DOI: 10.14746/sh.2017.28.3.014

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXVIII (2017/3)
s. 219-237

Michał Łyszczarz
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wpływ procesów asymilacji i sekularyzacji na religijność polskich Tatarów

Wprowadzenie: specyfika islamu polskich Tatarów

Tematem artykułu są dwa podstawowe zagadnienia, które — zarówno w perspektywie historycznej, jak i współcześnie — oddziałują na religijność polskich Tatarów. Procesy asymilacji i sekularyzacji, o których będzie mowa, w zasadniczy sposób wpłynęły bowiem na podejście przedstawicieli tej grupy etnicznej do islamu. Polscy Tatarzy to dziś jeden z najmniejszych etnosów, który przez kilka stuleci związany był z centrum osadniczym na dawnych Kresach Wschodnich. Mniejszość ta wywodzi swoje pochodzenie od ludów stepowych, których przedstawiciele byli związani ze strukturami państwowymi powstałymi w wyniku rozpadu Złotej Ordy. Przodkowie Tatarów już w drugiej połowie XIV w. osiedlili się w Wielkim Księstwie Litewskim i wrośli w tamtejszą wielokulturową rzeczywistość pogranicza. W trakcie długiego okresu obecności na ziemiach Rzeczypospolitej ich religijność ewoluowała i nabrała wyjątkowych właściwości. Dzięki temu mogła powstać ludowa forma kultu — specyficzna, ponieważ odległa od wzorów klasycznej muzułmańskiej ortodoksji.

Ostatecznie religijność Tatarów polskich przybrała niezwykłą postać, którą charakteryzuje nikły związek z kulturą arabsko-muzułmańską, lokalizm oraz silna etnicyzacja. Tatarską duchowość określić można zatem jako islam niearabski, w którym — z powodu znacznego poziomu izolacji — ograniczona została obecność elementów bliskowschodniej kultury i tradycji. Na tę sytuację wpływ mogła mieć zapewne turecka proweniencja islamu Tatarów oraz znaczne oddalenie od głównych centrów muzułmańskiej myśli teologicznej po osiedleniu się w Europie Środkowej. Islam Tatarów charakteryzował również znaczny poziom lokalizmu, który w tym wypadku ozna-

cza fakt dostosowania praktyki religijnej do realiów życia jako mniejszości w obcym kulturowo otoczeniu społecznym. Zasady współżycia międzyludzkiego, którym podlegali Tatarzy, wyznaczały bowiem kryteria kulturowe słowiańskości oraz wymogi chrześcijańskiego systemu wartości. Szczególnie silny wpływ polskiego kontekstu widoczny był w przypadku elit tatarskich, których przedstawiciele — jako członkowie stanu szlacheckiego, a od XIX w. także inteligencji — w pełni utożsamiali się z kulturą wysoką i narodową. Religijność Tatarów nosi ponadto silne piętno wpływu czynnika etnicznego. Na podejściu do islamu przybyszy ze Wschodu zaważyć mogło bowiem znaczne zróżnicowanie plemienne i etnolingwistyczne, a przede wszystkim własna tradycja, w której obecne były elementy pierwotnego szamanizmu — charakterystycznego do dzisiaj dla ludów stepowych Syberii i Dalekiego Wschodu — oraz odwołania do dziedzictwa kulturowego wspólnego wszystkim ludom tureckim[1].

Za doskonały punkt wyjścia, który umożliwia analizę współczesnej religijności polskich Tatarów, uznać można typologię stosunku Tatarów do islamu. Została ona zaproponowana przez Halinę Szahidewicz na podstawie roboczego podziału, który jeszcze w latach PRL-u przygotowali ówcześni urzędnicy odpowiadający za politykę wyznaniową państwa[2]. Koncepcja ta ma wprawdzie charakter weberowskiego modelu idealnego[3], który oparty jest na dedukcyjnym rozumowaniu, jednakże nie można odmówić jej odniesienia do empirycznej rzeczywistości, ponieważ na jej stworzenie wpływ wywarły opinie liderów społeczności tatarskiej, w tym oczywiście H. Szahidewicz — powszechnie szanowanej, długoletniej działaczki społeczno-kulturalnej i religijnej z Białegostoku. Według przywołanej typologii, religijność

[1] Szerzej o specyfice religijności polskich Tatarów m.in. w: A. Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010; M. Łyszczarz, *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn — Białystok 2013; K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Universitas, Kraków 1999.

[2] Informacje uzyskane na podstawie wywiadu z Haliną Szahidewicz, przeprowadzonego przez autora 20 grudnia 2015 r. w Białymstoku.

[3] Typ idealny w metodologii Maxa Webera to pewien abstrakcyjny model wyjaśniający, który składa się z cech istotnych dla danego zjawiska społecznego wypracowanych w umyśle, w odniesieniu do świata rzeczywistego. Powstaje on w wyniku selekcji tych elementów, które są najbardziej racjonalne lub pasujące do siebie w najbardziej racjonalny sposób. Konstruowanie typów idealnych jest sposobem poznawania świata rzeczywistego i nadawania mu określonego porządku, a także pozwala na poszerzanie wiedzy o funkcjonowaniu świata, którą można zweryfikować poprzez porównanie modelu z rzeczywistością. Por. *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, red. wyd. pol. M. Tabin, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 405-406.

przedstawicieli tej mniejszości kształtuje się w obrębie kontinuum składającego się z czterech możliwych orientacji, w których stosunek do islamu został przedstawiony od poziomu charakteryzującego się największym zaangażowaniem aż do jego zupełnego braku. Pierwszą grupę, wskazaną przez H. Szahidewicz, tworzą tzw. świadomi Tatarzy, którzy regularnie modlą się w meczetach i w domu, a także w pełni kultywują tradycyjne obyczaje. Przedstawiciele tego zbioru stanowią szacunkowo ok. 25% ogółu społeczności tatarskiej. Drugą kategorię tworzą tzw. okazjonalni Tatarzy, którzy praktykują nieregularnie, do meczetu chodzą tylko od święta (na bajramy i w „pierwsze piątki miesiąca"), nie modlą się w domu, ale starają się kultywować obyczaje tatarskie. Zbiór ten jest najliczniejszy, gdyż jego przedstawiciele to ok. połowa członków wspólnoty. Z kolei przedstawiciele kolejnej grupy — tzw. niepraktykujący Tatarzy — posiadają świadomość tatarsko-muzułmańską, jednakże wcale nie chodzą do meczetu lub robią to bardzo rzadko, w żaden sposób nie uczestniczą też w modlitwach, ale nie odżegnują się w sposób jawny od religii pojmowanej jako element dziedzictwa tatarskiego. Stanowią oni ok. 25% ogółu społeczności tatarskiej. Ostatni typ tworzą natomiast tzw. Tatarzy-ateiści, czyli osoby niewierzące, które publicznie deklarują brak jakichkolwiek związków z religią. Według H. Szahidewicz są to jednak nieliczne jednostki, ponieważ nawet niepraktykujący i niewierzący Tatarzy niezmiernie rzadko decydują się na otwarte zerwanie więzi z islamem. Powodem takiego stanu rzeczy może być groźba ostracyzmu ze strony rodziny.

