PRZEGLĄD GEOPOLITYCZNY

(*GEOPOLITICAL REVIEW*)

PRZEGLĄD GEOPOLITYCZNY

(*GEOPOLITICAL REVIEW*)

ROK (*YEAR*): **2015**

TOM (*VOLUME*): **14**

PRZEGLĄD GEOPOLITYCZNY (*GEOPOLITICAL REVIEW*)
tom 14: 2015 (vol. 14: 2015) **ISSN: 2080-8836** (print) **2392-067X** (online)

RADA NAUKOWA (*SCIENTIFIC BOARD*)
Gideon Biger (Tel Aviv University, Izrael), Georges G. Cravins (University of Wisconsin-La Crosse, USA), Bretislav Dancak (Uniwersytet Masaryka w Brnie, Czechy), Piotr Eberhardt (Polska Akademia Nauk) – przewodniczący Rady, Vit Hloušek (Masaryk University, Brno, Czechy), Robert Ištok (Prešovská univerzita v Prešove, Słowacja), Rustis Kamuntavičius (Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania), Wojciech Kazanecki (Dolnośląski Ośrodek Studiów Strategicznych), Zbigniew Lach (Akademia Obrony Narodowej), Jarosław Macała (Uniwersytet Zielonogórski), Vakhtang Maisaia (Caucasus International University, Tbilisi, Gruzja), Tadeusz Marczak (Uniwersytet Wrocławski), Kaloyan Metodyev (Uniwersytet Południowo-Zachodni, Błagojewgrad, Bułgaria), John S. Micgiel (Columbia University, USA), Leszek Moczulski (Polska Akademia Nauk), Andrzej Nowak (Uniwersytet Jagielloński), Gayane Novikova (Center for Strategic Analysis *Spectrum*, Armenia), Florent Parmentier (Sciences-Po, Paris, Francja), Jakub Potulski (Uniwersytet Gdański), Andrzej Pukszto (Vytautas Magnus University, Kowno, Litwa), Reinhard Rode (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Niemcy), Julian Skrzyp (Akademia Obrony Narodowej), Shanmugam Pillai Subbiah (University of Madras, Indie), Grzegorz Tokarz (Uniwersytet Wrocławski), Jan Wendt (Uniwersytet Gdański), Hong-Key Yoon (University of Auckland, Nowa Zelandia), Radosław Zenderowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego).

REDAKCJA (*EDITORIAL BOARD*)
Redaktor naczelny (*Editor-in-Chief*): Leszek Sykulski
Sekretarz redakcji (*Assistant to the Editor*): Mateusz Wiliński

Redaktorzy tematyczni (*Thematic Editors*)
Grzegorz Baziur, Bartosz Gołąbek, Marcin Halicki, Mateusz Hudzikowski, Katarzyna Kącka, Sławomir Krakowczyk, Tadeusz Z. Leszczyński, Andrzej Piskozub, Mirosław Sułek, Katarzyna Szara, Piotr L. Wilczyński, Mateusz Wiliński, Andrzej Zapałowski

Redaktor statystyczny (*Statistics Editor*): Beata Stachowiak

Redaktorzy językowi (*Linguistic Editors*)
Anna Haida, Nicole MacDonald , Bethuel Matsili, Magdalena Pluskota

Projekt okładki (*Cover Design*): Mateusz Lomber
Redakcja techniczna, korekta i adjustacja (*DTP*): Instytut Geopolityki

Strona internetowa, kontakt z redakcją (*Website, contact*)
www.przeglad.org, e-mail: redakcja@przeglad.org

KWARTALNIK RECENZOWANY
PEER-REVIEWED QUARTERLY JOURNAL (*DOUBLE-BLIND REVIEW PROCESS*)

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 3.0 Polska. Pewne prawa zastrzeżone na rzecz autorów. http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/pl/. Wszystkie tomy czasopisma w wersji elektronicznej są w otwartym dostępie na stronie internetowej kwartalnika.

Wersją pierwotną „Przeglądu Geopolitycznego” jest wersja elektroniczna. Czasopismo ukazuje się w formie elektronicznej i drukowanej pod patronatem Polskiego Towarzystwa Geopolitycznego (www.ptg.edu.pl).

Wydawca, adres redakcji (*Publisher, editorial adress*)
INSTYTUT GEOPOLITYKI
Aleja Pokoju 6/64
42-207 Częstochowa
http://www.geopolityka.net
E-mail: instytut@geopolityka.net

SPIS TREŚCI

I. ARTYKUŁY

Karol Wilczyński
Oman i doktryna ibadytów / **7**

Karolina Zub
Proces reislamizacji państw Turkiestanu Zachodniego / **19**

Viktoriya Herasymenko
Islam na geostrategicznie ważnych obszarach Federacji Rosyjskiej / **33**

Łukasz Zima
Proces polityzacji i radykalizacji islamu na Półwyspie Krymskim / **51**

Krzysztof Popek
Mniejszość muzułmańska w Bułgarii / **71**

Konrad Świder
Konflikty serbsko-islamskie w ostatnim dziesięcioleciu XX wieku / **87**

Witold Wilczyński
Muzułmanie w Europie: aspekty geograficzne, polityczne i religijne / **107**

Sławomir Dorocki, Paweł Brzegowy
Katolicy i muzułmanie francuscy wobec idei laïcisme i laïcité / **121**

Roman Husarski
Muzułmanie w buddyjskiej Birmie. Geneza i oblicza konfliktu / **141**

Ks. Henryk Błaszczyk
Inicjatywy dyplomatyczne i działalność kulturalno-religijna Zakonu Maltańskiego / **151**

Jacek Janusz Mrozek
Wolnośc słowa w amerykańskim systemie prawnym / **159**

II. ANALIZY I MATERIAŁY

Jan Majka, *Duginiada*, cz. 4 / **169**

III. RECENZJE

Witold Wilczyński
O istotności geograficznego nazewnictwa: odpowiedź na polemiczne uwagi Valentina Mihailova / **181**

* * *

Zasady publikowania / **193**

I. ARTYKUŁY (*ARTICLES*)

„PRZEGLĄD GEOPOLITYCZNY" 2015: 14

Karol WILCZYŃSKI

OMAN I DOKTRYNA IBADYTÓW

Oman jest najrzadziej zaludnionym krajem półwyspu Arabskiego, położonym w jego południowo-wschodniej części. Obok bogatej Arabii Saudyjskiej, Zjednoczonych Emiratów Arabskich, Kataru czy stosunkowo dużego Jemenu, Oman leży na peryferiach półwyspu, jak i całego świata arabskiego. Jego położenie geograficzne – oddzielenie od innych społeczeństw arabskich ogromną pustynią Rubʿ al-Ḫalī, niewielka ilość zasobów naturalnych przyciągających potencjalnych najeźdźców oraz naturalne otwarcie na istniejące od czasów prehistorycznych szlaki handlowe – przyczyniło się do budowy niezależności politycznej, kulturowej oraz etnicznej i religijnej. Niniejszy artykuł poświęcony będzie religii Omańczyków, którzy w większości (ok. 55%-75%[1]) wyznają odrębną od sunnizmu i szyizmu gałąź islamu – ibadytyzm (arab. ibāḍiyya). Odłam ten wyznaje obecnie nie więcej niż 1 % muzułmanów zamieszkujących głównie Oman oraz niewielkie skupiska na terenie Afryki Północnej: przede wszystkim w Tunezji, Libii (Djabal Nafūsa, Zuagha) i Algierii (Wargla, Mzab) (por. Gaiser 2010: 3-4). W przeciwieństwie jednak do innych grup muzułmańskich, ibadyci stanowią bardzo ciekawy przedmiot badań ze względu na niedocenianą przez lata i niesamowicie obfitą spuściznę literacką i teologiczną oraz zupełnie odrębny charakter doktryny[2].

Pierwsza część artykułu poświęcona będzie opisowi doktryny ibadyckiej, krótkiej historii jej powstania oraz, wynikającej z tych czynników, zasadniczej odrębności od islamu sunnickiego i szyickiego. W drugiej części omówiona zostanie historia związków ibadytyzmu i Omanu (czy, ściślej rzecz biorąc sułtanatu Maskatu oraz imamatu Nizwy), jego wieloletnia walka o zachowanie tożsamości podczas licznych najazdów sunnickich czy kolonizatorów z Europy oraz specyficzny dla ibadytyzmu związek polityki z religią. W trzeciej części – podsumowującej poprzednie rozważania – nacisk zostanie położony na zależność obecnej sytuacji geopolitycznej Omanu od religii wyznawanej przez większość jego mieszkańców. Sądzę, że w ostatnich 40 latach Oman bardzo sprawnie wykorzystuje

[1] Reda Bhacker 2003: 15 podaje najniższą liczbę – 55 %. Większość innych opracowań skłania się jednak ku 75-80 %.

[2] Warto dodać, że ta sytuacja jest wynikiem potępienia ibadytów ze strony innych grup islamskich i włączenia ich do 72 sekt islamskich, dla których Prorok przewidział potępienie.

swoją pozycję na pograniczu regionów i kultur, stając się miejscem spotkań przywódców wielu mocarstw i lokalnych potęg. Jest to, moim zdaniem, wynik „peryferyjnego" charakteru jego religii, a zarazem typowej dla niej otwartości.

Należy dodać, że głównym problemem w badaniach ibadystycznych czy omanistycznych jest brak źródeł – większość z nich albo została zniszczona, albo jest niedostępna. Są one trzymane w prywatnych zbiorach porozrzucanych po całym świecie arabskim oraz zachodnich bibliotekach, których pracownicy nie zdają sobie sprawy z tego, jaką wartość badawczą przedstawiają przechowywane tam manuskrypty (znamiennym przykładem są teksty przechowywane choćby w Bibliotece Jagiellońskiej). Sytuację próbuje zmienić Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego Omanu (arab. Wizarat at-Turāṯ al-Qawmī wa aṯ-Ṯaqāfa) stopniowo wydając serię zredagowanych ibadyckich źródeł, które w większości są dostępne jedynie w formie papierowej na Uniwersytecie Sułtana Qaboosa w Maskacie.

Chlubnym wyjątkiem jest polski badacz – Tadeusz Lewicki – który w latach 60. i 70. był pionierem w badaniach ibadytyzmu (korzystał zarazem z manuskryptów znajdujących się w polskich bibliotekach). Po drugie zaś warto wskazać na list Sālima Ibn Ḏaḫwāna (New York: Oxford University Press, 2001), pochodzącego z VIII wieku n.e. Został on zdobyty przez libijskiego badacza w latach 70. XX wieku, a następnie przetłumaczony przez dwójkę znanych amerykańskich badaczy – P. Crone i F. Zimmermana. Jest to jedno z niewielu ibadyckich źródeł zredagowanych w całości. Wykorzystując dostępne źródła (lub ich fragmenty), w trakcie pisania niniejszego artykułu byłem jednak zmuszony do korzystania głównie z opracowań (por. także Timani 2008, Gaiser 2009). Chciałem zarazem, by opracowania w jak największej mierze opierały się bezpośrednio na niedostępnych dla mnie źródłach oraz by ich autorzy pochodzili z różnych środowisk badawczych (co w przypadku tak wąskiego tematu nie było łatwe).

Przytoczone w tekście nazwy arabskie zapisano w transkrypcji naukowej ISO ze zmianami wprowadzonymi przez Katedrę Arabistyki i Islamistyki Uniwersytetu Warszawskiego, ISO(UW)[3]. Nazwy arabskie i muzułmańskie pochodzące z innych języków, które upowszechniły się w języku polskim, pojawiają się w tekście w zapisie uproszczonym.

* * *

Mówiąc o historii ibadytów nie da się ominąć problemu podziału islamu, który dokonał się kilka lat po śmierci proroka Muhammada. Jak wskazuje jeden z najważniejszych badaczy historii islamu, Wilhelm Madelung: „żadna inna kwestia nie podzieliła islamu tak mocno i tak długotrwale jak problem sukcesji po Muhammadzie" (1997: 2). Pierwszy zasadniczy podział w religii muzułmańskiej dokonał się wraz z pojawieniem się charydżytów, z której to sekty właśnie ewoluowali w późniejszych dziesięcioleciach omańscy ibadyci. Podział

[3] Zob. Klimiuk, M., *Transkrypcja języka arabskiego*, (brak daty), [Online] http://www.arabistyka.uw.edu.pl/zalaczniki/transkrypcja-AR-klimiuk.pdf (20 lipca 2015).

charydżycki nastąpił po zabójstwie kalifa ʿUṯmāna (po bitwie pod Ṣiffīn w 657 roku – por. Ghubash 2001: 26), zaś ibadyci wyłonili się jako sub-sekta na przełomie VII i VIII stulecia (por. Crone, Zimmerman 2001: 1)[4]. Wtedy to sekty charydżyckie zostały zmuszone przez kalifów potężnej dynastii Umajjadów do ucieczki na pogranicza – tym sposobem z Basry (obecnie Irak), będącej pierwotnym centrum ibadytów (Crone, Zimmerman 2001: 1-2), wyznawcy rozpierzchli się w różne strony kalifatu, ostatecznie trafiając do Omanu oraz Afryki Północnej. Tak wczesne oddzielenie się od głównych nurtów islamu spowodowało, że ibadyci sformułowali odrębną i niespotykaną w innych kręgach islamu doktrynę, która znajdowała (i znajduje do dziś) wyraz przede wszystkim w kulturze politycznej i społecznej. Co ważne, jako ostatni żyjący przedstawiciele charydżyzmu, ibadyci uznają się za najstarszy i tym samym najbardziej autentyczny i niezmienny odłam religii islamskiej (por. Gaiser 2010: 12).

Jak wspomniano w artykule wstępnym niniejszego zbioru, doktryna charydżycka cechowała się głęboką nietolerancją, czy wręcz wrogością do niewiernych, do których zaliczano również przedstawicieli innych gałęzi islamu (Gaiser 2010: 7-9, por. także Sizgorich 2009). Charydżyci uznawali przedstawicieli innych religii, innych gałęzi islamu i grzeszników za niewiernych (*kuffār*), często prowadząc z nimi krwawe konflikty. Jak wskazują źródła, jednym z pierwszych powodów oderwania się ibadytów od głównego nurtu charydżyckiego było właśnie pragnienie częściowego połączenia się z innymi społecznościami muzułmańskimi poprzez małżeństwa i zrównanie innych muzułmanów w kwestii prawa spadkowego (Sālim Ibn Ḏaḫwān 2001, IV, 120), szanowanie wzajemnych umów (tamże: IV, 116) czy po prostu zamieszkanie wśród nich i ewentualne ukrycie swojej własnej denominacji w razie niebezpieczeństwa (arab. *taqiyya*).

Już na przełomie VII-VIII wieku na terytorium Omanu toczyły się liczne walki, mające na celu uzyskanie niezależności od kalifatu. Choć ibadytyzm nie dotarł jeszcze do Omanu w tym okresie (por. Crone, Zimmerman 2001: 116) wiele ibadyckich źródeł odwołuje się do tych wczesnych wydarzeń na dowód zupełnej odrębności ich własnej wersji islamu oraz jako brak jakiejkolwiek możliwości uznania kalifa za prawowitego władcę muzułmanów (tamże: 288). Pierwsze wzmianki o ibadytach w Omanie (a także ich względnej autonomii) mówią o zarządcach, którzy otrzymali od kalifów umajjadzkich wolną rękę w rozporządzaniu tym terenem. Co więcej, upadek Umajjadów poskutkował wyborem pierwszego ibadyckiego imama w Omanie, al-Yūlandy Ibn Masʿūda w 750 roku (por. Wilkinson 1975). Choć jego panowanie było krótkie (został zabity w bitwie w 752 roku przez nowych władców kalifatu – Abbasydów), zapoczątkowało nową tradycję – jak wskazują źródła, ibadyci zaczęli wybierać imamów i czynili to nieprzerwanie aż do roku 893 (por. tamże). Silne powiązanie religii z konkretną

[4] Warto dodać, że wielu historyków zajmujących się charydżyzmem czy ibadytyzmem wskazuje na wiele niedomówień, czy wręcz fałszywych stwierdzeń dotyczących dziejów tych islamskich grup. Mają one wynikać przede wszystkim z tego prostego faktu, że historię islamu pisali zwycięzcy – sunnici, stanowiący przytłaczającą większość muzułmanów. Jak wskazuje Gaiser (2010: 4), bardzo trudno jest określić zasięg charydżyzmu w pierwszych wiekach islamu, ale bardzo wiele wskazuje na to, że był on znacznie popularniejszy niż obecnie.

przestrzenią – w tym przypadku południowo-wschodnią częścią Półwyspu Arabskiego – stało się jednym z głównych elementów doktryny ibadyckiej. Oman stał się prawdziwą ojczyzną oraz ostoją, sanktuarium (arab. *al-waṭan al-rūḥī)*, w którym mogli schronić wszyscy muzułmanie uciekający przed prześladowaniami Abbasydów (por. Lewicki 1971a, Al-Rawas 2000, Hoffman 2004).

Jak wskazują badacze, instytucja imama jest jedną z najważniejszych cech łączących ibadytyzm z charydżyzmem (Gaiser 2010: 5). Choć pierwszy imam Omanu został wybrany w roku 750 (co wynikało najprawdopodobniej z tego, że wcześniej Omańczycy nie znali ibadytyzmu – por. Gaiser 2010: 140), to już wcześniej wybierano charydżyckiego (a następnie ibadyckiego) imama w Basrze[5] Z charydżyzmu zatem wyrosła doktryna imamatu omańskiego, która – w przeciwieństwie do imamatów afrykańskich – przetrwała aż do roku 1958, kiedy to sułtan Saʿid Ibn Ṭaymūr (ojciec obecnego sułtana) połączył Maskat i Nizwę oraz wygnał ostatniego omańskiego imama z pomocą Brytyjczyków (Gaiser 2010: 10)[6]. Zarówno omańscy, jak i afrykańscy imamowie, a także liczni teologowie i uczeni, rozwinęli znacznie kwestie prawne dotyczące odrębności od innych grup muzułmańskich i religijnych. Co ważne, owe rozwinięcia i interpretacje różnych aspektów prawa pozwoliły ibadytom uniezależnić się również od charydżytów[7]. Jak wskazuje jeden z niewielu znanych na Zachodzie dokumentów, list Sālima Ibn Ḏaḫwāna (odnaleziony przed 40 laty w Libii), ibadyci nie mają prawa służyć „ich królom" podczas wojny (Sālim Ibn Ḏaḫwān 2001: IV, 119). Co ważne, list zachęca ich do udziału w świętych wojnach przeciw nie-ibadyckim muzułmanom w razie zagrożenia (IV, 126). Owe święte wojny jednak miały charakter obronny i podczas nich ibadyci musieli respektować neutralność tych, którzy nie uczestniczyli w wojnie oraz zapewnić ochronę tym, którzy o nią proszą (IV, 117). Co więcej, każdy niewierny, który prosi o przyjęcie ibadytyzmu, musi zostać bez żadnych prób czy badań przyjęty (III, 69). Przykłady obostrzeń dotyczących świętej wojny pokazują jak bardzo daleko odszedł ibadytyzm od radykalnego islamu. Ibadyta toczący świętą wojnę nie może bowiem zabijać dzieci, zniewalać czy wykorzystywać seksualnie kobiet. Może też się z nimi żenić, gdyby były wdowami (II, 65).

Co ważne, źródła podają, że imamowie ibadyccy uznawali te zasady jako te, które zostały dane muzułmanom podczas pierwszej świętej wojny (IV, 114). Ibadyci wierzyli, że przechowują najbardziej autentyczną wersję islamu, która nie może być zepsuta przez dalsze schizmy (III, 65). Stąd też płynęła częściowo otwartość i inkluzywność ibadytyzmu, który dążył do zapobieżenia schizmom za wszelką cenę, widząc jak podziały doprowadziły do faktycznej likwidacji innych gałęzi charydżyzmu. Sami o sobie zresztą nigdy nie mówili „ibadyci", ale po prostu

[5] Co ciekawe, wiele źródeł wskazuje na ciągłość kontaktów między gminami ibadyckimi w Afryce Północnej, które miały najczęściej charakter „enklaw" wśród żywiołu sunnickiego, a gminami ibadytów w Omanie oraz wzajemne uznawanie się przez różnych imamów (por. Ghubash 2006).

[6] Ze względu na charakter tego artykułu nie będę wchodził głębiej w zagadnienie rozumienia imamatu oraz czterech jego rodzajów na łonie omańskiej doktryny (por. Gaiser 2010). Wpływ imamów na dzieje polityczne i społeczne Omanu będzie krótko opisany w kolejnej części tekstu.

[7] Warto tutaj dodać, że wielu badaczy wskazuje na duże podobieństwo doktryny ibadyckiej oraz malakickiej i mutazylickiej (Lewicki 1986: 658).

– „muzułmanie”, „wierni” (por. Crone, Zimmermann 2001: 198)[8]. Co równie ważne, ibadyci byli zobowiązani do podlegania woli lokalnego władcy oraz mieli zakaz nawracania niewiernych siłą, zgodnie z surą 2:265 („nie może być przemocy w religii” – por. Ghubash 2006: 28-31). Ze względu na „łagodny” charakter prawa ibadyckiego oraz pozytywny stosunek do sunnitów, bardzo wielu badaczy traktuje ibadytyzm jedynie jako osobną szkołę prawną, a nie odrębną gałąź islamu. Warto jednak zauważyć, że doktryna ibadycka nie różni się jedynie mniej lub bardziej typowymi rozwiązaniami prawnymi, ale niespotykaną w sunnizmie instytucją imama – wybieranego przez wspólnotę przywódcy polityczno-religijnego.

Najistotniejszą cechą ruchu ibadyckiego był kontraktualny charakter (arab. iğmāʿ) oraz zasada wolnego wyboru imama (Ghubash 2006: 1-2). Ibadyckie źródła odwołują bezpośrednio do sprawiedliwych kalifów (Abū Bakr oraz ʿUmara) jako źródła tej zasady, wskazując że pierwsi muzułmańscy władcy byli wybierani właśnie wskutek działania kontraktu, wspólnej zgody towarzyszy Proroka, którzy są równi wobec prawa, a nie według zasad sukcesji. Omański badacz, Hussein Ghubash, dodaje również do tego zasadę niezależności ojczyzny – Omanu – jako władztwa odrębnego politycznie i religijnie od kalifatu. „Te zasady, wykuwane przez ponad 12 stuleci omańskiej historii, stały się głównym czynnikiem kształtującym charakter Omanu” (Ghubash 2006: 3).

Co ważne, omański imamat charakteryzowała również decentralizacja regionalna kraju – w sprawach politycznych bowiem, imam i jego rada (arab. *mağlis*)[9] były jedynie ostateczną instancją i nie decydowały o większości kwestii wewnętrznych, które były rozstrzygane w lokalnych zgromadzeniach. System ten, funkcjonujący w pewnej formie do dziś, jest swoistą formą dawnego systemu plemiennego, typowego dla wczesnej kultury arabskiej (Ghubash 2006: 9). Warto dodać, że jest to kolejny fakt, który ibadyci i Omańczycy wymieniają z dumą jako dowód „autentyczności” ich kultury. Z pewnością też obecny władca – sułtan Qaboos – z wielką troską dba o te elementy współczesnej tożsamości omańskiej.

Ostatnim elementem dotyczącym doktryny ibadytyzmu jest tradycja związana z hadisami mówiącymi o specjalnym błogosławieństwie Proroka dla Omanu (Ghubash 2006: 18). Muhammad miał powiedzieć, komentując dobrowolne przyjęcie islamu przez Omańczyków jeszcze za swojego życia, że „szczęśliwy jest człowiek, który uwierzył we Mnie widząc mnie, ale jeszcze szczęśliwszy jest ten, który uwierzył nie widząc ani Mnie, ani nikogo, kto Mnie zobaczył. I dlatego Bóg sprawi, że islam będzie się szerzył w Omanie” (za: Ghubash 2006: 42)[10]. Również pierwszy kalif sprawiedliwy, Abū Bakr, miał bardzo cenić Omańczyków za ich wiarę i wojowniczość – nagrodził ich zniesieniem podatków, które od tej pory miały być rozdawane ubogim żyjącym w Omanie. Niezależnie od prawdziwości

---

[8] Sama nazwa „ibadyci” pochodzi od założyciela tej grupy religijnej: 'Abd Allāha Ibn Ibāḍa al-Murrīego at-Tamīmīego, który ok. 684 roku odłączył się od charydżytów (Lewicki 1986: 680), choć faktycznymi twórcami doktryny byli inni, przede wszystkim Abū Bilāl Mirḍās Ibn Udayya at-Tamīmī.

[9] Zarówno Ghubash, jak i Gaiser, wskazują że ibadyci właściwie wprowadzili rozbudowany system *mağlisów* do kultury politycznej islamu.

[10] Warto dodać, że w wielu muzeach we współczesnym Omanie można łatwo znaleźć kopie i reprodukcje domniemanego listu od Proroka do ówczesnych władców kraju.

tych informacji faktem jest, że od początku istnienia islamu Oman był jego silnym i niezachwianym punktem oparcia o bardzo silnej tożsamości. Z tego też wynikła tendencja do budowania państwa niezależnego od kalifatu. Z Omanu też wypłynęli misjonarze, którzy doprowadzili do nawrócenia na islam mieszkańców wybrzeży Afryki, Azji i wysp Indonezji. Pora więc przyjrzeć się w jaki sposób to państwo zostało ukształtowane przez „demokratyczną wersję islamu" (por. Ghubash 2006).

* * *

Jak wspomniano wyżej, ibadycka doktryna dotarła do Omanu ok. 750 roku n.e. (131 rok hidżry). Stąd, głównie dzięki udziałowi omańskich wojowników w kampaniach (świętych wojnach) ówczesnych kalifów, ibadytyzm szybko przeniósł się na tereny Północnej Afryki, gdzie powstały trzy niezależne imamaty (Ghubash 2006: 51), na czele z państwem Rustamitów (761-909 rok). Po krótkim okresie (około 50-letnim), w którym Omańczycy wybierali względnie niezależnego imama i podczas którego uformowały się pierwotne założenia tej instytucji, Oman został ponownie podbity przez kalifów (z dynastii Abbasydów). Po podboju Bagdadu przez Turków Seldżuckich (1055 rok) oraz w okresie krucjat (XII-XIII wiek) kontrola zewnętrzna nad Omanem zmniejszyła się, wskutek czego ponownie zaczęła rozwijać się kultura ibadycka i powrócono do wyborów imama. Z drugiej strony Oman cały czas pozostawał zależny od różnych władców – arabskich i irańskich, przez co okres ten pamiętany jest raczej jako czas tyranii i prześladowań religijnych. Co ważne jednak, była to również epoka pierwszych migracji Arabów z Półwyspu do Afryki Południowo-Wschodniej oraz dalekiego wschodu Azji. Od początku X wieku na tych terenach powstało wiele państewek muzułmańskich (m.in. Mombasa, Komory, Mogadiszu, Zanzibar w Afryce, Atjeh czy Aden w Azji), często zależnych od władców Maskatu i w których większość stanowili wyznawcy ibadytyzmu (Ghubash 2006: 21). Zostały one zlikwidowane w dużej mierze podczas podbojów portugalskich, a następnie holenderskich i angielskich (Ghubash 2006: 47-8).

Pierwsze portugalskie okręty pojawiły się w Omanie około roku 1500, po pierwszej wyprawie Vasco da Gamy. Sukces handlowy kupca – podczas pierwszej wyprawy miał on skupować wszystko po podwójnej cenie wprawiając w zdumienie sprzedawców hinduskich i arabskich, następnie sprzedając dobra w Lizbonie ostatecznie za cenę 60-krotnie wyższą (Ghubash 2006) – skłonił króla portugalskiego Manuela I do ogłoszenia siebie panem podbojów i handlu z Indiami, Etiopią, Arabią i Persją. Papież pobłogosławił go w tych zamiarach, a w 1502 roku Vasco da Gama wyruszył z nakazem zatopienia każdego napotkanego okrętu handlowego nienależącego do króla Manuela I. Już w 1505 roku Dom Francisco de Almeida został ogłoszony wicekrólem Indii, a na początku 1508 roku Alfonso de Albuquerque zajmuje wyspę Sokotrę. Stąd w sierpniu 1508 roku wyrusza wyprawa, wskutek której Albuquerque zajmuje miasta na wybrzeżu Omanu (Qalhat, Qurayat, Maskat oraz przylądek Hormuz). Już w 1515 roku Portugalczycy podpisują traktat, na mocy którego władca Omanu zrzeka się władzy nad południowym wybrzeżem Zatoki Perskiej oraz Afryki Pd.-Wsch. (Mombasa, Malindi). Jak wskazują badacze, niebywały sukces Portugalczyków nie byłby możliwy, gdyby nie ówczesny konflikt

szyicko-sunnicki, który wybuchł z nową siłą i rozgorzał w postaci wojny między lokalnymi imperiami dotychczas kontrolującymi handel: Ottomańską Turcją a Safawidzkim Iranem (Ghubash 2006: 50). Portugalska dominacja w regionie trwała do 1644 roku – pozostawiła ona wiele imponujących przybrzeżnych fortów, z których sporo można podziwiać do dziś. Oprócz tego (o czym się często zapomina) prawdopodobnie uchroniła omańskich ibadytów przed dalszą ekspansją lokalnych muzułmańskich potęg, zatrzymując ich strefę wpływów właśnie na Omanie.

W 1624 roku wybrany zostaje nowy imam – Naṣer Ibn Muršid al-Yarūbī – założyciel dynastii Jarubitów. To oni podczas wojny o niepodległość (1633-1644) wyzwolili Maskat i całe wybrzeże, podpisując jednocześnie traktat z Portugalią kończący pierwszą epokę kolonialną. Imamom z dynastii Jarubitów udało się w latach późniejszych ograniczyć znacząco wpływy brytyjskie i holenderskie, a co za tym idzie – dochody z handlu, które teraz płynęły do kiesy omańskiej. To następca al-Yarūbīego – Ṣultān Ibn Sayf (1649-88) zbudował państwo arabsko-afrykańskie z prawdziwego zdarzenia oraz ukształtował nowożytną formę ibadyckiego Omanu, doprowadzając do utrwalenia się systemu imamatu. Już w ciągu pierwszego roku ostatecznie wygnał Portugalczyków (1650), a w ciągu kolejnych 20 lat odbił wybrzeże afrykańskie – Mombasę (1665) oraz indyjskie – Diu (1670), gdzie zaczęli działać ibadyccy misjonarze. Zbudował również jeden z największych fortów w regionie znajdujący się do dziś w stolicy dawnego imamatu – Nizwie – co wskazuje na fakt, że Jarubici nie byli zainteresowani jedynie budowaniem potęgi morskiej i handlowej, ale że chcieli też rozwijać uboższą, wewnętrzną część kraju.

Traktaty podpisane jeszcze przez Ṣultāna Ibn Sayfa z Wielką Brytanią i Holandią wskazują na to, że imamowie jarubiccy zdobyli dosyć znaczącą władzę polityczną i – jak stwierdza Ghubash – zaczęli naciskać bardziej na zasadę tożsamości i jedności ojczyzny niż na zasadę wolnego wyboru imama. Niestety zastąpienie prawa wyboru prawem sukcesji doprowadziło ostatecznie do buntów ibadyckich wiernych i – zgodnego z prawem ibadyckim – podważenia władzy Sayfa Ibn Ṣultāna II w 1728 roku, który musiał zbiec do Iranu. Omańczycy nie mogli przyjąć, że imam zacznie przejmować władzę dziedzicznie – to właśnie przecież było przedmiotem sporu i ostatecznego odłączenia się charydżytów w VII wieku od innych muzułmanów popierających kalifów dynastycznych.

Po niemal 20-letniej wojnie domowej oraz inwazji irańskiej (spowodowanej zresztą prośbą Sayfa Ibn Ṣultāna II w 1737 roku), władzę przejął kolejny wybrany imam z innego plemienia – Aḥmad Ibn Saʿid (1741-1783). Jego długie rządy doprowadziły do wielu zmian, m.in. ostatecznego odrzucenia tradycyjnego imamatu na rzecz sułtanatu. Aḥmad Ibn Saʿid na nowo stworzył swój *maǧlis*, otaczając się już nie najmądrzejszymi z wiernych, ale ludźmi ze swojego plemienia i rodziny. Nie chciał on również sprawować władzy religijnej, co ostatecznie przyniosło rozdzielenie władzy świeckiej (sułtanatu) od religijnej (imamatu). W wersji omańskiej jednak doprowadziło to do faktycznego powstania dwóch państw: sułtanatu Maskatu i imamatu Nizwy. Co ważne, rządy Aḥmada Ibn Saʿida wzmocniły wpływy omańskie, a zarazem ich uzależnienie od rosnącej potęgi handlowej Brytyjczyków (Ghubash 2006: 72). To na skutek ich namów (i handlowej Kompanii Wschodnio-Indyjskiej) przeniósł on stolicę do Maskatu. Choć początkowo nie dało się tego przewidzieć, decyzja ta ostatecznie doprowadziła do

długotrwałego podziału kraju na dwie części: nadmorskiej, bogatej i poddanej sułtanowi oraz lądowej, odizolowanej, suchej i konserwatywnej, poddanej imamowi ibadyckiemu. Warto dodać, że Aḥmad Ibn Saʿid był również założycielem dynastii rządzącej Omanem do dziś.

Choć sułtanowi Aḥmadowi udało się skupić w rękach całą władzę polityczną, to nie powiodło mu się zbudowanie trwale silnego państwa. Po jego śmierci powrót Omanu do potęgi Jarubitów sprzed 200 lat nie był już możliwy – od końca XVIII stulecia bowiem Oman zaczynają najeżdżać arabscy wahabici, znani z radykalizmu i fanatyzmu głosiciele nowego islamu, którym udało się zbudować państwo znane dzisiaj jako Arabia Saudyjska (Ghubash 2006: 83). Już w 1804 roku w bitwie morskiej pod Lingeh syn Aḥmada, Ṣultān, traci życie z rąk wahabitów. Jego wnukowi, Saʿidowi Ibn Ṣultānowi Wielkiemu udało się jednak utrzymać system sułtanatu i odeprzeć ataki licznych wrogów, nie tylko lokalnych (wahabitów, Iranu), ale przede wszystkim – Wielkiej Brytanii. Poprzez utrzymanie Zanzibaru, który stał się *de facto* stolicą państwa, był w stanie kontrolować handel na obszarze wschodniego Oceanu Indyjskiego do lat 40. XIX wieku.

Ghubash (2006: 112) zauważa jednak, że skupienie się na Zanzibarze oraz na handlu niewolnikami (przynoszącym ogromne zyski) było przyczyną zguby. Z jednej strony ibadycka mniejszość wierna imamowi wielokrotnie się buntowała, z drugiej zaś doprowadziło to do uzależnienia gospodarki od handlu ludźmi, co dla liberalizującej się Wielkiej Brytanii było znakomitym pretekstem do ataku. W 1847 roku Saʿid Ibn Ṣultān (rządzący do 1856 roku) zmuszony został do zakończenia procederów niewolniczych, zaś już 10 marca 1862 roku Francja i Wielka Brytania dokonują faktycznego rozbioru i kolonizacji ówczesnego Omanu, za wyjątkiem centralnej części wiernej imamowi (Nizwy).

Choć od końca XVIII wieku była izolowana i odgraniczona od bogactw i handlu, to właśnie z Nizwy wyszło w 1913 roku powstanie ibadytów, tzw. rewolucja al-Ḫarusī (wcześniej miało miejsce w latach 1869-71 powstanie Azzan, przeprowadzone jednak z o wiele mniejszą intensywnością). Doprowadziło do podpisania traktatu w Seeb w 1920 roku. Traktat ten w istocie potwierdzał istniejący stan rzeczy: dzielił Oman na dwie części: imamat Omanu (Nizwy) oraz sułtanat Maskatu (por. Reda Bhacker 1994). Nałożone przez Brytyjczyków podatki (25-50 % w zależności od produktów) oraz przejęcie całej floty handlowej sułtana, doprowadziły do całkowitej izolacji i niezwykłego zubożenia kraju (Ghubash 2006: 176). Mimo to, traktat w Seeb przyznawał oficjalnie niepodległość Omanowi, a ówczesny sułtan zaczął prowadzić zabiegi dyplomatyczne o odzyskanie pełnej niezależności (zachowała się m.in. relacja z jego pobytu w Stanach Zjednoczonych w 1923 roku).

Wiek XX był okresem walki o faktyczną niepodległość, która choć formalnie uzyskana, była bardzo często naruszana przez Wielką Brytanię, sąsiadów (Arabię Saudyjską i Jemen) oraz walki wewnętrzne. Dopiero za czasów obecnego sułtana – Qabūsa ibn Saʿida – Oman uzyskał w 1970 roku faktyczną niepodległość i został wprowadzony w fazę współczesnej industrializacji (por. Allen, Rigsbee 2000, Kechichian 2008, Townsend 1977). Jego ojciec, jako sułtan Maskatu, nie był w stanie zjednoczyć kraju, chociaż po ostatecznym pokonaniu i wygnaniu ostatniego imama Nizwy w 1958 roku, zakończył najtrwalszy konflikt wewnętrzny. Niestety

nie miał on wsparcia Zachodu na które może liczyć sułtan Qabūs, a na jego kraj nieustannie napierały grupy wahabitów (o sytuacji związanej z napięciami religijnymi na linii wahabici-ibadyci będzie jeszcze mowa w ostatniej części niniejszego artykułu) oraz komunistów z Jemenu. W wyniku tych konfliktów Oman stał się wyludnionym krajem, który – jako pozbawiony ropy – z pozycji centrum handlowego stał się pozbawioną znaczenia prowincją. Z punktu widzenia kwestii doktryny ibadytów rozwój gospodarczy Omanu w ostatnich 40 latach nie jest tak istotny, ale aby jedynie zaznaczyć jego skalę wystarczy wspomnieć, że w 1968 roku mieszkało nie więcej niż 800 tys. mieszkańców, zbudowano ok. 7 kilometrów asfaltowej drogi, a wielkość Maskatu wynosiła ok. 3 km kw. Obecnie stolica Omanu liczy ponad milion mieszkańców (sam Oman niemal cztery), a jej wielkość przekracza 400 km kw. (por. Peterson 2006: 26).

* * *

Aktualna sytuacja Omanu uzależniona jest w głównej mierze od wspomnianych wyżej czynników gospodarczych oraz polityki zagranicznej prowadzonej przez sułtana. Kraj ten jednak podąża za ogólnym trendem rozwoju wielu państw arabskich w regionie. Wydaje się jednak, że aby zrozumieć sukces Omanu należy dokładniej przyjrzeć się kwestii tożsamości narodowej i religijnej jego mieszkańców, która – odpowiednio wykorzystana przez sułtana – pozwoliła w dużej mierze przybliżyć los kraju zdecydowanie bardziej do Emiratów czy Kataru niż do Jemenu czy Iranu. Jak próbowałem wykazać powyżej, doktryna ibadycka pozwoliła Omańczykom na budowanie stosunkowo różnorodnego narodowo społeczeństwa, które potrafiło oprzeć się wpływowi sąsiednich prądów muzułmańskich: wahabickiemu sunnizmowi oraz szyizmowi. Skutkiem tego Oman, kraj o wydawałoby się bardzo niskim potencjale gospodarczym i demograficznym, od 40 lat sukcesywnie buduje pozycję lokalnego lidera politycznego, kulturowego i handlowego (por. Skeet 1974, Allen 1987).

Warto w tym miejscu powrócić do kwestii kontaktów wahabicko-ibadyckich, które obecnie są źródłem najostrzejszego konfliktu w Omanie (por. Reda Bhacker 2003: 63-65). Już ich początek zapowiadał się źle, kiedy w 1802 roku arabscy wahabici podbili omański wówczas Bahrain oraz miasto Buraimi, Co więcej, zmusili sułtana do zapłaty corocznego trybutu (tamże, s. 69) oraz pozwolenia wahabickim misjonarzom na pobyt w Maskacie, gdzie odtąd rozpoczęli oni swoje misje wśród lokalnej ludności (tamże, s. 71). Jak mówią źródła o ówczesnej sytuacji w Maskacie: „chrześcijanie i żydzi mogą żyć wolni, podążając według swoich ksiąg; muzułmanie zaś są zmuszeni do wyboru między wahabizmem a śmiercią" (tamże, s. 53; por. także Lewicki 1971b, Peterson 2004).

Sytuacja konfliktu trwa do dziś. Wahabici aktywnie działają przeciw ibadytom, dążąc do prozelityzmu różnymi środkami. Przykładem może być fakt, że w 2008 roku omańscy teologowie i uczeni wydali oficjalne zarządzenie, aby nie podążać za saudyjskimi ustaleniami dotyczącymi kalendarza (Khaleej Times, 2009) – istotnymi z punktu widzenia np. terminu Ramadanu. Ze względu na to miały miejsce walki między policją a sunnitami w stolicy południowej prowincji, Salali (Reuters 2009). Nie da się ukryć, że liczba sunnitów w Omanie wzrasta, szczególnie na rzecz

bardziej otwartego ibadytyzmu, co budzi wzajemną niechęć monarchów dwóch arabskich krajów. Z drugiej strony łatwo zauważyć współpracę kulturową i religijną między ibadytami a szyitami (Reuters 2009) oraz niezwykle przyjazne stosunki między Omanem a Iranem.

Niechęć religijna sprzyja zatem rodzeniu się konfliktów na polu politycznym. Wydaje się, że przyczyną tego stanu rzeczy jest faktyczne dążenie sułtana Qabūsa do skonsolidowania Omanu pod sztandarem ibadytyzmu, co widać nie tylko po zakończeniu już w latach 70. problemów związanych z brakiem imama (ojciec obecnego sułtana doświadczył kilku zamachów na swoje życie, a ibadyccy zwolennicy wygnanego imama podłożyli kilkakrotnie bomby pod meczety, forty czy jedyną wówczas stację benzynową w Maskacie – por. Peterson 2006: 60). Działania sułtana są również widoczne w samej architekturze współczesnego Omanu, gdzie niedaleko jedynego na Bliskim Wschodzie budynku opery rozpościera się ogromny ibadycki Meczet Sułtana Qaboosa. Troska o ibadytyzm przejawia się również w niszczeniu dawnych pamiątek – pozostałości po obecności sunnitów (Peterson 2006: 64): przede wszystkim wahabickich meczetów oraz otwartym sprzeciwie przeciw budowie nowych.

Podsumowując, wydaje się że jednym z najważniejszych czynników kształtujących sytuację geograficzną Omanu jest właśnie jego religia. Nie da się zrozumieć jego rzeczywistości społecznej i kulturalnej bez spojrzenia na wartości duchowe (Ghubash 2001: 8). Od wczesnej starożytności region Omanu odgrywał strategiczną rolę łącznika różnych kręgów cywilizacyjnych (Mezopotamii, Dalekiego Wschodu i Afryki) i należy przyznać, że tę rolę udało mu się podtrzymywać m.in. przez podtrzymanie wyjątkowej tożsamości, która nie pozwoliła Omańczykom stać się na stałe częścią innego imperium. Ibadyci omańscy w każdym okresie historii, nawet XIX-wiecznego kolonializmu, nie dali się ostatecznie pozbawić roli aktywnego gracza na międzynarodowej arenie. Obecnie, mimo sekularnych rządów sułtana, Oman cieszy się coraz ważniejszą pozycją dyplomatyczną, a jego status ekonomiczny i kulturowy stawia go na czele wśród innych państw regionu.

Bibliografia

Allen, C., Rigsbee, W. (2000), *Oman under Qaboos: From coup to constitution 1970–1996*. London/Portland: Frank Cass.

al-Rawas, I. (2000), *Oman in Early Islamic History*. Reading: Ithaca Press.

Calvin H. (1987), *Oman: The Modernization of the Sultanate*. Boulder: Westview, 1987.

Crone, P., Zimmerman, F. (2001), *The Epistle of Sālim Ibn Dhakwān*. New York: Oxford University Press.

Ennami, A. (red) (1972), *Studies in Ibadism (Edition of Ibādī Texts)*, Tripoli, Libya: Publications of the University of Libya Faculty of Arts.

Gaiser, A. (2009), "Source Critical Methodologies in Recent Scholarship on the Khārijites," *Historical Compass* 7/5: pp. 1376–1390.

Gaiser, A. (2010), *Muslims, Scholars, Soldiers. The Origin and Elaboration of the Ibādī Imāmate Traditions*, New York, OUP.
Ghubash, H. (2006), *Oman. The Islamic Democratic Tradition*, New York, Routledge.
Hoffman, V. (2004) "The Articulation of Ibādī Identity in Modern Oman and Zanzibar.", *Muslim World* 14/2 (2004): 201–216.
Kechichian, J. A. (2008), "A vision of Oman: State of the Sultanate, speeches by Qaboos bin said, 1970–2006". *Middle East Policy*, 15(3), pp. 112–133.
Khaleej Times (2009) URL (07.2015): http://www.khaleejtimes.com/darticlen.aspxfile=data/middleeast/2009/April/middleeast_April281.xml&section=middleeast
Lewicki, T. (1971a), "The Ibādi Community at Basra in the Seventh to Ninth Centuries and the Origins of the Ibādite States in Arabia and North Africa" (part one). *Journal of World History* 13: pp. 51–130.
Lewicki T. (1971b), "The Ibadites in Arabia and Africa", *Journal of World History*, vol. 13, 3–81.
Lewicki, T. (1986), "al-Ibadiyya", w: *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, vol. III ss. 648-660.
Peterson, J. E. (2004), "Oman's diverse society: Northern Oman", *Middle East Journal*, 58(1), 31–51.
Peterson, J.E. (2007), *Historical Muscat*, Leiden.
Reda Bhacker, M. (2003), *Trade and Empire in Muscat and Zanzibar. Roots of British Domination*, Routledge.
Reuters. (2009, April 16). *Oman seen closer to Iran, wary of Saudi influence.*
Salem, E. (1956), *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Sizgorich, T. (2009), *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Skeet, I. (1974), *Muskat and Oman: The End of an Era*, London: Faber and Faber.
Timani, H. (2008), *Modern Intellectual Readings of the Kharijites*, New York: Peter Lang.
Townsend, J. (1977), *Oman: The making of a modern state*, London: Helm.
Wilkinson, J. (1975), 'The Julanda of Oman', *Journal of Oman Studies*, 1.
Wilkinson, J. (1987), *The Imamate Tradition of Oman*, Cambridge: Cambridge University Press.
Wippel, S. (2013), *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*, Springer.

Karolina ZUB

PROCES REISLAMIZACJI PAŃSTW TURKIESTANU ZACHODNIEGO

Wstęp

Artykuł poświęcony został jednemu z najbardziej intrygujących i fascynujących obszarów na kuli ziemskiej- Turkiestanowi Zachodniemu, od wieków uchodzącemu za pomost łączący Europę z Azją. Rozległe, niezamieszkane przestrzenie usiane tętniącymi życiem osadami spoczywające na złożach surowców energetycznych od wieków targane są sporami politycznymi, prowadzącymi do krwawych wojen między zamieszkującą je ludnością. Turkiestan Zachodni stanowi obecnie jedno z najważniejszych strategicznie miejsc na świecie. Wpływ na to ma wiele czynników, spośród których na pierwszy plan wysuwają się te o znaczeniu geopolitycznym oraz fakt, że negatywne procesy dokonujące się wregionie, mogą zachwiać międzynarodową strukturą bezpieczeństwa.

Po dekonstrukcji Związku Radzieckiego, od 1991roku społeczeństwa zamieszkujące te terytoria przeżywają renesans islamu. Jednak podobnie jak w czasach radzieckich, tak i teraz religia jest brutalnie prześladowana w poszczególnych krajach tworzących Turkiestan Zachodni. Represje wobec religii, korupcja elit politycznych i skrajne ubóstwo ludności doprowadziły do powstania w państwach środkowoazjatyckich podatnego gruntu dla kształtowania zbrojnego fundamentalizmu islamskiego. Region przez długie lata marginalizowany w nauce o stosunkach międzynarodowych i bezpieczeństwie, obecnie staje się areną niepojących procesów. Wydarzenia rozgrywające się w sercu azjatyckiego kontynentu mogę w przyszłości zachwiać międzynarodową architekturą bezpieczeństwa.

