią" [SD, 31], „dać pierwszeństwo" [SD, 33], „Okazałość wzięła miejsce prostoty" [AiZ, 58].

Wzbogacaniu języka służą również metafory, przykładowo: „Anioł śmierci ugodził ciosem swym starego Andbala" [ST, 37] „Anioł snu zasunął powiekę moją" [ST, 39]. Zestawienie tych metafor, które zresztą zaczerpnięte są z tego samego utworu, przywołuje na myśl funkcjonujące w wielu kulturach wiązanie śmierci i snu[770] lub nawet porównanie snu do śmierci i *vice versa*. Miłosne uniesienia Abdula i Zeili przedstawił Potocki w bardzo sensualny, choć zwięzły sposób. Posłużyła temu metafora: „[…] już sok barwistych winogron łączył się z rosą, którą sączą obłoki, miłość w ich oczach, w ustach słodkie rozmowy" [AiZ, 52].

We wzniosłym stylu utrzymane są również apostrofy lub zwroty do władców: „O potężny monarcho Indyi!" [ST,41]; „Niezwyciężony monarcho krajów zajętych dwoma rzekami" [ST, 38]; „Najwyższy wiernych rządco" [AiZ, 58]. Wskazują one jednocześnie na charakterystyczną zwłaszcza dla orientalnych despotów tytułomanię[771].

Niekiedy język utworów wzbogacany bywał również poprzez tworzenie plastycznych obrazów: „Ostatnie słońca promienie złociły już w Gaznie kończate meczetów wieże, kiedy…[…]" [AiZ, 49]. W powiastkach, które – z założenia – mają stosunkowo ubogo zarysowany świat przedstawiony, takie passusy nie są częste. Tym większe robią wrażenie, gdy się pojawią. Jeszcze sugestywniejszy, a przede wszystkim, obszerniejszy jest zdynamizowany opis wzbierającego strumienia ze *Snu Tomruta*:

> kiedy przez dziwactwo, którego przyczyny zgadnąć nie mogę, strumień wyszedł z koryta, w którym ciekł dotąd, popłynął łączyć swe wody z wodami sąsiedzkich strumieni, i stał się strasznym potokiem, i podczas gdy kwiaty pozbawione wód jego świeżości, schylały ku ziemi zwiędłe swe głowy, potok rozrywał groblę, wywracał mury, i ostatki, które niósł ze sobą, pęd jego śpieszniejszym czyniły. [ST, 40]

Nagromadzenie słownictwa związanego z ruchem służy hiperbolizacji; nie tylko czasowniki: ciec, płynąć – w tym gwałtowne – rozrywać, wywracać, ale też rzeczowniki – pęd, przymiotniki – śpieszniejszy. Wszystko się tu rusza, pędzi, jest gwałtowne i niszczycielskie. Strumień, stanowiący alegorię Aleksandra Wielkiego i Oguz Khana –

[770] Wyraża to m.in. powiedzenie, że sen jest bratem śmierci, którego najwyrazistszą figurą są postaci bliźniaczych braci – Hypnosa i Tanatosa.
[771] Potocki wspominał o tym przy okazji omawianego listu do cesarza marokańskiego [zob. PM, 113-115].

władców-zdobywców, przywodzi na myśl niszczącą potęgę wojny, której wspomniani wodzowie byli uosobieniem. Rozbudowaną alegorią jest również opowieść Fejruza ze swojej pielgrzymki, o czym była już mowa. Ciekawą bajkę, rzekomo autorstwa Sa-di'ego, ujętą w alegoryczną formułę opowiedział Hafezowi derwisz Bektasz. Bohaterami jej są gwóźdź i śruba, które podczas swej podróży w świat postanowiły odpocząć w dziurze znajdującej się w desce. Gwoździowi, choć był prosty i ostry, nie udało się wbić w deskę, natomiast dokonała tego pokręcona śruba. Okazało się bowiem, że w dziurze znajdowała się nakrętka. Morał z tej historii wypływał taki, że nie w każdej sytuacji prostolinijność jest gwarancją sukcesu, często bowiem decydują o nim warunki zewnętrzne, środowisko, w którym egzystujemy. Alegoryczność wiązała się z etyczną i egzystencjalną problematyką powiastek oraz ich moralistyczną funkcją. Mogła służyć do oznaczania lub interpretacji[772] rozważanych kwestii. Intencja ta determinowała również sentencjonalny styl tekstów i obfite wykorzystywanie aforyzmów.

Sentencje pojawiają się naturalnie, są wplecione w narrację lub wypowiedzi postaci. Tak jest w *Opowieści o Fatme*. Narracja rozpoczyna się od informacji, że jeden z bohaterów, mułła Omar, zobaczył przypadkiem Fatme i od razu się w niej zakochał. A ponieważ – jak kontynuuje swą historię opowiadacz – „bogaci nie znają innego sposobu w dopięciu swych zamysłów jak złoto. Omar rozkazał przyzwać do siebie starą Eminę Hanem, sławną rufiankę, i oświadczył jej, kto był miłości jego celem" [OF, 24]. Szczególnie słyszalny jest, mający formę refrenu, przekaz, iż „Ta tylko pewna chwila, co dziś bieży// Dzisiaj nam tylko cieszyć się należy" [***P, 52-53]. Największym stopniem sentencjonalności charakteryzuje się *Podróż Hafeza*. Z pewnością sprzyja temu fabuła zasadzająca się na motywie podróży oraz główni bohaterowie powiastki, zwłaszcza derwisz Bektasz, który jest niejako predestynowany do wygłaszania ujętych w zwięzłą formę mądrości życiowych, jak poniżej:

> Człowiek, z którym rozmawiałeś, usiłuje przekonać nas, że potrafi zrobić z ludem, co tylko zechce. Zdajemy sobie sprawę, że cała jego umiejętność polega na trafnym przewidywaniu pragnień ludu, dzięki czemu udaje mu się stwarzać pozory, że to on sam ludem powoduje, ale lękamy się, że mając tego rodzaju zgubny autorytet, człowiek ten mógłby się stać niebezpieczny i dlatego się go oszczędza, a ci którzy naprawdę działają – milczą. Podobnie w naszych ogrodach nie usłyszysz pająka ani jedwabnika, a oszołomi cię jazgot koników polnych i chrabąszczy. [PH, 229]

[772] Na takie funkcje alegorii wskazuje Dorothy L. Sayers [D.L. Sayers, *O pisaniu i czytaniu utworów alegorycznych*, przeł. P. Graff, w: *Alegoria,* pod red. J. Abramowskiej, Gdańsk 2003, s. 21].

Maksyma jest tutaj podsumowaniem wywodów dotyczących mechanizmów sprawowania władzy, została wprowadzona jako ich potwierdzenie poprzez analogię. Stanowi zatem część porównania. W bardzo interesujący sposób sentencje zostały również wykorzystane w powiastce *Hafez.* Tekst tej krótkiej opowieści jest wręcz naszpikowany pouczeniami. Wyryte na skałach, w widocznym miejscu, przekazują ważne prawdy życiowe. Wszystkie one zostały niejako wzięte w nawias, okazały się bowiem kruche w konfrontacji z rzeczywistością. Ich sensowność została podważona.

O stopniu opanowania umiejętności naśladowania wschodniego stylu świadczą powiastki, ale także użycie go *à rebours*, w celach parodystycznych. Wydaje się, że w takiej właśnie funkcji swe imitatorskie zdolności wykorzystał hrabia w *Rękopisie znalezionym w Saragossie.* Wykorzystuje go, by podnieść, i tak już wysoki stopień drwiny z europejskich fantazji na temat orientalnej seksualności:

> Wzięłam na siebie rolę Madżnuna, moja siostra zaś Lajli. Najpierw wyznałam jej miłość, układając kwiaty według tajemnego szyfru, znanego w całej Azji. Potem przemówiły moje spojrzenia, padałam jej do kolan, całowałam ślady stóp, zaklinałam wietrzyk, żeby zaniósł jej żar moich westchnień, rozpalałam ich powiew. [Rkps 1810, 47]

W powyższym fragmencie obiektem jest nie tylko „mowa zakochanych", której wzory utrwalone są w opowieściach o legendarnej parze kochanków oraz w poezji miłosnej, ale przy okazji krajczyc naśmiewa się też z „rytualnych" – można powiedzieć – egzaltowanych zachowań i gestów zakochanych, utrzymanych w sentymentalnych konwencjach. Zastosowanie paradoksu: „tajemny szyfr znany w całej Azji" wzmacnia parodystyczny efekt.

Rzecz jasna, nie dokonaliśmy rejestru wszystkich figur użytych przez Potockiego w jego tekstach, a jeśli nawet udałoby się tego dokonać, byłoby to niecelowe. W naszym przekonaniu powyższe zestawienie jest jednak wystarczające, by zaobserwować charakterystyczne dla hrabiego praktyki, zmierzające do możliwie jak najwierniejszego oddania właściwości stylistycznych orientalnych tekstów literackich.

Przedstawiona tu kolekcja chwytów, choć niepełna, i tak sprawia wrażenie przerostu, nadmiaru, przypominając orientalny Sezam. Jan Potocki jednak korzystał z tego skarbca z umiarem. Coraz to wprawiając jakiś klejnot w tekst, dodając piękna obydwóm.

Czytając powiastki, których autorem jest Jan Potocki, z pewnością można powiedzieć, iż udało mu się ozdobić je „wszystkiemi wschodniej wymowy przyjemnościami" [PTE(N), 23]. Nie tylko że umiejętnie odtworzył ich właściwości artystyczne, ale wydaje się, że poprzez zapożyczenia – ich dobór oraz intensywność zdołał w minimalnym choćby stopniu odtworzyć językowy obraz świata Wschodu – „jest on strukturą pojęciową, charakterystyczną dla każdego języka, za pomocą której ludzie mówiący tym językiem ujmują (klasyfikują, interpretują) świat"[773]. Podobnie można interpretować sięganie po odmienne wzorce estetyczne i włączenie ich do swoich praktyk twórczych poprzez imitację lub reinterpretację. Stworzenie tak bogatej orientalnej logosfery jest kolejnym przejawem „szlachetnej namiętności" Jana Potockiego.

***

Analiza tekstów orientalizujących Jana Potockiego, pozwala przyznać mu rację, gdy wyrażał pewność, iż „wschodnie zachowa w nich podobieństwo". Przejawia się ono nie tylko w świecie przedstawionym dzieł, ale także w ich strukturze i wyborach genologicznych autora. Praktyki twórcze hrabiego wyrastają z przekonania o samoistnej wartości Orientu i jego kultury oraz wynikającego z tego przeświadczenia, iż jest on wart poznania. Przekładało się to na sposób kreowania przez krajczyca orientalnej rzeczywistości literackiej. Jak pisze Katarzyna Rosner: „Świat przedstawiony jest systemem symboli, za pomocą których dzieło literackie może przekazywać treści odnoszące się do pozaliterackiej rzeczywistości"[774]. Tak się dzieje w tekstach hrabiego. Jednak, co warto podkreślić, nie jest równoznaczne z mimetycznym przedstawieniem orientalnego świata. Działania twórcze Potockiego łączą ze sobą dwie na pozór przeciwstawne tendencje: dbałość o zachowanie autentycznego kolorytu lokalnego i operowanie znaczącym szczegółem stanowiła o realistycznym charakterze świata przedstawionego, ale z drugiej strony – schematyczność tego świata, wynikała z wierności estetycznej i odwzorowywała kody artystyczne orientalnej kultury. One też wpływały na pozostałe poziomy dzieł – narrację, kompozycję, warstwę językową i stylistyczną. Ponieważ przy realizacji tego zadania hrabia korzystał aktywnie ze swojej wiedzy oraz doświadczenia

[773] R. Grzegorczykowa, *Pojęcie językowego obrazu świata*, w: *Językowy obraz świata*, pod red. J. Bartmńskiego, Lublin 1999, s. 45.
[774] K. Rosner, *Świat przedstawiony a funkcja poznawcza dzieła literackiego*, w: *Problemy teorii literatury. Seria 2*, pod red. H. Markiewicza, Wrocław – Warszawa – Kraków 1976, s. 82.

zdobytego w czasie podróży, stworzony przez niego literacki świat Orientu stworzony jest kreacją niezwykłą.

Owa niezwykłość polegała również na tym, że właściwie na każdym poziomie organizacji dzieł literackich krajczyca zachodził proces, który możemy określić jako docieranie do kodów orientalnej kultury, jej wzorów i wartości. Niemożliwe wydaje się ostateczne ustalenie, z istnienia ilu tych kodów Potocki zdawał sobie sprawę. Jego doskonały zmysł obserwacji oraz talent literacki sprawiły bowiem, że potrafił świetnie imitować teksty kultury i jej treści. I wcale nie jest wykluczone, że transfer niektórych z nich mógł być nieintencjonalny. Tym bardziej, że sami nosiciele kultur w zdecydowanej większości nie uświadamiają sobie mechanizmów czy wzorców własnej kultury. Jest to w zasadzie wiedza będąca rezultatem głębokiej refleksji nad kulturą, zwykle dostępna ludziom, którzy zawodowo lub/i naukowo zajmują się opisywaniem i badaniem kultur. Hrabia na pewno był medium, przekazicielem wzorców, tylko czy właśnie zawsze intencjonalnym? W oparciu o teksty podróży oraz dzieła literackie możemy powiedzieć, iż z pewnością był on bardziej świadomy niż zdecydowana większość jemu współczesnych. Co koniecznie też należy podkreślić – to fakt, że w swoim obrazie Potocki uwzględnia też europejską wizję Orientu, wyobrażenia o nim. To oznacza docieranie także do wzorców swojej kultury.

Praktyki twórcze hrabiego były wyrazem egzotyzmu, który może być pojmowany na dwa sposoby. Po pierwsze jako „uzewnętrznione w dziele zainteresowanie zjawiskami […] życia społecznego i kultury ludów odległych terytorialnie […] w literaturze objawia się przez wprowadzanie przedstawień egzotycznego świata”[775]. Z drugiej zaś Jan Panasewicz proponuje, by rozumieć egzotyzm jako „typ przeżycia pod wpływem oddziaływania egzotyki na odbiorcę. A właściwie są to dwa typy przeżycia: egzotyzm towarzyszący obcowaniu z egzotyką świata empirycznego i egzotyzm przeżywany podczas kontemplowania egzotyki literackiej w dziele sztuki literackiej”[776]. W tym sensie działania twórcze krajczyca zmierzać miały do wywołania egzotyzmu u odbiorców. Ujęcia te nie tylko, że się nie wykluczają, ale wręcz dopełniają. Odnoszą się bowiem do autora, dzieła i odbiorcy.

[775] Hasło *egzotyzm* w: *Słownik terminów literackich…*, s. 121.
[776] J. Panasewicz, *Wyznaczniki powieści egzotycznej*, w: *szkice z historii i teorii literatury*, pod red. J. Koniecznego, Poznań 1971, s. 49. W tym samym miejscu czytamy, że to ujęciu egzotyzmu skłania do rozpatrywania go w kategoriach jakości estetycznych, takich jak tragizm czy komizm .

Potocki prawdopodobnie zdawał sobie sprawę z tego, że część jego zabiegów twórczych nie zostanie zauważona przez niewprawnych czytelników. Mimo to, kierowany oświeceniowym duchem naukowości, a przede wszystkim „szlachetną namiętnością" pozostawał wierny swej przemyślanej strategii edukacyjno-estetycznej. Realizował ją poprzez kunsztowną a jednocześnie finezyjną konstrukcję swych tekstów, „mistrzowskie *sahl-i mumtani*"[777] – łatwość niełatwo osiągalną, którą niektórzy postrzegali jako „czarodziejską sztukę" przenoszenia na Wschód.

[777] J. Rypka, *Nowoperska literatura suficka,* w: *Historia literatury perskiej i tadżyckiej (Skrót z oryginału czeskiego)*, przeł. B. Majewska, D. Reychmanowa, pod red. J. Rypki, Warszawa 1970, s. 141.

Rozdział V. Funkcje orientalizmu w twórczości Jana Potockiego

V.1. *Ad usum*… czyli orientalizm praktyczny

Nasz ogląd *grand tout oriental*, choć jeszcze niezakończony, już pozwala wnioskować o doniosłości orientalizmu (w różnych jego przejawach) w biografii oraz twórczości Jana Potockiego. By oddać jej istotę, posłużymy się pojęciem funkcji, którego wieloznaczność daje możliwość spojrzenia na tę kwestię z dwóch interesujących nas perspektyw. Pierwsza z nich odwołuje się do rozumienia funkcji jako wzajemnego stosunku zjawisk, wskazującego na istnienie związku przyczynowo-skutkowego między nimi. A zatem – niektóre elementy światopoglądu hrabiego są, funkcją (pochodną) orientalizmu, ponieważ wynikają z jego zainteresowań Wschodem. Druga optyka bazuje na znaczeniu funkcji jako zadania, które spełnia lub ma spełnić jakaś osoba lub rzecz[778]. Otwiera tym samym rozważania nad realizowanymi dzięki orientalizmowi celami. Ponieważ są one ściśle powiązane z przekonaniami hrabiego, logiczne wydaje się w pierwszej kolejności odwołanie się do pierwszego rozumienia pojęcia funkcji.

Jednym z najważniejszych czynników, które wpłynęły na formowanie się specyficznej postawy życiowej Jana Potockiego były podróże, zwłaszcza pierwsze wyprawy na Wschód. Jak podkreślał M. Cieński, „[…] doświadczenia z podróży stawały się w oświeceniowym stuleciu ważnym impulsem do refleksji światopoglądowej i jej składnikiem”[779]. Zetknięcie się młodego krajczyca z barwną, niezwykle bogatą i wielopostaciową kulturą Orientu oczarowało go i dało początek „szlachetnej namiętności”. Kontakt z inną religią oraz odmiennym sposobem postrzegania rzeczywistości, właściwym ludziom Wschodu, wzbudził zainteresowanie jej aspektami i chęć dalszego poznawania. Wtedy też hrabia przekonał się o względności prawd, norm i koncepcji, które w Europie uchodziły za uniwersalne. Fascynacja różnorodnością i pojawienie się w sposobie myślenia pierwiastków relatywizmu kulturowego stały się, obok empiryzmu, fundamentami światopoglądu Potockiego. Uobecniało się to w twórczości pisarskiej oraz innych jego aktywnościach. Dzięki orientalizmowi zyskał bowiem nowe spoj-

[778] Obydwa wyjaśnienia to definicje słownikowe [por. hasło *Funkcja,* w: *Słownik języka polskiego PWN,* [on-line], dostępny w Internecie: https://sjp.pwn.pl/sjp/funkcja;2558721.html?msclkid=bbb4ab7ec84111ecb1fa13d694b2b036, [dostęp: 3.04.2022].

[779] M. Cieński, *Podróżowanie w XVIII wieku jako przedmiot współczesnej refleksji badawczej…*, s. 115.

rzenie także na inne kwestie, na przykład – sprawy publiczne, czego manifestację znajdziemy w najcelniejszym piśmie politycznym hrabiego zatytułowanym *Próby aforyzmów wolności*, w którym czytamy:

> Natura wynalazła trzydzieści zewnętrznych form dla ludzkich ras, każda inna od pozostałych, a chcemy, aby miała tylko jedną formę wewnętrzną i aby te same zasady rządzenia mogły służyć wszystkim[780].

Wydaje się, że w tym miejscu Potocki podważył ideę uniwersalizmu natury ludzkiej. Jak bardzo trafnie konstatuje Henryk Hinz: „Sformułowanie to nie jest jakąś przypadkową, doraźnie odnotowaną obserwacją. Jest ono osadzone w gruntownie przemyślanej i wielokrotnie wypowiadanej koncepcji nieredukowalnego, jakościowego zróżnicowania kulturowego ludzkości”[781]. Orientalna perspektywa wzbogaciła też badania historyczne krajczyca, co ilustruje poniższy wyimek z *Eseju o historii powszechnej*…:

> Raczej jednak, uczeni skromni i spokojni, połóżcie kres tym wstrętnym oskarżeniom wzajemnym, porzućcie tę broń morderczą dla wszelkiej prawdy! Szanujcie medytacje filozofa, a on niech nie pogardza waszym trudem. Pokażcie astronomowi obserwacje Bramina, Destoura i Maga, a on wam powie, kiedy i gdzie istnieli ich mistrzowie. Uświadomcie chemikowi, że w grobowcach Egiptu znajdują się pomniki jego sztuki; fizykowi – że historia zaświadczyć może o rewolucjach przyrody; prawodawcy i ekonomiście – że oczekuje ich wielkie olśnienie, kiedy przetłumaczone zostaną księgi pisarzy z krańców Azji. Wreszcie, dbając wyłącznie o to, by wspierać się wzajemnie w swoich niekończących się pracach, nie zważajcie na próżnię, na której być może, spoczywa całe wasze poznanie, a granice jego rozpatrujcie tylko z myślą o ich rozszerzaniu[782].

Jest to głośne wezwanie do unii „mędrców” reprezentujących różne ścieżki poznania (obok astronoma stawia Bramina), do wzajemnego szacunku, by wspólnie odkrywać prawdę o świecie. Jak widać, ważne miejsce w tej misji hrabia przypisywał tradycjom Orientu. Wschodnie zainteresowania przyczyniły się zatem do krystalizacji jego najważniejszej koncepcji – *grand tout historique*, o której wspominaliśmy w drugim rozdziale.

---

[780] J. Potocki, *Próba aforyzmów o wolności*, tegoż, *Pisma polityczne*, przeł. T. Swoboda, „Literatura na Świecie” 2014, nr 11-12, s. 67.
[781] H. Hinz, *Jana Potockiego „Esej o historii powszechnej” i „Próba aforyzmów wolności”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1975, t. 21, s. 5.
[782] J. Potocki, *Esej o historii powszechnej i badania nad historią Sarmacji*, Księga I, Rozdział I, do druku podał, wstępem i przypisami opatrzył H. Hinz, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1975, t. 21, s. 10.

Można zatem powiedzieć, że najważniejsze idee składające się na poglądy Jana Potockiego: pochwała różnorodności, relatywizm kulturowy oraz idea wielkiej całości historycznej – wyrastają, w dużej mierze, z orientalizmu. Jednocześnie były za jego pomocą wyrażane i propagowane. Spojrzenie na twórczość literacką i podróżopisarską Jana Potockiego, ujawnia, iż Orient jest w niej niemal wszechobecny. Tłumaczenie tego faktu „szlachetną namiętnością" choć trafne, jest niewystarczające. Hrabia często bowiem sięgał po tematy i motywy orientalne, by „pod figurą"[783] mówić o sprawach, które uważał za istotne. Orientalizm pełnił więc w jego utworach różne funkcje. O niektórych z nich wzmiankowano już wcześniej, gdyż trudno odseparować je od rozważań o tekstach, są one bowiem w nie wpisane i oddziałują na ich ukształtowanie. Za prymarną można uznać funkcję poznawczą. Poza paradą o wyprawie Kasandra do Indii, ujawnia się ona we wszystkich tekstach w mniej lub bardziej widoczny sposób. Cele poznawcze, jakie Jan Potocki stawiał przed swoimi utworami można uznać za najważniejszy przejaw fascynacji Wschodem. Wyrażają bowiem przekonanie, że jest on godny eksploracji ze względu na swoją odrębność i różnorodność. Mniemanie to funkcjonowało u Jana Potockiego z innym równie ważnym, mianowicie oświeceniowym marzeniem o wielkiej syntezie – *grand tout*.

Rzecz jasna, w najpełniejszym wymiarze funkcję poznawczą realizował poprzez podróże, ze względu na ich dokumentarny z zasady charakter. Cel swój formułował explicite w rozsianych na kartach relacji wzmiankach („nie mogę odważyć się kraj ten porzucić, żebym się nie starał wzbudzić w tobie jakiegokolwiek zainteresowania się do narodu, który w nim mieszka" [PTE(N), 75]; „Podam wiadomości tak, jak zdołam je zebrać, nie zaś gotowe wnioski" [PM, 142]; „opowiem o wszystkim, cokolwiek zdarzy mi się zobaczyć" [PK, 273]). Hrabia zawarł w nich ogromną wiedzę zdobytą przez praktykowanie opracowanej przez siebie *ars peregrinandi*.

Specyficzną formą realizacji funkcji poznawczej są również teksty literackie. Proces ten zachodzi na dwóch płaszczyznach. Pierwsza z nich zawiera się w świecie przedstawionym i powiązana jest ze sposobem jego kreowania. Dbałość o zachowanie autentycznego kolorytu lokalnego sprawiała, że charakteryzowały się poznawczą wiarygodnością – „poza tym powieść ciekawa jest dla poznania obyczajów mauretańskich" [PM, 134] – pisał, przytaczając historyjkę opowiedzianą mu przez Bin Otmana. Pragnął,

[783] Z. Sinko, *Powiastka w oświeceniu stanisławowskim*…, s. 161.

by jego utwory spełniały podobną rolę. Powiastki miały zatem dopełnić wiedzę kulturową na temat Orientu. Same w sobie stanowiły jedną z ciekawostek, literackich pamiątek ze Wschodu, przekazywanych w relacjach podróżopisarskich. Drugim obszarem realizacji funkcji poznawczych była płaszczyzna estetyczna, w której obrębie następowało odtworzenie wzorców kodu artystycznego wschodnich tekstów. Służyć temu miało stylistyczne ich ukształtowanie. Celem „zachowania wschodniego podobieństwa" [PTE(N), 36] było zarówno przekazanie wiedzy na temat literackich tradycji Orientu, ale przede wszystkim danie odbiorcom możliwości poczucia, że za pośrednictwem tekstu w pewnym sensie z nim obcują. By ten zamiar zrealizować, dokonywał rewokacji[784] motywów orientalnych, osiągając dzięki temu udaną imitację wschodniego artefaktu, co zauważała też Irena Turowska-Barowa:

> […] pojawiły się opowiadania ułożone bez powziętego z góry planu moralizowania i uczenia czytelników cnót, bohaterstwa i poświęcenia, a pisane jedynie z pobudek artystycznych, wyrosłe z umiłowania wschodniej literatury, po raz pierwszy zwyciężyło wschodnie piękno nad utartą koleiną mody i morału[785].

Przedkładając estetykę nad etykę, hrabia zdecydowanie wyłamywał się ze schematu narzucanego przez moralizatorskie tendencje Oświecenia, które w bardzo intensywny sposób odwoływały się do wizji Wschodu jako krainy mądrości. Ta specyficzna osiemnastowieczna ideologizacja Orientu prowadziła często do jego maksymalnego spłycenia i sprowadzenia do służebnej roli przekaźnika treści dydaktycznych. Kierowała w stronę „lektury parenetycznej", której istotę wyjaśniał Aleksander Główczewski. Jest to:

---

[784] Rewokację rozumiemy tak samo jak Stanisław Stabryła, który stworzył klasyfikację sposobów przetwarzania motywów starożytnych. [Zob. S. Stabryła, *Hellada i Roma. Recepcja antyku w literaturze polskiej w latach 1976-1990*, Kraków 1996, s. 8-9.] Klasyfikacja ta została stworzona celem analizy wątków antycznych, jednakże z powodzeniem może być stosowana również do oglądu motywów orientalnych, co potwierdza praca Wiesława Olkusza *Poszukiwanie „nowej Golkondy piękna" i „prastarej mądrości Indii", czyli pozytywiści polscy wobec kultury Orientu*, Opole 1992. A zatem, rewokacja to powtórzenie, naśladownictwo i przeróbka tematów, motywów i wątków zaczerpniętych z literatury, mitu, historii, sztuki czy filozofii [orientalnej – dop. A.K] bez zasadniczej zmiany znaczenia w stosunku do pierwowzorów. [S. Stabryła, *Hellada i Roma*…, s. 8]. Poza rewokacją, Stabryła wyróżnia jeszcze reinterpretację, której istotą jest wyraźna zmiana sensu przywołanego motywu, często polemika z nim. Innym sposobem postępowania z motywami jest tzw. prefiguracja polegająca na stworzeniu analogii do niego, przejawiającej się np. w losach bohaterów czy ukształtowaniu rzeczywistości przedstawionej. Ostatni sposób to inkrustacja, czyli wprowadzanie w obręb tekstu „ozdobnych wstawek" nawiązujących do orientalnej stylistyki [S. Stabryła, *Hellada i Roma*…, s. 8-9; W. Olkusz *Poszukiwanie „nowej Golkondy piękna" i „prastarej mądrości Indii"*…, s. 9].