Przytoczona typologia określająca stosunek Tatarów do islamu sugeruje możliwość sformułowania tezy o istnieniu wpływu asymilacji i sekularyzacji na religijność tej mniejszości — czego konsekwencją jest wyraźna przewaga tzw. Tatarów okazjonalnych o dość słabych związkach z tradycją muzułmańską — ale jest on na tyle słaby, iż nie doprowadził do całkowitej utraty tożsamości etnicznej przez wspólnotę. W społeczności Tatarów — nawet w przypadku małżeństw mieszanych z innowiercą — praktycznie nie spotyka się bowiem przykładów konwersji religijnych, lecz tylko osłabienie religijności. Ewentualna zmiana wyznania i odcięcie się od tatarskiej tradycji przodków ma charakter wtórny i jest z reguły następstwem dłuższego procesu asymilacji oraz indywidualnego wyboru. Decydujące znaczenie ma w tym wypadku wychowanie, któremu podlegają dzieci w rodzinach egzogamicznych[4].

[4] Por. I. Schabieńska, *Wychowanie i kształcenie w muzułmańsko-chrześcijańskich rodzinach Tatarów polskich*, Muzułmański Związek Religijny w RP Najwyższe Kolegium Muzułmańskie, Wrocław 2015, s. 57-87.

Kontekst teoretyczny: problem asymilacji i sekularyzacji

Asymilacja to — najogólniej rzecz ujmując — ciąg zmian zachodzących na skutek zderzenia się na jednym terytorium dwóch lub więcej zbiorowości, które prowadzą do powstania kompleksu złożonych procesów przystosowania się, dokonujących się w trzech płaszczyznach: struktury społecznej, kultury i osobowości[5]. Najczęściej zjawisko to występuje w przypadku grup imigranckich oraz w kontaktach społecznych pomiędzy mniejszością a większością. Asymilacja dotyczy sytuacji, w których dotychczasowe wzory działań, wzajemne oddziaływania, kryteria ocen i modele kulturowe nie dają możliwości zaspokojenia potrzeb. Konfrontacja odmiennych wartości, która następuje w wyniku spotkania kultur, powoduje, że jedna z grup stopniowo rezygnuje z własnej kultury, odrzuca dotychczasowe wartości i wzory na rzecz nowych, z którymi w pełni się identyfikuje. Wbrew zdroworozsądkowemu myśleniu, asymilacja nie może być postrzegana wyłącznie negatywnie, ponieważ często zachodzi dobrowolnie i może mieć utylitarne znaczenie dla mniejszości. Przystosowanie powoduje bowiem ograniczenie własnej samodzielności i swobody podejmowania decyzji, ale zarazem przynosi pewne korzyści związane z możliwością uczestnictwa w życiu społecznym[6].

Naukową refleksję nad asymilacją rozpoczęto wtedy, gdy — wraz z powstaniem państw narodowych i wielkimi zmianami społecznymi ery industrialnej, które na przełomie XIX–XX w. decydowały o gwałtownym postępie cywilizacyjnym — procesy te stały się ważkim problemem społecznym. Jednym z pierwszych teoretyków, zajmującym się tym zagadnieniem na uboczu prowadzenia działalności politycznej, był Otto Bauer, dla którego inspirację stanowiła niestabilna sytuacja polityczna w wielonarodowej monarchii austrowęgierskiej, a także fakt pochodzenia z zasymilowanej rodziny żydowskiej[7] oraz emancypacyjne, socjalistyczne przekonania. Kontekst ten mu posłużył do określenia najważniejszych czynników wpływających na ocenę

[5] H. Kubiak, A.K. Paluch, G. Babiński, *Procesy asymilacji i ich odbicie w refleksji teoretycznej we współczesnych naukach społecznych*, [w:] Założenia teorii asymilacji, red. H. Kubiak, A.K. Paluch, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk 1980, s. 53-78.

[6] J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa 1972, s. 474-477.

[7] Asymilacja Żydów w XIX i XX w. była zarazem obiektywnym procesem historycznym oraz ideologią części elit intelektualnych, które dążyły do rozwiązania kwestii żydowskiej poprzez integrację z kulturą dominującą (np. polskością lub niemieckością). Celem podejmowanych działań była kapitalistyczna modernizacja (urbanizacja i industrializacja), emancypacja (zerwanie z izolacją, odchodzenie od jidysz — jako żargonu plebejskiego — na rzecz języków narodowych), laicyzacja (opór wobec nurtów konserwatywnych i tradycjonalistycznych w judaizmie), próba oporu wobec antysemickich stygmatów. Opozycję wobec asymilacji stanowił nacjonalizm żydowski uosabiany przez ruch syjonistyczny, którego celem była kolonizacja Pa-

przebiegu i zakresu zależności rozgrywających się pomiędzy grupą asymilującą a asymilowaną. Wśród nich O. Bauer wymienił: stosunek wielkości grupy mniejszościowej do większości, stopień rozproszenia terytorialnego mniejszości, podobieństwo lub zróżnicowanie kulturowe, rasowe, językowe i religijne obu grup, bliskość lub sprzeczność wyznawanych przez nie wartości, miejsce zajmowane przez grupy w obrębie struktury społecznej, wykonywany zawód i posiadane kwalifikacje, obecność konfliktów o podłożu społecznym, gospodarczym i politycznym, różnice potencjału politycznego, gospodarczego i kulturalnego, skalę kontaktu mniejszości z członkami własnego narodu mieszkającymi za granicą oraz dopływ nowych fal migracyjnych z kraju pochodzenia[8]. Powyższe prawa asymilacji, choć zostały sformułowane ponad sto lat temu, są nadal aktualne i inspirujące. Koncepcja O. Bauera doczekała się licznych kontynuatorów, którzy wskazywali, iż na poziom tych procesów wpływ mają także inne czynniki m.in. częstość i charakter kontaktów pomiędzy mniejszością a większością oraz szansa na wytworzenie więzi społecznych, stopień otwartości i inkluzywności grupy dominującej, upływ czasu mierzony wzrastaniem kolejnych pokoleń, nabyte doświadczenie, identyfikacja z przestrzenią i zakorzenienie w miejscu zamieszkania, ocena kultury dominującej przez mniejszość i poziom jej atrakcyjności dla przybyszy, równość wszystkich wobec prawa, a także polityka migracyjna i narodowościowa państwa oraz warunki administracyjne i poszanowanie wolności obywatelskich[9].

Zainteresowanie asymilacją na szeroką skalę miało miejsce przede wszystkim w USA, gdzie zresztą powstały liczne teorie, które odwoływały się do specyficznych warunków tamtejszego społeczeństwa. W Stanach Zjednoczonych, w związku z historycznym doświadczeniem masowych migracji, poszczególne grupy etniczne funkcjonują na zasadzie — postulowanego, choć nie zawsze możliwego w praktyce — pluralizmu, który zapewniać ma ład w wielokulturowym tyglu narodów. Asymilacja stała się zatem problemem istotnym z perspektywy działań państwa i jednym z ważniejszych elementów polityki etnicznej[10]. Pionierami naukowej refleksji nad asymilacją byli

lestyny. Por. A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897). Postawy. Konflikty. Stereotypy*, PIW, Warszawa 1989, s. 315-344.

[8] Por. L. Wasilewski, *Sprawy narodowościowe w teorji i w życiu*, J. Mortkowicz; Towarzystwo Wydawnicze w Warszawie, Warszawa — Kraków 1929, s. 15-42. Na podstawie: O. Bauer, *Die Bedingungen der nationalen Assimilation*, „Der Kampf", Wien 1912, nr 6.

[9] Por. J.J. Wiatr, D. Gorecka, *Asymilacja a dystans społeczny*, [w:] Założenia teorii asymilacji, s. 35-36.

