

ISLAM

w Europie

Bogactwo różnorodności
czy źródło konfliktów?

Wydawnictwo Dialog(e) Copyright edycja elektroniczna



DIALOG



Islam w Europie

Bogactwo różnorodności
czy źródło konfliktów?

Redakcja naukowa
Marta Widy-Behiessa

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Wydawnictwo Akademickie



Islam w Europie

Spis treści

- Okładka
Karta tytułowa
Karta redakcyjna
WSTĘP
HISTORIA ZAKŁADU ISLAMU EUROPEJSKIEGO
POLSKA W CZORAJ I DZIŚ
Religijność muzułmanów litewsko-polskich w XVI–XVIII w. w ocenie chrześcijan
Relacje polsko-muzułmańskie i ich odzwierciedlenie w literaturze XVI–XVII wieku
Budowa meczetów w Polsce – historia, liczba i rozmieszczenie, obecny stan prawny oraz protest przeciw budowie meczetu w Warszawie
Problemy integracji uchodźców muzułmańskich w Polsce
HISTORIA KONTAKTÓW MUZUŁMAŃSKO-EUROPEJSKICH NA PRZESTRZENI WIEKÓW
Problem arabsko-muzułmańskich źródeł historiograficznych do wczesnych dziejów Andaluzji.
Alternatywne spojrzenie na pierwsze wieki islamu na Półwyspie Iberyjskim
Jeńcy muzułmańscy i kariery byłych muzułmanów w Bizancjum za dynastii macedońskiej w źródłach bizantyńskich
Mafo metus, Koran i język arabski w tekstach łacińskich
Interpretacja filozofii egzystencjalizmu na arabskim Bliskim Wschodzie
Kompromis pomiędzy cywilizacją islamu a cywilizacją Zachodu jako podstawa myśli reformatorskiej Chajr ad-Dina at-Tunusiego
BAŁKANY, ROSJA I UKRAINA
Mevlid w tekke. O kobietach-hodżach i muzułmańskim rytuale ofiarniczym
Dramat tożsamości narodowej. Muzułmanie bośniaccy
Muzułmanie w Rosji – wyzwania współczesności
Sufickie ruchy odrodzenia islamu w Europie Zachodniej i na Ukrainie
ISLAM W EUROPIE ZACHODNIEJ – WSPÓŁCZESNOŚĆ
Kontakty chrześcijańsko-muzułmańskie we współczesnej Europie. Wymiar religijny
Kształcenie imamów w Europie. Zarys problematyki na podstawie wybranych krajów europejskich
Polityka imigracyjna Unii Europejskiej a państwa muzułmańskie
Muzułmanie o muzułmanach – islam, który łączy/islam, który dzieli
Czy muzułmanie mogą być „lagom”? Różne oblicza islamu w Szwecji
Islam i muzułmanie w laickiej Francji
Niemiecka Konferencja ds. Islamu w kontekście podmiotowości politycznej muzułmanów
Branding Islam. Muzułmańska odzież młodzieżowa
Włoscy konwertyci – nowi muzułmanie
Konwertyci brytyjscy. Religijna fascynacja czy efekt związków mieszanych
O wydawnictwie

Redakcja: Władysław Żakowski
Projekt okładki: Anna Gogolewska

Copyright © Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2012

wydanie elektroniczne
Warszawa 2014

Zdjęcie na okładce: © Rafael Ramirez Lee / iStockphoto.com

Wydawnictwo Akademickie DIALOG
00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218
tel./faks: 22 620 87 03
e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl
www.wydawnictwodialog.pl

ISBN ePub: 978-83-63778-73-6

ISBN mobi: 978-83-63778-72-9



Plik ePub przygotowała firma eLib.pl
al. Szucha 8, 00-582 Warszawa
e-mail: kontakt@elib.pl
www.eLib.pl

Wydawnictwo Dialog(e) Copyright edycja elektroniczna

WSTĘP

W 1989 roku świat zachodni zdumiewa się i bulwersuje zbiorowym paleniem książek Salmana Rushdiego w Londynie, a przede wszystkim fatwą ajatollaha Chomeiniego skazującą brytyjskiego autora indyjskiego pochodzenia na śmierć. W tym samym roku przez Francję przetacza się publiczna dyskusja o prawie do noszenia chust muzułmańskich w szkołach, którą definitywnie zakończy dopiero prawo zakazujące noszenia *hidżabu* w 2004 r. W latach 90. we Francji mają miejsce zamachy terrorystyczne, ale światowa opinia publiczna na stałe zaczyna utożsamiać islam z terroryzmem po zamachach z 11 września 2001 r. Od tego czasu niemal co roku godne potępienia zdarzenia umacniają będą ten niekorzystny obraz muzułmanów w świadomości zachodniej. Zamachy w Madrycie w 2005 r., w Londynie w 2007 r., zabójstwo Theo van Gogha w 2004 r., z europejskiej perspektywy niezwykle gwałtowna reakcja na karykatury proroka Mahometa w duńskim piśmie „Jyllands-Posten”, we wrześniu 2005 r. W tym samym czasie przez francuskie przedmieścia przetacza się fala zamieszek o podłożu ekonomiczno-społecznym, wywołana przez mieszkańców *banlieue*, kojarzonych przede wszystkim z muzułmanami.

Dwudziestolecie na przełomie wieków to czas, gdy europejska opinia publiczna „odkrywa”, że muzułmanie są częścią ich społeczeństw, szczególnie kiedy dokonuje się rozpad Jugosławii i dramatyczne wydarzenia wojen domowych zwracają uwagę na lokalnych muzułmanów, gdyż na powrót żywe stają się podziały etniczne i religijne na tych terenach.

Światowy kryzys negatywnie oddziałujący na Europę sprawia, że sfery rządzące poszukują tematów zastępczych, taktyka ta jest szczególnie widoczna w Europie Zachodniej w okresach przedwyborczych.

W Europie zaznacza się dość powszechna tendencja do upatrywania w islamie przynajmniej potencjalnego przeciwnika. Tendencja, którą można traktować jako nową, lecz którą wielu Europejczyków uważa raczej za revival, powrót, rodzaj déjà vu, czy nawet za odrodzenie antycznej sprzeczności, głęboko, można powiedzieć zakorzenionej w rzeczywistości geohistorycznej i geostrukturalnej^[1].

Jeśli zestawić to z teorią mówiącą o zderzeniu cywilizacji Samuela Huntingtona, która po zamachu z 11 września 2001 r. zyskała duży rozgłos czy popularnymi wystąpieniami i publikacjami Oriany Fallaci, islam i muzułmanie wydają się najlepszym „kozłem ofiarnym”. Ujmując tę mniejszość w sposób mniej bezpośredni sięgać można po określenia związane z szeroko pojętą „wielokulturowością”. W październiku 2010 r. to Angela Merkel nadała ton:

Kanclerz powiedziała, że w praktyce nie zadziałała koncepcja społeczeństwa wielokulturowego – „multikulti”, jak nazwali je Niemcy – w którym ludzie o różnym zapleczu religijnym, kulturowym, etnicznym „żyliby obok siebie” szczęśliwie i zgodnie. To wielokulturowe podejście nie sprawdza się zwłaszcza wobec liczącej ponad cztery miliony ludzi mniejszości muzułmańskiej^[2].

W lutym 2011 r. porażkę systemu wielokulturowego wieścił też David Cameron – premier Wielkiej Brytanii. We Francji w obliczu wyborów Nicolas Sarkozy zabrania modlitw ulicznych,

noszenia *nikabu*, wyrzuca z kraju religijnych radykałów.

Oto temat na czasie, Nicolas Sarkozy chce „francuskiego islamu”, imamów mówiących po francusku, nie chce słyszeć o modlitwach na ulicy ani o minaretach. Powraca do tematu przy każdej okazji: w zeszłym tygodniu podczas dyskusji z Francuzami na antenie telewizji TF1, w poniedziałek rano podczas cotygodniowego spotkania przedstawicieli UMP, we wtorek rano z kierownictwem parlamentarnej większości i jeszcze w środę podczas roboczego obiadu z parlamentarzystami swojej partii”^[3] – donosi francuski dziennik „Liberation”.

Wydaje się, że Europejczycy nigdy nie zaakceptowali koncepcji, według której islam i jego wyznawcy są stałym elementem, obecnym od wieków i w części kształtującym Europę.

Można przypuszczać, że z postępującymi procesami globalizacji, kurczeniem się świata, zacieraniem granic oraz odległości, ta tradycyjna niechęć do muzułmanów powinna zniknąć, jednak równoczesny napływ nowych fal imigracji na Zachód na nowo roznieca dawne niechęci.

Zajmując się badaniami nad mniejszością muzułmańską w Europie dostrzegamy ewolucję tej grupy – powstawanie muzułmańskiej klasy średniej na Zachodzie, zmiany w strukturze i mentalności muzułmanów autochtonów, konstruowanie nowej muzułmańskiej tożsamości europejskiej oraz kultury tworzonej przez jej przedstawicieli.

Wskazane zdarzenia i wypowiedzi sprawiły, że pojawiła się potrzeba naukowej dyskusji, gdzie tezy i przekonania zostaną poparte głęboką analizą i badaniami, a efektem tych działań będzie wielostronna odpowiedź na pytanie czy islam w Europie to zagrożenie czy raczej bogactwo różnorodności. Dlatego też w dniach 17–18 listopada 2010 roku odbyła się Ogólnopolska Konferencja Naukowa zatytułowana „Muzułmanie w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?” zorganizowana przez Zakład Islamu Europejskiego Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Pomysł zorganizowania konferencji spotkał się z zainteresowaniem i przychylną opinią, a honorowy patronat nad nią objął Polski Komitet ds. UNESCO. W otwarciu konferencji uczestniczyli Ambasador Algierskiej Republiki Ludowo-Demokratycznej w Polsce Abdelkader Khemri i Ambasador Królestwa Arabii Saudyjskiej w Polsce Waleed Taher Radwan.

Podczas konferencji wygłoszono wiele referatów, które prezentujemy szerszemu gronu odbiorców w niniejszej publikacji.

Dobór artykułów i zakres tematyczny był wielowątkowy, od zagadnienia muzułmańskich jeńców w Bizancjum po rosyjskie restauracje serwujące sushi *halal*. Proponujemy Czytelnikowi artykuły specjalistów z różnych dziedzin nauki, co sprawia, że materiał jest różnorodny i może zainteresować różnych odbiorców. W realizacji projektu wzięli udział historycy, socjologzy, antropologzy, orientaliści, specjaliści w zakresie stosunków międzynarodowych i literaturoznawcy. Dzięki temu, chociaż w części, udało się nam oddać różnorodność islamu i muzułmanów w Europie. Wykazano też, że obok niebezpieczeństw i zagrożeń, europejska mniejszość muzułmańska jest wspólną różnorodną, a przejawy owej różnorodności, jak i działania o charakterze kulturowym, społecznym, politycznym czy artystycznym nadają nową, wielokulturową jakość społeczeństwom Europy.

Szacuje się, że w Europie żyje około 38 milionów muzułmanów^[4], co stanowi 5,2% całej populacji kontynentu przy czym w samej tylko Rosji mieszka około 16 milionów^[5]. Europejskich muzułmanów można próbować podzielić na autochtonów i muzułmanów, których zwykło się nazywać napływowymi, choć wśród tych ostatnich – przede wszystkim w krajach Europy Zachodniej, dorasta już niekiedy czwarte pokolenie po imigracji, więc termin „napływowi” nie wydaje się do końca trafny. Może należałoby nazywać ich po prostu Europejczykami wyznania muzułmańskiego, ze świadomością faktu że często utrzymują kontakt z krajem pochodzenia, a i tamtejsze tradycje bywają żywe w gronie rodziny czy znajomych.

Europejscy muzułmanie różnią się między sobą historią sprzed imigracji, przyczynami dotarcia do Europy, krajem pochodzenia, językiem, wyobrażeniami o kraju i społeczeństwie przyjmującym i, co szczególnie ważne, stosunkiem do religii i religijności. Wspólna jest dla nich wiara w jednego Boga i życie w warunkach mniejszościowych, a w konsekwencji konstruowanie tożsamości w oparciu o wspólne elementy, ale efekt tych działań nie bywa taki sam.