[785] I. Turowska-Barowa, *Upodobania orientalne Niemcewicza*, „Ruch Literacki 1931, z. 4, s. 111.

> typ odbioru, który zakłada, właśnie w celu zdobycia samowiedzy i ewentualnego jej przeorientowania, świadome poszukiwanie w utworze literackim wzorowych modeli postaw moralnych, etycznych, estetycznych oraz związanych z nimi systemów wartości, sposobów określania siebie wobec świata[786].

Powyższy rodzaj percepcji uznać można za niemal odruchową reakcję na literaturę orientalizującą. Stykając się z nią, odbiorca niejako zakłada jej pouczający charakter, co powodowane jest występowaniem mocno zakorzenionego w świadomości kulturowej silnego stereotypu „mądrości Orientu". Nie oznaczało to bynajmniej, że utwory Jana Potockiego pozbawione są pierwiastka moralizatorskiego. Opowieści zamieszczone w relacji turecko-egipskiej przyjmują delikatnie zaznaczony mentorski ton, zarysowują się w nich tendencje dydaktyczne, jednakże ich motywacja jest zupełnie różna od powszechnie obowiązującej. Nie wynikała ona bowiem z nieodpartej potrzeby pouczania czytelników, którą miała znaczna część pisarzy-moralistów, ale była elementem odwzorowania kodu artystycznego. Powiastki nie służą umoralnianiu, czego przykładem może być *Opowieść o Fatme*. Mają raczej uświadomić, że są różne drogi i modele życia, a to co nam wydaje się „moralnością naganną" [PTE(N), 30], gdzie indziej lub przez kogoś innego może być akceptowane. O wielości ścieżek prowadzących do prawdy traktuje też *Sprawa Draka*. Obydwa utwory wpisują się zatem w światopogląd hrabiego oparty na tolerancji i poszanowaniu różnicy. Jeszcze wyraźniej wybrzmiewa to w następnych, umieszczonych w liście VIII opowiastkach, które – ponieważ są „zebrane w kupę" i „w obwodzie" [PTE(N), 36] – można traktować jako mini cykl. Jak wiemy, każda z nich podejmuje nieco inne zagadnienie egzystencjalne (żądza władzy, poszukiwanie szczęścia, ulotność szczęścia, konfrontacja górnolotnych frazesów z rzeczywistością), a wspólne ich zestawienie uwydatnia różnorodność. W podobny sposób, tylko w makroskali, Potocki postąpił w *Rękopisie znalezionym w Saragossie*. Fascynacja Orientem, świadomość istnienia relatywizmu i pluralizmu kulturowego znalazły w tej powieści najpełniejszy wyraz w postaci całego bogactwa poglądów i postaw, które się w nim zawiera – „wszystkie postacie – pisze F. Rosset – reprezentują po kolei jakąś tradycję, jakiś system filozoficzny, spójny i znany jako taki; „polifonia" tworzy „agorę" – miej-

[786] A. Główczewski, *Droga jako exemplum. O „parenetycznym" czytaniu prozy (auto)biograficznej i pamiętnikarskiej. Próba sformułowania problemu*, w: *Człowiek w drodze*, t. 1, *Droga w świecie literackim. Materiały z III Międzynarodowej Sesji z cyklu „Świat jeden, ale nie jednolity", Bydgoszcz, 3-5 listopada 1999 roku,* pod red. L. Wiśniewskiej, Bydgoszcz 2000, s. 80.

sce spotkania kabały, historii religii, nauk ścisłych, alchemii, filozofii i teologii, opartych na autorytecie przodków i ksiąg”[787].

Na tle utworów z zarysowanym jedynie celem „budującym” wyróżnia się *Podróż Hafeza*, o czym odbiorca może dowiedzieć się jeszcze przed jej lekturą:

> Intencją tego dzieła, tworu czystej wyobraźni, jest nie tylko, by służyło czystej przyjemności. Starałem się przedstawić w nim moralność bardziej stosowną dla naszego wieku, nowego i trudnego, a zrobiłem to w pragnieniu, by dzielne umysły uczyniły ją przedmiotem częstszych rozważań. Jedno dzieło, jakiekolwiek by było, jest tylko kroplą wody w strumieniu poglądów, który porywa za sobą czyny jednostek i narodów; lecz gdy pisarze zjednoczą swe wysiłki, nie omieszkają może pokierować jego biegiem. [PM, 218]

Jan Potocki bardzo wyraźnie informuje czytelnika, jakie zadanie przypisał powiastce. Warta podkreślenia jest swego rodzaju „aktualizacja” zawartej w niej problematyki. To ma zachęcić „dzielne umysły” do kontemplacji treści. Dotyka bowiem spraw, które dotyczą współczesności. Obecna jest tu nieodłączna u Potockiego świadomość, różnorodności i wielości – dane do rąk czytelników dziełko to „kropla wody w strumieniu poglądów”, jedna z propozycji. Obok stale obecnych, wyczuć można i nowe tony, a zwłaszcza swoisty aktywizm, wyrażony przekonaniem o możliwości „porywania” dzięki literaturze jednostek i narodów, i wpływania na losy świata. Być może słyszalne są tu echa intensywnej prowadzonej w nieodległym czasie działalności politycznej i publicystycznej hrabiego – posła na Sejm Wielki. Z pewnością zaś zbieżne jest z poglądami na temat mocy opinii publicznej[788], które hrabia wygłosił między innymi w relacji z ogarniętej wojną domową Holandii:

> […] opinia ludzka zdaje się zajmować jego [tj. bóstwa wolności – dop. A.K.] miejsce i też same zjednywać skutki, to jest wolność osobistą i ten gatunek równości, który sprawia, że każdy jest czymś i czuje godność jestestwa swego. Opinia nie wywraca tronów, lecz stopnie ich osłabia[789].

Związki powiastki z teraźniejszością są tym mocniejsze, że, jak już uprzednio wspominaliśmy, jest to tzw. powieść z kluczem. Potocki w jeszcze jednym utworze wykorzystał orientalny temat, by poczynić wyraźną aluzję do aktualnych spraw poli-

[787] F. Rosset, *W muzeum gatunków literackich…*, s. 66.

[788] Wiara w tę moc zainspirowała hrabiego do założenia w Warszawie Drukarni Wolnej, a przede wszystkim założenia gazety „Journal Hebdomadaire de la Diète”, francuskojęzycznego tygodnika, którego zasadniczym celem było informować opinię publiczną, także zagraniczną, o pracach Sejmu Czteroletniego.

[789] J. Potocki, *Podróż do Holandii,* w: tegoż, *Podróże*, zebrał i opracował L. Kukulski, przeł. J. Olkiewicz i L. Kukulski, Warszawa 1959, s. 103-104.

tycznych – to *Opowieść Ergenekonu*. W obu przypadkach ta płaszczyzna odniesień personalnych sytuuje się niejako nad rzeczywistością przedstawioną, stanowiąc dodatek do tekstu, a nie jego część istotną. Bez klucza lub „po czasie" obydwa teksty, zachowują swoją wartość. Zwłaszcza *Podróż Hafeza*. Jest ona próbą opisu i zrozumienia świata, literatura stała się tu narzędziem jego interpretacji[790]. Wędrujący Hafez obserwuje otaczającą go rzeczywistość, natomiast towarzyszący mu derwisz Bektasz wyjaśnia jej mechanizmy. Dydaktyzm tej powiastki jest bardzo subtelny. Potocki bowiem nie pisze, jak ma być, ale jak jest naprawdę. Bo „dzielne umysły" tylko kontemplując rzeczywistość mogą przyczynić się do jej zmiany.

Egzystencjalny ton opowieści wschodnich krajczyca – który zresztą jest jakby wpisany w poetykę powiastki budującej (najczęściej bowiem odwołuje się do obrazu Orientu jako krainy mądrości) przenika również miejscami do jego relacji podróżniczych. Wędrując po orientalnych ścieżkach niczym Hafez i Bektasz w jednej osobie (to znaczące), hrabia obserwuje świat, niekiedy ubarwiając relację wypowiedzią w sentencjonalnym tonie w stylu narratorów swoich powiastek, jak refleksja na temat pokoju:

> W ileż różnych rzeczy wierzono w Europie przez osiemnaście stuleci! Jedni tylko apostołowie pokoju uchodzili zawsze za marzycieli; nie zdołali przekonać świata o słuszności swych prostych prawd ani stworzyć kultu, a przecież ten właśnie kult powinien być jedynym katolickim, to znaczy jedynym powszechnie wyznawanym. [PM, 215-216]

Innym razem zaś opowiada historię przywodzącą na myśl apologi derwiszów. Taką narracją jest opowieść krajczyca o uratowaniu tonącego rozbitka, dryfującego u wybrzeży Turcji:

> [Turczyn Achmed] Wsiadł był rano na mały statek, chcąc przebyć golf Kazdały: wiatr łódź jego wywrócił i z ośmiu ludzi, którzy się na niej znajdowali, jedni wraz zatonęli, drudzy chwycili się desek, lecz Achmed nie wiedział, co się z niemi stało. On zaś tak był zręcznym, iż rozwinąwszy swój zawój, związał nim trzy deski i rozebrał się z reszty odzienia, wszystko to pływając. Greczyn jeden mający worek złota u szyi, dawał mu go za jedną deskę, którą on odmówił. […] Na koniec, kiedyśmy go spotkali już był w wodzie od czternastu godzin. Zimno tak go było przejęło, iż już nie miał siły trzymać się desek, i zapewniał nas, iż kwadrans później byłby zapewne zginął. [PTE(N), 88-89]

[790] E. Kosowska, *Antropologia kultury – antropologia literatury. Wprowadzenie do tematu*, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury*, pod red. E. Kosowskiej przy współudziale E. Jaworskiego, Katowice 2005, s. 38.

Brakuje tylko morału o ciężarze złota i jego bezużyteczności w chwilach krytycznych albo/i pochwały biednego, ale przemyślnego Achmeda. Jak widać „lektura parenetyczna" może się „narzucać" nie tylko odbiorcy powieści wschodnich, ale także czytelnikowi dokumentarnych podróżniczych relacji „orientalnych". To ilustruje sugestywność utrwalonej w kulturze wizji Wschodu oraz symboliki podróży.

Ważną funkcją Orientu przypisywaną mu przez Jana Potockiego było stanowienie elementu *comparandum* w procedurze porównywania. O wielkim znaczeniu samego procesu w poglądach epistemologicznych hrabiego już pisaliśmy. Wiadomo, że była to dla niego jedna z podstawowych figur myślenia, z pomocą której zdobywał wiedzę i kształtował swoje przekonania. Trudno powiedzieć, że komparatystyka cywilizacji należała do głównych jego aktywności. Te raczej skupiały się na poznawaniu Orientu dla niego samego. Jednocześnie wyprawy na Wschód niejednokrotnie dawały sposobność, by włączać „tryb porównywania" celem poznania i zrozumienia otaczającej go rzeczywistości. Tak było na przykład podczas wizyty u naczelnika komory celnej w Maroku. Jej przebieg, chociaż nie uchybiano zasadom gościnności, okazał się dla hrabiego nieco nużący. Nie obarczał odpowiedzialnością za ten stan swych gospodarzy, wręcz przeciwnie. Wyjaśnienia szukał w odmiennym sposobie bycia w świecie Europejczyków i ludzi Wschodu. Swe rozważania skwitował uwagą:

> […] to, co nazywamy nudą, jest tu uczuciem nieznanym, jak zresztą w całej Afryce, w Azji i wśród tubylców amerykańskich. Zdaje mi się, że ta ściśle europejska choroba ma swe źródło w nieprzerwanym ciągu nauki, który wypełnia całe nasze dzieciństwo i dostarcza nam zajęcia przechodzącego w przyzwyczajenie, a z czasem w prawdziwą potrzebę. Ale człowiek Wschodu nie odczuwa tej konieczności; jego władze umysłowe nie przywykły do nieustannego napięcia, które z kolei oddziaływałoby na niego pobudzająco. […] A jednak Helwecjusz uważał nudę za jedną z głównych pobudek ludzkiej działalności: gdyby rzeczywiście okazało się, że jest to uczucie zupełnie nieznane w trzech czwartych świata, wynikałoby stąd niezbicie, że Helwecjusz zbytnio uogólnił swój system. Filozofowie starożytni podróżowali i nie wątpię, że czynili słusznie. Czyż nie wydaje się nam na przykład, że filozofowie francuscy okazali się bardzo francuskimi, uznając miłość własną za jedyną i powszechną przyczynę wszystkiego, co dzieje się na świecie, nie przypuszczając, że uczucie to nie wszędzie jest tak przesadne jak u nich. [PM, 144]

Potocki nie tylko konstatuje istnienie różnicy, ale stara się – poprzez porównanie dociec jej przyczyn. Konfrontując praktyki społeczne Wschodu i Zachodu, zastanawia się przy okazji nad europejskim podejściem do edukacji. Co ważne, pokazując, że w innych częściach świata sytuacja przedstawia się inaczej, nie formułuje w związku z tym żadnych ocen. Nie wartościuje analizowanych modeli. Wykorzystuje natomiast sposobność,

by krytycznie wypowiedzieć się na temat arbitralnych w swej istocie sądów europejskich filozofów. Hrabia podważył ideę uniwersalizmu, która *de facto* okazała się być europejskim etnocentryzmem. Dla zachowania równowagi krajczyc podaje przykład obszaru ludzkiej aktywności, w którym możemy doszukiwać się wielu podobieństw, niezależnie od miejsca na świecie:

> Po trzecie – zwyczaj składania podarunków przez osoby postawione niżej osobom postawionym wyżej jest u Arabów bardzo starożytny i stanowi wyraz szacunku i hołdu. Tak więc człowiek na stanowisku, otrzymując podarunek, może sobie powiedzieć: „Trafia mi się korzyść i zaszczyt". A zresztą, dobry Boże, czyż istnieje na świecie kraj, w którym ludzie u władzy nie znaleźliby sposobów uszlachetniających zdzierstwa? We Francji trwonienie skarbu państwa pod nazwą pensji ze szkatuły królewskiej było uważane za bardzo zaszczytne; w Anglii kupczenie przekonaniami uświetniono mianem rojalizmu i opozycji; na koniec u nas zdarzają się ludzie dotknięci brakiem patriotyzmu i dostatecznie otępiali, by można im wytłumaczyć, że pobieranie pensji od obcych mocarstw przynosi zaszczyt. [PM, 137-138]

Mało pocieszająca wydaje się myśl, że gdzieś na świecie jest podobnie lub nawet tak samo. W powyższym fragmencie mocno wybrzmiały krytyczne tony. Warto zwrócić uwagę na bardzo ostre słowa hrabiego pod adresem jurgieltników. Porównanie bowiem nie zawsze było instrumentem zdobywania wiedzy. Powyższe przykłady, zwłaszcza drugi z nich, ilustrują, że myślenie komparatystyczne mogło stanowić użyteczne narzędzie krytyki społecznej (lub politycznej), szczególnie gdy jednym z członów porównawczej konstrukcji był Orient. Takie zastosowanie orientalizmu było popularne w absolutystycznej Francji.

Myślenie komparatystyczne uobecnia się również w refleksjach Potockiego nad cywilizacją chińską. Było to zagadnienie szeroko dyskutowane w epoce Oświecenia, hrabia także żywo się nim interesował. Jak wspominał, cywilizacja Państwa Środka zajmowała go od lat młodości, kiedy to w Paryżu pod okiem wybitnego orientalisty sinologa, Josepha Deguignesa[791] studiował dzieje państwa i jego kultury. Z pewnością już wtedy wpłynęły znacząco na kształtowanie się światopoglądu. Gdy został powołany na stanowisko kierownika sekcji naukowej przy wyprawie dyplomatycznej do Chin, wrócił do studiów sinologicznych. Ponowne zetknięcie się z tematem skłoniło go do refleksji:

[791] J. Potocki, *Œvres* II…, p. 219.

> W sferze historii starożytnej kimże jesteśmy przy Chińczykach? Przygarniętymi dziećmi, które nie potrafiłyby nawet wymienić imion rodziców, a zostały wychowane przez cudzoziemców, o których pamięć zatraciły. I w rzeczy samej, wkłada nam się najpierw do głowy historię rodziny arabskiej, potem uczy się nas filozofii, którą mało nam znani Grecy zaczerpnęli od Egipcjan, a tych wcale już nie znamy. Język naszych uczonych jest językiem ludu zdobywców, który nigdy nie przyczynił się do postępu w naukach i którego już nie ma.
> U Chińczyka, przeciwnie, ciągłość nie jest przerwana. Chińczyk wam powie: „Ten pogląd miał powodzenie za czasów dynastii Tang; przywrócono go za czasów dynastii Sung. Chińczyk sam jest dla siebie punktem odniesienia, nie szuka go u cudzoziemców. I duchowość człowieka wyrasta z tej samej gleby, co jego powierzchowność[792].

Zestawienie cywilizacji Zachodu z cywilizacją chińską dało możliwość przyglądnięcia się źródłom kultury europejskiej. Jak się okazało – te fundamentalne – religia, filozofia są mieszaniną idei oraz tradycji, które mają swoje korzenie na Wschodzie. Ich początki giną gdzieś w mrokach dziejów, ponieważ ciągłość tych tradycji została przerwana. Ta osobliwa kwerenda ujawniła też istnienie wielkiej różnicy w „sposobie bycia"[793] Chińczyków i Europejczyków. Jest to różnica fundamentalna, która wpływała na każdą płaszczyznę ludzkiej aktywności. Rozpoznania uzyskane w drodze procedury porównywania, skłaniały do spojrzenia na odmienne kultury, ale przede wszystkim na swoją – z innej perspektywy. Jak pisał Edward Kasperski: „Porównania inicjują radykalne przewartościowania"[794]. Wydaje się, że europejsko-chińskie taki właśnie miało charakter. Zmieniło sposób patrzenia Europejczyków nie tylko na inne kultury, ale także na własną. Nie tylko w wymiarze indywidualnym (Jana Potockiego), ale zbiorowym (Europa). Orient, z którym hrabia mógł porównywać, konfrontować, zestawiać europejskie normy, prawa, obyczaje – jako składnik porównania, był narzędziem poznania, ale również subtelnej krytyki niewłaściwych w jego ocenie zjawisk.

Wszechobecność Wschodu, o której pisaliśmy na początku podrozdziału, zauważalna od razu w zetknięciu z biografią i twórczością krajczyca, faktycznie mogłaby wskazywać na „orientalną manię", o której wspominał Adam Kazimierz Czartoryski. Jednak jeśli spojrzymy na rejestr zadań, które hrabia realizował poprzez orientalizm, i funkcji, które w związku z tym mu przypisywał (poznawcza, estetyczna, dydaktyczna, filozoficzna, krytyczna), to zauważymy ogromny potencjał tego zjawiska. Dostrzegał go również Jan Potocki, a co najważniejsze w umiejętny sposób potrafił z niego skorzystać.

---

[792] Tamże, tłumaczenie za: F. Rosset, D. Triaire, *Jan Potocki. Biografia*…, s. 344.
[793] Potocki, *Œvres* II…, p. 219.
[794] E. Kasperski, *U podstaw komparatystyki*…, s. 36.

V.2. Udział w sumie ludzkiej wiedzy – perspektywa naukowa

Dla Jana Potockiego Orient był przedmiotem fascynacji, a zainteresowanie nim stanowiło przejaw „szlachetnej namiętności". Mimo ogromnej erudycji w tym zakresie, nie prowadził, przynajmniej na początku, pogłębionych, *stricte* orientalistycznych, badań nad Wschodem. Swoje naukowe ambicje realizował w dziedzinie historii. Bardzo jasno wyartykułował to w relacji z podróży do Cesarstwa Marokańskiego, w której czytamy:

> […] nie wspomniałem ani słowa o dawnych dziejach Mauretanii i o pochodzeniu zamieszkujących ją plemion, choć zdawałoby się, że powinienem mieć właśnie na ten temat wiele do powiedzenia. Jeżeli nie pisałem o tym, to dlatego, że są to sprawy, o których wiem zbyt dużo. Dostrzegam sporo błędów w ogólnie przyjętych poglądach i wiele fałszywych sądów mógłbym sprostować, oparłem się jednak pokusie prowadzenia badań w tej dziedzinie. Zdecydowałem się poświęcić wolne chwile pracy nad historią Sarmacji i uważam, iż nie powinienem przeciążać pamięci wiadomościami odległymi od głównego tematu moich zainteresowań. Daleki od mniemania, iż poglądy moje są słuszniejsze od cudzych, zamierzałem sprawy te pominąć milczeniem. [PM, 192-193]

Deklaracja ta nie oznaczała bynajmniej, iż Jan Potocki podczas przemierzania maghrebskich pustyń zrezygnował z poznawczej postawy. Wszak była ona jednym z fundamentów jego *modus peregrinandi*. Wynikała z oświeceniowego światopoglądu, który kształtował sposób myślenia i odbierania rzeczywistości przez hrabiego. Jako przedstawiciel intelektualnych elit wieku rozumu, pragnął mieć swój udział w tym wielkim projekcie poznawania świata – nie tylko jego historii, ale również teraźniejszości. Dlatego też obserwacje Orientu czynione przez krajczyca od samego początku znacznie wykraczały poza spojrzenie „pospolitych podróżnych" [PTE(N), 16], a relacje z wypraw poza hobbystyczne zapiski podróżującego arystokraty:

> […] niekiedy dorzucę uwagi, które – pochlebiam sobie – zainteresują nawet znawców, nie będą bowiem dziełem przypadku: zapisywać je będę w przekonaniu, że wszelka prawda tycząca się historii człowieka lub natury jest rzeczą tak ważną, iż z ochotą należy dla jej zgłębienia wyrzec się odpoczynku i rozrywki. [PK, 273]

I faktycznie tak czynił, co potwierdza notka:

> Mija już osiem miesięcy, jak przemierzam te pustkowia, a nie zdarzył mi się jeszcze ani jeden dzień, którego bym nie wypełnił pracą: rysuję, piszę, kreślę mapy z zakresu starożytnej geografii i porównuję ze sobą barbarzyńskie narzecza. Pracuję, nie zwracając uwagi na porę roku i chmary przeróżnych owadów napastujących moje papiery i osobę. [PK, 376]

Szczególnie duży „ładunek naukowy" zawierała relacja z podróży przez stepy Astrachania, co wynikało z faktu, że sama wyprawa miała naukowy charakter. Można powiedzieć, iż swoje badania Kaukazu hrabia traktował – zgodnie z opracowaną przez siebie metodologią – jako naukę pomocniczą historii Sarmatów oraz ludów słowiańskich. Na korzyści wynikające ze znajomości Wschodu w prowadzeniu badań historycznych wskazywał także Joachim Lelewel:

> Jan Potocki opuścił wszystkie prawie badania przed nim czynione, ruszył w te manowce zupełnie własnym torem, opatrzony biegłą wielu języków żyjących i umarłych znajomością, umiał ocenić etymologiczne środki: przez podróże obeznany naocznie z miejscami i ludami dziś w nich siedzącymi w Azji i Europie, umiał zastosować wyrazy zrzódeł historycznych do szczegółów innych, nieznanych; ciągle, jedynie tylko tekstem przytaczanych zrzódeł zajęty, umiał się ściśle trzymać ich opowiadania[795].

Choć swoją refleksją hrabia starał się ogarnąć wszystkie aspekty obserwowanej rzeczywistości (o czym pisaliśmy wcześniej), to jednak do realizacji podstawowych celów naukowych szczególnie przydatne wydawała się perspektywa etnograficzna, a nawet antropologiczna. Na doniosłość prowadzonych przez krajczyca badań etnograficznych wskazywał Jan Fabiański, nazywając autora *Rękopisu…* „jednym z pierwszych i niewątpliwie posiadającym najlepsze do tego przygotowanie i uzdolnienia badaczem etnografii ludów kaukaskich. […] Był pierwszym Polakiem, który podjął przemyślaną i przygotowaną zawczasu ekspedycję naukową, ażeby przeprowadzać terenowe badania etnograficzne w innej części świata […]"[796]. Tym samym dostarczył hrabia bardzo interesujących wiadomości o tym wycinku orientalnej rzeczywistości. Swoje duże zainteresowanie etnograficznymi metodami rozpoznania rzeczywistości wyraził także poprzez dzieło *Etnologia, czyli wiedza o narodach z uwzględnieniem ich pochodzenia*[797], o którym informował w liście do Josepha de Maistre'a[798].

Gruntowna wiedza na temat Wschodu, zdobyta dzięki podróżom, sprawiła, że Jan Potocki był przez współczesnych postrzegany nie tylko jako historyk, ale także orienta-

[795] J. Lelewel, *Rozbiór prac historycznych Naruszewicza i Czackiego*, w: Tegoż, *Dzieła,* t. II (2), *Pisma metodologiczne*, oprac. N. Assorodobraj, Warszawa 1964, s. 653.
[796] J. Fabiański, *Północny Kaukaz przełomu XVIII i XIX w. w świetle relacji Jana Potockiego*, „Etnografia Polska" 1970, t. XV, z. 1, s. 279.
[797] F. Rosset i D. Triare podają tytuł *Ethnologie ou Connaissance des peuples considérés sous le rapport des langues, races et familles* (*Etnologia, czyli badanie ludów pod względem języków, ras i więzi rodzinnych*) (Praca zaginiona), [F. Rosset, D. Triaire, *Jan Potocki…*, s. 457].
[798] *List Jana Potockiego do Josepha de Maistre'a (1 maja 1811)*, [w:] J. Potocki, *Korespondencja*, przeł. T. Swoboda, „Literatura na Świecie" 2014, nr 11-12, s. 121.

lista, a nawet – „pierwsze tu miejsce w tym zastępie orientalistów polskich zajmuje”[799]. Nie pomylił się Ludwik Dębicki, kreśląc te słowa. Hrabia oprócz zamiłowania do Orientu miał również wielki szacunek do orientalistyki, czym wpisywał się w ogólne tendencje europejskie. Dla ludzi oświecenia nauka sama w sobie była wartością, a „wiedza o językach i ludach Wschodu zawsze była wysoko ceniona i przez uczonych, i przez rządy”[800] – pisał Adamowi Jerzemu Czartoryskiemu. Z tego też powodu uważał, że badania z dziedziny orientalistyki nie powinny ograniczać się jedynie do indywidualnej aktywności pojedynczych badaczy, ale zostać zogniskowane wokół specjalnej instytucji, która by je organizowała i wspomagała, także finansowo. Zdaniem hrabiego, funkcję taką mogłaby pełnić akademia wschodnia. Potocki, wzorując się na analogicznych placówkach europejskich, przede wszystkim wiedeńskiej Akademii Wschodniej (ale też na brytyjskim Towarzystwie Azjatyckim), a jednocześnie wystrzegając się „wielu poważnych błędów, jakie zauważył w wiedeńskiej instytucji”[801], postulował utworzenie podobnej w Rosji. W liście do Adama Jerzego Czartoryskiego, pełniącego wówczas funkcję ministra spraw zagranicznych Rosji i jednocześnie kuratora oświaty okręgu wileńskiego, wskazywał na konieczność powołania tego rodzaju jednostki naukowej:

> Przedstawię Ci teraz, Książę, instytucję, którą miałem okazję tutaj poznać, a mianowicie Akademię Wschodnią w Wiedniu. Jest ona silnie wspierana przez rząd z uwag na korzyści, jakie z niej czerpie, jak i na światło rzucane na tę gałąź literatury. Rosja, która nie tylko graniczy z azjatyckimi narodami, lecz panuje nad nimi, nie posiada podobnej instytucji. Można by podać tysiąc faktów, które świadczyłyby o potrzebie jej założenia. Tutaj skupię się tylko na jednym[802].