[10] Polityka etniczna państwa względem imigrantów przebiegać może w powiązaniu z kilkoma typami „wchodzenia" przybyszy w społeczeństwo przyjmujące: marginalizacyjną separacją mniejszości, częściową adaptacją do warunków społecznych, pełną i symetryczną

socjologowie ze szkoły chicagowskiej, dla której termin ten służyć miał do wyjaśniania złożoności stosunków rasowych panujących w Ameryce. W klasycznej już dziś publikacji Roberta E. Parka i Ernesta W. Burgessa uznano, że stanowi ona ostatnią fazę stopniowalnych i ewolucyjnie rozwijających się procesów interakcyjnych (amerykanizacji) pomiędzy grupami etnicznymi, które zachodzą w ścisłym związku z migracjami. W swych analizach teoretycy ze szkoły chicagowskiej wymienili cztery fazy tego zjawiska. Pierwszą jest współzawodnictwo współistniejące z segregacją, czyli niedopuszczaniem do powstania trwałych więzi społecznych pomiędzy przybyszami a przyjmującymi. W wyniku tego procesu — tuż po osiedleniu się na nowym obszarze — następuje próba sił, która wyraża się manifestowaniem przez grupę mniejszościową własnego, konkurencyjnego wobec większości, systemu wartości i wzorów. Rywalizacja prowadzić może do zaostrzenia wzajemnych relacji, których kulminacją jest konflikt. Skutkiem tego typu konfrontacji jest już otwarta walka, która prowadzić może do wykluczenia jednej z grup. W wyniku konfliktu zachodzi kolejna faza integracji tj. akomodacja, czyli dopasowanie grupy przybyszy do wymogów życia w nowych warunkach i oczekiwań grupy dominującej, wyrażonych poprzez zmianę niektórych wzorów kulturowych, które nie prowadzą jeszcze do wyrzeczenia się własnej tożsamości. Dopiero zwieńczenie wspomnianego procesu adaptacji — czyli asymilacja – jest formą kapitulacji, gdyż oznacza całkowite zaakceptowanie i przyswojenie dominujących wartości i kultury[11]. Analizy procesów integracji pomiędzy mniejszościami a większością, rozpoczęte przez szkołę chicagowską, były w USA kontynuowane w kolejnych dziesięcioleciach. Szczególnie istotne są zwłaszcza dokonania Miltona Gordona, będącego autorem wielopłaszczyznowej teorii obszarów, na których zachodzi asymilacja[12]. W debacie naukowej,

integracją, a także asymilacją, czyli zupełnym upodobnieniem do większości. Procesy te występują w czterech wymiarach: ekonomicznym, kulturowym, społeczno-politycznym i tożsamościowym. M. Budyta-Budzyńska, *Adaptacja, integracja, asymilacja — próba ujęcia teoretycznego*, [w:] Raport z projektu „Integracja czy asymilacja? Strategie stawania się członkiem nowej wspólnoty: przypadek polskich imigrantów w Islandii", s. 44-65 (cyt. za: *http://www.migracje.civitas.edu.pl/migracje/images/pdfy/Adaptacja%20integracja%20asymilacja.pdf* [dostęp: 24.01.2017]).

[11] R. E. Park, E.W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, University of Chicago Press, Chicago 1921, s. 734-784 (cyt. za: *https://archive.org/stream/IntroductionToTheScienceOfSociology#page/n1/mode/2up/search/asymilation* [dostęp: 24.01.2017]).

[12] Według teorii Miltona Gordona, zawartej w książce pt. *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins* (New York 1964), asymilacja ma miejsce nie tylko w sferze kultury, gdzie zachodzi akulturacja, czyli modyfikacja mniejszościowych wzorów zachowań opartych na symbolach przez wzory społeczeństwa dominującego. Ma ona miejsce także w aspekcie: strukturalnym — polegającym na uczestnictwie przedstawicieli mniejszości w instytucjonalnych działaniach kreowanych przez większość; amalgamacyjnym,

pomimo faktu obecności istotnego dorobku teoretycznego, nadal pojawiają się głosy kwestionujące stan refleksji poświęconej problematyce asymilacji[13].

W kontekście przytoczonych koncepcji asymilacji warto odwołać się do prawidłowości dotyczących kształtowania się tożsamości europejskich muzułmanów. W większości przypadków to islam, a nie narodowość, stanowi główny wyróżnik przybyszy z Bliskiego Wschodu. Oczywiście imigranci tworzą na Zachodzie skupiska, w których lokalnie dominują osoby pochodzące z tego samego obszaru i kręgu kulturowego, ale to religia stanowi ponadnarodowy czynnik spajający ich we wspólnotę (*ummę*). Nie bez znaczenia jest w tym wypadku fakt, że dla większości „rdzennych" Europejczyków, którzy nie mają pogłębionej wiedzy o specyfice społeczno-kulturowej przybyszy, płaszczyznę ujednolicającej ich identyfikacji — a zarazem stereotypizacji inności — stanowi religia muzułmańska oraz popkulturowo rozumiana arabskość[14]. Interesujące są zwłaszcza spostrzeżenia Konrada Pędziwiatra, według którego, pod wpływem zmiany kulturowej, zachodzącej w procesie integracji mieszkających w Europie wyznawców islamu, wyraźnemu zróżnicowaniu ulega poziom i charakter religijności. Związek z islamem może być bowiem silny, jak ma to miejsce w przypadku muzułmanów religijnych, którzy — pomimo życia na obczyźnie — starają się w pełni respektować wymogi swojego wyznania. Pod wpływem asymilacji może być on jednak o wiele słabszy. Wówczas mamy do czynienia ze zlaicyzowanym islamem kulturowym, ograniczonym do sporadycznej praktyki, podtrzymywanym głównie dzięki więzom rodzinnym. Możliwa jest również transformacja w kierunku islamu etnicznego, w którym to identyfikacja z religią wynika przede wszystkim

które dopuszcza zawieranie egzogamicznych związków międzyludzkich; identyfikacyjnym — przejawiającym się w poczuciu związku z nową tożsamością; osobowościowym, którego istotą jest zanik wzajemnych uprzedzeń; behawioralnym — wyrażającym się brakiem działań dyskryminacyjnych; obywatelskim, w których dochodzi do wykształcenia nowej lojalności politycznej. Por. L.M. Nijakowski, *Tworzenie, odtwarzanie, niszczenie i zanikanie granic między grupami etnicznymi*, [w:] Etniczność, pamięć, asymilacja. Wokół problemów zachowania tożsamości mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce, red. L.M. Nijakowski, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2009, s. 58; G. Babiński, *Perspektywy ogólnej teorii stosunków etnicznych*, [w:] Założenia teorii asymilacji, s. 85-87.

[13] Halina Rusek zwróciła m.in. uwagę na dotychczasowy brak teorii, która mogłaby spełniać najważniejsze kryterium naukowości, czyli mieć prawdziwie uniwersalny charakter: „asymilacja jako zjawisko społeczne nie doczekała się jak dotąd żadnej spójnej teorii, bo określające ją twierdzenia prawdziwe są tylko w odniesieniu do konkretnych sytuacji i konkretnych grup etnicznych, a poziom ich ogólności zdecydowanie ogranicza różnorodność tych sytuacji" (H. Rusek, *Kulturowe wzory życia polskich rodzin na Zaolziu a asymilacja,* Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1997, s. 7).