1. Charakterystyka Turkiestanu Zachodniego

Ziemie historycznie określane mianem Turkiestanu Zachodniego stanowią geograficzne serce azjatyckiego kontynentu. Zamykają w sobie olbrzymie, w większości słabo zaludnione przestrzenie rozciągające się pomiędzy Morzem Kaspijskim na zachodzie, Syberią na północy, Chinami na wschodzie oraz Iranem i Indiami na południu. Turkiestan Zachodni obejmuje pięć niepodległych państw powstałych w 1991 roku, po dekonstrukcji radzieckiego imperium- Kazachstan, Kirgizja, Turkmenia, Tadżykistan i Uzbekistan. Jest to obszar niesamowicie specyficzny, bowiem z jednej strony odznacza się silnym zróżnicowaniem wewnętrznym, stanowi istny tygiel narodowości, kultur, etnosów i religii. Z drugiej zaś, wyróżnić można szereg czynników, przemawiających za tym że stanowi on organiczną całość którą rozpatrywać należy w kategoriach regionu.

O ogromnym zróżnicowaniu Turkiestanu Zachodniego, świadczy już sama geografia, bowiem na północy rozciągają się kazachskie stepy, w Turkmenii dominują pustynie i półpustynie, zaś Kirgizji i Tadżykistanie – góry sięgające 8 tys. m. n.p.m. W centralnej części regionu znajduje się Kotlina Fergańska, będąca jednocześnie jego najludniejszym miejscem. Region odznacza się ogromną różnorodnością etniczną, przy czym wiele obszarów charakteryzuje mieszany skład narodowościowy, co prowokuje konflikty o podłożu etnicznym. Również różnice pomiędzy postradzieckimi, azjatyckimi republikami zarysowują się w sferze posiadanego potencjału gospodarczego, stopnia zaawansowania reform ekonomicznych oraz priorytetów polityki zagranicznej[1].

Jak zaznaczono wcześniej istnieje szereg czynników upodobniających do siebie państwa wchodzące w skład Turkiestanu Zachodniego, spośród których wspólna historia obfitująca w liczne konflikty niewątpliwie wysuwa się na pierwszy plan. Warto zaznaczyć, że najbardziej doniosłym wydarzeniem z burzliwych dziejów regionu, w ogromnym stopniu wpływającym na jego współczesne oblicze i obecny kształt terytorialny, był podbój rosyjski dokonujący się właściwie przez całą drugą połowę XIX wieku[2].

Elementem charakterystycznym dla państw tworzących region Turkiestanu Zachodniego, jest specyficzna sytuacja polityczna. W teorii we wszystkich pięciu państwach władza sprawowana jest na zasadach demokratycznych, jednak owa demokracja ma charakter fasadowy. Ustroje postsowieckich azjatyckich republik opierają się w dużym stopniu na scentralizowanych aparatach państwowych, w których dominującą rolę odgrywa prezydent, sprawujący władzę niepodzielną, opartą na praktykach autorytarnych, a bywa że również totalitarnych. Warto również zaznaczyć, że w żadnym z pięciu państw regionu, nie zawiązała się legalnie działająca opozycja[3]. Silną pozycją natomiast odznaczają się miejscowe klany, tzw. „tejpy", często zastępujące terenowe organy państwa, co prowadzi do ogromnej korupcji i uniemożliwia przeprowadzenie procesu modernizacji struktur państwowych.

Istotnym czynnikiem upodabniającym państwa Turkiestanu Zachodniego, są takie same problemy społeczne z jakimi borykają się te kraje. Zerwanie szeregu powiązań gospodarczych, czego źródeł należy doszukiwać nie tylko w krachu sowieckiej centralnie planowanej gospodarki, ale także w animozjach między poszczególnymi państwami, spowodowało potężny kryzys gospodarczo- społeczny we wszystkich państwach regionu. To z koli doprowadziło do gwałtownej pauperyzacji ludności, zakrojonego na szeroką skalę bezrobocia, upadku opieki socjalnej i medycznej, wzrostu narkomanii i epidemii AIDS. Sytuację pogorszyła eksplozja demograficzna, mająca aktualnie miejsce w regionie[4]. Okoliczność ta

---

[1] M. Falkowski, *Charakterystyka regionu Azji Centralnej* [w:] B. Bojarczyk, A. Ziętek (red.) *Region Azji Centralnej jako obszar wpływów międzynarodowych*, Lublin 2008, s. 37- 38.
[2] L. Włodek, *Kolonialna pępowina*, „Nowa Europa Wschodnia" Nr 3-4 (XL) 2015, s. 97.
[3] R. Kłaczyński, E. Sadowska, *Postradzieckie państwa Azji Centralnej. Historia, polityka, gospodarka, społeczeństwo*, Kraków 2013, s. 10- 11.
[4] M. Falkowski, dz. cyt., s. 35.

stwarza doskonałe pole do działania zorganizowanym grupom przestępczym, co w konsekwencji przyczynić może się do destabilizacji Turkiestanu Zachodniego[5].

Od dwóch i pół tysiąca lat w historię tego obszaru wpisane są nieustanne konflikty i zmagania wielkich imperiów, które walczyły najpierw o kontrolę nad Jedwabnym Szlakiem- drogę handlową łączącą Europę z Azją, potem zaś o znaczne pokłady surowców energetycznych. Region przez długie lata zaniedbywany w nauce o polityce i bezpieczeństwie, obecnie zdecydowanie zyskuje na znaczeniu, stając się jednym z ważniejszych strategicznie miejsc na świecie. egatywne procesy obserwowane na terenie Turkiestanu Zachodniego sprawiają, że postrzegany jest on jako jeden z najbardziej niestabilnych regionów we współczesnym świecie i wskazują że w przyszłości może stać się on polem nowego konfliktu[6]. Istnieje szereg chronicznych zagrożeń stanowiących wyzwanie dla bezpieczeństwa wszystkich pięciu krajów. Są to przede wszystkim wspomniane już konflikty etniczne, spory między państwami o przebieg granic, oraz ograniczone zasoby wodne. Ważny element stanowią również polityczne, społeczne i ekonomiczne konflikty wewnątrzpaństwowe[7]. Niezmiennie od 1991 roku zagrożenie ze strony radyklanego islamu uważane jest za najpoważniejsze wyzwanie dla stabilności regionu, mogące zachwiać międzynarodową architekturą bezpieczeństwa.

2. Islam na terenie Turkiestanu Zachodniego- rys historyczny

VII- XIX wiek

Islam na tereny Turkiestanu Zachodniego zaczął przenikać już w VII wieku wraz z armiami Arabów docierających do osad południa tego regionu zamieszkałych przez rolniczą ludność pochodzenia irańskiego. Los tego obszaru, jako terytorium islamu został ostatecznie przypieczętowany przez zwycięstwo wojsk kalifatu nad armią chińską w 751 roku. Dzięki temu wydarzeniu Turkiestan Zachodni stał się obszarem kultur tureckich i perskiej, a nie kultury chińskiej. O rozpowszechnieniu islamu można mówić jednak dopiero od wprowadzenia islamu jako religii państwowej przez Karachanidów, których państwo w X-XII stuleciu obejmowało terytoria obecnego Kirgistanu, Tadżykistanu, Uzbekistanu południowego Kazachstanu i południowego Turkmenistanu. To właśnie pod ich panowaniem Buchara i Samarkanda stały się jednymi z najważniejszych centrów nauki, kultury i sztuki świata muzułmańskiego.

Przełomowym moment w dziejach islamizacji plemion zamieszkujących tereny dzisiejszego Turkiestanu Zachodniego, stanowi przyjęcie religii przez Uzbeka, chana Złotej Ordy w XIV wieku. Proces ten z powodzeniem kontynuowany był do początków XIX wieku, a jego istotnym elementem było wsparcie udzielane mu przez władze cesarskie począwszy od Katarzyny II, która widziała w islamie element umacniający wpływy rosyjskie oraz sposób na cywilizowanie

---

[5] Szerzej w: S. Redo, *Zwalczanie przestępczości zorganizowanej w Azji Centralnej,* Warszawa 2007.
[6] A. Rashid, *Dżihad. Narodziny wojującego islamu w Azji Środkowej,* Warszawa 2003, s. 19.
[7] Szerzej w: M. Falkowski, W. Lang, *Zakładnicy Moskwy, klienci Pekinu. Bezpieczeństwo w Azji Centralnej w dobie malejącej roli Zachodu,* Prace OSW, Warszawa 2014, str. 18- 23.

koczowników. Warto zaznaczyć, że w okresie podboju rosyjskiego ziem dzisiejszego Turkiestanu Zachodniego, islam wielokrotnie był ideologią oporu wobec Rosji, ale też podstawą ruchów reformatorskich i modernizacyjnych. Władze kolonialne prowadząc politykę rusyfikacji wprowadzały szkolnictwo rosyjskie i wspierały działania cerkwi prawosławnej w regionie. Jednak poza wymienionymi, nie podejmowały innych działań przeciwko religii islamskiej[8]. Powodem, dla którego centralnoazjatycki islam utracił dynamizm pod rządami caratu, nie była ingerencja Rosja w sprawy muzułmańskiego duchowieństwa, prawodawstwa, czy praktyk też praktyk religijnych, lecz jego konfrontacja z nowoczesnymi osiągnięciami technicznymi, przemysłem i edukacją[9].

Okres radziecki (do lat 80 XX wieku)

Przełomowym momentem dla islamu w Turkiestanie Zachodnim, powodującym diametralną zmianę sytuacji była rewolucja bolszewicka, niosąca za sobą stopniową sowietyzację regionu. Nie została ona jednak przeprowadzona bez sprzeciwu wyznawców islamu. Doniosłe wydarzenie z tamtego okresu, stanowi niewątpliwie rewolta która wybuchła w 1918 roku, kierowana przez mułłów i przywódców klanowych. Było to pierwsze powstanie basmaczów, w którym wzięły udział niezależne od siebie grupy bojowników. Powody, dla których muzułmańscy wojownicy podjęli walkę były różne: dżihad, szariat, nacjonalizm turecki, antykomunizm. Podczas wybuchających sporadycznie walk, które trwały do 1929 roku, podzieleni przez spory plemienne i klanowe basmacze nigdy nie wykształcili spójnego przywództwa ani ideologii, co osłabiło ich zdolność do przeciwstawiania się polityce prowadzonej przez władze radzieckie[10].

Bolszewicy zdecydowanie ograniczyli, a w 1927 roku zupełnie zlikwidowali sądownictwo religijne, szkolnictwo zredukowali do nielicznych placówek kontrolowanych przez państwo, podobnie z resztą jak związane z nimi majątki religijne (*wakfy*); wreszcie radykalnie zmniejszyli liczbę meczetów. W końcu lat dwudziestych islam utożsamiany z siłami reakcyjnymi stał się celem ataków ze strony państwa: w propagandzie, w działaniach społecznych oraz fizycznej likwidacji elit muzułmańskich[11]. Partia komunistyczna uważała wszelkie praktyki religijne za „burżuazyjną dekadencję", dlatego w nowej komunistycznej Rosji represje dotknęły wszystkie wyznania, jednak islam podlegał szczególnym prześladowaniom. Władza radziecka obawiała się go szczególnie, mając w pamięci nacjonalistyczną i religijną opozycję wobec władz komunistycznych, jaką muzułmanie stworzyli podczas powstania basmaczów.

Sytuacja nieco uległa poprawie po inwazji niemieckiej na Związek Radziecki w 1941 roku, ponieważ w armii potrzebne było jak najwięcej ludzi do walki z wrogiem. Jednak po zakończeniu II wojny światowej, represje znowu przybrały na sile. Jeszcze przed końcem wojny, w maju 1944 roku, rząd powołał specjalnym

---

[8] S. Zapaśnik, *„Walczący islam" w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*, Wrocław 2006, s. 21- 22.
[9] A. Rashid, dz. cyt. s. 47.
[10] A. Rashid, dz. cyt. s. 55.
[11] K. Strachota, *Azja Centralna. Charakterystyka regionu w kontekście stabilności i wyzwań migracyjnych*, Warszawa 2011, s. 61- 62.

dekretem Radę do spraw Kultu Religijnego, która wkrótce stała się głównym radzieckim organem państwowym zajmującym się sprawami islamu i muzułmanów.

Kolejnym etapem, kiedy zdecydowanie straciły na sile prześladowania wyznawców islamu są lata sześćdziesiąte. Wówczas, władze radzieckie zmuszone były zastosować nową strategię w odniesieniu do krajów muzułmańskich, gdyż decydentom zależało na pozyskaniu poparcia krajów muzułmańskich, dla prowadzonej przez nich polityki zagranicznej. Starano się ukazać, jak doskonale islam może współistnieć z socjalizmem.

Ostatnia kampania antymuzułmańska odbyła się podczas pieriestrojki Michaiła Gorbaczowa, kiedy to islam przedstawiano jako wroga nowoczesności oraz przyczynę antyrosyjskich nastrojów w państwach Turkiestanu Zachodniego. Antyislamskie poglądy radzieckiego przywódcy znajdowały poparcie wśród przywódców środkowoazjatyckich, którzy obawiali się że odrodzenie islamskie pociągnie za sobą żądania demokracji i wolności, co zdecydowanie godziłoby w interesy władzy[12].

Faktem, któremu warto poświęcić uwagę jest to że likwidacja szkolnictwa, czy administracji islamskiej godziła przede wszystkim w islam wysoki, natomiast islam ludowy wykazał znaczną odporność, czemu sprzyjało trwanie narodowo-plemiennej struktury społecznej, trwałość więzi wspólnotowych wśród ludności dawniej rolniczej i swoisty charakter życia politycznego w Turkiestanie Zachodnim wynikający z dominacji w nim, również w czasach radzieckich, stosunków patron-klienci. W państwach regionu nadal podstawą organizacji wielu dziedzin życia społecznego jest istnienie grup ludzi bliskich sobie ze względu na łączące ich więzi pokrewieństwa, przyjaźni lub koleżeństwa w szkole czy pracy. Grupy te związane są ze sobą na całe życie i pomagają sobie na zasadach wzajemności. Otóż obecność tych grup w nie mniejszym chyba stopniu, niż struktura rodowo- plemienna sprzyja temu, że stosunki patron- klienci są nadal w Turkiestanie Zachodnim podstawą organizacji życia politycznego i społecznego. System klientalny był także sojusznikiem islamu ludowego, ponieważ stwarzał osłonę przed represjami ze strony państwa komunistycznego. Mimo zamknięcia meczetów i zakazu działalności machali owe grupy funkcjonowały nadal, maskowane przed władzami jako czajchana, klub, piekarnia czy okazyjne zebrania towarzyskie. Machalle utrzymywały własnych imamów, tyle że ukrywano ich prawdziwe funkcje i otrzymywali oni zapłatę jako wykonawcy któregoś ze świeckich zawodów. Ludzie nocami zbierali się na modlitwy i nabożeństwa, odwiedzali meczety i groby robiąc to dla niepoznaki podczas komunistycznych świąt. W licznych przypadkach odbywało się to za wiedzą aktywistów partyjnych czy przedstawicieli aparatu władzy, którzy jako mieszkańcy danego terytorium dzielili swoją lojalność między państwo komunistyczne a wspólnotę, jakiej byli członkami[13].

---

[12] A. Rashid, dz. cyt., s. 56- 60.
[13] S. Zapaśnik, dz. cyt., s. 64- 65.

Czasy pieriestrojki

Sytuacja zaczęła wymykać się władzom radzieckim już w początku lat osiemdziesiątych, kiedy to muzułmanów zainspirowała zarówno rewolucja irańska w 1979 roku czy rola islamu w wojnie w sąsiednim Afganistanie[14]. Niezwykle ważny okres dla islamu w regionie Turkiestanu Zachodniego, stanowią czasy pieriestrojki. W połowie lat osiemdziesiątych, ówczesny przywódca państwa radzieckiego- Michaił Gorbaczow przedstawił tę koncepcję, wprowadzając liberalne- lub- przynajmniej nieco zliberalizowane- podejście do kwestii politycznych i społecznych. W założeniach tego programu nie było mowy o zniesieniu restrykcji w stosunku do praktyk religijnych, jednak ludzie w całej Rosji interpretowali je na swój sposób. Bardzo szybko rozpoczął się proces odrodzenia wszystkich wyznań. Radziecką nomenklaturę szczególnie zaskoczyło, że jednym z pierwszych następstw pierestrojki był gwałtowny wzrost zainteresowania mieszkańców Turkiestanu Zachodniego islamem. Zaczęły powstawać tysiące meczetów, z Arabii Saudyjskiej i Pakistanu przywożono tomy Koranu i innych wydawnictw muzułmańskich, które rozdawano ludziom za darmo, zaś w kołchozach i wioskach wędrowni mułłowie z dnia na dzień stawali się oficjalnymi przywódcami religijnymi. Główną przyczyną tej eksplozji był oczywiście fakt, że islam na obszarze Turkiestanu Zachodniego nigdy nie przestał istnieć, nawet w okresie największych radzieckich represji. Im bardziej władze starały się go zdusić, tym bardziej się rozprzestrzeniał i stawał symbolem regionalnego oporu narodowościowego i religijnego. Do odrodzenia religijnego przyczyniły się również czynniki zewnętrzne. pod ich wpływem w środkowoazjatyckim islamie pojawił się nowy, niepokojący element który wciąż w nim dominuje- wojowniczość[15].

Po roku 1991

Bardzo ważne okres w historii islamu w Turkiestanie Zachodnim, mającym wpływ na jego obecny kształt, stanowi czas po dekonstrukcji radzieckiego imperium. Po upadku ZSRR w świadomości społecznej państw regionu Azji Centralnej nastąpiła próżnia ideologiczna, która szybko wypełniona została przez religię. Stała się ona głównym czynnikiem łączącym obdarte z tożsamości społeczeństwa, znajdujące się w głębokim kryzysie ideologicznym[16].

W byłych republikach związkowych, zapoczątkowane zostały burzliwe procesy do tradycji rodzimej. Po uzyskaniu niepodległości inteligencja i elity polityczne w centralnoazjatyckich republikach za najważniejszy czynnik odradzania tradycji, obok wprowadzania z powrotem do obiegu w całym życiu społecznym języków etnicznych, uznały właśnie islam i zaczęły wspierać jego renesans. Stosunkowo szybko jednak ujawniły się wewnątrz nich różnice stanowisk, jakie formy religii najlepiej służą sprawie budowy narodu. Aparat władzy niepodległych państw w początkach ich istnienia powstawał na bazie aparatu władzy radzieckiej. A więc złożony był z ludzi, którzy nawet jeśli zachowali jakieś osobiste związki z islamem, odrodzenie religii traktowali instrumentalnie jako proces utrzymany w

[14] K. Strachota, dz. cyt., s. 63.
[15] A. Rashid, dz. cyt., s. 63.
[16] R. Kłaczyński, E. Sadowska, dz. cyt. 11.

tych granicach pojęcia ummy, jakie odpowiadało zakresowi tożsamości narodowej w ZSRR. Popierali więc islam ludowy pod warunkiem zapewnienia sobie lojalności jego wyznawców.

Wśród przedstawicieli inteligencji narodowej natomiast, pod wpływem ateistycznej propagandy radzieckiej licznie reprezentowani byli zwolennicy „czystego" islamu, uwolnionego od naleciałości tradycji przedislamskich, identyfikowanych jako przeżytki świadomości narodowej. Zmiany ustrojowe w wielu przedstawicielach tej grupy aspiracje do uczestnictwa w życiu politycznym, których aparat państwa powstający w wyniku przekształceń aparatu władzy radzieckiej nie był w stanie zaspokoić. Dlatego przywiązanie do islamu przejawiali między innymi przez nadanie religii charakteru ideologii protestu społecznego[17].

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku, mamy do czynienia z procesem reislamizacji społeczeństw zamieszkujących Turkiestan Zachodni. Jej główny nurt kontrolowany był przez państwo- otwierano meczety, madrasy, akcentowano islam w budowie tożsamości narodowej i państwowej. Na jego marginesie bujnie rozwijała się, i była też coraz aktywniej zwalczana, działalność środowisk nielegalnych zarówno lokalnych, jak też inspirowanych z zewnątrz- od aktywności misjonarskiej z państw arabskich, po budowę regionalnych struktur panislamskiej partii Hizb ut-Tahrir[18].

3. Charakterystyka islamu w regionie Turkiestanu Zachodniego

Sunnizm i szyizm

Dominującą religią w regionie jest islam sunnicki, a jego wyznawcy stosują prawo muzułmańskie według szkoły hanafickiej, podobnie jak około jedna trzecia wszystkich muzułmanów świata. Szkoła hanaficka uchodziła za najbardziej liberalną i otwartą na tradycje lokalne, które nie były sprzeczne z Koranem. Efektem tego jest duże zróżnicowanie wewnętrzne oraz duży udział elementów kultury preislamskiej w islamie, takich jak chociażby szamanizm, czy prawo zwyczajowe (adat).

Tradycyjnie w centralnoazjatyckim islamie ogromną rolę odgrywał sufizm- w swej genezie islamski ruch mistyczny istniejący od około X wieku, akcentujący znaczenie osobistego zjednoczenia muzułmanina z Absolutem, przy wykorzystaniu praktyk duchowych, pod kierownictwem mistrza. W praktyce, w sufizmie szczególnie istotne było dość swobodne interpretowanie szariatu, otwartość na niemuzułmańskie aspekty, ogromna rola mistrza jako autorytetu nie tylko w życiu duchowym, ale i codziennym, a także siła bractw. Praktyki bazujące na sufizmie, takie jak kult świętych miejsc, pielgrzymki do nich, silna wiara w cuda (możliwe dzięki wstawiennictwu mistrzów) stanowią podstawę islamu praktykowanego w Turkiestanie Zachodnim.

---

[17] S. Zapaśnik, dz. cyt., s. 67- 68.

[18] Szerzej w: M. Łabenda, *Hizb ut- Tahrir, czyli Partia Wyzwolenia* [w:] A. Parzymies (red.) *Islam a terroryzm*, Warszawa 2003, s. 167- 193.

Szyizm w pięciu postsowieckich republikach Azji Centralnej zajmował pozycję marginalną. Wyznawali go przede wszystkim zajmujący wielkie ośrodki miejskie przesiedleńcy z Iranu oraz irańscy kupcy, którzy nie istnieją dziś jako odrębna i znacząca grupa społeczna. Według niepotwierdzonych, chociaż prawdopodobnych informacji znacząco ma rosnąć liczba konwertytów na szyizm w Tadżykistanie, co jest efektem aktywnej działalności religijnej i kulturalnej Iranu w tym kraju. Tradycyjną odmianą szyizmu w regionie od około X/XI wieku jest ismailizm, będący dominującą religią tadżyckiego Badachszanu i wychodźców z tego regionu, zamieszkujących inne regiony kraju zwłaszcza zaś Duszanbe, których łączna liczna nie przekracza stu trzydziestu tysięcy. Charakterystyczna dla ismailitów jest ograniczona rola zewnętrznych praktyk religijnych, co potwierdza chociażby ograniczona liczba meczetów oraz bardzo liberalne podejście do własnej wersji szariatu, na rzecz wymiaru duchowego pod ścisłym kierownictwem obdarzonego szczególnum charyzmatem imama. Warto dodać, że jako społeczność ismailici należą dziś do najlepiej wykształconej grupy w całym Turkiestanie Zachodnim, są jednak traktowani z dużą nieufnością, jako heretycy i potencjalni separatyści sterowani z zewnątrz[19].

Podstawowe warianty islamu

Islam w Turkiestanie Zachodnim jest bardzo niejednorodny, różny jest bowiem stopnień jego wpływu na życie społeczne i polityczne w poszczególnych państwach i regionach. W Uzbekistanie, Tadżykistanie i południowym Kirgistanie jest on bardzo duży, natomiast w Kazachstanie i północnym Kirgistanie nieznaczny, natomiast w Turkmenistanie wręcz znikomy. Wynika to z czynników natury historycznej i kulturowej, bowiem obszary południowe zostały zislamizowane podczas najazdów arabskich w VIII wieku, stając się wkrótce jednym z centrów duchowych światowego islamu, natomiast proces przyjmowania islamu przez koczownicze plemiona kazachskie, kirgiskie i turkmeńskie rozciągnął się na kilka stuleci i zakończył właściwie dopiero w XIX wieku[20].

W Turkiestanie Zachodnim islam występuje w czterech podstawowych wymiarach. Pierwszy z nich, polega na postrzeganiu islamu jako element tożsamości indywidualnej i grupowej i jest on przede wszystkim religią ludową. Dominują w niej tradycyjne, najczęściej sufickie formy pobożności i religijności oraz rytuały stanowiące element tradycji- śluby, pogrzeby, obrzezanie, obchodzenie najważniejszych świąt muzułmańskich. Islam ten w znacznym stopniu reguluje zachowania poszczególnych członków wspólnoty oraz relacje między nimi, nie wiąże się natomiast z literalnym postrzeganiem szariatu i wiedzą teologiczną. Jest on również nieodłącznym elementem tożsamości mieszkańców regionu, dla których bycie Uzbekiem, Tadżykiem czy Kirgizem jest tożsame z pozostawaniem muzułmaninem. Islam ludowy jest silnym czynnikiem konserwującym tradycyjny system społeczny.

Drugi wymiar centralnoazjatyckiego islamu, to postrzeganie go jako istotnego elementu budowy tożsamości narodowej i państwowej, szczególnie w latach

[19] K. Strachota, dz. cyt., s. 63- 65.
[20] M. Falkowski, *Charakterystyka regionu*…, s. 35.

dziewięćdziesiątych po dekonstrukcji radzieckiego imperium, a także traktowanie jako płaszczyzny do współpracy z krajami muzułmańskimi, co stosowane było przez wszystkie państwa regionu. Obecnie akcentowanie islamu w retoryce politycznej ma raczej charakter hamowania fundamentalizmu islamskiego. W całym regionie władze sprawują kontrolę nad oficjalnymi strukturami muzułmańskimi, meczetami, czy szkolnictwem religijnym.

Trzeci wymiar islamu, występujący w regionie to baza ideologiczna i logistyczna do walki o zmianę porządku politycznego, społecznego i kulturowego w duchu fundamentalizmu islamskiego. Fundamentalizm islamski najsilniej rozwinął się w Tadżykistanie oraz Uzbekistanie. W tych dwóch państwach, islam stanowił zaplecze ideologiczne i logistyczne do walki politycznej, mającej na celu obalenie rządów i stworzenie sprawiedliwego państwa kierującego się zasadami islamu. Natomiast ostatni wymiar islamu, koncentruje się na przebudowie społecznej, gospodarczej i kulturowej regionu w duchu zbliżonym do wartości zachodnich, co objawiać się ma budową społeczeństwa otwartego, gospodarki rynkowej i przyczyniać do modernizacji[21].

4. Zbrojny islam w Turkiestanie Zachodnim

Przyczyny i warunki sprzyjające rozwojowi radykalnego islamu w regionie

Renesans islamu na terenach Turkiestanu Zachodniego, pociąga za sobą negatywne skutki godzące w strukturę bezpieczeństwa w Azji Południowej, Bliskiego Wchodu, a także Federacji Rosyjskiej. Do najpoważniejszych z nich zaliczyć należy wykształcanie się zbrojnego islamu. Przyczyn w rozwoju zjawiska dopatrywać należy się w szeregu czynników politycznych, społecznych oraz ekonomicznych.

Niewątpliwie jedną z najważniejszych przyczyn jest nawarstwienie się problemów społecznych i gospodarczych w państwach Turkiestanu Zachodniego. Żadne z państw regionu, chociaż zaznaczyć należy że teza ta w najmniejszym stopniu dotyczy Kazachstanu, nie zdołało wypracować modelu gospodarki pozwalającego zredukować ogromne bezrobocie, połączone z eksplozją demograficzną, co stale obniża poziom życia jego mieszkańców. Kryzys ciągnący za sobą wewnętrzne i zagraniczne migracje zarobkowe, sprzyja rozpadowi tradycyjnych struktur społecznych na poziomie lokalnym, dotychczas zachowującym kontrolę nad swoimi członkami. Warto podkreślić, że fundamentalistyczne organizacje rozwijają się przede wszystkim w środowiskach osób wykorzenionych z tradycyjnych struktur. Istnieje niebezpieczeństwo, że protesty o charakterze ekonomicznym i społecznym mogą szybko przybrać formy islamskie[22].

Radykalny islam jest także formą protestu przeciwko znienawidzonym autorytarnym reżimom brutalnie rozprawiającym się ze wszystkimi przejawami opozycji. Konsekwentn i brutalne ograniczanie opozycji w postradzieckich

---

[21] *Islam na obszarze postradzieckim,* Prace OSW, Warszawa 2003, s. 8- 9.
[22] *Islam w Azji Centralnej- zagrożenie czy szansa dla regionu?* Prace OSW, Warszawa 2002, s. 1.

republikach azjatyckich, niemal uniemożliwiło powstanie elit mogących przy zastosowaniu politycznych środków, wyrażać interesy poszczególnych grup społecznych. W efekcie, zwłaszcza na południu Turkiestanu Zachodniego dochodzi do islamizacji i radykalizacji opozycji, także tej początkowo świeckiej i umiarkowanej. Do tego dochodzi poczucie niesprawiedliwości społecznej, brak perspektyw na przyszłość, rozkład tradycyjnych struktur społecznych. Religia pada zatem na podatny grunt. Popularność idei islamskich wzrasta również ze względu na brak jakiejkolwiek innej ideologii mogącej być alternatywą dla tych grup i jednostek, które nie chcą lub nie mogą wpisać się w obowiązujące w państwach regionu systemy polityczne i społeczno- gospodarcze. Władze nie mają im do zaproponowania żadnej pozytywnej koncepcji, zaś wartości zachodnie są dla mieszkańców Turkiestanu Zachodniego obce i niezrozumiałe. W takiej sytuacji islam, i to islam radykalny, staje się jedynym dostępnym, zrozumiałym i atrakcyjnym paradygmatem. Nie bez znaczenia jest też bliskość przez lata ogarniętego wojnami Afganistanu, w którym centralnoazjatyckie ruchy islamskie znajdują zaplecze ideologiczne[23].

Kształtowanie radykalnego islamu w regionie

Początki radykalizmu islamskiego sięgają lat 80. XX wieku, kiedy zaczął być odczuwalny kryzys komunizmu i społeczeństwa radzieckiego dzięki *pierestrojce* i *głasnosti*, rozpowszechniła się atmosfera odprężenia i otwarcia na nowe idee. Dużą rolę odegrała również wojna w Afganistanie i udział w niej żołnierzy pochodzących z postradzieckich republik Azji Centralnej. Na tej fali z głębokiego ukrycia wyszło życie religijne, a Dolinie Fergańskiej i Tadżykistanie powstawać zaczęły pierwsze nielegalne organizacje radykalne. Ich działalność miała konspiracyjny charakter i ukierunkowana była głównie na propagowanie nowego dla regionu rodzaju islamu oraz zwiększania roli religii w życiu społecznym. Głosząc postulaty odbudowy życia religijnego, stawały one zarówno w opozycji do tradycyjnego „ludowego" islamu, jak również oficjalnych struktur muzułmańskich w pełni kontrolowanych przez władze sowieckie. Radykałowie głosili postulaty przebudowy regionu w oparciu o tożsamość muzułmańską i szariat jako zasadniczy punkt odniesienia czy podstawę prawodawstwa.

Na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, wraz z rozpadem Związku Radzieckiego, upadkiem ówczesnego systemu polityczno- społecznego w regionie, zanikiem państwa oraz załamaniem gospodarczym rola radykalnego działania i swoboda działania radykałów zaczęły wzrastać. W przededniu wojny domowej w Tadżykistanie (1992- 1997) islamiści stali się jedną z sił tworzącej się opozycji, a w uzbeckiej Ferganie organizacje radykalne tworzyły lokalne samorządy i milicje obywatelskie patrolujące ulice i próbujące wymusić przestrzeganie szariatu[24]. Fiasko rajdów batkeńskich w latach 1999 i 2000, a później rozbicie sił talibów i Islamskiego Ruchu Uzbekistanu w ramach operacji Enduring Freedom w 2001 roku, zakończyło pierwszy etap działalności zbrojnej islamskich radykałów w Turkiestanie Zachodnim. Charakteryzował się on próbami przejęcia władzy przez

[23] M. Falkowski, *Charakterystyka regionu…*, s. 37.
[24] J. Lang, *Zbrojni radykałowie islamscy w Azji Centralnej*, Raport OSW, Warszawa 2013, s. 8- 9.

radykałów w centralnoazjatyckich republikach, w wyniku rewolucji bądź działań militarnych, przy wykorzystaniu słabości nieokrzepłych jeszcze wtedy państw regionu. Jednak ani społeczne wsparcie, na które liczyli islamiści, ani siły ówczesnych radykałów nie okazały się wystarczająco duże, by móc obalić lokalne reżimy.

Po zamachach z 11 września 2011 roku, spadł i zmienił się charakter aktywności radykałów islamskich w Turkiestanie Zachodnim. Najbardziej aktywne środowiska zostały zmuszone do przeniesienia się na obszary oddalone od regionu i oprócz odosobnionych prób kontynuowania działalności zbrojnej w regionie, ograniczyły się do propagandy i rekrutacji. Za bunt przeciwko władzy, częściowo o podłożu religijnym, można uznać nieudaną rebelię w uzbeckim mieście Andiżan, lecz nawet tu pomimo kontekstu islamskiego, głównymi przyczynami była represyjna polityka władz i napięcia społeczne. Jeden z przykładów aktywności zbrojnej radykałów islamskich w Turkiestanie Zachodnim, stanowią wydarzenia w Kazachstanie zapoczątkowane w drugiej połowie 2011 roku i próby zbrojnych organizacji islamistycznych na sytuację, która zapanowała wówczas w państwie[25].

Państwo Islamskie a Turkiestan Zachodni

Ukształtowanie się na terenach Syrii i Iraku samozwańczego Państwa Islamskiego w czerwcu 2014 roku, przykuło uwagę światowej opinii. Nowo powstały „twór" stał się przedmiotem licznych międzynarodowych debat eksperckich, podczas których kładziony jest nacisk przede wszystkim na rozważanie zagrożeń, jakie niesie ze sobą dla cywilizacji zachodniej powstanie Państwa Islamskiego. Warto jednak również przyjrzeć się negatywnym procesom społecznym, dokonującym się na terenach Turkiestanu Zachodniego i wziąć pod uwagę fakt, że region może również mieć w tym aspekcie ogromną rolę do odegrania[26].

Państwo Islamskie, stanowiąc doskonałą alternatywę dla życia w postsowieckiej rzeczywistości, przez coraz bardziej przyciąga obywateli państw regionu. Od 2000-4000 tysięcy obywateli postradzieckich republik azjatyckich odwróciło się od swoich świeckich państw w poszukiwaniu radykalnej alternatywy. Od początku 2015 roku rekrutacja znacznie się nasiliła, zwłaszcza że Państwu Islamskiemu obecnie łatwiej jest rekrutować w tamtym rejonie, niż Syrii czy Iraku

Profile osób wyjeżdżających do Syrii na dżihad są bardzo zróżnicowane: od 17-letniej fryzjerki, przez biznesmenów po samotne matki zabierające ze sobą dzieci. Wszyscy ci ludzie uważają, że islamski kalifat mógłby być poważną alternatywą dla życia w postsowieckiej rzeczywistości, ponieważ w tych pięciu postsowieckich republikach azjatyckich, religia wypełnia pustkę stworzoną przez brak dobrego zarządzania i brak zabezpieczeń socjalnych[27]. W bardzo wielu przypadkach, ludzie na skutek ogromnego bezrobocia i braku nadziei na poprawę

---

[25] J. Lang, dz. cyt. s. 8- 13.

[26] E. Venmore-Rowland, *ISIS: a shared headache for Central Asia and the West? <https://www.opendemocracy.net/od-russia/edward-venmorerowland/isis-shared-headache-for-central-asia-and-west 21.07.2015>*

[27] *Syria Calling: Radicalisation in Central Asia*, materiały International Crisis Group, Bruksela 2015, s. 1- 2.

tej sytuacji, dołączają do szeregów państwa Islamskiego z pobudek materialnych, bowiem organizacja oferuje zyski wysokości kilku tysięcy dolarów miesięcznie[28]. Na dodatek żadne z państw nie jest w stanie właściwie reagować na to zjawisko. Służy bezpieczeństwa wykorzystują te zagrożenia dla celów politycznych i do ograniczenia wolności jednostki. Szczególnie narażony na zagrożenie terroryzmem jest Uzbekistan, gdzie założono powiązany z Al-Kaidą Islamski Ruch Uzbekistanu. Szacuje się, że liczba Uzbeków, którzy pojechali na wojnę do Syrii może przekraczać 2 500. W listopadzie i grudniu ub.r. ponad 60 domniemanych dżihadystów gotowych do wyjazdu do Syrii zostało aresztowanych w Tadżykistanie. Większość z nich stanowili zwolennicy Dżamaat Ansarullah, tadżyckiej filii IRU[29].

Zakończenie

Turkiestan Zachodni niewątpliwie stanowi jeden z punktów zapalnych na mapie politycznej świata, w głównej mierze za sprawą reislamizacji społeczeństw następującej po 1991 roku, która z kolei przyczyniła się do wykształcenia się na tym terenie zbrojnego odłamu islamu. Region przez długie lata zaniedbywany w naukach o stosunkach międzynarodowych i bezpieczeństwie, teraz za sprawą negatywnych procesów które można na nim zaobserwować staje się jednym z najważniejszych strategicznie miejsc globu.

Społeczność międzynarodowa musi uświadomić sobie, że od pokoju w Azji Środkowej uzależniona jest stabilność Azji Południowej, Bliskiego Wschodu, Chin oraz Rosji. Przyszłość tego regionu może mieć również znaczący wpływ na losy reszty świata.

Bibliografia

Falkowski M., *Charakterystyka regionu Azji Centralnej* [w:] B. Bojarczyk, A. Ziętek (red.) *Region Azji Centralnej jako obszar wpływów międzynarodowych*, Lublin 2008, s. 35, 37-38.

Falkowski M., Lang W., 2014, *Zakładnicy Moskwy, klienci Pekinu. Bezpieczeństwo w Azji Centralnej w dobie malejącej roli Zachodu*, Prace OSW, Warszawa, s. 18-23.

Kłaczyński R., Sadowska E., 2013, *Postradzieckie państwa Azji Centralnej. Historia, polityka, gospodarka, społeczeństwo*, Wydawnictwo Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków, s. 10-11.

Lang J., 2013, *Zbrojni radykałowie islamscy z Azji Centralnej*, Warszawa, s. 8- 13.

Łabenda M., 2003, *Hizb-ut-Tahrir, czyli Partia Wyzwolenia* [w:] Parzymies A. (red.) *Islam a terroryzm*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa, s. 167-193.

Rashid A., 2003, *Dżihad. Narodziny wojującego islamu w Azji Środkowej*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa, s. 19, 47, 55-60, 63.

[28] E. O'Casey, *Central Asia's Emerging Threat?*, New Eastern Europe, No 3-4 (XVII)/2015, s. 76.
[29] *Syria Calling…*, s. 5- 7.

Redo S., 2007, *Zwalczanie przestępczości zorganizowanej w Azji Centralnej*, Wydawnictwo Elipsa, Warszawa.

Strachota K. 2011, *Azja Centralna. Charakterystyka regionuw kontekście wyzwań migracyjnych*, Warszawa, s. 61-65.

Zapaśnik S., 2006, *„Walczący islam" w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 21-22, 64-65, 67-68.

Włodek L., 2015, *Kolonialna pępowina*, Nowa Europa Wschodnia, Nr 3-4 (XL), s. 97.

O'Casey E., 2015, *Central Asia's Emerging Threat*, New Eastern Europe, No 3-4 (XVII), s. 76.

E. Venmore-Rowland, *ISIS: a shared headache for Central Asia and the West? <https://www.opendemocracy.net/od-russia/edward-venmorerowland/isis-shared-headache-for-central-asia-and-west 21.07.2015>*

Syria Calling: Radicalisation in Central Asia,2015, materiały International Crisis Group, Bruksela, s. 1-2, 5-7.

Islam na obszarze postradzieckim, 2003, Prace OSW, Warszawa, s. 8-9.

Islam w Azji Centralnej- zagrożenie czy szansa dla regionu?, 2002, Prace OSW, Warszawa, s. 1.

Viktoriya Herasymenko

ISLAM NA GEOSTRATEGICZNIE WAŻNYCH OBSZARACH FEDERACJI ROSYJSKIEJ

Wprowadzenie

Wielonarodowość Federacji Rosyjskiej bezpośrednio wpływa na kształtowanie polityki wobec poszczególnych podmiotów Federacji Rosyjskiej, a w szczególności na relacje pomiędzy władzą a poszczególnymi narodowościami. Należy podkreślić, iż w literaturze przedmiotu możemy odnaleźć informacje, w świetle których Federację Rosyjską zamieszkuje ponad sto narodów i narodowości[1].

Tak ukształtowana struktura narodowościowa Federacji Rosyjskiej przekłada się również na wielowyznaniowość. Znaczący wpływ na kształtowanie się procesów społeczno-politycznych w tym wielonarodowym państwie ma poczucie przynależności do poszczególnych wspólnot wyznaniowych. Większość przedstawicieli narodowości rosyjskiej, ukraińskiej i białoruskiej na terytorium Federacji Rosyjskiej wykazują przynależność do prawosławnej współtony wyznaniowej. Drugą pod względem liczby wyznawców religią jest islam. Główne ośrodki muzułmańskie mieszczą się na Kaukazie Północnym oraz na Powołżu[2]. Ze względu na sporą liczbę społeczności muzułmańskiej, zamieszkującej Federację Rosyjską, oraz długą tradycję obecności islamu na terytorium rosyjskim, niezwykle ważnym wydaje się być dokonanie analizy procesów zachodzących w środowiskach muzułmańskich.

Celem niniejszego artykułu jest próba dokonania kompleksowej analizy procesów zachodzących w społeczności muzułmańskiej oraz wskazanie wpływu religii na kształtowanie się owego społeczeństwa. W celu lepszego zrozumienia specyfiki islamu w Federacji Rosyjskiej niezbędne jest prześledzenie genezy pojawienia się i rozwoju islamu w państwie rosyjskim. Nie sposób w danych rozważaniach pominąć geopolitycznego znaczenia regionów, zamieszkałych przez muzułmanów i wpływu islamu na procesy polityczne i społeczno-kulturowe w Federacji Rosyjskiej oraz implikacji owych zjawisk w środowisku międzynarodowym.

Realizacja owego celu będzie możliwa poprzez zweryfikowanie prawidłowości następujących tez: z geopolitycznego punktu widzenia tereny Federacji Rosyjskiej, zamieszkiwane przez wyznawców islamu, są obszarami niezwykle ważnymi; po

---

[1] E. Shils, *Naród, narodowość, nacjonalizm a społeczeństwo obywatelskie*, „Sprawy Narodowościowe" 1996, t. V, z. 1 (8), s. 10.

[2] A. Głąb, *Rosjanie – między narodowością, a tożsamością*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego – Studia i Prace" 2012, nr 1(9) s. 214.

drugie reislamizacja życia społecznego oraz wzrost politycznych wpływów islamu w regionach Federacji Rosyjskiej stwarzają zagrożenie powstania i rozwoju radykalnych ruchów islamskich.

Geneza powstania i rozwoju islamu w Federacji Rosyjskiej

Tradycja obecności islamu na terytorium współczesnej Federacji Rosyjskiej sięga 922 roku i dotyczy tureckiego plemienia Bułgarów wołżańskich. W XIII wieku ziemie ruskie znalazły się pod panowaniem Złotej Ordy, czyli państwa muzułmańskiego[3]. Złota Orda, pomimo faktu, iż była państwem nominalnie muzułmańskim, nie prowadziła przymusowej polityki islamizacji, czego dowodem jest przyznawanie wyznawcom wiary chrześcijańskiej prawa do własnej wiary oraz możliwości jej szerzenia[4]. Oznacza to, iż mieszkańcy Rusi od dawna znali tradycję, kulturę oraz religie muzułmanów, współistnieli i współpracowali na jednym terytorium, wzajemnie tolerując własną odmienność. Rosyjski historyk Mikołaj Karamzin to współżycie z społecznością muzułmańską podsumował w następujący sposób: „Moskwa była związana swoją wielkością z chanem”[5]. Oznacza to, że tolerancyjność społeczności muzułmańskiej wobec innych kultur i wyznań była oparta na pokojowym współistnieniu i szacunku do odmienności.

Sytuacja na owych ziemia uległa znaczącej zmianie po upadku Chanatu Kazańskiego, czyli w 1552 roku. Ruś Moskiewska dokonała podboju ziem od Wołgi do Syberii. Tolerancyjność władz Rusi Moskiewskiej była bardzo ograniczona, czego dowodem jest likwidacja wszystkich form muzułmańskiej państwowości. Ukaz carski z 16 maja 1681 roku (dynastia Romanów) jeszcze raz potwierdził nietolerancje państwa wobec islamu. Za panowania Piotra I rozpoczęto proces chrystianizacji połączony z prześladowaniem wyznawców islamu, co w konsekwencji spowodowało migracje ludności muzułmańskiej do Środkowej Azji, na Północny Kaukaz, Krym oraz do Małej Azji.

Katarzyna II w wyniku wsparcia Tatarów i Baszkirów podczas powstania Pugaczewa w latach 1773-1775, zmieniła politykę rosyjską wobec społeczności muzułmańskich. Caryca poczyniła kroki ku przyznaniu praw religijnych całemu duchowieństwu muzułmańskiemu na terytorium Imperium Rosyjskiego. Należy podkreślić iż wiek XVIII-XIX charakteryzował się tak zwanym „odrodzeniem religijnym i kulturalnym” muzułmanów na terytorium współczesnej Federacji Rosyjskie.

Krach Imperium Rosyjskiego oraz kształtowanie się nowego państwa komunistycznego na danym terytorium wiązało się oficjalnym wyeliminowaniem z życia społeczno-politycznego zasad religii i zastąpienia ich ideologią komunistyczną. Polityka społeczno-polityczna władz komunistycznych wpłynęła również na wyznawców islamu. Sytuację religijną w sowieckiej Rosji trafnie określił sowietolog Richard Pipes, twierdząc, iż „[…] oprócz trudności ekonomicznych żadne działania rządu Lenina nie spowodowały tyle cierpień wśród

[3] J. Dogońska, *Cywilizacyjna tożsamość Rosji*, Toruń 1997, s. 11-17.
[4] S. S.Voronûk, *Islam v Rossii tradicii i perspektivy*, Moskwa 2005, s. 15.
[5] M. Karamzin, *Historia państwa rosyjskiego*, t. II, Leningrad 1955, s. 165.

ludności, (...) co profanacja wiary religijnej (...) i znęcanie się nad duchownymi. Polityka bolszewicka wobec religii miała dwa aspekty, kulturalny i polityczny. Wraz ze wszystkimi socjalistami, komuniści uważali wiarę religijną za przeżytek, który przeszkadza procesowi modernizacji społecznej”[6].

Tak zwana „dyktatura proletariatu” była nacechowana wybitnie antyreligijnym nastawieniem partii komunistycznej, czego dowodem jest następujące stwierdzenie Włodzimierza Lenina: „W stosunku do partii socjalistycznego proletariatu religia nie jest sprawą prywatną. Partia nasza jest związkiem świadomych, czołowych bojowników o wyzwolenie klasy robotniczej. Taki związek nie może i nie powinien odnosić się obojętnie do braku uświadomienia ciemnoty czy obskurantyzmu w postaci wierzeń religijnych. Żądamy całkowitego oddzielenia kościoła od państwa, ażeby walczyć z otumanieniem religijnym za pomocą czysto ideowego i wyłącznie ideowego oręża, za pomocą naszej prasy, naszego słowa”[7].