W pierwszej kolejności skupił się na praktycznym zastosowaniu wiedzy orientalistycznej – „nie sposób dobrze zarządzać krajami, których językiem nie władamy” – przekonywał księcia Czartoryskiego – czyniąc tym samym, chcąc nie chcąc, orientalistykę narzędziem imperialnej polityki rosyjskiej i wprowadzając ją w niechlubne obszary kolonializmu. Swój pomysł założenia akademii wschodniej Potocki przedłożył również bezpośrednio carowi Aleksandrowi I:

---

[799] L. Dębicki, *Puławy (1762-1830)…*, s. 11.
[800] *List Jana Potockiego do Adama Jerzego Czartoryskiego (6 kwietnia 1804)*, w: J. Potocki, *Korespondencja*…, s. 99.
[801] *List Jana Potockiego do Aleksandra I (5 grudnia 1804)*, w: J. Potocki, *Korespondencja*…, s. 103.
[802] *List Jana Potockiego do Adama Jerzego Czartoryskiego (6 kwietnia 1804)*, w: J. Potocki, *Korespondencja*, przeł. T. Swoboda, „Literatura na Świecie” 2014, nr 11-12, s. 99.

> Sire,
> Od kiedy Wasza Cesarska Mość był łaskaw przyznać mi tytuł swojego prywatnego doradcy, nieustannie zajmuję się sprawami, które mogą być dla Rosji interesujące i użyteczne. Kontynuując badania historyczne w Bibliotece Wiedeńskiej, starałem się poznać Akademię Wschodnią, założoną w stolicy przez czcigodną Marię Teresę. Rosja nie posiada podobnej instytucji, a byłoby pożądane, aby takową miała, gdyż siłą rzeczy Rosjanie powołani są do dzielenia się z Anglią handlowym wpływem w Azji […][803].

Pisząc do rosyjskiego władcy, posłużył się argumentacją ekonomiczną. Krajczycowi zdecydowanie bliższe były jednak pobudki naukowe:

> […] lecz kwestię tę można ująć jeszcze inaczej. Sprowadzając uczonych, zakładając uniwersytety, Jego Cesarska Mość czyni Rosję, by tak rzec, spadkobierczynią Oświecenia i wieloletniej pracy innych narodów. Czy nie byłoby jednak słuszne, aby i Rosja miała się czym dzielić? Aby nie tylko brała, lecz także miała swój udział w sumie ludzkiej wiedzy? […] Czy nie byłoby słuszne, aby świat nauki miał jakiś pożytek z azjatyckiej granicy, która, począwszy od Odessy i dalej w stronę Wschodu liczy nie mniej niż 120 stopni, czyli jakieś 19000 wiorst?[804],,[805]

Nie zaszkodziło przy okazji połechtać carskie ego, napomykając, iż utworzenie tak szacownej instytucji i objęcie jej swoją opieką z pewnością dodałoby patronowi splendoru. Przede wszystkim jednak (przynajmniej dla Potockiego) poznawanie Azji miało się przyczynić do wzrostu ogólnej wiedzy o świecie i otworzyć przed oświeconą Europą nowe obszary kultury. Hrabia podkreślał, iż Rosja – ze względu na swoje położenie geograficzne – jest wręcz predestynowana do szerzenia wiedzy na temat Wschodu. Przekonanie to wyraził kilkakrotnie w innych jeszcze swoich tekstach[806]. Bardzo dobitnie wybrzmiało to także w relacji z poselstwa do Chin:

> Rosja, posiadając departament, którego zadaniem jest szerzenie oświaty, stanowczo nie może ograniczyć się do korzystania z wiedzy cudzej, ale winna wnieść swoje zasługi w dziedzinie przebogatych osiągnięć umysłu ludzkiego. Wszystkie narody oświecone starają się powiększać skarbnicę wiedzy, i to nawet o zdobycze, których użyteczność może być sprawą dopiero dalekiej przyszłości. [PCh, 438]

---

[803] *List Jana Potockiego do Aleksandra I (5 grudnia 1804),* w: J. Potocki, *Korespondencja*…, s. 103.
[804] To jest około 20,5 tysiąca kilometrów.
[805] *List Jana Potockiego do Adama Jerzego Czartoryskiego (6 kwietnia 1804),* w: J. Potocki, *Korespondencja*…, s. 99-100.
[806] Zob.: J. Potocki, *„Journal du Nord". Prospectus*, *List Jana Potockiego do Andrieja Budberga (1 lutego 1807)*, *Œuvres V*, pp.151-155; J. Potocki, *Raport du comte Jean Potocki sur les travaux des savants attachés à l'ambassade destinée pour La Chine*, w: *Œuvres II*, pp. 255-261.

Nie bez znaczenia jest fakt, iż w tej misji cywilizacyjnej imperium carów widział też miejsce dla siebie[807]. Podstawy swojego projektu zawarł hrabia w sześciu punktach przedstawionych księciu Czartoryskiemu we wspomnianej już korespondencji, z adnotacją, że jego „rozwinięcie wykraczałoby poza ramy listu"[808]. W pierwszym punkcie krajczyc zakładał, iż: „Akademia azjatycka miałaby profesorów języka tatarskiego, tureckiego, arabskiego, perskiego, mongolskiego, tybetańskiego, mandżurskiego i chińskiego"[809]. Znajomość języków była kluczowa w kontaktach z ludami azjatyckimi, niezależnie, czy relacje te miały mieć charakter polityczny czy ekonomiczny. Równie istotne było poznanie obyczajów, zwłaszcza tych, które wśród wschodnich społeczeństw funkcjonowały jako normy prawne. To dawałoby możliwość ustanawiania nowych praw z uwzględnianiem – do pewnego stopnia – lokalnych systemów prawnych. Hrabia stawiał też przed akademią swego rodzaju misję cywilizacyjną – poprzez publikację w orientalnych językach (co wymagało użycia specjalnych czcionek) „dzieł przydatnych owym narodom", głównie czasopism i elementarzy, służyłaby zaznajamianiu ich z wiadomościami o Europie. Działalność wydawnicza miała być prowadzona również w odwrotnym kierunku – Potocki zakładał, iż raz w roku ukaże się, opracowany przez naukowców z akademii, tom przekładów z języków azjatyckich. Bardzo istotnym aspektem działalności placówki miało być gromadzenie w jej obrębie najwybitniejszych orientalistów europejskich – i utrzymywanie z nimi stałych kontaktów[810].

Nawet tak skrótowe zreferowanie przez Jana Potockiego swych pomysłów na funkcjonowanie akademii pokazuje, iż hrabia miał bardzo ambitne plany stworzenia prężnie działającego ośrodka badań orientalistycznych, u podstaw którego leżało podzielane przez europejską wspólnotę naukową przekonanie „opierające się na idei postępu wypływającej ze społecznej użyteczności nauk i z jej wartości"[811]. Gdyby udało się je wprowadzić w życie, z pewnością przyczyniłoby się to do znacznego wzbogacenia specjalistycznej wiedzy na temat Orientu. Niestety, pomysł autora *Rękopisu…* pozostał jedynie w sferze idei, mimo że – jak wskazywał Ryszard R. Wołoszyński – „Orientalistyka rosyjska przeżywała w początkach XIX w. okres burzliwego i szybkiego roz-

[807]Czego dowodem jest m.in. opracowanie Systemu Azjatyckiego.
[808] *List Jana Potockiego do Adama Jerzego Czartoryskiego (6 kwietnia 1804)*, w: J. Potocki, *Korespondencja*…, s. 102.
[809] Tamże.
[810] Tamże.
[811] V. Ferrone, *Człowiek nauki*, w: *Człowiek oświecenia…*, s. 213.

woju na skutek oddziaływania wielu czynników natury politycznej, ideologicznej oraz gospodarczo-społecznej”[812].

Akademia wschodnia miała należeć do sieci europejskich instytucji naukowych. Ich intensywny rozwój można uznać za *signum tempori* Wieku Rozumu. Tworzenie i utrzymywanie takowych było świadectwem wysokiego rozwoju cywilizacyjnego państwa, natomiast przynależność do grona akademików lub członkostwo w towarzystwach naukowych zawsze były prestiżowym wyróżnieniem i uznaniem zasług naukowych badacza. Taki zaszczyt stał się również udziałem Jana Potockiego. 16 listopada 1803 roku został przyjęty do Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk (o czym dowiedział się pięć lat po przyjęciu), natomiast 29 stycznia 1806 roku hrabiego przyjęto w poczet Członków Cesarskiej Akademii Nauk w Petersburgu. Doceniono jego prace naukowe w dziedzinie historii, ale również te o charakterze etnograficznym, w których znaczną część stanowiły obserwacje Wschodu.

Ważnym zagadnieniem podczas planowania przyszłej akademii wschodniej było włączenie do jej grona wybitnych przedstawicieli orientalistyki oraz regularna z nimi korespondencja. Potocki doskonale zdawał sobie sprawę, iż rozwój naukowy możliwy jest dzięki wymianie informacji i dyskusji na ważkie tematy. Stanowiło to kolejny, obok instytucji, fundament życia naukowego doby Oświecenia. Jak podkreśla Dorinda Outram: „Nauka stała się działalnością prawdziwie kosmopolityczną. Bardzo istotnym czynnikiem jej rozwoju były osobiste kontakty badaczy. Ich prywatne listy brzmią prawie jak współczesne naukowe referaty […]”[813]. Hrabia znał to z doświadczenia, podczas swoich podróży miał bowiem okazję zetknąć się z wybitnymi przedstawicielami intelektualnej elity Europy. Wymienić tu można madame de Staël (Holstein Anne Louise Germaine) abbé Jean-Jacquesa Barthélemy’ego, Georges’a Louise Leclerc de Buffona, Jacquesa Cazotte’a, abbé Jacquesa Delille’a, Pierre’a Augustina Caron de Beaumarchaise’a, Louis-Sébastiena Merciera, Jean-Françoise’a Marmontela, Jacques-Louisa Davida, Charlesa Maurice’a de Talleyranda, kardynała Louis-René de Rohana, Thomasa Jeffersona, Marie-Jean’a de Caritat de Condorceta, Sébastiena Roch Nicolas de Chamforta, Laclosa Pierre’a Choderlos de Laclosa, Augusta von Kotzebue, Wil-

[812] R.R. Wołoszyński, *Polsko-rosyjskie związki w naukach społecznych 1801-1830*, Warszawa 1974, s. 260.
[813] D. Outram, *Panorama Oświecenia…*, s. 245.

liama Beckforda i wiele innych osób[814]. Jak widać, grupa to różnorodna – tak pod względem narodowości, jak i reprezentowanych dyscyplin; wszystkich jednak łączyło zamiłowanie do nauki oraz oświeceniowy światopogląd. Potocki utrzymywał również kontakty ze znawcami Wschodu, m.in. z Pierre-Michelem Henninem czy z przywoływanymi już Volneyem, Toderinim czy Zoëgą. W czasie wyprawy chińskiej wspomniał o innym wybitnym orientaliście:

> W końcu dotrzemy do słynnego muru, którego nigdy nie miałem nadziei przejść, chociaż historia ludzi w nim zawartych była ulubionym obiektem studiów mojej młodości, szczególnie w Paryżu, gdzie zajmowałem się nim pod kierunkiem słynnego Deguignes, autora znakomitej historii Hunów[815].

Na rozliczne kontakty naukowe wskazywał również wydawca jego tureckiej relacji, Żegota Pauli (a właściwie to Julius Klaproth, którego tekst Pauli wyzyskał). Podróż Potockiego poprzedził on krótką przedmową zawierającą informacje o hrabim i jego twórczości:

> Obok gruntownej nauki i niezmordowanej pracowitości, której pamiątką są liczne przez Jana hr. Potockiego wydane dzieła; obok wielkiego dowcipu, bogatej wyobraźni, którą długie i odległe podróże w różnych częściach świata bardziej jeszcze rozwinęły: posiadał także Potocki słodki i przyjemny charakter, który mu wszędzie zjednywał przychylnych. Nie dosyć, że dziełami swojemi w zbogacał nauki; ale pomagał jeszcze do ich wzrostu: wspierał mniej od siebie zamożnych, już udzielając własnych dostatków, już używając swojego wpływu. Przyjaźń ścisła łączyła go z najsłynniejszymi mężami swego czasu, którzy słuszną oddawali jego pracom zaletę[816].

Choć nieco podkoloryzowane, to jednak zawierały powyższe słowa wiele prawdy. Warto tu zwrócić uwagę na inne niż własna twórczość sposoby „wzbogacania nauki". Krakowski wydawca informował o tym, że Jan Potocki przyczyniał się do tego poprzez wspieranie młodych naukowców. O ile faktycznie używał w tym celu swoich kontaktów, o tyle raczej mało prawdopodobne, by czynił to za pomocą „własnych dostatków", chyba że pod tym pojęciem rozumieć będziemy książki, które niewątpliwie rozdał ku chwale nauki (o czym pisaliśmy wcześniej, powołując się właśnie

[814] F. Rosset, D. Triaire, *Jan Potocki. Biografia…*, s. 110 i nast.
[815] *Œvres* II, 219.
[816] Ż. Pauli, *Wiadomość o życiu i pismach Jana hrabi Potockiego*, w: *Jana hr. Potockiego podróż do Turcyi i Egiptu: z wiadomością o życiu i pismach tego autora*, oprac. Ż. Pauli, Kraków 1849, s. XIV. Fragment ten do złudzenia przypomina słowa Juliusa Klaprotha, który w ten sposób uzasadniał swoją decyzję o nadaniu odkrytym przez siebie wyspom na Morzu Żółtym nazwy Archipelagu Potockiego. [Zob. J. Klaproth, *Notice sur L'Archipel de Jean Potocki, situé dans la partie septentrionale de la Mer Jaune*, Paris 1820, p. 5-6].

m.in. na Klaprotha). Hrabia bowiem, mimo iż należał do jednego z najbogatszych rodów w Rzeczypospolitej, miewał chroniczne kłopoty z „żółtym błotem, które zowią złotem”[817].

Gdy mowa o wspieraniu innych ludzi nauki, można tu wymienić m.in. Friedricha T. Schuberta[818], a przede wszystkim Juliusa Heinricha von Klaprotha, którego hrabia objął naukową opieką. Sam Klaproth również nazywał siebie uczniem Potockiego. Autor *Parad* zauważył młodego orientalistę, dzięki publikowanemu przez niego czasopismu „Magasin Asiatique”. Wspomniał o tym w *Raporcie o stanie prac uczonych, którzy brali udział w poselstwie do Chin*, który przygotował w 1807 roku ówczesnemu ministrowi spraw zagranicznych, Mikołajowi Rumiancewowi:

> Nieprzeparta skłonność popchnęła go w kierunku literatury azjatyckiej. Poczynił w tym względzie postępy przekraczające możliwości uczniów w jego wieku. Jako dwudziestolatek zaczął publikować pismo periodyczne „Magasin Asiatique”. To dzieło czytane z zainteresowaniem, kazało przypuszczać, że autor spełni pokładane w nim nadzieje[819].

Za sprawą Potockiego, w 1804 r. znalazł się Klaproth w Petersburgu, gdzie został mianowany następcą członka Cesarskiej Akademii nauk w sekcji języków orientalnych. Relacja z hrabią polegała również na bezpośredniej współpracy. Potocki bowiem włączył go do zespołu naukowców, który miał towarzyszyć rosyjskiemu poselstwu do Chin. Jak wskazuje wzmianka z przywołanego raportu dotycząca osoby Klaprotha, jego protektor był bardzo zadowolony z prac poczynionych podczas wyprawy[820]. Ponadto informował ministra Rumiancewa, iż młody adept orientalistyki pod jego okiem pracował nad historią ludów Azji, natomiast w momencie powstawania owego podsu-

---

[817] Określenia tego użył w liście do Stanisława Szczęsnego Potockiego [*List Jana Potockiego do Stanisława Szczęsnego Potockiego (1 grudnia 1797)*, cyt. za: F. Rosset, D. Triaire, *Jan Potocki. Biografia…*, s. 279].

[818] Friedrich Schubert był astronomem, Jan Potocki wyznaczył go jako członka sekcji naukowej podczas wyprawy do Chin. Niemiec musiał jednak zrezygnować ze względu na zły stan zdrowia. Hrabia polecał jego osobę Sewerynowi Potockiemu z prośbą, by ten pomógł uczonemu: „proszę Cię – pisał do brata – abyś mu pomógł, a sam będziesz temu rad, ponieważ trudno o kogoś, kto miałby większą i bardziej różnorodną wiedzę, a do tego jeszcze głowę, która pozwala mu z tej wiedzy robić użytek”. [*List Jana Potockiego do Seweryna Potockiego (Irkuck, 24 września 1805)*, w: F. Rosset, D. Triaire, *Z Warszawy do Saragossy…*, s. 59].

[819] J. Potocki, *Raport du comte Jean Potocki sur les travaux des savants attachés à l'ambassade destinée pour La Chine*…, p. 256, cyt. za: J. Ryba, *Heinrich Julis Klaproth – uczeń Jana Potockiego*, w: tegoż, *Potocki (Jan) – w duetach*…, s. 87.

[820] J. Potocki, *Raport du comte Jean Potocki sur les travaux des savants attachés à l'ambassade destinée pour La Chine*, w: *Œuvres II*, pp. 255-257. Klaproth opracował wówczas m.in. słownik znaków chińskich.

mowania (1807) był już na Kaukazie, gdzie realizował naukowe cele wyznaczone mu przez Akademię. Wyprawa, o której mowa, mogła się odbyć dzięki Janowi Potockiemu. To on wystarał się u prezesa Cesarskiej Akademii, Mikołaja Nowosilcowa, o zgodę na badania młodego naukowca oraz ich finansowanie. Sam natomiast objął naukową opiekę nad poczynaniami swego ucznia, przygotowując dla niego w 1807 roku *Objets de recherche* (*Przedmioty badań*). W pierwszej części tego dokumentu hrabia podkreślał kilkakrotnie konieczność lepszego poznania Kaukazu[821]. Formułując ogólny cel, środki jego realizacji pozostawił roztropności Klaprotha, co świadczyło o dużym zaufaniu i wierze w umiejętności swego protegowanego. W drugiej części – „naukowej" – jak ją nazwał, w 25 punktach przedstawił cele szczegółowe przedsięwzięcia[822]. Dowodzą one niezwykle rozległej i fachowej wiedzy Jana Potockiego w zakresie spraw azjatyckich, a rozwiązanie postawionych przez niego kwestii miało znacząco wzbogacić zasób wiadomości na temat tej części świata, natomiast realizującemu zadania Klaprothowi przynieść uznanie w środowisku naukowym, ale już nie rosyjskim. W 1811 roku opuścił on Rosję[823]. Niemiecki uczony nie zapomniał o opiece, jaką otoczył go Jan Potocki. Wyrazem osobistej wdzięczności było nazwanie jego imieniem odkrytych przez siebie wysp na Morzu Żółtym – w ten sposób w historii geografii i kartografii pojawił się Archipelag Potockiego[824]. Informację o tym zdarzeniu zamieszczono także w „Dzienniku Warszawskim":

> […] udzielamy czytelnikom naszym zapewne przyjemną wiadomość o nowoodkrytym w północnej stronie morza żółtego (sic!) archipelagu, imieniem ziomka naszego nazwanym przez Niemca wdzięcznego i umiejącego cenić zasługi Jana Potockiego w zawodzie naukowym[825].

Tekst uzupełniono także mapą, przedstawiającą, składający się z osiemnastu wysp Archipelag Potockiego. Gest Klaprotha, choć piękny, był raczej symboliczny. Zdecydowanie większe korzyści, zarówno dla nauki, jak i samego Potockiego, a raczej pamięci o nim, przyniosło inne przedsięwzięcie wdzięcznego ucznia, mianowicie publikacja

[821] J. Potocki, *Objets de recherche proposés*, w: J. Potocki, *Œuvres II*, p. 205.
[822] Tamże, s. 206-209.
[823] Informacje o dalszym przebiegu kariery naukowej Klaprotha podaje J. Ryba [Zob. *Heinrich Julius Klaproth – uczeń Jana Potockiego*, w: tegoż, *Potocki (Jan) – w duetach*…, s. 89 i nast.].
[824] J. Klaproth, *Notice sur L'Archipel de Jean Potocki, situé dans la partie septentrionale de la Mer Jaune*, Paris 1820.
[825] (b.a.), *O Archipelagu Jana Potockiego na morzu żółtym (z kartą geograficzną)*, „Dziennik Warszawski" 1825, t. 2, nr 6, s. 210.

Podróży przez Stepy Astrachania na Kaukaz[826]. Dzięki temu, znacznie szersze grono odbiorców miało szansę dotrzeć do tekstów relacji i mogło się spełnić życzenie ich autora, że „zainteresują nawet znawców" [PK, 273]. Tym bardziej, iż początkowa część wersji z 1827 roku została przetłumaczona przez niejakiego F.W. i opublikowana w „Dzienniku Wileńskim"[827].

Ukoronowaniem naukowych ambicji hrabiego było powierzenie mu funkcji kierownika ekspedycji naukowej zorganizowanej przy poselstwie dyplomatycznym do Chin. Wyprawa ta – ze względu na destynację – była także spełnieniem podróżniczych marzeń krajczyca, natomiast z uwagi na jej naukowy charakter – jednym z bardziej spektakularnych przejawów „szlachetnej namiętności". O ogromnej radości, którą czuł hrabia z powodu wyprawy informował jego byłą teściową, księżnę Elżbietę Lubomirską, kawaler Joseph de Maisonneuve, petersburski bliski znajomy Potockiego:

> Hrabia Jan już przed miesiącem ku swemu wielkiemu zadowoleniu wyruszył do Chin. Od dawna marzył o tej podróży i jego pasja nareszcie znalazła ujście. Jest kierownikiem sekcji naukowej i ma tym samym nową sposobność do prowadzenia obserwacji[828].

Autor *Parad* też z niecierpliwością czekał na dotarcie do wymarzonego celu: „Bylebym wreszcie zobaczył Chiny – pisał do swego brata – a wielce będę rad"[829]. Z wyprawą hrabia łączył duże nadzieje. Tym większe czuł rozgoryczenie spowodowane jej fiaskiem. Poselstwo było ogromnym przedsięwzięciem, brało w nim udział ponad 200 osób. Jak wskazywał Władysław Kotwicz:

> Dział naukowy poselstwa był zorganizowany bardzo starannie. Znakomity szef, wybitni przedstawiciele różnych nauk, doskonałe zaopatrzenie w instrumenty i materiały – wszystko to przy-

[826] Istniały dwie wersje tej relacji – pierwsza, krótsza z 1827 roku – *Voyage du Comte Jean Potocki à Astrakhan et dans les cantons voisins, en 1797* i dłuższa – *Voyages dans les steps d'Astrakhan et du Caucase; Histoire primitive des peuples qui on habité ancniennement ces contrées; Nouveau périple du Pont-Euxin, par le Cte Jean Potocki. Ouvrages publiés et accompagnés de notes et de tables par M. Klaproth,* Paris 1829.

[827] Pierwsza część ukazała się w: „Dziennik Wileński. Historia i Literatura" 1825, t. V [marzec], s. 222-240; druga zaś „Dziennik Wileński. Historia i Literatura" 1825, t. V [kwiecień], s. 284-304.

[828] *List Josepha de Maisonneuve`a do Elżbiety Lubomirskiej (15 lipca 1805),* cyt. za: F. Rosset, D. Triaire, *Jan Potocki. Biografia...*, s. 328.

[829] *List Jana Potockiego do Seweryna Potockiego z dnia 17 października 1805,* w: F. Rosset, D. Triaire, *Z Warszawy do Saragossy…*, s. 60.

> pominało słynne ekspedycje akademickie, wysłane dla badania Syberii przez Akademię Nauk w Petersburgu w XVIII wieku[830].

W składzie sekcji naukowej, poza kierownikiem, znaleźli się oficerowie inżynierii, cieszący się „w pełni zasłużonym, europejskim rozgłosem" [PCh, 439], astronom Fryderyk Teodor Schubert, zoolog Michał Adams, botanik Jan Redowski, mineralog Lorenz von Pansner i orientalista Juliusz von Klaproth[831]. Niestety jednak, na skutek utarczek dyplomatycznych zarządzono redukcję personelu poselstwa. W pierwszej kolejności odprawiono większość naukowców. Potocki, by ratować sytuację, postanowił przejąć na siebie ich obowiązki:

> Pozostawiliśmy za sobą prawie cały orszak uczonych. Zostałem obarczony ich zadaniami. Ze szczególną gorliwością przykładałem się do przekazanych mi przez Schuberta prac astronomicznych. Kosztuje mię to wiele trudu; nie uskarżam się, ale jestem przekonany, że wszyscy to widzą i doceniają. Mam dużo pomyślnych osiągnięć w badaniach nad roślinami użytkowymi i leczniczymi. [PCh, 444]

Podjęcie się takiego trudu świadczyło o niezwykle rozległej erudycji i posiadaniu wielkich kompetencji z jednej strony, a wytrwałości i pracowitości z drugiej. Po raz kolejny udowodnił, iż dla niego „wszelka prawda tycząca się historii człowieka lub natury jest rzeczą tak ważną, iż z ochotą należy dla jej zgłębienia wyrzec się odpoczynku i rozrywki" [PK, 273]. Po kilku miesiącach napisał bowiem, iż „Grupa naukowa uniosła z ogólnej klęski trochę ciekawych osiągnięć" [PCh, 445]. Potwierdził to również w raporcie dla Rumiancewa. Była to w głównej mierze zasługa hrabiego, który nie zrezygnował z misji i wszelkimi dostępnymi sobie sposobami próbował realizować jej cele poznania Azji Centralnej i Dalekiego Wschodu. W tym kontekście absolutnie słuszne są słowa F. Rosseta i D. Triaire`a, że Potocki to „jeden z ostatnich wszechstronnych umysłów"[832]. Unaoczniała to nie tylko podróż do Chin, ale cała jego aktywność podróżnicza, naukowa i literacka, których nieodłącznym elementem było doświadczenie orientalne.

Na pograniczu zatrudnień naukowych Jana Potockiego, w powiązaniu z jego orientalistycznymi zainteresowaniami, sytuuje się obszar polityki azjatyckiej. Przemie-

[830] W. Kotwicz, *Jan hr. Potocki i jego podróż do Chin*, Wilno 1935, s. 85.
[831] J. Potocki, *Raport du comte Jean Potocki…*, p. 256.
[832] F. Rosset, D. Triaire, *Jan Potocki. Biografia*…, s.334.

rzając w 1797 roku stepy Astrachania w drodze na Kaukaz, hrabia zanotował w swojej podróżniczej relacji:

> Powoli zaczynam się rozeznawać w zagadnieniach równowagi politycznej Kaukazu, zakłócanej, jak mi się wydaje sprzecznymi interesami, jak niegdyś Europa w czasach pokoju westfalskiego. Polityka kaukaska jest jeszcze bardziej chwiejna od europejskiej. Z roku na rok zmienia zupełnie swoje oblicze. Republiki pozostające pod władzą jednego księcia zawierają nowe przymierza, inne zaś ogłaszają całkowitą niezależność, ligi tworzą się i rozpadają. Niemniej trzeba przyznać, że wszystko to podlega prawdziwemu prawu międzynarodowemu i brak tylko Grotiusów i Pufendorfów, by skodyfikować tak wdzięczne tworzywo. [PK, 339-340]

Zapewne nie przypuszczał wówczas, iż on sam w pewnym sensie stanie się takim kaukaskim „Grotiusem i Pufendorfem", który podejmie się opracowania „wdzięcznego tworzywa" w służbie rosyjskiego imperium.