[14] K. Górak-Sosnowska, *Muzułmańska kultura konsumpcyjna*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2011, s. 111-131, 176-200.

z reakcji otoczenia społecznego, które stereotypowo łączy pochodzenie z narodowością (np. arabską)[15]. Badacz zauważa ponadto, że adaptacja do warunków kraju przyjmującego stanowi szansę awansu społecznego. Uosabiać ma go przejście od trybalistycznego, konserwatywnego i zamkniętego na dialog tzw. islamu imigrantów do tzw. islamu obywatelskiego, który akceptuje europejski ład, promuje aktywność oraz zasady otwartego i pluralistycznego społeczeństwa[16]. Przez wielu intelektualistów model ten wiązany jest z osobą kontrowersyjnego myśliciela Tariqa Ramadana[17].

Z perspektywy problemu podjętego w niniejszej pracy szczególnie istotne wydają się być rozważania dotyczące asymilacji w kontekście polskich Tatarów. W przypadku Polski, w przeciwieństwie do zachodnioeuropejskich społeczności muzułmanów o imigranckim pochodzeniu, religia nie stanowi ponadnarodowego czynnika spajającego wyznawców islamu we wspólnotę. Świadczyć o tym mogą chociażby konflikty dzielące od połowy lat 90. XX w. Tatarów i Arabów[18]. Problematykę asymilacji przedstawicieli mniejszości tatarskiej podjęła w zasadzie jedynie Katarzyna Warmińska, dla której proces ten stanowi jeden z elementów budowania strategii etnicznej. Asymilacja oznacza przy tym zacieranie granic etnicznych istniejących pomiędzy podmiotami społecznymi, który prowadzi do homogenizacji etnicznej społeczeństwa, a zatem rozpłynięcia się mniejszości w otoczeniu zdominowanym przez większość. Według K. Warmińskiej jest to proces, który w przypadku Tatarów, oznacza zmianę etniczną zachodzącą pod wpływem oddziaływania większości. Asymilacja jest akceptowana przez mniejszość, gdyż zapewnia adaptację do odmiennego kulturowo, a obecnie przede wszystkim religijnie, środowiska społecznego. Z drugiej jednak strony stanowi ona jednak poważną przeszkodę dla do zachowania własnej odrębności przez wspólnotę[19]. Stosunek do niejednoznacznego oddziaływania asymilacji — konieczność balansowania pomiędzy związkami z Orientem a polskością — stał się polem zainteresowania ideologii etnicznej Tatarów, której szczególnie intensywny rozwój znalazł swe odzwierciedlenie w przedwojennej historiozofii, ukierunkowanej na idealistyczną wizję tworzenia cywilizacji powszechnej[20].

---

[15] K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Nomos, Kraków 2005, s. 42-45.

[16] *Ibidem*, s. 197-218.

[17] Por. M. Widy-Behiesse, *Tożsamość europejskich muzułmanów w myśli Tariqa Ramadana*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2012, s. 128-143.

[18] Szerzej w: M. Łyszczarz, *op. cit.*, s. 146-156.

[19] K. Warmińska, *op. cit.*, s. 37-47.

[20] Por. W. Wendland, *„Trzy czoła proroków z matki obcej". Myśl historyczna Tatarów polskich w II Rzeczypospolitej*, Universitas, Kraków 2013, s. 171-183.

* * *

Mówiąc o współczesnych przemianach religijności w obrębie zachodniej cywilizacji nie sposób pominąć sekularyzacji. Korzenie tego procesu sięgają epoki oświecenia, kiedy to gwałtownym — a wręcz rewolucyjnym — narodzinom nowoczesności towarzyszył konflikt z wartościami typowymi dla dotychczasowego ładu, opartego na tradycji i legitymizowanego przez religię. Laicyzacja dążyła do zepchnięcia sfery *sacrum* — będącej do tej pory naczelną zasadą organizującą idee — na peryferie systemu wartości. Krokiem ku temu była separacja świętości od — istniejącego już wcześniej, choć dotąd marginalnego — *profanum* (rozumianego jako codzienność i pozbawiona Boga świeckość). Gwałtowny postęp cywilizacyjny, jaki w ostatnich wiekach przypadł w udziale ludzkości, odbił się szerokim echem na światopoglądzie człowieka, a przede wszystkim na sposobie waloryzowania świata i wyznawanych wartości. O tym, że ślepa wiara w potęgę oświeceniowego rozumu okazała się utopią, która nie prowadzi wyłącznie do doskonalenia ludzkości i przeobrażania świata w lepszy, pisał już Zygmunt Bauman. W odniesieniu do Holocaustu słynny socjolog konstatował bowiem, że wyjątkową cechą hitlerowskiego ludobójstwa była tylko monstrualna skala tego zjawiska. Doświadczenie nazizmu nie dokonało przełomu w świadomości moralnej, skoro przemoc i wojny nadal mają miejsce. W postmodernistycznym świecie nie ma zatem pewności, czy Holocaust już nigdy się nie powtórzy, ponieważ ludzkość nie wyciągnęła wniosków z tej lekcji dziejowej. Zygmunt Bauman odarł ludobójstwo z aury tajemniczości. Uznał, że jego przemysłowa skala była wręcz czymś normalnym, gdyż wyniknęła ona z charakteru nowoczesnej cywilizacji, dla której liczy się tylko kierowanie rozumowymi przesłankami w osiągnięciu zamierzonego celu[21].

Doświadczenie Holocaustu, któremu w żaden sposób nie zapobiegła moralność — ani tym bardziej religia — spowodowało, że postępujący proces racjonalizacji rzeczywistości stał się obowiązującą kategorią postępowania. W ten kontekst nowoczesności wpisana została sekularyzacja, która rozumiana jest przez Petera L. Bergera jako proces, dzięki któremu społeczeństwa i kultury wyzwalają się spod dominacji instytucji i symboli religijnych. Zjawisko to spowodowało, że religia przestała legitymizować ład społeczny. Co więcej fakt zaistnienia sekularyzacji nie jest niczym wyjątkowym, gdyż

[21] Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, Fundacja Kulturalna Masada, Warszawa 1992, s. 126-168.

jest ona nieodłącznie wpisana w logikę rozwoju dziejowego cywilizacji chrześcijańskiej, na który mocne piętno odcisnęła reformacja[22].

W takiej atmosferze, zdaniem Thomasa Luckmanna, możliwe było rozpoczęcie kwestionowania zobiektywizowanej przez kościół wizji świata. Odrzucono absolutyzm religijnych dogmatów na rzecz pluralizmu idei, który niesie za sobą postulaty nieskrępowanej wolności jednostki i konieczności prywatyzacji wyborów religijnych. Życie człowieka, napędzane gwałtowną industrializacją, uległo ponadto daleko posuniętej technicyzacji. Szybki, zglobalizowany świat w dużej mierze przestał potrzebować jakichkolwiek religijnych uzasadnień[23]. Racjonalizm praktycznie wyparł ze świadomości społecznej myślenie o sferze transcendentnej. Przemiany kapitalistyczne i merkantylne bogacenie się zajęło miejsce „nieproduktywnej" pobożności, która przestała mieścić się w kanonie czynności godnych społecznego podziwu. Stan ten wkrótce usankcjonowała świecka władza oddzielając państwo od kościoła. Jak pisze T. Luckmann, wraz z nastaniem epoki świeckiej demokracji, w której religia miała być odtąd domeną sfery prywatnej, kościół został zdegradowany do roli dobrowolnego zrzeszenia wiernych. Unaoczniło to postępujący rozdział kwestii prywatno-religijnych od publicznych, a zarazem sakralizację indywidualnych potrzeb człowieka[24].