Kształtuje się zupełnie inny obraz muzułmańskiej ludności autochtonicznej w Europie, gdzie czasem struktury lokalne poddają się wpływom nowo przybyłych muzułmanów. Często kultywuje się dawne praktyki, wskazujące na synkretyzm tradycji regionalnych i muzułmańskich lub też pełną integrację z niemuzułmańską większością.

Właściwym wstępem do publikacji jest artykuł Profesor Anny Parzymies, pomysłodawczyni, założycielki i długoletniego kierownika Zakładu Islamu Europejskiego, w którym autorka przedstawia historię tej jednostki – jednej z pierwszych instytucji badawczych na świecie w całości koncentrującej swe badania na zagadnieniu islamu w Europie.

Całość materiału podzielono na cztery części, a pierwszą z nich poświęcono tematowi, wydaje się, najbliższemu – czyli muzułmanom w Polsce.

Część **Polska wczoraj i dziś** rozpoczyna artykuł *Religijność muzułmanów litewsko-polskich w XVI–XVIII wieku w ocenie chrześcijan*, w którym Jan Tyszkiewicz, historyk od lat zajmujący się litewsko-polskimi Tatarami, analizuje stosunek i opinie chrześcijańskiej większości na temat muzułmanów powołując się na źródła z epoki i oddając zarówno pozytywne, jak i negatywne opinie o muzułmanach, ich pobożności i religijności.

Tina Liashchuk z KULu porusza podobny temat w artykule *Relacje polsko-muzułmańskie i ich odzwierciedlenie w literaturze XVI–XVII wieku*, w którym korzystając z publicystyki i wierszy o charakterze politycznym, odwołuje się do aktów sejmów i sejmików oraz listów z epoki, by opisać rodzaj relacji polsko-muzułmańskich w obliczu zagrożenia ekspansją turecką.

Dzieje muzułmanów na ziemiach litewsko-polskich prezentuje Agata S. Nalborczyk we wstępie do artykułu *Budowa meczetów w Polsce – historia, liczba i rozmieszczenie, obecny stan prawny oraz protest przeciw budowie meczetu w Warszawie*. Właściwa część artykułu zawiera analizę stanu prawnego budowy meczetów w Polsce oraz opis sprzeciwu wobec powstania meczetu w Warszawie na szerszym tle podobnych wystąpień w krajach Zachodu.

Tematykę polską zamyka praca antropologa Macieja Ząbka zatytułowana *Problemy integracji uchodźców muzułmańskich w Polsce*. Skład etniczny, różnice w religijności i systemie wartości między muzułmanami pochodzącymi z różnych części świata i wynikające z nich konflikty oraz frustracja wywołana przebywaniem w ośrodku dla uchodźców to tylko niektóre zagadnienia, jakie przedstawia Autor.

Szersza perspektywa rysuje się w części drugiej – **Historia kontaktów muzułmańsko-europejskich na przestrzeni wieków** – gdzie poprzez Bizancjum i Andaluzję docieramy do współczesnych interpretacji europejskich zagadnień filozoficznych i społecznych w Świecie Islamu.

Arabista, Marcin Grodzki w artykule: *Problem arabsko-muzułmańskich źródeł historiograficznych do wczesnych dziejów Andaluzji – alternatywne spojrzenie na pierwsze wieki islamu na Półwyspie Iberyjskim* przedstawia nowe spojrzenie na historię obecności muzułmańskiej w Hiszpanii, odmienne od tradycyjnego opartego przede wszystkim na źródłach arabskiej historiografii.

Ciekawym uzupełnieniem rozważań o obecności muzułmańskiej w Europie są, oparte na źródłach historycznych, badania Macieja Czyży, który w artykule *Jeńcy muzułmańscy i kariery byłych muzułmanów w Bizancjum za dynastii macedońskiej* opisuje dzieje muzułmańskich jeńców, którzy

w istotny sposób wpłynęli na dzieje Bizancjum. Szczególną uwagę skupiono na losach Samonasa – najwybitniejszego z tej grupy.

Katarzyna K. Starczewska, w artykule *Mafo metus, Koran i język arabski w tekstach łacińskich* analizuje piśmiennictwo łacińskie poświęcone islamowi. Opisuując nowe zjawisko autor daje świadectwo o sobie i swej epoce. Przeświadczenie to znajduje odzwierciedlenie w treści artykułu.

Katarzyna Pachniak w *Interpretacji filozofii egzystencjalizmu na arabskim Bliskim Wschodzie* zajmuje się zagadnieniem współczesnym i przybliża postać Abd ar-Rahmana Badawiego, wybitnego intelektualisty arabskiego i filozofa i zastanawia się czy słusznie nazywa się go twórcą arabskiego egzystencjalizmu, opartego na koncepcji Sartra, ale dostosowanego do warunków bliskowschodnich – muzułmańskich.

Kompromis pomiędzy cywilizacją islamu a cywilizacją Zachodu jako podstawa myśli reformatorskiej Chajr ad-Dina at-Tunusiego Magdaleny Lewickiej stanowi analizę idei reformatorskich jednego ze znanych myślicieli Świata Islamu, który w swej twórczości często odnosi się do Europy i przyczyn jej supremacji.

Część poświęcona **Balkanom, Rosji i Ukrainie** porusza zagadnienia różnorodne i rzadko wspomniane w piśmiennictwie polskim. Anna Kijewska pisze o kobietach hodźach i muzułmańskim rytuale ofiarniczym na podstawie własnych badań terenowych przeprowadzonych w północno-wschodniej Bułgarii.

Marko Babić obrazuje konstrukcję tożsamości narodowej muzułmanów bośniackich, a Izabela Kończak opisuje podziały wśród muzułmanów w Rosji, sytuację meczetów, imamów i kwestię wpływów zewnętrznych na te instytucje.

Oleg Yarosh w artykule *Sufickie ruchy odrodzenia islamu w Europie Zachodniej i na Ukrainie* omawia Dżamiat at-Tabligh i inne ruchy mistyczne, które rozwijają się współcześnie na Krymie.

W ostatniej części publikacji – **Islam w Europie Zachodniej – współczesność**, poruszamy wiele zagadnień dotyczących obecności muzułmańskiej na Zachodzie, począwszy od dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego, które analizuje Stanisław Grodz w artykule *Kontakty chrześcijańsko-muzułmańskie we współczesnej Europie. Wymiar religijny*.

Jednym z podstawowych problemów, z jakim borykają się państwa przyjmujące jest wpływ imamów przybyłych z krajów muzułmańskich, którzy często nie znają warunków życia w Europie. O konieczności kształcenia imamów w Europie i rozwoju instytucji edukacyjnych pisze Adam Wąs SVD w artykule *Kształcenie imamów w Europie. Zarys problematyki na podstawie wybranych krajów europejskich*.

Ewelina Juszczak autorka *Polityki integracyjnej Unii Europejskiej wobec imigrantów muzułmańskich* analizuje politykę Unii Europejskiej wobec 15–20 milionów muzułmanów, którzy żyją w jej granicach. W oparciu o swoje badania Radosław Stryjewski wskazuje, że islam i muzułmanie w Europie Zachodniej nie są monolitem i przedstawia podstawowe linie podziału, jakie wskazują sami muzułmanie.

Różne oblicza islamu w Szwecji, życie codzienne i podstawowe problemy muzułmańskich imigrantów eksponuje Marta Woźniak w artykule *Czy muzułmanie mogą być „lagom”? Różne oblicza islamu w Szwecji*.

W artykule *Islam i muzułmanie w laickiej Francji* Marta Widy-Behiesse dokonuje analizy wpływu laickości charakterystycznej dla Republiki Francuskiej na sposób życia i praktykę religijną muzułmanów, na finansowanie kultu, szkolnictwa czy pochówek.

Anna Paluszek porusza kwestię dialogu między niemieckimi muzułmanami i państwem, wskazując na Niemiecką Konferencję ds. Islamu jako głównego aktora tej wymiany.

Branding Islam. Muzułmańska odzież młodzieżowa to artykuł, w którym Katarzyna Górak-Sosnowska omawia najnowsze trendy w modzie młodzieżowej, odnoszącej się, pośrednio lub bezpośrednio do religii muzułmańskiej, wskazując na nowy sposób wyrażania tożsamości.

Na zakończenie, Magdalena Daniłowicz i Magda Zawadewicz analizują zjawisko konwersji na islam w środowiskach europejskich, poszukują przyczyn i przedstawiają sytuację konwertytów odpowiednio, we Włoszech i w Wielkiej Brytanii, ukazując co w islamie może być atrakcyjne dla Europejczyków – niemuzułmanów.

W publikacji zastosowano uproszczoną polską transkrypcję języka arabskiego

Marta Widy-Behiesse

[1] Franco Cardini, *Europa a islam. Historia nieporozumienia*, WUJ, Kraków 2006, s. 11.

[2] „Rzeczpospolita”, *Multikulti się nieudało*, 17.10.2010.

[3] <http://www.liberation.fr/politiques/01012320727-nicolas-sarkozy-s-enflamme-sur-l-islam>

(20.01.2012).

[4] *Mapping muslim population*, s. 22.

[5] Tamże.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

HISTORIA ZAKŁADU ISLAMU EUROPEJSKIEGO

Zakład Islamu Europejskiego został utworzony w 1994 r. Porównując minione lata z wiekiem człowieka można powiedzieć, że jest to wiek na progu dorosłego życia, kiedy można już stawiać sobie pytania o dotychczasowe dokonania i o to co dalej?

Na początku 2010 r., kiedy w Paryżu odbierałam nagrodę UNESCO Szarjah za osiągnięcia na rzecz popularyzacji kultury arabskiej oraz utworzenie pierwszej tego typu w Europie jednostki naukowej, jaką jest Zakład Islamu Europejskiego, najczęściej zadawanym przez dziennikarzy pytaniem było: „Jak to się stało, że w takim kraju jak Polska, gdzie islam jest praktycznie nieobecny (większość z nich nawet nie wiedziała, że od wieków w Polsce mieszkają muzułmanie) powstała właśnie taka jednostka badawcza”. Rzeczywiście, trzeba było sobie przypomnieć czasy, kiedy mieliśmy już za sobą kolejki przed księgarniami po polskie tłumaczenie *Koranu* prof. Józefa Bielawskiego, kiedy liczne tłumaczenia literatury arabskiej dostawaliśmy „spod lady”, ponieważ rozchodziły się natychmiast, kiedy stosunki z krajami arabskimi rozwijały się aktywnie a polscy lekarze, inżynierowie, naukowcy publikowali swoje relacje po powrocie z pracy w tych krajach. W końcu lat 80. i na początku 90. o islamie i o muzułmanach tak naprawdę mało się mówiło. Były to czasy, kiedy Polska przeżywała transformację ustrojową i była bardzo zajęta własnymi problemami. Był stan wojenny, obrady okrągłego stołu, demokratyczne wybory. Było to jeszcze przed rozpadem Jugosławii, kiedy sprawa islamu stała na porządku dziennym w Europie, długo przed wojną ogłoszoną przez prezydenta USA Georgesa W. Busha przeciwko „terroryzmowi islamskiemu”, i oczywiście przed interwencją w Iraku i w Afganistanie.