W 1804 roku rosyjskim ministrem spraw zagranicznych został książę Adam Jerzy Czartoryski. Wydaje się, że to właśnie „młody przyjaciel cara", wiedząc o orientalnych zamiłowaniach Potockiego i doświadczeniu zdobytym w czasie podróży na Kaukaz, zainspirował krajczyca do spojrzenia na azjatyckie sprawy z perspektywy politycznej. Potwierdza to korespondencja:

> Jako że przywykłem do badania ludów raczej z perspektywy historii niż polityki, nie odważyłbym się pisać na podobny temat, gdyby sposób, w jaki mi o tym mówiłeś, nie zdradzał, że chodzi i obowiązek, który chcę czym prędzej spełnić[833].

W odpowiedzi na te oczekiwania Potocki napisał list, w którym zawarł przekonanie o „konieczności stworzenia politycznego Systemu Azjatyckiego, który byłby raczej systemem gabinetu niż ministra i nie zmieniał się wraz z chwilowymi okolicznościami"[834]. Najważniejsze założenia tego *Système asiatique* przedstawił w liście do cara Aleksandra I z 4 października 1806 roku, ale tematykę polityczną podejmował również we wcześniejszej korespondencji z A.J. Czartoryskim i z carem. W tej działalności „geopolitycznej" oraz nowej sytuacji w otoczeniu władcy Potocki dostrzegł szansę na osiągnięcie życiowej stabilizacji, dlatego wystosował do cara prośbę o posadę w administracji:

---

[833] *List Jana Potockiego do Adama Jerzego Czartoryskiego z początku 1804 roku,* , „Literatura na Świecie", 2014, nr 11-12, s. 83.
[834] Tamże, s. 84.

> Podróże i badania pozwoliły mi posiąść na temat Azji wiedzę z rodzaju tych, które większości pozostają obce. Dlatego też pozwalam sobie prosić Waszą Wysokość, by raczył umieścić mnie w kancelarii departamentu ministerstwa spraw zagranicznych, jedynym miejscu, w którym mógłbym okazać się użyteczny[835].

Prośby hrabiego w pewnym sensie zostały wysłuchane (dzięki poparciu Czartoryskiego). Można sądzić, iż mianowanie go przez cara Aleksandra I swoim tajnym doradcą było jedną z form uznania ogromnej wiedzy Jana Potockiego na temat Wschodu. Podobnie odczytywać należy późniejszą nominację na oficjalnego członka Wydziału Azjatyckiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, które nastąpiło 7 stycznia 1805 roku.

Jak wyraźnie napisał do Czartoryskiego w przywołanym wcześniej liście, hrabia dążył do stworzenia uporządkowanego systemu, który byłby pomocny w prowadzeniu polityki wewnętrznej i zagranicznej w azjatyckiej części Rosji. Do opracowania tych zagadnień wykorzystywał swoją nieprzeciętną wiedzę orientalistyczną i etnograficzną. Nim jednak przedstawi carowi *Système asiatique* , na użytek księcia pisuje długie listy naświetlające sytuację w tym rejonie. W jednym z nich donosił na przykład: „Zaproponuję więc zarys relacji azjatyckich, nie aby go publikować, lecz aby mógł służyć Ministrowi jako podręcznik”[836]. Jego treścią są m.in. bardzo precyzyjne wskazówki postępowania z ludami Kaukazu. „Dzielę swoją pracę na cztery części – pisał w innym liście – W pierwszej przedstawię ludy Kaukazu, w drugiej sprawy perskie, w trzeciej sprawy na granicy tureckiej, w czwartej sprawy Buchary. Nie jest to wyłącznie podział przestrzenny, ale i czasowy”[837]. W rozważaniach tych dokonała się zdecydowana zmiana perspektywy, z której hrabia je prowadzi. Dotychczasowe historyczne i etnograficzne podejście zastąpił optyką polityczną, np.:

> Kumycy, tatarscy książęta, zamieszkują piękną krainę między Tarku a Kizlarem. Składają przysięgę cesarzowi i posiadają tytuły majora i kapitana. Mogliby okazać się jeszcze bardziej przydatni, gdyby nakłonić ich do samodzielnego pilnowania brzegu Tereku i przeciwdziałania rozbojom. Pod takimi warunkami można by im pozwolić wypasać stada na lewym brzegu Tereku, a nawet odstąpić im część stepu.

[835] *List Jana Potockiego do Aleksandra I (5 grudnia 1804 r.)*, „Literatura na Świecie”…, s. 104.
[836] *List Jana Potockiego do Adama Jerzego Czartoryskiego (początek 1805 r.)*, „Literatura na Świecie”…, s. 104.
[837] *List Jana Potockiego do Adama Jerzego Czartoryskiego (początek 1804 r.)*, s. 84.

Wykorzystując specjalistyczną wiedzę na temat mieszkańców Kaukazu, proponuje bardzo konkretne rozwiązania. Niektóre z nich ocierające się nawet o makiawelizm:

> Kiedy więc zostaniemy znieważeni przez lud, na którym nie sposób wymóc żadnego zadośćuczynienia, trzeba wpierw poznać jego sąsiadów, będących na ogół jego wrogami. Trzeba zawrzeć z nimi sojusz i wspólnie zaatakować. Jak jednak podobny plan miał być dotąd realizowany, skoro widziałem komendantów z kaukaskiej granicy, którzy nie znali nawet nazw tamtejszych ludów[838].

Najpełniejszym wyrazem politycznych poglądów na kwestie azjatyckie był, jak wspomnieliśmy *Système asiatique*. Został on zreferowany Aleksandrowi I w liście z 4 października 1806 roku. Z pisma tego dowiadujemy się też, że oprócz epistolarnego wstępu do systemu, hrabia miał zamiar opracować jeszcze szczegółowe memoriały[839]. Podstawowym założeniem teorii Potockiego jest przekonanie, iż „Polityka azjatycka opiera się w całości na interesie handlowym"[840]. Jest to nowoczesne, oparte na oświeceniowych ideałach, spojrzenie na sposób prowadzenia polityki zagranicznej. Doszukiwać się tu można miejsc wspólnych, być może inspiracji, z koncepcjami Czartoryskiego, z którym przecież współpracował[841]. Wydaje się to potwierdzać ważna w naszym przekonaniu deklaracja Potockiego: „Proszę, aby moja idea została właściwie zrozumiana, gdyż jeśli chodzi o postępowanie w Azji, jesteśmy w Rosji przywiązani do wizji frontu. To błąd"[842]. (Rzecz jasna jej waga nie wynika ze zbieżności z poglądami Czartoryskiego, lecz z samej istoty słów.) Poza samym systemem, bardzo interesująca jest również forma, w jakiej został on ujęty. Hrabia tłumaczy ją w następujący sposób:

---

[838] *List Jana Potockiego do Adama Jerzego Czartoryskiego (początek 1804 r.)*, „Literatura na Świecie"…, s. 85.

[839] F. Rosset i D. Triaire wymieniają:
1. Memoriał o Armenii oraz suplement dotyczący biegu Tygrysa (sic!)
2. Memoriał o Morzu Kaspijskim,
3. Memoriał o Buchtarmie i wpływie na Chiny.
Nie wszystkie zostały dotąd odnalezione. Być może znajdują się w archiwach rosyjskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych [F. Rosset, D. Triaire, *Jan Potocki. Biografia*…, s. 344].

[840] *List Jana Potockiego do Aleksandra I (4 października 1806 r.)*, „Literatura na Świecie"…, s.106.

[841] Jak pisze Jarosław Czubaty: „W pochodzącym z 1803 roku memoriale omawiającym zasady rosyjskiej polityki zagranicznej Adam Jerzy Czartoryski przeciwstawiał się, błędnej jego zdaniem, tendencji wprowadzania polityki na stare, utarte drogi. Memoriał, zawierający koncepcję przebudowy stosunków politycznych w oparciu o zasady moralności mieścił się w dość długiej już tradycji oświeceniowej myśli o pokojowej organizacji Europy. Wojny jako zło wynikające z zabobonu i niewłaściwych reguł polityki, wydawały się łatwe do usunięcia. [J. Czubaty, *Rosja i świat. Wyobraźnia polityczna elity władzy imperium rosyjskiego w początkach XIX wieku*, Warszawa 1997, s. 125.

[842] *List Jana Potockiego do Aleksandra I (4 października 1806 r.)*, „Literatura na Świecie"…, s.110.

> Ponieważ więc jasność była podstawową wartością, do jakiej dążyłem, postanowiłem nie tylko podzielić swój temat na tyle rozdziałów, ile jest kwestii do omówienia, lecz także postarałem się je przedstawić wszystkie naraz i przemówić, by tak rzec, jednocześnie do oczu i umysłu. Wziąłem dobrze znaną mapę Arrowsmitha i oprawiłem w karton, co Wasza Wysokość może zobaczyć, jeśli tylko zechce rzucić okiem. Nie chciałem zlecać narysowania nowej, aby moje idee nie były zdanie na łaskę pierwszego lepszego geografa.
> Każdy z kartuszy przyklejonych do mojej mapy zawiera tytuł rozdziału i zarys kwestii do omówienia. Kiedy po omówieniu kwestia zostanie rozstrzygnięta,, będzie wiadomo, czego winniśmy sobie życzyć. W tym, co wyda się użyteczne i pożądane, wyróżnimy jeszcze to, co palące, mniej pilne, co może poczekać, oraz to, co ewentualne. […]
> Nietrudno zauważyć, że kiedy wszystkie kwestie zostaną omówione z różnorodnych punktów widzenia, polityka azjatycka stanie się prosta i łatwa[843].

Kierowany troską o właściwe zrozumienie jego idei, postanowił skorzystać z dobrze sobie znanej – „firmowej" można rzec metody, mianowicie pracy z mapą, którą znamy z *Atlasu cyklograficznego*. Zgodnie z zastosowaną przez siebie kolejnością – na pierwszym miejscu postawił relacje z Chinami i konieczność utrzymywania dobrych relacji z Państwem Środka, „aby ich nie popsuć i wyjaśniać wszelkie nieporozumienia"[844]. Następnie, szczegółowo omawia kolejne zagadnienia, układając je na swojej mapie. Widać tu ogromną dbałość o odpowiednie ułożenie badanej materii, faktycznie jest to wzorowe podejście systemowe. Jest świadectwem dużego wysiłku, by ogarnąć refleksją i uporządkować niezwykle złożoną problematykę. Co prawda, nie wszystkie jego prognozy i propozycje okazały się trafione, ale są pośród nich takie, które znalazły swe urzeczywistnienie. F. Rosset i D. Triaire wskazują, iż:

> Poglądy Jana Potockiego nie doczekały się natychmiastowego urzeczywistnienia (będzie tego żałował do samej śmierci!), jednakże rosyjska władza dobrze pojęła ich wykładnię. Potocki projektował „System" na „trzydzieści lat", w gruncie rzeczy system ten wprowadził Rosję w dwudziesty wiek, a granice, które zakreślił kapryśny pisarz, cesarstwo wypełniało „stopniowo i powoli", zgodnie z jego zaleceniami[845]

Podejmując swoją działalność polityczną, hrabia bardzo entuzjastycznie podchodził do tej kwestii, czego wyrazem może być list do brata:

> Przyszłość nie jest mi straszna. Znam teraz część azjatycką doskonale i jako jedyny łączę tę wiedzę z pomysłami nieco lepszej próby, niż bywają pomysły zwyczajnych skrybów. Okazji, żeby mnie zatrudnić nie zabraknie. Co jednak będzie, jeśli mnie nie zechcą? W literaturze znajdę

[843] Tamże, s. 106-107.
[844] *List Jana Potockiego do Aleksandra I (4 października 1806 r.)*, „Literatura na Świecie"…, s.107.
[845] F. Rosset, D. Triaire,, *Jan Potocki. Biografia*…, s. 345.

szczodre pocieszenie. Ale sama literatura, choć sprawia mi dużo uciechy, nie przyniosła mi Szacunku, jakiego już w naszym wieku potrzebujemy[846]

Pierwotna ekscytacja jednak się wyczerpała. Jak pokazał czas, okazji do zatrudnienia nie było zbyt wiele, a opracowane z taką atencją idee nie znalazły zrozumienia w środowisku. Hrabia rozczarowany wyjechał z Petersburga. Prawdą jest jednak to, że w literaturze znalazł pocieszenie, czy szczodre – trudno powiedzieć, zważywszy na tragiczny koniec egzystencji…

V.3. Varia orientalia

Jan Potocki doświadczył Orientu, będąc w bardzo młodym wieku. Od tego czasu – używając obrazowych słów Adama Podlewskiego – „uwolniony z niewoli dżin Wschodu mógł przybrać dowolny kształt”[847]. W przypadku hrabiego tych kształtów było wiele – podróże, teksty, badania naukowe – wszystkie one składały się na wielką orientalną całość. Jednakże „szlachetna namiętność” przejawiała się również na inne sposoby, niemieszczące się w dotychczas proponowanych kategoriach. Można powiedzieć, iż orientalizm był jedną z cech charakterystycznych i jednocześnie rozpoznawczych krajczyca – ważnym elementem jego wizerunku. Szczególnie zauważalnym, gdy hrabia pojawiał się ze „swoimi zwykłymi towarzyszami: opasłym Turkiem i białym rzymskim pudlem”[848]. Ta osobliwa kompania zwracała uwagę warszawskiej (i nie tylko) socjety, zwłaszcza po 14 maja 1790 roku. Wtedy bowiem Jan Potocki z Jean-Pierrem Blanchardem i „zwykłymi towarzyszami” wznieśli się balonem nad stolicą. Samo zdarzenie było sensacją i cieszyło się dużym zainteresowaniem mieszkańców miasta. Zostało też utrwalone we wspomnieniach świadków oraz w poezji ulotnej[849]. Potocki, Ibrahim i pudel stali się bohaterami wielu anegdot. Jedną z nich zapisał w swoich memuarach Michał Czacki: „Turek niechcący odbył z nim tę nadziemską podróż,

[846] *List Jana Potockiego do brata Seweryna z 17 października 1805 roku,* w: *Z Warszawy do Saragossy*…, s. 60.
[847] A. Podlewski, *Masoni i mułłowie, czyli historia pewnego akcentu orientalnego w europejskim Oświeceniu*, „Ars Regia” 2010, nr 12, s. 97.
[848] F. Schulz, *Podróże Inflantczyka z Rygi do Warszawy i po Polsce w latach 1791-1793*, przeł. J.I. Kraszewski, z oryg. sprawdził, wstępem i przypisami opatrzył W. Zawadzki, Warszawa 1956, s. 157.
[849] Jednym z najbardziej znanych tekstów poetyckich podejmujących ten temat jest wiersz pt. *Balon* Adama Naruszewicza. Kilka innych zamieścił też Roman Kaleta w: *Sensacje z dawnych lat,* wyd. III, Wrocław 1986, s. 96-98.

bo w chwili gdy podając chustkę panu swemu do łódki, odcięto liny i balon szybkim pędem wzniósł się do góry, skąd tylko te słyszeć można było słowa: «Allach! Allach!»”[850]

Hrabia poznał Ibrahima podczas pobytu w Stambule. Biografowie autora *Parad* piszą, iż:

> Potocki już nigdy więcej nie ujrzy tureckich wybrzeży. Ale uwiezie ze sobą żywe wspomnienie, którego ceny nigdy nie przestanie szacować: pozyskał w Konstantynopolu usługi służącego imieniem Ibrahim, który nie opuści go aż do owego grudniowego dnia 1815 roku, kiedy Potocki zechce odebrać sobie życie[851].

Krajczyca i jego służącego bardzo wyraźnie zapamiętał Stanisław Chołoniewski, który tak wspominał ten sprawiający „wrażenie cudackie”[852] duet:

> Jedna z postaci, najpierwszą rolę grająca w mojej dziecinnej fantazyi, była Jana Potockiego, krajczyca koronnego; druga zaraz przy niej, komisarza jego, Turka Ibrahima. Jakże bo to mogło być inaczej? Pierwszy, kawaler maltański w purpurowym mundurze, z złotemi, prześlicznemi haftami i szlifami, który przybył do Janowa, był Jan Potocki. Pierwszy muzułman, z fezem na głowie, w janczarskim aksamitnym, ponsowym (sic!), misternie wyszywanym kaftanie, z gołą szyją i spodnią bielizną, jakby z pajęczyny wysnutą, a białą jak śnieg, z kosztownym jataganem u pasa litego, z ogromnemi bałtystowemi szarawarami i papuciami kanarkowemi, który mi się ukazał przed oczy, a za którym tylko na obrazkach wojażów wzdychałem, był komisarz p. Jana Potockiego, Ibrahim – i do tego jeszcze Turek ten po francusku gadał, a grzeczny był jak najpierwszy szarmant w salonie paryskim. Obaj zaś byli niepospolitej urody ludzie[853].

Bogaty orientalny ubiór i wschodnia uroda Turka oraz przyjemny wygląd i ekscentryczność Potockiego na pewno zapadały na długo w pamięci ludziom, którzy się z nimi stykali. Hrabia i jego towarzysz rysują się tu jako bohaterowie dziecięcej wyobraźni – dodać trzeba – bohaterowie pozytywni. Ibrahim był dla autora *Rękopisu* nie tylko służącym, ale także towarzyszem podróży, poza tą powietrzną, na pewno brał udział w wyprawie na Kaukaz (pies, zresztą też[854]). Natomiast gdy hrabia osiadł w swym majątku na Ukrainie, Turek zajmował się zarządzaniem jego dobrami, co także było po-

[850] M. Czacki, *Wspomnienia*, Poznań 1862, s. 117, cyt. za: R. Kaleta, *Sensacje z dawnych lat…*, s. 99.
[851] F. Rosset, D. Triaire, *Jan Potocki. Biografia …*, s. 93.
[852] S. Chołoniewski, *Proroctwo Józefa de Maistra w Petersburgu przesłane Janowi Potockiemu r. 1810, sprawdzone w Uładówce r.p. 1841*, w: Tegoż, *Obraazy z galeryi życia mego*, wyd. ks. J. Badent JT, Lwów 1890, s. 184.
[853] Tamże, s. 181-182.
[854] Hrabia pisał o tym w zapiskach z Kaukazu: „Mój pies wywołał wśród nich [tj. Kałmuków – dop. A.K.] ogromne poruszenie”. [PK, 284]

czytywane jako niezwykłość, jednakże, jak o Ibrahimie pisał w swych wspomnieniach Chołoniewski:

> Był to Muzułman zupełnie już ucywilizowany, mówiący językami; – rządził po turecku, tj. nieco samowładnie, ale wiernie względem właściciela i sprawiedliwie względem włościan, – tak, iż nie raz przychodziło na myśl sąsiadom: jakby to dobrze było, żeby i nasi panowie komisarze choć poczciwymi byli Turkami[855].

Dzięki administratorskim talentom Ibrahima krajczyc, który takowych zupełnie nie posiadał, spokojnie mógł zajmować się swoimi badaniami naukowymi i pisaniem. Że zdolności Turka w zakresie ekonomii były duże, świadczyć może fakt, o którym Jan wspominał w liście do Marii Potockiej[856]: „Tutaj [w Uładówce] znalazłem wszystko w dobrym porządku: sytuacja ekonomiczna chłopów jest zapewniona; mam piękny dom, który wybudował Ibrahim z wygospodarowanych oszczędności, nie uszczuplając dzięki temu moich dochodów"[857]. Co warto jeszcze dodać – ów „piękny dom" został wzniesiony w stylu orientalnym[858]. Widać więc wyraźnie, iż akcenty wschodnie były dosyć mocno dostrzegalne nie tylko w szeroko pojmowanej twórczości Jana Potockiego, ale także stanowiły istotny element jego codzienności.

Interesującym przejawem orientalnych fascynacji Jana Potockiego był „epizod – a właściwie – dwa epizody kostiumologiczne", które nastąpiły na początku lat dziewięćdziesiątych i związane były z faktem, iż hrabia przyjaźnił się z Françoisem Josephem Talmą. Francuz ten był jedną z gwiazd, najpierw Comèdie Française, potem Thèâtre Français. Przede wszystkim jednak, na co wskazała Teresa Sulerzyska:

> dał się poznać jako gorący zwolennik i propagator idei zreformowania kostiumu scenicznego. […] jako jeden z pierwszych zdecydował się na radykalną innowację: wprowadzenie na scenę strojów historycznych i dekoracji opartych na literackich i plastycznych przekazach, odpowiadających przedstawianej akcji i epoce, i kontynuował tę reformę w sposób konsekwentny i metodyczny. Z pasją studiował literaturę i sztukę różnych epok – rzeźbę, malarstwo, ryciny, wazy czy numizmaty, przesiadywał w bibliotekach, zwiedzał prywatne zbiory i muzea, wypożyczał z nich

[855] Tamże.

[856] F. Rosset i D. Triare nazywają ją siostrzenicą Jana Potockiego [zob. *Listy Jana Potockiego do siostrzenicy Marii (1809-1812)*, w: F. Rosset, D. Triare, *Z warszawy do Saragossy…*, s. 78-99], faktycznie jednak sprawa była – jak to u Potockich – nieco bardziej złożona. Maria była córką Konstancji Lubomirskiej, siostry Julii – pierwszej żony Potockiego, a żoną Jarosława Potockiego – brata Konstancji – drugiej żony Jana Potockiego.

[857] J. Potocki, *Correspondance […] avec sa niece Maria (1809-1812)*, in: F. Rosset, D. Triaire, *De Varsovie à Saragosse. Jean Potocki et son oevre*, Louvain-Paris 2005, s. 69, cyt. za: J. Ryba, *Ibrahim, Turek Jana Potockiego*, w: tegoż, *Oświeceniowe „tutti frutti". Maskarady – konwersacja – literatura*, Katowice 2009, s. 87.

[858] Zob. Chołoniewski, *Proroctwo Józefa de Maistra*…, s. 190.

> nawet niektóre eksponaty w celu zrobienia kopii, radził się antykwariuszy. W domu swym gromadził bogatą garderobę historycznych strojów i zbroi, oraz rekwizyty, dzieła sztuki, meble projektowane według wzorów antycznych, różnorodną broń zawieszaną na ścianach[859].

Ludwik Dębicki utrzymuje, iż postawa aktora była to w dużej mierze zasługą Jana Potockiego, który według piewcy Puław „namawia Talmę, aby występował w greckich chlamidach i tunikach rzymskich, co dało początek wielkiej rewolucyi w dziejach sceny nowożytnej"[860]. Oczywiście, jest w tym ogromna przesada, jednakże można znaleźć wiele punktów stycznych w sposobie myślenia i działania hrabiego oraz jego francuskiego znajomego. Niezwykła pasja poznawcza, a także dążenie do *sui generis* realizmu kulturowego z pewnością do nich należą. Było to szczególnie istotne w kontekście niezwykłej roli, jaką teatr odgrywał w reformatorskich tendencjach epoki. Jest też duże prawdopodobieństwo, iż faktycznie wymieniali się uwagami w tej materii, co poświadcza list Potockiego do aktora, w którym krajczyc informował adresata o swojej wyprawie do Afryki i obiecywał mu przywiezienie stamtąd „najśliczniejszego stroju proroka, jaki kiedykolwiek miał aktor grający Mahometa"[861]. Nie wiadomo, czy pisarz obietnicy dotrzymał. Wiadomo natomiast, że około 1793 roku hrabia zaprojektował dla Talmy strój Czyngis-Chana. Informuje o tym napisana własnoręcznie przez Stanisława Augusta Poniatowskiego notka znajdująca się na planszy z rysunkiem[862]należącym do zbiorów królewskich. Być może nawet wykonano ów projekt i przesłano go do aktora. Niezależnie od finału tego przedsięwzięcia, wskazuje ono na rozległość orientalnych doświadczeń Jana Potockiego.

Kwestie wschodniego stroju wykraczały także poza teatralną scenę. Wiemy z relacji, że hrabia w czasie podróży nosił on ubiór w stylu orientalnym. Wielką sensacją było wdzianie przez młodego Jana „stroju polskiego" wzorowanego wszak na wschodnim, czym zasłużył sobie na miano „Czerkiesa"[863], a co przede wszystkim było sygnałem jego akcesu do burzliwego życia politycznego Rzeczypospolitej u progu Sejmu Wielkiego. Wspominał o tym m.in. Joseph Aubert, francuski rezydent w Polsce:

---

[859] T. Sulerzyska, *Jan Potocki scenografem. O projekcie kostiumu do roli Czyngis-Chana*, „Pamiętnik Teatralny" 1988, z. 3-4, s. 409-410.
[860] L. Dębicki, L. Dębicki, *Puławy (1762-1830)…*, t. 3, s. 13.
[861] *List Jana Potockiego do Françoise Josepha Talmy (Kordoba 20 maja 1791)*, w: J. Potocki, *Korespondencja…*, s. 115.
[862] Costume pour Genghis Khan, dessiné par le Cte Jean potocki, et envoyé à Talma à Paris en 1793 [Zob. T. Sulerzyska, *Jan Potocki scenografem…*, s. 407].
[863] F. Rosset, D.Triaire, *Jan Potocki. Biografia…*, s. 135.

> Niejaki hrabia Potocki […] stał się przedmiotem zainteresowania wszystkich kręgów. Król okazał mu entuzjazm, o jakim trudno dać wyobrażenie z daleka. Nikt dotąd nie był równie błyskotliwy, nie wyrażał się lepiej, lepiej nie pisał […]. Nie było dotąd równie urodziwej postaci, nigdy nikogo nie zasypano taką ilością pochwał i pochlebstw. Jeszcze wczoraj byłem tego świadkiem, jedząc z nim kolację u Jego Królewskiej Mości, a już dzisiaj rano, ku powszechnemu zdumieniu, tenże adonis, z głową wyzbytą gęstych pukli […], przepasany wielką szablą i ubrany w dawny strój sarmacki, zjawia się w tym przebraniu, domagając się audiencji u Króla, otrzymuje ją i wręcza władcy manifest […], który pachnie wojną […] domaga się, by wszyscy chwycili za broń i uderzyli na króla Prus[864].

Zmiana stroju w każdej z przedstawionych sytuacji miała swoje uzasadnienie i wiązała się z dokonaniem świadomego wyboru i miała określony cel – mimikrę (o której pisaliśmy w podrozdziale dotyczącym podróży realnych) oraz – w drugim przypadku – manifestację światopoglądu. Nie była zaś jedynie snobistyczną gonitwą za modowymi trendami. Takie pobudki spotykały się z negatywną oceną hrabiego. Dał temu wyraz w liście do Marii Potockiej, gdy wspominał o jej bracie, Wacławie Rzewuskim, Emirze: „Jego upodobanie do stroju arabskiego, które jest wyłącznie dekoracją, nie zdobi go w moich oczach”[865].