W klasycznym islamie nie było możliwości oddzielenia domeny świeckiej od religijnej ze względu na fakt, iż obie opierały się na niezmiennych zasadach objawionych przez Boga. Muzułmańska teoria polityczna jest elementem szariatu, czyli prawa muzułmańskiego. Prawo muzułmańskie głosi, iż jedynym władcą na ziemi jest Bóg, a jego władza jest realizowana przez rządzących (uczonych-prawników), którzy stoją na straży i interpretują ciągle niezmienny szariat. Najlepszą formą ustroju jest państwo teokratyczne, w którym życie polityczne jest podporządkowane religijnemu[8]. Łącząc powiązanie religii z polityką w prawie muzułmańskim, należy stwierdzić, iż komunistyczna ideologia stała w sprzeczności z wartościami wyznawców islamu, a tak zwane „oddzielenia kościoła od państwa, ażeby walczyć z otumanieniem religijnym”, propagowane przez Włodzimierza Lenina całkowicie uniemożliwiało muzułmanom dostosowanie się do propagowanej ideologii.

Polityka religijna Związku Radzieckiego wobec wyznawców islamu była restrykcyjna, zamykano szkoły, sądy, likwidowano meczety a duchownych poddawano represjom. Względne złagodzenie polityki antyreligijnej Związku Radzieckiego nastąpiło podczas II wojny światowej, natomiast tuż po jej zakończeniu przywrócono politykę restrykcyjną wobec muzułmanów, która była kontynuowana do rozpoczęcia procesu przekształceń systemu socjalistycznego w Związku Radzieckim, czyli do tak zwanej „pieriestrojki”[9].

Rozpad Związku Radzieckiego w 1991 roku zainicjował proces zmian w życiu społecznym, politycznym, religijnym i kulturowych wszystkich narodowości zamieszkujących radziecki terytorium. Społeczność muzułmańska po 1991 roku rozpoczęła aktywną działalność na rzecz tworzenia organizacji skupiających gminy muzułmańskie. W 1997 roku powstała Rada Muftich Rosji, która posiada duchowne zarządy w Ulianowsku, Saratowie (Powołże), Republice Tatarstanu,

---

[6] R. Pipes, *Rosja bolszewików*, Warszawa 2005, s. 361–362.
[7] W.I. Lenin, *Socjalizm a religia*, [w:] W.I. Lenin, *Dzieła*, Tom 10, Warszawa 1955, s. 74.
[8] K. Pachniak, *Podstawowe pojęcia średniowiecznej muzułmańskiej teorii politycznej*, [w:] A. Parzymies (red.), *Islam a terroryzm*, Warszawa 2003, s. 66-67.
[9] M. Łabenda, *Muzułmanie w Rosji i europejskiej części byłego ZSRR*, [w:] A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2005, s. 248-252.

Republice Osetii Północnej-Alanii, Republice Mordwy, Republice Kabardo-Bałkarii, Republice Inguszetii, Republice Czuwaszii, Petersburgu, Penzie, Niżnym Nowgorodzie, Dagestanie, Czeczenii, Baszkirii, Kraju Krasnodarskim i Adygei[10]. Obecnie organizacjami skupiającymi gminy wyznaniowe muzułmanów są: Rada Muftich Rosji i Centralny Duchowny Zarząd Muzułmanów Rosji.

Lata dziewięćdziesiąte XX wieku charakteryzowały się zmianą polityki wobec wyznawców islamu. Zaprzestano prześladowania i represji, natomiast napięcia pomiędzy wyznawcami poszczególnych religii istnieją do dzisiaj. Po rozpadzie Związku Radzieckiego uchwalono kontrowersyjną Ustawę o Wolności Sumienia i Związków Religijnych, w preambule której postanowiono, iż Federacja Rosyjska jest państwem świeckim, które nadaję prawosławiu szczególną rolę w historii Rosji oraz stanowieniu i rozwoju jej kultury, przy jednoczesnym poszanowaniu chrześcijaństwa, islamu, buddyzmu, judaizmu oraz innych religii, które są elementem dziedzictwa historycznego Rosji[11].

W czasie załamania się świata komunistycznego, rozpadu systemu dwubiegunowego oraz upadku Związku Radzieckiego ujawniły się nowe tendencje, które przedstawiają różnicę pomiędzy narodami. Jak twierdzi politolog Samuel Huntington: „Najważniejsze różnice między narodami nie mają charakteru ideologicznego, politycznego czy ekonomicznego, lecz kulturowy”[12]. Koncepcja konfliktu cywilizacji Samuela Huntingtona przewiduje, iż konflikty będą spowodowane napięciami pomiędzy odmiennymi kulturowo cywilizacjami, a mianowicie pomiędzy następującymi kręgami cywilizacyjnymi: zachodnim, latynoamerykańskim, prawosławnym, afrykańskim, islamskim, hinduistycznym, buddyjskim, chińskim i japońskim.

Natomiast dokonując analizy przynależności państw do poszczególnych cywilizacji możemy zauważyć, iż politolog błędnie zalicza cały obszar postradziecki do cywilizacji prawosławnej. Ów podział współcześnie wydaje się być nie do końca prawidłowy ze względu na fakt, iż szacunkowa liczba wyznawców islamu na terytorium Federacji Rosyjskiej stanowi od 10 do 23 milionów muzułmanów[13] oraz znaczącą liczbą wyznawców islamu, zamieszkujących Azję Centralną, co również zostało pominięte przez Samuela Huntingtona. Ze względu na sporą liczbę muzułmanów, zamieszkujących terytorium byłego Związku Radzieckiego, nie należy owych obszarów w całości zaliczać do cywilizacji prawosławnej.

Krymsko-tatarski intelektualista i polityk Ismail Gasprinski w sprawie licznej reprezentacji muzułmańskiej na terytorium Federacji Rosyjskiej wyraził następującą opinię: „Przeznaczeniem Rosji jest stać się jednym z najbardziej

---

[10] R. Mamok, *Islam w Federacji Rosyjskiej*, „Pisma Humanistyczne” 2010, z. 7, s. 88.

[11] Federal’nyj zakon ot 26 sentâbrâ 1997 g. "O svobode sovesti i o religioznyh ob’edineniâh" (s izmeneniâmi i dopolnenijami), nr 125-FZ, http://base.garant.ru, [dostęp: 10.03.2015].

[12] S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2005, s. 18.

[13] A. Curanović, *Religie, kościoły i konflikty międzywyznaniowe w regionie Kaukazu*, [w:] M. Korzeniowski, D. Tarasiuk, K. Latawiec, *Wprowadzenie do studiów wschodnioeuropejskich. Armenia, Azerbejdżan, Gruzja – przeszłość i teraźniejszość*, t. IV, Lublin 2013, s. 192.

znaczących państw muzułmańskich, co nie umniejszy jej znaczenia jako wielkiego mocarstwa chrześcijańskiego”[14].

Należy pamiętać, iż Federacja Rosyjska jest państwem świeckim. Odwoływanie się władz republik, w których przeważa ludność muzułmańska, do islamu jest nieuniknione ze względu na tradycje społeczeństw muzułmańskich, które potrzebują dodatkowej religijnej legitymizacji władzy, ponieważ jest to konieczne do uzyskania autorytetu. Natomiast należy również zaznaczyć, iż tak zwany proces i zakres polityzacji islamu w Federacji Rosyjskiej jest zróżnicowany. Po rozpadzie Związku Radzieckiego powołano wiele organizacji islamskich o celach politycznych, ale żadna z nich nie uzyskała znaczącego poparcia, natomiast próby polityzacji islamu na szczeblu federalnym nie przyniosły sukcesów. [15].

Ważne wydaje się być podkreślenie faktu, iż doktryna islamu, która jest zawarta w Koranie, odgrywa znaczącą rolę w życiu muzułmanów, a Koran pełni w ich życiu większą rolę, niż Biblia w chrześcijaństwie. Jak podkreśla Janusz Danecki: „Koran jest najważniejszym autorytetem, i we wszystkim należy mu się pełne oddanie i posłuszeństwo. Co za tym idzie, przenika on wszystkie sfery życia: polityczną, społeczną, prywatną i codzienną. W życiu codziennym Koran jest źródłem pociechy i pomocy”[16].

Dokonując głębszej analizy islamu na terytorium Federacji Rosyjskiej, należy zaznaczyć, iż religia ta ma znaczący wpływ na kształtowanie się struktury społeczno-kulturowej społeczeństwa Rosyjskiego. Na odrodzenie i rozwój islamu na terytorium Federacji Rosyjskiej znaczący wpływ ma również położenie geograficzne danego państwa, ponieważ graniczy ono z sześcioma państwami muzułmańskimi, a mianowicie: Azerbejdżanem, Kazachstanem, Kirgistanem, Tadżykistanem, Turkmenistanem i Uzbekistanem.

Ze względu na czynniki geopolityczne Federacja Rosyjska jest zmuszona do prowadzenia ostrożnej polityki wewnętrznej i zagranicznej, ponieważ nieprzemyślana polityka wobec muzułmanów może spowodować napięcia wewnątrzpaństwowe, ale także może doprowadzić do destabilizacji w państwach ościennych.

Niemniej ważnym czynnikiem umajającym islam jest fakt, iż społeczność muzułmańska w Rosji jest bardzo liczna. Badacze podają dość zróżnicowane liczby: według powszechnego spisu ludności Federacji Rosyjskiej z 2002 roku społeczność muzułmańska liczy 14, 5 mln osób (10% całej populacji rosyjskiej)[17]; Stanisław Bieleń wskazuje liczbę około 20 mln osób[18]; Aleksiej Małaszenko twierdzi, iż oficjalnie podawane liczby należy zwiększyć o około 1,5 mln Azerów,

---

[14] I. Gasprinskij, *Russkoe musul’manstvo. Mysli, zametki i nablûdeniâ*, Symferopol 1881, s. 4.

[15] W 2003 roku Islamska Partia Rosji wzięła udział w wyborach, ale uzyskała jedynie 0, 25% poparcia, co uniemożliwiło jej zaistnienie na poziomie federalnym. Porażka danej partii w wyborach spowodowała zniknięcie jej z rosyjskiej sceny politycznej, [w:] A. Wierzbicki, *Elita władzy wobec problemów narodowościowych i konfesyjnych*, [w:] T. Bodzio, W. Jakubowski (red.), *Przywództwo i elity polityczne w krajach WNP*, t. II, Warszawa 2010, s. 151.

[16] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I, Warszawa 2002, s. 85.

[17] R. Mamok, *op. cit.*, s. 91.

[18] S. Bieleń, *Tożsamość międzynarodowa Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2006, s. 136.

1 mln Kazachów, a także kilkaset tysięcy Tadżyków i Uzbeków nielegalnie przybywających na terytorium Federacji Rosyjskiej[19].

Należy również podkreślić, iż islamskie odrodzenie religijne na terytorium Federacji Rosyjskiej nie doprowadziło do utworzenia jednolitej wspólnoty wiernych, czyli tak zwanej *ummy*, co z kolei potwierdza wewnętrzne zróżnicowanie społeczności muzułmańskiej. Na terytorium Federacji Rosyjskiej należy wyróżnić tradycyjny i nietradycyjny islam. Za tradycyjny islam należy uznać ten, który powstał na współczesnym terytorium Federacji Rosyjskiej przed kilkoma wiekami i w tej formie (oczywiście z nieznacznymi zmianami) przetrwał do dnia dzisiejszego. Należy również zaznaczyć, iż tradycyjny islam nie jest jednolity. Na terytorium Federacji Rosyjskiej możemy wyróżnić dwie podstawowe, najbardziej rozpowszechnione formy islamu, takie jak: hanafizm oraz sufizm[20].

Islam szkoły hanafickiej jest współcześnie najbardziej popularny, ponieważ do owej szkoły należy prawie jedna trzecia muzułmanów[21]. Szkoła hanaficka opiera się na Koranie, Sunnie[22] oraz stosowaniu analogii (posiłkowanie się innym, lecz podobnym przypadkiem) w opinii prawników w sprawach, w których rozwiązania dylematu nie możemy odnaleźć w Koranie i Sunnie[23]. Szkoła hanaficka obejmuje swym zasięgiem również Turcję, Bałkany, Żyzny Półksiężyc (pas ziemi od Egiptu poprzez Palestynę i Syrię po Mezopotamię), częściowo Afganistan, Pakistan, natomiast nie występuje w Afryce Północnej[24].

Sufizm charakteryzuje się zbyt mocnym przywiązaniem do wewnętrznych przeżyć religijnych oraz koncentrowaniu się na duchownym zjednoczeniu z Allahem. Elementami klasycznego sufizmu były: wstrzemięźliwość, zrzeczenie się dóbr materialnych, rozmyślania o treści teologicznej; ćwiczenia ascetyczne[25].

Islam nietradycyjny w Federacji Rosyjskiej rozwinął się po rozpadzie Związku Radzieckiego. Nietradycyjny islam za cel podstawowy uważa konieczność odnowy islamu, z wykluczeniem wszystkich obcych elementów[26]. Wśród nietradycyjnych ruchów religijnych wewnątrz islamu na terytorium Federacji Rosyjskiej należy wyróżnić salafizm oraz wahabizm. Salafizm, jako ruch religijno-polityczny propaguje powrót do pierworodnego islamu, do jego pierwotnych źródeł, czyli „religii bogobojnych przodków", salafizm dał początek współczesnemu radykalizmowi i ekstremizmowi islamskiemu[27]. Wahabizm jest również radykalną

---

[19] A. Malašenko, *Islamskoe vozroždenie v sovremennoj Rossii*, Moskwa 1998, s. 9.

[20] D. Wańczyk, *Islam w Rosji: umma dopiero się rodzi*, „Nowa Europa Wschodnia" 2013, nr 3/4, s. 25.

[21] J. Danecki, *Klasyczny język arabski*, Warszawa 1998, s. 222-223.

[22] Sunna, czyli teoria i praktyka ortodoksji muzułmańskiej, zwana także Tradycją . Na Sunnę składają się hadisy będące opowieściami o czynach i wypowiedziach proroka Mahometa, [w:] J. Danecki, *Podstawowe, op. cit.*, s. 87.

[23] W. Witkowski, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego*, Warszawa 2009, s. 50.

[24] K. Gajlewicz-Korab, *Obraz muzułmanów we Francji w tamtejszych tygodnikach opinii*, Warszawa 2011, s. 25.

[25] *Filozoficzne podstawy sufizmu w tekstach ibn-Arabiego*, http://www.katedra.uksw.edu.pl, [dostęp: 11.03.2015].

[26] D. Wańczyk, *op. cit.*

[27] M. Sadowski, *Tabligh i Jamaat – globalny ruch misyjny czy zaplecze islamskiego terroryzmu*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego" 2014, nr 11 (6), s. 94-95.

odmianą islamu. Wahabici propagują umacnianie i rozpowszechnianie islamu i prowadzenie świętej wojny z innowiercami.

Natomiast warto również zaznaczyć, iż wahabizm i propagowana święta wojna naruszają niektóre postanowienia Koranu, które głoszą pokojowe rozwiązywanie konfliktów, a mianowicie: „Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy Was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami. Zaprawdę Bóg nie miłuje najeźdźców. […] O wy, którzy wierzycie! Chodźcie w pokoju wszyscy”[28].

Muzułmanie obecnie zamieszkują cały teren Federacji Rosyjskiej, natomiast największe skupiska wyznawców islamu znajdują się w stolicy Rosji, czyli Moskwie, regionie środkowo-dolnej Wołgi, czyli w republikach jak Tatarstan i Baszkiria oraz na Kaukazie Północnym, czyli w republikach Czeczeńskiej, Dagestanu, Inguszetii. Niezwykle ważne jest utrzymanie kontroli Federacji Rosyjskiej nad republikami Kaukazu Północnego, ponieważ są to bardzo ważne z geopolitycznego punktu widzenia terytoria.

Zachowanie wpływów w Kaukazie Północnym jest niezbędne do utrzymania kontroli nad państwami Kaukazu Południowego, przez które przebiegają ważne szlaki energetyczne i transportowe. Należy podkreślić, iż od sytuacji na Północnym Kaukazie zależy nie tylko kontrola Federacji Rosyjskiej nad Południowym Kaukazem, ale również aktywność i skuteczność polityki rosyjskiej na obszarze Azji Centralnej oraz basenu Morza Czarnego, co w warunkach wzmożonego zainteresowania i aktywności na danych obszarach Chińskiej Republiki Ludowej, Turcji, Iranu, Stanów Zjednoczonych i Unii Europejskiej, jest bardzo istotne[29].

Konfliktogenny charakter Kaukazu Północnego warunkuje politykę Federacji Rosyjskiej wobec danego regionu. Stabilność owego regionu nie jest celem Federacji Rosyjskiej, a jedynie środkiem, który jest niezbędny do kontroli infrastruktury transportowo-komunikacyjnej na Północnym Kaukazie oraz kontroli nad granicami Osetii Południowej oraz Abchazji.

Utrzymanie względnej stabilności na Północnym Kaukazie jest niezbędne ze względu na bezpieczeństwo całego obszaru Federacji Rosyjskiej, ponieważ istnieje zagrożenie „eksportu” niestabilności, która panuje w owym regionie na inne regiony lub rozpowszechnieniem się radykalnych ruchów islamskich. Konfliktogenny charakter na Północnym Kaukazie ma charakter stały i złożony, ponieważ konflikty w poszczególnych republikach regionu wzajemnie się przeplatają, co powoduje, iż w owym regionie ciągle trwa konfrontacja, której natężenie lub zahamowanie jest uwarunkowane wieloma czynnikami. Często źródeł jednego konfliktu należy szukać w innym, a rozwiązanie danego problemu nie jest możliwe bez znalezienia wyjścia z innego.

---

[28] B. Kobzarska-Bar, *Fundamentalizm religijny muzułmańskich organizacji terrorystycznych a stan zagrożenia w Europie*, „Rocznik Bezpieczeństwa międzynarodowego” 2014, nr 1, s. 175.

[29] T. Stępniewski (red.), *Nowa Wielka Gra w regionie Azji Centralnej*, Lublin–Warszawa 2012, s. 160-179.

Geneza islamu w Republice Czeczeńskiej

Kaukaz Północny zamieszkuje 4, 5 miliona wyznawców islamu, a sytuacja społeczno-polityczna na tym obszarze jest bardzo skomplikowana. Należy jednak podkreślić, iż Kaukaz Północny nie jest jednolity pod względem charakteru konfliktogennego, ponieważ Kaukaz Północno-Zachodni jest spokojny i przewidywalny, natomiast Kaukaz Północno-Wschodni jest niestabilny i targany konfliktami wewnętrznymi[30].

Najbardziej charakterystyczną i zarazem konfliktogenną republiką Północnego Kaukazu jest Czeczenia. Po rozpadzie Związku Radzieckiego Czeczenia nie podpisała układu federacyjnego, co spowodowało, iż *de facto* do wybuchu drugiej wojny czeczeńskiej (1999 rok) pozostawała suwerennym państwem. Obecnie Republika Czeczeńska znajduje się pod jurysdykcją Federacji Rosyjskiej. Około 97% Czeczenów uważa się za muzułmanów. Obecnie szacuje się, iż liczba meczetów na terytorium Czeczeni to około 400[31]. Religia odgrywa znaczącą rolę w życiu polityczno-społecznym.

Nie sposób dokonać rozważań nad wpływem islamu na kształtowanie się sytuacji w Czeczeni bez uwzględnienia uwarunkowań rozwoju konfliktów czeczeńskich oraz rozwoju radykalnych ruchów islamskich. Przyczyn wrogości pomiędzy Rosją a Czeczenią należy szukać w oparciu o wydarzenia historyczne. XVIII – XIX wiek charakteryzował się działaniami Rosji skierowanymi na podbój Kaukazu, które są określane jest, jako skrajnie okrutne i bezwzględne. Imperium Rosyjskie przez dłuższy czas nie mogło pokonać zawzięte i skuteczne wojska górali, konflikt przedłużał się, a działania nabierały co raz większego okrucieństwa. Kaukaska wojna trwała od 1816 do 1864 roku[32]. Metody działań carskiej armii można określić w następujący sposób: „Barbarzyństwo, jakie towarzyszyło tym ekspedycjom, wydaje się wręcz nieprawdopodobne, a jednak potwierdzają je świadectwa samych uczestników wydarzeń”[33].

Kolejnym etapem, który nasilił wrogość pomiędzy Czeczenami w władzami radzieckimi rozpoczął się od wysiedlenia Czeczenów, a także Inguszy, Bałkarów i Karaczajów do Kazachstanu i Kirgistanu na mocy rozkazu Józefa Stalina z 23 lutego 1944 roku za kolaborację z Niemcami, proces ten również był bardzo okrutny. Wysiedlenia doprowadziły do unicestwienia 25% czeczeńskiej populacji, zatarciu wszystkich pamiątek owym narodzie oraz jego zniszczeniu kultury materialnej. Dopiero w okresie chruszczowowskiej odwilży Czeczeni rozpoczęli powrót na rdzenne ziemie oraz dążyli do odrodzenia swej narodowej odrębności. Niemniej sytuacja tego narodu do rozpadu Związku Radzieckiego była bardzo skomplikowana ze względu na represje, prześladowania, niski rozwój gospodarczy i wysokie bezrobocie[34].

---

[30] R. Mamok, *op. cit.*, s. 92.
[31] P. Grochmalski, *Islam w Czeczeni*, [w:] A. Łabuszewska (red.), *Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW” 2003, nr 7, s. 49.
[32] P. Grochmalski, *Rosja i Czeczenia – stulecia nienawiści*, [w:] J. Brodowski, M. Smoleń (red.), *Czeczenia – Rosja; mity i rzeczywistość*, Kraków 2006, s. 11.
[33] N. Krovâkov, *Šamil’*, Czerkasy 1990, s. 74.
[34] P. Grochmalski, *op. cit.*, s. 11-12.

Sowiecka polityka wyznaniowa, w myśl której należało z religią walczyć wszelkimi możliwymi sposobami obowiązywała we wszystkich zakątkach sowieckiego imperium i odnosiła się do wszystkich religii. Islam nie był wyjątkiem[35]. Podkreślić należy, iż „wierzący muzułmanie przez cały okres sowiecki poddawani byli represjom i szykanom, co siłą rzeczy musiało rzutować na politykę władz komunistycznych wobec Kaukazu Północnego. Sytuacja poprawiła się dopiero w latach 90. Wówczas po raz pierwszy w dziejach Rosji islam uzyskał status równoprawnej religii, zaliczanej do religii tradycyjnych”[36].

W czasie „pieriestrojki” Gorbaczowa rozpoczął się proces dynamicznego ożywienia narodowego. Problemy ekonomiczne i polityczne na terytorium Związku radzieckiego umożliwiły radykalnemu czeczeńskiemu ruchowi narodowemu proklamowanie suwerenności republiki, na czele której stanął generał Dżochar Dudajew. Władze Czeczeni nie podpisały układu federacyjnego. Ze względu na niespójność polityki Borysa Jelcyna wobec Czeczeni władzom rosyjskim nie udało się stworzyć skutecznej antydudajewskiej opozycji (pomimo finansowanie jej działań), która miała dokonać przewrotu i doprowadzić do podpisania układu federacyjnego.

W 1990 roku władze rosyjskie nie przeprowadziły ofensywy na terytorium Czeczeni ze względu na liczne problemy ekonomiczne, społeczne i polityczne oraz ze względu na obawę przed wybuchem w regionie regularnej wojny. Natomiast taki rozwój wydarzeń nie oznaczał akceptacji suwerenności Czeczeni. Wkroczenie wojsk rosyjskich na terytorium Czeczeni nastąpiło 11 grudnia 1994 roku i miało na celu obalenie Dżochara Dudajewa oraz przywrócenie przynależności Czeczeni do Federacji Rosyjskiej powołano się na niestabilność i groźbę rozpowszechnienia się separatyzmu na inne regiony państwa, co w konsekwencji wymagało od Federacji Rosyjskiej „przywrócenia konstytucyjnego porządku” na obszarze Republiki Czeczeńskiej[37].

Według projektu przeprowadzenie ofensywy rosyjskiej w styczniu 1994 roku miało być zrealizowane przez 40 tys. żołnierzy, którzy zaatakowali Czeczenię z trzech stron. Celem nadrzędnym, który przyświecał tym działaniom było opanowanie Groznego (stolicy Czeczeni) oraz obalenie i skompromitowanie Dżochra Dudajewa. Natomiast liczba czeczeńskich oddziałów wynosiła jedynie 11-12 tys. żołnierzy, co pokazuje dużą dysproporcję sił[38].

Warto podkreślić, iż pomijając fakt, że wojska rosyjskie były liczniejsze i lepiej uzbrojone, czeczeńskie oddziały skutecznie stawiły opór. Okazało się, iż pomimo opanowaniu Groznego, czego symbolem był dwumiesięczny bój o miasto oraz obrona pałacu prezydenckiego, oraz większej części równinnej Czeczeni,

---

[35] K. Renik, *Odrodzenie Kościoła na Wschodzie*, „Przegląd Powszechny” 1991, nr 4 (836), s. 8.

[36] A. Szabaciuk, *Polityka Federacji Rosyjskiej wobec Republiki Czeczeńskiej: podstawowe uwarunkowania, założenia i próba oceny*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, Rok 12 (2014), z. 1, s. 50.

[37] M. Falkowski, *Czeczenia*, [w:] A. Łabuszewska (red.), *Konflikty zbrojne na obszarze postradzieckim. Stan obecny, perspektywy uregulowania*. Konsekwencje, „Prace OSW” 2003, nr 9, s. 33.

[38] Z. Czarnota, Z. Moszumański, *Czeczenia 94-95*, Warszawa 1995, s. 20.

skuteczność wojsk rosyjskich i sprzętu w górzystych terenach Republiki Czeczeńskiej była znacząco ograniczona. Federacja Rosyjska angażowała więcej sił w celu efektywnego zakończenia ofensywy i opanowania Republiki Czeczeńskiej, natomiast nieprzygotowanie rosyjskiej armii do wojny tego typu (Czeczeni prowadzili partyzanckie działania) powodowało ogromne straty i kompromitację dowódców i władz rosyjskich.

Opanowanie przez wojska rosyjskie Groznego w następujący sposób opisał przedstawiciel Human Rights Watch (HRW) Peter Bouckaert: „Mam dowody, oczywiste i proste, na ponad sto doraźnych egzekucji popełnionych przez Rosjan podczas zajmowania Groznego, morderstw dokonywanych przez rosyjskich żołnierzy i prowadzę dochodzenie w wielu więcej. Większości ofiar byli starsi mężczyźni i kobiety, którzy wyszli ze swoich piwnic po miesiącach bombardowania i ostrzeliwania po to, by być zastrzelonym przez rosyjskich żołnierzy „wyzwalających" Grozny"[39].

Działania wojsk Federacji Rosyjskiej na terytorium Czeczeni charakteryzowały się brutalnością i bezwzględnością, ponieważ bombardowano szkoły, szpitale, cywile trafiali do niewoli, gdzie byli torturowani i zmuszani do przyznania się, iż walczą przeciwko Federacji Rosyjskiej. W wyniku pierwszej wojny czeczeńskiej według szacunków zginęło około 40 tysięcy[40]. Amerykański politolog polskiego pochodzenia Zbigniew Brzeziński podkreśla, iż taktyka Federacji Rosyjskiej była oparta na kooptacji, represji i bezwzględności wobec narodów, które dążą do samodzielności i odseparowania się od kontrolowanego przez Rosjan obszaru[41].

Niezwykłą brutalnością charakteryzowała się akcja 350 żołnierzy moskiewskiego OMON-u, SPECNAZ-u i SOBR-u w dniach 7-8 kwietnia 1995 roku, która została wymierzona w ludność cywilną wsi Samaszki, która jest ulokowana 35 kilometrów na zachód od Groznego. O brutalności armii rosyjskiej w Samaszkach świadczy następująca relacja: „gdy bojownicy opuścili wioskę nad ranem 8 kwietnia wojska federalne i OMON-u w chustach „urodzony do zabijania" rozpoczęły zaczistke. Do piwnic pełnych ludzi wrzucano granaty. Domostwa podpalano i rabowano. Na ulicach, podwórkach i domach leżały trupy mieszkańców, na klatce piersiowej jednego z zamordowanych mężczyzn leżało serce wyrwane mu z kawałkiem płuca. Wszędzie walały się jednorazowe strzykawki z promedalem, jednym z narkotycznych analgetyków. Tych których nie zabito od razu transportowano do Mozdoku, gdzie ich potwornie bito, torturowano przy pomocy prądu a następnie zabijano strzałem w tył głowy"[42].

Mając na celu zaprzestanie wyniszczenia narodu, dążąc do wycofania wojsk rosyjskich z terytorium czeczeńskiego, zawieszenia broni oraz rozpoczęcia pokojowych rokowań pomiędzy władzami Federacji Rosyjskiej, a Dżocharem Dudajewym, zwolennicy radykalnych działań na czele z Szamilem Basajewem

---

[39] J. Dobrowolska-Polak, *Ludzie w cieniu wojny. Ludność cywilna podczas współczesnych konfliktów zbrojnych*, Poznań 2011, s. 99.
[40] J. Ferenc, *Świat odwraca wzrok. Czeczenia w świetle prawa i w oczach świata*, Toruń 2004, s. 55.
[41] Z. Brzeziński, *Myśl i działanie w polityce międzynarodowej*, Warszawa 1989, s .6.
[42] P. Czarnota, *Przemoc i terroryzm w konflikcie rosyjsko-czeczeńskim*, Zeszyty Naukowe „Homo Politicus" 2014, nr 3, s. 33.

dokonali 14 czerwca 1995 roku aktu terroru, ataku na szpital w Budionowsku, w którym zabarykadowali się wraz z 1500 zakładnikami. W wyniku nieudanej akcji szturmu rosyjskiego oddziału specjalnego „Alfa" zginęło pond 100 zakładników. Władze rosyjskie zdecydowały się na przerwanie działań wojennych w Czeczeni i rozpoczął się proces negocjacji pokojowych[43].

Na przebieg negocjacji pokojowych w tym czasie duży wpływ miały zbliżające się wybory prezydenckie w Federacji Rosyjskiej, w których o reelekcję starał się Borys Jelcyn. Zakończenie konfliktu zbrojnego w Czeczeni miało zwiększyć szansę na wygraną w danych wyborach. Pomimo faktu, iż rokowania pokojowe rozpoczęły się po ataku w Budionowsku, to ich uwieńczenie zostało dokonane dopiero po śmierci prezydenta Czeczeni Dżochara Dudajewa w kwietniu 1996 roku. W Chasawjurcie 31 sierpnia 1996 roku podpisano czeczeńsko-rosyjskie porozumienie, na mocy którego zakończono pierwszą wojnę czeczeńską, a Czeczenia pozostała de facto niezależną republiką.

Islamizacja ideologii bojowników czeczeńskich

Należy podkreślić, iż pokój czeczeńsko-rosyjski i tak zwana quasi niepodległość Czeczeni w latach 1996-1999 była jedynie próbą uzyskania przez Federację Rosyjską czasu, który był niezbędny do przygotowania kolejnej ofensywy i w jej wyniku ostatecznego zwalczenia czeczeńskiego separatyzmu. Na czele Republiki Czeczeńskiej stanął Asłan Maschadow, który reprezentował umiarkowane poglądy i dążył do sprawnego uregulowania stosunków z Federacja Rosyjską. Opozycja, na czele z Szamilem Basajewym, dążyła natomiast do utworzenia na terytorium Czeczeni, Dagestanu, Inguszetii oraz innych państw regionu państwa kierującego się ściśle regułami islamu.

Agresja czeczeńskich islamistów, dowodzonych przez Szamila Basajewa i Chattaba na Degestan oraz seria wybuchów w rosyjskich miastach w 1999 roku stały się pretekstem do drugiej ofensywy wojsk rosyjskich na terytorium Czeczeni. Interwencja rosyjskich wojsk w Czeczeni zyskała miano „operacji antyterrorystycznej". Rosyjskie wojska wkroczyły na terytorium Czeczeni 1 października 1999 roku. Rozpoczęcie tak zwanej „operacji antyterrorystycznej" w warunkach powszechnego strachu społecznego zainicjował ówczesny szef rosyjskiego rządu Władimir Putin, który szybko uzyskał poracie społeczne i już w 2000 roku został prezydentem Federacji Rosyjskiej.

Dokonując analizy poczynań Władimira Putina w owym okresie analitycy dokonali następującej oceny: „Operacja militarna w Czeczeni stworzy Kremlowi i związanym z nim siłom politycznym unikalną szansę odzyskania, wydawałoby się już bezpowrotnie utraconego poparcia społecznego. Intensywna propaganda medialna towarzysząca atakom terrorystycznym z łatwością przekonała Rosjan, iż jedynym możliwym sposobem zapewnienia bezpieczeństwa „zwykłym obywatelom" jest pacyfikacja Republiki Czeczeńskiej"[44].

---

[43] P. Grochmalski, *op. cit.*, s. 15-16.
[44] Ibidem, s. 23.

Podczas drugiej wojny czeczeńskiej armia rosyjska była lepiej przygotowana i zorganizowana oraz prowadziła skuteczną działalność propagandową niż w czasie pierwszej wojny czeczeńskiej, czego dowodem było blokowanie dziennikarzom dostępu do Czeczeni i skuteczne selekcjonowanie informacji, które były ukazywane przez media masowe. Należy podkreślić, iż w latach 1999-2000 trwały regularne walki, którym towarzyszyły masowe represje rosyjskich wojsk wobec ludności cywilnej. Wyczerpane wojną i chaosem społeczeństwo nie chciało kontynuowania działań zbrojnych. Od 2002 roku czeczeńscy bojownicy zdecydowali się na prowadzenie walk partyzanckich oraz wykorzystywanie metod terrorystycznych.

Działania bojowników czeczeńskich po 2002 roku w następujący sposób opisuje politolog Maciej Falkowski: „Zeszli do głębokiej konspiracji, zmniejszyli liczebność oddziałów będących stale pod bronią, zaczęli aktywnie wprowadzać swoich ludzi do prorosyjskich oddziałów czeczeńskich. Jeśli chodzi o aktywność militarną, organizują obecnie jedynie sporadyczne dywersje i zasadzki, którymi przypominają o swoim istnieniu. Ważnym elementem strategii partyzantów jest również mordowanie członków prorosyjskich oddziałów czeczeńskich i zemsta na ich krewnych”[45].

Okupacja wojsk federalnych bezpośrednio wpłynęła na radykalizację działań bojowników czeczeńskich. O radykalizacji działań islamskich bojowników świadczą atak terrorystyczny z 23 października 2002 roku na teatr na Dubrowce, w wyniku którego zginęło 117 osób oraz atak terrorystyczne z 1 września 2004 roku na szkołę w północnoosetyjskim Biesłanie w wyniku którego zginęło około 350 osób[46]. Założeniem bojowników czeczeńskich było wywarcie nacisku na władze federalne w celu wycofania wojsk z terytorium Republiki Czeczeńskiej, natomiast władze rosyjskie nie zamierzały rozpocząć negocjacji z autorami tych zamachów terrorystycznych.

Represje ze strony władz rosyjskich oraz ataki terrorystyczne ze strony bojowników czeczeńskich napędzały spirale nienawiści. Niemniej ważnym wydaje się być fakt, iż w odróżnieniu od pierwszej wojny czeczeńskiej, która została przeprowadzona pod hasłami niepodległościowymi, druga wojna czeczeńska była nacechowana ideologią, stając się tak zwaną „wojna za wiarę”. Federacja Rosyjska negatywnie odnosi się do wzrostu religijności społeczeństwa zamieszkującego obszary postradzieckie, ponieważ budzi to obawy rozszerzenia się wpływów religijnych na sferę życia publicznego. Natomiast dla muzułmanów zamieszkujących Czeczenie religia jest czynnikiem integrującym, który pomaga w zmobilizowaniu ludności do walki z „niewiernymi” oraz wspomaga poczynania mające na celu utworzenie w Czeczeni niepodległego państwa islamskiego i ustanowienie tam szariatu. Religia jest elementem kultury i polityki muzułmanów, natomiast powstanie radykalnych ruchów islamskich w Czeczeni jest spowodowane ingerencją Federacji Rosyjskiej.

---

[45] M. Falkowski, *Czeczenia między kaukaskim dżihadem a „ukrytym” separatyzmem*, „Punkt Widzenia OSW”, Warszawa 2007, s. 11-12.
[46] P. Grochmalski, *op. cit.*, s. 31.

Warto podkreślić, iż od 2002 roku rozpoczął się proces „czeczenizacji" życia publicznego Republiki Czeczeńskiej. W zamian za lojalność wobec władz federalnych klan Kadyrowów obdarzono szeroką autonomią lokalną. Należy zaznaczyć, iż polityka „czczenizacji" miała na celu doprowadzenie do względnej stabilizacji w regionie oraz ograniczenia zagrożeń dla społeczeństwa rosyjskiego. Wojna pomiędzy wojskami rosyjskimi, a bojownikami czeczeńskimi została przekształcona w wojnę wewnątrzczeczeńską pomiędzy islamistami a wojskami autorytarnego miejscowego reżimu klanu Kadyrowów, czyli tak zwanymi prorosyjskimi formacjami czeczeńskimi. Porządek w Republice Czeczeńskiej jest utrzymywany za pomocą czeczeńskich formacji zbrojnych podporządkowanych reżimowi Kadyrowa.

Władze Federacji Rosyjskiej wspierają klan Kadyrowów, który jest lojalny wobec władz rosyjskich. Przekształcenie wojny rosyjsko-czeczeńskiej w wojnę wewnątrzczeczeńską umożliwił Federacji Rosyjskiej potwierdzenie hasła drugiej wojny czeczeńskiej, czyli „operacji antyterrorystycznej", ponieważ utwierdziło to zróżnicowanie i podział wśród muzułmanów, zamieszkujących Czeczenię. Polityka Razmana Kadyrowa koncentruje się na siłowym utrzymywaniu porządku, poprawie sytuacji społeczno-ekonomicznej oraz skutecznym zwalczaniu opozycji[47].

Islamizacja ideologii bojowników czeczeńskich po śmierci Asłana Maschadowa (8 marca 2005 roku) odbywała się pod przywództwem przewodniczącego Sądu Szariackiego Abdula Chalima Sadułajewa, który był przywódcą religijnym i ideologiem islamskim. Podstawowym elementem jego polityki była „reforma struktur władz separatystów polegająca m.in. na usunięciu z nich ludzi wyznających ideologię narodową, zastąpieniu ich islamistami i pozbawieniu wpływu na wydarzenia w Czeczeni przywódców separatystów przebywających na emigracji"[48]. Kryzys przywództwa ideowego, który oczywiście nie oznacza odejścia od ideologii islamskiej, rozpoczął się po śmierci Sadułajewa w 2006 roku i przyjęciu kierownictwa w obozie przez Dokka Umarowa, który nie jest duchownym przywódcą lecz jedynie dowódcą bojowników. Podziały zostały jeszcze bardziej spotęgowane, kiedy w 2007 roku grupa islamistów na czele z Doku Umarowem ogłosiła powołanie Emiratu Kaukaskiego – separatystycznego państwa islamskiego. Obecnie ciężko wskazać liczbę fundamentalistów islamskich zamieszkujących Republikę Czeczeńską przede wszystkim ze względu na fakt, iż są oni prześladowani przez władzę, ale również przez zróżnicowanie wewnętrzne grupy fundamentalistów. Szacuje się, iż fundamentaliści islamscy stanowią od kilku do kilkunastu procent całej populacji[49].

Należy zaznaczyć, iż w latach 2007-2009 Emirat Kaukaski prowadził jedynie działalność partyzancką, lata 2009-2012 to okres wzmożonej aktywności, czyli przeprowadzenia ataków terrorystycznych na obiekty Federacji Rosyjskiej. Stojący na czele Emiratu Kaukaskiego, Doku Umarow głosił następujące poglądy: „jeśli nie wolno nam zabijać [rosyjskich] obywateli, tak zwanych osób cywilnych, którzy

[47] A. Szabaciuk, *op. cit.*, s. 56.
[48] M. Falkowski, *Czeczeni*, *op. cit.*, s. 12-13.
[49] J. Russel, *Chechnya – Russia's "War on Terror"*, Routledge, New York 2007, s.185.

zapewniają armii i FSB swoje podatki i swoje milczenie, którzy wspierają tę armię swoim aprobującym milczeniem, jeśli takich ludzi uważać za cywilów, to nie wiem, na podstawie jakich kryteriów jest to oceniane”[50].

Emirat Kaukaski zorganizował szereg zamachów terrorystycznych na terytorium Federacji Rosyjskiej między innymi takich jak: zamach na pociąg Newski Ekspres (27 listopada 2009 roku, 28 ofiar śmiertelnych), podwójny zamach w moskiewskim metrze (29 marca 2010 roku, 41 ofiar śmiertelnych), zamach na lotnisku Domodiedowo w Moskwie (24 stycznia 2011 roku, 37 ofiar śmiertelnych) oraz szereg innych zamachów[51]. Bezradność władz federalnych wobec licznych ataków terrorystycznych wywołała zaniepokojenie społeczeństwa rosyjskiego oraz obawy o bezpieczeństwo podczas przeprowadzenia Igrzysk Olimpijskich w Soczi.

Ze względu na duże koszty, które były generowane przeprowadzeniem ataków terrorystycznych poza granicami Północnego Kaukazu oraz na konieczność skoncentrowania sił na zwalczaniu świeckich reżimów w poszczególnych republikach kaukaskich, duże i spektakularne zamachy terrorystyczne z poprzednich lat zastąpiono punktowymi uderzeniami w posterunki policji i urzędy, ofiarami najczęściej byli urzędnicy i funkcjonariuszy Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Celem nadrzędnym Emiratu Kaukaskiego w latach 2006-2013 było zakłócenie porządku podczas Igrzysk Olimpijskich, natomiast cel ten nie został zrealizowany.

Od 2014 roku na czele Emiratu Kaukaskiego stanął Ali Abu Muhammad (Aliaschab Kebekow). Obecna działalność Emiratu również ogranicza się do terytorium Kaukazu Północnego, natomiast słaba pozycja nowego przywódcy wśród kaukaskich bojowników powoduje osłabienie poparcia wśród fundamentalistów islamskich. Już pierwsze działania nowego przywódcy Emiratu Kaukaskiego wywołały osłabienie jego autorytetu. Jak podkreśla Maciej Falkowski „w jednym z pierwszych wystąpień odżegnał się od ataków na cele cywilne i zabronił kobietom uczestnictwa w zamachach samobójczych”[52].

Pomimo względnej stabilizacji w regionie Kaukazu Północnego, którą trafnie można określić, jako zmniejszenie intensywności walk, owy region nadal jest niepewny, a spokój w danym regionie jest nietrwały. Warto również pokreślić, iż destabilizacja Czeczeni i całego regionu Kaukazu Północnego, może być wywołana nie tylko działaniami fundamentalistów islamskich, ale również i dużymi ambicjami Razmana Kadyrowa, który może spróbować objąć swoją władzą inne republiki Kaukazu Północnego.

Należy zaznaczyć, iż największym zagrożeniem, jakie generuje dla Federacji Rosyjskiej Czeczenia są głoszone przez separatystów kaukaskich hasła islamskie, które mogą zostać spoiwem dla północno-kaukaskich narodów, co w konsekwencji może bezpośrednio sprzyjać rozwojowi konfliktu pomiędzy władzami rosyjskimi, a muzułmanami zamieszkującymi Kaukaz Północny. Owa sytuacja jest również

---

[50] W. Górecki, *Rosyjski Kaukaz Bez zmian. Lokalna wojna na przedpolach olimpiady*, „Prace OSW” 2014, nr 47, s. 20.
[51] Ibidem.
[52] M. Falkowski, *Na peryferiach światowego dżihadu. Kaukaz Północny: iluzja stabilizacji*, „Punkt Widzenia OSW” 2014, nr 45, s. 22.

spowodowana tym, iż w czasie konfliktu czeczeńsko-rosyjskiego, zbrojna opozycja czeczeńska nie znalazła poparcia na Zachodzie, co w konsekwencji bezpośrednio wpłynęło na poszukiwania sojusznika wśród państw muzułmańskich i przyczyniło się do ewolucji konfliktu czeczeńskiego, w którym punktem wyjściowym były dążenia separatystyczne stopniowo przekształcające w islamski radykalizm.

Podsumowanie

Islam na terytorium współczesnej Federacji Rosyjskiej ma długą historię, której elementem charakterystycznym jest często spotykany na przestrzeni wieków w polityce władz rosyjskich brak tolerancji religijnej, której towarzyszą liczne represje i prześladowania. Współcześnie największa koncentracja wyznawców islamu na terytorium Federacji Rosyjskiej przepada na trzy regiony, a mianowicie: Moskwę oraz jej okolice, region środkowo-dolnej Wołgi oraz Kaukaz Północny.

Podstawowym problemem w relacjach kaukasko-rosyjskich jest brak działań Federacji Rosyjskiej skierowanych na integrację danego obszaru z pozostałym terytorium Federacji Rosyjskiej. Polityka Federacji Rosyjskiej wobec regionu powoduje pogłębienie się różnic cywilizacyjnych, co rzutuje bezpośrednio na rozwój radykalizmu islamskiego.

Reasumując, obecnie pomimo względnej stabilizacji danego regionu, Kaukaz Północny pozostaje najbardziej konfliktogennym regionem Federacji Rosyjskiej. Brak stabilizacji Republiki Czeczeńskiej, która nadal rządzi się własnymi prawami, bezpośrednio rzutuje na brak stabilności w całym regionie. Od sposobu prowadzenia polityki Federacji Rosyjskiej wobec regionu północno-kaukaskiego, a w szczególności wobec zamieszkujących dany obszar muzułmanów, będzie zależeć dalszy rozwój wydarzeń w regionie oraz bezpieczeństwo Federacji Rosyjskiej.

Bibliografia

Bieleń S., 2006, *Tożsamość międzynarodowa Federacji Rosyjskiej*, Wydawnictwo ASPRA, Warszawa.

Bodzio T., Jakubowski W. (red.), 2010, *Przywództwo i elity polityczne w krajach WNP*, t. II, Wydawnictwo ASPRA, Warszawa.

Brzeziński Z., 1989, *Myśl i działanie w polityce międzynarodowej*, Wydawnictwo PoMost, Warszawa.

Curanović A., *Religie, kościoły i konflikty międzywyznaniowe w regionie Kaukazu*, [w:] M. Korzeniowski, D. Tarasiuk, K. Latawiec, *Wprowadzenie do studiów wschodnioeuropejskich. Armenia*, Azerbejdżan, Gruzja – przeszłość i teraźniejszość, t. IV, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013, s. 189-224.

Czarnota P., 2014, *Przemoc i terroryzm w konflikcie rosyjsko-czeczeńskim*, Zeszyty Naukowe „Homo Politicus”, nr 3, s. 29-42.

Czarnota Z., Moszumański Z., 1995, *Czeczenia 94-95*, Wydawnictwo Altair, Warszawa.

Danecki J., 1998, *Klasyczny język arabski*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.

Danecki J., 2002, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.