Rzeczywiście można sobie zadać pytanie jak to się stało, że właśnie w tych czasach w Polsce powstał Zakład Islamu Europejskiego. A było to mniej więcej tak. Po dwuletnich staraniach otrzymałam zgodę na wyjazd do Francji, do Aix en Provence, gdzie byłam zaproszona, ażeby uczestniczyć w przygotowaniu, wraz z francuskimi kolegami, książki o współczesnym Maghrebie. Wyjazd ten nastąpił późną jesienią 1987 r. Moim udziałem w książce miał być artykuł o sytuacji językowej w krajach arabskich. Po przyjeździe okazało się, że książka jest już wydana, gdyż koledzy nie mogli czekać na mnie 2 lata. W związku z tym oprócz kilku wykładów, które wygłosiłam, spędzałam czas w bogatej bibliotece uniwersyteckiej i na wykładach kolegów. Już na początku uderzyła mnie duża obecność młodzieży z Maghrebu na tych wykładach i ich aktywne uczestnictwo. Wynikało to z obecności dużej liczby Maghrebczyków w tym mieście, co nie było niczym dziwnym w południowej Francji. Tym co zrobiło na mnie duże wrażenie, była ich zupełnie inna postawa niż ta, jaką zapamiętałam sprzed 15 lat kiedy po raz ostatni byłam przez dłuższy czas we Francji. Tu muszę podkreślić, że po ośmiu latach spędzonych w Maghrebie – sześć lat w Tunezji i dwa w Algierii – z zainteresowaniem i sympatią odnoszę się do Maghrebczyków, rozpoznaję ich i obserwuję sytuację, w jakiej się znajdują i to niezależnie od tego, w jakim kraju ich spotykam. Otóż w moich wspomnieniach z poprzednich lat, przybysze z Maghrebu do Francji i innych krajów Europy byli to przede wszystkim robotnicy ciężko pracujący, zazwyczaj samotni, oszczędzający na utrzymanie rodzin, które zostały w kraju pochodzenia, zachowujący się bardzo powściągliwie, starając się nie

rzucac w oczy, być prawie niezauważalnymi.

Ówczesnie, w końcu lat 80., sytuacja była już zupełnie inna. Tego znanego mi wcześniej Algierczyka, Tunezyjczyka, czy Marokańczyka już nie było. Oprócz robotników, były również kobiety i dzieci, co wskazywało na obecność całych rodzin, pojawili się też ludzie wykształceni, pracujący w administracji, w bankach, w szkołach, prowadzący własne, co prawda nieduże, interesy, świadomi swoich praw obywatelskich. Od razu zorientowałam się, że nie wszyscy Francuzi akceptują tę zmianę, tę nową sytuację imigrantów, często już w drugim pokoleniu żyjących w ich kraju, którzy stali się obywatelami francuskimi. W południowej Francji mieszkało, jak wiadomo, dość dużo tak zwanych *pieds noires*, czyli Francuzów, którzy po uzyskaniu niepodległości przez kraje Maghrebu przenieśli się właśnie tam. Na początku wydawało mi się, że to głównie z ich strony imigranci spotykają się z pewną niechęcią, z brakiem akceptacji nowego wizerunku muzułmanów z Maghrebu, ale szybko zdałam sobie sprawę, podróżując po Francji, że dla dużej części Francuzów jest to problem, niezależnie od miejsca zamieszkania. Zastanowiło mnie wtedy, że jeśli Francuzi, którzy są naprawdę tolerancyjnym narodem, mają trudności z akceptacją przybyszów muzułmańskich, głównie z Maghrebu, to jak sprawa obecności muzułmanów wygląda w innych krajach europejskich i zaczęłam się tym poważnie interesować. Zobaczyłam, że trudności ze zrozumieniem i akceptacją muzułmańskich imigrantów jako równoprawnych członków społeczeństwa ma zazwyczaj wszędzie miejscowa ludność, i że w większości przypadków to nie wynika z trudności, które stwarzają sami imigranci. Sytuację muzułmanów w Europie uznałam za interesujący i ważny problem badawczy. Nie trudno było się domyślić, że po wejściu Polski do Unii Europejskiej ta sytuacja z czasem może dotknąć również nas. Należało z tego wyciągnąć wniosek, odpowiednio się przygotować i przede wszystkim przygotować polskie społeczeństwo przekazując więcej informacji na temat nowych imigrantów.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Po powrocie do Warszawy przedstawiłam moje obserwacje i przemyślenia ówczesnemu dyrektorowi Instytutu Orientalistycznego (wtedy jeszcze nie było Wydziału Orientalistycznego) profesorowi Bogdanowi Składankowi. Powiedziałam mu, że warto byłoby utworzyć pracownię w ramach Zakładu Arabistyki i Islamistyki, gdzie byłam zatrudniona, która badałaby społeczności arabskich muzułmanów w Europie, ich sytuację prawną, życie religijne i kulturalne, adaptację do warunków europejskich. Profesor B. Składanek po zastanowieniu, uznał, że sprawa zasługuje na poważne potraktowanie i że właściwe byłoby utworzenie osobnego zakładu, który zajmowałby się badaniami nad europejską ludnością muzułmańską w całości, a nie tylko ludnością arabską. Oczekując na otwarcie Zakładu, już w 1993 r. powstała w Instytucie Orientalistycznym UW nieformalna grupa badawcza, której członkowie reprezentowali różne specjalności. Wśród nich znaleźli się dr Jolanta Sierakowska-Dyndo z iranistyki, obecnie prof. dr hab. i dziekan Wydziału Orientalistycznego, dr hab. Marek Dziekan z arabistyki, obecnie prof. dr hab. i kierownik Katedry Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej na Uniwersytecie Łódzkim, mgr Anna Sieklucka z indologii i mgr Mariam Abdelaal ze slawistyki. Niedługo potem w 1994 r. decyzją Rady Wydziału Neofilologii powstał Zakład Islamu Europejskiego w ramach Instytutu Orientalistycznego.

Zainteresowanie nową specjalnością było znaczne wśród orientalistów. Oprócz trzech etatowych pracowników dr Agaty Nalborczyk, dr Georges Kassa, którzy wtedy jeszcze nie byli doktorami i mnie w Zakładzie dalej rozwijała się nieformalna grupa, do której przyłączy się prof. dr hab. Jerzy Zdanowski z PAN-u oraz grupa doktorantów spoza orientalistyki. Do nich należał mgr Michał Łabenda z Ministerstwa Spraw Zagranicznych, który kilka lat temu obronił u nas pracę doktorską dotyczącą muzułmanów w Rosji.

Obecnie nasz zakład liczy 5 osób – dwóch samodzielnych pracowników naukowych (dr hab.

Ahmad Nazmi i ja) oraz trzech doktorów: Agata Nalborczyk (iranistka), Marta Widy-Behiesse (arabistka) i Georges Kass (arabista) oraz dr Kamila Stanek (turkolog). Zakład ma charakter badawczy i nie ma własnych studentów, ale prowadzi wykłady i ćwiczenia ogólnouniwersyteckie o muzułmanach w Europie już od 10 lat. Dr M. Widy-Behiesse prowadzi ogólnouniwersytecki wykład „Islam i muzułmanie a procesy globalizacji”. Nauczamy też języka arabskiego, perskiego i tureckiego oraz prowadzimy seminaria licencjackie, magisterskie i doktoranckie.

W zależności od sytuacji politycznej związanej z islamem zainteresowanie wśród studentów i frekwencje na wykładach są różne. Pamiętam, że podczas wojny w Jugosławii, gdzie sprawa islamu była bardzo ważna, musiałam wyklądać z mikrofonem w rękę dla słuchaczy, którzy nie mieszcząc się w salach wykładowych znajdowali miejsce w korytarzach i nawet za drzwiami naszego budynku. Obecni byli nie tylko studenci, ale również dziennikarze i wojskowi. Ta sama sytuacja powtórzyła się po zamachach na WTC (World Trade Centre) w Nowym Jorku i po innych aktach terrorystycznych. Naszym głównym celem w tych trudnych momentach było uświadomienie słuchaczom, że nie należy utożsamiać aktów terrorystycznych z religią islamu i z całą społecznością muzułmańską.

Mimo że staramy się często udzielać informacji na spotkaniach naukowych w kraju i za granicą, w prasie i telewizji (szczególnie aktywne w tej dziedzinie są dr Agata Nalborczyk oraz dr Marta Widy-Behiesse) szybko stało się jasne, że tak duże zainteresowanie problematyką muzułmańską w Europie można będzie zaspokoić jedynie odpowiednimi publikacjami. W 2003 roku ukazała się praca zbiorowa pod tytułem *Muzułmanie w Europie*, w której oprócz członków Zakładu i wymienionych współpracowników, jako autorzy uczestniczyli również historyk i znawca problematyki bałkańskiej, a szczególnie albańskiej prof. Jerzy Hauziński, doktoranci Ewelina Juszcak i Radosław Stryjewski.

Nie wiem, czy wypada się chwalić, ale książka, której drugie wydanie ukazało się w 2005 r., do dnia dzisiejszego cieszy się dużym zainteresowaniem. Nie jest to jedyna nasza publikacja na ten temat. Dr Agata Nalborczyk jest współautorką leksykonu dla dziennikarzy *Nie bój się islamu* (Warszawa, Więź 2005), który otrzymał w 2007 r. międzynarodową nagrodę za dialog międzyreligijny (International Award for Interreligious Dialogue), przyznawaną przez Międzynarodową Unię Prasy Katolickiej – UCIP. Trzeba podkreślić również jej uczestnictwo w pracach nad *Yearbook of Muslims in Europe* pod redakcją prof. Jorgena Nielsena, wydawanym przez Wydawnictwo Brill od 2009 r. Dr Nalborczyk jest w tym projekcie edytorskim doradcą w sprawach Europy Środkowo-Wschodniej i współautorką rozdziału o Polsce.

Dr Marta Widy jest autorką książki zatytułowanej *Życie codzienne w muzułmańskim Paryżu* i czekamy na ukazanie się jej następnej książki o Tariku Ramadanie. Doktorantka w Instytucie Stosunków Międzynarodowych, mgr Magda Zawadewicz wydała książkę *Życie codzienne w muzułmańskim Londynie*.

Prace badawcze nad sytuacją islamu w poszczególnych państwach europejskich podzielone zostały między pracowników Zakładu i naszych kolegów spoza, w dużym stopniu w zależności od znajomości języka danego kraju. W naszej pracy język orientalny lub języki orientalne, które znamy oraz tak zwane europejskie języki konferencyjne nie zawsze są wystarczające. Przykładem są tu nie tylko państwa bałkańskie, którymi ja się zajmuję, ale także państwa Europy Południowej – Hiszpania, Portugalia, Włochy, którymi zajmuje się mgr R. Stryjewski. Jest on nie tylko arabistą, ale także romanistą. Do prac badawczych będzie włączona również nasza doktorantka Magdalena Daniłowicz, arabistka z bardzo dobrą znajomością języka włoskiego. Doktorantce Ewelinie Juszcak autorce rozdziału o Belgii, była bardzo pomocna znajomość języka flamandzkiego. W przypadku braku

islamologów ze znajomością języka kraju, który nas interesuje, jak na przykład węgierskiego i czeskiego, korzystamy z pomocy kolegów z tych krajów: G. Ledera z Węgier i L. Kropačka z Republiki Czeskiej. Przygotowujemy się do wydania nowej publikacji o islamie w Europie, gdzie będą uwzględnione państwa, o których nie mówiliśmy w pierwszym wydaniu książki *Muzułmanie w Europie*, a która i tak liczyła 580 stron.

Warto też wspomnieć o artykułach w polskiej i zagranicznej prasie naukowej, o naszym uczestnictwie w różnych zespołach badawczych, o tłumaczeniach literatury zachodniej na język polski.

Dorobek naukowy i dydaktyczny upoważnia nas ażeby wystąpić do władz uniwersyteckich o zgodę na przekształcenie naszego Zakładu z jednostki badawczej w jednostką badawczo-dydaktyczną z nadzieją, że w ten sposób uda się nam szerzej zainteresować społeczeństwo polskie, a głównie młodzież akademicką problematyką islamu w Europie i pomoże w wypracowaniu właściwego stosunku do wyznawców religii muzułmańskiej w naszym kraju.