Sekularyzacja według Karela Dobbelaerego przebiega w ramach trzech podstawowych wymiarów. Pierwszy, który ma charakter społeczny, odnosi się do spadku stopnia oddziaływania społecznego religii, a przede wszystkim jej historycznie malejącej roli integracyjnej związanej z laicyzacją i odkościelnieniem. Na kolejnym — organizacyjnym — poziomie analizy, sekularyzację wiąże się z modernizacją religii, uwidaczniającą się w zmianach struktury organizacyjnej, w wierzeniach, zasadach moralnych i rytuałach. Trzeci poziom teoretycznej analizy zjawiska sekularyzacji określany jest mianem indywidualnego. Widoczny w nim jest kontekst świadomościowy wskazujący na istnienie rozbieżności między opiniami autorytetów a sposobami ich interpretacji przez wyznawców[25].

Sekularyzacja nie oznacza zaniku religii jako takiej, a raczej proces przemiany sfery *sacrum* zmierzający do odchodzenia od religijności kościelnej na rzecz jej prywatyzacji. Widoczna jest przy tym zmiana społecznego

[22] P.L. Berger, Święty *baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Nomos, Kraków 2005, s. 150-153.

[23] T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Nomos, Kraków 2006, s. 63-76.

[24] *Ibidem*, s. 63-76.

[25] K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Nomos, Kraków 2008, s. 67-72, 160-183, 184-196.

umiejscowienia religii. Człowiek w nowoczesnym społeczeństwie, zdaniem T. Luckmanna, staje się bowiem laikiem, którego uczestnictwo w religii uzależnione jest od poziomu osobistego zaangażowania. Współczesna religia zostaje tym samym uznana za „niewidzialną", gdyż w podejściu do niej wyraźnie widoczne jest zmniejszanie się roli tradycji. Religia przestaje być jedynym systemem wartości, a kościół nie jest już niekwestionowanym autorytetem, czego przejawem jest utrata prawa wyłączności na interpretację rzeczywistości[26].

Uwagę na zachodzące zmiany w rolach pełnionych przez instytucje religijne zwrócił w swoich badaniach także Władysław Piwowarski. Autor ten, oceniając przemiany religijności, ściśle związane z procesami sekularyzacji, konstatuje, że oparty na tradycji „kościół ludu" ustępuje miejsca „kościołowi wyboru", cechującemu się luźniejszą strukturą i większym wpływem środowisk świeckich, a także znacznym osłabieniem kontroli społecznej, wynikającej z zaniku scentralizowanego autorytetu. Religijność z wyboru nie oznacza jednakże prostego zeświecczenia. Władysław Piwowarski wskazuje, że procesom tym towarzyszy rozwój religijności osobowej, często opartej na nowopowstałych dobrowolnych zrzeszeniach wiernych[27].

Sekularyzacja, jak pisze Peter Berger, choć ogarnia całość życia społeczno-kulturalnego, nie jest jednakże procesem zachodzącym zawsze jednakowo. Wniosek ten nasuwa się na podstawie analiz porównujących religijność w obrębie konkretnych społeczeństw. Na ich podstawie można wyodrębnić szereg ogólnych prawidłowości, w myśl których uznaje się m.in., że religijność silniejsza jest na wsi niż w mieście (przestrzenne i kulturowe determinanty religijności); osoby w podeszłym wieku przywiązują większą wagę do religii niż ludzie młodzi (wiek jako cecha determinująca religijność); w przypadku kobiet religijność jest o wiele większa niż u mężczyzn (płeć jako cecha determinująca religijność); katolicy wykazują większe zaangażowanie w podejściu do religii niż protestanci (specyfika religijności związana z przynależnością do konkretnej konfesji)[28]. Poziom religijności, a tym samym stopień intensywności procesów sekularyzacji, zróżnicowany jest ponadto w aspekcie globalnym, związanym z porównaniami międzykulturowymi, obrazującymi dystans między zlaicyzowaną Europą Zachodnią, a przywiązanymi do religii narodami w obrębie innych kręgów cywilizacyjnych np. w świecie islamu.

[26] T. Luckmann, *op. cit.*, s. 107-114.

[27] W. Piwowarski, *Socjologia religii*, RW KUL, Lublin 1996, s. 265-271. Empirycznego potwierdzenia teorii prywatyzacji stosunku do religijności na przykładzie Górnego Śląska dokonał Wojciech Świątkiewicz w: *idem*, *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*, Komisja Studiów nad Przyszłością Górnego Śląska Polskiej Akademii Nauk, Oddział w Katowicach, Katowice — Wrocław 1997, s. 192-204.

[28] P.L. Berger, *op. cit.*, s. 147-151.

Zróżnicowane podejście do religii widoczne jest wreszcie w obrębie chrześcijaństwa. Świadczyć może o tym silna pozycja katolicyzmu w peryferyjnych krajach Europy (np. na Malcie, czy w Irlandii) oraz w zdesekularyzowanych po 1989 r. krajach we wschodniej części kontynentu (np. w Polsce). Względnie wysoki poziom religijności w tych krajach kontrastuje z postępującą laicyzacją m.in. we Francji, czy w protestanckich Niemczech i Holandii. Jak wskazuje Janusz Mariański, sekularyzacja nie jest prostym procesem w mechaniczny sposób zmieniającym wszystkie społeczeństwa. Zjawisko to ma raczej charakter ewolucyjny i, jak świadczą o tym przykłady desekularyzacji, jest odwracalne[29].

Skrajny pluralizm postmodernistycznego świata wartości unaocznił niewątpliwie kryzys wiarygodności w sferze religii. Tym niemniej tezy wieszczące zanik religii wydają się być mocno przesadzone[30]. Religia wynika bowiem z wewnętrznej potrzeby człowieka, dlatego też będzie zapewne nadal obecna, aczkolwiek współcześnie przybiera różnorodne formy, o czym świadczyć może rozwój nowych ruchów religijnych. Widoczne również narastanie tendencji fundamentalistycznych w obrębie wielkich religii może być postrzegane jako wyraz instrumentalnego zawłaszczenia prawd wiary przez określone nurty ideologii politycznych[31].

Polscy Tatarzy a asymilacja

Omawiając we wprowadzeniu niniejszego artykułu specyfikę podejścia Tatarów do islamu wskazano, że charakteryzuje ją m.in. znaczny poziom lokalizmu. Czynnik ten bezpośrednio wiąże się z postępującą asymilacją, która była konsekwencją pełnej integracji wspólnoty z otoczeniem, w obrębie którego funkcjonowała ona na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej. Poziom zespolenia z lokalnym środowiskiem społeczno-kulturowym był na tyle duży, iż Tatarzy nie dość, że szybko utracili praktyczne wszystkie — poza kulinariami — elementy kultury ludowej oraz znajomość swoich dialektów etnicznych, to — pod wpływem słowiańskich sąsiadów — nastąpiły również pewne modyfikacje obrzędowości religijnej. Polegały one głównie na przejęciu wielu zwyczajów charakterystycznych dla chrześcijańskiego otoczenia, czyli synkretyzmie religijnym. Typową cechą tatarskiej religijności było także selek-

[29] J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 49-72.

[30] Przykładem dyskusji nad obecnością religii w życiu społecznym mogą być radykalnie ateistyczne tezy Richarda Dawkinsa. Por. *idem*, *Bóg urojony*, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007.

[31] P.L. Berger, *op. cit.*, s. 193-200.

tywne podejście do wymogów doktryny islamu (tzw. filarów wiary) oraz tych nakazów prawa religijnego (*szariatu*), które były trudne do realizacji przez mniejszość funkcjonującą w niemuzułmańskim społeczeństwie. W wyniku skutecznej integracji, wraz z upływem czasu, wzrastał poziom utożsamiania się przedstawicieli tej grupy etnicznej z polskością, stanowiącą podstawowy elementem tożsamości. Zanikały natomiast te wątki dziedzictwa, które odwoływały się do odrębności kulturowej i orientalnego pochodzenia.