Dobrowolska-Polak J., 2011, *Ludzie w cieniu wojny. Ludność cywilna podczas współczesnych konfliktów zbrojnych*, Instytut Zachodni, Poznań.
Dogońska J., 1997, *Cywilizacyjna tożsamość Rosji*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
Falkowski M., 2007, *Czeczenia między kaukaskim dżihadem a „ukrytym" separatyzmem*, „Punkt Widzenia OSW", Ośrodek Studiów Wschodnich im. Marka Karpia, Warszawa.
Falkowski M., 2014, Na *peryferiach światowego dżihadu. Kaukaz Północny: iluzja stabilizacji*, „Punkt Widzenia OSW", nr 45, Ośrodek Studiów Wschodnich im. Marka Karpia, Warszawa.
Falkowski M., Czeczenia, [w:] A. Łabuszewska (red.), *Konflikty zbrojne na obszarze postradzieckim. Stan obecny, perspektywy uregulowania. Konsekwencje*, „Prace OSW" 2003, nr 9, s. 31-37.
Ferenc J., 2004, *Świat odwraca wzrok. Czeczenia w świetle prawa i w oczach świata*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
Gajlewicz-Korab K., 2011, *Obraz muzułmanów we Francji w tamtejszych tygodnikach opinii*, Wydawnictwo ASPRA, Warszawa.
Gasprinskij I., 1881, *Russkoe musul'manstvo. Mysli, zametki i nablûdeniâ*, Symferopol.
Głąb A., 2012, *Rosjanie – między narodowością, a tożsamością*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno- Społecznego – Studia i Prace", nr 1(9) s. 199-231.
Górecki W., 2014, *Rosyjski Kaukaz Bez zmian. Lokalna wojna na przedpolach olimpiady*, „Prace OSW", nr 47, Ośrodek Studiów Wschodnich im. Marka Karpia, Warszawa.
Grochmalski P., *Islam w Czeczeni*, [w:] A. Łabuszewska (red.), *Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW" 2003, nr 7, s. 48-53.
Grochmalski P., *Rosja i Czeczenia – stulecia nienawiści*, [w:] J. Brodowski, M. Smoleń (red.), *Czeczenia – Rosja; mity i rzeczywistość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 9-33.
Huntington S., 2005, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa.
Karamzin M., 1955, *Historia państwa rosyjskiego*, t. II, Leningrad.
Kobzarska-Bar B., 2014, *Fundamentalizm religijny muzułmańskich organizacji terrorystycznych a stan zagrożenia w Europie*, „Rocznik Bezpieczeństwa międzynarodowego", nr 1, s. 167-182.
Krovâkov N., 1990, Šamil', Czerkasy.
Lenin W. I., 1955, *Dzieła*, Tom 10, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa.
Łabenda M., *Muzułmanie w Rosji i europejskiej części byłego ZSRR*, [w:] A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005, s. 241-272.
Malašenko A., 1998, *Islamskoe vozroždenie v sovremennoj Rossii*, Moskwa.
Mamok R., 2010, *Islam w Federacji Rosyjskiej*, „Pisma Humanistyczne", z. 7, s. 85-101.
Pachniak K., *Podstawowe pojęcia średniowiecznej muzułmańskiej teorii politycznej*, [w:]. A. Parzymies (red.), *Islam a terroryzm*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003, s. 61- 75.

Pipes R., 2005, *Rosja bolszewików*, Wydawnictwo Magnum, Warszawa.
Russel J., 2007, *Chechnya – Russia's "War on Terror"*, Routledge, New York.
Sadowski M., 2014, *Tabligh i Jamaat – globalny ruch misyjny czy zaplecze islamskiego terroryzmu*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego", nr 11 (6), s. 91-114.
Shils E., 1996, *Naród, narodowość, nacjonalizm a społeczeństwo obywatelskie*, „Sprawy Narodowościowe", t. V, z. 1 (8), s. 9-30.
Stępniewski T. (red.), 2012, *Nowa Wielka Gra w regionie Azji Centralnej*, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin–Warszawa, s. 160-179.
Szabaciuk A., 2014, *Polityka Federacji Rosyjskiej wobec Republiki Czeczeńskiej: podstawowe uwarunkowania, założenia i próba oceny*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej", nr 1, s. 45-64.
Voronûk S. S., 2005, *Islam v Rossii tradicii i perspektivy*, Moskwa.
Wańczyk D., 2013, *Islam w Rosji: umma dopiero się rodzi*, „Nowa Europa Wschodnia", nr 3/4, s. 25-28.
Witkowski W., 2009, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

SUMMARY

The Russian Federation is a multinational state with significant religious diversity. The Muslim population is the second largest religious community in the country. The geostrategically important areas of the Russian Federation habitated by the followers of Islam make it a key issue to expose the place and role of the Muslim population in the socio-political life of the Russian Federation. This article attempts to verify the following theses: first, from a geopolitical point of view of the Russian Federation territory, inhabited by the followers of Islam, there are areas extremely important; secondly - reislamization of the social life and increase of political influence of Islam in the regions of the Russian Federation pose a threat to the establishment and development of radical Islamic movements.

Key words: Chechnya, Russia, conflict in Chechnya, North Caucasus, Islam, religion, Islamic terrorism.

Łukasz ZIMA

PROCES POLITYZACJI I RADYKALIZACJI ISLAMU NA PÓŁWYSPIE KRYMSKIM

Wstęp

Na obszarze Półwyspu Krymskiego ścierają się wpływy dwóch cywilizacji. Rozpad Związku Radzieckiego, uzyskanie przez Ukrainę niepodległości w 1991 roku oraz powrót od końca lat osiemdziesiątych XX wieku rdzennych mieszkańców Krymu, czyli Tatarów krymskich wpłynęło bezpośrednio na wzmocnienie napięcia politycznego na półwyspie. Na przełomie XX i XXI wieku możemy zaobserwować ujawnianie się konfliktów pomiędzy cywilizacją zachodnią, a cywilizacją islamską. Ujawnienie różnic kulturowych, językowych, religijnych, kulturowych i narodowościowych było spowodowane nie tylko niesprzyjającą sytuacją materialną Tatarów krymskich, która była spowodowana pauperyzacją, czyli zubożeniem, podczas repatriacji oraz barierami prawnymi generowanymi przez państwa z których powracali, ale również próbami ponownego zaznaczenia obecności na półwyspie islamu, ponieważ po wysiedleniu Tatarów krymskich z półwyspu ślady obecności islamu zostały zatarte. Ludność rosyjskojęzyczna (prawosławna), zamieszkująca Półwysep Krymski, sprzeciwiała się odrodzeniu islamu na półwyspie, czego przejawem były prześladowania i dyskryminacja repatriantów przez miejscową ludność oraz administrację.

Artykuł jest próbą wyjaśnienia przyczyn, uwarunkowań oraz skutków napięć na Półwyspie Krymskim, które dały początek polityzacji i radykalizacji islamu, oraz wskazania, w jaki sposób radykalizacja ruchów islamskich na półwyspie może wpłynąć na sytuację polityczną na Półwyspie Krymskim oraz jakie zagrożenia może generować dla społeczności międzynarodowej.

1. Islam na Półwyspie Krymskim (tło historyczne)

Początki islamu na Półwyspie Krymskim datuje się na drugą połowę XIII wieku, kiedy to ta religia dotarła do półwyspu z Egiptu. Tatarzy krymscy od tego czasu rozpoczęli zajmowanie półwyspu. Nie należy jednak zapominać, iż z punktu widzenia etnicznego Tatarzy jako naród to efekt integracji i asymilacji mieszkańców rożnego pochodzenia, a mianowicie: Taurów, Cymeryjczyków, Sarmatów, Scytów, Peczengów, Kumanów, Gotów, Genueńczyków i Greków[1].

Powstanie Chanatu Krymskiego, zamieszkiwanego przez Tatarów, wiąże się z rozpadem Złotej Ordy i pomimo braku przejrzystych informacji na dany temat za jego początek uważa się rok 1449, czyli datę osadzenia na tronie krymskim Hadżi

[1] S. Chazbijewicz, *Awdet czyli powrót. Walka polityczna Tatarów krymskich o zachowanie tożsamości narodowej i niepodległości państwa po II wojnie światowej*, Olsztyn 2001, s. 23-29.

Gereja[2]. Instytucje państwowe oraz prawo Chanatu Krymskiego łączyły tradycje mongolskie oraz islamsko-osmańskie. Najwyższa władza w państwie znajdowała się w rękach chana, któremu podporządkowani byli urzędnicy, a mianowicie: *kałga* (pierwszy następca), *nureddin* (drugi następca), *karaczy begowie* (naczelnicy wielkich rodów), *seraskierzy* (namiestnicy chańskie). Oprócz chana, który był symbolem krymskiej państwowości, bardzo ważną instytucją centralną był również *Kurułtaj*, czyli zgromadzenie szlachty krymskiej, w którym chan zajmował znaczącą pozycję, natomiast wpływ na decyzje podejmowane przez chana mieli naczelnicy wielkich rodów[3].

Należy pamiętać, iż podstawowym obowiązkiem chana krymskiego, jak i każdego władcy muzułmańskiego, było zapewnienie przestrzegania prawa oraz sprawiedliwych sądów w oparciu o *szariat* (święte prawo). Szariat jest religijnym prawem społeczności muzułmańskiej, które określa obowiązki wobec Allaha i zasady postępowania pomiędzy ludźmi, zwłaszcza pomiędzy muzułmanami, opierając się na trzech fundamentalnych nierównościach: pomiędzy muzułmaninem a wyznawcą innej religii, pomiędzy mężczyzną a kobietą oraz pomiędzy człowiekiem wolnym a niewolnikiem (dziś to trzecie rozróżnienie straciło na znaczeniu)"[4].

W Chanacie Krymskim wyznawany był jeden z dwóch głównych nurtów islamu – sunnizm. Należy zaznaczyć, iż z języka arabskiego sunnici – to „ludzie tradycji i wspólnoty", natomiast podział na sunnitów i szyitów ma podłoże polityczne, a nie doktrynalne[5]. Korzenia owego podziału sięgają sporu o inwestyturę po Mahomecie, kiedy to w warunkach braku następcy, sunnici nie chcieli zaakceptować dążeń szyickich imamów, którzy pochodzili z rodziny Proroka, do zarządzania całą społecznością islamu, ponieważ uważali, iż kalifowie nie muszą pochodzić z plemienia Mahometa, a nie stricte z jego rodziny[6].

Rozstrzyganie sporów w Chanacie Krymskim, czyli w islamie sannickim odbywało się w oparciu o poglądy grupy uczonych, którzy tworzyli szkołę hanaficką, nazwa której pochodzi od uczonego Abu Hanifa, który opracował pełną doktrynę prawa islamskiego oraz założył szkołę prawa islamskiego[7]. Rozumowanie Abu Hanifa bazowało na rozwiązaniu problemu w oparciu o analogiczne, już wcześniej zaistniałe i należycie zinterpretowane podobne przypadki w sytuacji, gdy owy dylemat nie może zostać rozwiązany za pomocą Koranu lub sunny[8], czyli zbioru opowieści z życia oraz opinii Mahometa.

---

[2] B. Wroniszewska, *Autonomiczna Republika Krymu: pogranicze ukraińsko-rosyjskie*, „Pogranicze. Polish Borderlands Studies" 2014, t. 2, nr 1, s. 101.

[3] N. Królikowska, *Praworządny jak Tatarzyn? Stosunki prawne w Chanacie Krymskim na podstawie miejscowych ksiąg sądowych z XVII wieku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne" 2013, nr 1, s. 122-123.

[4] M. Sadowski, *Dżichad – święta wojna w islamie*, „Przegląd bezpieczeństwa wewnętrznego" 2013, nr 8, s. 29-30.

[5] Ł. Jureńczyk, *Fundamentalizm muzułmański afgańskich talibów i ich stosunek do innych religii*, „Polityka i Społeczeństwo" 2007, nr 4, s. 77.

6 E. Sakowicz, *Czy islam jest religią terrorystów*, Kraków 2002, s. 18-19.

[7] M. Samojedny, *Sunnickie szkoły prawa muzułmańskiego*, [w:] M. Sadowski (red.), *Acta Erasmiana*, Tom V: Varia, Wrocław 2013, s. 186-187.

[8] Koran, który jest świętą księgą objawioną przez Allacha za pośrednictwem Proroka Mahometa, zawierającą prawdy, nakazy religijne oraz przepisy w sprawie porządku społecznego i państwowego,

Należy pamiętać, iż odnalezienie analogicznego przypadku nie czyni z niego źródła prawa muzułmańskiego, aby ów przypadek został uznany za źródło prawa muzułmańskiego; konieczne jest spełnienie szeregu warunków, a mianowicie: powinien istnieć kazus wyjściowy z jego interpretacją w celu użycia danej interpretacji do rozwiązania kolejnych kazusów; powinien istnieć kazus nierozstrzygnięty, w stosunku do którego zostanie zastosowana zasada analogii; kazus wyjściowy i kazus nierozstrzygnięty muszą posiadać identyczną podstawę prawną[9].

Warto zwrócić również uwagę na fakt, iż normy które wywodziły się z szariatu nie rozwiązywały wielu sporów, a w szczególności z dziedziny prawa karnego i podatkowego, co pomimo braków spisanych kodeksów prawa stanowionego Chanatu Krymskiego, nie wyklucza faktu, iż normy szariatu były uzupełniane prawem zwyczajowym oraz prawem stanowionym przez władców.

Chanat Krymski, który od 1475 roku znajdował się pod zwierzchnictwem Imperium Osmańskiego, nie stracił prawa do prowadzenia własnej suwerennej polityki przez społeczność tatarską. Należy podkreślić, iż w XVII wieku, zanim pojawiły się działania rosyjskie wobec Krymu, Chanat Krymski prowadził szereg wojen z Rzeczpospolitą Polsko-Litewską, stał się też istotnym czynnikiem, działającym na rzecz kozaków, w trakcie rebelii zapoczątkowanej przez Bohdana Bhmielnickiego w 1648 roku.

Położenie geostrategiczne Chanatu Krymskiego sprawiło, iż także władcy Rosji byli zainteresowani opanowaniem i podporządkowaniem owego terytorium, w celu uzyskania dostępu do północnego wybrzeża Morza Czarnego. Działania zmierzające do włączenia Chanatu Krymskiego do rosyjskiej strefy wpływów zapoczątkował Piotr I, natomiast cel ten został osiągnięty dopiero podczas panowania Katarzyny II, kiedy to w 1774 roku w wyniku porażki Imperium Osmańskiego w wojnie z Rosją został podpisany traktat pokojowy Kuczuk-Kainardżi[10].

Na mocy tego porozumienia Chanat Krymski przeszedł pod protektorat Rosji, co pomimo formalnej suwerenności Chanatu, wywołało szereg represji wymierzonych w Tatarów krymskich. Ludność krymsko-tatarska w owym okresie była prześladowana, likwidowano wolności religijne, tradycje, kulturę oraz prowadzono proces rusyfikacji ludności zamieszkującej Chanat Krymski. Rdzenni mieszkańcy byli deportowani, pozbawiani majątków, natomiast ludność rosyjskojęzyczna była zasiedlana na spustoszone w wyniku deportacji tereny Chanatu Krymskiego[11].

W 1783 roku Chanat Krymski został anektowany przez carską Rosję, co jeszcze bardziej nasiliło proces deportacji nie tylko ludności muzułmańskiej, ale również masowych emigracji ludności chrześcijańskiej, która była zasymilowana z społecznością muzułmańską. W latach 1783-1902 Półwysep Krymski opuściło 1 –

---

oraz sunna, która zawiera hadisy oparte na czynach i słowach Mahometa, [w:] J. Bielawski, *Islam. Religia państwa i prawa*, Warszawa 1993, s. 36.

[9] S.W. Witkowski, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego*, Warszawa 2009, s. 49-51.

[10] P. Olszewski, *Rządy Rosji carskiej na Kaukazie do 1914 roku*, „Studia Słowianoznawcze" 2009, t. VIII, s. 263.

[11] S. Chazbijewicz, *Awdet, op. cit.*, s. 26-32.

1,5 mln Tatarów krymskich, natomiast liczba uchodźców wyniosła 1 – 1,2 mln osób[12].

Tatarzy krymscy w okresie I wojny światowej prowadzili aktywną propagandę w Europie na rzecz autonomii lub całkowitej niepodległości Krymu. Pomimo napływu rosyjskojęzycznej ludności na Półwysep Krymski, ludność muzułmańska, czyli Tatarzy krymscy stanowili 90% populacji półwyspu (550 tysięcy osób)[13]. W okresie I wojny światowej po tak zwanej rewolucji lutowej, która doprowadziła do abdykacji rosyjskiego cara Mikołaja II Romanowa[14], zlikwidowano ograniczenia wolności prasy, słowa i zrzeszania się, co miało wielkie znaczenie dla ludności krymsko-tatarskiej.

Tatarski emigracyjny działacz Edige Kirimal wyróżnił trzy fazy w drodze do niepodległości Tatarów krymskich, a mianowicie: fazę autonomii kulturalnej (25 marca 1917 roku – połowa maja 1917 roku), fazę walki o autonomię terytorialną (połowa maja 1917 roku – połowa listopada 1917 roku), fazę narodowej niepodległości (11 listopada 1917 roku – 14 lutego 1918 roku)[15].

Względne polepszenie warunków życiowych Tatarów krymskich nastąpiło po ustanowieniu 18 października 1921 roku Krymskiej Autonomicznej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej na podstawie dekretu Wszechrosyjskiego Centralnego Komitetu Wykonawczego i Rady Komisarzy Ludowych. Rozpoczęto prowadzenie tak zwanej polityki „tataryzacji", której przejawem była znacząca reprezentacja Tatarów krymskich w rządzie Krymskiej ASRR, otwarcie nowych szkół i placówek kulturalnych oraz względna swoboda religijna. Należy podkreślić, iż Półwysep Krymski zamieszkiwało 306 tys. Rosjan i Ukraińców (49,1% populacji), natomiast drugą co do wielkości narodowością byli Tatarzy krymscy - 150 tysięcy (25% populacji)[16].

Dojście do władzy Józefa Stalina bezpośrednio przyczyniło się do zmiany polityki wobec ludności krymsko-tatarskiej, zamieszkującej Półwysep Krymski. Politykę „tataryzacji" zamieniono polityką „sowietyzacji", która w pierwszej fazie doprowadziła do czystek wśród najwyższych władz autonomicznej republiki, w drugiej fazie dokonano represji wobec duchowieństwa i inteligencji krymsko-tatarskiej oraz dokonano rusyfikacji języka i literatury Tatarów krymskich, faza trzecia, to tak zwany okres „jeżowszczyzny", czyli terroru, który miał na celu całkowitą eksterminację Tatarów krymskich[17].

Szacowana liczba Tatarów krymskich, którzy zginęli w latach 1921-1941 to 160-170 tys. osób. Politykę „sowietyzacji" wymierzoną w Tatarów krymskich można nazwać polityką ludobójstwa, ponieważ w jej wyniku zginęła ponad połowa

---

[12] E. Kirimal, *Eksterminacja Tatarów Krymskich*, „Rocznik Tatarów Polskich", t. III, Gdańsk-Toruń 1995, s. 26.
[13] Dż. Sejdamet, *Krym. Przeszłość teraźniejszość i dążenia niepodległościowe Tatarów krymskich*, Warszawa 1930, s. 61.
[14] A. Achmatowa, *Rewolucja wolności*, Warszawa 1990, s. 84.
[15] S. Chazbijewicz, *Awdet, op. cit.*, s. 47-48.
[16] A. Fisher, *The Crimean Tatars*, Stanford 1978, s. 138.
[17] A. Fisher, *op. cit.*, s. 141-143.

ludności krymsko-tatarskiej, natomiast reszta reprezentantów danej narodowości była dyskryminowana[18].

W 1941 roku rozpoczęła się okupacja niemiecka. Tatarzy krymscy, którzy w czasie bolszewickiej administracji na Krymie doświadczyli ludobójstwa, deportacji, pozbawienia praw do własnego języka, kultury, tradycji i religii, traktowali wkroczenie armii niemieckiej na terytorium Półwyspu Krymskiego, jako możliwość przeciwstawienia się bolszewikom i odzyskania podstawowych praw i wolności lub nawet szansę na przewrócenie państwowej niezawisłości. Dowódcy armii niemieckiej w celu uzyskania zaufania Tatarów krymskich przyznawali im przywileje religijne i kulturowe. Tatarzy krymscy w zamian za przyznane prawa i w nadziei na przewrócenie państwowej niezawisłości zasilali oddziały niemieckie. Historycy szacują, iż do stycznia 1942 roku armię niemiecką zasiliło 15-20 tys. Tatarów krymskich[19].

Mimo przejawów tej kolaboracji ze strony tatarskiej, władze niemieckie nie zakładały umożliwienia Tatarom krymskim uzyskania autonomii politycznej, co potwierdza następująca opinia politologa Selima Chazbijewicza: „Dowództwo niemieckie wprowadziło pewne formy autonomii tatarskiej, przede wszystkim pod względem religijnym i kulturalnym. Nie było mowy o jakiejkolwiek autonomii politycznej. Władze okupacyjne zezwoliły na otwarcie meczetów i zorganizowanie komitetów muzułmańskich jako pewnej formy samorządu, rozumianego jako samorząd kulturalny i religijny”[20].

Po wkroczeniu Armii Czerwonej na Krym i zajęciu Półwyspu Krymskiego rozpoczął się proces masowych deportacji Tatarów krymskich, których władze Rosji oskarżyli o kolaborację z Niemcami. Deportacji dokonywano na podstawie dekretu „O pilnych środkach w celu oczyszczenia terytorium Krymskiej ASRS z elementów antysowieckich” oraz dekretu „O dodatkowej akcji wysiedlenia Tatarów krymskich”[21].

Deportacje charakteryzowały się niezwykłą brutalnością i bezwzględnością. Świadkowie owych wydarzeń opisywali je w następujący sposób: „Po wkroczeniu na Krym armii radzieckiej cała ludność tatarska na mocy specjalnego rozkazu dowództwa została na dwa tygodnie pozostawiona do wyłącznej dyspozycji oddziałów NKWD. Wściekli żołnierze gwałcili kobiety, dziewczęta i dzieci. Bezbronni ludzie byli grabieni, rozstrzeliwani, wieszani. Przez dwa tygodnie ponad Krymem rozlegały się przeraźliwe krzyki gwałconych, torturowanych, mordowanych ludzi”[22].

Deportacji dokonywano bez uprzedzenia, nie zezwalano na zabranie własnego majątku, warunki, w których Tatarzy krymscy byli deportowani głównie do Uzbekistanu, Kirgistanu i Maryjskiej Autonomicznej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej, były bardzo trudne. Nie sposób w pełni przedstawić warunków jakie

---

[18] E. Kirimal, *Eksterminacja, op. cit.*, s. 143-145.
[19] L. Suchomłynow, *Dokąd zmierzają Tatarzy krymscy: tragizm przeszłości i dylematy teraźniejszości*, „Rocznik Wschodni” 2006/2007, nr 12, s. 124 – 130.
[20] S. Chazbijewicz, *Awdet, op. cit.*, s. 81.
[21] J. Kozakiewicz, *Rosja w polityce niepodległej Ukrainy*, Warszawa 1999, s. 126.
[22] E. Kirimal, *Eksterminacja, op. cit.*, s. 148.

panowały podczas deportacji. Z relacji deportowanych wynika, iż „zmarłych wynosili z wagonów i zostawiali na stacjach, nie pozwalając ich pochować. Ludzie pili wodę ze stawów, […]. Ludzie zaczynali chorować na dyzenterię (chorobę zakaźną jelit), dur brzuszny, malarię, świerzb, mieli wszy”[23].

Deportowani Tatarzy krymscy, którzy nie zginęli podczas kilkudniowej przeprawy w nieludzkich warunkach, byli zmuszani do trudnej pracy w kołchozach i kopalniach, co często prowadziło do wyczerpania sił i śmierci. Szacuje się, iż liczba deportowanych stanowiła około 190 tysięcy Tatarów krymskich, wskazuje się również, iż 46% deportowanych zmarło w ciągu kilku lat po deportacji w wyniku ciężkich prac przymusowych[24].

Należy również pamiętać, iż po dokonaniu deportacji tak zwanego „elementu antyradzieckiego” rozpoczęto proces oczyszczenia Półwyspu Krymskiego z elementów związanych z tradycją, kulturą i religia Tatarów krymskich. Na mocy dekretu dokonano zmiany krymsko-tatarskich nazw regionów i miast na nazwy rosyjskojęzyczne. Deportacja, zakaz powrotu i niszczenie pamiątek historycznych, religijnych oraz zasiedlanie Półwyspu Krymskiego rosyjskojęzyczną ludnością, która zamieszkiwała obwody moskiewski, jarosławski, penzeński, kurski oraz rostowski, miało na celu zatarcie pamięci historycznej związanej z narodem krymsko-tatarskim na półwyspie. Kultura materialna Tatarów krymskich została całkowicie zniszczona, a świadectwa pobytu Tatarów na Półwyspie Krymskich całkowicie zatarto.

Do 1953 roku czyli do śmierci Józefa Stalina nie było żadnej nadziei na prowadzenie działań dotyczących zachowania narodowości i powrotu Tatarów na Półwysep Krymski. Chruszczowowska odwilż dała Tatarom krymskim nadzieję na rehabilitację polityczną i powrót na Półwysep Krymski. Lata pięćdziesiąte XX wieku charakteryzowały się tworzeniem ruchu narodowego przez ogół społeczeństwa krymsko-tatarskiego opartego na solidaryzmie społecznym. Wówczas również kierowano liczne prośby do władz sowieckich o umożliwienie Tatarom powrotu na Półwysep Krymski, a także dokonywano prób upublicznienia problemu Tatarów Krymskich. Petycje oraz próby odszukania przepisów w prawodawstwie radzieckim, umożliwiających repatriacje Tatarów Krymskich nie przyniosły oczekiwanych efektów.

Nie sposób w niniejszych rozważaniach pominąć gestu Nikity Chruszczowa w trzechsetną rocznicę ugody perejasławskiej, kiedy to w 1954 roku, motywując „polepszeniem” stosunków ukraińsko-rosyjskich, przekazał on Półwysep Krymski Ukraińskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej. Owa decyzja wówczas nie miała dużego znaczenia, ponieważ Ukraińska Socjalistyczna Republika Radziecka była częścią państwa związkowego, co oznaczało, iż Półwysep Krymski, pomimo gestu Nikity Chruszczowa, de facto należał do Związku Radzieckiego. Problem pojawił się w 1991 roku, kiedy to Ukraina proklamowała niepodległość, a Krym

[23] K. Jałocha, *Zmarłych zostawiano po drodze nikt ich nie chował. Deportacje 1944 roku w relacjach świadków*, „Powrót”, 18 maja 2014 roku, s. 3.
[24] E. Wójcik, *Tatarzy krymscy (zarys problematyki)*, „Historic@” 2012, nr 12, s. 31.

został integralną częścią Ukrainy. Wówczas władze Federacji Rosyjskiej powoływały się na nielegalność decyzji Nikity Chruszczowa z 1954 roku.

Wracając do rozważań na temat odrodzenia narodowego Tatarów krymskich, należy wspomnieć o Uchwale Prezydium Rady Najwyższej ZSRR z 5 września 1967 roku pod tytułem „O obywatelach narodowości tatarskiej, byłych mieszkańcach Krymu", która, pomijając liczne niejasności i niedociągnięcia, w swoich podstawowych założeniach zawierała przepisy dotyczące rehabilitacji oraz możliwości opuszczenia dotychczasowego miejsca zamieszkania, co dało cień nadziei na powrót Tatarów na Półwysep Krymski.

Należy pamiętać, iż od roku 1967 nie możemy odnotować masowych powrotów Tatarów na Półwysep Krymski, ale jest to bez wątpienia bardzo ważna data, ponieważ, jak twierdzi Selim Chazbijewicz, „[…] stanowi bowiem cezurę powolnego, acz systematycznego powrotu, który pod koniec lat 60. był jeszcze niewielkim strumieniem, by przybrać na sile w latach 70., zintensyfikować się w latach 80. i zamienić się w rwącą rzekę w latach 90. Od samego początku odbywało się to dużym kosztem społecznym i indywidualnym, przy nieustannym oporze władz partii i państwa, lokalnego aparatu KGB oraz miejscowej ludności zarówno w Uzbekistanie, jak i na Krymie"[25].

Lata siedemdziesiąte-osiemdziesiąte XX wieku charakteryzowały się wzmożonym procesem narodotwórczym Tatarów krymskich oraz walką o zapewnienie sobie bytu na Półwyspie Krymskim. Nie sposób pominąć dość znaczącego zagadnienia, dotyczącego procesu narodotwórczego, a mianowicie faktu, iż budowa poczucia narodowej tożsamości Tatarów krymskich była wówczas budowana w oparciu o przynależność i język, natomiast religia, czyli islam, znalazła się na drugim planie. Nie oznacza to, iż religia nie była ważna dla Tatarów krymskich. Podczas, gdy Tatarzy krymscy byli dyskryminowani i deportowani opinia społeczna i rządy wielu państw muzułmańskich były obojętne na owe cierpienia, względy strategiczne i gospodarcze wzięły górę, co bezpośrednio wpłynęło na panislamskie uczucia wśród Tatarów Krymskich. Tatarzy krymscy „[…] idealizowali obraz świata islamu, zachowując go w pamięci kulturowej takim, jakim był w ostatnich latach osmańskiego imperium: liberalny, łagodny o tendencjach panturkistycznych, a jednocześnie silnie ideowy i solidarny"[26].

Pomimo radzieckiej ideologii opartej na dezawuowaniu religii i stosowaniu represji wobec jej wyznawców oraz tworzenie świadomości człowieka radzieckiego w oparciu o dogmat, iż religia i komunizm się wykluczają, Tatarzy krymscy potrafili zachować swoją odrębność kulturową i religijną. Owe rozważania precyzyjnie przedstawia następująca opinia polskiego historyka Jerzego Holzera: „Systemy dyktatury komunistycznej […] albo dążyły do zadekretowanego odrzucenia religii, albo przynajmniej podporządkowania jej sobie. Wiązały się z tym prześladowania duchownych i świeckich, którzy odrzucali […] roszczenia władzy"[27].

---

[25] S. Chazbijewicz, *Awdet, op. cit.*, s. 149.
[26] *Ibidem*, s. 156.
[27] J. Holzer, *Europa wojen 1914-1945*, Warszawa 2008, s. 299.

2. Proces odrodzenia i polityzacji ruchu Tatarów krymskich

Proces odrodzenia krymsko-tatarskiego ruchu narodowego oraz islamu na Półwyspie Krymskim wzmógł się po rozpadzie Związku Radzieckiego, kiedy rozpoczął się proces kształtowania się nowej geopolitycznej przestrzeni. W świetle spisu powszechnego z 1989 roku Tatarzy krymscy byli dopiero czwartą co do liczebności grupą etniczną „narodowości ZSRR", zamieszkującą Półwysep Krymski. Ich liczba wynosiła 44 201 osób, co stanowiło około 2% ludności zamieszkującej półwysep[28]. Taki skład narodowościowy Półwyspu Krymskiego został ukształtowany w trakcie prowadzenia polityki ZSRR, skierowanej na walkę z odmiennością religijną i kulturową w celu stworzenia nowego modelu człowieka radzieckiego *homo sovieticusa*.

Lata 1989 – 1996 to okres wzmożonej repatriacji Tatarów Krymskich, dla którego charakterystyczna była walka o prawo do powrotu i osiedlenia na półwyspie oraz zapewnienia sobie podstawowych warunków egzystencji. Było to bardzo trudne, ponieważ majątki i miejsca zamieszkiwane przez Tatarów krymskich przed wysiedleniem były zajęte przez zasiedloną rosyjskojęzyczną ludność.

Sytuacje Tatarów krymskich oraz repatriacje można określić w oparciu o następującą opinię Selima Chazbijewicza: „Tatarzy, oprócz pozwolenia powrotu na Krym, nie dostali nic, żadnej rekompensaty. Ich domy, gospodarstwa zostały zajęte przez Rosjan, oni nie mogli ich ze swojej dawnej własności wyrzucić, nie mieli mocy prawnej. Mieszkania w Uzbekistanie i Kirgistanie sprzedawali, ale w wyniku czegoś na kształt zmowy cenowej miejscowej ludności nie byli w stanie uzyskać godziwej zapłaty i zapewnić sobie normalnego życia na Krymie, nie było ich stać na zakup porządnego mieszkania. Władze ukraińskie utrudniały im kupno ziemi, dochodziło do spekulacji, jest to turystycznie atrakcyjne terytorium, więc ta ziemia kosztowała tyle, że Tatarzy nie byli w stanie zapłacić"[29].

Repatriacja przebiegała stopniowo, według oficjalnych danych na przełomie 1995 i 1996 roku na Półwyspie Krymskim oficjalnie zameldowanych było 240 tys. Tatarów krymskich.[30] Natomiast dokonując analizy wyników powszechnego spisu ludności Ukrainy z 2001 roku warto podkreślić, iż liczba Tatarów na Półwyspie Krymskim wynosiła 243,4 tys. osób, co stanowi 12,1% populacji półwyspu. W porównaniu z spisem powszechnym z 1989 roku, kiedy procent zamieszkujących półwysep Tatarów Krymskich wynosił 1,9, zanotowano wzrost o 10,2 punktu procentowego[31].

Po proklamowaniu niepodległości Ukrainy w 1991 roku rozpoczęła się rywalizacja rosyjsko-ukraińska o Półwysep Krymski, natomiast Tatarzy Krymscy

---

[28] S. Czerwonnaja, *Problem krymsko tatarski i współczesna sytuacja etnopolityczna na Krymie*, „Rocznik Tatarów Polskich", t. II, Gdańsk 1994, s. 121.

[29] M. Suszek, *Wypędzeni jak bydło. Rozmowa z prof. Selimem Chazbijewiczem*, „Powrót", 18 maja 2014 roku, s. 3-4.

[30] S. Chazbijewicz, *Awdet, op. cit.*, s. 194.

[31] *Pro kìlkist' ta skład nasełennâ Avtonomnoï Respublìki Krym za pìdsumkamy Vseukraïns'kogo perepisu naselenniâ 2001 roku*, http://www.2001.ukrcensus.gov.ua, [dostęp: 18.03.2015].

prowadzili walkę o przetrwanie krymsko-tatarskiego ruchu narodowego, ponieważ oderwanie Półwyspu krymskiego od Ukrainy mogło oznaczać dla Tatarów Krymskich ponowne włączenie w skład Federacji Rosyjskiej. Funkcjonariusze Partii i KGB, entuzjaści polityki sowieckiej od Stalina do Breżniewa negatywnie traktowali obecność Tatarów krymskich. Ze względu na sytuacje, w której znaleźli się Tatarzy krymscy, wynikła potrzeba organizacji życia społecznego i politycznego, czyli ukształtowania formy samorządu tatarskiego. W nawiązaniu do starej turecko-mongolskiej tradycji podjęto decyzje zwołania II Kurułtaju (I Kurułtaj Tatarów krymskich był zwołany jeszcze 24 listopada 1917 roku).

Dżafar Sejdamet (minister spraw zagranicznych Krymskiej Republiki Ludowej, czyli państwa Tatarów Krymskich, które istniało w latach 1917-1919) w następujący sposób określił organizacje życia społeczno-politycznego Tatarów krymskich: „Można porównać Kurułtaj do formy narodowego (niepaństwowego) parlamentu, zaś wyłoniony z niego Medżlis do Rady Narodowej z prerogatywami wykonawczymi, swego rodzaju komitet wykonawczo-ustawodawczy. Słowo „medżlis" oznacza w języku arabskim dosłownie kongres. W większości krajów muzułmańskich, w tym w Turcji osmańskiej, termin „medżlis" oznaczał parlament. W przypadku Tatarów krymskich Medżlis posiada zarówno uprawnienia ustawodawcze, jak i wykonawcze, jest więc konstytuantą, zaś w relacjach z Kurułtajem można go nazwać Radą Narodową, oczywiście żadne z klasycznych europejskich określeń nie będzie tu w pełni adekwatne"[32].

Najbardziej zaangażowaną w organizację Kurułtaju i Medżlisu okazała się Organizacja Krymskotatarskiego Ruchu Narodowego (OKND). Za pomocą komitetu do spraw organizacji Kurułtaju, na czele którego stanął Serwer Omerow, zorganizowano wybory, w których mogli brać udział Tatarzy krymscy którzy ukończyli szesnaście lat bez względu na płeć. W rezultacie wyborów wyłoniono 259 delegatów z miejsc osadnictwa Tatarów krymskich, a mianowicie z: Krymu (129 delegatów), Uzbekistanu (88 delegatów), Kazachstanu (5 delegatów), Tadżykistanu (3 delegatów), RFSRR (16 delegatów), Litwy (3 delegatów), Łotwy (1 delegata), Suchumi (1 delegata)[33].

Spośród 259 delegatów Kurułtaju wybrano 33 członków Medżlisu na czele którego stanął Mustafa Dżemilew, a jego zastępcą został Refat Czubarow. Medżlis składał się z sześciu oddziałów, a mianowicie: polityczno-prawnego, inwestycji i socjalno-ekonomicznego zabezpieczenia powrotu Tatarów krymskich, lokalnych organów narodowego samorządu, kultury, języka i religii, służby informacyjno-wydawniczej, zarządzania sprawami Medżlisu[34].

Pomimo wielu manipulacyjnych opinii, iż Tatarzy krymscy dążą do stworzenia na Półwyspie krymskim odrębnego państwa, lider ruchu krymsko-tatarskiego

Mustafa Dżemilew wyraził następującą opinię na dany temat: „Nam nie chodzi o zbudowanie na Krymie całkowicie niepodległego państwa. Powinna to być

---

[32] Dż. Sejdamet, *Krym, op. cit.*, s. 75.
[33] M.N. Guboglo, *Krymskotatarskoe national'noe dwiżenie*, t. III, Moskwa 1996, s. 105-106.
[34] E. Czubarow, *Kratkaâ hronika deâtel'nosti Medžlisa krymskotatarskogo naroda (iûn' 1991 g. – iûl' 1993 g.)*, Symferopol 1996, s. 3.

autonomia narodowo-terytorialna w ramach państwa ukraińskiego lub suwerenna republika demokratyczna, wchodząca w skład Ukrainy na podstawie specjalnej umowy. W końcu 1991 roku Medżlis przyjął i opublikował projekt konstytucji Republiki Krymskiej, w którym podstawą ustroju państwa jest zasada równości wszystkich obywateli, niezależnie od ich narodowości i wyznania. Organizacje religijne powinny być oddzielone od państwa i państwo nie powinno uprzywilejowywać ani żadnego wyznania, ani ateizmu"[35].

Lata dziewięćdziesiąte XX wieku, przyniosły liberalizację polityki wobec Tatarów krymskich i religii przez nich wyznawanej, czyli islamu. Umożliwiło to odrodzenie religijne, które przejawiało się nie tylko wzrostem liczby duchownych i meczetów, ale i również wkroczeniem islamu do sfery życia publicznego, poprzez działalność organizacji oraz partii, które często nie były nawet zarejestrowane, natomiast odwoływały się do religii. Tatarskie siły polityczne w swojej działalności odwołują się do islamu, ponieważ jest on częścią tożsamości narodowej Tatarów Krymskich. Jest to uwarunkowane faktem, iż polityka pełniła znacząca rolę w procesie kształtowania całej religii muzułmańskiej, czego dowodem jest już wcześniej wspomniany podział religii muzułmańskiej na dwa główne odłamy, czyli większościowy sunnizm oraz mniejszościowy szyizm. Podstawą do tego podziału w początkowym etapie były właśnie kwestie polityczne, czyli spór o przywództwo, a nie kwestie teologiczne.

Medżlis w swojej działalności i podczas posiedzeń również odwołuje się do religii, czego dowodem jest fakt, iż sesje Medżlisu błogosławi duchowieństwo, zaczyna i kończy modlitwa[36]. Liderzy ruchu krymsko-tatarskiego należący do Medżlisu w swojej działalności politycznej często odwoływali się do doktryny panturkistycznej, która opiera się na jedności etnicznej, językowej, kulturowej i politycznej wszystkich narodów i grup etnicznych pochodzenia tureckiego i wyznających islam. Owa doktryna często była łączona również z doktryną panislamistyczną, która głosi jedność wszystkich muzułmanów oraz dominacji więzów religijnych nad wszystkimi innymi[37]. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku odbywały delegacje do Turcji na czele z Mustafą Dżemilewem w celu znalezienia oparcia w tureckich ruchach politycznych.

Oprócz Medżlisu do budowania własnego wizerunku politycznego islam wykorzystywały różne partie polityczne, takie jak Organizacja Ruchu Narodowego Tatarów Krymskich (ORNTK), a nawet stojąca w opozycji do wyżej wymienionej partii prorosyjska partia polityczna Narodowy Ruch Tatarów Krymskich (NRTK) nie wyklucza islamu z działalności politycznej, odwołując się przy tym do islamskiego socjalizmu Muammara Kaddafiego. W tym miejscu należy przytoczyć następującą wypowiedź Muammara Kaddafiego o islamskim socjalizmie: „Chciałby – jak pisał niegdyś włoski publicysta Arminio Savioli – zreformować

---

[35] U. Doroszewska, *Czy na Krymie powstanie państwo Tatarów krymskich? Rozmowa z Mustafą Dżemilewem*, „Obóz" 1993, nr 25/26, s. 116-117.

[36] M. Marszewski, *Islam na Krymie*, [w:] A. Łabuszewska (red.), *Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW" 2003, nr 7, s. 83.

[37] S. Chazbijewicz, *Doktryna polityczna islamu*, „Przegląd Tatarski" 2009, nr 3, s. 13.

islam w świecie socjalizmu, a socjalizm w świetle islamu”[38]. Jeszcze jedną partia odwołującą się do islamu jest radykalna partia IPOK, niekiedy określana, jako islamska partia fundamentalistyczna, natomiast nie posiada ona możliwości faktycznej mobilizacji muzułmanów mieszkających na Półwyspie Krymskim.

Nie sposób w rozważaniach nad połączeniem działalności partii z islamem pominąć partii „Adalet” (Sprawiedliwość), która propaguje islamską moralność łącząc ją z ideałami społeczeństwa sprawiedliwego. Jej działalność jest skupiona na walce z przestępczością i korupcją przy użyciu młodzieżowych bojówek[39]. Za przykład reakcji na nieakcentowane przez działaczy owej partii zachowanie władz może posłużyć próba legalizacji Krymskiego Kozactwa. Reakcja członków „Adalet” była natychmiastowa: wydano oświadczenie, które zawierało postanowienia, iż w przypadku legalizacji Krymskiego Kozactwa członkowie partii będą zmuszeni do utworzenia na Półwyspie Krymskim oddziałów tatarskich - struktur pozamilitarnych, które będą bronić swoich rodzin przed kozactwem[40].

Młodzież, należąca do partii „Adalet” jest nastawiona antyrosyjsko oraz dąży do zwalczania skorumpowanej administracji. Statut wspomnianej wyżej partii precyzyjnie określa główny cel polityczny działalności, a mianowicie: „ustanowienie na Krymie narodowego państwa na podstawie realizacji fundamentalnego prawa krymskich Tatarów do samostanowienia”[41]. Polityka religijna „Adalet” jest oparta na monoteizmie i przeciwstawianiu się rozprzestrzenianiu innych religii wśród Tatarów krymskich zaś ci, którzy zdecydowali się na zmianę wyznania, byli uważani za zdrajców, którzy zdradzili naród krymsko-tatarski. Takie podejście do kwestii religijnej przez działaczy tej partii wykluczało możliwość wyboru przynależności religijnej dla Tatarów krymskich.

Członek partii „Adalet” Serwer Kerimow w jednym z wywiadów w następujący sposób opisał sytuacje panującą na Półwyspie Krymskim w latach dziewięćdziesiątych XX wieku: „My widzimy jak nasza młodzież degraduje […]. Najświętsze z najświętszego naszego narodu – religia muzułmańska sprzedaje się […]. Mamy wiadomości, iż w Starym Krymie, na przykład, 17 Tatarów krymskich zostało członkami sekty Świadków Jehowy. Religia, to ostatni element, który może uchronić każdy naród, a niektórzy z nas, chyba, zdecydowali się ją ofiarować”[42].
Warto podkreślić, iż proces polityzacji islamu jest rozumiany w dwojaki sposób. W świetle pierwszego podejścia proces ten oznacza działanie muzułmanów w kierunku zdobycia władzy w celu wykorzystania władzy do szerzenia islamu w regionie lub nawet na szerszą globalną skalę. Natomiast drugie podejście określa dany proces, jako niezgodność ideologii muzułmańskiej z polityką, którą prowadzi konkretne państwo zamieszkałe przez społeczność muzułmańską, co w

---

[38] M. Bankowicz, Muammar *Kaddafi: arabski lider czarnej Afryki*, [w:] A. Żukowski (red.), *Przywódcy i przywództwo we współczesnej Afryce*, t. VIII, Olsztyn 2008, s. 200.
[39] M. Marszewski, *Islam na Krymie*, *op. cit.*, s. 84.
[40] S. Chazbijewicz, *Awdet*, *op. cit.*, s. 220.
[41] S. M. Czerwonnaâ, *Krymskotatarskoe national'noe dwiženie (1994-1996)*, „Issłedowaniâ po prikladnoj i neotložnoj êtnologii” 1997, nr 101, s. 18.
[42] „Adalet” - partiâ sprawedliwosti, „Awdet” 1995, nr 15-16/130-131, s. 4.

konsekwencji prowadzi do tworzenia ośrodków islamskich lub nawet państw islamskich w celu szerzenia sprawiedliwości, jako kluczowej wartości zawartej w Koranie[43].

Proces polityzacji islamu na Półwyspie Krymskim jest spowodowany wieloma czynnikami, a przede wszystkim: niekorzystną sytuacją materialną Tatarów krymskich, dużą dysproporcją ekonomiczną, brakiem politycznych reform, korupcją, wysokim poziomem bezrobocia wśród Tatarów krymskich, brakiem uregulowań w sprawie statusu prawnego Medżlisu. Niesprawiedliwość społeczna, przywileje dla rosyjskojęzycznych mieszkańców półwyspu oraz znaczące dysproporcje ekonomiczne stoją w sprzeczności z zasadą sprawiedliwości. Podstawowe znaczenie koranicznej zasady sprawiedliwości dotyczy równego traktowania i umiarkowania oraz możliwości zaprowadzenia sprawiedliwości między ludźmi, natomiast brakiem możliwości osiągnięcia sprawiedliwości ogólnej[44].

Polityzacja islamu na Półwyspie Krymskim jest uwarunkowana również nierównym traktowaniem, ponieważ po powrocie na Półwysep Krymski Tatarzy krymscy byli zmuszeni do osiedlenia się w mało atrakcyjnych nieposiadających odpowiedniej infrastruktury regionach półwyspu, co było spowodowane faktem, iż atrakcyjne geograficznie i strukturalnie regiony były zamieszkiwane przez Rosjan. W świetle prawa muzułmańskiego jest to niezgodne z ideą sprawiedliwości i uczciwości rządzącego. Prawo muzułmańskie, w oparciu o tradycję Mahometa głosi następujące postulaty: „Zadaniem władcy jest sprawiedliwe traktowanie poddanych. […]Nakazuje władcy, by dbał o równość wszystkich: sprawiedliwość oznacza ustanawianie porządku Bożego wśród biednych i bogatych bez różnicy”[45].

Wkroczenie islamu do sfery publicznej Półwyspu Krymskiego jest spowodowane marginalizacją muzułmańskich interesów. „Rozprzestrzenianie się islamu politycznego jest związane z specyfiką lokalnej kultury politycznej – brakiem możliwości do swobodnego wyrażania opinii, z odmiennej od oficjalnej perspektywy”[46].

Dowodem polityzacji islamu jest rozprzestrzenianie w meczetach na Półwyspie Krymskim w 1995 roku, w ramach protestu przeciwko działaniom zbrojnym Federacji Rosyjskiej w Czeczeni, broszury „Namaz”, w której podkreślano: „Jeżeli będziemy podporządkowani jakiemuś państwu, to państwo musi być muzułmańskie. Przywódcy danego państwa muszą być muzułmanami. Konstytucją danego państwa ma być Koran. Sędziowie owego państwa mają wydawać wyroki w oparciu o islamski szariat. Jeżeli państwo nie posiada tych cech, to nie jest już wasze państwo. I wy nie musicie być podporządkowani takiemu państwu”[47].

---

[43] M. Kirûško, *Polìtcznij ìslam – marker krizowogo suspìl'stwa*, [w:] A. Arìstowìa, A. Kolodnij (red.), Ìslam w jogo problemah ì transformacîâh, Kijów 2010, s. 46.

[44] J. Danecki, *Sprawiedliwość w islamie*, [w:] P. Jaroszyński, *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, Lublin 2009, s. 135-136.

45 *Ibidem*, s. 142.

[46] O. Bogomolov, *Polìtinij ìslam. Deâkì osoblivostì ìslams'kogo fundamentalìzmu ta jogo perspektivi na terytorìï kolišn'ogo Radâns'koho Soûzu*, „Shìdnij svìt” 2000, nr 1, s. 137.

[47] S. M. Czerwonnaâ, *Vozwraŝenie i integraciâ krymskih tatar w Krymu: 1990-e gody*, [w:] V. A. Tiškov (red.), *Vynuždennye migranty: integraciâ i vozvraŝenie*, Moskwa 1997, s. 170.