Anna Parzymies

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

POLSKA WCZORAJ I DZIŚ

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Religijność muzułmanów litewsko-polskich w XVI–XVIII w. w ocenie chrześcijan

Jan Tyszkiewicz
Akademia Humanistyczna w Pułtusku

Problem religijności muzułmanów litewsko-polskich należy badać wykorzystując wszystkie dostępne źródła. Nie jest to zadanie łatwe. Wszechstronne naświetlenie problemu przez źródła zewnętrzne (muzułmańskie i niemuzułmańskie) i powstałe w państwie polsko-litewskim (chrześcijańskie i własne muzułmańskie) stanowi pracochłonne i poważne wyzwanie dla badaczy. Naszą wypowiedź ograniczymy do uwag opartych o świadectwa i opinie chrześcijan, dotyczące współobywateli wyznania muzułmańskiego, żyjących w Polsce w XVI–XVIII w. Pomijamy świadectwa zapisane w środowisku muzułmańskim^[6]. Źródła pisemne o rodzimych (krajowych) muzułmanach, powstałe wśród chrześcijan, nie odznaczały się przychylnością, były krytyczne lub tendencyjne, jednak często rzeczowe. Dlatego też ich świadectwo warto przywołać i należy uznać za stosunkowo ważne i dobrze informujące o różnych opiniach w tym zakresie.

Na wstępie chcemy wyjaśnić rozumienie, przez nas, terminów „religijność” i „pobożność”. Otóż „religijność” traktujemy jako zespół przekonań i czynności związanych z wyznawaną religią, w tym przypadku z islamem. Termin „pobożność” przeciwstawiamy określeniu „bezbożności”. O pobożności wolno mówić w sytuacji pełnego przestrzegania nakazów religijnych i wierzeniowych każdej religii, także tzw. pogańskiej, innej aniżeli religie uznające Jedyne Boga (mozaizm, chrześcijaństwo, islam). Pobożnym może być poganin przestrzegający zespołu norm religijnych obowiązujących w jego macierzystym społeczeństwie. Człowiek bezbożny odrzuca wierzenia religijne. „Bezbożny” jest to wyraz staropolski mający zbliżone znaczenie do współczesnego terminu „ateista”. W przekonaniu ludzi wierzących okresu Renesansu, żyjących w XV–XVII stuleciu, określenie „bezbożny” było pejoratywne, negatywnie wartościujące^[7]. Polemiści katolicy terminu tego nadużywali czasem wobec muzułmanów. Uzasadniali to brakiem u nich kultu Syna Bożego Jezusa i zgodą na wielożeństwo.

Religijność muzułmańską w naszym państwie widziano wówczas jako praktyki wyznawców zasługujące na tolerowanie. Opinie nietolerancyjne występowały ale nie były dominujące. Wynikało to z wielu uwarunkowań: zwyczajowych, prawnych i religijnych funkcjonujących w wielonarodowym społeczeństwie chrześcijańskim (Polacy, Litwini, Rusini, Niemcy, Ormianie, Szkoci). Przez cały wiek XVI i XVII toczyły się zagorzałe spory katolików ze wspólnotami chrześcijańskimi wyznań reformowanych, zwłaszcza z arianami i kalwinami. Ekscesy arian wobec krzyży i procesji katolików uznawano za łamanie zasad tolerancji i zgody międzywyznaniowej. Na tle tumultów, niszczenia zborów kalwińskich, gorących dyskusji i polemik prowadzonych w druku, między teologami różnych wyznań chrześcijańskich, milczący muzułmanie sunnici oceniani byli pozytywnie a w porównaniu do wyznawców mozaizmu nawet przyjaźnie. Ich spokój, poprawne stosunki z różnowiercami i katolikami, skutecznie hamowały niechęć i agresję wobec nich^[8].

Podstawą tolerancji i wyważonej akceptacji muzułmanów była wiedza potoczna sąsiadów i innych mieszkańców Wielkiego Księstwa Litewskiego o podstawowych zasadach islamu. Były nimi przecież: Bóg Jedyny, Święta Księga – nawiązująca do *Starego* i *Nowego Testamentu*, obowiązkowe modlitwy, post i pielgrzymka, przestrzeganie Dziesięciorga Przykazań, wymóg życzliwości i pomocy wszystkim ludziom (wersja nakazu miłości bliźniego), wiara w Sąd Ostateczny. Jedynobóstwo i Przykazania Mojżeszowe były silną płaszczyzną porozumienia i kohabitacji muzułmanów z chrześcijanami i mozaistami. Szacunek muzułmanów do proroków *Starego Testamentu* i włączenie do ich szeregu Jana Chrzciciela i Jezusa Chrystusa ograniczały niechęć chrześcijan ale również konkretyzowały odrębności prawd wiary między stronami. Chrześcijanie odbierali religijność muzułmanów jako niepełną i ułomną, odrzucającą bóstwo osoby Jezusa jako Syna Bożego, zaprzeczającą Jego śmierci na krzyżu i oddalającą pojęcie grzechu pierwotnego^[9].

Dla przeciętnego katolika, unity czy prawosławnego, mało wykształconego, „poganiom” i „bisurmanizm” muzułmanów, bo takich terminów używano, sprowadzał się głównie do tych właśnie różnic. Odrębność podkreślała bardziej praktyka dnia codziennego: oddzielne miejsca modlitw, oddzielne życie religijne, oddzielnymi i wybieralnymi przewodniczy duchowni. W poważniejszych wypowiedziach strony chrześcijańskiej wpływała sprawa wiary w Tróję Świętą, jako zdecydowanie odrzucaną przez islam. Jednakże arianie, zwani też antytrynitarzami, w krzykliwym negowaniu dogmatu Trójcy Świętej posuwali się znacznie dalej, a mimo tego byli tolerowani aż do jawnej zdrady Ojczyzny (1656). W naukach kaznodziei katolickich gromiono „czczenie Mahometa” czyli uznawanie go za Proroka. Dowodem na „bezecność” i niemoralność Mahometa była jego aproba dla wielożenstwa. Gorszono się tą sprawą chociaż muzułmanie w państwie polsko-litewskim od początku XVII w. przestrzegali zasady monogamii. Zaletą „wieloświeczności” było przyczyną dawania Mahometowi – w polemikach i paszkwilach – epitetów: rozbójnik, złodziej, łotr i bałamut^[10].

Muzułmanie w państwie polsko-litewskim spełniali wszystkie podstawowe kryteria ludzi religijnych^[11]. Mieli własnych duchownych, skromne świątynie, świętą księgę *Koran*, czytali ją i przepisywali; uznawali religijną wartość przesłania *Starego* i *Nowego Testamentu*. Przestrzegali w każdym tygodniu dzień święty (piątek), codziennie modlili się – i to dwukrotnie częściej niż chrześcijanie – sprawowali ze swoim duchownym wszystkie najważniejsze obrzędy: nadawania imienia małemu dziecku, uroczystego wprowadzania dziecka do wspólnoty wiernych (lahi), zawiązywania małżeństwa i odprawiania pogrzebów. W sądzie i w wojsku mężczyźni składali przysięgę religijną, na *Koran*. W oddziałach wojskowych jazdy, składających się z muzułmanów, lub przy ich wyraźnej przewadze liczebnej, zabiegali o odrębny etat dla mołły (imama). W XVIII w. etat imama miały pułki jazdy tatarskiej. W źródłach chrześcijańskich, np. inwentarzach miast i dóbr z terenu Wielkiego Księstwa Litewskiego, używano nawet określenia „mołna ksiądz ich” lub „pop tatarski”, co dowodzi równorzędnego traktowania duchownych muzułmańskich z kapłanami chrześcijańskimi^[12].

Osobną dziedziną dokumentującą charakter i przejawy religijności muzułmańskiej na Litwie było sporządzanie przez ziemian tatarskich testamentów. Sądząc ze stosowanego formularza i formy tekstów testamentowych, sporządzali je chrześcijańscy pisarze sądów grodzkich lub byli koledzy i znajomi z jednego oddziału wojskowego, poproszeni o nadanie im właściwego brzmienia. Oczywiście w XVII w. testamenty muzułmanów mogli sporządzać inni muzułmanie dostatecznie wykształceni, zorientowani w analogicznych praktykach szlachty i biegle piszący po polsku. W tej

sytuacji istotne jest stwierdzenie, że wola i zwyczaj religijny muzułmańskiego testatora były należycie opisane i zabezpieczone, przy udziale i wiedzy wybranych osób, w tym także chrześcijan. Testamenty świadczą o silnej więzi umierającego ze społecznością współwyznawców, trosce o rodzinę a zwłaszcza żonę. W testamencie przeznaczano określone sumy gotówki na religijny pogrzeb muzułmański, wynagrodzenie dla mołły (imama), czasem sumy do rozdania jako zapomogi dla biednych współwyznawców; określano podział majątku nieruchomego, rzadko przedmiotów^[13].

Zamożniejszy muzułmanin, z grupy tzw. Tatarów gospodarskich ziemian, dokonywał także czasem darowiznę ziemi na rzecz wybranego meczetu. Zwiększał w ten sposób powierzchnię będącą do dyspozycji urzędującego mołły (imama). Ten podobnie jak chrześcijański duchowny miał przy świątyni (meczecie) swojej gminy wyznaniowej (dżamat) gospodarstwo, rolę i ogrody, zabezpieczające jego potrzeby materialne. Mniej zamożni muzułmanie ofiarowywali do meczetów lekkie dywany służące za ozdobne całuny potrzebne do obrzędów pogrzebowych. O tym zwyczaju wiadomości do środowiska chrześcijańskiego trafiały rzadziej^[14].

Testament muzułmańskiego ziemianina brzmiał bardzo podobnie do ostatniej woli umierającego chrześcijańskiego szlachcica, katolika, prawosławnego czy kalwina. Miał charakter stanowy, związany z położeniem prawnym szlachty. Prawne i zwyczajowe położenie muzułmanów-ziemian tym tylko różniło się od położenia bojara-szlachcica, że nie przewidywało dla nich praw politycznych: udziału w sejmikach i sejmie, sprawowania państwowych urzędów za wyjątkiem stanowisk wojskowych. O tym w Wielkim Księstwie Litewskim powszechnie wiedzano i pamiętano^[15].

Aprobatę chrześcijan zyskiwała uczciwość i prawdomówność muzułmanów. Nie wszyscy chrześcijanie aprobowali ich abstynencję. Typowe uczyty i spotkania szlacheckie przewidywały obfite raczenie się winem i alkoholami. Chrześcijanie aprobowali u muzułmanów ramadan, długi post przypominający Wielki Post chrześcijański, poprzedzający Wielkanocę. Ze zrozumieniem przyjmowano także muzułmański obowiązek odbywania pielgrzymek. Oczywiście ich cel – w Mekce – budził zastrzeżenia. Jednakże Tatarzy muzułmanie litewscy odbywali również krótsze pielgrzymki do swoich najstarszych cmentarzy. Najśłynniejszy był w tym zakresie grób świętobliwego Kontieja, tzw. Kontusia, na terenie Nowogródzyczyny, do którego udawano się w celach religijnych^[16].

Cennym źródłem do tematu jest paszkwil Piotra Czyżewskiego pt. *Alfurkan tatarski* wydrukowany w Wilnie w 1616 i 1617 r.^[17] Tekst miał pouczać i zawstydząć Tatarów muzułmanów, uderzając w ich religię, zwyczaje i aspiracje do szlachectwa. Paszkwil zarzucał krajowym oddziałom wojskowym złożonym z Tatarów muzułmanów rabunki i sugerował współodpowiedzialność za napady Tatarów krymskich. Wszyscy muzułmanie jako „nieprzyjaciele Krzyża Świętego” nazwani zostali bezbożnikami. W tendencyjnym tekście żądano ograniczeń ich życia religijnego, działalności gospodarczej i zmiany obyczajów. Postulowano zabronić kupowania dóbr ziemskich, posiadania czeladzi chrześcijańskiej (groźba przymusu pracy w niedzielę), surowo egzekwować podatek pogłówny (obowiązujący Żydów i mieszczan), karać śmiercią mieszane małżeństwa muzułmańsko-chrześcijańskie, zabraniać budowania meczetów i rozebrać niektóre itd. Prawo do budowy meczetów było ważnym sprawdzianem swobód religijnych. Muzułmanie w państwie polsko-litewskim wielokrotnie domagali się zniesienia ograniczeń (pozwolenia biskupów) w tym zakresie. Z tych zabiegów szczególnie dwa przypadki, z 1591 i 1677 r. są dobrze znane^[18]. Konsekwentne zabiegi muzułmanów o możliwość wznoszenia meczetów wystarczająco przemawiają za ich religijnością jako grupy wyznaniowej. Szczegóły i zarzuty zawarte w *Alfurkanie tatarskim* obraz ten tylko uzupełniają: świętowanie piątku, abstynencja, sprowadzanie muzułmanek w celach matrymonialnych z Krymu czy Wielkiego Księstwa Moskiewskiego, odrębna rota przysięgi, wyjazdy do Turcji itp.