Co trzeba podkreślić, taka postawa krajczyca nie odnosiła się jedynie stroju, orientalizm hrabiego absolutnie nie był tylko „wielkopańską fantazją”[866]. Wschodnia eksperiencja Potockiego to *grand tout…*, a jej poznawanie i – w jakimś sensie także kreowanie – motywowane było „szlachetną namiętnością”, u podstaw której leżało szczere zainteresowanie oraz pozytywne emocje i doświadczenia. To one sprawiały, że do Orientu prowadziło autora *Rękopisu* tak wiele dróg i ścieżek. Doświadczenie Orientu, które miało znamiona totalności, transponowane było również w literaturę.

[864] *List Josepha Auberta*, rezydenta Francji w Polsce, AMAE (Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych Francji), *Korespondencja polityczna, Polska,* 314.f. 97-99, cyt. za: F. Rosset, D. Triaire, *Jan Potocki. Biografia*…, s. 134.
[865] *List Jana Potockiego do Marii Potockiej (wiosna 1811),* w: J. Potocki, *Listy Jana Potockiego do siostrzenicy Marii (1809-1812),* w: F. Rosset, D. Triaire, *Z Warszawy do Saragossy…*, s. 85.
[866] L. Dębicki, L. Dębicki, *Puławy (1762-1830)…*, t. 3, Lwów 1888, s. 12.

Zakończenie

Poza rysunkami z podróży, stworzył Jan Potocki jeszcze jeden obraz – znacznie wychodzący poza granice graficznej reprezentacji – wizję Orientu, którą utrwalił w swojej twórczości, zarówno podróżopisarskiej, jak i literackiej. Była ona rezultatem osobistych doświadczeń hrabiego wzbogaconych dogłębną lekturą, weryfikowaną w trakcie wschodnich wypraw. Decydujący wpływ na kształt wizji miał przedstawiony wcześniej podróżniczy *modus operandi* krajczyca, dostarczający materiałów do jej tworzenia, z drugiej zaś twórcze ich utekstowienie. W relacji z Maroka hrabia zapisał:

> Powiedziałem w jednej z moich zapisek, że obyczaje panują tutaj bardzo surowe; to prawda. Dziś miałem sposobność przekonać się, że obyczaje są tu mocno rozwiązłe; to również prawda. Nie wiem, jak czytelnicy pogodzą się z taką rozbieżnością moich relacji. Trzeba jednakże wziąć pod uwagę, że narody są zbiorowiskiem ludzi, ci zaś mieszaniną przeciwieństw, i jeśli nie uwidocznia się to w relacji podróżnika, to z pewnością spostrzeżenia jego nie są trafne. Wiem, że wielu pisarzy postępuje inaczej: po jednej stronie gromadzi wszystkie zalety danego narodu, po drugiej zaś wady, podobnie jak niektórzy malarze, przekonani, że tworzą arcydzieło, umieszczając całe światło po jednej stronie obrazu, a cienie po drugiej. Lecz, dobry Boże, gdzież ci ludzie mają oczy? Cóż poczną z rozległą skalą odblasków, lotnych cieni, światłocieni i odcieni? Zdają się nie przeczuwać ich istnienia. Prawdziwie pięknym dziełem byłoby umieścić wszystko na jednym obrazie, potem zaś wedle określenia malarzy – przeciągnąć po malowidle borsuczym ogonem, czyli specjalnym pędzelkiem, by zlać odrębne barwy w jedną całość. Ale wyznaję szczerze, że praca taka przekracza moje możliwości. [PM, 141-142]

Wyrażone w powyższym fragmencie dążenie do realizmu współbrzmi ze stale obecnym u Jana Potockiego pragnieniem „umieszczenia wszystkiego na jednym obrazie", stworzenia wielkiej całości. Miarą prawdziwości „malowidła" było według hrabiego uchwycenie na nim rozmaitości – a nawet, miejscami – sprzeczności przedstawianych elementów. Już pierwsze spotkania międzykulturowe autora *Parad* wiązały się z doświadczeniem ogromnej różnorodności przestrzeni geograficznej i – przede wszystkim – humanistycznej, co następnie znalazło wyraz w jego publicystyce. W *Próbie aforyzmów wolności* napisał: „Natura wynalazła trzydzieści zewnętrznych form dla ludzkich ras, każda inna od pozostałych, a chcemy, aby miała tylko jedną formę wewnętrzną […]"[867]. Przekonanie to zdecydowanie wpływało na sposób percepcji otaczającej rzeczywistości. Jednocześnie krajczyc miał świadomość tego, że te obserwowane wielora-

[867] J. Potocki, *Próba aforyzmów wolności*, w: tegoż, *Pisma polityczne…*, s. 67.

kie elementy przeplatają się wzajemnie, często przenikają, z rzadka tylko funkcjonują w oderwaniu od siebie.

Hrabia zdawał sobie sprawę, iż pełna realizacja marzenia o odmalowaniu całości orientalnego świata przekraczała jego (wydaje się – każdego) możliwości. Nie oznaczało to jednak, iż pomysł zarzucił. Wręcz odwrotnie, czego potwierdzeniem są relacje z podróży. Uwidacznia się w nich nieprzeciętny konstrukt mentalny, możliwy do zaobserwowania dzięki eksternalizacji doświadczenia, której Potocki dokonał poprzez teksty. Naszym celem było nie tyle szczegółowe odtworzenie powstałego w ten sposób obrazu Orientu[868], ile , jego sfunkcjonalizowana analiza, która pozwoli zaobserwować, do jakiego stopnia wizja ta była sprzężona ze światopoglądem Potockiego. Jak bowiem zaważył Marcin Cieński, w oświeceniowym podróżopisarstwie nastąpiło „[…] odejście od referencyjnej perspektywy i przejście na inny poziom – dotyczący podporządkowania opisu pewnym kategoriom ideologicznym czy antropologicznym składającym się na nieusuwalny filtr poznawczy, kategoryzujący rzeczywistość doświadczaną przez podróżnika i jednocześnie (w konsekwencji) jej opis"[869]. Zmiany te miały bezpośredni wpływ na kształt orientalnego obrazu Jana Potockiego. Podkreślić jednak trzeba, iż w przypadku tekstów hrabiego, mówić należy nie tyle o odejściu od referencyjnej perspektywy, co o wzbogaceniu jej refleksją filozoficzną i – przede wszystkim – antropologiczną. Równie istotne było zbadanie, w jaki sposób wizja Wschodu była transponowana w twórczość literacką Jana Potockiego, ponieważ – jak już wielokrotnie sygnalizowaliśmy – doświadczenie orientalne autora *Rękopisu…* jest ogromną całością – *le grand tout oriental*, której części współistnieją ze sobą i niemożliwością jest całkowite ich odseparowanie i omawianie osobno.

Obcowanie z tekstami podróżniczymi krajczyca oraz analiza zawartych w nich informacji na temat Wschodu uprawniają do wskazania trzech najważniejszych atrybutów wyłaniającego się z nich obrazu Orientu. Są to antropocentryczność, globalność i różnorodność. Wymieniono je w kolejności alfabetycznej, ponieważ trudno jest wskazać nadrzędność którejś z nich. Pozostają one w ścisłym wzajemnym związku i dlatego też podobnie muszą być omawiane. Hrabia w swoich relacjach przedstawił wszystkie naji-

[868] Wiązałoby się to z drobiazgowym streszczaniem relacji z podróży, co – w kontekście istnienia doskonałych pierwowzorów, jest niezasadne.
[869] M. Cieński, *Podróżowanie w XVIII wieku jako przedmiot współczesnej refleksji badawczej. Kilka uwag*, „Wiek Oświecenia" 2012, nr 28, s. 114.

stotniejsze aspekty wschodniej rzeczywistości, której centrum stanowił człowiek. Ze względu na swój specyficzny *modus peregrinandi*, Potocki „wszedł" do świata ludzi Wschodu i dokonał ich charakterystyki bezpośredniej, jak i pośredniej. Powstały w ten sposób wizerunek jest wielowymiarowy i zdecydowanie wykraczający poza obiegowe wyobrażenia. Już w jednym z pierwszych listów z *Podróży do Turek i Egiptu* pisał:

> Zdziwisz się WPani, kiedy jej powiem, iż w wielkiej liczbie podróżnych przejeżdżających do tego miasta mało ich jest, którzy dokładne onego czynią sobie pojęcie; z tym wszystkim nic prawdziwego nie ma, ci co najściślej uważają, wysiliwszy ciekawość swą w odwiedzaniu pamiątek Grecyi, spoglądają na Turków jak na burzycielów tych czci ich widoków. Napełnieni tą myślą przybywają do Carogrodu. [PTE(N), 14]

Wyraz zdziwienia postawą Europejczyków wobec Turków, a nawet krytyczny ton, który można uchwycić w powyższym fragmencie potraktować należy jednocześnie jako zapowiedź innego spojrzenia na mieszkańców Wschodu. Inność polegała na zmianie perspektywy. Potocki, po pierwsze, świadomy istnienia relatywizmu kulturowego, przeszlifował „okulary przywiezione z ojczyzny". Po drugie – poszerzył, i to znacznie, horyzont obserwacji i przestrzeń eksploracji. Hrabia był szczególnie wyczulony na kwestie różnorodności etnicznej Orientu; nie obserwował „Człowieka Wschodu", ale ludzi i ludy Wschodu. Swoje rozważania odnosił zawsze do konkretnej grupy: Arabów, Maurów, Turków, Afrykańczyków, Czeczeńców, Kałmuków, Tatarów czy Chińczyków i wielu, wielu innych jeszcze[870]. Każdą z wymienionych przez siebie grup pisarz charakteryzował przynajmniej w kilku słowach, niektórym zaś poświęcał znacznie więcej miejsca. Wzmiankując poszczególne ludy, autor *Rękopisu…* brał pod uwagę cechy fizyczne, ubiór, charakter, język (na to zwraca szczególną uwagę zwłaszcza na Kaukazie), tradycje, obyczaje. Niejednokrotnie dokonywał szczegółowego opisu etnograficznego. Krajczyc potwierdzał tym samym swoją imponującą wiedzę na temat Wschodu. Przede wszystkim jednak było to świadectwo trudnej – lub raczej – niemożliwej do ogarnięcia właściwej mu różnorodności. W jej obliczu wszelkie generalizacje wydawały się co najmniej problematyczne. Dlatego też hrabia rzadko je robił, postępował inną drogą, stosując charakterystyczną dla swojego *modus peregrinandi* metodę poznawczą, czyli

[870] Największą różnorodność etniczną przedstawił Jan Potocki w relacji z Kaukazu, o którym pisał do Adama Jerzego Czartoryskiego, iż to „To osobny świat, zamieszkały przez trzydzieści różnych ludów, z których każdy ma swoje prawa, i które do tego tworzą z jakiegoś powodu niezwykle złożony system polityczny […]". [*List do A.J. Czartoryskiego z początku roku 1804*, w: J. Potocki, *Korespondencja*…, s. 84].

myślenie komparatystyczne. Bardzo wnikliwie obserwował ludzi Wschodu w różnych sytuacjach: jak pracują i jak się bawią w wolnym czasie, jak świętują oficjalne uroczystości państwowe i uczestniczą w religijnych obrzędach, a nawet w sytuacji skrajnej, gdy bezpośrednio zagrożone było ich życie, jak w ogarniętym głodem Egipcie czy bombardowanym przez Hiszpanów Tangerze. Ogląd ten umożliwiał mu nie tylko przedstawienie zewnętrznych, materialnych aspektów kultury, dawał też wiedzę o tradycjach i normach społecznych, a także pozwalał wysnuwać wnioski na temat ich mentalności. Poprzez zestawianie przedstawicieli poszczególnych nacji orientalnych, szukał podobieństw między nimi albo też wskazywał różnice, jak w przypadku Kałmuków: „Biegają we wszystkie strony, walczą ze sobą, wygrywają szalone melodie na nieznanych mi instrumentach. Są – jak to już powiedziałem wyżej – nieokiełznani i nie mają w sobie nic z turecko-tatarskiej powolności" [PK, 286]. Tym sposobem poznawania i opisywania ludzi hrabia posłużył się już w Stambule, co poświadcza, m.in. poniższy fragment *Podróży do Turek i Egiptu*:

> Gust okazałości jest drugi punkt, którym Turcy na pierwsze wejrzenie zdają się przybliżać do innych wschodnich narodów. Przejażdżki sułtana po wodzie, jechanie do meczetu, odjazd karawany do Mekki, są to wszystko przepyszne widowiska, które dosyć jest namienić, żeby wystawić obraz okazałości. Lecz zważać należy, że przepych ten bardziej jest uroczystością dworską niżeli naturalną ludu skłonnością. Ci którzy z urzędu swego nie są zobowiązani do niego nie okazują go nigdy. Najbogatsi mieszkają w domach, których powierzchowność zaledwie oznacza dobre mienie, zachowują zaś zbytek dla mieszkań swych niewiast, które nawzajem dla nich się tylko stroją. [PTE(N), 77-78]

Na pierwszy rzut oka zestawienie Turków z innymi wschodnimi narodami, pod względem zamiłowania do przepychu, pozwalało doszukać się podobieństwa. Jednak dla hrabiego powierzchowny rzut oka nie był wystarczający. Dłuższe przyglądnięcie się pokazało, że ta przysłowiowa orientalna okazałość, charakterystyczna dla Persji oraz Indii (o czym hrabia informował w innym miejscu[871]), będąca na Wschodzie oznaką władzy i prestiżu, w Turcji obowiązywała tylko najwyższych państwowych urzędników. Większość społeczeństwa preferowała zaś zupełnie inne wzorce oparte na skromności. Potocki rewidował w ten sposób stereotypy na temat Orientu, z których istnienia doskonale zdawał sobie sprawę, co kilkukrotnie wyraził w zapiskach ze swoich wy-

[871] W zapisce w relacji marokańskiej Potocki przytoczył w całości list polecający napisany przez Mohammada Bin-Otmana do cesarza. Stało się to okazją do scharakteryzowania tzw. stylu wschodniego i wskazania jego źródeł w kulturze perskiej i indyjskiej – rozmiłowanych w przepychu. Natomiast Arabów scharakteryzował jako lud „lubujący się w wieśniaczej prostocie i mniszej pokorze". [PM, 115]

praw[872]. Na kartach podróży konfrontował je z proponowanym przez siebie realistycznym przedstawieniem, które dodatkowo jeszcze opatrzone było próbą rzeczowego wyjaśnienia zjawiska. Specjalną uwagę zwracał na zagadnienia, które stanowiły istotny element europejskiego imaginarium wschodniego. Wymienić tu można, m.in. kwestie despotyzmu:

> Łatwo powiedzieć, że rząd jakiś jest despotyczny, arystokratyczny lub demokratyczny; te trzy określenia były dotychczas bardzo wygodne dla leniwych pisarzy, szkoda tylko, że nie wyjaśniają niczego czytelnikowi. Albowiem nie ma żadnego podobieństwa na przykład między rządem Polski a rządem kantonu Berna, choć oba są arystokratyczne […]. Mnie samemu byłoby wygodniej powiedzieć po prostu, jak to dotąd czyniono, że rząd Maroka jest despotyczny, ale wyrażając się w ten sposób nie dałbym o nim czytelnikowi żadnego wyobrażenia [PM, 176].

Hrabia zdecydowanie chciał dać to wyobrażenie, dlatego zarówno w relacji marokańskiej, jak i pozostałych tekstach z podróży zamieścił wiele informacji o rozmaitych wariantach despotyzmu wschodniego, funkcjonujących w różnych częściach Orientu[873]. Kierowany ideą *grand tout,* nie poprzestawał jedynie na opisie zjawisk, ale także starał się sięgnąć pod powierzchnię, by wyjaśnić ich genezę, znaleźć wzajemne połączenia, a niekiedy również zinterpretować. Zależało mu, by wzbogaciło to obraz Wschodu, nadało mu głębię i perspektywę, a zarazem stało się źródłem rzetelnych i pożytecznych wiadomości, których odbiorca mógłby użyć do zbudowania swojej wizji rzeczywistości lub wyrobienia sobie opinii. Podobnie postępował, gdy dokonywał bezpośredniej charakterystyki mieszkańców Orientu:

> Muszę przyznać, że ci sami Maurowie, tak ubodzy w cnoty moralne, odznaczają się jednak po części rodzajem męstwa, o którym przed chwilą mówiłem. W chorobie oczekują śmierci lub wyzdrowienia bez słowa skargi, Zrujnowani zachowują w nędznej odzieży taką samą godność jak niegdyś w haikach z Tafieltu. W czasie bombardowania nie widać żadnego pośpiechu, żadnego poruszenia, nikt nie poszukuje i nikt nie unika niebezpieczeństwa. [PM, 203]

[872] Na przykład, gdy wspominał o cesarskich serajach i haremach lub o błędnych spostrzeżeniach podróżników, które wynikały z uprzedzeń wpływających na percepcję wschodniej rzeczywistości; zaliczyć tu również można wspomniane przez hrabiego przeświadczenie wielu podróżników europejskich o Turkach jako barbarzyńcach, którzy niszczyli zabytki klasycznej kultury.

[873] Dokładniej rozważania Jana Potockiego na temat wschodniego systemu władzy przedstawiłam w osobnym artykule [zob. A. Kupiszewska, *Despotyzm orientalny w relacjach z podróży Jana hr. Potockiego,* w: *Władca, władza. Literackie doświadczenia Europejczyków od antyku po wiek XIX*, pod red. M. Szymor-Rólczak, przy współudz. M. Poradeckiego, Łódź 2011, s. 153–166].

Opisawszy zachowanie tangerskiej ludności, starał się Potocki znaleźć jego wyjaśnienie. Czytelnik ma sposobność prześledzenia toku myślenia hrabiego, w którym drogą wewnętrznej burzy mózgów, a właściwie burzy mózgu kolejne rozwiązania poddawał swoistej autoweryfikacji. Odrzucając każdą propozycję wyjaśnienia zachowania Maurów, uzasadniał swoją decyzję, dopełniając tym sposobem charakterystykę opisywanej grupy:

> Powie może ktoś, że dowodzi to zobojętnienia, ale przecież Maurów znamionują gwałtowne namiętności, porywczy sposób mówienia i bycia. Może więc jest to wiara w przeznaczenie? Także nie, gdyż nawet krótkotrwałe obcowanie z mahometanami przekonywa, że choć zawsze mają tę wiarę na ustach, w działaniu nie odwołują się nigdy do Opatrzności. Są to więc być może niewzruszone cnoty stoików. Mniej jeszcze, bowiem Maurowie niewiele mają cnót. Moim zdaniem przyczyna leży w prostocie ich wychowania i życia; uległość wobec konieczności jest, jak sądzę, czymś zupełnie naturalnym przy prostym trybie życia, natomiast nader rzadko znamionuje tryb życia wyszukany. [PM, 203-204]

Abstrahując od metody dochodzenia do odpowiedzi, warto również zastanowić się nad nią samą. Źródeł tego specyficznego mauretańskiego fatalizmu Potocki upatrywał w „prostocie wychowania". Wyraźnie zaznaczyły się tu wpływy myśli Jana Jakuba Rousseau. W kontekście mało pochlebnego wizerunku Maurów, jaki odmalować można na podstawie powyższej charakterystyki, owa prostota jest zdecydowanie pozytywnie waloryzowana. Podobny wydźwięk ma także jedyny w podróżach fragment, w którym Potocki użył formuły „człowieka Wschodu":

> Ale człowiek Wschodu nie odczuwa tej konieczności [bycia zajętym – dop. A.K]; jego władze umysłowe nie przywykły do nieustannego napięcia, które z kolei oddziaływałoby na nie nawzajem pobudzająco. Brak zajęcia zawiesza po prostu działanie umysłu, podobnie jak sen zatrzymuje czynności duszy. Jeżeli powietrze, którym taki człowiek oddycha, tchnie świeżością morskiego powiewu i wonią kwiatów, a otaczająca zieleń koi mu wzrok – bezmyślne a zarazem przyjemne poczucie istnienia wypełnia jego duszę i nie trzeba mu niczego więcej. [PM, 144]

Jedną z podstawowych cech „człowieka Wschodu" miał być jego sensualizm oraz zatopienie się w teraźniejszości[874]. Choć nasuwają się tu pewne skojarzenia z koncepcją „szlachetnego dzikusa" rozwijaną przez Rousseau, to wydaje się jednak, iż jej wyzyskanie do charakterystyki mieszkańców Orientu byłoby znacznym nadużyciem. Zarówno naukowa postawa Jana Potockiego, jego idea *le grand tout historique,* jak

[874] G. Poulet, *Rousseau*, przeł. A. Siemek, w: *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, wybór J. Błońskiego i M. Głowińskiego, Warszawa 1977, s. 137 i nast.

również inne liczne wzmianki, w których portretował przedstawicieli „wschodnich narodów" nie potwierdzały głębokich zależności od koncepcji *bon sauvage*. Nie wykluczały ich jednak zupełnie. Jako jej reminiscencje interpretować można, akcentowaną przez autora *Rękopisu…* w charakterystyce ludzi Orientu, bliskość z naturą i dostrzeganie pozytywnych tego skutków. Miały one zarówno w wymiar indywidualny („kosztowanie słodyczy", nieodczuwanie nudy – która, jak wiemy, dla Potockiego była zjawiskiem niezwykle negatywnym), jak i ponadindywidualny/grupowy. Prostota obyczajów sprzyjała bowiem nawiązywaniu opartych na nieskomplikowanych zasadach organizacja życia społecznego (czego z kolei koncepcja szlachetnego dzikusa nie zakładała).

Różnorodność i globalność uwypuklone zostały również przez fakt, iż każda z wypraw miała nieco inny charakter (o czym wspominaliśmy już w kilku miejscach). W związku z czym dają się zauważyć pewne „dominanty" tematyczne każdej z nich. Pierwszoplanową perspektywą relacji tureckiej były ludyczno-sakralne aspekty wschodniej kultury, zapiski marokańskie obfitują w bardzo różnorodne informacje. Można już tu zauważyć skupienie na kwestiach etnicznych, jednakże również mocno widoczne są rozważania natury politycznej, czy politologicznej. Podczas wyprawy na Kaukaz prowadził hrabia szeroko zakrojone badania etnograficzne i lingwistyczne, co również znalazło odbicie w zawartości merytorycznej podróżniczych zapisek. Inny pod tym względem charakter mają „papiery chińskie" Jana Potockiego. Ze względu na jego funkcję podczas poselstwa – pojawiły się w nich informacje związane z nauką chińską. Główny akcent położył w nich Potocki na wyjaśnienie przyczyn klęski dyplomatycznej. W tym kontekście jako jedną z ważnych kwestii wskazać można temat spotkań międzykulturowych, co nadawało jej autotematyczny wydźwięk.

Wyeksponowana tutaj antropocentryczność nie eliminowała, rzecz jasna, refleksji na temat środowiska geograficzno-przyrodniczego. W odniesieniu do przedstawienia elementów natury, w obrazie Orientu możemy użyć podobnych epitetów, jak w przypadku charakterystyki przestrzeni humanistycznej – bogate, różnorodne, a nawet antropocentryczne. Zróżnicowanie przyrodnicze zostało szczególnie zaakcentowane za pomocą porównania, które hrabia poczynił, przemierzając kaukaskie stepy:

> Kraj, w którym nigdy nie pada deszcz, rzeka regularnie wylewająca, lud żyjący pod namiotami, skoczki i wielbłądy – wszystko to powinno, zdawałoby się, przypominać Egipt, a przecież nie zachodzi między tymi krajami żadne podobieństwo. Oblicza ich są najzupełniej różne. [PK, 292]

Uderzająca wręcz przystawalność przestrzeni egipskiej i kaukaskiej okazała się pozorna. Mimo istnienia wielu podobieństw elementów tworzących strukturę, ich konfiguracje różniły się w sposób istotny. Główną cechą dystynktywną tych obrazowanych terenów była kultura ludzi, którzy je zamieszkiwali. To właśnie humanistyczna rzeczywistość stanowiła główne źródło ich odrębności.

Będąc przedstawicielem Wieku Rozumu, poprzez swoją działalność podróżniczą, starał się także hrabia realizować oświeceniowe postulaty rozwoju nauk i poszerzania wiedzy o świecie. Potwierdzają to niejednokrotnie zamieszczane w relacjach, noszące znamiona naukowości, opisy okazów fauny i flory odwiedzanych terenów lub relacje z niecodziennych zjawisk pogodowych. Zdecydowanie częściej natura pojawiała się jako przestrzeń ludzkiej aktywności, którą to aktywność warunkowała, w czym doszukiwać się można wpływów Monteskiusza. Bardzo wyraźnie eksponował fakt, że ludzie Orientu żyją w blisko natury. Chwaląc uroki koczowniczej egzystencji, pisał:

> Przekonałem się, że życie to posiada w swej prostocie wiele uroku, który łatwiej odczuć niż wyrazić. Filcowe posłania koczowników umieszczone są wprost na świeżej trawie, bez żadnych desek; człowiek w każdej chwili może się jej dotknąć, stale wdycha jej wonie. Gdy murawa zaczyna schnąć pod namiotem, koczownik przenosi namiot o kilka kroków dalej. Kwiaty – bez żadnej przenośni – rozkwitają mu pod stopami. […] Mówiąc, że koczownik przenosi swój namiot, gdy trawa pod nim uschła, opierałem się na rzeczywistej obserwacji życia Nogajów, nie była to tylko pochwała sielanki. [PK, 392]

Prostota życia, nieustanny kontakt z naturą, a właściwie bycie jej częścią, miało dla Potockiego cechy sielankowe – dawało harmonię i wolność, której przede wszystkim się doznawało a nie poznawało intelektualnie. Nie tylko zresztą w stepie można być blisko przyrody. Także w wielkich metropoliach Wschodu, takich jak Stambuł, mieszkańcy szukali kontaktu z naturą i bardzo ją szanowali:

> Turcy dzicy niegdyś i wojenni, zdają się dziś powracać do tej słodyczy i spokojności, która jest cechą wszystkich Azyi narodów. Ten umysł pokoju, który zakazuje braminom nastawać na życie zwierząt zdaje się zarówno napełniać mieszkańca Bosforu. Słyszałaś zapewne, jakie staranie mają w Stambule o psach i kotach, które ulice miasta tego zaludniają: lecz nie te jedne zwierzęta prawo mają do hojności tureckiej. […] wzajemne na koniec zaufanie między Człowiekiem i zwierzętami zdaje się przyprowadzać częstokroć zastanawiającego się nad tym wszystkim do pierwszego natury dzieciństwa; lecz co zupełnie ujmie cię dla Turków, będzie zapewne poszanowanie, które mają dla drzew; ściąć je największą jest zbrodnią, przeciw której całe szemrze sąsiedztwo. [PTE(N), 75-76]

Krajczyc pokazał symbiozę z naturą, w której żyli ludzie Wschodu. Rośliny, zwłaszcza drzewa oraz dużo zwierząt domowych stanowiły nieodłączny element urbanistycznego krajobrazu Stambułu. Poprzez opisanie stosunku stambulczyków do przyrody, dokonał hrabia pośredniej ich charakterystyki. Relację człowiek – natura, która na Wschodzie przyjmowała szczególną formę i przywodziła skojarzenia z pierwotnym stanem natury, uznał Potocki za faktor modelujący charakter Turków, czyniący go słodkim i spokojnym. Cechy te przyjął za istotne dla tożsamości „wszystkich Azyi narodów". Pochwała prostoty i delikatnie wyczuwalna tęsknota za nią ewidentnie odsyłają do idei Jana Jakuba Rousseau. Bardzo ciekawe jest też utrzymane w nieco russoistycznym duchu przedstawienie zatoki Kazdagły, gdzie przebywał po opuszczeniu Stambułu, w drodze do Egiptu:

> Powiedziałem WPani, że miejsce, w którym od dwóch niedziel jesteśmy, jest piękne nadbrzeże u spodu góry Idy, której lasy ciągną się aż do morza. Wśród tego dzikiego ustronia są ogrody dość dobrze uprawne jak na kraj. W jednym z nich założyłem mieszkanie moje: altana okryta drzewem i przyparta do domostwa całe me składa mieszkanie. Opodal jest rzeczka, przez którą rzucono kładki, zbudowany tam kafenhauz odbiera chłód od wody, która płynie pod spodem i od cienia wielkiego klonu, które służą mu za dach. […] Korzystając z tego zapuszczałem się z rozkoszą w rozległe doliny i lasy wokół góry Idy. Nie tylko piękności natury hojnie tam rozrzucone miały dla mnie powaby. Widziałem pola, gdzie szczęśliwy Parys trzód swych pilnował; cedry, które Hektor w ręku swych ważył; laur, który zachował imię Dafny, i wszystkie te rzeczy wzbudzały we mnie pamiątkę starożytności żywiej niż marmury i kolumny. Dzisiaj już porzucamy to miejsce, nie bez żalu z mojej strony, byłem tam szczęśliwy i kosztowałem tej spokojnej słodyczy, którą człowiek czuje, kiedy się do natury zbliża. [PTE(N), 90-92]

Dosyć charakterystyczne dla anatolijskiego krajobrazu kulturowego widoki pokazują harmonijne współżycie człowieka i przyrody, a przestrzeni w ten sposób powstałej nadają wręcz sielankowy charakter. Przebywanie w niej dostarczało hrabiemu przyjemnych (nawet bardzo) doznań. Ale równie interesujące jest to, że Potocki tę przestrzeń dodatkowo jeszcze jakby przepuścił przez kulturowy, a ściślej nawet – literacki filtr, nadając jej mityczny czy symboliczny wymiar, który na Wschodzie każe poszukiwać odniesień do fundamentów kultury europejskiej. Czas mi(s)tyczny, kiedy obowiązywał stan natury, przywodził hrabiemu na myśl krajobraz marokański:

> Obozowaliśmy na zboczu wzgórza. Namioty Arabów widniały u naszych stóp, w dolinie zapełnionej stadami bydła: koczownicy zajęci byli przy pracach w polu. Cały ten widok, skąpany w promieniach słońca, zdawał się nam obrazem poranka z pierwszych wieków istnienia świata. [PM, 158]

Podobnie jak przestrzeń humanistyczna, tak również natura cechowała się niejednorodnością. To również wybrzmiało w relacjach z podróży. Dlatego, obok obrazu łagodnej i przyjaznej człowiekowi przyrody, znaleźć można w relacjach krajczyca zgoła inne pejzaże – „Opuściwszy Czerwone Studnie – pisał z Kaukazu – wkroczyliśmy w krainę, gdzie step porośnięty był kępkami trawy wątłej i rzadkiej, przypominającej angielską" [PK, 391]. Lub jeszcze bardziej ekstremalne krajobrazy pustynne (o których była już mowa przy okazji angażowania ciała w czasie podróży).