Na podstawie wyników badań socjologicznych Centrum Razumkowa z 2008 roku w sprawie stosunków społeczno-politycznych, międzynarodowych i międzywyznaniowych na Krymie można dokonać analizy percepcji społecznej w stosunku do władzy. Owa analiza wykazała, iż wówczas średnio około 40% respondentów narodowości krymsko-tatarskiej nie popierało działalności instytucji państwowych oraz organów władczych.

Tabela 1. Poparcie dla instytucji i władz Ukrainy wśród Tatarów krymskich (w %)

	Popieram	Raczej popieram	Raczej nie popieram	Nie popieram	Nie mam zdania
Premier (J. Tymoszenko)	18,8	18,6	11,0	39,8	11,8
Prezydent (W. Juszczenko)	9,5	11,6	18,6	48,5	11,7
Przewodniczący Rady Najwyższej (A. Jaceniuk)	2,9	12,9	23,1	41,7	19,5
Gabinet Ministrów	2,7	9,2	23,9	46,3	17,8
Rada Najwyższa	2,4	9,1	23,1	48,9	16,5

Źródło: Opracowanie własne na podstawie *Suspìl'no-polìty nì, mìžnacìonal'nì ta mìžkonfesìjnì vìdnosini v Avtonomnìj Respublìcì Krim: stan, problemy, šlâhy virìšennâ. Roboì materìali do Fahovoï dyskusìï na temu "AR Krim s'ogodnì ì zavtra: teritorìâ riziku i zona konflìktu?"*, Kijów 2008, s. 32.

Wyniki owych badań wskazywały na wysoki poziom nieufności wśród Tatarów krymskich w stosunku do ówczesnych centralnych organów władzy państwowej. Największe poparcie dla działalności uzyskała Premier Ukrainy (Julia Tymoszenko), najgorzej zaś wypadały działania Rady Najwyższej. Należy również podkreślić, iż Tatarzy krymscy nie tylko negatywnie odnosili się do działalności centralnych organów władzy państwowej, nieufnością i brakiem akceptacji nacechowany był również stosunek do lokalnych struktur władzy.

Tabela 2. Poparcie władz Autonomicznej Republiki Krymu (ARK) wśród Tatarów krymskich (w %)

	Popieram	Raczej popieram	Raczej nie popieram	Nie popieram	Nie mam zdania
Rada Najwyższa ARK	3,3	11,4	18,1	44,5	22,5
Przewodniczący Rady Najwyższej ARK (A. Grycenko)	1,9	8,3	18,3	43,3	28,2
Reprezentant Prezydenta Ukrainy w ARK (L. Żuńko)	4,3	4,8	16,4	44,9	29,6
Przewodniczący Rady Ministrów ARK (W. Plakida)	2,4	6,5	16,4	42,4	32,3
Rada Ministrów ARK	2,1	9,4	18,8	45,7	24,1
Przedstawicielstwo Prezydenta Ukrainy ARK	3,2	8,3	17,0	46,7	24,8

Źródło: Opracowanie własne na podstawie *Suspìl'no-polìty nì, mìžnacìonal'nì ta mìžkonfesìjnì vìdnosini v Avtonomnìj Respublìcì Krim: stan, problemy, šlâhy virìšennâ. Roboì materìali do Fahovoï dyskusìï na temu "AR Krim s'ogodnì ì zavtra: teritorìâ riziku i zona konflìktu?"*, Kijów 2008, s. 33-34.

Proces polityzacji islamu na Półwyspie Krymskim, który do 18 marca 2014 roku był integralną częścią Ukrainy, odbywał się w oparciu o umiarkowane metody, a mianowicie polegał na wyrażaniu własnych poglądów w drodze dialogu w oparciu o środki pokojowe. Aneksja Półwyspu Krymskiego przez Federację Rosyjską, która została negatywnie przyjęta przez Tatarów Krymskich, może doprowadzić do radykalizacji ruchów politycznych. Należy również zaznaczyć, iż obecnie, po aneksji Półwyspu Krymskiego przez Federację Rosyjską, trudno jest dokonać szczegółowej analizy percepcji społecznej, ponieważ sytuacja w tym zakresie nie może być określona przez obiektywne badania sondażowe.

Polityzacja islamu na Półwyspie Krymskim może przybrać radykalną formę, ponieważ ignorancja interesów narodowych Tatarów krymskich, prowadzić może do poszukiwania innych, nie zawsze legalnych sposobów oddziaływania na władzę i reprezentowania własnych poglądów politycznych i religijnych. W celu

zahamowania procesu radykalizacji pro-islamskich partii politycznych na Półwyspie Krymskim należy rozwiązać problemy gospodarcze i prawne ludności muzułmańskiej.

Natomiast działania Federacji Rosyjskiej negatywnie wpływają na nastroje wśród Tatarów krymskich. Dowodem na to jest stwierdzenie szefa władz Krymu Siergieja Aksjonowa, iż Medżlis z prawnego punktu widzenia nie istnieje i właśnie dlatego władze Federacji Rosyjskiej nie mogą współpracować z Medżlisem, a także zaznaczył, iż każde działania w kierunku podważenia legalności przyłączenia Półwyspu Krymskiego do Rosji będą ścigane[48]. W tym miejscu należy podkreślić, iż władze Ukrainy uznawały działalność Medżlisu, który funkcjonuje na zasadzie przedstawicielstw narodu, licząc się z realiami politycznymi, panującymi na Półwyspie Krymskim. Natomiast władze Federacji Rosyjskiej wykluczają możliwość dialogu i współpracy z Medżlisem.

3. Radykalizacja islamu na Półwyspie Krymskim

Jak już wcześniej zostało wspomniane, Tatarzy krymscy praktykują islam sunnicki, najbardziej rozpowszechnioną szkołą jest szkoła hanaficka, dla której charakterystyczne jest umiarkowanie, tolerancja i liberalizm. W związku z tym Tatarzy krymscy bezkonfliktowo współistnieją na Półwyspie Krymskim z wyznawcami innych religii. Warto podkreślić, iż pomimo wyrządzonych w przeszłości krzywd przez władze radzieckie oraz uwzględniając trudną sytuację społeczno-materialną, Tatarzy krymscy nie podsycali napięć między etnicznych i religijnych[49].

Odrodzenie islamu na Półwyspie Krymskim rozpoczęło się po upadku Związku Radzieckiego. Natomiast relacje religijne na półwyspie w dużej mierze są uwarunkowane sytuacją społeczno-ekonomiczną oraz polityczną panującą na Półwyspie Krymskim. Pogorszenie sytuacji politycznej bezpośrednio wpływa na relacje pomiędzy Ukraińską Cerkwią Prawosławną Kijowskiego Patriarchatu i Ukraińską Cerkwią Prawosławną Moskiewskiego Patriarchatu oraz pomiędzy Ukraińską Cerkwią Prawosławną Moskiewskiego Patriarchatu i Duchownym Zarządem Muzułmanów Krymu[50]. Przyczyną powstania i rozwoju napięć pomiędzy reprezentantami różnych religii jest polityzacja życia religijnego, czyli wykorzystywanie poszczególnych religii do celów politycznych, co negatywnie wpływa na wzajemne postrzeganie się reprezentantów poszczególnych religii.

Należy pamiętać, iż po repatriacji Tatarów krymskich na Półwysep Krymski w ogromnym tempie rozpoczął się proces rejestracji zgromadzeń społeczności muzułmańskich. Na początku roku 2007 na Półwyspie Krymskim zostało zarejestrowane 361 zgromadzeń muzułmańskich. Większość z nich - 324 - pod

---

[48] *Szef władz Krymu: tatarski Medżlis nie ma podstaw prawnych*, http://www.wyborcza.pl, [dostęp: 19.03.2015].

[49] O. Voytyuk, Problemy wzajemnej tolerancji ludności zamieszkującej Autonomiczną Republikę Krymu, „Pogranicze. Studia Społeczne” 2013, nr 22, s. 126.

[50] O. Ŝerba, *Relìgìjnij faktor u polìtinomu žittì krims'kih tatar v umovah transformacìï deržavotvorih procesìv v Ukraïnì*, „Ukraïns'ka nacìonal'na ìdeâ: realìï ta perspektiwyi rozvitku” 2008, nr 20, s. 165-166.

jurysdykcją Duchownego Zarządu Muzułmanów Krymu, 1 - kontrolowane przez Duchowny Zarząd Muzułmanów Ukrainy, pozostałe 36 - zarejestrowane jako zgromadzenia (wspólnoty) autonomiczne[51]. Według danych zawartych w badaniach z 2011 roku liczba muzułmańskich zgromadzeń na Półwyspie Krymskim wynosiła 47%, przy czym liczba prawosławnych zgromadzeń wynosiła 29,2%[52]. Owe wyniki badań świadczą o procesie odrodzeniu islamu na Półwyspie Krymskim, który rozpoczął się od lat dziewięćdziesiątych XX wieku, czyli od nasilenia się procesów repatriacyjnych.

Należy pamiętać, iż środowisko muzułmańskie na Półwyspie Krymskich jest także zróżnicowane wewnętrznie, czego dowodem jest istnienie różnych odłamów islamu, a mianowicie:

- islamu sunnickiego opartego o szkołę hanaficką, i który jest wyznawany przez większość muzułmanów, zamieszkujących Półwysep Krymski; popierają oni działalność Duchownego Zarządu Muzułmanów Krymu oraz Medżlisu, chociaż w ostatnich latach poparcie to stopniowo maleje;
- islamu opartego o ideologię salaficką[53], który bezpośrednio łączy się z wpływem misji religijnych i fundacji państw arabskich (Tatarzy krymscy po powrocie na Półwysep Krymski odbywali pielgrzymki do Mekki i Medyny na koszt króla Arabii Saudyjskiej). Fundacje z Arabii Saudyjskiej finansowały budowę meczetów na Półwyspie Krymskim, co cieszyło się dużym poparciem wśród społeczności krymsko-tatarskiej, ale ze względu na spory i konflikty z miejscowymi liderami politycznymi i Medżlisem fundacje zaprzestały prowadzić działalność na Półwyspie Krymskim. Wycofywanie się liderów danych fundacji rozpoczęło się w 2003 roku pod naciskiem Służby Bezpieczeństwa Ukrainy, co zostało uznane za „znaczące naruszenie wyznaczonego przez ustawę statusu przebywania obcokrajowców na terytorium Ukrainy”[54];
- wahhabizm, religijny radykalizm, którego zwolennicy bojkotują tatarską myśl narodową i naukę języka krymsko-tatarskiego, przy czym jednocześnie posługują się językiem rosyjskim. Wahabici na Półwyspie Krymskim głoszą tezę, iż „w islamie nie ma narodów, a tatarskie obyczaje to islam skażony pogaństwem, jeśli odrzuci to, co tatarskie, pozostanie czysty islam”[55]. Szacuje się, iż na Półwyspie Krymskich liczba wahabitów

---

[51] Ê. Š. Bekirova, *Islam v Krymu: sovremennoe sostoânie i perspektivy razvitiâ*, [w:] Ê. Š. Bekirova, R. A. Halilev, *Problemi su asnoï pedagogìnoï osvìty. Pedagogìka i psyhologìâ*, Jałta 2013, s. 286-287.

[52] Ê. S. Muratowa, Instyitucionalizaciâ islama v Krymu: musul'manskie obŝiny poluostrova, „Uenye zapiski TNU” 2007, nr 2, s. 15–22.

[53] „Nazwa pochodzi od arabskiego określenia *as-salaf as-salih* (szlachetni przodkowie). Salafci postulują odrodzenie islamu przez powrót do jego źródeł. Używana przez nich retoryka wzywa do obalenia niewiernych rządów w krajach muzułmańskich. Ideologię salaficką wyznaje większość ugrupowań islamskich. Także wielu zwykłych muzułmanów podziela salafickie przekonania, nie posuwa się jednak do przemocy, [w:] K. Izak, *Zagrożenie terroryzmem i ekstremizmem w Europie na podstawie wybranych przykładów. Teraźniejszość, prognoza ewolucji i kierunki rozwoju*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 2011, nr 5, s. 116.

[54] S. N. Osipowskij, *Razvitie islama v sovremennom Krymu, [w:] Ê. V. Paškov*, Vìsnik SevNTU. Zbìrnik naukovih prac', Sewastopol 2013, s. 132.

[55] M. Marszewski, *op. cit.*, s. 84.

wynosi od 500 do 800 osób; zatem ten ruch religijny nie uzyskał na półwyspie szerszego poparcia[56].

Wpływ państw arabskich i muzułmańskich bezpośrednio przyczynił się do rozprzestrzenienia się na Półwyspie Krymskich wpływów partii Hizb ut-Tahrir, której pełna nawa brzmi Hizb ut-Tahrir al-Islami, czyli Partia Islamskiego Wyzwolenia. Partia ta powstała w 1953 roku w Palestynie, a z jej dokumentów wynika, iż w rzeczywistości powstała jako filia Braci Muzułmanów na terytorium współczesnej Jordanii[57]. Działalność tej partii jest zakazana w wielu krajach (Uzbekistanie, Kazachstanie, Kirgistanie, Rosji, Turcji, Egipcie, Niemczech)[58].

Hizb ut-Tahrir odrzuca zasady demokracji, poszanowania praw człowieka oraz prawa do wolności wyznania. Powszechnie działalność partii jest utożsamiana z działalnością wahabitów, ale jest to niewłaściwe ze względu na różnice w obrzędach oraz koncepcjach rozwoju społecznego. Wspomniana partia swój cel dzielności określa w następujący sposób: „jej [partii] celem jest powrót [ludzkości] na drogę islamską i przekazanie całemu światu muzułmańskiej *da'wa*[59]. Oznacza to powrót wszystkich muzułmanów należących do *Dar-ul-islam*[60] i zamieszkujących w emigracyjnych społecznościach muzułmańskich na drogę czystego islamu, tak aby wszystkie obszary ich życia były regulowane postanowieniami szariatu; w centrum widzenia świata pozostają pojęcia *halal*[61] i *haram*[62], definiowane na mocy prawa muzułmańskiego, jest kalifat. Takim państwem jest państwo, gdzie muzułmanie wyznaczają kalifa i składają mu *baj'ah*[63] posłuszeństwa, którą dochowują, pod warunkiem, że kalif, podążając drogą *da'wa* i dżihadu będzie nauczał cały świat, czym jest Islam"[64].

Należy podkreślić, iż Hizb ut-Tahrir, ze względu na negatywną o sobie opinię w wielu państwach w Azji i Europie, na Półwyspie Krymskim pozostaje w cieniu. Liderem jest tam Abduseliam Seliametow, a jej członkami są agresywnie nastawieni młodzi ludzie, którzy podatni są na manipulacje. Ze względu na fakt, iż działalność Hizb ut-Tahrir nie jest jawna, jeszcze w 2009 roku została przeprowadzona operacja Służby Bezpieczeństwa Ukrainy w celu „zdemaskowania prób obcokrajowców do stworzenia na terytorium Ukrainy komórki międzynarodowej organizacji terrorystycznej Hizb ut-Tahrir"[65].

Działalność radykalnych ruchów islamskich na Półwyspie Krymskim obecnie ma marginalne znaczenie, natomiast należy pamiętać, iż islam jest elementem

---

[56] S. N. Osipowskij, *op. cit.*, s. 134.
[57] M. Łabenda, *Hizb ut-Tahrir, czyli Partia Wyzwolenia*, [w:] A. Parzymies, *Islam a terroryzm*, Warszawa 2003, s. 167.
[58] Alì Tatar-zade, *Čotiri ìslams'kì levi u krims'kìj savannì. Oglad aktual'nih dla Krimu teìj w su asnomu musul'manstvì*, http://risu.org.ua, [dostęp: 20.03.2015].
[59] Przesłanie, zaproszenie.
[60] Obszar zamieszkany przez muzułmanów.
[61] Rzecz dozwolona.
[62] Rzecz zakazana, zabroniona.
[63] Przysięga.
[64] S. Zapaśnik, *Wałczący islam w Azji Centralnej*, Toruń 2014, s. 124.
[65] L. N. Garas, *Êvolûciâ mežkonfessional'nyh otnošenij v Avtonomnoj Respublike Krym w usloviâh demokratizacii*, [w:] Ê. V. Paškov, Vìsnik SevNTU. Zbìrnik naukovih prac', Sewastopol 2013, s. 143.

identyfikacji kulturowej Tatarów krymskich. Odrodzenie islamu na Krymie po repatriacji narodu krymsko-tatarskiego odbywa się pokojowymi środkami, natomiast należy podkreślić, iż niechęć środowisk muzułmańskich na Półwyspie Krymskim do włączenia półwyspu do Federacji Rosyjskiej może doprowadzić do radykalizacji ruchów islamskich.

Mustafa Dżemilew o radykalizacji islamu na Półwyspie Krymskim wyraził następującą opinię: „Obecnie wpływ radykalnych ruchów jest nieznaczny, więc nie widzę żadnego zagrożenia. Natomiast jeżeli Medżlis straci swój autorytet, ludzie mogą zacząć samodzielnie tworzyć rożne radykalne ugrupowania. I wtedy Medżlis nie będzie mieć innego wyboru, będzie musiał stanąć na ich czele. Jednocześnie ja rozumiem, iż zbrojne metody walki nie doprowadzą do niczego dobrego i naprawdę boje się, że Krym może zostać drugą Czeczenią”[66]. Należy zaznaczyć, iż na poziom uświadomienia zagrożenia radykalizacji islamu na Półwyspie Krymskim wpłynęły również „islamskie doświadczenia” Czeczeni.

Podsumowanie

Władze ZSRR przez wiele lat konsekwentnie realizowały politykę skierowaną na dyskryminację i wypędzenie Tatarów krymskich z półwyspu. Głównym celem owej polityki było zatarcie śladów kulturowych, językowych i religijnych Tatarów krymskich. Krzywdy wyrządzone przez władze sowieckie spowodowały nieufność Tatarów krymskich, którzy obawiają się skutków aneksji Półwyspu Krymskiego przez Federację Rosyjską. Zjawisko powyższe nie jest jedynym źródłem, które może spowodować poważne konflikty na Półwyspie Krymskim. Wśród przyczyn przyszłych nieporozumień, które mogą wywołać konflikty, należy wymienić lojalność Tatarów krymskich wobec władz ukraińskich oraz dążenia Medżlisu do uzyskania rekompensaty dla Tatarów krymskich za mienie, które ludność krymsko-tatarska utraciła podczas stalinowskiej deportacji z 1944 roku**.** Może to wywołać niekorzystną dla Tatarów krymskich reakcję ze strony władz rosyjskich, natomiast zaostrzenie polityki rosyjskiej wobec środowisk muzułmańskich może doprowadzić do radykalizacji ruchów islamskich.

Procesy polityczne i społeczne, zachodzące na Półwyspie Krymskich od rozpadu Związku Radzieckiego, sprzyjają polityzacji ruchów islamskich, ponieważ nierozwiązane problemy społeczno-ekonomiczne oraz ciągłe napięcia pomiędzy reprezentantami poszczególnych narodowości na tle ekonomicznym, społecznym, etnicznym i religijnym sprzyjają polityzacji islamu. Należy również podkreślić, iż Medżlis odgrywa znaczącą rolę w kształtowaniu procesów społeczno-politycznych wśród Tatarów krymskich. Natomiast brak chęci uznania Medżlisu przez władze rosyjskie oraz niechęć współpracy może zostać czynnikiem, który zainicjuje proces radykalizacji islamu na Półwyspie Krymskim, a w konsekwencji może wpłynąć nie tylko na destabilizacje na półwyspie, ale i w całym regionie Morza Czarnego.

[66] O. Ŝerba, *op. cit.*, s. 174.

Bibliografia

„Adalet” - partiâ sprawedliwosti, „Awdet” 1995, nr 15-16/130-131, s. 4.

Bekirova Ê. Š., *Islam v Krymu: sovremennoe sostoânie i perspektivy razvitiâ*, [w:] Ê. Š. Bekirova, R. A. Halilev, *Problemi suasnoï pedagogìnoï osvìty. Pedagogìka i psyhologìâ*, Jałta 2013, s. 285-289.

Bielawski J., 1993, *Islam. Religia państwa i prawa*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

Chazbijewicz S., 2001, *Awdet czyli powrót. Walka polityczna Tatarów krymskich o zachowanie tożsamości narodowej i niepodległości państwa po II wojnie światowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.

Czerwonnaâ S. M., 1997, *Krymskotatarskoe national'noe dwiženie (1994-1996)*, „Issłedowaniâ po prikladnoj i neotložnoj êtnologii”, nr 101, s. 1-27.

Czerwonnaâ S. M., *Vozwraŝenie i integraciâ krymskih tatar w Krymu: 1990-e gody*, [w:] V. A. Tiškov (red.), *Vynuždennye migranty: integraciâ i vozvraŝenie*, Moskwa 1997, s. 145-182.

Czubarow E., 1996, *Kratkaâ hronika deâtel'nosti Medžlisa krymskotatarskogo naroda (iûn' 1991 g. – iûl' 1993 g.)*, Symferopol.

Danecki J., *Sprawiedliwość w islamie*, [w:] P. Jaroszyński, *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, Lublin 2009, s. 135-136.

Doroszewska U., 1993, *Czy na Krymie powstanie państwo Tatarów krymskich? Rozmowa z Mustafą Dżemilewem*, „Obóz”, nr 25/26, s. 113-121.

Fisher A., 1978, *The Crimean Tatars*, Hoover Institution Press, Stanford.

Garas L. N., *Êvolûciâ mežkonfessional'nyh otnošenij v Avtonomnoj Respublike Krym w usloviâh demokratizacii*, [w:] Ê. V. Paškov, Vìsnik SevNTU. Zbìrnik naukovih prac', Sewastopol 2013, s. 141-146.

Guboglo M. N., 1996, *Krymskotatarskoe national'noe dwiženie, t. III, Moskwa.*

Holzer J., 2008, Europa wojen 1914-1945, Świat Książki, Warszawa.

Izak K., 2011, *Zagrożenie terroryzmem i ekstremizmem w Europie na podstawie wybranych przykładów. Teraźniejszość, prognoza ewolucji i kierunki rozwoju*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego”, nr 5, s. 116-148.

Jureńczyk Ł., 2007, *Fundamentalizm muzułmański afgańskich talibów i ich stosunek do innych religii*, „Polityka i Społeczeństwo”, nr 4, s. 76-84.

Kirimal E., 1995, *Eksterminacja Tatarów Krymskich, „Rocznik Tatarów Polskich”*, t. III, Wydawnictwo Adam Marszałek, Gdańsk-Toruń.

Kirûško M., *Polìtcznij ìslam – marker krizowogo suspìl'stwa*, [w:] A. Arìstowìa, A. Kolodnij (red.), *Ìslam w jogo problemah ì transformacìâh*, Kijów 2010, s. 43-51.

Kozakiewicz J., 1999, Rosja w polityce niepodległej Ukrainy, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa.

Królikowska N., 2013, *Praworządny jak Tatarzyn? Stosunki prawne w Chanacie Krymskim na podstawie miejscowych ksiąg sądowych z XVII wieku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, nr 1, s. 121-142.

Olszewski P., 2009, *Rządy Rosji carskiej na Kaukazie do 1914 roku*, „Studia Słowianoznawcze”, t. VIII, s. 261-288.

Osipowskij S. N., *Razvitie islama v sovremennom Krymu*, [w:] Ê. V. Paškov, Vìsnik SevNTU. Zbìrnik naukovih prac', Sewastopol 2013, s. 132-135.

Sadowski M., 2013, *Dżichad – święta wojna w islamie*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego”, nr 8, s. 29-48.
Sakowicz E., 2002, *Czy islam jest religią terrorystów*, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków.
Sejdamet Dż., 1930, *Krym. Przeszłość teraźniejszość i dążenia niepodległościowe Tatarów krymskich*, Instytut Wschodni, Warszawa.
Suchomłynow L., 2006/2007, *Dokąd zmierzają Tatarzy krymscy: tragizm przeszłości i dylematy teraźniejszości*, „Rocznik Wschodni”, nr 12, s. 124 – 130.
Voytyuk O., 2013, *Problemy wzajemnej tolerancji ludności zamieszkującej Autonomiczną Republikę Krymu*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, nr 22, s. 121-139.
Witkowski S.W., 2009, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
Wójcik E., 2012, *Tatarzy krymscy (zarys problematyki)*, „Historic@”, nr 12, s. 26-37.
Wroniszewska B., 2014, *Autonomiczna Republika Krymu: pogranicze ukraińsko-rosyjskie*, „Pogranicze. Polish Borderlands Studies”, t. 2, nr 1, s. 100-112.
Zapaśnik S., 2014, *Walczący islam w Azji Centralnej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.

SUMMARY

The eighties and nineties of the twentieth century were a period of intense re-emigration of Crimean Tatars to the Crimean Peninsula. Then began the process of rebirth and shaping the identity of the Crimean-Tatar nation in which religion plays a significant role, namely Islam. The purpose of this article is to attempt to determine the place and role of Majlis in the society and in shaping the political attitudes of Crimean Tatars, as well as determine the causes, course and consequences of the radicalization of Islam on the Crimean Peninsula. The analysis will also be covered by the policy of the Russian Federation against Crimean Tatars after the annexation of the Crimean Peninsula, as a factor directly influencing the radicalization of the Muslim communities.

Key words: Autonomous Republic of Crimea, Russia, conflict, Crimean Tatars, Christianity, Islam.

Krzysztof POPEK

MNIEJSZOŚĆ MUZUŁMAŃSKA W BUŁGARII

Wstęp

Według danych z 2011 roku, mniejszość muzułmańska w Bułgarii stanowi około 10% populacji tego kraju (577 139)[1]. Składają się na nią reprezentanci narodowości tureckiej, ale także Pomacy (czyli bułgarskojęzyczni mahometanie), Romowie oraz Tatarzy, choć – ze względu na specyficzny rozwój tożsamości tej grupy wyznaniowej na Bałkanach oraz doświadczenia przymusowej bułgaryzacji – podziały te są złożone i płynne. Obecność tak licznej mniejszości wyznaniowej w państwie, które do połowy XX wieku podkreślało swój ścisły związek z prawosławiem, a nieprzerwalnie prezentowało się jako homogeniczne pod względem struktury narodowościowej, rodziło wiele problemów, konfliktów oraz wyzwań w przeciągu nowej historii Bułgarii (aktualnych do dnia dzisiejszego). W niniejszym artykule pragnę się skupić na kluczowych zagadnieniach związanych z egzystencją muzułmanów na tym obszarze w przeciągu XX wieku: nad przejawami antyislamskiej polityki władz bułgarskich pod postacią zarówno wielkich akcji przymusowej bułgaryzacji i wysiedleń, stałych działaniach związanych z dyskryminacją tej mniejszości, źródeł tej polityki na polu kulturowym, a także współczesnej sytuacji wyznawców islamu w Republice Bułgarii po upadku komunizmu.

Wielkie akcje wymierzone w muzułmanów w Bułgarii

Od powstania Bułgarii w 1878 roku kilkukrotnie organizowano wielkie akcje asymilacji oraz wypędzeń ludności muzułmańskiej, których celem było zmniejszenie liczebności tej mniejszości (bądź nawet jej wyeliminowanie). Niezależnie od charakteru tych inicjatyw i pobudek przyświecających ich organizatorom (chrystianizacja, zmiana imion i nazwisk, rugowanie języka tureckiego z przestrzeni publicznej, przymusowe wysiedlenie) czy od obowiązującej ideologii państwowej (monarchia konstytucyjno-parlamentarna, reżim autorytarny, komunizm), każde z tych przedsięwzięć miało na celu urzeczywistnienie wizji homogenicznego państwa narodowego zamieszkałego wyłącznie przez ludność bułgarską. Historycy przeważnie zwracają uwagę na trzy największe akcje asymilacji muzułmanów w Bułgarii: w 1912 roku, 1942 roku oraz w drugiej połowie lat osiemdziesiątych.

[1] *Население по местоживеене, възраст и вероизповедание*, <censusresults.nsi.bg/Census/Reports/2/2/R10.aspx> 24.02.2015.

Do pierwszej akcji przymusowej zmiany imion i nazwisk oraz chrystianizacji wśród muzułmanów doszło w czasie wojen bałkańskich w latach 1912–1913. W wyniku działań wojennych w 1912 roku w granice państwa bułgarskiego zostały włączone obszary Rodopów, zamieszkałych przez znaczący odsetek wyznawców islamu (Pomaków oraz Turków), którzy stali się ofiarą nacjonalistycznego entuzjazmu wojennego, wzniecanego przez hasło „ostatecznego wygnania Turków z Bałkanów". Nie można także zapominać, że w latach 1912–1913 przepisy związane z ochroną praw mniejszości (określone przez konstytucję z 1879 roku, ale i traktat berliński z 1878 roku czy umowy zawierane między Bułgarią a Imperium Osmańskim) zostały niejako zawieszone wobec stanu wojennego i nadrzędnej idei zwycięstwa. Akcja chrystianizacyjna objęła około 200 tys. mahometan na obszarach, które pozostawały w granicach Bułgarii od 1885 roku, jak i na ziemiach, okupowanych przez armię bułgarską: przede wszystkim Rodopach, ale i w Macedonii oraz Tracji Zachodniej. W jej trakcie dopuszczono się szczególnej brutalności w rodopskich miejscowościach: Żiżewo, Cryncza, Trigrad, Mygła oraz Tymrysz, z których część z tego powodu opustoszała. Cała akcja asymilacyjna była koordynowana przez bułgarską Cerkiew prawosławną oraz bojowników z Wewnętrznej Macedońsko-Odrińskiej Organizacji Rewolucyjnej (WMORO) przy nieoficjalnym wsparciu rządu, zdominowanego przez rusofilską oraz konserwatywną Partię Narodową. Działania te zostały wstrzymane wraz z dymisją premiera Iwana E. Geszowa, klęską Bułgarii w II wojnie bałkańskiej oraz rozpisaniem nowych wyborów parlamentarnych, w czasie których poszczególne partie starały się uzyskać poparcie mniejszości muzułmańskiej. Nowy rząd z liberałem Wasiłem Radosławowem na czele umożliwił Pomakom powrót do ich wyznania oraz muzułmańskich imion. Zaprzestanie represji wobec omawianej mniejszości nie przeszkodziło nowym władzom zorganizować w 1914 roku akcję wymiany ludności z Turcją, w wyniku której Bułgarię opuściło ok. 6 tys. muzułmanów. Jednak był to jedynie niewielki odsetek muzułmańskich cywilów, którzy w okresie 1912–1914 opuścili Bułgarię bądź zginęli z rąk bułgarskich żołnierzy – ich łączną ilość szacuje się na około 215 tys.[2].

Druga wielka akcja bułgaryzacji mniejszości muzułmańskiej miała miejsca w okresie II wojny światowej. Stowarzyszenie Ojczyzna (*Rodina*)[3], które powstało w 1937 roku, początkowo promowało idee nowoczesności wśród Pomaków i możliwości pogodzenia islamu z bułgarskości, dzięki czemu zyskała sobie przychylność cara Borysa III (zdominował on w tym okresie bułgarską scenę polityczną i ustanowił rządy autorytarne). W latach czterdziestych organizacja ta zaczęła wyraźnie zmieniać swój charakter, kładąc coraz większy nacisk z elementu

---

[2] В. Арденски, *Загаснали огнища*, София 2005, s. 58–97; M. Neuburger, *The Orient Within. Muslim Minorities and the Negation of Nationhood in Modern Bulgaria*, Ithaca-London 2004, s. 41–42; П. Стоянова, *Покръстването на българите мюсюлмани*, Анамнеза, 2006, 1\ 3, s. 128–139; Г. Зеленгора, *Балканската война – масова смърт и етническо прочистване*, Либерален преглед, 2013, 3, s. 658 et passim.

[3] Więcej o Bułgarsko-Muzułmańskim Stowarzyszeniu Kulturno-Oświatowym i Dobroczynnym „Ojczyzna" zob. П. Станчев, *„Родина" – организация на българите мюсюлмани в Родопите*, София 2008.

„muzułmańskiego” na „bułgarski” i wreszcie zmuszając przedstawicieli społeczności pomackiej do porzucenia islamu i jednoznacznej deklaracji przynależności narodowej. W lecie 1942 roku doszło do analogicznej akcji, jak tej z 1912 roku – we współpracy z Stowarzyszeniem Ojczyzna i Cerkwią prawosławną zmuszono 60 tys. muzułmanów do konwersji na chrześcijaństwo oraz zmiany imion. Represje spotkały także ignorowaną do tej pory społeczność romską wyznania muzułmańskiego, co wpisywało się w elementy polityki rasistowskiej władz bułgarskich, realizowanych przy wyraźnym wsparciu ich sojuszników z III Rzeszy[4]. Cyganom ograniczano możliwość osiedlania się w miastach i korzystania z usług transportowych, do tego otrzymywali oni mniejsze racje żywnościowe oraz planowano ich deportację. Podobnie jak miało to miejsce po wojnach bałkańskich, wraz ze zmianą sytuacji politycznej (koniec II wojny światowej oraz przejęcie władzy przez komunistów w Bułgarii), wycofano się z ustaw wymierzonych w Romów, a Pomakom ponownie zezwolono na powrót do wyznania oraz przyjęcie starych imion i nazwisk. Stowarzyszenie Ojczyzna została rozwiązana jako „organizacja o charakterze faszystowskim”[5].

Do trzeciej, a zarazem najbardziej długotrwałej akcji bułgaryzacji muzułmanów doszło pod rządami komunistów w latach osiemdziesiątych. Poprzedził ją szereg projektów, których celem miało być wyeliminowanie tej mniejszości przez asymilację bądź wysiedlenia i stworzenie z Bułgarii państwa jednego narodu (wbrew pierwotnym założeniom internacjonalizmu komunistycznego). Wzrost nastrojów nacjonalistycznych niewątpliwie był związany z zaniepokojeniem władz bułgarskich wysokim przyrostem naturalnym w rodzinach muzułmańskich (powszechnie były to rodziny wielodzietne)[6] w stosunku do bułgarskich oraz konfliktem na Cyprze, w wyniku którego na północnej części wyspy powstało państwa zdominowane przez Turków. W nawiązaniu do epoki bułgarskiego odrodzenia narodowego (1762–1878)[7], całe przedsięwzięcie nazwano „procesem odrodzeniowym”, oceniając, że jest to „zamknięcie kształtowania się narodu bułgarskiego”, za którego część uznano wszystkich muzułmanów, niezależnie od języka czy deklaracji tożsamościowych. W 1982 roku w czasie spotkania I sekretarza Bułgarskiej Partii Komunistycznej (BKP) Todora Żikowa z prezydentem Turcji Kenanem Evrenem dotyczącego migracji Turków bułgarskich, Sofia

[4] Trzeba tu zaznaczyć, że wspólnota żydowska w Bułgarii była jedną z nielicznych w Europie, które przetrwały II wojnę światową (mimo że w okresie konfliktu objęły ją podobne ustawy dyskryminacyjne jak Romów). Z drugiej strony Bułgarzy byli odpowiedzialni za śmierć około 11 tys. Żydów z Macedonii, Tracji Zachodniej, Dobrudży oraz „Kresów Zachodnich”, czyli obszarów, które znajdowały się pod ich okupacją w tym okresie. Zob. В. Пауновски, Й. Илел, *Евреите в България между унищожението и спасението*, София 2000.

[5] T. Czekalski, *Bułgaria*, Warszawa 2010, s. 177; И. Карахасан-Чънар, *Етническите малцинства в България*, София 2005, s. 129; M. Neuburger, *Pomak Borderlands: Muslims on the Edge of Nations*, Nationalities Papers, 2000, 28\1, s. 189.

[6] Н. Илиева, *Турската етническа група в България (1878–2001)*, София 2010, s. 65.

[7] Zob. Н. Генчев, *Българското Възраждане*, София 1995, passim; E. Solak, *Znaki szczególne. Językowe i wokół językowe problemy bułgarskiego Odrodzenia*, Kraków 2009, s. 20–38.

otrzymała jasne sygnały, że Ankara nie będzie mieszać się w sprawy mniejszości muzułmańskiej w Bułgarii[8].

Władze bułgarskie przystąpiły do ponownej akcji zmiany imion oraz nazwisk wśród muzułmanów, która do 1984 roku objęła 100 tys. osób, początkowo z mieszanych małżeństw pomacko-tureckich. W 1982 roku zakazano osiedlania się wyznawców islamu na terenach przygranicznych, gdzie mieli oni być najbardziej podatni na wpływy „wrogiej propagandy kapitalistycznej Turcji". Do intensyfikacji działań wymierzonych w muzułmanów doszło pod koniec tego roku – w nocy z 24 na 25 grudnia Turkom zaczęto nadawać bułgarskie imiona oraz nazwiska. Do połowy stycznia 1984 roku akcja ta objęła 310 tys. osób. Podsumowaniem tych działań były słowa Todora Żiwkowa, obrazujące jednoznacznie cele polityki mniejszościowej władz komunistycznych: „W Bułgarii nie ma Turków! Bułgaria jest państwem jednego narodu!"[9]. Do marcu 1985 roku już 850 tys. Turków nosiło słowiańskie imiona i nazwiska. Dochodziło do protestów oraz stawiania oporu ze strony muzułmanów, w szczególności w północno-wschodniej części kraju. Liczbę zabitych w czasie tłumienia manifestacji, podczas aresztowań oraz w więzieniach szacowano na setki. Strona muzułmańska odpowiadała na akcję asymilacyjną przemocą – doszło do kilku zamachów terrorystycznych, z których najpoważniejsze miały miejsca 30 sierpnia 1984 roku na dworcu w Płowdiwie i na lotnisku w Warnie oraz 9 marca 1985 roku w pociągu relacji Burgas-Sofia. Ich sprawcy byli powiązani z turecką skrajnie nacjonalistyczną organizacją Szare Wilki. Zamachy stały się pretekstem do dalszych represji, mających na celu wyrugowanie języka tureckiego z przestrzeni publicznej: przestały się ukazywać gazety związane z tą mniejszością, nie dawano także programów telewizyjnych i radiowych w języku tureckim. Bardziej umiarkowany charakter przybrał Turecki Ruch Narodowowyzwoleńczy, założony przez środowisko młodej inteligencji tureckiej z Ahmedem Doganem na czele. Jego celem było sparaliżowanie antytureckich działań, jednak została on szybko rozbity, a główni działacze aresztowani. W odpowiedzi na te formy oporu władze komunistyczne zorganizowały akcję wysiedleńczą na wielką skalę, do której przygotowywały się właściwie już od połowy lat osiemdziesiątych. W maju 1989 roku Zgromadzenie Narodowe przyjęło nowelizację ustawy paszportowej, na mocy której granica miała być otwarta dla tych Turków, którzy „chcą czasowo przenieść się do Turcji". W praktyce do wyjazdu zmuszano muzułmanów sprzeciwiających się „procesowi odrodzeniowemu" i nie przyjęli nowych imion oraz nazwisk. Do sierpnia Bułgarię opuściło około 310–370 tys. ludzi, wśród których byli także przedstawiciele innych mniejszości muzułmańskiej, a wydarzenia te przeszły do historii jako „Wielka Wycieczka". Polityka bułgarska uległa pewnemu złagodzeniu po wydarzeniach we wsi Todor Ikonomowo 20 maja 1989 roku – milicja otworzyła ogień do protestujących muzułmanów, zabijając siedem osób. Faktyczny kres polityki

[8] Wpływ na stanowisko Republiki Turcji miała jej trudna sytuacja związana z zaognionym konfliktem na Cyprze oraz prowadzeniem działań militarnych przeciwko Kurdom. Zob. A. Brzeziński, *Grecja*, Warszawa 2002, s. 216; D. Kołodziejczyk, *Turcja*, Warszawa 2011, s. 254–258.

[9] A. Eminov, *Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans*, Nationalities Papers, 2000, 28\1, s. 141.

asymilacji i wysiedleń nastąpił ostatecznie po przemianach demokratycznych w Bułgarii, będących następstwem rozpadu bloku wschodniego[10].

Przejawy stałej dyskryminacji muzułmanów w Bułgarii

Badania oraz opracowania dotyczące represji wobec mniejszości muzułmańskiej w Bułgarii skupiają się przede wszystkim na powyżej opisanych wielkich akcjach zmierzających do asymilacji mahometan. Jednak nie można zapominać, że w przeciągu historii przeszło 150 lat historii państwa bułgarskiego muzułmanie byli traktowani jako obywatele drugiej kategorii, a zagwarantowane przez konstytucję oraz traktaty międzynarodowe prawa nie były często przestrzegane. Polityka antyislamska władz bułgarskich nie miała charakteru epizodycznego, nie ograniczyła się wyłącznie do wydarzeń z 1912, 1942 oraz lat osiemdziesiątych XX wieku, a stały, choć była prowadzona w stosunkowo niekonsekwentny sposób.

Już w pierwszych latach funkcjonowania utworzonego w 1878 roku Księstwa Bułgarii ludność muzułmańska wprawdzie zyskała szereg praw opisanych w traktacie berlińskim, konstytucji tyrnowskiej, tymczasowych przepisach o administracji religijnej z 1880 roku czy porozumieniach konstantynopolitańskiego z 1909 roku, jednak często regulacje te były nierespektowane. Łamano podstawowe prawa własności przez nacjonalizację wakfów[11] na ogromną skalę, utrudniano powroty uchodźcom z okresu wojny 1877–1878[12], których majątki przejmowali ich sąsiedzi bądź ludność napływowa z terytoriów pozostających w granicach Imperium Osmańskiego, wspierano Cerkwi prawosławnej w akcji chrystianizacyjnej (szczególnie wśród Pomaków)[13]. Najbardziej trwałym następstwem polityki państwa były migracje na ogromną skalę, które w latach 1878–1912 objęły liczbę aż 350 tys. muzułmanów. Miało to znaczący wpływ na strukturę demograficzną Bułgarii – w tym okresie doszło do zmniejszenia odsetka mahometan w tym kraju z 23,5% do 15%[14].

---

[10] М. Груев, А. Кальонски, *„Възродителният процес" – мюсюлманските общности и комунистическият режим*, София 2008, passim; A. Tarnawczyk-Ziemnicka, *Stereotyp Pomaka a polityka BPK okresu procesu odrodzeniowego*, [w:] J. Skowronek (red.), *Stereotypy a Słowiańszczyzna*, Łódź 2008, s. 167–179; L. Nahodilova, *Communist Modernisation and Gender: The Experience of Bulgarian Muslims, 1970–1990*, Contemporary European History, 2010, 19, s. 37–53.

[11] *Wakf* był zapisem pieniężnym na cele religijne, charytatywne lub publiczne, przewidzianym przez prawo szariatu, który stanowił zinstytucjonalizowaną formę przekazywania jałmużny – jednego z pięciu filarów wiary islamu, *zakatu*. Zob. H. Inalcik, D. Quataert (red.), *Dzieje gospodarcze i społeczne Imperium Osmańskiego 1300–1914*, Kraków 2008, s. 878.

[12] W historiografii tureckiej pojawiły się dane, że w latach 1877–1879 ruchy migracyjne we wschodniej części Bałkanów objęły nawet 1,5 mln muzułmanów. Zob. M. M. Маева, *Българските турци-преселници в Република Турция (Култура и идентичност)*, София 2006, s. 19; R. Crampton, Bulgaria, Oxford 2007, s. 426.

[13] Ж. Назърска, *Българската държава и нейните малцинства 1878–1885 г.*, София 1999, passim; Z. Klejn, Rola mniejszości narodowych w państwowym i narodowym odrodzeniu Bułgarii (1877–1914), Balcanica Posnaniensia, 2001, 11\12, s. 113–120; K. Fijołek, Położenie prawne mniejszości tureckiej w Bułgarii od 1878 r. do wybuchy II wojny światowej, Studenckie Zeszyty Naukowe IFS UJ, 2013, 1(3), s. 107–111.

[14] D. Vasileva, *Bulgarian Turkish Emigration and Return*, International Migration Review, 1992, 26, s. 346.

Polityka dyskryminacji mniejszości muzułmańskiej utrzymała się po I wojnie światowej, czego przejawem były nowe przepisy ograniczające autonomię wyznaniową muzułmanów z czerwca 1919 roku: sprowadzono muftich do roli urzędników państwowych i poddano gminy islamskie ścisłej kontroli. Na początku lat dwudziestych wewnątrz mniejszości muzułmańskiej Bułgarii powstały dwa zwalczające się środowiska: zwolennicy kemalizmu i nowopowstałej Republiki Turcji (a co za tym idzie – nowej formy tureckiego nacjonalizmu) oraz tzw. starzy Turcy – konserwatyści, przywiązanych do zasad ładu społecznego Imperium Osmańskiego, opartego na zasadach religijnych islamu i szarijacie. W myśl koncepcji *divide et impera*, władze bułgarskie przystąpiły do współpracy ze „starymi Turkami", równocześnie represjonując kemalistów. Związane to było z polityką zagraniczną carskiej Bułgarii – Republika Turcji była postrzegana w tym okresie jako państwo komunistyczne, które w każdej chwili może wykorzystać irredentę i zagrozić integralności terytorialnej zachodniego sąsiada. Kemalistyczne stowarzyszenia kulturalno-edukacyjne Turan, założone w 1927 roku, znajdowało się pod ciągłą obserwacją policji, aż zostało rozwiązane w 1936 roku. Dlatego też w kolejnej fali migracyjnej, która objęła w latach 1923–1939 (szczególnie w 1927, 1933 oraz 1935) około 170 tys. muzułmanów, znajdowało się wielu zwolenników Atatürka[15].

Po II wojnie światowej, władze komunistyczne początkowo zaprzestały polityki wymierzonej w mniejszość muzułmańską, starając się ją pozyskać do „budowania nowej rzeczywistości socjalistycznej" (ale i w obliczu początkowo niestabilnej pozycji w kraju). Równocześnie jednak doszło do prześladowania muzułmańskich duchownych, ograniczania ich roli w szkolnictwie oraz w życiu publicznych, a także zwalczania zewnętrznych przejawów religijności związanych z ubiorem – szczególnie źle widziane i zakazywane były fezy, stroje kobiece: *ferece* i *czarczafy*, rodzaje płaszczy z kapturem i chustą zakrywającą twarz czy kolorowe szarawary[16]. Wciąż milcząco wspierano wyjazdy muzułmanów z Bułgarii – szacuje się, że w przeciągu drugiej połowy lat czterdziestych z kraju wyemigrowało 150–250 tys. muzułmanów[17]. Szybko pojawiły się także otwarte konflikty związaną z niechęcią muzułmańskich chłopów (a stanowili oni dominującą część tej mniejszości) do kolektywizacji i przystępowania do spółdzielni rolnych. Trzeba także nadmienić, że koncepcje wyrównywania szans społecznych łączyła się z likwidacją szkolnictwa w językach mniejszości, co miało przyczynić się do ułatwienia młodym Turkom dostępu do rynku pracy i zdobycia wyższego wykształcenia. Po okresie wspierania rozwoju odrębności muzułmanów w drugiej połowie lat czterdziestych i na początku lat pięćdziesiątych (mimo że w duchu ateizacji) doszło do zmiany kursu

---

[15] A. M. Mirkova, *Citizenship Formation in Bulgaria: Protected Minority or National Citizens?*, Journal of Muslim Minority Affairs, 2009, 29\4, s. 471–473; Д. Гюдуров, *Религиозната политика на България и мюсюлманите (1919–1925 г.)*, Годишник на департамент „История" НБУ, 2007, 2, s. 351–390; D. Vasileva, op. cit., s. 346; K. Fijołek, *Położenie prawne mniejszości*…, s. 112–113;

[16] A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2005, s. 59–60; A. Eminov, *Turks and Tatars*…, s. 139–140.