Muzułmanie polsko-litewscy w XVI–XVII w. spełniali standardy ludzi religijnych. Przestrzegali zasad swojej religii. Otoczenie chrześcijańskie, zwłaszcza sąsiedzi okolic i osiedli tatarskich, mieli o nich dobre mniemanie i nieoficjalnie określali ich jako pobożnych lub „bojących się Boga”. Publicznie pozytywne oceny zderzały się z agresją ksenofobów, fanatyków i nieudaczników żądających nietolerancji. Wyzwiska i zarzuty o „bisurmanieniu służby chrześcijańskiej”, rzucone podczas obrad na sejmikach i sejmach, wynikały z rywalizacji gospodarczej i niezaradności części ziemian chrześcijańskich. Groźby śmierci za zawarcie małżeństwa z muzułmanami świadczą o atrakcyjności takich związków w oczach niektórych chrześcijan. Atrakcyjność ta nie wynikała zapewne z zamożności czy szlachectwa (niepełnego) ale raczej innych walorów osobistych kandydatów.

Forma wypowiedzi, dobór argumentów, epitety i nieoryginalność pism antyislamistycznych decydują o ich fragmentarycznej informacji rzeczowej. *Alfurkan tatarski* był dwukrotnie zamówiony – i zapewne subsydiowany – przez anonimowe „zaczne osoby z Wielkiego Księstwa litewskiego” (1616, 1617 oraz 1640 i 1643). Nie spełnił jednak pokładanej w nim nadziei gdyż np. 300 egzemplarzy z pierwszego wydania nie udało się sprzedać. Atak na rodzimych muzułmanów nie miał więc szerszego poparcia chociaż w sejmie przeprowadzono niektóre ustawy antytatarskie. Tatarzy muzułmanie litewsko-polscy byli zakładnikami polityki Rzeczypospolitej wobec Turcji^[19].

Zainteresowanie religijnością Tatarów i ich formami życia religijnego zdradzali jezuici. Relacja Baltazara Hostouskiego z 1570 r. dla generała zakonu mówi o muzułmańskiej „świątyni i szkole, w której uczą arabskiego” w Wilnie (oczywiście: Łukiszki). W praktyce była to nauka podstaw religii, tekstów koranicznych i pisma alfabetem arabskim. Od 1586 r. znany jest Derwisz Czelebi, sędzia w sprawach religii muzułmańskiej w Wielkim Księstwie Litewskim. Nie ma jasności jak długo działał i czy miał następcę. W 2 poł. XVII w. muzułmanie litewscy odwołują się do sądów religijnych w Turcji. O religijności muzułmanów polsko-litewskich świadczy też ograniczony zakres ich konwersji na chrześcijaństwo^[20].

ABSTRACT

Written sources in the Polish-Lithuanian state from 15th to 18th century concerning the followers of Islam present various assessment. Catholic polemics against the infidels are characterized by intolerance against Muslims. The reluctance stemmed from theological assumptions because Muslims regarded Jesus only as a prophet. In a lampoon entitled *Tatar Alfurkan* (first issue 1616) Muslims were called heathens and pagans, which was not justified. Christians living in the Grand Duchy of Lithuania generally perceived Muslims in positive terms because they directly and continuously watched the religious life of Muslim Tatars. The Muslims obeyed the standards of pious people, had temples, clergy, services, prayers, pilgrimages, as well as the Koran, their holy book; they observed fasting, worshipped the Only God and obeyed the 10 Commandments of Moses. The approval and tolerance towards them were based on the recognition for their devotion and restraint in religious discussions, as required by Sunni Islam.

Jan Tyszkiewicz (ur. 1939), historyk, prof. zw. dr hab., pracownik Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego od 1962 oraz Akademii Humanistycznej w Pułtusku od 1996, tamże kierownik Katedry Historii Średniowiecznej. Mediewista i nowożytnik. W dorobku naukowym posiada 320 publikacji, w tym 11 książek; m.in. – *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII–XVIII w.*, 1989; – *Ostatnia wojna z Zakonem Krzyżackim: 1519–1521*, 1991; – *Z historii Tatarów polskich: 1794–1944*, 1998, II wyd. 2002; – *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, 2008; – *Brunon z Querfurtu w Polsce i krajach sąsiednich*, 2009. Redaktor i autor w opracowaniach zbiorowych: – *Encyklopedia historii Polski. Dzieje polityczne*, t. 1–2, 1994–1995; – *Studia z historii średniowiecznej Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 1–2, 1998–2007; – *Słownik historyczny Europy Środkowo-Wschodniej: Państwa grupy wyszehradzkiej*, 2006.

[6] A. Drozd, M. M. Dziekan, T. Majda, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich, Katalog zabytków tatarskich, t. III*, Warszawa 2000; J. Tyszkiewicz, *Początki muzułmańskiej*

kodykologii polsko-litewskiej, w: *Tekst źródła. Krytyka. Interpretacja*, red. B. Trelińska, Warszawa 2005, s. 187–192.

[7] Por. cztery znaczenia terminu „bezbożnik”: 1) ateista, 2) przyjmujący inną koncepcję Boga, 3) odrzucający zasady obowiązujące w danym środowisku, 4) lekceważący nakazy religijne: R. Rak, *Bezbożnik*, *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1976, s. 346. Zob.: J. Nosowski, *Polska literatura polemiczno-antyislamiczna XVI, XVII i XVIII w.*, z. 1–2, Warszawa 1974.

[8] Por.: Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII w.*, Warszawa 1958; J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1967 i inne.

[9] Por. rozdziały pióra S. Chazbijewicza w: L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, Gdańsk 1995; J. Tyszkiewicz, *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, Pułtusk 2008, s. 149–162; J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich: 1794–1944*, Pułtusk 2002, s. 62–76.

[10] J. Homerski, *Jezus w nauce „Koranu”*, *Zeszyty Naukowe KUL*, t. VII, 1964, No 3, s. 15–23. Pisma polemik międzywyznaniowych stanowią bardzo trudny materiał do rzeczowej interpretacji. Zob.: P. Szydłowski, *Między renesansem a kontrreformacją. Poglądy filozoficzne Szymona Starowolskiego: 1588–1656*, *Zeszyty Naukowe UJ*, Nr 471, Kraków 1978, s. 49–110.

[11] S. Chazbijewicz, *Kultura religijna Tatarów polskich*, *Rocznik Tatarów Polskich*, t. II, 1994, s. 66–88; P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa 1986.

[12] Pleszewicze pod Nieświeżem, miasteczko z 10 rodzinami muzułmańskimi w 1628 r., w tym „do Mieczycy Bożnicy ich (należy – J. T.) włóka 1-wolna”, AGAD, AR, dz. XXV, nr 2666, s. 80; S. Kryczyński, *Materiały do historii pułków tatarskich w Polsce*, *Rocznik Tatarski*, t. II, 1935, s. 440–445 i in.

[13] *Biržu dvaro teismo knygos (1620–1745)*, ed. V. Raudeliūnas, R. Firkovičius, Vilnius 1982, No 168, s. 320–324; przykłady – A. B. Zakrzewski, *Osadnictwo tatarskie w Wielkim Księstwie Litewskim – aspekty wyznaniowe*, *Acta Baltico-Slavica*, t. XX, 1991, s. 143–144.

[14] S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, *Rocznik Tatarski*, t. III 1938, s. 169–178; J. Tyszkiewicz, *Fundacje pobożne muzułmanów litewsko-polskich*, w: *Fundacje i fundatorzy w średniowieczu i epoce nowożytnej*, red. E. Opaliński i in., Warszawa 2000, s. 154–161.

[15] W paszkwilu antyżydowskim muzułmanie ocenieni zostali krytycznie ale przychylniej od mozaistów: Sebastian Śleszkowski, *Odkrycie zrad, złośliwych ceřemony, tajemnych rad, praktyk szkodliwych Rzeczypospolitey y straszliwych zamysłów żydowskich*, Brunsbergae 1621, s. Z2: „Mnie to z podziwienia nie może wyjść, że my Poganow [tj. muzułmanów – J. T.] nie możemy ścierpieć między sobą, ale przecie daleko lepszymi są niżli Żydzi.” W pamiętnikach z XVIII–XIX w. spotykamy określenia dotyczące muzułmanów w rodzaju: „pocziwy to szlachcic i sąsiad chociaż muzułmanin”.

[16] S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii*, s. 229–239; R. Vorbrich, *Pielgrzymka do grobu św. Ewiliji Kontieja (Kontusia) w kontekście globalnym i lokalnym*, w: *Tatarzy – historia i kultura*, red. S. Chazbijewicz, Szreniawa 2009, s. 20–25.

[17] Tytuł brzmiał: „Alfurkan Tatarski prawdziwy na czterdzieści części rozdzielony, który zamyka w sobie początki Tatarskie y przygnanie ich do Wielkiego Xięstwa litewskiego. Przy tym, iż w Wielkim Księstwie Litewskim Tatarowi nie są Szlachtą ani Ziemianami, ani Kniaziami tylko kozińcami a skórodubami. Do tego sposób życia, obyczajów, spraw, wyprawy na żołnierską [służbę

– J. T.], postępów i zbrodni Tatarskich. Nad to pokaznie się droga do pohamowania i uskromienia ich od tak znacznych excesów. Aby naród nasz Chrześcijański od tych bezbożników, jako nieprzyjaciół Krzyża Świętego, dalszych krzywd i obelżenia, rozbojów, najazdów y stacji wyciągania nie ponosił. Alfurkan ten Tatarom zgodny nie tylko do czytania ale też i do upamiętania i poprawienia.” Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, Dział Starodruków.

[18] S. Kryczyński, *Bej barski. Szkic z dziejów Tatarów polskich w XVII w.*, Rocznik Tatarski, R. II, 1935, s. 257; J. Tyszkiewicz, *Pismo Murada III do Zygmunta III Wazy w sprawie Tatarów litewskich z 1591 roku*, *Studia Źródłoznawcze*, t. XXX, 1986, s. 75–97.

[19] M. B. Topolska, *Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie Renesansu i Baroku*, Wrocław 1984, s. 97, 122, 138–140.

[20] A. B. Zakrzewski, *Osadnictwo tatarskie*, s. 145–150; tutaj dokumentacja. Zob. też: P. Borawski, *Asymilacja kulturowa Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim, Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. XXXVI, 1991, s. 180–190.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Relacje polsko-muzułmańskie i ich odzwierciedlenie w literaturze XVI–XVII wieku

Tina Liashchuk

*Katolicki Uniwersytet Lubelski
Wydział Nauk Humanistycznych*

Wybrany temat pracy obejmuje zagadnienia z zakresu historii, literatury, historii stosunków międzynarodowych oraz historii nauk politycznych. Podjęto próbę przeanalizowania wielu tematów, zdefiniowanie ustaleń i propozycji poszczególnych autorów na tle współczesnej sytuacji politycznej. W analizie tekstów zwróci się szczególną uwagę na dorobek prawosławnych polskojęzycznych oraz katolickich pisarzy, związanych swoim pochodzeniem z pogranicznymi obszarami, co spowodowało, iż liczba ich uwag na temat muzułmańskiego świata była dużo większa. Polityczna publicystyka i polityczne wiersze XVI–XVII wieku posiadają znaczny informacyjny potencjał, ale owe literackie utwory nie zostały w pełni wykorzystane jak źródła do badań na historię myśli społecznej.