Orientalna całość przyrodniczo-humanistyczna jawiła się Potockiemu jako przestrzeń niezwykle różnorodna, a przez to interesująca i warta poznania. Nie dziwi zatem, iż stała się obiektem jego „szlachetnej namiętności". Co jednak koniecznie należy podkreślić, to fakt, że pomimo ogromnej fascynacji Wschodem – namiętności właśnie – jego wizja wyłaniająca się z relacji podróżniczych, była realistyczna. Stanowiła syntezę wiedzy teoretycznej i własnego doświadczenia hrabiego. Dzięki nim udało mu się zbudować swoisty katalog, z którego bezpośrednio czerpał pomysły, obrazy, figury lub przetwarzał je dla swych autorskich potrzeb literackich.

Stworzony przez Potockiego obraz Orientu, będący rezultatem lektury i własnych bardzo bogatych doświadczeń wschodnich, reprezentuje styl i kierunek życia umysłowego Oświecenia, doskonale scharakteryzowany przez jednego z najwybitniejszych przedstawicieli epoki – Jeana d'Alamberta, który nazwał to nową metodą filozofowania, nakazującą entuzjastycznie podchodzić do wszelkich nowych odkryć powodujących „powszechny zwrot myśli":

> Wszystkie te okoliczności przyczyniły się do wzbudzenia żywego fermentu umysłowego. Ferment ów oddziałujący we wszystkich kierunkach, ogarnął z wielką mocą wszystko, co znalazło się na jego drodze, niczym wielka rzeka przełamująca tamy. Przedyskutowano, przeanalizowano, poruszono wszystkie kwestie, od zasad nauk po fundamenty religii objawionej, od problemów metafizyki po zagadnienia natury estetycznej, od muzyki po moralność, od kontrowersji teologicznych po sprawy gospodarki i handlu, od polityki po prawo narodów i prawo cywilne. Owocem tego powszechnego fermentu było nowe światło, które rzucono na wiele obszarów, ale i nowe, powstałe jednocześnie ciemności[875].

Można powiedzieć, iż pod względem metodologicznym, jak i merytorycznym teksty podróżopisarskie oraz wyłaniający się na ich podstawie obraz Orientu są owocem

[875] J. le Rond d'Alambert, *Essai sur les éléments de philosophie, ou sur les principes des connoissances humaines (rozdz. 1)*, w: *Mélanges de littérature, d'histoire et le philosophie*, t. IV, nowe wyd., Amsterdam 1763, s. 1-300, tu s. 1 nn., cyt. za: E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010, s. 2.

realizacji przez hrabiego oświeceniowych postulatów. Pisarz zawarł w nich wiadomości z każdej wymienionych przez d'Alamberta dziedzin ludzkiej aktywności, a dokonał tego za pomocą wnikliwej analizy opartej na empirycznych założeniach. Jednakże przy całej swojej oświeceniowej postawie naukowości oraz intelektualnym temperamencie, Jan Potocki przyjmował też czasem perspektywę russoistycznego samotnego wędrowca przechadzającego się po różnych krainach i „kosztującego spokojnej słodyczy", czerpanej z kontaktu z naturą:

> Panujący tutaj nastrój samotności zdaje się zachęcać do spędzenia kilku dni na rozmyślaniach czy nawet marzeniach odpowiadających mi znacznie bardziej niż chłodna rozwaga. Gdybym się jednak zatrzymał, cóż powiedzieliby moi służący i Kozacy ze stacji? Tak oto zawsze pada się ofiarą obawy przed tym, co ludzie powiedzą. [PK, 279]

Chwile takie rzadko były udziałem hrabiego, gdyż – jak sam przyznawał – poczytywał je jako coś wstydliwego, co nie przystoi oświeceniowym eksploratorom. Mimo to w wizji Orientu wyłaniającej się z jego tekstów odnaleźć można rysy utrzymane w duchu idei filozofa z Genewy.

Nawiązując do malarskiej metafory użytej przez autora *Parad*, zwłaszcza przy uznaniu wizualności za główny typ modalności zachodniej kultury, a zatem i hrabiego, możemy powiedzieć, iż Potocki stworzył nie tylko portret ludzi Wschodu, ale właściwie panoramę Wschodu. .Składa się na nią obraz będący efektem eksternalizacji jego wiedzy oraz indywidualnego doświadczenia, jakim jest wędrówka, który został dopełniony barwnym, czarownym wizerunkiem literackim. Kreując swoją autorską wizję Wschodu, hrabia dążył do uchwycenia jego kulturowej specyfiki. Sprawił dzięki temu, że czytelnik nie tylko mógł poznać Orient, ale także go odczuć i czerpać z tego estetyczną satysfakcję.

Nadając swemu ogromnemu doświadczeniu orientalnemu werbalny bądź graficzny kształt, wprowadził go hrabia do sfery funkcjonującego w Oświeceniu zbiorowego imaginarium Wschodu, wzbogacając tym samym znacząco zasoby kultury w zakresie postrzegania Innego. Trzeba pamiętać, iż nie wszystkie „orientalia" autorstwa hrabiego były wówczas ogólnodostępne, jednakże już te, które funkcjonowały w przestrzeni życia literackiego, ukazywały niezwykle interesujący obraz wycinka rzeczywistości. Natomiast czytane *ex post* stały się świadectwem zmian świadomości i sposobu oglądu świata, jakie dokonały się w Wieku Świateł.

Obserwując życie i twórczość Jana Potockiego, można pokusić się o stwierdzenie, że przewijające się w nich elementy orientalne tworzą swoisty kompleks kulturowy, rozumiany jako zespół „przekazów heterogenicznych, powstałych lub aktualnie tworzonych w odmiennych okolicznościach i dla różnych potrzeb bądź celów, realizowanych w innej materii znaczącej, rozproszonych znacznie w czasie i przestrzeni, powiązanych jednakże ze sobą mimo różnic określoną intencją komunikacyjną i wspólnotą tekstu”[876]. Intencją tą jest ekspresja szczerej i wszechogarniającej „szlachetnej namiętności”.

***

Kończąc nasze rozważania nad stworzoną przez Jana Potockiego *grand tout oriental*, oddajmy ostatni raz głos hrabiemu:

> Słowa me kieruję do miłośnika nauk, on jeden będzie mógł mnie zrozumieć; on wie, że sam początek badania jest łatwy, a pierwsze wyniki zachęcające. Wciąga go ciekawość, ta niespokojna córka niewiedzy i matka wiedzy. Ciekawości oddaje swój wolny czas i idzie za nią łatwymi drogami; pomija nonszalancko odkrycia innych, chociaż jednak usiłuje przyswoić je sobie. Jego umysł zabarwia się jakby skąpstwem, dąży do zawładnięcia wszelką wiedzą, do włączenia jej do własnych wiadomości, do ich układania i gromadzenia. Dochodzi wreszcie do granicy, której nie przekroczyli jeszcze inni i sądzi, że wzrokiem sięga dalej. Tu kończy się zainteresowanie, a rozpoczyna pasja; nie ma już zwykłej chęci uczenia się, lecz żądza, aby wiedzieć wszystko, a zuchwała młodość nie widzi w tym niczego niemożliwego. Jednakże praca wyczerpuje, noce bezsenne wycieńczają, droga, którą trzeba jeszcze przebyć przeraża, a ta, którą się już przebyło, wydaje się wątpliwa; przychodzi zniechęcenie i porzuca się wszystko. Ale odpoczynek na nowo ożywia siły, na nowo rodzi się nadzieja. Ta niekończąca się alternatywa rozwiązuje się tylko dla tych, którzy mają odwagę głośno powiedzieć: „Mogę się mylić, ale mam świadomość, że zaszedłem dalej niż inni”. Biada temu, którym zawładnęła próżna chęć zadziwienia świata swymi odkryciami. Trwanie ludzkiego życia nie jest długie, trwanie rozumu – krótsze, a samotność czyni je krótszym jeszcze[877].

Poczynione przez Jana Potockiego zwierzenie odnoszące się do jego badań historycznych, można traktować jako alegoryczny niemal zapis naukowego trudu podejmowanego przez badacza chcącego dotrzeć do prawdy. Wiele z opisanych tu odczuć było także naszym udziałem podczas zgłębiania bogactwa „orientalnej” twórczości hrabiego. Pragniemy jednak zapewnić, że do odkryć innych podchodziliśmy z szacunkiem, choć nie wszystkie zostały przez nas wzięte pod uwagę. Czujemy pokorę wobec okazałości stworzonej przez krajczyca wizji Wschodu i mamy świadomość, że z pewnością nie ustrzegliśmy się uchybień w jej prezentowaniu. Nie rościmy sobie prawa, by powie-

[876] E. Kasperski, *Kategorie komparatystyki*, Warszawa 2010, s. 33.
[877] J. Potocki, *Esej o historii powszechnej i badania nad historią Sarmacji*…, s. 8-9.

dzieć, że zaszliśmy dalej niż inni, ale mamy nadzieję, iż dotarliśmy tam, gdzie zamierzaliśmy – że udało nam się pokazać różnorodność przejawów „szlachetnej namiętności" Jana Potockiego, a tym samym cechującą ją totalność, a przede wszystkim jej autentyczność.

Bibliografia

Literatura podmiotowa:

Teksty Jana Potockiego:

Potocki J., *Esej o historii powszechnej i badania nad historią Sarmacji*, Księga I, Rozdział I, do druku podał, wstępem i przypisami opatrzył H. Hinz, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1975, t. 21.

Potocki J., *Œvres I, Voyage en Turquie et en Égypte. Voyage en Hollande. Voyage dans l'Empire de Maroc suivi du Voyage de Hafez. Voyage dans quelques parties de la Basse-Saxe*, éd. par F. Rosset, D. Triaire, Louvain – Paris – Dudley 2004.

Potocki J., *Œvres II, Voyage à Astrakan et sur la ligne du Caucase. Mémoire sur l'ambassade en Chine. Objets de Recherche. Sophio-polis*, éd. par F. Rosset, D. Triaire, Louvain – Paris – Dudley 2004.

Potocki J., *Œuvres V. Correspondance. Varia*, éd. par F. Rosset, D. Triaire, Louvain – Paris – Dudley 2006.

Potocki J., *Podróż Kasandra do Indii*, w: tegoż, *Parady*, przeł. J. Modrzejewski, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1966.

Potocki J., *Korespondencja*, przeł. T. Swoboda, „Literatura na Świecie" 2014, nr 11-12.

Potocki J., *Pisma polityczne*, przeł. T. Swoboda, „Literatura na Świecie" 2014, nr 11-12.

Potocki J., *Podróż do Turek y Egiptu z przydanym dziennikiem podróży do Holandyi podczas rewolucji 1787 z francuskiego przełożona…*, Warszawa 1789.

Potocki J., *Podróże*, przeł. J. U. Niemcewicz, J. Olkiewicz, L. Kukulski, zebrał i opracował L. Kukulski, Warszawa 1959.

Potocki J., *Rękopis znaleziony w Saragossie*, przeł. E. Chojecki, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1965.

Potocki J., *Rękopis znaleziony w Saragossie [Nowe tłumaczenie wersji autorskiej z 1804 roku*], przeł. A. Wasilewska, oprac. F. Rosset, D. Triaire, Kraków 2015. [Tekst dostępny wyłącznie w wersji elektronicznej.]

Potocki J., *Rękopis znaleziony w Saragossie [Nowe tłumaczenie ostatnie wersji autorskiej z 1810 roku*], przeł. A. Wasilewska, oprac. F. Rosset, D. Triaire, Kraków 2015.

Potocki J., *Voyage en Turquie et en Égypte, Fait en l'année 1784*, Paris 1788.

Pozostałe teksty:

Adam prince Czartoryski to Mr. Jones, Warsaw, Nov. 26, 1778, odpowiedź Jonesa z 17 lutego 1779 roku w: *[J. Shore] Lord Teignmouth, The works of Sir William Jones with the life of the author*, vol. 1, London 1807.

Beckford W., *Wathek. Opowieść arabska*, tłum. A. Jasińska, Kraków 1975.

Białobocki J., *Tenze zegar czasow starozytnych na ośmiu wrodzonych własnościach Narodu Polskiego, jako na węgłach swych mocno spoionych postawiony*, w: *Zegar, w krótkim zebraniu czasów Królestwa Polskiego wiekami królów idący, imiona królów, królowych i potomstwa ich wskazujący. Przez Jana Białobockiego, sekretarza K.J.M., roku Pańskiego sformowany*, Kraków 1661, k. H3v.

Dyakowski M., *Dyaryusz wiedeńskiej okazyji Jmci Pana Mikołaja na Dyakowcach Dy-*

akowskiego podstolego latyczewskiego, oprac. J.A. Kosiński, J. Długosz, Warszawa 1983.
Kapuściński R., *Podróże z Herodotem*, Warszawa 2008.
Krasicki I., *O rymotworstwie i rymotworcach*, w: *Dzieła*, red. F.K. Dmochowski, t. 3, Warszawa 1829.
Krasicki I., *Żona modna*, w: tegoż, *Satyry i listy*, oprac. Z. Goliński, Wrocław 1988, BN I/169.
Niemcewicz J.U., *Rozprawa o bajce. Czytana na publicznem posiedzeniu Tow.[arzystwa] Kr.[ólewskiego] War.[szawskiego] P.[rzyjaciół] N.[auk]*, w: *Dzieła poetyczne*, red. J.N. Bobrowicz, t. 1, Lipsk 1838.
Orzechowski S., *Mowy o wojnie tureckiej. Rzecz pierwsza, do wszystkiego rycerstwa*, w: *Mowy Stanisława Orzechowskiego*, wyd. K.J. Turowski, Sanok 1855.
Pasek J.Ch., *Pamiętniki*, oprac. R. Pollak, Warszawa 1971.
Potocki S.K., *O sztuce u dawnych, czyli Winkelman* polski, oprac. J.A. Ostrowski, J. Śliwa, Warszawa-Kraków 1992.
Potocki S.K., *O wymowie i stylu*, t. IV, cz. 2, Warszawa 1815.
Radziwiłł M.K., *Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu*, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1962.
[Sa'di] *Gulistan, to jest ogród różany Sa'dego z Szyrazu*, przeł. W. z Bibersteina Kazimirski, Paryż 1876.
Twardowski S., *Przeważna legacya Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do Sołtana Mustafy*, wyd. R. Krzywy, Warszawa 2000.
Wolter, *Memnon*, w: tegoż, *Powiastki filozoficzne*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2009.
Volney C.F., *Podróż do Syryi i Egiptu odbyta w roku 1783, 1784 i 1785 [...]*, przeł. R. Markiewicz, t. I, Kraków 1803.

Literatura przedmiotowa:

Abramowska J., *Peregrynacja*, w: *Przestrzeń i literatura: studia*, pod red. M Głowińskiego, Wrocław 1978.
Adam A., Lerminier, G., É. Morot-Sir, *Literatura francuska*, t. 1. *Od początków do końca XVIII wieku*, Warszawa 1974.
Adamski J., *Historia literatury francuskiej*, Wrocław 1989.
Adamski J., *Świat wolteriański*, Warszawa 1957.
Addison J., *O rozkoszach wyobraźni*, tłum. Z. Sinko, w: *Europejskie źródła myśli estetyczno-literackiej polskiego Oświecenia. Antologia wypowiedzi pisarzy francuskich, niemieckojęzycznych i angielskich 1674-1810*, oprac. T. Kostkiewiczowa, Z. Goliński, Warszawa 1997.
Al-Dabbagh A., *Literary Orientalism, Postcolonialism, and Universalism*, New York 2010.
Aleksandrowska E., *„Zabawy Przyjemne i Pożyteczne" 1770-1777. Monografia bibliograficzna*, Warszawa 1999.
Auerbach E., *Przerwana wieczerza*, w: tegoż, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, t. 2, tłum. Z. Żabicki, Warszawa 1968.
Bachtin M., *Czas i przestrzeń w powieści*, „Pamiętnik Literacki" 1974, z. 4.
Baliński M., *Jan Potocki – wędrownik, dziejopis i literat*, w: tegoż, *Pisma historyczne*, t. III, Warszawa 1843.

Baliszewski M., Muszyńska M., *„Voyage pittoresque" Jana Potockiego i nieznane egipskie pendants z podróży do Turcji i Egiptu w 1784*, „Biuletyn Historii Sztuki" 2018, z. 2.
Bałczewski M., *Gry i zabawy Turków osmańskich na podstawie polskich i obcych źródeł, od schyłku Średniowiecza do końca Oświecenia,* Warszawa 2000.
Bałczewski M., *Zmiany w ocenie Turcji w opinii polskiej XVIII w.,* w: *Kultura elit XVIII w.*, pod red. Z. Libuszowskiej, Łódź 1985.
Banaszkiewicz M., *Turystyka – dialog lustra?,* w: *Dialog na pograniczu kultur i cywilizacji,* pod red. T. Palecznego i M. Banaś, Kraków 2009.
Baranowski B., *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*, Łódź 1950.
Bartoszewicz J., *Pogląd na stosunki Polski z Turcją i Tatarami,* Warszawa 1860.
Bartoszyński K., *O budowie i znaczeniu „Rękopisu znalezionego w Saragossie*, „Pamiętnik Literacki" 1989, z. 2.
Beauvois D., *Czego Jan Potocki szukał w Czeczenii?,* „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza" 1995.
Beauvois D., *Jan Potocki a cenzura wileńska 1814: Przyczynek do biografii*, „Przegląd Humanistyczny" 1978, z. 12.
Beauvois D., *Jean Potocki's „Voyages": from mythic Orient to Conquered Orient,* w: *L'Hénaureme siècle: A Miscellany essays on Nineteenth-Century French Litterature,* ed. by W.L. McLendon, Heidelberg 1984.
Beauvois D., *Le „Système asiatique" de Jean Potocki ou le rêve oriental dans les Empires d`Alexandre 1eret de Napoleon 1806-1808*, „Cahiers du Monde Russe et Soviétique" 1979, nr 3-4.
Beauvois D., *Un proche bien encombrant de Stanislas-Auguste: Jean Potocki et ses papillonnements politico-diplomatiques entre la Grande Diète et le voyage au Maroc (avec une lettre inédite)*, „Wiek Oświecenia" 1999, nr 15.
Bednarczyk A., Kubarek M., Szatkowski M., *Literatura jako miejsce spotkań z Orientem,* w: *Orient w literaturze. Literatura w Oriencie. Spotkania*, pod red. tychże, Toruń 2014.
Bełza I., *Jan hrabia Potocki – kawaler maltański*, w: tegoż, *Portrety romantyków*, przeł. E. i J. Sułkowskie, Warszawa 1974.
Bielawski J., *Islam,* Warszawa 1980.
Bielawski J., *Historia literatury arabskiej. Zarys*, Wrocław 1968.
Bielawski J., *Klasyczna literatura arabska,* Warszawa 1995.
Bielski J., *Kronika wszytkiego świata*, Kraków 1551.
Biskup M., *Dyplomacja polska w czasach Andegawenów i Jagiellonów (1370-1572),* w: *Historia dyplomacji polskiej X – XX w.*, pod red. G. Labudy, W. Michowicza, Warszawa 2002.
Bober-Jankowska M., *Adventus Stanisława Augusta. Blaski i cienie wojaży monarchy*, „Kronika Zamkowa" 2011, nr 1-2.
Bogucka M., *Szlachta polska wobec Wschodu turecko-tatarskiego: między fascynacją a przerażeniem (XVI-XVIII w.)*, „Sobótka" 1982, nr 3-4.
Bokszański Z., *Stereotypy a kultura*, Wrocław 1997.
Boniecki A., *Kulturowe i literackie konstrukcje wyrażania siebie i „innych". Wprowadzenie do imagologii*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filologia Polska. Historia i Teoria Literatury" 2014, z. XIV.
Borowski L., *Uwagi nad poezją i wymową pod względem ich podobieństwa i różnicy*, w: tegoż, *Uwagi nad poezją i wymową i inne pisma krytycznoliterackie*, wybór

i oprac. S. Buśka-Wroński, Warszawa 1972.
Borucki M., *W kręgu króla Stanisława*, Warszawa 1984.
Boski P., *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, Warszawa 2009.
Botero J., *Theatrum świata wszystkiego, na którem Europa, Azja, Afryka i Ameryka, także narodów, krajów, miast, nacji obyczaje, bogactwa i insze przymioty są wystawione po włosku naprzód przez Iana Botera Benensiusa opisane a potem z włoskiego na polski język, dla uciechy rozmaitego stanu ludzi i nabycia wiadomości rzeczy o wszytkim prawie w pospolitości, co się na świecie dzieje przez V.O. Lencicjusa, zakonnika ojców bernardynów wiernie przetłumaczone i do druku podane*, Kraków 1659.
Bourguet M-N., *Odkrywca*, w: *Człowiek Oświecenia*, pod red. M. Vovelle`a, przeł. M. Gurgul i in., Warszawa 2001.
Braudel F., *Gramatyka cywilizacji*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006.
Brückner A., *Jana hr. Potockiego prace i zasługi naukowe*, Warszawa 1911.
Buczyńska-Garewicz H., *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006.
Bujnicka M., *Egzotyka ad usum populi, czyli deskrypcja przestrzeni w powieściach Antoniego Marczyńskiego*, w: *Egzotyzm w literaturze*, pod red. Z. Leśkiewicza, Szczecin 1990.
Bull M., *Początki*, w: *Historia krucjat*, pod red. J. Rileya-Smitha, przeł. K. Pachniak, Warszawa 2000.
Burszta W.J., *Antropologia kultury*, Poznań 1998.
Burszta W.J., *Oko i pióro antropologa*, w: *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, pod red. W.J. Burszty i W. Kuligowskiego, Poznań 2002.
Bystroń J.S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce wiek XVI-XVIII*, t. 1, Warszawa 1994.
Bystroń J.S., *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie 1147 – 1914*, Kraków 1930.
Caillois R., *Dzieje człowieka i książki: hrabia Jan Potocki i «Rękopis znaleziony w Saragossie»* przeł. L. Kukulski, w: tegoż, *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, wyb. M. Żurowskiego, wstęp J. Błońskiego, Warszawa 1967.
Campbell J., *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Kraków 2013.
Caracciolo P.L., *Introduction: „Such a store house of ingenious fiction and of splendid imagery*", w: *The* Arabian Nights *in English Literature. Stdies in reception of* The Thousand and One Nights *into British Culture,* pod red. P.L. Caracciolo, New York 1988.
Cassirer E., *Przyroda i poznanie przyrody w myśleniu filozofii oświecenia*, w: *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010.
Catalogus codicum manuscriptorum Musei Principum Czartoryski Cracoviensis, vol. II, scripsit S. Kutrzeba, Cracoviae 1908-1913.
Chaunu P., *Cywilizacja Oświecenia*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1989.
Chmielowski B., *Nowe Ateny albo Akademia Wszelkiej Sciencyi Pełna na różne tytuły, jak na classes podzielona, Mądrym dla Memoriału, Idiotom dla Nauki, Politykom dla Praktyki, Melancholikom dla Rozrywki erigowana*, t. 1, Lwów 1745.
Chrzanowski T., *Orient i orientalizm w kulturze staropolskiej*, w: *Orient i orientalizm w sztuce: materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Kraków, grudzień 1983*, pod red. E. Karwowskiej, Warszawa 1986.
Chymkowski R., *Jana Potockiego podróże na Wschód*, „Przegląd Humanistyczny" 2008, nr 5.