[17] T. Czekalski, op. cit., s. 213–214; У. Бюксеншютц, *Малцинствената политика в България. Политиката на БКП към евреи, роми, помаци и турци (1944–1989)*, София 2000, s. 95–97; Н. Илиева, op. cit., s. 70.

wobec tej mniejszości wyznaniowej – władze komunistyczne stopniowo zaczęły rezygnować z haseł internacjonalizmu proletariackiego i powróciły do kursu nacjonalistyczne (co zresztą nie było wyjątkiem w przypadku całego regionu w tym okresie[18]). Można więc mówić o pewnej przeciwnej tendencji polityki mniejszościowej do procesu destalinizacji – o ile po 1956 roku doszło do pewnej odwilży i złagodzenia represyjności reżimu komunistycznego, to następowało równoczesne zaostrzenie stosunku wobec muzułmanów. Efektem tego były coraz częstsze akcje promowania zmian imion i nazwisk wśród mahometan, które początkowo objęły małżeństwa mieszane, następnie Pomaków i Romów, a wreszcie największą grupę muzułmanów w kraju – Turków. Polityce tej towarzyszyło rugowanie języka tureckiego ze sfery publicznej Bułgarii: ograniczanie zasięgu tureckich szkół, gazet, programów radiowych i telewizyjnych oraz stowarzyszeń. O ile wyjazdy do krajów spoza bloku wschodniego były niezwykle utrudnione i obłożone licznymi procedurami, to emigracja ludności muzułmańskiej do Turcji była nie tylko ułatwiona, ale wręcz milcząco popierana przez bułgarskie państwo komunistyczne (do szczególnego ich nasilenia doszło w latach 1950–1953, co ostatecznie skutkowało zamknięciu granic[19]). „Proces odrodzeniowy" lat osiemdziesiątych oraz „Wielka Wędrówka" stanowiły więc niechlubne ukoronowanie przeszło dwudziestopięcioletniej polityki dyskryminacji mniejszości muzułmańskiej, realizowanej przez reżim komunistyczny.

Miejsce islamu w bułgarskiej kulturze

Żeby lepiej zrozumieć źródła oraz kontekst polityki antyislamskiej władz bułgarskich realizowanej aż do 1989 roku, należy odwołać się do kształtu bułgarskiej kultury oraz umiejscowienia w niej islamu, koncepcji dotyczących genezy obecności muzułmanów na tych ziemiach i wynikających z nich stereotypów, które na całych Bałkanach mają kluczową rolę w polityce po dziś dzień.

Obecność mniejszości muzułmańskiej w Bułgarii wiąże się z podbojem tureckim oraz funkcjonowaniem islamskiego Imperium Osmańskiego na tym obszarze przez przeszło pięć wieków (1496–1878). Bułgarscy historycy najczęściej wiążą genezę tej wspólnoty religijnej z przymusową islamizacją oraz turczeniem ludności w okresie „jarzma osmańskiego", czego najwyraźniejszym przykładem były: konwersje w Rodopach pod koniec XVII wieku[20], akcje kolonizacyjne Juruków,

---

[18] T. Gallagher, *Outcast Europe: The Balkans 1789–1989. From the Ottomans to Milošević*, London-New York 2001, s. 228–273.

19 H. L. Kostanick, *Turkish Resettlement of Refugees from Bulgaria, 1950–1953*, Middle East Journal, 1955, 9\1, s. 41–52.

20 Według części historyków bułgarskich miało dojść wtedy do przymusowej i masowej islamizacji z udziałem wojsk osmańskich oraz zniszczenia około 250 cerkwi i klasztorów położonych między miejscowościami Kostenec i Stanimaka. Zob. M. Lubańska, *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach*, Warszawa 2012, s. 25–34; Badania Antoniny Żeljazkowej wykazały, że najprawdopodobniej wydarzenia te nigdy nie miały miejsca, a islamizacja Rodopów miała charakter dobrowolny i rozłożony w długim okresie czasu. Zob. A. Zeljazkova, *The Problem of the Authenticity of Some Domestic Sources on the Islamization of the Rhodopes, Deeply Rooted in Bulgarian Historiography*, Etudes Balkaniques, 1990, 4, s. 105–111.

Konjarów, Tatarów oraz Czerkiesów[21] czy praktyka *devşirme*, polegająca na odbieraniu rodzicom chrześcijańskich dzieci, które następnie były szkolone na janczarów (elitarne oddziały wojskowe) i wysokich urzędników państwowych[22]. Z drugiej strony tureccy oraz zachodni badacze oceniają, że konwersje religijne miały charakter dobrowolny i łączyły się z licznymi gratyfikacjami i szybkim awansem społecznym (podobnie jak w przypadku obszaru Bośni)[23], a obraz agresywnej islamizacji ukształtował się pod wpływem skrajnych przypadków związanych z nadużyciami czy wybuchami nienawiści, które nie należy łączyć z oficjalną polityką państwa[24]. Prawda najpewniej leży po środku – mimo wielu przypadków przymusowych konwersji w przeciągu panowania tureckiego, nie miały one decydującego wpływu na ukształtowanie się mniejszości muzułmańskiej na ziemiach bułgarskich, a znacznie ważniejszą rolę w procesach demograficznych odegrały czynniki ekonomiczne oraz dążenie do awansu społecznego[25].

W XIX wieku, w okresie odrodzenia narodowego w kulturze bułgarskiej wykształtował się negatywny obraz islamu jako „religii zła", a muzułmanie (często określani jako „poturczeńcy") najczęściej byli przedstawiani jako zdrajcy, którzy zaprzedali swoją religię w zamian za korzyści materialne. W dużej mierze było to związane ze specyfiką funkcjonowania społeczeństwa osmańskiego, podzielonego na grupy wyznaniowe (*millety*), w którym wspólnota muzułmańska była wyraźnie faworyzowana, tymczasem chrześcijanie (*rum millet*) zostali pozbawieni praw politycznych i sprowadzeni do roli poddanych drugiej kategorii. Wyższość mahometan była wyrażana we wzgardliwym określeniu wobec innowierców – *raja*, co można tłumaczyć jako bydło bądź trzoda[26]. Imperium Osmański miało więc w pierwszej kolejności charakter islamski, a nie turecki, natomiast określenie „Turek"

---

[21] M. Dymarski, *Konflikty na Bałkanach w okresie kształtowania się państw narodowych w XIX i na początku XX wieku*, Wrocław 2010, s. 76–80

[22] G. Yilmaz, *Becoming a Devşirme The Training of Conscripted Children in the Ottoman Empire*, [w:] G. Campbell, S. Miers, J. C. Miller (red.), Children in Slavery Through the Ages, Ohio 2009, s. 119–134.

[23] N. Malcolm, *Bosna: A Short History*, London 1994, s. 45–47; P. Wróbel, *Kontrowersje wokół podboju i islamizacji Bośni. Przyczynek do krytyki tzw. „polityki historycznej"*, Balcanica Posnaniensia, 2012, 19, s. 87–92.

[24] W historiografii pojawiało się także wiele mniej prawdopodobnych teorii na temat genezy wspólnoty muzułmańskiej na ziemiach bułgarskich. Warto tu wspomnieć o tzw. koncepcji polskiej, która twierdziła, że bułgarscy muzułmanie są potomkami Polaków (stąd też miałaby wynikać ich nazwa „Pomacy"), którzy osiedlali się po rozbiorach na tym obszarze. Wśród muzułmanów jest także rozpowszechniona turecko-kumańska teoria na temat genezy Pomaków twierdząca, że pochodzą oni od turskich ludów koczowniczych, które napłynęły na obszar Rodopów już w XI wieku. W greckiej historiografii wciąż funkcjonuje natomiast teza mówiąca, że Pomacy to zislamizowani i zeslawizowani Grecy. Zob. M. Lubańska, op. cit., s. 27–28; С. Райчевски, *Българите мохамедани*, София 1998, s. 23; А. Желязкова (red.), *Мюсюлманските общности на Балканите и в България*, t. 1, София 1997, s. 37–38.

[25] А. Желязкова, *Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт XV–XVIII век*, София 1990, passim.

[26] B. Jezernik, *Dzika Europa. Bałkany w oczach zachodnich podróżników*, Kraków 2007, s. 179; К. *Манчев, История на балканските народи*, t. 1: 1352–1878, София 2012, s. 33–36; Z. Klejn, *Położenie Bułgarów pod zaborem osmańskim. Próba obnażenia mitów i stereotypów*, Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowej, 2006, 41, s. 12–13, 18–22.

oraz „muzułmanin" były aż do początku XX wieku tożsame. Kształtowanie się bułgarskiego ruchu narodowego nabrało charakteru antyislamskiego, często traktującego proces odrodzenia narodowego jako konfliktu o charakterze religijnym, a wręcz cywilizacyjnym. Do zaostrzenia tej tendencji doszło wyraźnie w drugiej połowie XIX wieku, kiedy w toku powstań oraz walk narodowowyzwoleńczych często dochodziło do pogromów na ludności chrześcijańskiej przez mahometan (a także *vice versa* w toku nakręcania spirali nienawiści)[27]. Pod wpływem ujmowania w bułgarskiej kulturze odrodzeniowej islamu jako „religii zła" wytworzył się szereg stereotypów na temat muzułmanów w Bułgarii – traktowano ich jako zdrajców narodowych bądź ofiary przymusowej islamizacji, którym trzeba uświadomić, że są Bułgarami. Obraz ten odgrywał istotny wpływ na politykę państwa bułgarskiego do lat osiemdziesiątych XX wieku[28].

Współczesna sytuacja mniejszości muzułmańskiej w Bułgarii

Na przełomie lat osiemdziesiątych oraz dziewięćdziesiątych, w okresie załamywania się władzy komunistycznej oraz stopniowych przemian demokratycznych w Bułgarii, jednym z najważniejszych postulatów opozycji był wstrzymanie działań skierowanych przeciwko muzułmanom. Po masowych demonstracjach Pomaków, które miały miejsce w Sofii pod koniec 1989 roku, Komitet Centralny BKP (pod przewodnictwem Petyra Młądenowa, który zastąpił Todora Żiwkowa na stanowisku I sekretarza partii) oficjalnie zdecydował się odrzucić politykę „procesu odrodzeniowego" i cofnąć wszystkie sankcje wymierzone przeciwko mniejszościom. Mahometanie mogli wrócić do swoich imion i nazwisk, uwolniono wszystkich aresztowanych, którzy trafili do więzienia w wyniku oporu stawianego akcji asymilacyjnej, umożliwiono powrót do kraju tym, którzy zostali zmuszeni do emigracji. Przemilczano jednak kwestię osądzenia odpowiedzialnych za „proces odrodzeniowy", co było związane z tym, że wielu komunistycznych decydentów wciąż piastowało wysokie stanowiska państwowe. Przez kraj – głównie obszary zamieszkałe przez duży odsetek mniejszości muzułmańskiej (Kyrdżali, Razgrad) – przetoczyła się fala protestów nacjonalistycznych przeciwko decyzjom KC BPK. Uczestniczyli w nich przede wszystkim chłopi, którzy wykupili bądź przejęli majątki deportowanych w 1989 roku muzułmanów i obawiali się roszczeń ze strony dawnych właścicieli. Skandowali hasła, w których przestrzegali przed separatyzmem tureckim, niebezpieczeństwem utworzenia autonomii (tzw. Republiki Razgradzkiej) bądź nawet odłączeniem się części ziem od państwa i powtórzeniem „scenariusza cypryjskiego". Ocenia się, że wiele z manifestacji była faktycznie lokalnymi wiecami władz komunistycznych, zaangażowanych wcześniej w „proces

[27] Е. Иванова, *Колебанията на комшулука*, [w:] М. Балева, У. Брунбауер (red.), *Батак като място на паметта и забравата*, София 2007, s. 142–147; R. Millman, *The Bulgarian Massacres Reconsidered*, The Slavonic and East European Review, 2000, 58\2, s. 218–231.
[28] M. Lubańska, op. cit., s. 27.

odrodzeniowy", na co wskazuje posługiwanie się przez uczestników protestów tymi samymi hasłami[29].

Wobec wystąpień nacjonalistycznych na południu i północnym-wschodzie kraju, trudności związanych z odzyskiwaniem własności przez tureckich repatriantów, nierozliczenia winnych „procesu odrodzeniowego", ale przede wszystkim powstania nowych warunków politycznych po upadku komunizmu, ukształtowała się pierwsza w historii partia polityczna reprezentująca interesy mniejszości tureckiej w Bułgarii – Ruch na rzecz Praw i Wolności (DPS). Został on założony 4 stycznia 1990 roku przez dawnych członków Tureckiego Ruchu Narodowowyzwoleńczego z Ahmedem Doganem na czele. Program formacji opiera się na hasłach anulowania wszystkich skutków „procesu odrodzeniowego", uzyskania dla mniejszości muzułmańskiej autonomii kulturalno-językowej, a także na hasłach liberalnych. Wobec konstytucyjnego zakazu funkcjonowania w Bułgarii partii o charakterze etnicznym, religijnym czy rasowym, DPS początkowo miało kłopot z rejestracją (mimo że nie można jej uznać za partię o charakterze islamistycznym). Do końca XX wieku poparcie tego ugrupowania utrzymywało się w granicach 5–8%[30], od połowy następnego stulecia jego wyniki w wyborach parlamentarnych uległy wyraźnemu wzrostowi: w 2005 – 15,2%, w 2013 – 11,3%, a w ostatnich wyborach z 2014 r. – 14,8%. Dane te wskazują, że Ruch na Rzecz Praw i Wolności zyskał poparcie nie tylko muzułmanów, ale także Bułgarów, zainteresowanych liberalnymi propozycjami partii Lutwi Mestan (jej przewodniczącego od 2013 roku). Ocenia się, że nie jest ona tylko niezwykle istotną siłą na bułgarskiej scenie politycznej (ze względu na szerokie możliwości koalicyjne praktycznie nieprzerwalnie w latach 2001–2014 jej przedstawiciele wchodzili do poszczególnych rządów, zarówno lewicowych, jak i prawicowych), ale także – jak stwierdziła Anna Parzymies – prawdopodobnie najważniejszym ugrupowaniem reprezentującym muzułmanów w Europie[31].

O przewodnictwo nad wspólnotą muzułmańską po przemianach systemowych zabiegał także główny mufti Bułgarii, którego pozycja była jednak stosunkowo słaba w wyniku nie tylko uwikłania we współpracę z władzami komunistycznymi w latach osiemdziesiątych, ale i wewnętrznych podziałów wśród wyższego duchowieństwa muzułmańskiego. Od 1988 roku urząd ten był sprawowany przez Nedima Gendżewa, wspieranego przez BKP, a następnie przez jej dziedziczkę – Bułgarską Partię Socjalistyczną (BSP). W 1992 roku Wysoka Rada Muzułmańska

---

[29] N. Ragaru, *Islam in Post-communist Bulgaria: An Aborted "Clash of Civilizations"?*, Nationalities Papers, 2001, 29\2, s. 298–300; R. Vassilev, *Bulgaria's Ethnic Problems, East European Quartely*, 2002, 36\1, s. 106–107; K. Fijołek, *Retoryka bułgarskich ugrupowań nacjonalistycznych wobec etnicznych Turków*, [w:] R. Sendek, B. Rusin (red.), *Wśród czy obok nas? Mniejszości w literaturze, kulturze i historii krajów słowiańskich*, Kraków 2013, s. 119–121.

[30] W wyborach do Zgromadzenia Narodowego w 1990 roku DPS uzyskał 8% (24 mandatów), w 1991 roku – 7,6% (24), w 1994 roku – 5,4% (15), a w 1997 roku – 7,6% (19).

[31] A. Parzymies (red.), op. cit., s. 69; K. Fijołek, *Ruch na Rzecz Praw i Swobód – reprezentant mniejszości tureckiej w Bułgarii. Historia, program i miejsce na bułgarskiej scenie politycznej*, [w:] R. Sendek (red.), *Ślady obcego panowania w języku, kulturze i świadomości narodów południowosłowiańskich*, Kraków 2011, s. 83–93; M. Bakalova, *The Bulgarian Turkish Names Conflict and Democratic Transition*, Innovation, 2006, 19\3–4, s. 239–241.

wybrała nowego głównego muftiego – Fikri Saliego, który jednak nie został uznany przez bułgarskie władze, wciąż popierające Gendżewa. W ten sposób doszło do rozłamu i funkcjonowania dwóch zwalczających się instytucji głównego muftiego w państwie (Ali Eminov uznał, że takie było pierwotne zamierzenie znajdujących się u władzy socjalistów[32]). Po porażce BSP w wyborach parlamentarnych w 1997 roku, nastąpiła ugoda między stronami – w sierpniu Gendżew i Sali podpisali deklarację, na mocy której doszło do unifikacji instytucji Wysokiej Rady Muzułmańskiej i wyboru nowego głównego muftiego, przy czym zadeklarowali oni, że żaden z nich nie będzie ubiegać się o ten urząd. Nowym przywódcą religijnym islamu w Bułgarii został Mustafa Alisz Hodża, co zakończyło rozłam wśród tamtejszych hierarchów muzułmańskich[33]. Konflikt związany z urzędem głównego muftiego w latach 1992–1997 obrazuje problemy, z którymi mniejszość muzułmańska borykała się właściwie od początku swojej egzystencji w państwie bułgarskim. Z jednej strony należy zwrócić uwagę na ciągłe wewnętrzne podziały wśród elit tej społeczności, a z drugiej na skuteczne wykorzystywanie tych konfliktów przez bułgarskich polityków. Doprowadziło to do tego, że aż do 1989 roku mahometanie, mimo że stanowili znaczący odsetek społeczeństwa, nie posiadali własnej reprezentacji politycznej. Dlatego też instytucja głównego muftiego nie mogła konkurować do tej roli z podkreślającym swój liberalny charakter i odcinającym się od haseł *stricte* religijnych DPS.

Upadek komunizmu oraz przemiany demokratyczne niewątpliwie przyniosły wyraźną poprawę sytuacji mniejszości muzułmańskiej w Bułgarii. Wprawdzie już we wcześniejszych okresach społeczność ta miała zagwarantowane konstytucyjnie podstawowe prawa do odrębności religijnej, etnicznej i kulturowej, jednak były one nagminnie łamane. Obecnie DPS jest w stanie skutecznie reprezentować interesy Turków oraz innych mniejszości muzułmańskich w kraju, a gwarantem przestrzegania ich praw jest szereg organizacji międzynarodowych z Unią Europejską na czele, która jest szczególnie wyczulona na kwestie tolerancji i przyjmuje rolę rola promotora wszelkiej formy różnorodności kulturowych. Z drugiej strony wcześniejsza polityka dyskryminacji tej ludności, brutalne kampanie związane z asymilacją oraz wysiedleniami, nieuregulowane sprawy związane z powrotami emigrantów, brak likwidacji wszystkich następstw „procesu odrodzeniowego" oraz nierozliczenie autorów tej akcji stworzyły powszechny brak zaufania do instytucji państwa bułgarskiego oraz niechęć do uczestnictwa w życiu publicznym wśród przedstawicieli tej mniejszości. Przymusowe zmiany imion i nazwisk odbiły się na kształcie tożsamości muzułmanów w Bułgarii. Najbardziej widoczne jest to w przypadku ludności pomackiej, która nie tylko coraz częściej odżegnuje się od bułgarskości, ale także od jakichkolwiek deklaracji narodowych, samookreślając się przy pomocy kategorii religii („Muzułmanin") oraz lokalności („tutejszy"). Cześć przedstawicieli tej grupy uznaje się natomiast za Turków, mimo nieznajomości języka tureckiego. Można więc powiedzieć, że o ile polityka wysiedleń spełniła oczekiwania władz bułgarskich (czyli faktyczne zmniejszenie

[32] A. Eminov, *Turks and Tatars*…, s. 145.
[33] Idem, *Islam and Muslims in Bulgaria: A Brief History*, Islamic Studies, 1997, 36\2–3, s. 236.

odsetka tej ludności), to próby asymilacji muzułmanów przyniosły skutki odwrotne od zamierzonych: separacji ich od państwa i narodu bułgarskiego oraz umocnienie nacjonalizmu tureckiego[34].

Podsumowanie

Najbardziej długotrwałym efektem polityki mniejszościowej prowadzonej przez państwo bułgarskie w przeciągu XX wieku było zmniejszenie odsetka muzułmanów w tym kraju z 23,5% do 10%[35]. Na ten proces wpływały nie tylko największe akcje wymierzone w tę ludność (1912, 1942, druga połowa lat osiemdziesiątych), ale i konsekwentna polityka dyskryminacji, przyczyniająca się do wyjazdów i asymilacji. Cel tych działań był jasny – stworzenie homogenicznego państwa narodowego, w którym nie było miejsca dla nie-Bułgarów, a tym bardziej dla „dawnych ciemiężców", związanych ściśle z jednoznacznie negatywnym (wręcz zdemonizowanym) wyobrażeniem na temat okresu panowania tureckiego na ziemiach bułgarskich. Niezależnie czy byli to carowie z dynastii Koburgów, czy przywódca komunistyczny Todor Żiwkow, pozbycie się muzułmanów z kraju (czy to przez bułgaryzację, czy wysiedlenia) było celem mniejszościowej polityki władz bułgarskich. Ostatnie dekady po przemianach demokratycznych przyniosły wyraźny odwrót od monopolu tego sposobu myślenia o państwie i społeczeństwie w Bułgarii, co pokazuje wzmacniająca się rola Ruchu na rzecz Praw i Wolności na scenie politycznej. Z drugiej strony wciąż istnieją ugrupowania, które chcą realizować wizję homogenicznego państwa narodowego. Wciąż jest ona także popularna w społeczeństwie bułgarskim. W 2014 roku do parlamentu weszły nacjonalistyczne ugrupowania: Front Patriotyczny – 7,3% czy ATAKA – 4,5%, a także populiści z Bułgarii bez Cenzury – 5,7%[36], a w publikacjach pretendujących do bycia naukowymi można znaleźć stwierdzenia o tym, że muzułmanie to wyłącznie „zislamizowani bądź poturczeni Bułgarzy o zamroczonej świadomości narodowej, których należy przywrócić na łono narodu".

Bibliografia

Bakalova M., 2006, The Bulgarian Turkish Names Conflict and Democratic Transition, Innovation, 19\3–4, s. 233–246.

Brzeziński A., 2002, Grecja, Trio, Warszawa.

Crampton R., 2007, Bulgaria, Oxford University Press, Oxford.

Czekalski T., 2010, Bułgaria, Trio, Warszawa.

Dymarski M., 2010, Konflikty na Bałkanach w okresie kształtowania się państw narodowych w XIX i na początku XX wieku, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

[34] K. Ghodsee, *Muslim Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity, and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria*, Princeton 2009, passim; A. Eminov, *Social Construction of Identities: Pomaks in Bulgaria*, Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe, 2007, 6\2, s. 1–25.

[35] A. Kalionski, *Communities, Identities and Migrations in Southeast Europe*, Sofia 2014, s. 48–55.

[36] K. Popek, *Bułgaria: Warianty sformowania rządu po wyborach parlamentarnych*, <http://balkanistyka.org/bulgaria-warianty-sformowania-rzadu-po-wyborach-parlamentarnych/>, 17.05.2015.

Eminov A., 1997, Islam and Muslims in Bulgaria: A Brief History, Islamic Studies, 36\2–3, s. 209–241.
Eminov A., 2007, Social Construction of Identities: Pomaks in Bulgaria, Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe, 6\2, s. 1–25.
Eminov A., 2000, Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans, Nationalities Papers, 28\1, s. 129–164.
Fijołek K., 2013, Położenie prawne mniejszości tureckiej w Bułgarii od 1878 r. do wybuchy II wojny światowej, Studenckie Zeszyty Naukowe IFS UJ, 1(3), s. 107–114.
Fijołek K., 2013, Retoryka bułgarskich ugrupowań nacjonalistycznych wobec etnicznych Turków, [w:] R. Sendek, B. Rusin (red.), Wśród czy obok nas? Mniejszości w literaturze, kulturze i historii krajów słowiańskich, Scriptum, Kraków.
Fijołek K., 2011, Ruch na Rzecz Praw i Swobód – reprezentant mniejszości tureckiej w Bułgarii. Historia, program i miejsce na bułgarskiej scenie politycznej, [w:] R. Sendek (red.), Ślady obcego panowania w języku, kulturze i świadomości narodów południowosłowiańskich, Scriptum, Kraków, s. 83–93.
Gallagher T., 2001, Outcast Europe: The Balkans 1789–1989. From the Ottomans to Milošević, Routledge, London-New York.
Ghodsee K., 2009, Muslim Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity, and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria, Princeton University Press, Princeton.
Inalcik H., Quataert D. (red.), 2008, Dzieje gospodarcze i społeczne Imperium Osmańskiego 1300–1914, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
Jezernik B., 2007, Dzika Europa. Bałkany w oczach zachodnich podróżników, Universitas, Kraków.
Kalionski A., 2014, Communities, Identities and Migrations in Southeast Europe, Anamnezis, Sofia.
Klejn Z., 2006, Położenie Bułgarów pod zaborem osmańskim. Próba obnażenia mitów i stereotypów, Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowej, 41, s. 5–30.
Klejn Z., 2001, Rola mniejszości narodowych w państwowym i narodowym odrodzeniu Bułgarii (1877–1914), Balcanica Posnaniensia, 11\12, s. 113–120.
Kołodziejczyk D., 2011, Turcja, Trio, Warszawa.
Kostanick H. L., 1955, Turkish Resettlement of Refugees from Bulgaria, 1950–1953, Middle East Journal, 9\1, s. 41–52.
Lubańska M., 2012, Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
Malcolm N., 1994, Bosna: A Short History, New York University Press, New York.
Millman R., 2000, The Bulgarian Massacres Reconsidered, The Slavonic and East European Review, 58\2, s. 218–231.
Mirkova A. M., 2009, Citizenship Formation in Bulgaria: Protected Minority or National Citizens?, Journal of Muslim Minority Affairs, 29\4, s. 469–482.
Nahodilova L., 2010, Communist Modernisation and Gender: The Experience of Bulgarian Muslims, 1970–1990, Contemporary European History, 19, s. 37–53.

Neuburger M., 2000, Pomak Borderlands: Muslims on the Edge of Nations, Nationalities Papers, 28\1, 181–196.
Neuburger M., 2004, The Orient Within. Muslim Minorities and the Negation of Nationhood in Modern Bulgaria, Cornell University Press, Ithaca-London.
Parzymies A. (red.), 2005, Muzułmanie w Europie, Dialog, Warszawa.
Popek K., Bułgaria: Warianty sformowania rządu po wyborach parlamentarnych, <http://balkanistyka.org/bulgaria-warianty-sformowania-rzadu-po-wyborach-parlamentarnych/>, 17.05.2015.
Ragaru N., 2001, Islam in Post-communist Bulgaria: An Aborted "Clash of Civilizations"?, Nationalities Papers, 29\2, s. 293–324.
Solak E., 2009, Znaki szczególne. Językowe i wokół językowe problemy bułgarskiego Odrodzenia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
Tarnawczyk-Ziemnicka A., 2008, Stereotyp Pomaka a polityka BPK okresu procesu odrodzeniowego, [w:] J. Skowronek (red.), Stereotypy a Słowiańszczyzna, Piktor, Łódź, s. 167–179.
Wróbel P., 2012, Kontrowersje wokół podboju i islamizacji Bośni. Przyczynek do krytyki tzw. „polityki historycznej", Balcanica Posnaniensia, 19, s. 87–92.
Vasileva D., 1992, Bulgarian Turkish Emigration and Return, International Migration Review, 26, s. 342–352.
Vassilev R., 2002, Bulgaria's Ethnic Problems, East European Quarterly, 36\1, s. 103–125.
Yilmaz G., 2009, Becoming a Devşirme The Training of Conscripted Children in the Ottoman Empire, [w:] G. Campbell, S. Miers, J. C. Miller (red.), Children in Slavery Through the Ages, Ohio University Press, Ohio, s. 119–134.
Zeljazkova A., 1990, The Problem of the Authenticity of Some Domestic Sources on the Islamization of the Rhodopes, Deeply Rooted in Bulgarian Historiography, Etudes Balkaniques, 4, s. 105–111.
Арденски В., 2005, Загаснали огнища, Ваньо Недков, София.
Бюксеншютц У., 2000, Малцинствената политика в България. Политиката на БКП към евреи, роми, помаци и турци (1944–1989), IMIR, София.
Божков В., 2012, Възродителният процес и българите махомедани, Пропелер, София.
Генчев Н., 1995, Българското Възраждане, Иван Вазов, София.
Груев М., Кальонски А., 2008, „Възродителният процес" – мюсюлманските общности и комунистическият режим, Ciela, София.
Гюдуров Д., 2007, Религиозната политика на България и мюсюлманите (1919–1925 г.), Годишник на департамент „История" НБУ, 2, s. 342–390.
Желязкова А. (red.), 1997, Мюсюлманските общности на Балканите и в България, t. 1, Международен център за изследване на малцинствата и културните взаимодействия, София.
Желязкова А., 1990, Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт XV–XVIII век, БАН, София.
Зеленгора, Г., 2013, Балканската война – масова смърт и етническо прочистване, Либерален преглед, 3, s. 636–661.

Иванова Е. 2007, Колебанията на комшулука, [w:] М. Балева, У. Брунбауер (red.), Батак като място на паметта и забравата, Изток-Запад, София, s. 142–147.
Илиева Н., 2010, Турската етническа група в България (1878–2001), НИГГГ-БАН , София.
Карахасан-Чънар И., 2005, Етническите малцинства в България, Лик, София.
Маева М. М., 2006, Българските турци-преселеници в Република Турция (Култура и идентичност), Международен център за изследване на малцинствата и културните взаимодействия, София.
Манчев К., 2012, История на балканските народи, t. 1: 1352–1878, Парадигма, София.
Михайлов С., 1992, Възрожденският процес в България, M&M, София.
Назърска Ж., 1999, Българската държава и нейните малцинства 1878–1885 г., Лик, София.
Население по местоживеене, възраст и вероизповедание, <censusresults.nsi.bg/Census/Reports/2/2/R10.aspx> 24.02.2015.
Пауновски В., Илел Й., 2000, Евреите в България между унищожението и спасението, Adasa-Pres, София.
Райчевски С., 1998, Българите мохамедани, Български бестселър, София.
Станчев П., 2008, „Родина" – организация на българите мюсюлмани в Родопите, НГДЕК „Константин Кирил Философ", София.
Стоянова П., 2006, Покръстването на българите мюсюлмани, Анамнеза, 1\3, s. 128–139.

SUMMARY

The paper is about the main problems of the policy of Bulgaria toward the Muslim minority since the beginning of 20th century till the present days. First of all, there is the analysis of the biggest assimilation action of the Muslims: in 1912, in 1942 and in the 1980s, during which Bulgaria tried to reduce the number of Muslims in the state (or even cleared out) by changing names from Arabic and Turkish to Bulgarian, forced Christianization and displacement. However they were not the only activities against that minority, which was discriminated since the creation of Bulgarian state in 1878. The roots of that policy are connected with the image of Islam and the "Turkish yoke" in Bulgarian national consciousness and culture, which defines representatives of the Muslims as "Islamized Bulgarians" and "traitors". After the fall of communism and the democratic transformation in Bulgaria, the situation of the Muslim minority has significantly changed, which is connected with activity of the party, which represented their interests in the political scene, Movement for Rights and Freedoms and an affiliation of that Balkan state to European Union.

Keywords: Bulgaria, Muslim Minority, 20th Century, Balkan History.

Konrad ŚWIDER

KONFLIKTY SERBSKO-ISLAMSKIE W OSTATNIM DZIESIĘCIOLECIU XX WIEKU

Perspektywa historyczna

Istnieje wiele możliwych interpretacji i ujęć konfliktów, jakie miały i mają miejsce na terytorium byłej Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii (SFRJ). Jugosławia od strony zewnętrznej stanowiła przede wszystkim odzwierciedlenie serbskiej wizji świata, jednak relacje wewnętrzne w federacji jugosłowiańskiej wbrew wielu opiniom nie były efektem dominacji Serbów, a nawet często obracały się przeciwko nim[1]. Niemniej rozpad Jugosławii – postrzegany jako zwycięstwo koncepcji państwa narodowego – okazał się wielkim wstrząsem dla ludności serbskiej, od lat rezygnującej z własnej homogenizacji etnicznej na rzecz tworzenia jednolitego narodu jugosłowiańskiego. Tymczasem pozostałe narody federacji konsolidowały się etnicznie i religijnie, traktując Jugosławię jako etap na drodze do niepodległości. W tej sytuacji również Serbowie przystąpili do walki o unifikację swojego terytorium etnicznego. Na tym tle doszło do wybuchu największych w powojennej Europie konfliktów o podłożu etnicznym i religijnym, w których uwidoczniła się kwestia przynależności cywilizacyjnej zwaśnionych narodów. Celem niniejszego opracowania jest węzłowe przedstawienie antagonizmów między prawosławnymi Serbami a szeroko pojętą ludnością islamską w obrębie serbskiego terytorium historycznego. Charakteryzują się one niezwykle skomplikowaną strukturą historyczno-cywilizacyjną i wyjątkowo dramatycznym przebiegiem, a także są warunkowane przez geograficzno-przyrodniczą specyfikę regionu, tj. Półwyspu Bałkańskiego, i spiętrzone w czasie historycznym czynniki psychologiczne.

Ludność islamską (muzułmańską) w obrębie serbskiego obszaru etnicznego stanowią zarówno Słowianie muzułmańscy z Bośni i Hercegowiny oraz z położonego na obszarze Serbii Sandżaku Nowopazarskiego (obu grupom w 1971 r. władze SFRJ przyznały status odrębnej narodowości – Muzułmanów), jak też Albańczycy z Kosowa, których tożsamość opiera się ponadto na odrębnym kryterium etniczno-językowym. Za podstawę wszystkich konfliktów etniczno-religijnych na terenie byłej Jugosławii można uznać aspekt terytorialny, tj. walkę o terytorium, które przy założeniu niechęci Serbów, Muzułmanów i Albańczyków do wspólnego zamieszkiwania na jednej ziemi – jest obecnie najbardziej pożądanym zasobem o znaczeniu geograficzno-przyrodniczym, ekonomicznym i historyczno-

[1] Zob. M. Waldenberg, *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje konfliktów i idei*, Warszawa 2000, s. 434–461.

psychologicznym na stosunkowo ciasnym i bardzo niejednolitym etnicznie Półwyspie Bałkańskim. Obecnie zachodzi proces jak gdyby historycznej degradacji Serbów, związany z klęską wypracowanej przez nich w XIX w. idei jugosłowiańskiej, która stała u podstaw utworzenia w 1918 r. Jugosławii. Bez uwzględnienia tych uwarunkowań niemożliwe jest obiektywne i pełne przedstawienie struktury wszystkich współczesnych konfliktów na Bałkanach.

Sytuacji narodowościowej (etnicznej) na obszarze dawnej Jugosławii nie sposób wyjaśnić poprzez odwoływanie się wyłącznie do konstruktywistycznych koncepcji narodu, ukazujących narody jako społeczne konstrukcje ideowo-polityczne powstałe w rezultacie szeroko rozumianych procesów modernizacyjnych, zachodzących od końca XVIII w.[2] W tych ujęciach naród jawi się jako powszechna wspólnota etniczno-językowa, mająca świadomość narodową (przynależności do danego narodu), nabytą (wyobrażoną) w trakcie nowoczesnej masowej edukacji lub też jest wynikiem nacjonalizmu jako nurtu ideowego. Jednak obszar Bałkanów z powodu swojej specyfiki geopolitycznej i cywilizacyjnej nie podlegał harmonijnej modernizacji według modelu zachodnioeuropejskiego, zachowując w znacznym stopniu swój tradycyjny (przednowoczesny) charakter. Podstawowymi kryteriami rozróżnienia narodowościowego były tam religia i obyczaje, naród był postrzegany jako historyczna wspólnota losu i wynik wyznawania przez dane grupy społeczne związanych z tym tradycji. Dlatego do opisu formowania się narodów bałkańskich bardziej odpowiednie są ujęcia odwołujące się do koncepcji prymordialnych (naród pojawia się już we wczesnych okresach historii), tudzież integrujące je z teoriami konstruktywistycznymi[3]. Wielu badaczy podejmujących się eksplikacji konfliktów na Bałkanach twierdzi, że trzeba je wyjaśniać w konwencji wykładu historycznego, sięgającego swoją złożoną materią epoki średniowiecza. Pogląd ten jest jak najbardziej uzasadniony, pozwalając uniknąć wielu mylących uproszczeń, uogólnień i redukcjonistycznych wniosków.

Serbowie osiedlili się na Półwyspie Bałkańskim w pierwszej połowie VII w. W skład serbskiego terytorium etnicznego, formującego się do połowy X w., weszły Serbia właściwa, tj. Raszka (czyli Stara Serbia – obejmująca późniejszy Sandżak Nowopazarski i północną część Kosowego Pola), Bośnia – położona w dorzeczu Bosny, oraz Dioclea – zwana od XI w. Zetą, a od XV w. Czarnogórą[4]. Procesy scaleniowe na ziemiach serbskich przebiegały powoli, toteż wczesna Serbia pozostała tworem w rodzaju federacji księstw plemiennych z jednym księciem zwierzchnim z rodu Wyszesławiczów. Serbski jednolity obszar etniczno-polityczny zaczął kształtować się w pewnego rodzaju tyglu kulturowym na niewyraźnym pograniczu wpływów cywilizacji greckiej i łacińskiej. Przejawiało się to w dualistycznym charakterze akcji chrystianizacyjnej prowadzonej na tych terenach

---

[2] Zob. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997; E. Gellner, Narody i nacjonalizm, przekł. T. Hołówka, Warszawa 1991.

[3] Zob. A. D. Smith, *Nacjonalizm. Teoria, historia, ideologia*, przeł. E. Chomicka, Warszawa 2007; idem, *Etniczne źródła narodów*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2009.

[4] Zob. J. Skowronek, M. Tanty, T. Wasilewski, *Historia Słowian Południowych i Zachodnich*, Warszawa 1977, s. 40–41.

od połowy IX w. z przez Rzym, jak i Konstantynopol, a także w rywalizacji Cesarstwa Bizantyjskiego oraz Korony Węgierskiej o ziemie serbskie. Ingerencja zewnętrzna osłabiała wewnętrzną jedność Serbii i doprowadziła do upadku dawnej serbskiej wspólnoty etniczno-państwowej i jej zasadniczego podziału na Serbię właściwą (Raszkę) i Bośnię.

Państwo serbskie zostało odbudowane pod koniec XII w. przez rodzinę Nemaniczów, która w trosce o polityczną jedność i niezależność swojej domeny oraz autorytet władzy centralnej opowiedziała się po stronie prawosławia – jako konfesji lepiej wyrażającej interesy dynastii (państwa), i w 1222 r. ostatecznie zerwała związki z papiestwem. Umocniona Serbia rozwijała ekspansję w kierunku Macedonii i ziem greckich. Na przełomie XIII i XIV w. centrum państwa serbskiego przesunęło się z Raszki do Kosowa (zasiedlanego przez Serbów od końca XII w.) i Hvosna, zwanego też Metohią (od słowa *metoh* – posiadłość cerkiewna)[5]. Powstały tu wspaniałe klasztory i cerkwie – pomniki serbskiej architektury sakralnej, które wraz z towarzyszącą temu świadomością i mistyką na trwałe weszły do kanonu serbskiego dziedzictwa kulturalnego i narodowego. Szczyt świetności ówczesna Serbia osiągnęła pod rządami Stefana Duszana (1331–1355), który dążył do stworzenia uniwersalnej serbskiej monarchii prawosławnej, opartej na tradycji bizantyjskiej ze stolicą w Carogrodzie (Konstantynopolu), poprzez połączenie pierwiastka greckiego z serbskim. Państwo Stefana Duszana, które nie objęło strzeżonej przez Węgry Bośni, było zbyt niejednolite, aby utrzymać się po jego śmierci. Do legendarnej tradycji władztwa Nemaniczów starał się nawiązać najwybitniejszy z władców bośniackich, ban Tvrtko I (1353–1391), koronowany w 1377 r. na króla *Serbii, Bośni, Pomorza i Stron Zachodnich* (tzn. część ziem chorwackich)[6]. Jednak w 1389 r. Serbowie i Bośniacy w bitwie pod Prisztiną na Kosowym Polu nie zdołali powstrzymać ekspansji wyznających islam Turków osmańskich – kolejnych pretendentów do przejęcia schedy po tysiącletnim Cesarstwie Bizantyjskim, a sama bitwa stała się częścią serbskiej mitologii narodowej jako symbol oporu przeciwko opresji turecko-muzułmańskiej.

Słowiańska – etnicznie głównie serbska, w mniejszym stopniu chorwacka ludność ziemi zwanej Bośnią w sprzyjających warunkach wykazywała tendencje do niezależności od silniejszych sąsiadów[7]. W okresie średniowiecza w opozycji do Serbów z Raszki, lojalnie uznawała zwierzchnictwo kolejno: Bułgarów, Bizantyńczyków i Węgrów. Jednak ze względu na bliskość Węgier uciążliwość panowania węgierskiego była najsilniej odczuwana. Wobec tego władcy bośniaccy, starając się podkreślić niezależność swojego kraju, otaczali opieką wywodzącą się z Bułgarii herezję bogomiłów (nazywanych w Bośni patarenami) i będącą jedną z herezji manichejskich[8]. Patarenizm jednak nie służył zbyt dobrze władzy monarszej, ponieważ m.in. negował boską sankcję dla tronu. Dlatego też spotkał się z uznaniem wielkich feudałów i uzyskał status kościoła państwowego w Bośni.

---

[5] L. Podhorodecki, *Jugosławia. Dzieje narodów, państw i rozpad federacji*, Warszawa 2000, s. 40–41.
[6] *Historia Słowian*…, s. 107.
[7] Por. N. Malcolm, *Rasy, mity, początki: Bośnia do 1180 roku*, „Krasnogruda" 1997, nr 7, s. 11–19.
[8] W. Felczak, T. Wasilewski, *Historia Jugosławii*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1985, s. 134–136; N. Malcolm, *Kościół Bośniacki*, „Krasnogruda" 1997, nr 7, s. 20–31.

Patareńska „cerkiew bośniacka” stała się istotnym oparciem dla wielkiej własności ziemskiej, typowej i charakterystycznej dla tego kraju. W związku z tym późniejsze masowe przechodzenie patarenów na islam nie może być rozpatrywane w oderwaniu od faktu, iż byli oni w dużej części właścicielami wielkich domen, a przejście na mahometanizm pozwalało im zachować prawo do posiadania ziemi.

Na ograniczony zakres politycznej i społecznej jedności przestrzeni serbskiej miały wpływ liczne bariery geograficzne w formie złożonego systemu pasm i izolowanych grup górskich, a także kotlin, zapadlisk, dolin i płaskowyżów. Trudnodostępne, często lesiste (np. w Bośni do XX w. lasy zajmowały ponad połowę jej obszaru) i poprzecinane niespławnymi rzekami tereny przeważnie nie posiadały powiązań komunikacyjnych. Przeszkody naturalne musiały przyczyniać się do procesu hermetyzacji poszczególnych społeczności. Efektem tego była ciągła aktualność i atrakcyjność struktury rodowo-klanowej lub plemiennej w obrębie jednolitego obszaru etnicznego, nawet mającego cechy jednolitej organizacji państwowej. Środowisko przyrodnicze wpływało także na kształtowanie się odpowiednich predyspozycji psychofizycznych ludności tych terenów. Intensywny rozwój gospodarczy ziem serbskich i bośniackich w XIII i XIV w. wiązał się z eksploatacją porzuconych u schyłku starożytności kopalń rud srebra, zawierających znaczne domieszki złota, a także ołowiu, żelaza i miedzi. Zajmowała się nią uciekająca z Węgier przed najazdem tatarskim górnicza ludność saska, pracująca później dla Turków. Na tle rywalizacji o zasobne w kopaliny terytoria trwały w XIV w. wojny serbsko-bośniackie, co powodowało utrwalanie się podziału politycznego, a także kulturowego między Serbią a Bośnią.

Znalazło to swoje odzwierciedlenie pod panowaniem tureckim, gdy Bośniacy bez oporów wprzęgali się w system tureckiej machiny państwowej, zwłaszcza że różne rozwiązania formalno-prawne zastosowane w Imperium Osmańskim były w tym czasie atrakcyjniejsze i bardziej funkcjonalne niż przyjęte w Europie[9]. Ponadto przejście na islam mogło oznaczać społeczną i ekonomiczną nobilitację, a także umożliwić udział w kierowaniu państwem[10]. Natomiast w Serbii autorytet cerkwi prawosławnej i silniejsze niż w innych regionach Turcji poczucie odrębności połączone z silną pamięcią historyczną zapobiegły masowej islamizacji. Słowian przechodzących na islam określano mianem poturczeńców. Ludność islamska grupowała się głównie w ośrodkach miejskich, które były centrami religijnymi, administracyjno-wojskowymi oraz handlowymi. Na około 8 mln ludności europejskich posiadłości Turcji pod koniec XVI w. 2–2,5 mln mieszkało w Serbii i Bośni, ale zislamizowani Słowianie i Turcy stanowili tu zaledwie 25% ogółu mieszkańców, przy czym na ziemiach bośniackich w XVII stuleciu odsetek ludności muzułmańskiej wynosił już 75%, by w połowie XIX w. (według pierwszego tureckiego spisu ludności z lat 1851–1852) ustabilizować się na poziomie 37% w stosunku do 45% ludności prawosławnej[11]. Ostatnia zmiana była efektem spadku dynamiki przyrostu naturalnego wśród Turków i poturczeńców.

---

[9] Zob. J. Reychman, *Historia Turcji*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973, s. 76–81.
[10] Zob. R. Samardžić, *Mehmed Sokolović*, t. I i II, Łódź 1982.
[11] L. Podhorodecki, op. cit., s. 61–63 i 109; *Historia Słowian*…, s. 269–271.

Imperium Osmańskie opierało się zapoczątkowanym w Europie w XVIII w. procesom modernizacyjnym. Modernizacja dokonywała się w Turcji nie od centrum, a od peryferii. W sferze światopoglądu dotyczyła ona formowania się nowoczesnej świadomości narodowej podbitych przez Osmanów narodów, która była budowana w oparciu o różnice religijne między ludnością muzułmańską a prawosławną, jak też na bardzo istotnych dla procesu narodotwórczego wyobrażeniach o heroicznej przeszłości danego narodu. Serbowie, odwołujący się do tradycji monarchii Stefana Duszna, nie ograniczali się jedynie do kwestii serbskiej i od lat 40. XIX w. dążyli w ramach idei jugoslawizmu do przekształcenia całej Słowiańszczyzny Południowej (a więc także austriackiej) w jedno państwo jugosłowiańskie[12]. Na serbską świadomość mocno oddziaływał również rosyjski panslawizm, którego punktem kulminacyjnym była wojna rosyjsko-turecka w latach 1877–1878. W wyniku klęski Turcji Serbia, Czarnogóra i Rumunia uzyskały pełną niepodległość, natomiast Bośnia i Hercegowina znalazły się pod okupacją Austro-Węgier, zmienioną formalnie w 1908 r. na aneksję. Jednak serbskie terytorium państwowe nie objęło wszystkich Serbów; pozostali oni rozproszeni na znacznych obszarach poza nim: w Imperium Osmańskim (Kosowo, Sandżak Nowopazarski), i w monarchii austro-węgierskiej – w Chorwacji (Pogranicze Wojskowe – Krajina, Barania, Slawonia) i na Węgrzech (Wojwodina, Baczka, Banat)[13]. Wobec powyższego nasuwa się konkluzja, że to właśnie czynnik etnicznej lokalizacji Serbów określił federalistyczny, tj. jugosłowiański charakter ich nacjonalizmu; idea monoetnicznej „Wielkiej Serbii" poza sferą deklaratywną nie zdołała przybrać formy homogenicznej, i to prawdopodobnie zadecydowało o trudnych i tragicznych losach tego narodu w przyszłości.