Przy analizie utworów literackich skoncentrowano się nie na wydarzeniach wojennych z terenów Rzeczypospolitej, lecz na sposobach przeciwdziałania im i ocenach sytuacji, zaproponowanych przez autorów. Dla nas w publicystyce omawianego okresu najważniejszym było wyodrębnienie sposobu, w jaki ówczesni autorzy traktowali tureckie i tatarskie zagrożenie. Wybrany temat narzucił wykorzystanie konkretnych źródeł pisanych i literaturę przedmiotu. Zatem dla naszej pracy publicystyka stała się podstawowym źródłem. Wykorzystano wiele oryginalnych publicystycznych utworów przełomu XVI–XVII wieku, akty sejmów i sejmików, listy osób prywatnych i oficjalnych.

W końcu XVI w. Polska jeszcze nie weszła w konflikt zbrojny z Turcją, ale ze względu na zajęcie Węgier przez Turków realnym stało się zagrożenie w wyniku dalszej muzułmańskiej ekspansji na północ. Do tego idea walki z muzułmanami była specjalnie propagowana przez papieżstwo. To spowodowało pojawienie się we wszystkich państwach chrześcijańskich, dotkniętych zagrożeniem, literatury antytureckiej. Przy czym zdecydowana większość jej autorów nie posiadała żadnej wiedzy o kulturze i religii wschodnich sąsiadów.

Na początkowym etapie swego rozwoju literatura antyturecka to były przedruki z języków niemieckiego i włoskiego. Z końcem XVI w. wzmocnione polsko-litewskie państwo zaczyna pretendować do roli przedmurza, które zdolne jest obronić cały świat chrześcijański od muzułmańskiego zagrożenia. Więcej uwagi Imperium Osmańskiemu poświęcają polscy historycy, np. Jan Długosz (1415–1480). W utworach Maceja z Miechowa (ok. 1457–1523) z początku XVI w. (pierwsze wydanie *Kroniki Polskiej* było w 1519 r) zostały opisane bitwy i drobne potyczki Osmanów i Polaków. *Krótką historią Turków*, napisana przez niego, weszła do jego *Traktatu o dwóch Sarmacjach* (1517).

Jednym z pierwszych poważnych antytureckich utworów w polskiej literaturze były turcyki Stanisława Orzechowskiego. To on właśnie odpowiedział na zainteresowanie społeczeństwa literaturą takiego rodzaju i wydał w 1543 r. *De bello adversus Turcas suscipiendo...* ^[21].

Niewątpliwymi wydają się literackie wartości utworów owego autora, ale niewiele pozytywnego możemy powiedzieć o znajomości Orzechowskiego świata Imperium Osmańskiego. Wśród innych niewyważonych ocen, dotyczących sytuacji politycznej naiwnymi wydają się być jego słowa o wojsku tureckim, które zostało scharakteryzowane przez niego jako zbieranina niewolników. Orzechowski pisał o tym, że armia muzułmańska jest słaba i nie przedstawia żadnej wartości bojowej. Zatem plany co do przyszłej wojny brzmiały bardzo optymistycznie. W sytuacji największego rozkwitu państwa tureckiego takie słowa nie odpowiadały rzeczywistości. Czy możemy twierdzić, że Orzechowski zupełnie nie zdawał sobie sprawy, jaka rzeczywistość była sytuacja wewnętrzna i zewnętrzna najbliższego muzułmańskiego sąsiada? Należy pamiętać o tym, iż jego utwory miały za cel pokrzepianie społeczeństwa, i dlatego brzmią tak optymistycznie. Pewnie sam autor wiedział o sile armii tureckiej, ponieważ był zmuszony uciekać przed muzułmanami, którzy doszli pod Wiedeń.

Ze względu na popularność *De bello adversus Turcas suscipiendo...*, potem napisano jeszcze kilka utworów z poradami dla króla i senatorów, jak skutecznie bronić się przed muzułmanami. Warto zauważyć, że utwory Orzechowskiego stały się klasyką politycznej publicystyki i cieszyły się wielką popularnością. Wielu autorów zapożyczyło idee i argumenty Orzechowskiego, przepisując i cytując je w swoich utworach. Błędne oceny i nieścisłości, pojawiające się u Orzechowskiego były powtarzane przez jego zwolenników jeszcze przez wiele dziesiątek lat.

Jednym z podstawowych źródeł, wykorzystanych w pracy, są utwory i opracowania katolickiego biskupa z Kijowa Józefa Wereszczyńskiego. Jego wizja i opinia jest niezwykle cenna, ponieważ mieszkał on najbliżej Turcji. Z siedemnastu wydanych przez niego utworów najbardziej cennymi dla naszej pracy są te, które były wydane po 1590 roku^[22]. Występował w nich z licznymi inicjatywami politycznymi, adresowanymi do króla, senatu, papieża i do wszystkich monarchów europejskich. Wereszczyński przy tym nie ograniczał się tylko do publicystyki. Z jego licznego epistolarnego dorobku zostało kilka listów, które są cennym dodatkiem, pomagającym zrozumieć rozmach politycznej działalności kijowskiego biskupa. Siebie widział jako proroka, który powinien pokazać prawidłową drogę całemu społeczeństwu.

Jedną z najciekawszych prac, napisaną przez Wereszczyńskiego, wydano w 1595 r. Jest to *Sposób osady nowego Kijowa...*^[23], który jest utworem oryginalnym, choć powtarzającym wiele z idei Orzechowskiego. Biskup proponuje przyjęcie bardziej aktywnej pozycji wobec muzułmanów. Nalega na organizowanie wypraw wojskowych, nie zapominając przy tym o budowaniu twierdz na ziemiach zagrożonych najazdami. Autor chce narzucić czytelnikowi rozumienie muzułmańskiego świata jako niebezpiecznego dla chrześcijaństwa. Niebezpieczeństwo tatarskie traktowane jest przez Wereszczyńskiego jako kara za grzechy chrześcijan. Występując w roli obrońcy całego świata chrześcijańskiego, wydaje *Excytarz...*^[24]. Autor apeluje w nim do papieża i proponuje idealny jak mu się wydaje plan wojny. Rola każdego europejskiego króla w przyszłej wojnie, jak i w przyszłym podziale świata, została dokładnie opisana^[25]. Nawet car moskiewski miał brać udział w walce z muzułmanami^[26], choć pamiętamy o tym, że relacje z Moskwą w tym czasie były dość niejasne. Wereszczyński proponuje odwołanie się do turcyków S. Orzechowskiego, i w sprawie wojny z muzułmanami zaleca korzystać z jego rad^[27].

Opierając się na przykładach z historii starożytnej i współczesnej, Wereszczyński zwraca uwagę na zagrożenie ze strony Turków i Tatarów dla europejskiego chrześcijaństwa. W związku z tym autor zwraca się z apelem do władców europejskich o współpracę w walce z Turcją i islamem. W końcu XVI w. wobec zajęcia Węgier przez Turków, Wereszczyński jako przewidujący prorok ostrzega

przed zagrożeniem muzułmańskim. W jego pracach dostrzegamy bardzo emocjonalne podejście do spraw relacji z muzułmanami.

W pracach Wereszczyńskiego rozwinięty został temat ligi antytureckiej. Jego idee walki z muzułmanami opierają się na chrześcijańskiej jedności katolików i prawosławnych. Oczywiście kijowski biskup, który tworzył swoje prace podczas przygotowywania i podpisania unii brzeskiej nie miał żadnej wątpliwości, iż chrześcijanie pokonają muzułmanów.

Warto podkreślić, że w polskiej społecznej i politycznej opinii obrazy zagrożenia tureckiego i tatarskiego różniły się, bez względu na to, że owo zagrożenie było traktowane jako generalne zagrożenie ze strony muzułmańskiego świata. To nie znaczy, że Polacy np. bali się Turków a ignorowali Tatarów, ale stosunek do nich był różny. Prawie zawsze, gdy pisali o zagrożeniu z południowego wschodu, to mówiono oddzielnie o zagrożeniu tatarskim i o zagrożeniu tureckim. Turcja była rzeczywiście groźnym nieprzyjacielem, który często był chwalony za porządek w wojsku, a nawet porównywany do Rzymian. O Tatarach Wereszczyński mówi jako o sługach, którzy muszą napadać na państwa chrześcijańskie. Nie są takim zagrożeniem, jak Turcy. Tatarzy, „ci przyrodni nieprzyjaciele” – to sąsiedzi Rusinów i Polaków, którzy „z nimi w sąsiedztwie ustawnym mieszkając”^[28] od czasu do czasu walczą. Turcja kojarzy się u ówczesnych ludzi z pewnym rozwojem cywilizacyjnym: autor uznaje, iż Turcy w wysokim stopniu opanowali w czasie licznych konfliktów zbrojnych rzemiosło wojenne. Żołnierze byli bardzo dobrze wyszkoleni, a armia – zorganizowana. Dowodzili nią doskonali dowódcy. Natomiast armia tatarska nie była już tą potęgą co przed laty, kiedy to pokonała Turków, a Tatarzy byli częścią wspaniałej Złotej Ordy.

W listach S. Żółkiewskiego (list z 1600 r) dostrzegamy dowody niezbyt dobrych relacji pomiędzy Turcją a Tatarami „Cesarz Turecki chce tego Cara Krymskiego z państwa zsadzić a inszego nadstawic dla tych przyczyn, iż go nie jest posłusznym”^[29].

Żaden z pomysłów biskupa nie został zrealizowany, ale jego dorobek pokazuje, które sprawy społeczne wymagały pilnego załatwienia, jakie idee były popularne, czego oczekiwała od króla i senatorów ludność ziem przygranicznych. Interesującym wydaje się fakt, iż utwory Wereszczyńskiego zostały napisane w końcu XVI w, gdy podstawą zewnętrznego polityki Rzeczypospolitej była odmowa uczestnictwa we wszelkich antyosmańskich uniach i pragnienie pozostawania z Portą w przyjaznych stosunkach.

Od 1601 r. liczba najazdów na polskie ziemie wzrosła, ponieważ Porta w taki sposób starała się wpływać na politykę Rzeczypospolitej. Jednocześnie początek XVII w. – to okres największej aktywności zaporoskiego kozactwa. Polityczne koła Rzeczypospolitej nie bardzo martwiły się losem ziem przygranicznych. Na początku wypraw Polaków na księstwo moskiewskie, Rzeczpospolita starała się wykorzystać Chanat Krymski jako sojusznika. Według traktatu z 1607 r. zostały zaplanowane wspólne wyprawy polskiej armii z Tatarami^[30]. Chan był zobowiązany udzielić wszelkiej pomocy w sytuacji napaści Rzeczypospolitej na nieprzyjaciela. Podpisany traktat o charakterze obronnym maskował sojusz przeciwko Rosji, sojusz nie tylko polsko-krymski, a i polsko-turecki.

Po bitwie pod Chocimem nastąpiła zmiana sytuacji politycznej. W owym czasie tureckie zagrożenie wysunęło się na pierwszy plan. Dezorganizacja wzrastała od 1620 r. Plany wojny z Turkami dalej cieszyły się popularnością ze względu na ciągłe ich najazdy na przygraniczne ziemie.