Cieński A., *Pamiętniki i autobiografie światowe*, Wrocław 1992.
Cieński M., *Podróżowanie w XVIII wieku jako przedmiot współczesnej refleksji badawczej. Kilka uwag*, „Wiek Oświecenia" 2012, nr 28.
Conant M.P., *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century*, New York 1908.
Corbin H., *Historia filozofii muzułmańskiej*, przeł. K. Pachniak, Warszawa 2005.
Coxe W., *Podróż po Polsce*, w: *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, oprac. W. Zawadzki, t. 1, Warszawa 1963.
Czapik-Lityńska B., *Coś więcej w literaturze niż literatura*, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury. Na tropach koligacji*, pod red. E. Kosowskiej, A. Gomóły, E. Jaworskiego, Katowice 2007.
Czartoryski A.K., *Myśli o pismach polskich*, Wilno 1801.
Czubaty J., *Rosja i świat. Wyobraźnia polityczna elity władzy imperium rosyjskiego w początkach XIX wieku*, Warszawa 1997
Danecki J., *Arabowie*, Warszawa 2001.
Danecki J., *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997.
Danecki J., *Wstęp*, w: Al-Hamadani, *Powieści łotrzykowskie*, tłum. J. Danecki, Wrocław 1983.
Danecki J., *Wstęp*, w: Ibn Hazm, *Naszyjnik gołębicy. O miłości i kochankach*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1976.
Danilewiczowa M., *Życie naukowe dawnego Liceum Krzemienieckiego*, nadbitka z tomu XXII „Nauki Polskiej" Instytutu Popierania Nauki, Warszawa 1937.
Delon M., *Potocki a wyobraźnia podziemia*, przeł. S. Kaufman, „Studia Pragmalingwistyczne" Warszawa 2017.
Delsol Ch., *Pojęcie wydarzenia*, w: *Historia świadomości europejskiej*, wybór i oprac. A. Arjakovsky, przeł. A. Kozielska, Kraków 2019.
Dew N., *Orientalism in Louis XIV`s France*, New York 2009.
Dębicki L., *Puławy (1762-1830). Monografia z życia towarzyskiego, politycznego i literackiego na podstawie archiwum ks. Czartoryskich w Krakowie*, t. 3, Lwów 1888.
Dębowski M., *Oryginalność „Parad" Jana Potockiego*, „Przegląd Humanistyczny" 1981, z. 3.
Dmitruk K.M., *Przekład w kulturze literackiej polskiego oświecenia. Prowizorium dokumentacyjne*, w: *Literatura i jej konteksty. Prace ofiarowane Profesorowi Czesławowi Kłakowi*, pod red. J. Rusin i K. Maciąga, Rzeszów 2005.
Dolański D., *Trzy cesarstwa. Wiedza i wyobrażenia o Niemczech, Turcji i Rosji w Polsce XVIII wieku*, Zielona Góra 2013.
Drozdowicz Z., *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, Poznań 2005.
Dulęba W., *Klasyczne podstawy poetyki perskiej*, Kraków 1986.
Dulęba W., *Od tłumacza*, w: *Pieśni miłosne Hafiza*, wyb. i przeł. W. Dulęba, wyd. 2, poszerzone i poprawione, Kraków 1979.
Dyplomaci w dawnych czasach: relacje staropolskie z XVI-XVIII stulecia, oprac. A. Przyboś, R. Żelewski, Kraków 1959.
Dziechcińska H., *Hagiografia*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, pod red. T. Michałowskiej, Wrocław 2002.
Dziekan M.M., *Polacy a świat arabski*, Gdańsk 1998.
Dziubiński A., *Historia Maroka*, Wrocław 1983.
Dziubiński A., *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI-XVIII wieku*, Wrocław 1997.

Encyklopedia powszechna, t. 6, Warszawa 1861.
Fabiański J., *Północny Kaukaz przełomu XVIII i XIX w. w świetle relacji Jana Potockiego*, „Etnografia Polska" 1970, t. XV, z. 1.
Frankopan P., *Jedwabne szlaki. Nowa historia świata*, przeł. P. Tarczyński, Sz. Żuchowski, Warszawa 2018.
Galland A., *Avertissement*, w: *Paroles remarquables des Orientaux*, Paris 1694.
Gaszyńska-Magiera M., *Recepcja przekładów literackich jako przestrzeń spotkania międzykulturowego*, w: *Dialog na pograniczach kultur i cywilizacji*, pod red. T. Palecznego i M. Banaś, Kraków 2009.
Gąsiorowski S., *Karaimi w Koronie i na Litwie w XV-XVIII wieku*, Kraków-Budapeszt 2008.
Główczewski A., *Droga jako exemplum. O „parenetycznym" czytaniu prozy (auto)biograficznej i pamiętnikarskiej. Próba sformułowania problemu*, w: *Człowiek w drodze*, t. 1, *Droga w świecie literackim*, pod red. L. Wiśniewskiej, Bydgoszcz 2000
Gomulicki W., *Jan Potocki jako podróżnik*, „Wędrowiec" 1900, nr 38-52.
Greenblatt S., *Kultura*, w: tegoż, *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, oprac. K. Kujawińska-Courtney, przeł. A. Rajca-Salata, Kraków 2006.
Grzegorczykowa R., *Pojęcie językowego obrazu świata*, w: *Językowy obraz świata*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1999.
Guiraud P., *Zarys wersyfikacji francuskiej*, b.t., Wrocław 1961.
Gumilow L., *Śladami cywilizacji Wielkiego Stepu*, przeł. S. Michalski, Warszawa 2004.
Hall T.E., *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, Warszawa 2001.
Ha Nguyen D., *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII – XVIII wieku*, Warszawa 2006.
Hansen T., *Arabia felix. Historia duńskiej ekspedycji (1761-1767)*, przeł. M. Przymanowska, Warszawa 1968.
Hazard P., *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, tłum. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974.
Hazard P., *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała, Warszawa 1972.
d`Herbelot B., *Bibliothèque orientale ou dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connoître les peuples d1Orient, leurs histoires et traditions tant fabuleuses que véritables. Leurs religions et leurs sectes. Leurs gouverments, politique, loix, moeurs, costumes, et les revolutions de leurs empires. Les arts et les sciences, la theologie, médicine, mythologie, magie, physique, morale, mathematiques, histoire naturelle, chronologie, geographie, observations astronomiques, grammaire et réthorique. Les vies de leurs saints, philosophes, docteurs, poëtes, historiens, capitaines &de tous ceux qui se sont rendus illustres par leur vertu, leur sçavoir ou leurs actions. Des jugemens critiques et des extraits de leurs livres, écrits en Arabe, Persan ou Turc sur toutes sortes de matieres & de professions par Mr. d`Herbelot*, La Haye 1777.
Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Wrocław 2005.
Hinz H., Jana Potockiego „Esej o historii powszechnej" i „Próba aforyzmów wolności", „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1975, t. 21.
Historia literatury perskiej i tadżyckiej, pod red. J. Rypki, Warszawa 1970.
Hitti P.K., *Dzieje Arabów*, przeł. Wojciech Dembski i in., Warszawa 1969.
Horolets A., *Doświadczanie przestrzeni i czasu w narracjach Polaków podróżujących*

do Rosji, w: *Podróż i miejsce w perspektywie antropologicznej*, pod red. D. Rancew-Sikory, Gdańsk 2009.
Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1967.
Hume D., *O zabobonie i egzaltacji*. *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, tłum. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1955.
Hume D., *Sprawdzian smaku*, w: tegoż, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, tłum. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1955.
Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2006.
Inglot M., *Polacy piszący na Kaukazie w pierwszej poł. XIX w.: materiały do zagadnienia*, „Pamiętnik Literacki" 1957, z. 2.
Janoszka M., *Figury melancholii w „Rękopisie znalezionym w Saragossie" Jana Potockiego*, w: *Światy melancholii. W 500-lecie „Melencolii" Albrechta Dürera (1514–2014)*, pod red. A. Mazur, M. Dybizbańskiego, Opole 2016.
Janoszka M., *Kilka uwag o inspiracji ikonografią kart tarota w „Rękopisie znalezionym w Saragossie" Jana Potockiego*, w: *Oświecenie nieoświecone. Człowiek, natura i magia*, pod red. D. Kowalewskiej, A. Roćko, F. Wolańskiego, Warszawa 2018.
Janoszka M., *„Rękopis znaleziony w Saragossie" Jana Potockiego i wybrane powieści XX wieku (Fowles – Rosendorfer – Gretkowska)*, Katowice 2018.
Janoszka M., *Teatr fantastyki w „Rękopisie znalezionym w Saragossie" Jana Potockiego*, w: *Od oświecenia ku romantyzmowi i dalej. Autorzy – dzieła – czytelnicy*, cz. 6, pod red. R. M. Piechoty, J. Ryby, M. Janoszki, Katowice 2016.
Jasik A., Gajec M., *Miejsca święte. Mekka*, Warszawa 2010.
Jasińska M., *Narrator w powieści przedromantycznej (1776-1831)*, Warszawa 1965.
Jones W., *Poeseos asiaticae commentariorum libri sex*, Lipsiae 1777.
Kaczmarek A., *Przyzwyczajenie i szerokość geograficzna. O antropologicznym czytaniu świata*, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury. Na tropach koligacji*, pod red. E. Kosowskiej, A. Gomóły, E. Jaworskiego, Katowice 2007.
Kaczmarek M., *Wstęp*, w: *Antologia pamiętników polskich XVI wieku*, pod red. R. Pollaka, Wrocław 1966.
Kadulska I., *Theatrum poselstwa do Chin opisane przez Jana Potockiego w 1806 roku*, w: *Początki wiedzy o Chinach w Polsce*, pod red. I. Kadulskiej, J. Włodarskiego, Gdańsk 2008.
Kadulska I., Kwietniewska M., *Współczesna refleksja nad oświeceniowym zainteresowaniem Chinami w Polsce*, w: *Chiny w oczach Polaków. Księga jubileuszowa z okazji 60-lecia nawiązania stosunków dyplomatycznych między Polską a Chińską Republiką Ludową*, pod red. J. Włodarskiego, K. Zeidlera, M. Burdelskiego, Gdańsk 2010.
Kajdański E., *Michał Boym ostatni wysłannik dynastii Ming*, Warszawa 1988.
Kalinowski D., *Oswajanie Dalekiego Wschodu: o trzech polskich podróżach orientalnych*, „Ars Inter Culturas" 2010, nr 1.
Kałużyński S., *Dawni Mongołowie*, Warszawa 1983.
Kasperski E., *Kategorie komparatystyki*, Warszawa 2010.
Kasperski E., *U podstaw komparatystyki*, w: *Komparatystyka dla humanistów. Podręcznik akademicki*, pod red. M. Dobrowskiego, Warszawa 2011.
Kąkol P., Jemioł-Reglińska A., *Chinoiserie w sztukach widowiskowych w Polsce XVIII wieku*, w: *Początki wiedzy o Chinach w Polsce*, pod red. I. Kadulskiej, J. Włodarskiego, Gdańsk 2008.

Kieniewicz K., *Orient i Wschód Polaków*, w: *Polska Wschodnia i orientalizm*, pod red. T. Zaryckiego, Warszawa 2013.
Kieniewicz J., *Orientalizm. Idea kształtująca rzeczywistość*, „Przegląd Orientalistyczny" 1985, nr 1-4.
Kieniewicz J., *Spotkania Wschodu*, Gdańsk 1999.
Kieniewicz J., *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003.
Klaproth J., *Notice sur L'Archipel de Jean Potocki, situé dans la partie septentrionale de la Mer Jaume*, Paris 1820.
Klimowicz M., *Cudzoziemszczyzna i rodzimość. Elementy kultury polskiej czasów Oświecenia*, w: *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*, pod red. Z. Stefanowskiej, Warszawa 1973.
[Kłokocki S.,], *Monarchia Turecka opisana przez Ricota sekretarza posła angielskiego u Porty Ottomańskiey residującego z francuskiego języka na polski przetłumaczona przez szlachcica polskiego y do druku podana w Roku 1678 w Słucku*, Słuck 1678.
Kołodziejczyk, D., *Wprowadzenie*, w: *Orzeł i półksiężyc. 600 lat publicystyki poświęconej Turcji*, pod red. D. Kołodziejczyka, Warszawa 2014.
Kompetencja kulturowa w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań 1987.
Koneczny F., *Polska między Wschodem a Zachodem*, Lublin 1996.
Konopacki A., *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI – XIX wieku*, Warszawa 2010.
Konopczyński W., *Polska a Turcja 1683 – 1792*, Kraków 2013.
Koran, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986.
Korporowicz L., *Komunikacja międzykulturowa jako transgresja*, w: *Dialog na pograniczach kultur i cywilizacji*, pod red. T. Palecznego i M. Banaś, Kraków 2009.
Korwin-Piotrowska D., *Poetyka. Przewodnik po świecie tekstów*, Kraków 2011.
Kosowska, *Antropologia kultury – antropologia literatury. Wprowadzenie do tematu*, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury*, pod red. E. Kosowskiej przy współudziale E. Jaworskiego, Katowice 2005.
Kostkiewiczowa T., *Bohater literacki*, w: *Słownik literatury polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, wyd. 3, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001.
Kostkiewiczowa T., *Klasycyzm – sentymentalizm – rokoko. Szkice o prądach literackich polskiego Oświecenia*, Warszawa 1975.
Kotwicz W., *Jan hr. Potocki i jego podróż do Chin*, Wilno 1935.
Kowal J., *Literackie oblicze Dziennika Wileńskiego (1805-1806 i 1815-1830)*, Rzeszów 2017.
Kowalewska D., *O „Rękopisie znalezionym w Saragossie" w perspektywie intertekstualnej raz jeszcze* [rec.: M. Janoszka, *„Rękopis znaleziony w Saragossie" Jana Potockiego i wybrane powieści XX wieku (Fowles – Rosendorfer – Gretkowska)*, Katowice 2018], „Tematy i Konteksty" 2020, nr 10.
Kowalewska D., *Skarga nieszczęśliwego męża: „Wezyr Gijafar do Haruna al-Raszid"*, w: *Czytanie Karpińskiego*, cz. 1, pod red. B. Mazurkowej i T. Chachulskiego, Warszawa 2017, [w serii:] „Czytanie Poetów Polskiego Oświecenia", t. 5.
Kowalski J., Loba A. i Prokop M., *Dzieje kultury francuskiej*, Warszawa 2005.
Kozielecki J., *Koncepcja transgresyjna człowieka*, Warszawa 1987.
Kroh A., *Jan Potocki. Daleka podróż*, przeł. W. Dłuski, Warszawa 2007.

Królikowska-Dziubecka M., *Podróże artystyczne Jana Christiana Kamsetzera (1776 – 1777; 1780 – 1782) architekta w służbie króla Stanisława Augusta Poniatowskiego*, Warszawa 2003.
Krusiński T., *Pragmatographia de legitimo usu ambrozyi tureckiej, to jest: Opisanie sposobu należytego zażywania kawy tureckiej*, Warszawa 1769.
Krzywy R., *List – relacja podróżnicza – satyra menipejska. Kształt gatunkowy «Podróży z Warszawy do Biłgoraja» Ignacego Krasickiego*, w: *Wokół reportażu podróżniczego*, pod red. E. Malinowskiej i D. Rotta, Katowice 2004.
Krzywy R., *Od hodoeporikonu do eposu peregrynackiego. Studium z historii form literackich*, Warszawa 2001.
Krzyżanowski S., *Problem wschodni w historii polskiej*, Kraków 1916.
Kujawińska-Courtney K., *Wprowadzenie. Stephen Greenblatt i poetyka kulturowa/nowy historycyzm*, w: S. Greenblatt, *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, red. i wstęp K. Kujawińska-Courtney, Kraków 2006.
Kukulski L., *Wstęp*, w: J. Potocki, *Podróże*, przeł. J. U. Niemcewicz, J. Olkiewicz, L. Kukulski, zebrał i opracował L. Kukulski, Warszawa 1959.
Kupiszewska A., *From Arabia Felix to the Lands Trampled by Tranny, or the picture of Arab World in the Literature of Polish Enlightenment*, "Folia Orientalia. Bibliotheca" 2018, vol. I.
Kupiszewska A., *Jana Potockiego i Ryszarda Kapuścińskiego podróże z Herodotem*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Historia Literatury" 2009, z. 4.
Kupiszewska A., *Obraz Stambułu w dziele «Dwór cesarza tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu» autorstwa Szymona Starowolskiego i jego wpływ na kształtowanie się postaw szlachty polskiej wobec Turcji i Turków*, w: *Sarmatyzm versus Orientalizm w Europie Środkowej*, pod red. M. Długosz i P.O. Scholza, przy współpracy z M. Faberem, Berlin 2013.
Kupiszewska A., *Orientalny świat w oświeceniowej powiastce na przykładzie utworów Jana Potockiego i Ignacego Krasickiego*, w: *Literackie obrazy świata 1. Sfery kreacji*, pod red. A. Lubonia, J. Gościńskiej, M. Karpińskiej, Rzeszów 2016.
Kupiszewska A., *Pogranicze światów i kultur, czyli obraz Andaluzji w „Rękopisie znalezionym w Saragossie" Jana Potockiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Historia Literatury" 2008, z. 3.
Kupiszewska A., *Sztuka dobrego podróżowania i sposób jego „dokumentacji" według Jana Potockiego*, w: *Literackie świadectwa podróży na przestrzeni wieków*, t. 1, pod red. O. Weretiuk, M. Rabizo-Birek, przy współpracy I. Borowiec, M. Zatorskiej, Rzeszów 2017.
Kupiszewska A., *Uwagi o kulturze orientalnej w dokumentach sformułowanej świadomości estetycznoliterackiej polskiego Oświecenia (w pismach teoretycznoliterackich i krytycznoliterackich)*, w: *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia*, pod red. G. Czerwińskiego i A. Konopackiego, Białystok 2017.
Kuźma E., *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980.
Kwietniewska M., *Wiedza o Chinach w polskim Oświeceniu. Krótkie wprowadzenie*, w: *Początki wiedzy o Chinach w Polsce*, pod red. I. Kadulskiej i J. Włodarskiego, Gdańsk 2008.
Landowski Z., *Sufizm. Podstawowe informacje*, Warszawa 2010.
Lange T.W., *Malta Jana Potockiego*, „Pamiętnik Literacki" 2018, z. 2.

Lalewicz J., *Społeczny kontekst faktu literackiego i funkcje literatury*, „Pamiętnik Literacki" 1978, R. LXIX, z. 4.
Lanson G., Tuffrau, P., *Historia literatury francuskiej w zarysie*, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa 1965.
Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumińska-Grossowa, Warszawa 1970.
Lewicka-Rajewska U., *Arabskie opisanie Słowian. Źródła do dziejów średniowiecznej kultury*, Wrocław 2004.
Lewicka-Rajewska U., *Wczesnośredniowieczne źródła arabskie jako przyczynek do etnografii Słowian*, w: *Collectanea Eurasiatica Cracoviensia. Zrozumieć Eurazję. Od starożytności do czasów współczesnych*, pod red. J. Pstrusińskiej, P. Stelmaszczyka, Kraków 2003.
Lewicki T., *Wstęp*, w: *Księga tysiąca i jednej nocy*, t. 1, Warszawa 1973.
Libera Z., *„Rękopis znaleziony w Saragossie" Jana Potockiego na tle polskiej kultury literackiej XVIII wieku (Uwagi i spostrzeżenia)*, „Przegląd Humanistyczny" 1972, nr 6.
Lévi-Provençal É., *Cywilizacja arabska w Hiszpanii*, przeł. R. Stryjewski, Warszawa 2006.
Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B.L. Gawecki, t. 1-2, Warszawa 1955.
Łakomska B., *Miłośnicy „chińskości" w dawnej Polsce*, Warszawa 2008.
Łątka J.S., *Sulejman II Wspaniały*, Warszawa 2004.
Łojek J., *Paryż w konwencji* Tysiąca i jednej nocy, w: tegoż, *Wiek Markiza de Sade*, Lublin 1975.
Łukaszewicz A., *Jan Potocki i początki egiptologii*, „Meander" 2007, nr 3-4.
Majda T., Mrozowska A., *Tureckie stroje i sceny rodzajowe. Z kolekcji króla Stanisława Augusta. Katalog*, Warszawa 1991.
Manikowska H., *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*, Wrocław 2008.
Markiewicz H., *Postać literacka i jej badanie*, w: *Autor – Podmiot literacki – Bohater*, pod red. A. Martuszewskiej, J. Sławińskiego, Wrocław 1983.
Martino P., *L`Orient dans la littérature françoise au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle*, Paris 1906.
McCabe B., *Orientalism in Early Modern France. Eurasian Trade, Exotism, and Ancien Régime*, New York 2008.
Menocal M.R., *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Europie*, przeł. T. Tesznar, Kraków 2006.
Michalski H., *Przestrzeń przedstawiona. Szkice z poetyki mimesis w powieści XIX-wiecznej*, Warszawa 1999.
Mikosza J., *Obserwacye polityczne państwa tureckiego, rządu, religii, sił jego, obyczajów, i narodów pod tymże żyjącym panowaniem. Z przydatkiem myśli partykularnych o człowieku moralnym i edukacyi krajowey, przez Imci Pana Mikoszę, w czasie mieszkania jego w Stambule*, cz. 1-2, Warszawa 1787.
Mikułowski Pomorski J., *Jak narody porozumiewają się między sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, wyd. II, uzupełnione, Kraków 2012.
Miodyński L., *Symbole miejsca w literaturze i kulturze macedońskiej. Opis projektu*, w: *Cywilizacja – przestrzeń – tekst. Słowiańska topografia kulturowa w języku*

i literaturze, pod red. L. Miodyńskiego, Katowice 2005.
Mitosek Z., *Literatura i stereotypy*, Wrocław 1974.
Monteskiusz, *Listy perskie*, tłum. Boy [T. Boy-Żeleński], Kraków 1918.
Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003.
Mroczkowski P., *Historia literatury angielskiej*, Wrocław 1999.
Nabhan P.G., *Kumin, kakao i karawana. Odyseja aromatyczna*, przeł. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2016.
Naumowicz T., *Wstęp*, w: J.G. Herder, *Wybór pism*, przeł. D. Kasprzyk i in., Wrocław 1987, BN II/222.
Nawrocka E., *Osoba w podróży (o podróżach Marii Dąbrowskiej)*, w: *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*, pod red. E. Balcerzana i W. Boleckiego, Warszawa 2002.
Niedzielski Cz., *O teoretycznoliterackich tradycjach prozy dokumentarnej. Podróż-powieść-reportaż*, Toruń 1966.
Niewiara A., *Wyobrażenie o narodach w pamiętnikach i dziennikach z XVI – XIX wieku*, Katowice 2000.
Nisbett R.N., *Geografia myślenia*, przeł. E. Wojtych, Sopot 2015.
Nowak A., *Pytania o współpracę: Jan Potocki, Nikołaj Karamazin, Tadeusz Czacki, Joachim Lelewel i inni*, w: A. Nowak, *Metamorfozy Imperium Rosyjskiego 1721-1921. Geopolityka, ody i narody*, Kraków 2018.
Okopień-Sławińska A., *Semantyka wypowiedzi poetyckiej (preliminaria)*, Kraków 2001.
Olkusz W., *Poszukiwanie „nowej Golkondy piękna" i „prastarej mądrości Indii", czyli pozytywiści polscy wobec kultury Orientu*, Opole 1992.
Ossowska M., *Treść moralna literatury pięknej i publicystyki moralizatorskiej*, w: tejże, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966.
Norkowska A., *Miasto w piśmiennictwie polskiego oświecenia*, Bydgoszcz 2019.
Nowy Korbut, t. IV, *Oświecenie*, oprac. E. Aleksandrowska, red. tomu do r. 1958 T. Mikulski, Warszawa 1966.
Nowy Korbut, t. VI, cz.1.
Outram D., *Cross-cultural encounters in the enlightenment*, w: *The Enlightenment world*, pod red. M. Fitzparicka, P. Jonesa, C. Knellwolf, I. McCalmana, New York 2004.
Pachniak K., *Wątki muzułmańskie w „Rękopisie znalezionym w Saragossie" Jana Potockiego*, „Przegląd Orientalistyczny" 2000, nr 1-2.
Pajewski J., *Buńczuk i koncerz. Z dziejów wojen polsko-tureckich*, Poznań 1997.
Partyka M., *Przemiany podmiotu mówiącego w oświeceniowym dzienniku podróży (1764-1795)*, Warszawa 2021.
[Pauli Ż.], *Przedmowa* do: *Jana hr. Potockiego Podróż do Turcyi i Egiptu z wiadomością o życiu i pismach tego autora*, Kraków 1849.
Pawluczuk W., *Wschód jako obszar zła. Przyczynek do fenomenologii polskiej intersubiektywności*, w: *Bóg, szatan, grzech. Studia socjologiczne*, t. 2: *Dzieje grzechu. Obszary grzechu*, pod red. J. Kurczewskiego, W. Pawlika, Kraków 1992.
Piaseczyński A., *Relacja poselstwa od Najjaśniejszego Zygmunta III, polskiego i szwedzkiego króla, do Amurata Sołtana, cesarza tureckiego przez urodzonego Aleksandra Piaseczyńskiego, starostę ulanowskiego i do tegoż cesarzai Porty Ottomańskiej posła sprawowanego w Konstantynopolu, roku tysiącznego sześćsetnego trzydziestego, Królowi JMci na piśmie podana*, w: *Trzy relacje z pol-*

skich podróży na Wschód muzułmański w pierwszej połowie XVII wieku, wybór i oprac. A. Walaszek, Kraków 1980.
Piotrowski W., *Horyzonty światopoglądowe „Rękopisu znalezionego w Saragossie”*, Słupsk 1993.
Piwiński R., *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989.
Płaskowicka-Rymkiewicz S., Borzęcka M., Łabęcka-Koecherowa M., *Historia literatury tureckiej*, Wrocław 1971.
Podemski K., *Socjologia podróży*, Poznań 2004.
Podhorodecki L., *Chanat Krymski. Państwo koczowników na kresach Europy*, Warszawa 2012.
Podhorodecki L., *Tatarzy*, Warszawa 1971.
Podróże i poselstwa polskie do Turcji, oprac. J.I. Kraszewski, Kraków 1860.
Pollak R., *Zapomniany poemat*, w: tegoż, *Wśród literatów staropolskich*, Warszawa 1966.
Prawa, konstytucye y przywileye Królestwa Polskiego, Wielkiego Xięstwa Litewskiego y wszystkich prowincyi należących na walnych seymiech koronnych od seymu wiślickiego roku pańskiego 1347 aż do ostatniego seymu uchwalone, vol. VII, Warszawa 1782.
Poulet G., *Rousseau*, przeł. A. Siemek, w: *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, wybór J. Błońskiego i M. Głowińskiego, Warszawa 1977.
Prejs M., *Egzotyzm w literaturze staropolskiej. Wybrane problemy*, Warszawa 1999.
Przyboś A., *Wielka legacja Wojciecha Miaskowskiego do Turcji w 1640 roku*, Warszawa 1985.
Pusz W., *Cejloński szafir, polski szuler i francuska pisarka (oraz o kwalifikacjach literaturoznawcy)*, w: *Literatura-Historia-Dziedzictwo. Prace ofiarowane Profesor Teresie Kostkiewiczowej*, pod red. T. Chachulskiego, A. Grześkowiak-Krwawicz, Warszawa 2006.
Rabsztyn A., *L'Asie dans les écrits de la fin du XVIIIe siècle: Jean Potocki*, „Convergences Francophones” 2018, iss. 1.
Religie świata. Encyklopedia PWN, pod red. B. Kaczorowskiego, Warszawa 2006.
Resmi-Efendy, *Podróż Resmi-Efendego do Polski i poselstwo jego do Prus, w roku hidżry 1177, tj. 1763-64 po Chr.*, w: *Collectanea z dziejopisów tureckich rzeczy do historii polskiej służących z dodatkiem objaśnień potrzebnych i krytycznych uwag*, pod red. J. Sękowskiego, t. 2, Warszawa 1825.
[Reviczky K.E.], *Specimen poeseos Persicae, sive Muhammedis Shems-Eddini notioris agnomine Haphyzi Ghazelae sive Odae sexdecim…*, Vindobonae 1771.
Reychman J., *Jan Potocki et l`orientalisme des Lumières*, „Les Cahiers de Varsovie” 1974, nr 3.
Reychman J., *Orient w kulturze polskiego Oświecenia*, Wrocław 1964.
Reychman J., *Orientalizm*, w: *Słownik literatury polskiego Oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, wyd. 3, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002.
Reychman J., *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.*, Warszawa 1972.
Reychman J., *Zainteresowania orientalistyczne w środowisku mickiewiczowskim w Wilnie i Petersburgu*, w: *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, pod red. S. Strelcyna, Warszawa 1957.
Reychman J., *Znajomość i nauczanie języków orientalnych w Polsce w XVIII w.*, Wrocław 1950.
Reychman J., *Życie polskie w Stambule w XVIII wieku*, Warszawa 1959.