Asymilacja Tatarów, która miała miejsce na przestrzeni kilkuset lat życia na ziemiach podlegających wpływowi łacińskiego świata wartości, spowodowała, że w przypadku tej mniejszości nastąpił wyraźny proces oddzielenia religii od kultury. Islam w wydaniu tatarskim, co stanowi fenomen w porównaniu do jedynie części nastawionych reformatorsko środowisk zachodnioeuropejskich muzułmanów, jest uznawany wyłącznie za element prywatnej sfery życia. Wiara manifestowana jest zatem w meczetach, domach modlitwy i na cmentarzach, czyli tylko w obrębie przestrzeni, która waloryzowana jest jako miejsce o znaczeniu sakralnym dla wspólnoty wiernych. Wspomniana izolacja wynika zapewne z chęci ochrony i unikania konfliktów, które mogłyby mieć miejsce w przypadku jawnego manifestowania muzułmańskich praktyk religijnych. Znaczący wpływ, nie tylko na utrzymywanie, lecz wręcz pogłębianie takiego stanu rzeczy, ma zapewne narastająca obecnie w naszym kraju islamofobia oraz nastroje antyimigranckie. Coraz częstsze przejawy nietolerancji i nienawiści motywowane są demagogicznym argumentem, który zakłada potencjalne zagrożenie ze strony terroryzmu muzułmańskiego. Lęk przed niekontrolowanym napływem obcych kulturowo uchodźców z Bliskiego Wschodu rodzi falę ksenofobicznej nienawiści, której ofiarami, na zasadzie odpowiedzialności zbiorowej, padają również, w pełni zintegrowani ze społeczeństwem, polscy Tatarzy. W związku z tym przedstawiciele tej mniejszości uważają, że religia muzułmańska powinna być praktykowana w sposób umiarkowany, a czasem nawet selektywny, aby uniknąć niepotrzebnego manifestowania inności, które mogłoby zostać błędnie zinterpretowane jako prowokacja. Ten nie od dziś obecny konformizm przejawia się m.in. w braku bezwzględnej abstynencji, tolerowaniu w diecie wieprzowiny (a zwłaszcza jej pochodnych, np. żelatyny), niezbyt restrykcyjnym podejściu do postu w miesiącu Ramadan oraz obowiązku odmawiania pięciokrotnych modlitw w ciągu dnia, ograniczeniu zwyczaju noszenia zasłon na włosy przez kobiety tylko do modlitwy w meczecie lub na cmentarzu, zastąpieniu obowiązkowej jałmużny (*zakat*) sformalizowanymi opłatami na rzecz gminy wyznaniowej oraz dobrowolną sadogą. Fakt bycia mniejszością od dawna skłaniał i nadal skłania wspólnotę tatarską do przyjmowania wzorów dominujących w otoczeniu sąsiedzkim. Świadectwem tego są chrześcijańskie wpływy w obrębie muzułmańskiej obrzędowości religijnej np. używanie wody podczas ceremo-

nii *azanu* (tj. nadania imienia nowonarodzonemu dziecku i wprowadzenia go do wspólnoty wiernych), co stanowi nawiązanie do sakramentu chrztu świętego, obecne do niedawna wizyty duszpasterskie imamów w domach wiernych w okresie Ramadanu (zainspirowane zapewne kolędą), wysoki status społeczny imama, parafialny (tj. zinstytucjonalizowany) charakter gmin wyznaniowych, organizacja modlitwy niedzielnej (oprócz piątkowej) w gdańskim meczecie, akceptacja kulturowych elementów związanych z obchodami katolickich świąt (np. choinki bożonarodzeniowej), a także niezwykła waga przywiązywana do cmentarzy i kultu przodków (uznawanie pierwszego listopada za „dzień pamięci o zmarłych")[32].

Sekularyzacja a współczesne osłabianie religijności muzułmańskiej Tatarów

Kilkusetletni okres funkcjonowania w polskim środowisku kulturowym, pozwolił Tatarom na wyraźne odróżnienie płaszczyzny *sacrum* od *profanum*. Nastąpiło to pomimo tego, iż w doktrynie islamu cały świat ma wymiar świętości, która regulowana jest przez prawo religijne, a rzeczywistość świecka jako taka w zasadzie nie istnieje[33]. Wydarzenia historyczne w XIX i XX w. wyraźnie jednak wskazują, że tendencje sekularyzacyjne, choć utożsamiane z cywilizacją Zachodu, w praktyce miały miejsce również w świecie muzułmańskim. Nastawionych reformistycznie wyznawców islamu, doświadczenie

[32] M. Łyszczarz, *op. cit.*, s. 193-214, 215-230.

[33] Klasyczna muzułmańska doktryna religijna zakłada jedyność i wszechobecność Boga, któremu człowiek, choć dysponuje wolną wolą, jest w pełni poddany. Odwrócenie się od sfery *sacrum* powoduje zatem sprzeciw wobec Absolutu i wejście na drogę grzechu, a odrzucenie islamu — poprzez konwersję na inną religię, bądź sekularyzację — uznawane jest za najcięższe przewinienie. Pewnym odpowiednikiem *sacrum* w prawie muzułmańskim jest pojęcie *halal*, które odnoszone jest do tego, „co dozwolone" i „czyste rytualnie". Przeciwieństwo tego terminu, czyli *haram* („to co zabronione", „skalane") nie stanowi jednak analogii do pojęcia *profanum*. W ortodoksyjnych interpretacjach doktryny muzułmańskiej obecne jest założenie o prymacie prawa religijnego (szariatu) nad stanowionym oraz postulat wcielenia w życie ideału „przybytku islamu" (arab. *dar al-islam*) — terytorium, które podlega pełnej władzy muzułmanów i gdzie dąży się do pełnego urzeczywistnienia ideału świętości. Jedyną współcześnie próbą realizacji tych fundamentalistycznych zamierzeń jest Państwo Islamskie w Syrii i Iraku (ang. *ISIS*, arab. *Daisz*). Niejednoznaczność podziału na sferę *sacrum* i *profanum* w świecie muzułmańskim wynika również z odmiennych niż na Zachodzie procesów społeczno-politycznych, które — począwszy od końca XVIII w. — ograniczyły wpływ europejskich tendencji sekularyzacyjnych. Przyczyną takiego stanu rzeczy był niewątpliwie długi okres feudalizmu, wątłe nurty modernizacyjne, brak zrozumienia dla oświeceniowego racjonalizmu, a przede wszystkim kolonialna eksploatacja i wprowadzenie surowcowego modelu gospodarki. Por. M.M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 164-165.

upadku Imperium Osmańskiego skłaniało bowiem do naśladowania zachodnich wzorców modernizacyjnych. Postrzegane były one jako jedyna droga rozwoju społeczno-gospodarczego, która mogła uratować muzułmanów przed kolonialnym podporządkowaniem i eksploatacją. Świadczyć o tym mogą próby odgórnego laicyzowania społeczeństw bliskowschodnich podejmowane przez ówczesne władze państwowe. Dokonana przez Kemala Paszę (Atatürka) republikańska odnowa Turcji, sytuacja Iranu pod rządami rodu Pahlavich, czy też — krótsze lub dłuższe — epizody panarabskiego socjalizmu realizowane w pierwszych dziesięcioleciach po II wojnie światowej w Libii, Egipcie, Syrii, Iraku i Jemenie Południowym okazały się być jednak nietrwałe, a trauma po ich niepowodzeniu — jaką przyniosła przyszłość — sprzyjała rozwojowi fundamentalistycznych nurtów w islamie[34].