Wojny bałkańskie z lat 1912–1913 umożliwiły Serbom ostateczną rozprawę tak z Turcją, jak też z nacjonalizmem wielkobułgarskim, stanowiącym poważną konkurencję dla jugoslawizmu w kwestii macedońskiej. Natomiast w Bośni władze austro-węgierskie, dążąc do wyeliminowania wpływów serbskich ze swojego terytorium, próbowały poprzez popieranie ludności muzułmańskiej ukształtować tożsamość bośniacką[14]. Zabójstwo następcy tronu Austro-Węgier w Sarajewie przez serbskich działaczy nacjonalistycznych z ruchu „Młoda Bośnia" doprowadziło do wybuchu I wojny światowej (1914–1918). Klęska i rozpad „państw centralnych" umożliwiły powstanie w 1918 r. Królestwa SHS (Serbów, Chorwatów i Słoweńców), przemianowanego w rezultacie narastających konfliktów narodowościowych w 1929 r. na Królestwo Jugosławii. Serbowie ponieśli podczas Wielkiej Wojny ogromne straty ludzkie – według różnych szacunków – od 680 tys. do 1,25 mln osób, co w ich przekonaniu legitymizowało serbską przewagę polityczną w państwie jugosłowiańskim[15]. Jugosławia składająca się z Serbii, Czarnogóry, Chorwacji, Słowenii, Bośni i Hercegowiny, Macedonii oraz

[12] Zob. *Historia Słowian*…, s. 268.

[13] Zob. J. Ilić, M. Spasovski, *Geopolityczna specyfika Bałkanów i etniczne terytorium Serbów*, „Sprawy Narodowościowe" 1994, Seria Nowa, t. III, nr 2 (5), s. 135–158.

[14] L. Podhorodecki, op. cit., s. 207; M. Waldenberg, *Narody zależne*…, s. 454.

[15] Zob. W. Szulc, *Przemiany gospodarcze i społeczne w Jugosławii w okresie międzywojennym 1918–1941*, Poznań 1980, s. 38–39; W. Walkiewicz, *Jugosławia. Byt wspólny i rozpad*, Warszawa 2000, s. 50.

Wojwodiny była państwem unitarnym, w którym ludność serbska, jak wykazał to spis z 1921 r., stanowiła 44,7% ogółu obywateli[16]. Obok wielkiego konfliktu między Serbami a Chorwatami nasilał się także antagonizm serbsko-muzułmański, zwłaszcza po reformie rolnej (1919), powodującej niekorzystne dla bośniackich muzułmanów zmiany w strukturze własności ziemi w Bośni. Według spisu powszechnego z 1921 r. ludność prawosławna (serbska) na tym terenie stanowiła 43,87% wszystkich jego mieszkańców, muzułmańska – 31,07%, a katolicka (chorwacka) – 23,48%. Natomiast spis z 1931 r. wykazał następujące proporcje: 44,25%, 30,90% i 23,58%.[17] W 1941 r. po zajęciu Jugosławii przez wojska niemieckie powstało faszystowskie Niezależne Państwo Chorwackie, do którego należała także Bośnia. Ustasze chorwaccy wraz z utworzonymi przez Niemców muzułmańskimi formacjami SS w ramach akcji planowego ludobójstwa wymordowali (według źródeł niemieckich) 750 tys. Serbów – głównie bośniackich i chorwackich, oraz dziesiątki tysięcy Żydów i Cyganów[18]. Wyzwolenie ziem jugosłowiańskich spod krwawej okupacji faszystowskiej było prawie wyłącznym dziełem partyzantki komunistycznej kierowanej przez Josipa Broz Tito – pochodzącego z rodziny chorwacko-słoweńskiej. Przekształcił on Jugosławię w państwo federacyjne.

Utworzona w 1945 r. Federacyjna Ludowa Republika Jugosławii w 1963 r. zmieniła nazwę na Socjalistyczną Federacyjną Republikę Jugosławii. Serbowie nie byli w nowym państwie narodem uprzywilejowanym; starano się – jak uważa Marek Waldenberg – zapobiec nawet pozorom ich uprzywilejowania. Osłabiona w porównaniu z okresem przedwojennym pozycja Serbów nie wyeliminowała wzajemnych fobii pomiędzy narodami federacji. Władze jugosłowiańskie, dążąc do uspokojenia nastrojów, w 1971 r. przeprowadziły konstytucyjne rozszerzenie uprawnień republik związkowych. Efektem tego było m.in. przyznanie ludności muzułmańskiej statusu odrębnej narodowości w ramach Jugosławii. Tymczasem w Bośni i Hercegowinie miała miejsce eksplozja demograficzna wśród Muzułmanów. Między 1948 a 1981 r. ich liczebność wzrosła o około 840 tys., Serbów o około 185 tys., a Chorwatów o prawie 145 tys. Odsetek ludności muzułmańskiej wzrósł z 30,7% do 39,5%; ludności serbskiej zmalał z 44,3% do 32%; a chorwackiej z 23,9% do 18,4%. Wykształciła się też narodowość jugosłowiańska – 7,9% wszystkich mieszkańców Bośni i Hercegowiny. W 1991 r. – tuż przed rozpoczęciem działań wojennych Muzułmanie stanowili 43,6%, Serbowie – 31,2%, a Chorwaci – 17,2% ludności republiki – przy jej łącznej liczbie 4 366 tys.[19] Ludność serbska dominowała na 53,3% powierzchni Bośni i Hercegowiny, posiadała 51,4% ogółu prywatnych gruntów, a w 41,4% osiedli miała bezwzględną (powyżej 50%) przewagę liczebną; ludność muzułmańska stanowiła zdecydowaną większość w miastach, ale bezwzględnie przeważała tylko w 37% osiedli, posiadała 27,3% prywatnej ziemi, a dominowała liczebnie na 25,8% powierzchni republiki;

[16] L. Podhorodecki, op. cit., s. 152.
[17] M. Waldenberg, *Narody zależne*…, s. 455.
[18] Ibidem, s. 450.
[19] P. Eberhardt, *Między Rosją a Niemcami. Przemiany narodowościowe w Europie Środkowo-Wschodniej w XX w.*, Warszawa 1996, s. 306.

Chorwaci przeważali w 17,3% osiedli i mieli prawo własności do 16,6% gruntów prywatnych[20]. Jak twierdzono, republika związkowa Bośnia i Hercegowina została utworzona w celu oddzielenia Serbów od Chorwatów, a tymczasem przekształcenie wyznawców religii islamskiej w naród – Muzułmanów lub też Bośniaków uczyniło z tego regionu w bliskiej perspektywie najbardziej konfliktogenny obszar Europy.

Po śmierci marszałka Tito w 1980 r. zaczęła się rozpadać stworzona przez niego socjalistyczna federacja jugosłowiańska. Źródła narastających procesów dezintegracyjnych tkwiły bardziej w trudnościach ekonomicznych niż w dążeniu poszczególnych republik związkowych do niezależności. Teza, że to kryzys gospodarczy rozbił Jugosławię jest zatem jak najbardziej uprawniona. Rozpadowi federacji próbowali zapobiec Serbowie, stanowiący 36,2% ogółu jej obywateli, gdyż państwo jugosłowiańskie było ukoronowaniem ich wielopokoleniowych starań[21]. Ponadto około 25% populacji serbskiej mieszkało poza Serbią właściwą, głównie w Bośni i Hercegowinie oraz Chorwacji[22]. Wyodrębnienie przez władze komunistyczne z terytorium Serbii dwóch autonomicznych tworów: Wojwodiny i Kosowa znacznie osłabiło homogeniczność obszaru serbskiego. Nic więc dziwnego, że w Belgradzie nastąpił renesans nigdy niezrealizowanych koncepcji wielkoserbskich, propagowanych przez ludzi z otoczenia Slobodana Miloszevicia. Serbowie roztrwonili swoją energię dziejową na budowę państwa, które zostało potraktowane przez inne narody federacji jugosłowiańskiej jako forma przetrwalnikowa oraz etap na drodze ku ich własnej, wrogiej Serbom państwowości. Jest to jedna z głównych przyczyn serbskiej traumy historycznej i silnego poczucia krzywdy.

Konflikt w Bośni

Wydarzenia w Europie Środkowo-Wschodniej po 1989 r. i dezintegracja ZSRR miały decydujący wpływ na wzrost tendencji odśrodkowych w Jugosławii. 25 czerwca 1991 r. jednolita etnicznie Słowenia i względnie homogeniczna Chorwacja (12–18% Serbów) ogłosiły deklaracje niepodległości. Do akcji wkroczyła armia federalna, przy czym w Chorwacji wsparły ją lokalne oddziały ludności serbskiej. Serbowie obawiali się powtórki z historii, gdyż Chorwaci w celu konsolidacji narodowej odwoływali się do tradycji ustaszowskiej. Jugosławię ogarnęła wojna, która w marcu 1992 r. rozszerzyła się na Bośnię i Hercegowinę. Zewnętrzną przyczyną eskalacji działań wojennych było szybkie uznawanie przez państwa zachodnie, a zwłaszcza przez Niemcy nowych państw. Nie należy zapominać też o poparciu Watykanu dla secesji katolickich republik (Słowenii i Chorwacji) z Jugosławii. Jednostronne interpretacje prawa narodów do samookreślenia, którym uzasadniano decyzje Słoweńców i Chorwatów, a którego odmawiano Serbom z chorwackiej Krajiny oraz Bośni, przyczyniły się do znacznego zaostrzenia konfliktów i czystek etnicznych. Jak trafnie zauważył Marek Waldenberg –

[20] J. Ilić, M. Spasovski, *Geopolityczna specyfika Bałkanów*…, s. 152; M. Waldenberg, *Narody zależne*…, s. 456.
[21] R. Bilski, *Kocioł bałkański*, Warszawa 2000, s. 110.
[22] M. Waldenberg, *Narody zależne*…, s. 441.

„niestety okazało się, że wyzwanie jugosłowiańskie przerosło wyobraźnię polityczną i zdolności zachodniej dyplomacji. Mężowie stanu wykazali i wykazują niezrozumienie mentalności i dziejów narodów bałkańskich”[23].

Zachód ignorował oczywisty fakt, że jego ulubione słowo-klucz, *demokracja*, jest w rozpadającej się Jugosławii synonimem nacjonalizmu, stwarzając grunt pod „czyszczenie etniczne”. Jako pierwsze legalne ugrupowanie niekomunistyczne w Bośni i Hercegowinie w marcu 1990 r. powstała muzułmańska Partia Akcji Demokratycznej (SDA), na czele której stanął Alija Izetbegović, niegdyś działacz założonej w latach 70. XX w. radykalnej grupy Unia Islamska postulującej zjednoczenie świata islamu w obliczu dominacji niewiernych. W lipcu 1990 r. zalegalizowała się nacjonalistyczna Serbska Partia Demokratyczna (SDS) pod przywództwem Radovana Karadzicia. Natomiast w sierpniu 1990 r. powstała Chorwacka Unia Demokratyczna (HDZ) z Mate Bobanem na czele, będąca także ugrupowaniem o orientacji nacjonalistycznej. W wyborach do lokalnego parlamentu z listopada 1990 r. sukces odniosły wyżej wymienione formacje typu etnicznego – SDA uzyskała 30,4% głosów, SDS – 25,2% i HDZ – 15,5%[24]. Partie te miały różne sprzeczne ze sobą programy. SDA dążyła do secesji Bośni z Jugosławii i utworzenia państwa islamskiego, jednak wobec braku możliwości realizacji tej koncepcji opowiadała się za utrzymaniem jedności wieloetnicznej republiki; równolegle wspierała autonomiczny ruch Muzułmanów w Sandżaku Nowopazarskim, planując w przyszłości połączenie tego terytorium z obszarami muzułmańskimi w Bośni[25]. Serbowie z SDS domagali się pozostania republiki w federacji jugosłowiańskiej. Chorwaci z HDZ pragnęli przekształcenia Jugosławii w luźną konfederację, w ramach której Bośnia byłaby jedną z suwerennych republik; jednak w rzeczywistości po planowanym wspólnie z Muzułmanami ogłoszeniu niepodległości Bośni i Hercegowiny chcieli przyłączyć tereny zamieszkane przez ludność chorwacką do Chorwacji. Władza w republice należała do trzech struktur etnicznych, koncentrujących się na ochronie interesów swoich ziomków. Efektem tego była m.in. kryminalizacja życia codziennego, gdyż policjanci wypuszczali przestępców ze swojej grupy narodowej. Wielu kryminalistów zasiliło szeregi „Zielonych Beretów” – zbrojnej organizacji islamskiej, powołanej z inicjatywy Izetbegovicia i otrzymującej pomoc – broń i pieniądze z Turcji, Iranu i Libii. W serbskich grupach zbrojnych (Ruch Czetników, Serbska Gwardia Ochotnicza) element przestępczy także nie należał do rzadkości.

Każda wojna zaczyna się zwykle od jakiegoś incydentu, i podobnie było w przypadku Bośni. 1 marca 1992 r. w drugim dniu zbojkotowanego przez Serbów referendum w sprawie niepodległości Bośni i Hercegowiny Muzułmanie zaatakowali serbskie wesele, obraziła ich serbska flaga z krzyżem prawosławnym, został zabity ojciec pana młodego. Wkrótce serbskie, a potem muzułmańskie dzielnice Sarajewa pokryły się barykadami i doszło do pierwszych starć zbrojnych.

---

[23] M. Waldenberg, *Zbyt łatwo sięgają po broń* (rozm. R. Bilskiego), [w:] R. Bilski, op. cit., s. 321.

[24] M. Kuczyński, *Bałkańska pożoga. Wojny i konflikty na Bałkanach w latach 1981–1999*, Warszawa 1999, s. 52; dane liczbowe dotyczące m.in. wielkości poszczególnych wojsk i strat ludzkich pochodzą z tego opracowania.

[25] Ibidem, s. 53.

Na prowincji wybuchły walki serbsko-chorwackie. 6 kwietnia 1992 r. Serbowie rozpoczęli ofensywę na wszystkich frontach i przystąpili do oblężenia Sarajewa. Tego dnia państwa EWG i Stany Zjednoczone uznały niepodległość Bośni i Hercegowiny. W odpowiedzi Radovan Karadzić proklamował pełną niepodległość Republiki Serbskiej Bośni i Hercegowiny ze stolicą we wsi Pale. Serbowie dysponowali około 100-tysięczną, najsilniejszą według siły ognia pośród stron konfliktu, armią, dozbrajaną przez wycofujące się do Nowej Jugosławii (ogłoszonej 27 kwietnia 1992 r. przez Serbię i Czarnogórę) wojsko federalne. Muzułmanie mieli pod bronią około 150 tys. słabo uzbrojonych żołnierzy. Z kolei Chorwaci posiadali sprawne i nowoczesne siły zbrojne, liczące 40 tys. ludzi. Od samego początku wojny w Bośni wszystkie strony konfliktu dokonywały masowych czystek etnicznych połączonych ze zbrodniami oraz gwałtami na ludności cywilnej. Najwięcej na sumieniu mieli ich Serbowie, lecz wynikało to ze stosunków ilościowych – kontrolowali oni większość obszaru Bośni i Hercegowiny. Zbrodnie serbskie były sensacyjnie, wręcz propagandowo nagłaśniane przez zachodnie media, przemilczające nierzadko zbrodnie muzułmańskie i chorwackie.

Na uwagę zasługuje zjawisko solidaryzmu międzynarodowego – poszczególne strony konfliktu miały swoich protektorów w świecie. Muzułmanie w ciągu wojny byli wspomagani przez grupę ponad 5 tys. ochotników *mudżahedinów* z krajów islamskich: Turcji, Arabii Saudyjskiej, Algierii, Pakistanu, Sudanu, Iranu i Syrii, jak też z Francji, Wielkiej Brytanii, Niemiec, Afganistanu, Egiptu, Maroka, Tunezji, Kataru, Bahrajnu, Jordanii, a nawet Malezji. W wojnie po stronie rządu w Sarajewie licznie wzięli udział Muzułmanie z Sandżaku Nowopazarskiego, których sława obok dzielnej postawy na froncie wiązała się także z grabieżami w całej Bośni i mordami na ludności serbskiej. Ponad połowa wszystkich mudżahedinów zginęła podczas bośniackiego dżihadu. Serbom z kolei pomogli słynący z odwagi ochotnicy z Rosji w liczbie 300–400 ludzi, Grecji – około 200 oraz Kozacy *dobrowolcy* z Ukrainy; w oddziałach serbskich służyło ponadto kilkuset najemników, głównie z Europy Wschodniej, walczących za pieniądze[26]. Natomiast Chorwaci zostali wsparci przez kilkuset ochotników z całej Europy, Stanów Zjednoczonych, Kanady i Australii – często emigrantów chorwackich i weteranów wcześniejszej wojny w Chorwacji.

Według Samuela Huntingtona (*Zderzenie cywilizacji*) jedną z kategorii konfliktów światowych jest paradygmat cywilizacyjny, do którego wojna w Bośni pasuje jako klasyczny i modelowy przykład walki – w tym konkretnym przypadku – między trzema cywilizacjami: islamską, zachodnią i prawosławną[27]. Do spostrzeżeń znanego amerykańskiego politologa nawiązała Natalia Narocznickaja z Rosyjskiej Akademii Nauk. Jej zdaniem antagonistyczne na ogół światy – atlantycki i muzułmański zawarły swoisty pakt interesów przeciw światu

[26] J. Piekło, *Wyklęta Serbia*, [w:] J. Piekło, S. Wilkanowicz (red.), *Węzeł bałkański*, Kraków 1999, s. 69.

[27] S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2001, s. 37.

prawosławnemu, czego dowodem jest m.in. dramat narodu serbskiego[28]. Jednak od każdej zasady istnieją wyjątki – prawosławna Bułgaria w przeciwieństwie do Grecji i Rumunii opowiedziała się za rozpadem federacji jugosłowiańskiej i poparła akcje NATO przeciw Serbom[29]. 30 maja 1992 r. Rada Bezpieczeństwa ONZ, powołując się na masowe serbskie czystki etniczne akceptowane przez Belgrad, przegłosowała nałożenie sankcji ekonomicznych na Jugosławię, które były stopniowo zaostrzane.

Pomimo formalnego sojuszu muzułmańsko-chorwackiego 3 lipca 1992 r. Chorwaci ogłosili utworzenie autonomicznej republiki Herceg-Bośni, co doprowadziło do konfliktu między nimi a Muzułmanami. Rozpoczęła się tzw. wojna „wszystkich ze wszystkimi", która przybrała dziwne oblicze. Serbowie mający pod dostatkiem ciężkiego sprzętu wojennego wypożyczali go za odpłatnością Chorwatom albo Muzułmanom, trwał intensywny handel między dowódcami obleganych a oblegających, normalnym zjawiskiem stało się kupowanie rozejmów w celu uniknięcia walki na dwa fronty lub też zyskania spokojnego czasu[30]. Przypominało to trochę dwunastowieczne wojny Krzyżowców z Seldżukami w Palestynie. Postępował proces „gangsteryzacji" poszczególnych oddziałów, głównie muzułmańskich (ochotnicy z Sandżaku), które dla czarnorynkowego zysku rozkradały pomoc humanitarną i łupiły lokalną ludność bez względu na jej przynależność etniczną czy religijną. Również Serbowie mocno eksploatowali podległe im tereny, co powodowało szybką pauperyzację i exodus ludności. W wyniku wojny „wszystkich ze wszystkimi" około 2 mln ludzi musiało opuścić swoje domy. Tymczasem nadchodząca zima i zaledwie 30% samowystarczalność żywnościowa Bośni postawiły ten kraj w obliczu klęski głodu[31].

Wydarzeniem związanym ze zwiększonym zaangażowaniem się w konflikt bośniacki struktur międzynarodowych ze Stanami Zjednoczonymi na czele i mającym decydujące znaczenie dla przyszłości Bośni i Hercegowiny, było objęcie z początkiem 1993 r. władzy w Waszyngtonie przez administrację Billa Clintona. Nowy prezydent w odróżnieniu od swojego poprzednika, George'a Busha, obawiającego się wzrostu wpływów Iranu w Sarajewie, od początku swojego urzędowania zajął promuzułmańskie i antyserbskie stanowisko. Amerykanie tolerowali dostawy broni z krajów islamskich dla rządu bośniackiego, które ukrywano w transportach z pomocą humanitarną, eskortowanych przez żołnierzy ONZ (przybywających do Bośni od lipca 1992 r.)[32]. Od marca 1993 r. trwała kontynuowana do końca wojny amerykańska akcja zrzutów żywności głównie dla oblężonych enklaw muzułmańskich, co pozwoliło im przetrwać trudne okresy.

Działania wojenne przebiegały pomyślnie dla wojsk serbskich, które kontrolowały 70% terytorium Bośni, z kolei armia bośniacka – 15%. Jednak w kwietniu i w maju 1993 r. ONZ podjęła decyzje uniemożliwiające Serbom

---

[28] Н. Нарочницкая, *Балканы и Поствизантинское пространство в центре духовного и геополитического соперничества на рубеже XXI столетия*, [w:] Д. Бојанић, С. Терзић (ред.), *Ислам, Балкан и велике силе (XIV–XX век)*, Београд 1997, s. 483–503.
[29] Zob. I. Marinković, *Wojna w Jugosławii. Dlaczego?*, Warszawa 1991, s. 115.
[30] M. Kuczyński, op. cit., s. 67–69.
[31] W. Szulik, *Konflikt w byłej Jugosławii*, „Sprawy Międzynarodowe" 1997, nr 1, s. 99.
[32] M. Kuczyński, op. cit., s. 73.

wygranie wojny: zakaz lotów nad Bośnią, przekształcenie części enklaw muzułmańskich w strefy bezpieczeństwa ONZ, i zmuszenie wojsk serbskich pod groźbą użycia siły przez NATO do wycofania się z niektórych zdobytych obszarów. Sytuację tę często wykorzystywali Muzułmanie, np. w Srebrenicy – gdy Serbowie po zaciekłych walkach o to miasto i jego zdobyciu zostali zmuszeni przez ONZ do oddania go, wojska muzułmańskie mające nie posiadać broni (w ramach demilitaryzacji enklawy srebrenickiej) wymordowały wielu serbskich cywilów. Stało się to jedną z przyczyn tzw. „rzezi srebrenickiej" z lipca 1995 r., kiedy to Serbowie w odwecie rozstrzelali ponad 6 tys. Muzułmanów, co było największym jednorazowym aktem ludobójstwa od czasu II wojny światowej[33]. 22 lutego 1993 r. ONZ powołała międzynarodowy trybunał dla osądzenia winnych zbrodni wojennych i przeciw ludzkości, ale jego obiektywizm jest kwestią dyskusyjną.

Serbowie i Chorwaci domagali się podziału Bośni i Hercegowiny na trzy państwa etniczne, czemu sprzeciwiali się Muzułmanie. Dlatego też wszystkie inicjatywy pokojowe ONZ rozbijały się zarówno o brak jednomyślności w sprawie pokoju, jak też o sprzeczności interesów terytorialnych pomiędzy stronami bośniackiego konfliktu. Ponadto ujawniały się podziały wśród Muzułmanów; 27 września 1993 r. znany w byłej Jugosławii biznesmen, Fikret Abdić – Muzułmanin o świeckich poglądach oraz przeciwnik polityczny Izetbegovicia, ogłosił powołanie autonomicznego okręgu zachodniej Bośni, nieuznającego władzy rządu w Sarajewie i zawarł sojusz z Serbami. Chorwaci zaś uzbroili jego oddziały liczące 7 tys. ludzi.

Tymczasem sytuacja na froncie zaczęła zmieniać się na niekorzyść Serbów. Wpłynęło na to kilka czynników: ograniczenie pomocy ze strony Belgradu związane z coraz silniej odczuwanymi przez Jugosławię międzynarodowymi sankcjami ekonomicznymi, jak też z konfliktem na linii Miloszević-Karadzić, masowe dezercje z oddziałów serbskich i bunty szeregowych żołnierzy przeciw uwłaszczającym się na wojnie oficerom, nie podjęcie przez dowództwo serbskie w przeciwieństwie do Muzułmanów oraz Chorwatów akcji oczyszczania armii z kryminalistów, ubożenie ludności i jej ucieczka z terenów zajętych przez Serbów. Ponadto z końcem lutego 1994 r. przeciwko wojskom serbskim wystąpiło lotnictwo NATO. Dodatkowo 1 marca 1994 r. Chorwaci i Muzułmanie pod naciskiem Stanów Zjednoczonych podpisali w Waszyngtonie porozumienie o ustanowieniu w Bośni i Hercegowinie federacji chorwacko-muzułmańskiej, co bez wątpienia znacznie zmniejszyło szanse Serbów na sukces w tej wojnie. Jednak armia serbska wciąż utrzymywała swoje pozycje, a nawet przechodziła do kontrataków. Amerykanie, widząc determinację Serbów, zaczęli dążyć do korzystnego dla Chorwatów i Bośniaków militarnego rozstrzygnięcia wojny w Bośni; finansowali zbrojenia rządu w Sarajewie i szkolili w Albanii muzułmańskich oficerów. Jednocześnie wspierali rząd w Zagrzebiu, który czynił energiczne przygotowania do rozprawy z Serbami chorwackimi. Sukces wielkiej ofensywy chorwackiej w Krajinie z sierpnia 1995 r., postępy wspieranych przez lotnictwo NATO Muzułmanów i Chorwatów w Bośni (rozbicie oddziałów Abdicia w sierpniu 1995 r.) doprowadziły we wrześniu 1995 r.

[33] Ibidem, s. 74 i 95.

do załamywania się serbskiego oporu. Zwycięstwa chorwackie i muzułmańskie zaniepokoiły w końcu zachodnich dyplomatów i w październiku 1995 r. w efekcie amerykańskiej presji na poszczególne strony konfliktu walki w Bośni ustały. W ciągu trzech i pół roku okrutnej wojny życie straciło 80–90 tys. ludzi, w tym około 60 tys. Muzułmanów. Co najmniej drugie tyle zostało kalekami.

21 listopada 1995 r. w Dayton w Stanach Zjednoczonych podpisano porozumienie pokojowe decydujące o przyszłości Bośni i Hercegowiny. Amerykanie za punkt wyjścia uznali utrzymanie jedności państwa, które miało składać się z dwóch części: Federacji Chorwacko-Muzułmańskiej i Republiki Serbskiej, obejmujących odpowiednio 51% i 49% powierzchni kraju. Takiego stanu rzeczy miało strzec 60 tys. żołnierzy IFOR – *Implementation Force* (w tym 20 tys. Amerykanów) podległych dowództwu NATO. Administracja Clintona, któremu układ z Dayton był potrzebny na użytek drugiej kampanii wyborczej, postawiła sobie za cel stworzenie w Bośni i Hercegowinie wielokulturowego społeczeństwa obywatelskiego[34]. Miało to zapobiec przekształceniu tego kraju w centrum islamskiego terroryzmu w Europie, ale i tak około tysiąca skrajnych islamistów z całego świata rozlokowało się wówczas na obszarze Bośni[35]. Tymczasem syndrom etniczności jest tam cały czas bardzo silny, o czym świadczy wielka popularność ugrupowań etnicznych; formacje typu obywatelskiego, opowiadające się za państwem multietnicznym i multikulturowym, w wyborach z września 1996 r. uzyskały łącznie 12% głosów[36]. Nazwa Bośniak, która dawniej oznaczała wszystkich mieszkańców Bośni i Hercegowiny bez względu na ich przynależność etniczną lub religijną, współcześnie jest zarezerwowana dla Muzułmanów, pozostali są Bosancami – bośniackimi Chorwatami i Serbami. Państwo bośniackie wydaje się być tworem eksperymentalnym, projekcją złudzeń polityków zachodnich; obecnie często nazywane „pękniętą republiką" stanowi protektorat ONZ, a zwłaszcza Stanów Zjednoczonych. Jego sztuczna integralność, utrzymywana początkowo przez SFOR – *Stabilization Force* (następca IFOR), a potem EUFOR, i bardzo skomplikowana konstrukcja ustrojowa nie gwarantują mu spokojnej przyszłości. Bośnia i Hercegowina jest miejscem systematycznych incydentów i przejawów wrogości między żyjącymi tam bardzo poróżnionymi, chociaż z uwagi na etnos i język bliskimi narodami.

Konflikt w Sandżaku Nowopazarskim

Muzułmanie – określani Bośniakami zamieszkują także w Jugosławii na obszarze Sandżaku Nowopazarskiego, znajdującego się na terenie dawnej Raszki – Starej Serbii. Sandżak obejmuje powierzchnię około 8,7 tys. km^2, w 1991 r. żyło w tej prowincji 440 tys. ludzi, z czego 53% (253 tys.) stanowiła ludność muzułmańska, a 45% (187 tys.) ludność serbska i czarnogórska[37]. Terytorium to, jak wskazuje jego nazwa (nowy bazar – nowy targ, przyp. aut.), w przeszłości miało

[34] M. Waldenberg, *Narody zależne*…, s. 459.
[35] M. Kuczyński, op. cit., s. 116.
[36] M. Waldenberg, *Narody zależne*…, s. 460.
[37] S. Biševac, *Bosniaks in Sandzak and Interethnic Tolerance in Novi Pazar*, [w:] N. Dimitrijević (red.), *Managing Multiethnic Local Communities in the Countries of the Former Yugoslavia*, Budapest 2000, s. 387.

przeznaczenie handlowe; tędy wiodły szlaki z Europy do portu w Salonikach. Toteż zarówno Turcja, jak i Austro-Węgry, chcąc zapewnić sobie swobodny tranzyt, uniemożliwiały Serbom przejęcie kontroli nad ich starymi ziemiami[38].

Ponadto Sandżak Nowopazarski oddzielał Serbię właściwą od Czarnogóry, co utrudniało proces kształtowania się wspólnej serbsko-czarnogórskiej tożsamości. Obszar ten został przyłączony do Serbii dopiero w wyniku wojen bałkańskich (1912–1913). Obecnie ma on również wielkie znaczenie strategiczne i jako integralna część państwa serbskiego, do której pretensje wysuwał rząd w Sarajewie, stanowi przedmiot szczególnej troski władz w Belgradzie. Na terytorium tym uaktywniła się sekcja radykalnej islamskiej PDA (od 1996 r. znana jako Muzułmańska Rada Narodowa Sandżaku). Kreowała ona i wyrażała separatystyczne dążenia prawie całej (98%) społeczności Muzułmanów sandżackich, początkowo domagających się pełnej autonomii dla swojej prowincji, a nawet jej wystąpienia z Jugosławii[39]. Władze w Belgradzie odpowiedziały represjami, radykalizowały się także serbskie ruchy społeczne i stowarzyszenia, np. Stara Raszka. Na postawę ludności muzułmańskiej z pewnością decydujący wpływ miała niezwykle trudna sytuacja ekonomiczna tego obszaru: niższy o ponad 50% od średniej jugosłowiańskiej produkt krajowy, ogromne bezrobocie. Ciężkie warunki bytowe były źródłem wzajemnych oskarżeń obu społeczności i zwrotu ku tragicznej historii; Serbowie przypominali sobie i światu zbrodnie muzułmańskiej dywizji SS, Muzułmanie z kolei serbski rewanż. Tymczasem w Sandżaku Nowopazarskim w przeciwieństwie do Bośni i Hercegowiny coraz większe znaczenie uzyskiwały serbskie i muzułmańskie ugrupowania obywatelskie o orientacji demokratycznej i liberalnej, które zawiązywały koalicje. Muzułmanie (Bośniacy?) sandżaccy jako społeczność czy też zbiorowość etniczna mają spore problemy z określeniem swojej tożsamości; przestrzegają obyczajów i nakazów islamu, ale nie obce są im również zwyczaje słowiańskie; zachowują język słowiański i dbają o niego na emigracji (głównie w Turcji), ale stosują onomastykę (nazewnictwo) muzułmańskie; utożsamiają się ze światem islamskim, ale reemigrują z Turcji na ziemie jugosłowiańskie; ponadto są fanatykami religijnymi i występuje u nich zjawisko tzw. „ekskluzywności muzułmańskiej" – jeden meczet na 200 osób[40]. W tym miejscu wypada zacytować jednego z autorów muzułmańskich: „Nie jesteśmy ani tymi, którymi byliśmy, ani nie staliśmy się takimi jakimi zamierzaliśmy być. Zatrzymaliśmy się gdzieś pośrodku"[41]. Kwestia Sandżaku Nowopazarskiego – dawnego tureckiego korytarza z Macedonii do Bośni jeszcze bardzo długo nie przestanie być dla Serbów wrażliwym tematem, chociażby z tego ważnego powodu, że znaczna część tego graniczącego z Kosowem regionu znalazła się na mapie „Wielkiej Albanii".

---

38 Zob. S. Nowak, Kosowo – mit i historia w konflikcie serbsko-albańskim (szkic), [w:] J. Kornhauser, E. Szcześniak-Kajzar (red.), Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku, Kraków 1999, s. 94.

39 S. Biševac, Bosniaks in Sandzak…, s. 392.

40 D. Drljača, Między Bośnią, Bukowiną, Serbią i Polską. Studia i szkice etnologiczne, Wrocław 1997, s. 147–151; idem, Przynależność religijna jako podstawa tożsamości etnicznej (na przykładzie muzułmanów serbskich), „Sprawy Narodowościowe" 1993, Seria Nowa, t. II, nr 1 (2), s. 130–132.

41 Cyt. za ibidem, s. 152 i 133.

Konflikt w Kosowie

Przewodniczący Forum Albańskich Intelektualistów, Pandeli Çina, powiedział, że „po zakończeniu wojny w Bośni jugosłowiański konflikt przeniesie się do Kosowa”[42]. Taki zamiar mieli Albańczycy. Jednak Kosowo, zajmujące obszar około 11 tys. km^2 z 2 mln ludności, choć zamieszkane obecnie w około 90% przez ludność albańską, według Serbów, historycznie i prawnie należy do Serbii.

Antagonizm albańsko-serbski na tym terenie trwał od wieków i wiązał się z nobilitacją przez Portę chętnie przechodzących na islam Albańczyków (Szkipetarów). Wywodzili się oni z ludności iliryjskiej (żyjącej przed przybyciem Słowian m.in. na obszarze późniejszego Kosowa), której część, pomimo presji ze strony obcych zbiorowości etnicznych, nie uległa asymilacji i zdołała przetrwać w wysokich i niedostępnych górach albańskich. W okresie podboju tureckiego ludność albańska stanowiła w Kosowie od 4 do 5% ogółu mieszkańców[43]. Albańczycy zainteresowali się tym obszarem w XVII w., zwłaszcza po stłumieniu przez Portę serbskiego wystąpienia z lat 1689–1690 i wielkiej migracji – według różnych szacunków – od 40 do 200 tys. Serbów z Kosowa i Starej Serbii do węgierskiej Wojwodiny i w okolice Belgradu[44]. Wówczas to z gór zaczęły schodzić w poszukiwaniu lepszych warunków życia i łatwej grabieży kolejne fale zorganizowanych w klany półnomadzkich pasterzy albańskich, a także rozbójników[45]. Ci ostatni zdobyli sobie bardzo ponurą sławę u Serbów i Czarnogórców. Ekstensywne pasterskie formy gospodarowania nie gwarantowały całej ludności albańskiej biologicznego przetrwania na jej niewielkim i gęsto zaludnionym pierwotnym terytorium. Mahometańscy Albańczycy chętnie zostawali dzierżawcami podatków dla Porty i podobnie jak wyznający islam Bośniacy tworzyli doborowe oddziały armii tureckiej specjalizujące się w tłumieniu powstań ludności słowiańskiej.

Do 1878 r. antagonizm albańsko-serbski przybierał formy etnicznej walki o ziemię, ale nie towarzyszyła temu żadna wyraźna zbiorowa tożsamość w kategoriach narodowych. Proces kształtowania się albańskiej świadomości narodowej następował znacznie wolniej niż serbskiej. Czynnikiem ograniczającym go była wspólna z Turkami religia muzułmańska, która czyniła Albańczyków naturalnymi sojusznikami Porty w walce przeciw buntującym się giaurom[46]. Albańsko-turecka wspólnota interesów rozpadła się po rewolucji młodotureckiej z 1908 r. w wyniku zrównania na gruncie praw i obowiązków muzułmanów z chrześcijanami[47]. Chociaż powstanie niepodległej Albanii w pewnym stopniu wyprzedziło rozwój albańskiej świadomości narodowej, to jednak Albańczycy

---

[42] *Zgaśnie Bośnia, zapłonie Kosowo*. Rozmowa z Pandelim Çiną, przewodniczącym Forum Albańskich Intelektualistów, [w:] R. Bilski, op. cit., s. 84.

[43] M. Waldenberg, *Albańsko-serbski konflikt etniczny w Kosowie. Zarys dziejów*, „Sprawy Narodowościowe” 2001, Seria Nowa, nr 18, s. 11.

[44] Zob. J. Hauziński, J. *Leśny*, *Historia Albanii*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, s. 142–143; *Historia Słowian*…, s. 179; M. Waldenberg, *Albańsko-serbski konflikt etniczny*…, s. 12.

[45] J. Hauziński, J. Leśny, op. cit., s. 142–143.

[46] M. Waldenberg, *Albańsko-serbski konflikt etniczny*…, s. 14.

[47] H. Batowski, *Państwa bałkańskie 1800–1923. Zarys historii dyplomatycznej i rozwoju terytorialnego*, Kraków 1938, s. 176.

posiadali już dla swoich wyobrażeń ważny desygnat w postaci państwa. Kosowe Pole podobnie jak Sandżak Nowopazarski i Macedonia zostało włączone do Serbii po wojnach bałkańskich (1912–1913). W latach 1876–1912 ludność albańska uzyskała przewagę etniczną w Kosowie, z którego w wyniku represji tureckich i presji albańskiej uciekło wówczas około 150 tys. Serbów[48]. Albańczycy wystąpili przeciw Serbom również podczas dwóch wojen światowych; w czasie II wojny światowej sformowana przez Niemców albańska dywizja SS Skanderbeg (Jerzy Kastriota Skanderbeg był średniowiecznym albańskim bohaterem narodowym walczącym z Turkami) wymordowała 10 tys. i wygnała 80–100 tys. ludności serbskiej.

Do połowy lat 60. XX w. władze SFRJ utrzymywały porządek policyjny w Kosowie, ale w wyniku zmian polityki narodowościowej w całym kraju obszar ten w 1974 r. otrzymał znaczną autonomię terytorialną (w 1967 r. na żądanie albańskie z pełnej nazwy prowincji – Kosowo i Metohia – został usunięty drugi człon), co w praktyce oznaczało powrót do dyskryminacji Serbów. Po śmierci Josifa Broz Tito Albańczycy zaczęli domagać się dla Kosowa często w drastyczny sposób praw republiki związkowej. W odpowiedzi Belgrad zastosował represje; w Kosowie swoją błyskotliwą karierę polityczną rozpoczynał Slobodan Miloszević, głoszący konieczność ochrony praw Serbów. W 1989 r. została zniesiona autonomia tego obszaru, co doprowadziło, zwłaszcza po rozpadzie Jugosławii, do znacznego zaostrzenia się tam sytuacji.

Albańczycy otwarcie formułowali żądania secesji, natomiast sfrustrowani i stłamszeni Serbowie uciekali spod dominacji albańskiej do Serbii. Na obszarze Kosowa od dłuższego czasu funkcjonowało tzw. kosowskie państwo podziemne, będące jak gdyby przeniesieniem we współczesność tzw. anarchii kosowskiej z końcowego okresu panowania tureckiego[49]. Eskalacja konfliktu w Kosowie i restrykcyjna polityka serbska w stosunku do Albańczyków sprowokowały trwającą od marca do czerwca 1999 r. agresję NATO i zachodnich mediów na Jugosławię. W jej wyniku serbskie formacje militarne wycofały się z Kosowa. Ludność albańska wraz z partyzantami z WAK (Wyzwoleńczej Armii Kosowa) – paradoksalnie wspomaganymi przez Waszyngton i szkolonymi m.in. w obozach przywódcy islamskich terrorystów Osamy bin Ladena, wzięła srogi odwet na Serbach, zmuszając ich do kolejnego exodusu[50]. W rewanżu teraz albańscy Kosowarzy przeprowadzali czyszczenie etniczne, którego charakter określały zakodowana w świadomości albańskiej mentalność ludzi gór, jak też wynikające z niej osobliwe poczucie sprawiedliwości w formie krwawej zemsty. Albańczycy z Kosowa – w 95% muzułmanie – przystąpili także do niszczenia dziedzictwa prawosławnego, będącego świadectwem wielowiekowej serbskiej obecności na tym

[48] M. Waldenberg, *Albańsko-serbski konflikt etniczny*…, s. 16.

[49] Zob. M. Tabin, *Kosowskie państwo podziemne: nadzieje i dylematy*, [w:] A. Jasińska-Kania (red.), *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, Warszawa 2001, s. 79–127; M. Waldenberg, *Albańsko-serbski konflikt etniczny*…, s. 14.

[50] M. D. Luković, *Kryzys kosowski oczyma Serbów. Bezpośrednie przyczyny, korzenie historyczne, przebieg i konsekwencje*, Belgrad 2000, s. 94.

terytorium[51]. Obecnie Serbowie w Kosowie żyją w enklawach ochranianych przed Albańczykami przez siły NATO, np. w Mitrovicy.

Kosowo ma znaczne bogactwa naturalne: łańcuchy górskie bogate w wodę, atrakcyjne obszary rolnicze – 54% powierzchni tego regionu, lasy – 39%, wiele surowców naturalnych największe w Europie złoża cynku i ołowiu, ponadto złoto, srebro, brom, nikiel, molibden, wolfram, uran, ropę naftową i największe w Jugosławii pokłady węgla kamiennego, a także tanią siłę roboczą[52]. Jednak posiadanie tylu zasobów w ogóle nie przekłada się na zamożność Kosowa. Poziom życia ludności tak albańskiej, jak i serbskiej pomimo wielkich nakładów inwestycyjnych, jakie poczyniono na tym obszarze w okresie komunizmu, wciąż pozostaje daleki od dobrobytu. Ma to z pewnością istotny wpływ na utrwalanie się wrogości między Albańczykami a Serbami. Wartość potencjału gospodarczego tych ziem dodatkowo wzmaga i zaostrza konflikt.

Istnieją różne kategorie prawa do ziemi; historyczne prawo do Kosowa jest po stronie Serbów, prawo etniczne przemawia za ludnością albańską. Godny odnotowania jest fakt, że elity kosowskich Albańczyków po secesji z Jugosławii nie brały pod uwagę podporządkowania się Tiranie, mimo zakładanych przez niektórych obserwatorów takich scenariuszy, czyli zjednoczenia z Albanią. Elity kosowskie miały wówczas nad elitami albańskimi określone przewagi – były zamożniejsze i bardziej zintegrowane. To one będą chciały dominować w ewentualnej przyszłej jednolitej albańskiej wspólnocie etniczno-narodowej, na co zgody kręgów rządzących Albanią właściwą raczej nie będzie.

Konkluzje

Konflikty serbsko-islamskie wytworzyły kolejną przejściową niestabilną rzeczywistość. Bośnia i Hercegowina oraz obecnie niepodległe Kosowo (choć uznawane zaledwie przez nieco więcej niż połowę państw świata) nie przestały być punktami zapalnymi. W byłej Jugosławii proces parcelacji etnicznej wydaje się trwać nieustannie i z uwagi na bardzo mocno przemieszane rozprzestrzenienie lokalne wrogich sobie społeczności narodowych może nie mieć końca. Bowiem – jak trafnie ujął to Marek Waldenberg – u narodów bałkańskich „[…] szczególne połączenie bolesnych dziejów, dominującej przez długi czas struktury społecznej, a także pewnych właściwości środowiska geograficznego spowodowało powstanie cech takich jak: wyjątkowe poczucie dumy i umiłowanie swobody, nieufność do obcych, łatwe sięganie po broń”[53]. Te czynniki sprawiają, że zarzewia konfliktów w Bośni czy konfliktu serbsko-albańskiego wciąż istnieją i zostały jedynie zamrożone. Odmrożeniu tych konfliktów będzie sprzyjał utrzymujący się globalny kryzys ekonomiczny i związana z nim destabilizacja sytuacji politycznej zarówno wokół regionu (kryzys Unii Europejskiej i strefy euro), jak i w samym regionie.

Obecnie Bośnia i Hercegowina wciąż pozostaje niespokojnym krajem. Jest państwem federacyjnym, ulegającym pełzającemu rozkładowi, i z bardzo

[51] У. Альтерматт, *Этнонационализм в Европе*, пер. с нем. С. Базарнова, Москва 2000, s. 157.
[52] M. D. Luković, op. cit., s. 33.
[53] M. Waldenberg, *Zbyt łatwo sięgają po broń*, [w:] R. Bilski, op. cit., s. 320.

niejasnymi perspektywami na przyszłość[54]. Z kolei Kosowo, mające od 2008 r. niepodległość, jest obszarem, z którego kryzys gospodarczy i ogromne bezrobocie wynoszące 30% (a wśród młodzieży nawet 60%) wyganiają znaczne masy ludzkie – około 60 tys. osób[55]. Nieuznanie Kosowa przez Serbię powstrzymało uznawanie państwowości kosowskiej przez inne kraje. Większość krajów świata utrzymuje wobec Kosowa twardy reżim wizowy, ale np. Albania i Turcja nie utrudniają poruszania się Kosowarom. Swoboda podróżowania do Turcji jest jedną z przyczyn wyjazdu kilkuset radykalnych muzułmanów z Kosowa do Syrii, którzy walczą obecnie w szeregach Państwa Islamskiego (ISIS)[56]. Bośnia i Hercegowina oraz Kosowo, w którym wciąż panują napięte stosunki między Albańczykami a mniejszością serbską, są obszarami podatnymi na penetrację przez skrajne ugrupowania islamskie. Trudna sytuacja panuje także w Serbii, która próbuje się podnieść po katastrofie dziejowej, jaką był dla niej rozpad Jugosławii i oderwanie się Kosowa; Serbowie zostali zniszczeni propagandowo przez zachodnie media, i czarny pijar ciągnie się z nimi do chwili obecnej[57]. Na Półwyspie Bałkańskim znajduje się jeszcze jeden obszar konfliktogenny – Macedonia, gdzie do walki po raz kolejny szykuje się mniejszość albańska, wspierana z Kosowa i Albanii. Zatem Bałkany tradycyjnie pozostają „beczką prochu"; w Bośni i Hercegowinie, Kosowie, Serbii, oraz obecnie w Macedonii beczka ta wydaje się mieć bardzo krótki lont.

Bibliografia

Anderson B., 1997, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, Kraków.

Babić M., 2015, *Przyszłość Bośni i Hercegowiny pozostaje zagadką*, [wywiad G. Krawczyka z Marko Babiciem dla portalu Onet], <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/dr-marko-babic-przyszlosc-bosni-i-hercegowiny-pozostaje-zagadka/g98xs>.

Batowski H., 1938, *Państwa bałkańskie 1800–1923. Zarys historii dyplomatycznej i rozwoju terytorialnego*, Kasa im. Mianowskiego w Warszawie, Kraków.

Bilski R., 2000, *Kocioł bałkański*, Politeja, Warszawa.

Biševac S., 2000, *Bosniaks in Sandzak and Interethnic Tolerance in Novi Pazar*, [w:] N. Dimitrijević (red.), *Managing Multiethnic Local Communities in the Countries of the Former Yugoslavia, Central European University Press*, Budapest 2000.

[54] Dr Marko Babić: przyszłość Bośni i Hercegowiny pozostaje zagadką, <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/dr-marko-babic-przyszlosc-bosni-i-hercegowiny-pozostaje-zagadka/g98xs>, 29.06.2015.

[55] Kosowo: 7. rocznica niepodległości w cieniu kryzysu gospodarczego, <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/kosowo-7-rocznica-niepodleglosci-w-cieniu-kryzysu-gospodarczego/bgh3z>, 29.06.2015.

[56] Ibidem.

[57] G. Krawczyk, O tym się nie mówi. Nieznana strona wojny na Bałkanach, <http://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/o-tym-sie-nie-mowi-nieznana-strona-wojny-na-balkanach/dqmmm>, 29.06.2015.