Riley-Smith J., *Ruch krucjatowy a historycy,* w: *Historia krucjat*, pod red. J. Rileya-Smitha, przeł. K. Pachniak, Warszawa 2000.
Robinson F., *Wstęp,* w: *Historia świata islamu*, pod red. tegoż, przeł. J.W. Kozłowska, Warszawa 2001.
Rok B., *Wstęp*, w: *Staropolski ogląd świata. Rzeczpospolita między okcydentalizmem a orientalizacją*. *Przestrzeń kontaktów*, pod red. F. Wolańskiego, R. Kołodzieja, t. 1, Toruń 2009.
Ronikier J., *Oświeceniowa metodologia nauk historycznych Jana Potockiego*, w: *Studia bibliograficzno-bibliologiczne dedykowane Profesorowi Wiesławowi Bieńkowskiemu*,, pod red. M. Kocójowej, Kraków 1995.
Rosset F., *L'Orient multiple de Jean Potocki*, „Slavica Bruxellencia" 2007, i. 7
Rosset F., *W muzeum gatunków literackich: Jana Potockiego „Rękopis znaleziony w Saragossie"*, „Pamiętnik Literacki" 1985, nr 1.
Rosset F., Triaire D., *Jan Potocki. Biografia*, przeł. A. Wasilewska, Warszawa 2006.
Rosset F., Triaire D., *Z Warszawy do Saragossy. Jan Potocki i jego dzieło*, przeł. A. Wasilewska, Warszawa 2005.
Rosset F., Triaire D., *Wstęp* do: J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie [Nowe tłumaczenie ostatniej wersji autorskiej z 1810 roku*], przeł A. Wasilewska, oprac. F. Rosset, D. Triaire, Kraków 2015.
Rostworowski E., *Debiut polityczny Jana Potockiego w 1788 roku*, „Przegląd Historyczny" 1956, z. 7.
Rudnicka J., *Biblioteka Stanisława Augusta na Zamku Warszawskim. Dokumenty,* Warszawa 1988.
Rudnicka J., *Opowiadanie w XVIII-wiecznym cyklu „Tysiąc nocy i jedna" w zestawieniu z „Poncjanem" i „Rękopisie znalezionym w Saragossie"*, „Przegląd Humanistyczny" 1967, nr 6.
Rudnicka J., *Recepcja opowieści z cyklu „Tysiąc nocy i jedna" w piśmiennictwie polskim*, „Pamiętnk Literacki" 1998, z.4.
Rudnicka J., *„Tysiąc nocy i jedna" w kulturze literackiej polskiego Oświecenia*, „Pamiętnik Literacki" 1998, z. 3.
Ryba J., *Czy Jan Potocki jest autorem opowieści o Fatme?*, w: *Szkice o literaturze dawnej i nowszej,* pod red. R. Ocieczek, Katowice 1992.
Ryba J., *Europejskie i orientalne konteksty powiastki «Hafez» Jana Potockiego*, w: *Wśród pisarzy oświecenia. Studia i portrety*, pod red. A. Czyża, S. Szczęsnego, Bydgoszcz 1997.
Ryba J., *Ibrahim, Turek Jana Potockiego*, w: Tegoż, *Oświeceniowe „tutti – frutti". Maskarady – konwersacja – literatura*, Katowice 2009.
Ryba J., *Jan Potocki (1761-1815),* w: *Pisarze polskiego oświecenia* t. 2, pod red. T. Kostkiewiczowej I Z. Golińskiego, Warszawa 1994.
Ryba J., *Jan Potocki i oświeceniowy grand monde*, „Pamiętnik Literacki" 2020, z. 1.
Ryba J., *Jana Potockiego tetralogia o szczęściu*, „Pamiętnik Literacki" 1980, z. 2.
Ryba J., *Między wiarą a libertynizmem. O rozterkach religijnych Jana Potockiego* „Acta Univeritatis Wratislaviensis. Prace Literackie" 1991, nr XXXI.
Ryba J., *Motywy podróżnicze w twórczości Jana Potockiego*, Wrocław 1993.
Ryba J., *Oświeceniowe tutti-frutti. Maskarady – konwersacja – literatura,* Katowice 2009.
Ryba J., *Potocki (Jan) – w duetach. (Ze światowcami w aneksie)*, Katowice 2018.
Rybicka E., *Sensoryczna geografia literacka,* w: *Przestrzenie geo(bio)graficzne w lite-*

raturze, pod red. E. Konończuk, E. Sidoruk, Białystok 2015.
Said E.W., *Orientalizm,* tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005.
Sayers D.L., *O pisaniu i czytaniu utworów alegorycznych*, przeł. P. Graff, w: *Alegoria*, pod red. J. Abramowskiej, Gdańsk 2003.
Schick I.C., *Seksualność Orientu. Przestrzeń i Eros*, przeł. A. Gąsior-Niemiec, Warszawa 2012.
Schulz F., *Podróże Inflantczyka z Rygi do Warszawy i po Polsce w latach 1791 – 1793,* w: *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, oprac. W. Zawadzki, t. 2, Warszawa 1963.
Siemieniec-Gołaś E., *Józef Mikosza i jego „Obserwacje państwa tureckiego…”*, w: *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia*, pod red. G. Czerwińskiego i A. Konopackiego, Białystok 2017.
Siemieniec-Gołaś, E., *Koncepcje nauczania języków orientalnych w czasach stanisławowskich*, „Przegląd Orientalistyczny” 2017, nr 3-4.
Siemieński L, *Bogactwo fantazyi w romansie. Powieść Jana Potockiego*, w: tegoż, *Kilka rysów z literatury i społeczeństwa od roku 1848-1858,* t. 2, Warszawa 1859.
Siemieński L., *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1881.
Sinko T., *Historia religii i filozofia w romansie Jana Potockiego*, Kraków 1920.
Sinko Z., *Powiastka,* w: *Słownik literatury polskiego oświecenia,* pod red. T. Koskiewiczowej, wyd. 3, Wrocław – Warszawa – Kraków 2002.
Sinko Z., *Posłowie*, w: W. Beckford, *Wathek. Opowieść arabska*, tłum. A. Jasińska, Kraków 1975.
Sinko Z., *Powiastka w oświeceniu stanisławowskim*, Wrocław 1982.
Sinko Z., *Powieść zachodnioeuropejska w kulturze literackiej polskiego Oświecenia,* Wrocław 1968.
Sinko Z., *Proza fabularna w czasopismach polskich 1801-1830*, Wrocław 1988.
Sire H.J.A., *Kawalerowie maltańscy*, przeł. H. Szczerkowska, Warszawa 2000.
Siwiec P., *Słowo wstępne*, w: *Orientalia w „Zbiorze potrzebniejszych wiadomości porządkiem alfabetu ułożonych” Ignacego Krasickiego*, oprac. zespół pod red. P. Siwca, Kraków 2015.
Siwiec P., *Zarys poetyki klasycznego wiersza arabskiego*, Kraków 2008.
Składankowa M., *Gazel*, w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, pod red. G. Gazdy, wyd. 2, Warszawa 2020.
Skowronek J., *Jan Potocki – polityk konserwatywny czy liberalny*, „Przegląd Humanistyczny” 1972, z. 6.
Skrzypek M., *Między oświeceniem a ideologią – Jan Potocki i Constantin-François Volney*, „Przegląd Humanistyczny” 1972, nr 6.
Sławiński J., *Przestrzeń w literaturze: elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości*, w: *Przestrzeń i literatura: studia*, pod red. M. Głowińskiego, Wrocław 1978.
Słownik literatury polskiego oświecenia, pod red. T. Kostkiewiczowej, wyd. 3, Wrocław– Warszawa – Kraków 2002.
Smoleński W., *Polska Szkoła Oryentalna w Stambule (1766 – 1795)*, w: tegoż, *Pisma historyczne*, t. 2, Kraków 1901.
Smurzyński M., *Elementy klasycznej liryki perskiej we współczesnej noweli perskiej*, w: *Poetyka orientalna i jej recepcja w Europie*, pod red. A. Czapkiewicza, Kraków 1989.
Snopek J., *Objawienie i Oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce*, Wrocław 1986.
Sobina I., *Potwory sztuki scenicznej. Poetyka melodramatu doby polskiego Oświecenia*

lat 1790-1815, Kraków 2012.
Stabryła S., *Hellada i Roma. Recepcja antyku w literaturze polskiej w latach 1976-1990*, Kraków 1996,
Starnawski J., W*stęp,* w: S. Orzechowski, *Wybór pism*, Wrocław 1972.
Starobiński J., *Wynalezienie wolności 1700-1789*, tłum. M. Ochab, Gdańsk 2006.
Turkish tales cosisting of several extraordinary adventures with the history of sultaness of Persia and the visiers, London 1708.
Starowolski Sz., *Dwór cesarza tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu*, oprac. K.J. Turowski, Kraków 1858.
Stoff A., *Egzotyka, egzotyzm, egzotyczność. Próba rozgraniczenia pojęć*, w: Tegoż, *Studia z teorii literatury i poetyki historycznej*, Lublin 1997.
Stoff A., *Poetyka i semantyka literackich zobrazowań przestrzeni miasta*, w: tegoż, *Studia z teorii literatury i poetyki historycznej"*, Lublin 1997.
Strzelczyk J., *Spotkanie dwóch światów. Stolica apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku*, Poznań 1993.
Swoboda T., *Hrabia, polityka, egzystencja*, „Literatura na Świecie" 2014, nr 11-12.
Szczepaniec J., *Drukarnia Wolna Jana Potockiego w Warszawie 1788-1792*, Wrocław 1998.
Szok kulturowy, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne,* pod red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań 1987.
Ślusarska M., *O sposobach opisywania dziejów: „Quelques observations sur les écrits de Jean Potocki*", w: *Czytanie Trembeckiego,* pod red. J. Snopka, B. Mazurkowej, W. Kaliszewskiego, Warszawa 2017.
Tafiłowski P., *„Imago Turci". Studium z dziejów komunikacji społecznej w dawnej Polsce (1453 – 1572),* Lublin 2013.
Tarnowski S., *Pisarze polityczni XVI wieku*, oprac. B. Szlachta, Kraków 2000.
Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, wyd. XIII, t. 2, Warszawa 1993.
Tazbir J., *Myśl polska w nowożytnej kulturze europejskiej*, Warszawa 1986.
Tazbir J., *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy, mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987.
Toderini G., *De la littérature des Turcs,* trad. par abbe de Cournand, Paris 1789, vol. I-III.
Todorov T., *Ludzie-opowieści,* przeł. R. Zimand, „Pamiętnik Literacki" 1973, z. 1.
Todorova M., *Bałkany wyobrażone*, przeł. M. Budzińska, J. Dzierzgowski, P. Szymor, Wołowiec 2014.
Tokarski S., *Orient i kontrkultury*, Warszawa 1984.
Triaire D., *Jan Potocki, pisarz i podróżnik*, przeł. M. Ochab, „Literatura na Świecie" 2014, nr 11-12.
Trzebiński J., *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, w: *Narracja jako sposób rozumienia świata*, pod red. J. Trzebińskiego, Gdańsk 2002.
Trzynadlowski J., *Orientalizm jako stylizacja*, w: *Poetyka orientalna i jej recepcja w Europie*, pod red. A. Czapkiewicza, Kraków 1989.
Tuczyński J., *Motywy indyjskie w literaturze polskiej,* Warszawa 1981.
Turasiewicz R., *Wstęp* do: Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Wrocław-Warszawa-Kraków 2005.
Turowska-Barowa I., *Upodobania orientalne Niemcewicza*, „Ruch Literacki 1931, z. 4.
Tyszkiewicz J., *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, Pułtusk 2008.
Uhlig H., *Jedwabny szlak. Kultury antyku między Chinami a Rzymem*, przeł. J. Danecki,

Katowice 2007.
Ułaszyn H., *O Janie Potockim i literaturze Kaukazu. Notatka krytyczno-polemiczna*, Warszawa 1902.
Urbański R., *Tartarorum gens brutalis. Trzynastowieczne najazdy mongolskie w literaturze polskiego średniowiecza na porównawczym tle piśmiennictwa łacińskiego antyku i wieków średnich*, Warszawa 2007.
Walczak B., *Dzienniki z podróży. Antropologia między dyskursem „realistycznym" a „konfesyjnym"*, w: *Podróż i miejsce w perspektywie antropologicznej*, pod red. D. Rancew-Sikory, Gdańsk 2009.
Waldenfels B., *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009.
Wasilewska-Dobkowska J., *Pióropusze i turbany. Wizerunek mieszkańców Azji w sztuce jezuitów polskich XVII i XVIII wieku*, Warszawa 2006.
Wendland E., *Kawa, herbata, czekolada. Nowe napoje w osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej – ich wpływ na życie codzienne*, Toruń 2008.
Wieczorkiewicz A., *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Kraków 2012.
Wieczorkiewicz A., *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz, włóczęga*, Gdańsk 1996.
Witt P., *Biblioteka Jana Potockiego*, „Hermaion" 2015, nr 4.
Włodarski J., *Kilka uwag o ceremoniale dyplomatycznym i etykiecie na dworze Qianlonga u schyłku XVIII wieku*, w: *Początki wiedzy o Chinach w Polsce*, pod red. I. Kadulskiej i J. Włodarskiego, Gdańsk 2008.
Włodarski J., *Znajomość Dalekiego Wschodu w Polsce do 1250 roku*, w: *Studia historyczne z XIII-XV wieku*, pod red. J. Śliwińskiego, Olsztyn 1995.
Wnuk-Lisowska E., *Islam. Między herezją a ortodoksją*, Kraków 2013.
Wojciechowski J., *Szkicownik Jana Potockiego z jego podróży do Cesarstwa Marokańskiego*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa" 1998, nr 3-4.
Wojciechowski K., *Historia powieści w Polsce. Rozwój typów i form romansu polskiego na tle porównawczym*, z rękopisu pośmiertnego wydał Z. Szweykowski, Lwów 1925.
Wołoszyński R.W., *Jean Potocki et son essai de synthèse des civilisations occidentale et orientale*, „Les Cahiers de Varsovie, Centre de civilisation française de l'Université de Varsovie" 1974.
Wołoszyński R.W., *Początki działalności Jana Potockiego w Rosji u schyłku XVIII wieku*, „Kwartalnik Historyczny" 1974, z. 4.
Woźnowski W., *Bajka w literaturze polskiego Oświecenia*, Kraków 1974.
Woźnowski W., *Dzieje bajki polskiej*, Warszawa 1990.
Vitkus D.J., *Early Modern Orientalism: Representations of Islam in Sixteenth` and Seventeenth` Century Europe*, w: *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, pod red. D.R. Blanks, M. Frassetto, New York 1999.
Youlan F., *Krótka historia filozofii chińskiej*, pod red. D. Bodde`a, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001.
Zając G., *Fabuła powieści polskiego oświecenia*, Kraków 2002.
Zasławska D.N., *«Chinoiserie» w Wilanowie. Studium z dziejów nowożytnej recepcji mody chińskiej w Polsce*, Warszawa 2008.
Zawadzka J., *Kronika serc czułych. Stereotypy polskiej powieści sentymentalnej I połowy XIX wieku*, Warszawa 1997.
Ziętarska J., *Relacje Jana Potockiego z Turcji, Egiptu i Maroka na tle piśmiennictwa*

podróżniczego doby Oświecenia, „Przegląd Humanistyczny” 1973, nr 1.
Żbikowski P., *Problematyka filozoficzna epoki Oświecenia*, w: tegoż, *Horyzonty polskiego Oświecenia. Wykłady z epoki 1740-1830*, Kraków 2010.
Żeleński-Boy, T., *Szkice o literaturze francuskiej*, t. 2, Warszawa 1956.
Żółtowska M.E., *Jan Potocki w oczach żony: nie dokończony szkic biograficzny*, „Wiek Oświecenia” 1987, z. 3.
Żółtowska M.E., *Jan Potocki*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 28, Wrocław 1984-1985.
Życie Konfucjusza, w: Konfucjusz, *Dialogi*, Kraków 2008.

Netografia:

Encyclopaedia Iranica, [on-line], dostępny w Internecie:
https://www.iranicaonline.org/articles/barmakids, [dostęp: 20.09.2021].
Encyclopaedia Iranica, [on-line], dostępny w Internecie:
https://iranicaonline.org/articles/gol-o-bolbol, [dostęp: 8.04.2022].
Inwentarz Rękopisów Biblioteki Książąt Czartoryskich, sygn. 3000 -3999 (rękopisy staropolskie, nowożytne, orientalne, staroruskie XIV – koniec XIX w.), Kraków 2009-2010 [wersja elektroniczna:
https://media.mnk.pl/images/upload/oddzialy/czartoryscy/biblioteka/pliki/Inwentarz_rekopisow_Bibl_Czartoryskich_sygn_3000-3999.pdf; [dostęp 13.11.2019].
Internetowy Polski Słownik Biograficzny, [on-line], dostępny w Internecie:
https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/waclaw-seweryn-rzewuski#,
[dostęp 06.12.2019].
Kwiatkowski A., *Góra Qaf*, [on-line], dostępny w Internecie:
www.literaturaperska.com/miasta/qaf.html, [dostęp: 7.09.2021].
www.literaturaperska.com/miasta/qaf.html, [dostęp: 7.09.2021]
MALOWNICZOŚĆ - Kulturowe Studia Krajobrazowe (amu.edu.pl),
[dostęp: 22.02.2022].
Słownik języka polskiego PWN, [on-line], dostępny w Internecie:
https://sjp.pwn.pl/sjp/funkcja;2558721.html?msclkid=bbb4ab7ec84111ecb1fa13d694b2b036,
[dostęp: 3.04.2022].

Summary

"Noble passion" – Oriental themes in Jan Potocki's writings

The title of the dissertation refers to the phrase used by Jan Potocki in one of his letters to Adam Kazimierz Czartoryski, in which he explains that his interest in Orient is not an obsession, but a noble passion. It may be said that this "passion" accompanied the count throughout his life. It was also a crucial element of his writings. This resulted in the fact that Potocki was perceived as a prominent Orientalist. Therefore, the fact that until now the Potocki's passion was not subject to any in-depth research may be surprising. The dissertation at hand is a humble attempt at filling this gap.

In the dissertation, an attempt is taken to show that the Orient is a universal theme which is common to all Jan Potocki's writings, and even exceeds them. Nonetheless, the main aim of the dissertation is to prove the thesis that the count's fascination with the East is an expression of his personal and honest interests, and that it was not given rise by a then-contemporary fad. Simultaneously, his interests should be understood as an account of changes taking place in the European (and Polish) consciousness during the Enlightenment, which was influenced by contacts with cultures from outside Europe. It is vital do prove the seemingly paradoxical statement that in Enlightenment Poland Orientalism was a display of westernisation of Polish culture and an expression of its belonging and connection with the European cultural circle. The "Oriental" Potocki contributed to it significantly.

In the dissertation, the key terms "the East" and "the Orient" are used interchangeably. The rich history of shaping and using these terms is a reflection of numerous social and cultural phenomena and processes occurring over centuries and territories. The point of reference for the dissertation is the Enlightenment perspective, which was clearly outlined in France by the end of the 17th century, when the phenomenon which may be referred to as "the Oriental turn" in Western Europe was developing. It is justified by the fact that Jan Potocki, although born in Pików in Podolia, was raised in cosmopolitan atmosphere. First of all, he was a man of the Enlightenment and a citizen of the international/transnational "Literary Republic", the centre of which was located in France. Antoine Galland, one of the scholars who have formed the French (and Euro-

pean) Enlightenment perspective on the East, and whose works must have been known to Potocki, included Arabs, Persians, Turks, Tatars, Asian peoples as far as China, Muslims, Pagans and the idolatrous nations in the Oriental nations. Therefore, the Orient is the area inhabited by the above-mentioned nations. Maghreb, and Andalusia (although with certain reservations) must be included in the list, as they without a doubt are (or were) part of the Orient, despite the fact that they are located in the south and the west. The symbolic meaning of the East as a complex cultural system is here essential - the cultural space, in which cultural patterns different from the Western ones (which were then understood as European) are followed. The fact that both regions appear both in Jan Potocki's biography and writings is also vital.

François Rosset puts it that *Jan Potocki's works are polymorphic and unprecedented in their entirety, deviating from norms, unique* (see: F. Rosset, *Szkic do portretu*, in: F. Rosset, D. Dtiaire, *Z Warszawy do Saragossy. Jan Potocki i jego dzieło*, translated by A. Wasilewska, Warsaw 2005, p. 13). Therefore, they are a serious challenge for the researcher and - first of all - they require using various research tools. The aim of this dissertation is to conduct a cultural analysis of Jan Potocki's writings in which his "noble passion" is reflected. Stephen Greenblatt stresses the fact that on the one hand, it requires conducting *an in-depth immanent analysis of literary texts*, and on the other hand – *a complete cultural analysis will eventually force the researcher to go beyond the text and define the relationship between the text and the values, traditions and practices present in a given culture* (see: S. Greenblatt, *Kultura*, in: S. Greenblatt, *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, eds. K. Kujawińska-Courtney, translated by A. Rajca-Salata, Kraków 2006, p. 147). Therefore, in the dissertation at hand, research methods which are based on the assumption that literature is a trace of reality are used. Thus perceiving and understanding this reality may (and should) take place through literature. I believe and want to prove that the works of Jan Potocki constitute a source which provides such an opportunity. On the one hand, the author of *The Manuscript Found in Saragossa* may be perceived as a typical representative of the Enlightenment, but on the other hand, he far exceeded this typicality. By expressing characteristic trends of the Age of Enlightenment in his writings, Potocki also shaped them to a certain extent.

Literary anthropology turns out to be helpful in analysing and interpreting Potocki's writings, due to the Oriental specificity of his works, which to a great extent re-

sults from his contacts with otherness and diversity. For the same reason, research tools applied in imagology, which is concerned with studying literary imagery of otherness have been used as well.

While studying the "Oriental Potocki", the tools deriving from comparative studies have been applied as well. The choice of the method seems both accurate and inevitable, as the problem of mutual cultural influences is discussed. It is necessary to stress the fact that comparative studies date back to the Enlightenment. Comparative studies were one of the methods of making aware of and becoming familiarised with social and civilisation changes, which result from more frequent contacts with non-European cultures. The count has provided a great input in the development of comparative studies (and anthropology), both in terms of addressing the Oriental themes in his writings, and also in terms of the way he investigated and presented them. It may be said that comparison and looking for analogies - thus certain comparative activities - are methods used by Jan Potocki, by means of which he tried to describe and – first of all – understand other worlds and cultures, in which he became immersed while travelling and writing. Therefore, Potocki's writings and travel literature constitute both the comparative and anthropological discourse.

The first chapter of the dissertation sets out with outlining the history of the relationship between Europe and the East as well as their impact on European culture. The most important displays of European Orientalism understood as *a set of various trends in European material culture, traditions, art and literature, expressed in various forms of making references to the culture of the Eastern nations: India, Persia, Turkey, China and Arab countries* are discussed (J. Reychman, *Orientalizm* in: *Słownik literatury polskiego Oświecenia*, ed. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 2002, p. 364). For obvious reasons, both European and Polish Enlightenment were the focus of the dissertation at hand. The presentation of the influence the Oriental culture had on the Old-Polish culture was limited to a minimum. Although it is a significant and widespread phenomenon, it is necessary to bring up the fact that the influence of Polish culture (especially the Old-Polish culture) on shaping the intellectual and creative profile of Potocki was of slight significance. The son of the Incisor Regni, although impeccably educated and erudite, grown up in a different, French culture. Nonetheless, he was not deeply interested in the history of Slavic nations. Therefore, the then-existent tradition of Sarmatian

Orientalism was basically alien to him and did not concern him much; it failed to constitute a source of inspiration or a reference point for him. The aim of mentioning the most important topics pertaining to the presence of the East in Polish culture in previous ages is to provide the historical context, which allows for observing the evolution which Orientalism underwent, and grasping its characteristic features in the Enlightenment period.

The second chapter entitled *Jan Potocki's roads to Orient* refers to the symbolic meaning of the road. The "noble passion" of the writer did not come from nowhere, and it was not a short-lasting caprice triggered by the Oriental fad in Europe. It was a true fascination with the East deepened by his vast knowledge on this subject matter. The considerations in this chapter are devoted to determining the sources of this passion and describing Potocki's wide experience with the Orient. One of the foundations of his passions were intellectual travels sparked by reading Oriental writings and texts about the East. His interests are also strictly connected with his enthusiasm for linguistics, which are mentioned at the end of the chapter.

The third chapter entitled *The résumé of the travels of the son of the Incisor Regni* discusses Potocki's actual journeys to the East. For Jan Potocki they were a source of knowledge, experience and pleasure deriving from - as the author himself maintains - *jaunt to a different part of the world* (see: J. Potocki, *Podróże*, translated by J.U. Niemcewicz, J. Olkiewicz L. Kukulski, ed. L. Kukulski, Warsaw 1959, p. 217). The count has elevated travels to the rank of art; therefore, the way in which it became a tool for learning the world and the factor which shaped the writer's mindset is worth exploring. The "documents" which are a record of his journeys (drawings and written accounts) are analysed as well. An attempt at reconstructing the image of the Orient as seen by Potocki and indicating the factors which shaped this image was thus possible.

In the fourth chapter entitled *Magically letting the reader fly to the East – the literary world of the Orient as seen by Jan Potocki*, the impact of Potocki's vision of the East on the content and the form of his Oriental writings has been determined. The first part of this chapter focuses on the analysis and interpretation of the elements of the settings used in his writings. The methods of shaping the Oriental space and creating an Eastern protagonist are examined. Furthermore, the motifs and themes used by the writer are studied. Contrary to Andrzej Stoff, who maintains that the

analysis of the extent to which exotic settings are coherent with the non-literary reality is pointless and unnecessary, such an analysis was carried out (see: A. Stoff, *Egzotyka, egzotyzm, egzotyczność. Próba rozgraniczenia pojęć*, in: A. Stoff, *Studia z teorii literatury i poetyki historycznej*, Lublin 1997, p. 222 and subsequent pages). It is assumed that the way of creating the setting, which always involves its deformation (to a greater or a lesser extent), is an expression of various cultural phenomena, sources of meanings and information - the author's intents, knowledge and attitude towards the presented reality.

The second part of this chapter focuses on formal issues. Firstly, the genology of Potocki's Oriental writings has been discussed - whether and to what extent his works depend on Oriental patterns, and whether they constitute an implementation of "European" genres which only include Oriental elements. Secondly, the way the Oriental motifs function in Potocki's writings has been investigated, with particular focus on the writings in which they constitute one of many elements composing his settings. The next stage is the examination of the methods of creating the person who speaks. Attention was paid to the position from which they speak, whether it belongs to the Orient and whether the method of narration reveals the author's attitude towards the presented content. The research into the formal aspect of Potocki's writings is complemented with a sub-chapter devoted to language used by the writer. The author's techniques used in order to "Orientalise" his writings and equip them with Oriental style are studied as well.

The final chapter *The functions of Orientalism in Jan Potocki's writings* discusses the question of usefulness. The aims of introducing oriental motifs into Potocki's writings and the roles they serve are indicated in this chapter. They differ in accordance with the writings in which they appear, and the time a given piece of writing was created. This observation allows for indicating how Potocki's "Oriental" works fit into general trends of European Enlightenment. Moreover, it also reveals the author's attitudes towards the Orient. The second part of this chapter presents the displays of "noble passion" exceeding the literary and travel aspects, but significantly complementing this *grand tout oriental*. This involves Potocki's scientific projects concerned with the Orient as well as geopolitical issues perceived by the count as the most useful form of expression of his "noble passion".