W przypadku Tatarów kontekst bliskowschodni oczywiście nie może być bezpośrednio zastosowany. Polscy muzułmanie nie podlegali oddziaływaniu odgórnie sterowanych zmian społeczno-politycznych o tak jednoznacznym charakterze. Pomimo to, sekularyzacja była obecna, jednakże wiązała się nie tylko z podejmowanymi przez władze działaniami modernizacyjnymi (często o celowo antyreligijnym charakterze), lecz także z niezależnymi czynnikami osłabiającymi religijność, wśród których najistotniejsze znaczenie dla Tatarów miały katastrofalne skutki II wojny światowej. Dla nielicznej mniejszości wyznawców islamu kształt powojennej rzeczywistości w Polsce stanowił nie lada wyzwanie, przekładające się bezpośrednio na skalę oddziaływania procesu sekularyzacji. Mieliśmy wówczas do czynienia z upadkiem tradycyjnego modelu religijności tatarskiej. Najbardziej istotnym czynnikiem, który wpłynął na taki stan rzeczy były przede wszystkim straty ludzkie, związane ze śmiercią wielu przedstawicieli inteligencji tatarskiej podczas II wojny światowej, w tym „duchowieństwa"[35] (m.in. imama Alego Woronowicza) oraz niepowetowane szkody materialne, które spowodowały osłabienie dziedzictwa kulturowego wspólnoty tatarskiej w wyniku m.in. zniszczenia znacznej części prywatnych pamiątek i dokumentów oraz zbiorów Archiwum Tatarskiego

[34] Por. *ibidem*, s. 307-318; I. Pappé, *Współczesny Bliski Wschód*, przeł. N. Nowak, Książka i Wiedza, Warszawa 2013, s. 17-45; H.A. Jamsheer, *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2009, s. 160-192.

[35] Termin duchowieństwo został umieszczony w cudzysłowie, ponieważ islam sunnicki, którego wyznawcami są Tatarzy, nie przewiduje obecności sformalizowanego stanu duchownego. Według zaleceń doktryny religijnej rola imama ma wyłącznie funkcjonalny charakter, który związany jest z przewodniczeniem wspólnym modlitwom. Tatarska tradycja, a także obowiązujący w Polsce stan prawny (por. art. 3, 9, 10, 20, 23, 24, 25, 30, 34, 41 Ustawy z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, DzU z 1936 nr 30, poz. 240), zakłada jednak, że wysoki status społeczny imama podkreślany jest często przez zastosowanie pojęcia duchownego, które odwołuje się do pozycji zajmowanej w społeczeństwie przez katolickich księży.

i Muzeum Tatarskiego w Wilnie. Skutkiem okupacji, a w pewnym sensie także nasilającej się w ostatnich kilkudziesięciu latach presji nowoczesności, było także wyraźne zubożenie — w stosunku do przedwojennej rzeczywistości — poziomu wiedzy religijnej oraz zanik rękopiśmiennictwa religijnego.

Zmiany, które miały miejsce po II wojnie światowej dotknęły również sferę życia rodzinnego. W przypadku Tatarów — tak, jak i reszty polskiego społeczeństwa — powszechny stał się model małej rodziny o charakterze nuklearnym. Wśród przedstawicieli mniejszości tatarskiej dominowali mieszkańcy miast i inteligencja, procesy modernizacyjne gospodarstw domowych w największym stopniu objęły zatem te właśnie warstwy. Ubocznym skutkiem był regres tradycji związany z osłabieniem międzypokoleniowego przekazu wartości budującego od wieków tożsamość etniczną Tatarów. Zmniejszenie roli generacji seniorów w procesie wychowania najmłodszych pokoleń niewątpliwie znacząco osłabiło, decydującą dla podtrzymywania tożsamości, znajomość kultury i przeszłości własnej grupy. Niemniej istotne znaczenie miała także liberalizacja światopoglądowa społeczeństwa i wzrastający egalitaryzm, co przyczyniło się do podważenia, dominującej jak dotąd, reguły zawierania małżeństw endogamicznych. Coraz częstsze po wojnie, zawieranie związków mieszanych z osobami spoza wspólnoty tatarskiej było również spowodowane rozproszeniem społeczności, związanym ze zmianą granic państwowych w 1945 r. W konsekwencji zawarcia umów międzynarodowych, które sankcjonowały nowy ład w Europie po zwycięstwie koalicji antyhitlerowskiej, znaczna część Tatarów żyjących dotąd na Kresach Wschodnich wyjechała na Zachód. Tatarscy repatrianci zostali osiedleni na tzw. Ziemiach Odzyskanych, w znacznej odległości od pobratymców żyjących na Podlasiu. Konsekwencją rozproszenia terytorialnego, izolacji i spadającej liczebności grupy była konieczność szerszego otwarcia się wspólnoty na osoby z zewnątrz. Związek z religią muzułmańską dzieci przychodzących na świat w małżeństwach mieszanych — w większości przypadków — był jednakże znacznie słabszy niż miało to miejsce w rodzinach „w pełni" tatarskich.

Na sekularyzację Tatarów pewien wpływ miały także warunki społeczno-polityczne epoki PRL-u, w których widoczna była — motywowana ideologicznie — wyraźna niechęć wobec religii. Represje i próby podporządkowania państwu struktur kościelnych dotyczyły wprawdzie przede wszystkim dominującej konfesji, czyli rzymskiego katolicyzmu, jednakże atmosfera braku swobody wyznania dotyczyła również muzułmanów. W atmosferze nacisków ateizacyjnych, które nie sprzyjały kultywowaniu życia religijnego, Tatarzy, jako słaba i nieliczna mniejszość, świadomie dokonywali samoograniczenia w instytucjonalnym funkcjonowaniu gmin wyznaniowych, które wchodziły w skład Muzułmańskiego Związku Religijnego. Miało miejsce również utajnianie prywatnej aktywności religijnej, co negatywnie wpłynęło na poziom

religijności oraz osłabiło więzi wewnątrzwspólnotowe. Pomimo obecności tendencji sekularyzacyjnych nie należy jednak zapominać o tym, że to za czasów Polski Ludowej — w 1984 r. — trójmiejskim Tatarom udało się zainicjować budowę meczetu w Gdańsku — pierwszego powstałego po II wojnie światowej muzułmańskiego obiektu sakralnego w Polsce i przez długie lata jedynego, który funkcjonował poza Podlasiem[36].

Zakończenie

Asymilacja Tatarów, jako ludności posiadającej w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej praktycznie wszystkie — poza politycznymi prawami udziału w elekcjach królewskich — wolności szlacheckie, zachodziła w zasadzie dobrowolnie i spontanicznie. Poza drobnymi epizodami zakłócającymi atmosferę tolerancji, wśród których najpoważniejsze znaczenie miało zniszczenie meczetów w Trokach i Solkiennikach na początku XVII w., swobody religijne nie były zagrożone[37]. Inaczej jednak wyglądała sytuacja ludności niewolnej. Jeńcy tatarscy, którzy zostali pojmani głównie podczas wypraw łupieżczych organizowanych przez Chanat Krymski, byli bowiem przymusowo chrystianizowani. Przedstawicieli tej grupy rozpraszano po majątkach magnackich, a ich niski status społeczny powodował, że bardzo szybko tracili własną tożsamość. Pamięć o nich pozostała jedynie w nazwach topograficznych, występujących na danym obszarze nazwiskach (np. ród Tatarczyków w Mszanie na Górnym Śląsku) oraz tradycji ludowej[38].