W latach 50. do 70. XVII w. wychodzą drukiem utwory Ioanniciusza Galatowskiego. Ze względu na otrzymane przez niego scholastyczne wykształcenie, wszystkie jego utwory były poświęcone tematowi religijnemu. Problemy społeczne można zauważyć tylko między wierszami w jego traktatach. Cały świat wraz z jego problemami i wydarzeniami autor postrzega przez pryzmat prawosławnej

wiary. Troszcząc się o obronę prawosławia, Galatowski na swój sposób troszczy się o obronę i bezpieczeństwo ojczyzny. Pisząc o zjednoczeniu chrześcijan ma on na myśli zjednoczenie sił przeciw groźnemu wrogowi. W dwóch antymuzułmańskich traktatach Galatowskiego *Alkoran* i *Łabędź* najlepiej widzimy stosunek autora do współczesnych zdarzeń historycznych. Obydwa utwory napisane są w języku polskim, co świadczy o tym, że Galatowski liczył na szeroki krąg czytelników, nie tylko na Ukraińców i Rosjan, ale także i na inne słowiańskie narody. Dla wywołania u czytelników sprawiedliwego gniewu na muzułmanów, Galatowski opisuje przypadki niszczenia przez Turków ikon i kościołów^[31]. Każdy taki czyn kończył się surową karą: karą śmierci. Mając świadomość tego, jakim szacunkiem cieszyły się ikony, Galatowski umiejętnie grał odczuciami czytelników, powodując pojawienie się negatywnych reakcji. Jak każdy dobry kaznodzieja, potrafił to zrobić w doskonały sposób.

Podręcznikiem o sposobach działań wojennych można nazwać traktat *Łabędź* wydany w 1679 r. Utwór składa się z pięciu części, nazwanych „piórami”. Zaczyna się rozbudowaną dedykacją, skierowaną do Iwana Samójłowicza, hetmana wojsk zaporoskich. Hetman znajduje się w cieniu postaci cara moskiewskiego (wiemy, że inny antymuzułmański traktat *Alkoran* Galatowski dedykował bezpośrednio carowi, jak i kilka innych swoich utworów). Z dedykacji wynika, że traktat miał się przysłużyć moskiewskiemu władcy w sprawie lepszego uświadomienia niebezpieczeństwa ze strony Osmanów i odpowiedniego określenia polityki wobec Turcji. Wojnę przeciwko muzułmanom nazywa autor sprawiedliwą. Skierował swój gniew na islam, który wymaga od swych wyznawców ciągłego wojowania i zabijania. Galatowski zauważa „Machometani pogani woiują z chrześcianami niesprawiedliwie, bez dania żadnej przyczyny”^[32].

Pozycji chrześcijan autor przeciwstawił pozycję muzułmanów, stawiając akcent na religijne nieporozumienia a nie polityczne. W utworze ma wapłw i e ma charakter polityczny, ale skupia się do chrześcijańskich władców aby działali wspólnie, zwraca uwagę, że zagrożenie tureckie jest karą dla chrześcijańskiego świata: „Panów chrześciańskich nieposłuszeństwo, że nie chcą słuchać przykazania Bożego... nie chcą z sobą się namówić y orężem sweim obrzydliwej sekty Machometañskiej wykorzeńić... nie chcą się namówić z sobą i jednostaynie pójść na wojne przeciwko Machometanom y onych mieczem swym wykorzeńić jak bydło nierozumne”^[33].

Idea ligi antytureckiej wisiała w powietrzu przez kilkadziesiąt lat, od czasu do czasu nabierając ostrości. Z pierwszych zdań Galatowskiego widzimy zaangażowanie autora w relacje polsko-tureckie i, powiedzmy szerszej, chrześcijańsko-muzułmańskie. Autor przyjmuje pozycję oskarżyciela nie tylko w stosunku do przedstawicieli islamu, którzy podbijali Rzeczpospolitą, ale całego muzułmańskiego świata. Galatowski wymienia narody, które stały się muzułmańskie: „Turcy Egipczycy, Tatarowie, Piersowie, Arabowie, Mawrytani, Afrykani, Syryjczycy, Mezopotamczycy, Libijczykowie, Murzynowie, Indyczykowie, Nigritowie, Babilonczykowie y z narodów inszych ludzie niektórzy”. Według Galatowskiego świat podzielił się na dwa obozy, chrześcijański i muzułmański. Autor przyznaje potęgę drugiego obozu, ale tą potęgę wyjaśnia wolą Bożą.

I. Galatowski nie jest skłonny do straszenia czytelników obrazami z przyszłości. Uznaje i argumentuje konieczność podejmowania działań przykładami z historii, prowadzi czytelnika do pewnego rozwiązania zaistniałych problemów, ale sam nie proponuje tego rozwiązania. Umie pokazać czytelnikowi właściwy tok myślenia, nie narzucając swojej oceny na siłę. Wszystko wyżej napisane oczywiście nie dotyczy tematów religijnych: Galatowski nie jest przyjaźnie nastawiony do żadnej innej religii poza prawosławiem. Dla niego muzułmanie – to wrogowie, ale jednocześnie to ludzie, warci współczucia „wy nieszczęśliwi Machometani złą wiarę macie”^[34].

Dowodem tego, że idee Galatowskiego i innych ówczesnych pisarzy nie były pustymi marzeniami jest fakt, że antyturecka liga jednak powstała na początku lat osiemdziesiątych XVII w. jako sojusz chrześcijańskich (katolickich) państw przeciwko Turcji (tak zwana Liga Święta, do której weszli Austria, Polska i Wenecja, a w 1684 r. dołączyła prawosławna Rosja).

Mimo chęci autorów jak najlepiej służyć ojczyźnie, publicystyka antymuzułmańska charakteryzuje się powierzchownością, brakiem głębszego zrozumienia relacji międzyreligijnych oraz brakiem propozycji możliwych do wykorzystania ażeby wyjść z zaistniałej sytuacji. Żaden z autorów nie potrafił pogłębić problemu polsko-tureckich i polsko-tatarskich relacji. Autorzy nie znali Wschodu i odczuwali brak sprawdzonych wiadomości o sytuacji w Turcji. To spowodowało pojawienie się licznych, ale niezbyt ciekawych, szablonowych antytureckich utworów. Wydaje się, że większość z nich została napisana tylko dlatego, że w Europie była moda na takie utwory. Argumenty za prowadzeniem wojny są podobne, również niewiele się różniły propozycje zmian politycznych, zaproponowanych przez różnych autorów. Pisarze posługiwali się jednakowymi przymiotnikami, opisując zagrożenie muzułmańskie. Musimy przyznać, że autorzy wspomnianego okresu bez wyjątków demonstrowają nieprzychylny nastrój wobec muzułmańskiego świata. Najgorsze jest to, że utwory ich nie dawały czytelnikowi możliwości samodzielnego przemyślenia sytuacji, która zaistniała, narzucając gotowe oceny. Publicyści podawali wiadomości o Wschodzie bez odpowiedniego przygotowania. Nie orientowali się w zagadnieniach tatarskich i tureckich. Historię i geografie muzułmańskiego Wschodu znali bardzo słabo. Dla pisarzy XVI–XVII w. w ogóle nie istniała możliwość dialogu z przedstawicielami innej kultury i religii.

Mimo bliskiego sąsiedztwa z Turcją i Tatarami polscy pisarze nie mieli głębszej wiedzy o świecie muzułmańskim niż autorzy oddalonych od chrześcijańskiego przygranicza państw.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna BIBLIOGRAFIA

- Кулиш П.А., *История воссоединения Руси. Общественная Выгода*, С-Пб, 1874.
- Османская империя в первой четверти XVII века. Сборник документов и материалов*. Наука, Москва, 1984.
- Grabowski T., *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI 1536–1612*. Kraków, 1913.
- Dobszewicz T., *Wiadomość historyczna o biskupstwie kijowskiem rzymsko-katolickiem od założenia jego aż do roku 1339 z dodaniem życiorysu biskupa kijowskiego J. Wereszczyńskiego*. J. B. Langi, Gniezno, 1883.
- Droga pewna do prędkiego i snadniejszego osadzenia w ruskich krainach pustyń rycerstwem królestwa polskiego*. Kraków, 1590.
- Excytarz księdza Józef. Wereszczyńskiego z Wereszcz., nominata bisk. kijów, do podniesienia wojny świętej, przeciwko Turkom i Tatarom*. And. Piotrkowczyka, Kraków. 1592.
- Kronika wszystkiego świata*, M. Siebeneicher, Kraków, 1551.
- Listy Stanisława Żółkiewskiego 1584–1620*. Kraków, 1868.
- Orzechowski S., *De bello adversus Turcas suscipiendo, Stanislai Orzechowski ad Equites Polonos oratio*. Kraków, 1543.
- Orzechowski S., *Oksza na Turka*. Tłum. pol. Jan Januszowski, druk. Łazarowa, Kraków, 1590.
- Pamiętniki Janczara czyli Kronika turecka Konstantego z Ostrowicy napisana między r. 1496 a 1501*. Wydal Jan Los, Kraków, 1912; Los Jan. *Pamiętniki Janczara (Kronika turecka Konstantego z Ostrowicy)*. — Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny. Seria III,

Tom VI (51). Kraków, 1913.

Pisma treści moralnej ks. Józefa Wereszczyńskiego, Wydanie J. Turowskiego, Kraków, 1860.

Publika ks. Józ. Wereszczyńskiego z Wereszczyna etc. J. M. rzpltej na sejmiki przez list objaśniona, tak z strony fundowania szkoły rycerskiej synom koronnym na Ukrainie, jako też Krzyżaków według reguły maltańskiej, w sąsiedztwie z pogany i z Moskwą, na wszytkiem Zadnieprzu, dla snadniejszego ochronienia koronnego od niebezpieczeństwa wszelakiego.
U Andr. Piotrkowczyka, Kraków, 1594.

Stan i charakter literatury politycznej polskiej w wieku XVII. Referat prof. S. Tarnowskiego.
Kraków, 1887.

Votum ks. Józ. Wereszczyńskiego etc. z strony podniesienia wojny potężnej przeciwko cesarzowi tureckiemu, bez ruszenia pospolitego, a iżby każdy gospodarz w domu swoim mógł bezpiecznie zażywać gospodarstwa swego, J. M. panom posłom na sejmie warszawskim w r. 1597 na piśmie podane. Druk. w Nowym Wereszczynie, 1597 r.

ABSTRACT

In the article has been made an attempt to read and use theological treatises and clerical directions under the tangle of social history. It's essential for our understanding of how Europeans have thought about and imagined Islam. In XVI–XVII c. Slav part of Europe realized how close Islam word is, albeit the contours of the Muslim enemy weren't clear. It relied on literature both the program and the ideology of the solution how to coexist with presence of an Islamic state so close to the heart of Christian Europe. Society had to formulate its attitude towards Muslims The methods to resolve conflict, which used to be latent for few hundred years but turned to feasible one during XVI–XVII centuries varied from author to author and changed as years passed by. Nowadays, comparing evolutions of views, we are able to evaluate dynamics of the process of formulating social opinion and attitude towards others. It is also the case that many of the most ill-informed view of Islam given by writers of XVI and XVII centuries were precisely those that gave rise to everlasting dislike and long-lived images and prejudices that have continued to form European attitudes-Biogram

Tina Liaschuk, doktorantka na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, temat rozprawy doktorskiej „Rola Ukrainy w konflikcie z Turcją i Tatarszczyzną w pisarstwie Polaków i Rusinów XVI–XVII ww.” Zainteresowania naukowe: historia myśli społecznej, historia religii oraz historia stosunków międzynarodowych.

[21] Orzechowski S. *De bello adversus Turcas suscipiendo, Stanislai Orzechowski ad Equites Polonos oratio*. Kraków, 1543.

[22] *Publika ks. Józ. Wereszczyńskiego z Wereszczyna...*, Kraków, 1594; *Excytarz...*, Kraków. 1592; *Sposób osady nowego Kijowa...* Kraków, 1595.

[23] *Sposób osady nowego Kijowa i ochrony niegdy stolice księstwa kijowskiego od niebezpieczeństwa wszelakiego, bez nakładu J. K. M. i kosztu koronnego, J. M. panom posłom na sejmie Krakówskim przyszłym podana.* Kraków u And. Piotrkowczyka, 1595.

[24] *Excytarz księdza Józefa Wereszynskiego z Wereszcz., nominata bisk. kijów, do podniesienia wojny świętej, przeciwko Turkom i Tatarom.* Kraków, 1592.

[25] Tam samo, s. 63.

[26] Tam samo, s. 125–126.

[27] *Excytarz księdza Józefa Wereszynskiego z Wereszcz., nominata bisk. kijów, do podniesienia wojny świętej, przeciwko Turkom i Tatarom.* Kraków, 1592, s. 148.

[28] *Publika ks. Józ. Wereszczyńskiego z Wereszczyna.....* Kraków, 1594, s. 6.

[29] *Listy Stanisława Żółkiewskiego 1584–1620.* Kraków, 1868, s. 100–106.

[30] *Османская империя в первой четверти XVII века. Сборник документов и материалов.*

Москва, 1984, с. 185–188.

[31] *Ключ разума*, с. 291, 295, 296, 306.

[32] *Łabędź*, 1679, wstęp.

[33] *Łabędź*, 1679, wstęp.

[34] *Tamże*, s. 15.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Budowa meczetów w Polsce – historia, liczba i rozmieszczenie, obecny stan prawny oraz protest przeciw budowie meczetu w Warszawie

Agata S. Nalborczyk
Zakład Islamu Europejskiego
Wydział Orientalistyczny
Uniwersytet Warszawski

1. Wprowadzenie

W Warszawie 27 marca 2010 odbył się protest przeciwko budowie Ośrodka Kultury Muzułmańskiej wraz z meczetem przez Ligę Muzułmańską, czyli przez oficjalnie zarejestrowany związek wyznaniowy w Polsce. Było to pierwsze tego typu wystąpienie w historii Polski, w której w dzisiejszych granicach muzułmanie mieszkają od ponad 330 lat.

W całej Europie protesty przeciw wznoszeniu ośrodków kultu muzułmańskiego są zjawiskiem częstszym, ale także stosunkowo nowym. Odbywały się w różnych miejscowościach wielu państw i przybierały rozmaite formy^[35] – od manifestacji przed lub w trakcie budowy po niszczenie gotowych budynków^[36].

Protesty przeciw budowie meczetów mają miejsce np. we Francji, gdzie już w latach 80. XX w. wystąpiły w Roubaix, Renes, Romans-sur-Isère i Sevrans^[37]. W 1999 r. musiało odbyć się referendum na temat rozbudowy meczetu w Libercourt^[38]. Niezgoda na istnienie muzułmańskich obiektów sakralnych znajdowała także znacznie ostrzejszy wyraz: meczet w Bellem został uderzony skradzionym samochodem, a meczety w Chalons-en-Champagne w 2002 r. i Escaudain zostały obrzucone koktajlami Mołotowa^[39].

Protesty przeciw wznoszeniu meczetów występują także w Niemczech, a szczególnie ostry sprzeciw budzi budowa meczetu w Kolonii (*Kulturzentrum und Moschee Köln-Ehrenfeld*) przez DİTİB (*Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.* – Turecko-Muzułmańska Unia Spraw Religijnych)^[40], organizację, której korzenie znajdują się w Turcji. O meczecie tym krążą nieprawdziwe opinie, że ma być m.in. wyższy niż słynna katedra w tym mieście^[41]. Konflikt od 1999 r. tli się także wokół budowy meczetu w Berlinie, w dzielnicy Kreuzberg, zamieszkaney w dużej mierze przez Turków, ale tu nieporozumienia pojawiły się na linii władze – *Islamische Föderation Berlin* (Islamska Federacja Berlina), która stara się meczet zbudować^[42]. W Słowenii zaś niedawno wieloletnie protesty zakończyły się przyznaniem działki pod budowę meczetu w Lublanie^[43].

Ciąg dalszy w wersji pełnej

[35] Konflikty wokół budowy meczetów sygnalizowane są na bieżąco w kolejnych tomach *Yearbook of Muslims in Europe* – Jørgen S. Nielsen et al. (red.), Brill, Leiden – 1 t. 2009, II t. 2010, III t. 2011.

[36] W 1989 r. w Charvieu-Chavagneux koło Lyonu buldożery zniszczyły budynek sali modlitw na polecenie burmistrza miasta, gdy wspólnota muzułmańska odmówiła przeniesienia go w inne miejsce; zob. Jocelyne Cesari, *Mosques in French cities: Towards the end of a conflict?*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, 31:6, 2005, s. 1028.

[37] Gilles Kepel, *Les banlieues de l’islam. Naissance d’une religion en France*, Éditions du Seuil, Paris 1991, s. 294n.

[38] Claire de Galember, *The city’s ‘nod of approval’ for the Mantes-la-Jolie mosque project: Mistaken traces of recognition*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, 31:6, 2005, s. 1142.

[39] Stefano Allievi, *Conflicts over mosques in Europe: Policy issues and trends*, NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe, London 2009, s. 27.

[40] Więcej zob. Franz Sommerfeld (red.), *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 2008; Wolf-Dietrich Bukow, *Verständigung über ein religiös-plurastisches Zusammenleben am Beispiel des Moscheebaus an Rhein und Ruhr*[w:] M. Tanner, W. Lienemann i in. (red.), *Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft*, TVZ Theol. Verlag, Zürich 2009, s. 201n.; Claus Leggewie, *Warum es Moscheebaukonflikte gibt und wie man sie bearbeiten kann*[w:] B. Beinhauer-Köhler, C. Leggewie, *Moscheen in Deutschland*, C. H. Beck, München 2009, s. 146–160.

[41] Przykłady opinii z niemieckich forów: <http://www.politikforen.net/archive/index.php/t-67699.html><http://de.answers.yahoo.com/question/index?gid=20080922125329AAzg7rI>

[42] Więcej zob. Gerdien Jonker, *The Mevlana Mosque in Berlin-Kreuzberg: An unsolved conflict*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, 31:6, 2005, s. 1067–1081.

[43] Christian Moe, *Slovenia*[w:] Jørgen S. Nielsen et al. (red.), *Yearbook of Muslims in Europe*, Brill, Leiden, t. 1, 2009, s. 313.

Problemy integracji uchodźców muzułmańskich w Polsce

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

HISTORIA KONTAKTÓW MUZUŁMAŃSKO- EUROPEJSKICH NA PRZESTRZENI WIEKÓW

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

**Problem arabsko-muzułmańskich źródeł
historiograficznych do wczesnych dziejów Andaluzji.
Alternatywne spojrzenie na pierwsze wieki islamu na
Półwyspie Iberyjskim**

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Jeńcy muzułmańscy i kariery byłych muzułmanów w Bizancjum za dynastii macedońskiej w źródłach bizantyńskich

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Mafometus, Koran i język arabski w tekstach łacińskich^[44]

Dostępne w wersji pełnej

^[44] Artykuł przygotowany w ramach projektu badawczego „La percepción del Islam en la Europa cristiana. Traducciones latinas del Corán y Literatura de controversia islamo-cristiana” FFI2008-06919-C02-02/FILO, SDGPI-MICIIN i Grup de Recerca Consolidat 2009 SGR 00824, AGAUR.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Interpretacja filozofii egzystencjalizmu na arabskim Bliskim Wschodzie

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Kompromis pomiędzy cywilizacją islamu a cywilizacją Zachodu jako podstawa myśli reformatorskiej Chajr ad-Dina at-Tunusiego

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

BALKANY, ROSJA I UKRAINA

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Mevlid w tekke. O kobietach-hodżach i muzułmańskim rytuale ofiarniczym^[45]

Dostępne w wersji pełnej

^[45] Artykuł powstał na podstawie materiałów zebranych w ramach pracy naukowej finansowanej ze środków na naukę MNiSW w latach 2010–2011 jako projekt badawczy.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Dramat tożsamości narodowej. Muzułmanie bośniaccy

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Muzułmanie w Rosji – wyzwania współczesności

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Sufickie ruchy odrodzenia islamu w Europie Zachodniej i na Ukrainie

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ISLAM W EUROPIE ZACHODNIEJ – WSPÓŁCZESNOŚĆ

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Kontakty chrześcijańsko-muzułmańskie we współczesnej Europie. Wymiar religijny

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Kształcenie imamów w Europie. Zarys problematyki na podstawie wybranych krajów europejskich

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Polityka imigracyjna Unii Europejskiej a państwa muzułmańskie

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Muzułmanie o muzułmanach – islam, który łączy/islam, który dzieli

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Czy muzułmanie mogą być „lagom”? Różne oblicza islamu w Szwecji

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Islam i muzułmanie w laickiej Francji

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Niemiecka Konferencja ds. Islamu w kontekście podmiotowości politycznej muzułmanów

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Branding Islam. Muzułmańska odzież młodzieżowa^[46]

Dostępne w wersji pełnej

^[46] Artykuł jest zmodyfikowaną wersją fragmentu rozdziału mojej monografii *Muzułmańska kultura konsumpcyjna*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2011.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Włoscy konwertyci – nowi muzułmanie

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Konwertyci brytyjscy. Religijna fascynacja czy efekt związków mieszanych

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

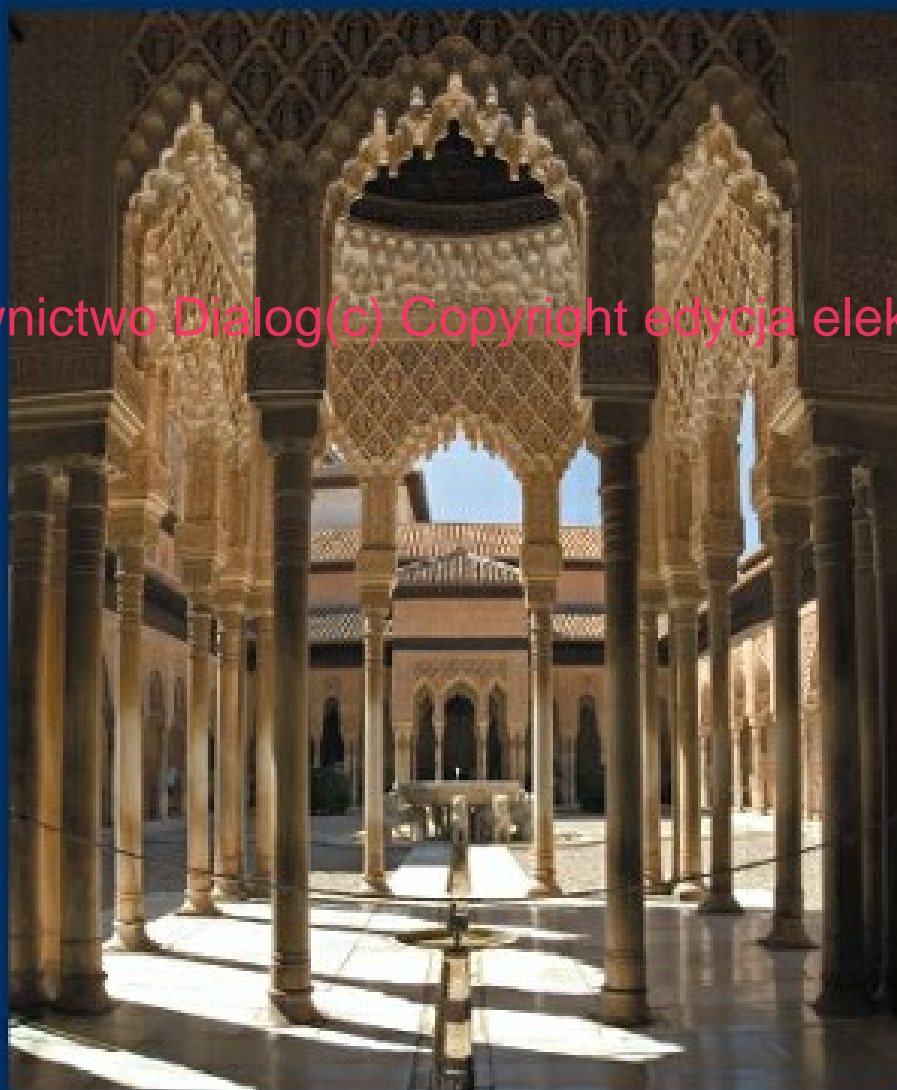
Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ISLAM

w Europie

Bogactwo różnorodności
czy źródło konfliktów?



Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

DIALOG