O ile do II wojny światowej wyzwaniem dla trwałości tatarskiej tożsamości była postępująca asymilacja, o tyle po roku 1939 zaczęła towarzyszyć jej również sekularyzacja. W dużej mierze jest ona konsekwencją II wojny światowej, która nie dość, że spowodowała ogromne straty ludzkie i mate-

[36] W latach 90. XX w. polscy wyznawcy islamu (głównie środowisko arabskie skupione wokół Ligi Muzułmańskiej) zaadaptowali na potrzeby kultu religijnego domy mieszkalne w kilku największych miastach Polski (m.in. Białymstoku, Warszawie, Poznaniu, Wrocławiu, Katowicach, Lublinie). Dopiero jednak w czerwcu 2015 r. zakończyła się budowa Ośrodka Kultury Muzułmańskiej przy ul. Żwirowej w warszawskiej dzielnicy Ochota, który jest obecnie największym i jedynym — obok meczetu w Gdańsku — budynkiem zaprojektowanym od podstaw z myślą o użytkowaniu religijnym przez wyznawców islamu.

[37] Na wykształcenie wrogich wobec muzułmanów postaw w nowożytnej Polsce wpływ miało przede wszystkim zagrożenie osmańskie oraz kontrreformacja. Por. J. Nosowski, *Polska literatura polemiczno-antyislamistyczna XVI, XVII i XVIII w. Wybór tekstów i komentarze*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1974; P. Czyżewski, *Alfurkan tatarski prawdziwy na czterdzieści części rozdzielony*, oprac. A. Konopacki, MKJdruk, Białystok 2013.

[38] L. Dacewicz, *Antroponimia Tatarów litewsko-polskich w przekroju historycznym*, Wydawnictwo Uniwersyteckie „Trans Humana", Białystok 2012, s. 50-55.

rialne, to — poprzez przesiedlenie w ramach powojennej akcji repatriacyjnej — rozbiła zwartą dotąd Tatarszczyznę istniejącą na Kresach Wschodnich. Odchodzenie Tatarów od islamu potęgują małżeństwa mieszane i utrata międzypokoleniowego przekazu tradycji. Ograniczenia w praktykowaniu religii i aktywności społeczno-kulturalnej, którym w epoce PRL-u podlegali Tatarzy były wynikiem ówczesnych realiów politycznych oraz funkcjonowania jako małej i rozproszonej mniejszości. Oddziaływanie procesów asymilacyjnych, a następnie sekularyzacji nie było jednak zupełne. Jak dotąd, nie doszło bowiem do całkowitego zaniku przejawów tatarskiej odrębności, która nadaje sens istnieniu tożsamości oraz świadomości etnicznej.

Współcześnie, pomimo tego, iż w demokratycznym i pluralistycznym kraju nastąpiło ożywienie tatarskiej świadomości etnicznej, a od ponad dwudziestu lat prowadzony jest dialog chrześcijańsko-muzułmański[39], to procesy związane z osłabianiem religijności muzułmańskiej trwają nadal. Na taki stan rzeczy wpływ ma przede wszystkim stale pogarszający się wizerunek islamu w Polsce. Jest on zogniskowany wokół łańcucha negatywnych skojarzeń, które łączą w fałszywym związku przyczynowo-skutkowym — potencjalnych jak dotąd — uchodźców z Bliskiego Wschodu z rasistowskimi uprzedzeniami wobec Arabów, a także motywowaną ideologicznie niechęcią wobec muzułmanów. Wyznawcy islamu postrzegani są w tym wypadku jako przedstawiciele obcej cywilizacji, którzy budzą lęk opinii publicznej motywowany groźbą wystąpienia kolejnych zamachów terrorystycznych. Atmosfera narastającego napięcia i nietolerancji wobec islamu uderza również w Tata-

[39] Nawiązaniu, pod koniec lat 80. XX w., dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego sprzyjała m.in. posoborowa atmosfera otwarcia w Kościele, demokratyzacja życia społecznego na fali ruchu społecznego Solidarności, wzrost aktywności społecznej Tatarów i odrodzenie etniczności po latach zastoju, otwartość Tatarów na kontakty z otoczeniem, zainteresowanie Polaków-katolików odmiennością religijną mniejszości tatarskiej, wspólnota wartości wobec postępującej sekularyzacji. W 1997 r., z inicjatywy m.in. Zdzisława Bieleckiego oraz Selima Chazbijewicza, powstała Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów. Od 2001 r., na zakończenie ekumenicznego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan (26 stycznia), obchodzony jest Dzień Islamu w Kościele Katolickim. RWKM jest stowarzyszeniem kierowanym przez zarząd składający się z dwóch współprzewodniczących (ze strony katolickiej i muzułmańskiej), za przygotowanie Dnia Islamu odpowiada natomiast przewodniczący Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi, a zarazem Delegat KEP ds. Dialogu Katolików z Muzułmanami (obecnie bp Henryk Ciereszko z Białegostoku). Por. M. Lewicka, *Kościół katolicki w Polsce a dialog chrześcijańsko-muzułmański*, [w:] Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Teoria — praktyka — perspektywy. Christian and Muslim Dialogue. Hristiyan-müslüman diyaloğu, red. M. Lewicka i C. Łapicz, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 143-171; M. Lewicka, *Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów jako forum dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego w Polsce*, [w:] Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania. Christian and Muslim Dialogue. Hristiyan-müslüman diyaloğu, red. M. Lewicka i C. Łapicz, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 123-136.

rów, czego skutkiem jest narastanie wrogiej presji i stygmatyzacji wyznawców religii muzułmańskiej.

Nie można wreszcie pomijać faktu, iż Tatarzy, jako Polacy w pełni utożsamiający się z zachodnią cywilizacją, w takim samym stopniu jak inni obywatele, podlegają oddziaływaniu globalnych trendów konstruujących nowe wzory świadomości na podstawie kultury popularnej i konsumpcyjnego stylu życia. Upadek tradycyjnych wartości powoduje odchodzenie od religijności na rzecz alternatywnych, często selektywnych lub synkretycznych, form duchowości. Jak wykazano w niniejszym artykule prawidłowość ta w dużej mierze dotyczy również Tatarów.

Michał Łyszczarz

The Influence of Assimilation and Secularization on Religiousness of the Polish Tatars

Abstract

The article focuses on discussing the meaning of the influence of assimilation and secularization processes in respect to Islam, which concerns one of the smallest ethnic groups in Poland. The model of religiousness of the Polish Tatars took the form of worship, which showed little connection with the Arab culture, but distinct localism and strong ethnicization instead. Until 1939, the main threat to the stability of the Tatar community had been posed by the increasing assimilation, whereas the World War II and the creation of the new order in the period of the PRL (The Polish Peoples' Republic) resulted in the breakdown of the traditional compact settlements of Tatars and was accompanied by the strong pressure on secularization. The weakening of Islam among the Polish Tatars was intensified through the loss of the intergenerational transmission of the tradition, which took place as a result of mixed marriages. Although there was a revival of ethnicity after 1989, the process of secularization is ongoing. This state of affairs is also influenced by the continuous worsening of the image of Islam in Poland, which results in the stigmatization of Muslims and does not favor cultivating their own traditions.

Keywords: Polish Tatars, Islam, assimilation, secularization.