Drljača D., 1997, *Między Bośnią, Bukowiną, Serbią i Polską. Studia i szkice etnologiczne*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1997.
Drljača D., 1993, *Przynależność religijna jako podstawa tożsamości etnicznej (na przykładzie muzułmanów serbskich)*, „Sprawy Narodowościowe" 1993, Seria Nowa, t. II, nr 1 (2).
Eberhardt P., 1996, *Między Rosją a Niemcami. Przemiany narodowościowe w Europie Środkowo-Wschodniej w XX w.*, PWN, Warszawa.
Felczak W., Wasilewski T., 1985, *Historia Jugosławii*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź.
Gellner E., 1991, *Narody i nacjonalizm*, przekł. T. Hołówka, PIW, Warszawa.
Hauziński J., Leśny J., 1992, *Historia Albanii*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków.
Huntington S. P., 2001, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Muza, Warszawa.
Ilić J., Spasovski M., 1994, *Geopolityczna specyfika Bałkanów i etniczne terytorium Serbów*, „Sprawy Narodowościowe", Seria Nowa, t. III, nr 2 (5).
Kosowo: 7. rocznica niepodległości w cieniu kryzysu gospodarczego, <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/kosowo-7-rocznica-niepodleglosci-w-cieniu-kryzysu-gospodarczego/bgh3z>.
Krawczyk G., 2014, *O tym się nie mówi. Nieznana strona wojny na Bałkanach*, <http://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/o-tym-sie-nie-mowi-nieznana-strona-wojny-na-balkanach/dqmmm>.
Kuczyński M., 1999, *Bałkańska pożoga. Wojny i konflikty na Bałkanach w latach 1981–1999*, BPI MON, Warszawa.
Luković M. D., 2000, *Kryzys kosowski oczyma Serbów. Bezpośrednie przyczyny, korzenie historyczne, przebieg i konsekwencje*, wyd. 2, Belgrad.
Malcolm N., 1997, *Kościół Bośniacki*, „Krasnogruda", nr 7.
Malcolm N., 1997, *Rasy, mity, początki: Bośnia do 1180 roku*, „Krasnogruda", nr 7.
Marinković I., 1991, *Wojna w Jugosławii. Dlaczego?*, Paneuropa e. m., Warszawa.
Nowak S., 1999, *Kosowo – mit i historia w konflikcie serbsko-albańskim (szkic)*, [w:] J. Kornhauser, E. Szcześniak-Kajzar (red.), *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1999.
Piekło J., 1999, *Wyklęta Serbia*, [w:] J. Piekło, S. Wilkanowicz (red.), *Węzeł bałkański*, Lux Libri, Kraków 1999.
Podhorodecki L., 2000, *Jugosławia. Dzieje narodów, państw i rozpad federacji*, Mada, Warszawa.
Reychman J., 1973, *Historia Turcji*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków –Gdańsk.
Samardžić R., 1982, *Mehmed Sokolović*, t. I i II, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
Skowronek J., Tanty M., Wasilewski T., 1977, *Historia Słowian Południowych i Zachodnich*, PWN, Warszawa.
Smith A. D., 2009, *Etniczne źródła narodów*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Wydawnictwo UJ, Kraków.
Smith A. D., 2007, *Nacjonalizm. Teoria, historia, ideologia*, przeł. E. Chomicka, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.

Szulc W., 1980, *Przemiany gospodarcze i społeczne w Jugosławii w okresie międzywojennym 1918–1941*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
Szulik W., 1997, *Konflikt w byłej Jugosławii*, „Sprawy Międzynarodowe", nr 1.
Tabin M., 2001, *Kosowskie państwo podziemne: nadzieje i dylematy*, [w:] A. Jasińska-Kania (red.), *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, Scholar, Warszawa 2001.
Waldenberg M., 2001, *Albańsko-serbski konflikt etniczny w Kosowie. Zarys dziejów*, „Sprawy Narodowościowe", Seria Nowa, nr 18.
Waldenberg M., 2000, *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje konfliktów i idei*, PWN, Warszawa.
Waldenberg M., 2000, *Zbyt łatwo sięgają po broń (rozm. R. Bilskiego), [w:] R. Bilski, Kocioł bałkański*, Politeja, Warszawa 2000.
Walkiewicz W., 2000, *Jugosławia. Byt wspólny i rozpad*, Trio, Warszawa.
Zgaśnie Bośnia, zapłonie Kosowo. Rozmowa z Pandelim Çiną, przewodniczącym Forum Albańskich Intelektualistów, [w:] R. Bilski, Kocioł bałkański, Politeja, Warszawa 2000.
Альтерматт У., 2000, *Этнонационализм в Европе*, пер. с нем. С. Базарнова, РГГУ, Москва.
Нарочницкая Н., 1997, *Балканы и Поствизантинское пространство в центре духовного и геополитического соперничества на рубеже XXI столетия*, [w:] Д. Бојанић, С. Терзић (ред.), *Ислам, Балкан и велике силе (XIV–XX век)*, Историјски институт САНУ, Београд 1997.

SUMMARY

In 1990 on the wave of the global collapse of the communist system began the disintegration of Yugoslavia. As its result there was a territorial conflicts among the three largest nations inhabiting the Yugoslavian federation: Serbs, Croats and Muslims (nationality). Soon there was started a conflict between Serbs and Albanians, whose are the fourth most numerous nation of Yugoslavia. This created several conflict fields: in Bosnia and Herzegovina, Croatia, Kosovo and Serbia – in Sanjak of Novi Pazar. These conflicts were the nature of the struggle for territory, but also the ethnic and religious character. This article presents the conflicts between Serbs – believers of the Orthodox Church and believers of Islam: Muslims – in Bosnia and Sanjak and Albanians from Kosovo. These conflicts have their roots in the difficult history of these nations and in complicated historical processes taking place in this area.

Key words: conflict, Serbians, Muslims, Albanians, Bosnia, Kosovo.

Witold WILCZYŃSKI

MUZUŁMANIE W EUROPIE: ASPEKTY GEOGRAFICZNE, POLITYCZNE I RELIGIJNE

Wstęp: islam w obliczu nowoczesności

Cywilizacja islamska która przeżywała okres swojej świetności i niekwestionowanej dominacji w świecie podczas średniowiecza (wieki VIII-XII), w połowie wieku ubiegłego znalazła się w bardzo trudnej sytuacji. Wyparta z Europy i pozbawiona możliwości korzystania ze zdobyczy rewolucji przemysłowej, została zaliczona do tzw. Trzeciego Świata, jak eufemistycznie nazwano najbardziej upośledzone pod względem ekonomicznym i społecznym kraje świata. Perspektywy jej rozwoju wydawały się gorsze niż wszystkich innych cywilizacji pozaeuropejskich, gdyż była ona uważana za najbardziej „odporną” na modernizację, bezkompromisową i nieprzejednaną pod względem religijnym, a zatem niezdolną do dostosowania się do warunków nowoczesnej gospodarki. Od szybko zmieniającego się otoczenia świat islamu odgradzały niewzruszone zasady muzułmańskiej cywilizacji, które wpływały na wszystkie dziedziny życia, ściśle definiując m.in. społeczną pozycję kobiet, wykluczającą możliwość ich zaangażowania w rozwój gospodarczy (ograniczony dostęp do oświaty. poligamia, uprawnienia mężczyzn w sprawach rozwodowych, nakaz zasłaniania twarzy, etc.). Zasady te tworzyły z jednej strony mur izolujący islam od nowoczesnej technologii i gospodarki, a z drugiej, okazywały się mało atrakcyjne z punktu widzenia innych cywilizacji. W tych okolicznościach islam znajdował się w odwrocie w wielu regionach. Wypierany był z Indii, gdzie przeszło 70 mln muzułmanów zmuszonych było dostosować swoje życie do warunków określanych przez dominujący hinduizm. Na stopniowy zanik islam skazany był także w komunistycznych Chinach, gdzie żyło około 20 mln muzułmanów (Turkiestan Wschodni który w Chinach uzyskał status regionu autonomicznego Sinkiang Ujgurski, zasiedlanego planowo ludnością chińską, oraz prowincja Kansu na dawnym Szlaku Jedwabnym). W zetknięciu z żywotnym animizmem i pod wpływem działalności misjonarskiej kościołów chrześcijańskich islam cofał się na wielu obszarach Afryki Subsaharyjskiej. Swoją islamską tożsamość cywilizacyjną traciły stopniowo muzułmańskie narody zachodniego Turkiestanu (Kazachowie, Uzbecy, Kirgizi, Turkmeni i Tadżycy) oraz Rusi i Kaukazu (m.in. Tatarzy, Baszkirzy, Azerowie, Czeczeni, Czerkiesi), gdzie powszechna laicyzacja wymuszona przez komunistyczną ideologię niszczyła dawne wartości religijne. Innym przejawem wypierania cywilizacji islamskiej z wcześniej opanowanych przez nią terytoriów było ustanowienie niepodległego państwa izraelskiego na obszarze arabskiej od wielu stuleci Palestyny. Akt ten zapoczątkował trwający ze zmiennym natężeniem

do dzisiaj konflikt arabsko-izraelski, który zmusił kilka milionów palestyńskich Arabów do emigracji.

W opinii historyków wymienione wyżej przejawy recesji islamu to jednak zjawisko nie odzwierciedlające rzeczywistości i wyrażające tylko wyniki powierzchownych obserwacji. Albert Hourani, opisując historię Arabów, właśnie lata 50-te i 60-te ubiegłego wieku nazwał „apogeum arabskości" (Hourani 2002). Z kolei Ferdynand Braudel, rozważając pół wieku temu perspektywy rozwoju cywilizacji islamskiej, użył wyrażenia „renesans islamu" (Braudel 2006, s. 123). O tym, jak uzasadnione i prorocze były te słowa świat miał dowiadywać się stopniowo w kolejnych dekadach. Cywilizacja islamska, zwana także kulturą arabsko-muzułmańską, okazała swoją wielką prężność zarówno pod względem demograficznym i ekonomicznym, jak i kulturowym. Przede wszystkim, za sprawą eksplozji demograficznej, od połowy ubiegłego wieku wielokrotnie zwiększyło się zaludnienie regionu islamskiego, który w większości obejmuje tereny pustynne i półsuche (por. Z. Długosz, w niniejszym zbiorze). Te wydawałoby się mało przydatne gospodarczo ziemie ujawniły swoją prawdziwą wartość dopiero dzięki odkryciom geologicznym. Większość rozpoznanych do dzisiaj złóż ropy naftowej i gazu ziemnego znajduje się właśnie na obszarze regionu islamskiego, głównie w krajach nad Zatoką Perską, ale także w basenie Morza Kaspijskiego (Azerbejdżan, Turkmenia, Kazachstan) i w północnej Afryce. W tych okolicznościach państwa islamskie, dzięki strumieniowi tzw. petrodolarów, zdecydowanie poprawiły swoją sytuację płatniczą i w kilku przypadkach dokonały prawdziwego skoku cywilizacyjnego. Stały się też obszarem zainteresowań i intensywnych zabiegów ze strony państw wysoko rozwiniętych, korporacji międzynarodowych i banków, oraz „strefą żywotnych interesów" wielkich mocarstw. Zdecydowane podniesienie prestiżu i międzynarodowej pozycji państw muzułmańskich nie oznaczało jednak, że stały się one elementem globalnej, liberalno-demokratycznej społeczności zdominowanej przez nowoczesną technologię i wzorce konsumeryzmu. Muzułmanie przejmowali elementy cywilizacji zachodniej selektywnie, otwierając się na nowe technologie, ale z dużą rezerwą podchodząc do takich wartości jak demokracja, liberalizm obyczajowy i prawa człowieka. Rezerwa ta, jak również tradycyjne stroje i celebrowane pięć razy na dzień modły nie przeszkodziły jednak w sprawnym korzystaniu z komputerów i innych zdobyczy nowoczesnej technologii, podobnie jak nie zapobiegły wcześniej wpuszczeniu na świętą ziemię muzułmanów maszyn wiertniczych, które do dzisiaj kontynuują jej perforację. Obserwując rozwój społeczności islamskich niejednokrotnie można odnieść wrażenie, że im więcej korzystają one ze zdobyczy zachodniej technologii, tym bardziej zwracają się ku swojej tradycyjnej kulturze, podtrzymując dawne instytucje społeczne, tradycyjne formy ustroju i życia zbiorowego, a zwłaszcza kultywując w wyjątkowo żarliwy sposób religię muzułmańską. Religia ta stanowi nadrzędny element islamskiej cywilizacji, wpływając na wszystkie aspekty życia jak i na charakter krajobrazu krajów muzułmańskich.

Rozwój migracji z krajów muzułmańskich do Europy

Do Regionu Islamu zalicza się obecnie zwarty obszar obejmujący szeroki pas północnej Afryki, południowo-zachodnią Azję aż do Indii (Bliski Wschód), oraz Azję środkową (Turkiestan). Ponadto w południowej i południowo-wschodniej Azji znajdują się odseparowane geograficznie pojedyncze kraje muzułmańskie (Bangladesz, Indonezja, Malezja, Brunei), które są pozostałością ekspansji islamu jaka dokonała się w średniowieczu. Region Islamu, mimo jedności cywilizacyjnej, jest silnie zróżnicowany, szczególnie pod względem ekonomicznym. Nie wszystkim muzułmanom dane jest korzystać z naftowego „rogu obfitości". Obok monarchii znad Zatoki Perskiej, należących dzisiaj do najbogatszych państw świata, istnieją w Regionie Islamu liczne kraje, w których wielkie złoża węglowodorów nie zostały odkryte i muszą one środki na swój rozwój pozyskiwać w o wiele trudniejszy sposób (Turcja, Egipt, Syria, Maroko). Są tam także gęsto zaludnione państwa, dla których mieszkańców prymitywne rolnictwo nadal pozostaje najważniejszym sposobem pozyskiwania środków egzystencji (Bangladesz, Pakistan), kraje od wielu lat nękane wojnami (Afganistan, Somalia) albo cierpiące z powodu klęsk żywiołowych, przyczyn politycznych lub ideologicznych (Algieria, Libia, Syria, Liban, Jemen, Irak, Iran). Mieszkańcy tych właśnie państw, starając się poprawić swoje bezpieczeństwo i standard życia, decydują się na porzucenie własnej ziemi, szukając miejsca dla siebie i swoich rodzin w innych krajach. Od kilku dekad regionem, który przyciąga imigrantów, w tym także imigrantów muzułmańskich, jest Europa. W ostatnich latach poważnym problemem dla europejskich państw położonych nad Morzem Śródziemnym są dziesiątki tysięcy zdesperowanych uchodźców z Afryki, starających się sforsować ten akwen łodziami, a następnie uzyskać prawo pobytu w Unii Europejskiej. Muzułmanie stanowią wśród nich większość.

Europa jako region zamieszkany przez narody cywilizacji łacińskiej, od ponad trzech stuleci pozbawiona była większych skupisk muzułmanów[1], wyjąwszy przebywających tu czasowo kupców, studentów i dyplomatów. Znane z literatury kolonie Jemeńczyków w Anglii powstałe jeszcze w XIX wieku (Nielsen 1999), czy też studentów z Indii Holenderskich w Amsterdamie (Rath i inni 2001) opisywane były w kategoriach geograficznych osobliwości. Najwięcej reliktów dawnej obecności islamu w postaci zabytków architektury i arabskiego pochodzenia nazw

[1] Większość publikacji dotyczących zagadnień demograficznych i kulturowych traktuje Europę jako „kontynent" o granicy wschodniej przebiegającej w pobliżu gór Ural i Kaukaz. Takie ujęcie zmusza do łączenia w badaniach współczesnych społeczności postkolonialnych imigrantów islamskich z licznymi grupami muzułmańskiej ludności rodzimej, zamieszkującymi na Bałkanach i na Rusi. Jest to podejście metodologicznie nieuzasadnione i błędne historycznie. Historia i cechy społeczności islamskich Francji, Anglii i Niemiec są zupełnie odmienne i nie związane z historią i teraźniejszością takich muzułmańskich krajów jak Albania czy zachodni Kazachstan, które również zaliczane są do Europy w powszechnie dostępnych publikacjach. Z problemem tym borykało się wielu badaczy, nie znajdując odpowiedniego rozwiązania z powodu utrwalonych w geografii stereotypów, m.in. Frank Buijs i Jan Rath (2002). Dlatego o wiele bardziej efektywne i uzasadnione wydaje się oddzielenie tych dwóch zupełnie odmiennych genetycznie i jakościowo kategorii. W tym właśnie celu przyjęto obecnie definicję Europy jako regionu cywilizacji łacińskiej, chociaż nie jest to zgodne z panującym we współczesnej geografii i publicystyce zwyczajem.

geograficznych znajduje się w południowej Hiszpanii, skąd muzułmanie (Moriscos) zostali wysiedleni dopiero w 1614 roku. O wiele mniej pozostałości tego typu spotykamy na Sycylii i w południowej Italii, gdzie rekonkwista zakończona została już w XII wieku. Panowanie tureckie w krajach byłego Cesarstwa Austro-Węgierskiego, które jako ostatnie odczuły napór islamu na Europę w XVII wieku, było zbyt krótkotrwałe by pozostawić trwałe ślady. Po drugiej wojnie światowej jedynym krajem europejskim posiadającym znaczącą mniejszość muzułmańską była Francja, która najwcześniej, bo już w 1945 roku zadeklarowała możliwość przyjmowania imigrantów (Tab. 1).

Tab. 1. Zaludnienie i ludność muzułmańska w państwach europejskich w okresie 1960-2014

Państwo	Ludność w mln			Muzułmanie w tys.			Muzułmanie w %%		
	1960	2010	2014	1960	2010	2014	1960	2010	2014
Austria	7,04	8,39	8,5	8,5	354	530	0,1	4,2	6,2
Belgia	9,16	10,7	11,2	73,2	641,9	670	0,8	6	6
Chorwacja	4,05	4,41	4,3	23,1	56,4	130	0,6	1,3	3
Czechy	8,92	10,41	10,5	0,9	20,8	50	0,01	0,2	0,5
Dania	4,58	5,48	5,6	0,5	202,8	230	0,01	3,7	4,1
Estonia	1,22	1,34	1,3	3,3	1,6	10	0,3	0,1	0,7
Finlandia	4,43	5,35	5,4	0,9	1,1	40	0,02	0,02	0,8
Francja	45,67	62,64	63,9	913,5	6263,7	6130	2	10	9,6
Hiszpania	30,46	45,32	46,6	3	1178,2	1070	0,01	2,6	2,3
Holandia	11,49	16,65	16,8	5,7	965,9	920	0,05	5,8	5,5
Irlandia	2,83	4,59	4,7	2	34,9	20	0,07	0,8	0,5
Islandia	0,18	0,33	0,3	0	1,3	0	0,01	0,4	0,2
Litwa	2,78	3,26	3	5	2,6	0	0,18	0,08	0,1
Luksemburg	0,31	0,49	0,5	1,9	9,6	10	0,6	1,96	2,6
Łotwa	2,12	2,24	2	8,1	6,5	10	0,38	0,29	0,5

Niemcy	72,81	82,06	80,6	21,8	4283,4	4030	0,03	5,2	5
Norwegia	3,58	4,86	5,1	4,7	99,5	150	0,13	2,1	3
Polska	29,64	38,04	38,5	14,8	26,6	50	0,05	0,07	0,1
Portugalia	8,86	10,73	10,5	0,9	15	60	0,01	0,14	0,6
Słowacja	4,14	5,41	5,4	0,5	4,9	10	0,01	0,09	0,1
Słowenia	1,58	2,02	2,1	1,1	49	50	0,07	2,4	2,4
Szwajcaria	5,33	7,59	8,1	2,7	323,5	460	0,05	4,3	5,7
Szwecja	7,48	9,29	9,6	0,7	500	470	0,01	5,4	4,9
Węgry	9,98	9,97	9,9	3	3	20	0,03	0,03	0,2
W. Brytania	52,37	61,9	64,1	104,7	2476	2950	0,2	4	4,6
Włochy	49,51	60,1	59,8	44,6	1262,1	1550	0,09	2,1	2,6
R a z e m	380,53	473,6	478,3	1249	18784	19620	0,33	3,97	4,11

Źródła: dane za lata 1960 i 2010 na podstawie zestawień Houssaina Kettaniego (2010) wykonanych w oparciu o dane spisowe poszczególnych państw; dane dla roku 2014 na podstawie strony: www.islamicpopulation.com, zgodne także z informatorami BBC (Muslims in Europe, 2013), oraz amerykańskimi raportami Komisji do Spraw Wolności Religijnej (Report on…, 2015), oraz CIA (The World Factbook, 2013). Zdecydowanie niższe są szacunki dla Francji i kilku innych krajów zawarte w raportach Pew Research Center co tłumaczy się zbyt małymi próbami uwzględnionymi w badaniach (The Future…,2011; Lugo 2009).

Najwięcej przybyło ich w pierwszych latach po wojnie z pobliskich kolonii francuskich w Afryce północnej. W roku 1961 uzyskali zaproszenia pierwsi „Gastarbeiterzy" (ang. *guest workers*) do zachodnich Niemiec i Szwajcarii. Podobne uprawnienia do legalnej pracy dla imigrantów zaoferowały także rządy innych państw, w tym Austrii, Wielkiej Brytanii, Belgii, Holandii, Danii i Szwecji. W wielu branżach szybko rozwijających się gospodarek tych krajów pojawił się już wówczas deficyt siły roboczej, zwłaszcza na mniej lukratywnych stanowiskach nie wymagających szczególnych kwalifikacji. Oprócz robotników rekrutowanych w krajach muzułmańskich (najwięcej w Turcji, Maroku, Algierii i Tunezji), w badaniach wyróżnia się liczną grupę tzw. imigracji postkolonialnej, głównie do

Wielkiej Brytanii, Francji i Holandii. Inną kategorię stanowią uchodźcy z krajów dotkniętych przez wojny, takich jak Irak, Somalia, Erytrea i Afganistan (Kettani 1986; Buijs & Rath 2002).

W większości przypadków imigranci islamscy przybywali do państw europejskich z ich byłych kolonii, natomiast do Niemiec, Austrii, Szwecji i Szwajcarii głównie z Turcji i Bałkanów. Liczebność muzułmanów w poszczególnych krajach jest trudna do precyzyjnego określenia, gdyż nie wszyscy imigranci są wyznawcami tej religii, spisy ludności nie zawierają informacji o wyznaniu, istnieje w większości państw zachodnich nieokreślona liczba osób, które przebywając w nich nie rejestrują swojego pobytu, i wreszcie, niektóre kraje nie starają się o dokładne policzenie muzułmanów, publikując jedynie dane szacunkowe (np. Francja). Istotne różnice w ocenie liczebności muzułmanów w państwach europejskich wynikają ponadto z istnienia wielu poziomów przywiązania do religii i *Ummy* jako społeczności wyznawców, od cech indyferentyzmu i agnostycyzmu, przez tradycjonalizm i ortodoksję, aż do fundamentalizmu. Od stopnia ortodoksji zależy, czy osoba jest uważana za wyznawcę islamu, dlatego nawet w muzułmańskich źródłach oceny liczebności muzułmanów mogą się znacznie różnić (Dassetto & Nonneman 1996). Jak pokazano w tab. 1, znany badacz arabskiego pochodzenia Houssain Kettani, podaje znacznie wyższe liczebności muzułmanów we Francji, Hiszpanii, Holandii, Irlandii, Niemczech i Szwecji w porównaniu do wszystkich pozostałych źródeł. Co interesujące, autor ten, szacując udział muzułmanów w zaludnieniu Europy w 2010 roku na 4%, uważa ten wskaźnik za bardzo niski, biorąc pod uwagę rolę islamu w europejskiej historii („*Although Islam has a deep history in Europe, the results of this paper reveal that the percentage of Muslims in Europe is very low*", Kettani 2010, s. 154). W większości pozostałych źródeł podkreśla się raczej szybki przyrost liczby muzułmanów w Europie zagrażający zachowaniu tradycyjnej tożsamości regionu, co określa się także jako „przerabianie duszy Europy" w imię skutecznej integracji społecznej (Vilaça, Pace, Furseth, Pettersson 2014).

Wszystkie dostępne źródła zgodnie podają, że liczebność muzułmanów w Europie przekroczyła już 20 milionów. Ich rozmieszczenie nie jest równomierne. Bardzo nieliczne są mniejszości muzułmańskie w peryferyjnych krajach Europy, zwłaszcza w państwach bałtyckich (w tym w Finlandii i Polsce), na Słowacji, Węgrzech, w Słowenii i Chorwacji, a także w Portugalii, Irlandii, Islandii i Norwegii. Stosunkowo niski udział mają muzułmanie w zaludnieniu Włoch i Hiszpanii. Prawie 16,4 mln muzułmanów zamieszkuje w 9 państwach centralnego rdzenia Europy, w których ich udział przekracza 6% ogółu ludności (w poszczególnych państwach od 4 do 10%). Są to państwa, które w latach powojennych osiągały najlepsze wskaźniki rozwoju gospodarczego przyciągając imigrantów. Obecnie żyją tam już liczne drugie i trzecie pokolenia muzułmanów, posiadające obywatelstwa krajów zamieszkania (Tab. 2).

Tab. 2. Zmiany liczby ludności i liczebności muzułmanów w wybranych państwach Europy w okresie 2005-2014

Państwo	Ludność w milionach		Muzułmanie w tysiącach		Udział muzułmanów w %	
	2005	2014	2005	2014	2005	2014
Austria	8,2	8,5	339	530	4,1	6,2
Belgia	10,3	11,2	~400	670	4,0	6,0
Dania	5,4	5,6	170	230	3,1	4,1
Francja	62,3	63,9	~5500	6130	8,8	9,6
Holandia	16,3	16,8	895	920	5,5	5,5
Niemcy	82,5	80,6	~3000	4030	3,6	5,0
Szwajcaria	7,4	8,1	311	460	4,2	5,7
Szwecja	9,0	9,6	~300	470	3,0	4,9
W.Brytania	58,8	64,1	~1600	2950	2,8	4,6
Razem	260,2	268,4	12420	16390	4,8	6,1

Źródła: Kettani 2010; *Europe Muslim Population in 2014*; *Muslim Population* 2015.

Na podstawie danych zawartych w powyższej tabeli łatwo wyliczyć, że łączna liczba mieszkańców wymienionych państw wzrosła w badanym okresie o 8,2 mln.

W tym samym czasie przybyło tam prawie 4 mln muzułmanów, co oznacza, że ta kilkuprocentowa mniejszość odpowiada za ponad 48% przyrostu zaludnienia. Potwierdza to trafność przewidywań Omara Taspinara, który w roku 2003 zapowiadał ekspansję demograficzną europejskich muzułmanów w okresie do roku 2015 przy jednoczesnym spadku liczebności rodzimych Europejczyków (Taspinar 2003). Zmiany te są efektem z jednej strony napływu imigrantów i dużego przyrostu naturalnego wśród społeczności muzułmańskich, a z drugiej spadającej dynamiki demograficznej rodzimych Europejczyków (Nachmani 2010; Wilczyński 2015, w druku). Chociaż istnieje już wiele publikacji zapowiadających radykalny

wzrost udziału muzułmanów w zaludnieniu Europy (np. do 25% w roku 2100), należy mieć także na uwadze spadającą rodność muzułmańskich kobiet oraz bardzo wysokie współczynniki urodzeń wśród imigrantów należących do kościołów chrześcijańskich, głównie z Afryki subsaharyjskiej i Karaibów (Jenkins 2006).

Synergiczny efekt czynników geograficznych, politycznych i religijnych

Europejscy muzułmanie skupiają coraz większą uwagę społeczeństwa, a zwłaszcza mediów i badaczy kilku dyscyplin, takich jak nauki polityczne, socjologia, geografia, demografia i geopolityka. Zainteresowanie ze strony mediów i nauki jest niewątpliwie o wiele większe niż wynikałoby to z samej liczebności wyznawców proroka Mahometa w państwach europejskich. Ich obecność jest związana bowiem z głębokimi przeobrażeniami społeczno-kulturowymi, osłabia dotychczasową zwartość społeczności regionalnych i ich kulturową tożsamość, a nawet zagraża przetrwaniu europejskich wartości i bezpieczeństwu rodzimych Europejczyków. Zagrożenia te biorą się z niezadowalającego stopnia integracji imigrantów muzułmańskich w społecznościach o korzeniach chrześcijańskich. Ten niekorzystny stan rzeczy to efekt synergii trzech głównych grup czynników: geograficznych, politycznych i religijnych.

Integracji nie sprzyja w szczególności geograficzna koncentracja imigrantów, zamieszkujących najczęściej zwarte obszary obejmujące uboższe dzielnice miast, w których stanowią zdecydowaną większość. Obszary te, z których ludność rodzima wyprowadza się lub jest rugowana (ang. *white flight*), zamieniają się stopniowo w getta, gdzie zamiast prawa europejskiego obowiązuje szariat i gdzie nawet przedstawiciele lokalnej administracji i policja nie wkraczają bez wcześniejszego uzgodnienia z przedstawicielami muzułmańskich mieszkańców lub miejscowym imamem (ang. *no-go zones*). Enklawy muzułmańskie są bowiem często obszarami kontrolowanymi przez gangi lub organizacje respektujące systemy prawne oparte na tradycji klanowo-plemiennej (w miastach angielskich zamieszkanych przez Pakistańczyków system ten nazywa się *biraderi*), gdzie rządzi prawo szariatu, naturalną rzeczą jest poligamia, honorowe morderstwa i wymuszone małżeństwa (Kern 2015). Największym skupiskiem muzułmanów w Europie jest obecnie obszar metropolitalny Paryża, gdzie mieszka ich 1,7-2,0 mln, co stanowi 10-15% zaludnienia. Drugim ich skupiskiem jest Wielki Londyn, z populacją muzułmańską liczącą ponad 1 milion. Według amerykańskiego badacza, Briana Farmera, muzułmanie stanowią 15% ludności nie tylko Paryża, ale także Brukseli i Birmingham, podczas gdy w Marsylii jest ich ponad 20%, a w Amsterdamie nawet ponad 25% (Farmer 2010). Większy udział mają muzułmanie tylko w zaludnieniu mniejszych miast angielskich (Bradford – ponad 33%, i Blackburn – około 30%).

Problemy jakie rodzą enklawy muzułmańskie w europejskich miastach można traktować jako produkt uboczny realizowanej przez dekady tzw. polityki wielokulturowości. Opiera się ona na uznaniu równości wszystkich kultur oraz poszanowaniu dla swoiście rozumianej różnorodności. Imigranci muzułmańscy mają więc w swoich nowych ojczyznach pełne prawo zachować swoją kulturę i żyć obok społeczności zachodnich. Wprowadzając w życie te zasady, rządy państw europejskich nie przewidziały, że połączenie tradycyjnych społeczności muzułmańskich z chrześcijańskimi lub silnie zlaicyzowanymi środowiskami

europejskimi będzie aż tak trudne. Spodziewano się zapewne, że imigranci korzystający z socjalnej pomocy będą chętnie angażować się w życie lokalnych społeczności, nasiąkając stopniowo europejskimi wartościami demokracji, liberalizmu i tolerancji. Okazało się jednak, że scenariusz ten sprawdził się jedynie w odniesieniu do zdecydowanej mniejszości imigrantów muzułmańskich. Większość z nich woli izolację, budowę społeczności równoległych zorganizowanych w oparciu o tradycyjne zasady klanowo-patriarchalne i szariat. Konserwatyzm zdecydowanej większości muzułmanów europejskich upowszechnia się za sprawą trzech czynników: niepewności powstającej w świadomości imigrantów w okolicznościach konfrontacji z nowym otoczeniem, odczuwanej przez nich presji akulturacyjnej, oraz działalności przywódców religijnych przybywających z krajów arabskich. W opinii autorów europejskich ta tradycjonalistycznie nastawiona większość posiada dwie niezbyt liczne grupy opozycyjne: modernistów preferujących liberalne podejście do zapisów Koranu, broniących wolności i odpowiedzialności jednostki, oraz fundamentalistów, akcentujących ścisłe podporządkowanie się Koranowi (Brown 2000; Höffert & Salvatore 2000). Autorzy ci rzadko wspominają o radykalizmie islamskim i terroryzmie, które w ich opinii nie powinny być utożsamiane z fundamentalizmem. Obecność coraz większych społeczności islamskich nie pozostaje bez wpływu na społeczeństwa zachodnie. Leżące u podstaw ideologii wielokulturowości przekonanie o jednakowej wartości wszystkich kultur osłabiło spójność społeczeństwa europejskiego przez podważanie nadrzędności podstawowych zasad stanowiących fundament naszej cywilizacji, takich jak liberalizm, prawa kobiet i równość wszystkich w obliczu prawa. Według Bruce'a Bawera polityka wielokulturowości stała się w Europie nowym rodzajem religii, na której ołtarzach czczone są bóstwa różnorodności, tolerancji i dialogu. Rozpowszechniane przez media i systemy oświatowe hasła na rzecz tej nowej trójcy, wraz z zapewnieniami, że nowoczesność koniecznie wymaga opowiedzenia się po stronie tzw. ekologii (w wersji reprezentowanej przez tzw. zielonych) i wolności (obyczajowej, nie związanej z odpowiedzialnością), tworzą razem postępową mantrę politycznej poprawności (Bawer 2006, s. 6).

Wspomniane wyżej czynniki geograficznej koncentracji oraz polityki prowadzonej wobec imigrantów w państwach europejskich znakomicie ułatwiają działalność organizacji o ściśle określonym obliczu ideologiczno-religijnym. Coraz liczniejsze i coraz większe enklawy muzułmańskie i społeczności równoległe nie kontrolowane przez lokalną administrację i policję to żyzny grunt, na którym rozwija się islamski fundamentalizm, który stanowi religijne uzasadnienie dla wielu organizacji i ugrupowań, w tym także terrorystycznych. Społeczności muzułmańskie w państwach europejskich są nieoficjalnie kontrolowane przez organizacje islamskie, a stopień tej kontroli jest proporcjonalny do stopnia izolacji muzułmanów od reszty społeczeństwa. W Niemczech największe znaczenie ma organizacja imigrantów tureckich o nazwie Turecka Społeczność Islamska Millî Görüş, podczas gdy w Wielkiej Brytanii – Jamaat-e-Islami, grupująca głównie muzułmanów z byłych Indii Brytyjskich. W poszczególnych krajach Europy działa kilkadziesiąt organizacji islamskich, które od 1989 roku wspólnie tworzą Federację Organizacji Islamskich w Europie (FIOE). Należy zaznaczyć, że wszystkie te

organizacje nie mogłyby funkcjonować bez wsparcia ze strony państw Zatoki Perskiej. Najstarszą i zarazem najsilniejszą organizacją muzułmanów europejskich jest założone w Egipcie w 1926 roku Bractwo Muzułmańskie. Stanowi ono realną siłę polityczną, z którą muszą się liczyć rządy państw europejskich oraz organy Unii Europejskiej. Współpracuje ono także z Organizacją Współpracy Islamskiej (d. Organizacja Konferencji Islamskiej), do której należy 56 państw muzułmańskich tworzących najliczniejszy blok w Zgromadzeniu Ogólnym ONZ. Cechą Bractwa Muzułmańskiego jak i innych organizacji islamskich jest to, że z jednej strony uczestniczą one w ramach demokratycznych instytucji i są postrzegane jak gdyby akceptowały zachodnie wartości, a z drugiej deklarują one całkiem odmienne, sprzeczne z tymi wartościami cele. Bractwo Muzułmańskie zostało ustanowione jako światowy ruch oparty na religii, zmierzający do rozpowszechniania islamu aż do momentu, kiedy opanuje on świat (Vidino 2010). Drogą do ustanowienia kalifatu światowego jest dżihad, czyli walka przeciwko innowiercom. Bractwo nie posiada organizacyjnej struktury, co powoduje, że trudno jednoznacznie wskazać poszczególnych członków. Można jedynie o tym wnioskować na podstawie osobistych i finansowych powiązań, wypowiedzi i działań, a zwłaszcza nieformalnych zobowiązań wobec duchowego przywódcy, którym jest szejk Yousef al-Qaradawi. Według amerykańskiej uczonej Leslie Lebl, Bractwo Muzułmańskie działa we wszystkich największych enklawach muzułmańskich Europy i zyskuje coraz większe znaczenie. Sukces Bractwa jest możliwy dzięki temu, że potrafią oni wykorzystać trudną sytuację ekonomiczną wielu imigrantów, którzy łatwo akceptują proponowane metody akcji bezpośredniej i prezentowane im utopijne wizje przyszłości (Lebl 2013). Autorka ta ukazuje liczne analogie między współczesnym radykalnym islamizmem a komunizmem sprzed kilkudziesięciu lat, który również odwoływał się do metody akcji bezpośredniej, zapowiadał szczęśliwy przyszły świat bez państw narodowych, wojen i korupcji, dostarczał całkowicie pewnych odpowiedzi na wszystkie możliwe pytania, rozwiewając przy tym wszelkie mogące nasunąć się wątpliwości. Podstawowym czynnikiem umożliwiającym skuteczną działalność Bractwa Muzułmańskiego jest jednak uporczywe przestrzeganie zasad polityki wielokulturowości przez poszczególne państwa Unii Europejskiej.

Nawiązując do zasad polityki wielokulturowości, Bractwo Muzułmańskie deklaruje konieczność specjalnej ochrony europejskich muzułmanów z uwagi na zagrożenia ze strony Europejczyków spowodowane „islamofobią", czyli irracjonalnym strachem przed islamem. Chociaż nie są znane argumenty uzasadniające istnienie „islamofobii", jest to skuteczne narzędzie mające pomóc w powstrzymaniu krytyki skierowanej przeciw islamowi i muzułmanom. Tymczasem to Europejczycy i chrześcijanie są ofiarami wielu ataków ze strony muzułmanów, a nie odwrotnie, chociaż politycznie poprawne media starają się zapewniać społeczeństwo, że islam żadną miarą nie zagraża zachodniej cywilizacji. Nie rozstrzygając obecnie, czy stwierdzenie to jest słuszne, należy stwierdzić, że jesteśmy świadkami walki o przyszłość Europy. Stronami w tym konflikcie jest Unia Europejska oraz organizacje islamskie, na których czele stoi Bractwo Muzułmańskie. Wynik tej walki nie wydaje się trudny do przewidzenia biorąc pod uwagę jasność celów, metody działania i stopień determinacji stron. Unia

Europejska wciąż stara się propagować model integracji ponad granicami narodowymi i cywilizacyjnymi oraz wizję społeczeństwa, które wszystkie swoje problemy rozwiązuje przez negocjacje metodami demokratycznymi z poszanowaniem praw człowieka i jego indywidualności, chroniąc jednostkę przed konsekwencjami fluktuacji rynkowych za pomocą szerokiego spektrum pomocy socjalnej. Mimo ekonomicznych i politycznych trudności model ten jest przedstawiany jako najbardziej efektywny i atrakcyjny, oraz możliwy do stosowania w innych regionach i państwach. W przeciwieństwie do wizji przyszłości regionu proponowanej przez instytucje unijne, Bractwo Muzułmańskie widzi przyszłą Europę jako część światowego Kalifatu, czyli islamskiego imperium zorganizowanego zgodnie z prawem szariatu. Oznacza to unieważnienie praw ustanowionych w sposób demokratyczny, a także postawienie muzułmanów i mężczyzn w pozycji wyższej niż nie-muzułmanie i kobiety, co kłóci się z zasadami równości wobec prawa i wolności wyznania. Problemy sporne w Kalifacie mają być rozwiązywane nie przez politycznych negocjatorów i mediatorów, ale przez przywódców religijnych, co również niweczyłoby zachodnie osiągnięcia społeczeństwa świeckiego i zasadę rozdziału kościoła od państwa. Jeszcze kilkanaście lat temu wielu badaczy przewidywało, że w efekcie wzajemnego oddziaływania na siebie islamu i chrześcijaństwa oraz kultury laickiej, ukształtuje się w Europie nowa postać islamu, możliwa do pogodzenia z głównymi zasadami cywilizacji zachodniej, czyli tzw. euro-islam (Alsayyed & Castells 2002). Obecnie można już powiedzieć, że prognozy te okazały się niezbyt trafne, gdyż ignorowały pewne wnioski, jakie wynikają z nauki o cywilizacji. Europa okazała się za słabym partnerem dla islamu jako cywilizacja, a prowadzona przez rządy europejskie polityka wielokulturowości nie przyniosła oczekiwanych rezultatów.

* * *

Wynik trwającej obecnie walki o przyszłość Europy zależy w głównej mierze od jej reakcji na presję demograficzną, kulturową i polityczną ze strony islamu. Dotychczasowy rozwój sytuacji nie nastraja optymistycznie. Muzułmanie zdecydowanie zwyciężają na płaszczyźnie demograficznej, ich znaczenie kulturowe rośnie tak, jak obecność meczetów w panoramach europejskich miast. Politycznie stanowią najliczniejsze ugrupowanie w ONZ, a kapitał państw islamskich obecny jest na wszystkich europejskich i światowych rynkach. Starzejąca się szybko Europa, słabnąca ekonomicznie, militarnie i politycznie, pozbawiona dawnej determinacji w dążeniu do urzeczywistniania swoich cywilizacyjnych celów, starająca się łagodzić przejawy konfliktów zamiast je rozwiązywać, w perspektywie najbliższych dekad nie będzie dla prężnego islamu godnym przeciwnikiem.

Bibliografia

Alsayyed N., Castells M. (red.), 2002, *Muslim Europe or Euro-Islam. Politics, Culture and Citizenship in the Age of Globalization,* Lexington Books, Lexington, MA.

Bawer B., 2006, *While Europe Slept: How Radical Islam Is Destroying the West from Within*, Doubleday, New York.
Braudel F., 2006, *Gramatyka cywilizacji*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
Brown L.C., 2000, *Religion and State. The Muslim Approach to Politics*, Columbia University Press, New York.
Buijs F.J., Rath J., 2002, *Muslims in Europe: The State of Research*, Russell Sage Foundation, New York City.
Dassetto F., Nonneman G., 1996, *Islam in Belgium and the Netherlands: Towards a typology of "transplanted" Islam*, [w:] G. Nonneman, T. Niblock, B. Szajkowski (red.), *Muslim Communities in the New Europe*, Ithaca Press, Reading, s. 187-218.
Długosz Z., 2015, Sytuacja ludnościowa w krajach muzułmańskich w świetle niektórych parametrów demograficznych, *Przegląd Geopolityczny* (w druku).
Europe Muslim Population, 2014, http://www.muslimpopulation.com/Europe/
Farmer B.R., 2010, *Radical Islam in the West: ideology and challenge*,McFarland & Co., Jefferson, N.C.
Höffert A., Salvatore A. (red.), 2000, Between Europe and Islam. Shaping Modernity in a Transcultural Space. Peter Lang – P.I.E, Brussels.
Hourani A., 2002, *History of the Arab Peoples*, Faber & Faber, London.
Jenkins P., 2006, Demographics, Religion, and the Future of Europe, *Orbis: A Journal of World Affairs*, vol. 50, no. 3.
Kern S., 2015, *European 'No-Go" Zones: Fact or Fiction? Part 2: Britain*, http://www.gatestoneinstitute.org/5177/no-go-zones-britain
Kettani H., 1986, *Muslim minorities in the World Today*, Mansell Publishing, London.
Kettani H., 2010, Muslim Population in Europe 1950-2020, *International Journal of Environmental Science and Development*, vol. 1, no. 2, s. 154-164.
Lebl L., 2013, The EU, the Muslim Brotherhood and the Organization of Islamic Cooperation, *Orbis: A Journal of World Affairs*, vol. 56, no. 4, s. 101-119.
Lugo L., 2009, *Mapping the Global Muslim Population. A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population*, Pew Research Center, Washington D.C.
Muslims in Europe: Country Guide, 2013, BBC News. http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4385758.stm
Muslim Population, 2015, http://www.islamicpopulation.com/.
Nachmani A., 2010, *Europe and its Muslim minorities: aspects of conflict, attempts at accord*, Sussex Academic, Brighton.
Nielsen J., 1999, *Towards a European Islam*. Migration, Minorities and Citizenship Series, Macmillan, Basingstoke.
Rath J., Penninx R., Groenendijk K., Meyer A., 2001, *Western Europe and its Islam.The Social Reaction to the Institutionalization of a 'New' Religion in the Netherlands, Belgium and the United Kingdom*, International Comparative Studies Series, 2. Brill, London.
Report on International Religious Freedom 2014 Annual Report, 2015, United States Commission on International Religious Freedom, Washington, D.C.

Taspinar O., 2003, *Europe's Muslim Street*, Brookings Institution, (http://www.brookings.edu/research/opinions/2003/03/middleeast-taspinar).

The Future of the Global Muslim Population, 2011, Pew Research Center. http://features.pewforum.org/muslim-population/

The World Factbook, 2013, Central Intelligence Agency. https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/

Vidino L., 2010, *The New Muslim Brotherhood in the West*, Columbia University Press, New York.

Vilaça H., Pace E., Furseth I., Pettersson P., 2014, *The Changing Soul of Europe: Religions, Migrations in Northern and Southern Europe*, Ashgate, Farnham, UK.

Wilczyński W., 2015, *Zmierzch Europy: demograficzne konsekwencje przemian cywilizacyjnych*, [w:] T. Leszczyński (red.) *Bezpieczeństwo Europy*, Warszawa.

Sławomir DOROCKI, Paweł BRZEGOWY

KATOLICY I MUZUŁMANIE FRANCUSCY WOBEC IDEI LAÏCISME I LAÏCITE

Wprowadzenie

Francja przynależąca do ścisłego grona państw europejskich, które jako pierwsze przyjęły chrześcijaństwo, w przekonaniu wielu obserwatorów, pozostaje w początkach XXI w. symbolem upadku tradycji i tożsamości chrześcijańskiej.[1] Wyrazem tego jest nieprzerwanie malejący udział osób praktykujących w niedzielnej mszy świętej oraz postępująca sekularyzacja społeczeństwa. Pomimo że największą wspólnotą religijną pozostaje nadal Kościół rzymskokatolicki, w szybkim tempie drugim dominującym wyznaniem stał się islam. Muzułmanie francuscy, których liczba szacowna jest od 3 do 5 mln osób,[2] po największej części są imigrantami z byłych metropolitalnych kolonii: Algierii, Tunezji, Maroka. Wskutek istotnych wydarzeń dziejowych, spośród których zważyć należy przede wszystkim na Wielką Rewolucję (1789-1799) oraz separację Kościołów i państwa w 1905 r., Francja stała się państwem laickim (état laïque), w którym żadna z religii nie posiada pozycji wyznania oficjalnego. Wprowadzająca zasadę suwerenności Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela stwierdzała, że zabrania się prześladowania kogokolwiek ze względu na jego przekonania religijne.[3] Demokratyczna i wolna od idei światopoglądowych Francja wywarła znaczny wpływ na utrwalenie europejskiego modelu laicyzacji życia społecznego, od szkolnictwa, przez sprawy cywilne po opiekę społeczną.[4] Celem pracy jest omówienie sytuacji wyznaniowej francuskich chrześcijan oraz muzułmanów w kontekście dwóch ważnych republikańskich idei laïcisme i laïcité. Autorzy stawiają również pytanie, czy zastosowany we Francji model asymilacyjny w odniesieniu do imigrantów muzułmańskich przyniósł oczekiwany skutek? Żywa po dziś dzień rewolucyjna triada nawołująca do wolności, równości i braterstwa, nie zabrania wyrażania indywidualnych poglądów, chroniąc nienaruszalność i niezależność jednostki. Nad Sekwaną religię próbowano przeobrazić w sprawę prywatną, kwestię sumienia, o której nie dyskutuje się na forum publicznym. Czy jednak w rzeczywistości udało się to zagwarantować? Szeroko komentowany nie tylko w

[1] Por. M. Kelly, *Catholicism and the Left in twentieth-century France, [w:] K. Chadwick (red.), Catholicism, Politics and Society in Twentieth-century France*, Liverpool 2000, s. 142-174.
[2] F. Frégosi, *Mosquées et salles de prière de France: regards contrastés sur les conditions pratiques d'exercice du culte musulman*, [w:] M. Flores-Lonjou, F. Messner, *Les lieux de culte en France et en Europe. Statuts, pratiques, fonctions*, Leuven 2007, s. 244.
[3] Art. 10. *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, Paris 1789.
[4] J. Baszkiewicz, *Francja w Europie*, Wrocław 2006, s. 180.

mediach krajowych tzw. spór o burkę (affaires du voile) i wprowadzenie w konsekwencji reguł dostosowawczych dotyczących muzułmanów oraz zamieszki wywołane przez wyznawców islamu na przedmieściach Paryża w 2013 r., zdają się temu zaprzeczać. Przygotowując rzeczone studium Autorzy odwołali się do polskiej i francuskiej literatury przedmiotu, historycznych i współczesnych aktów prawnych oraz materiałów prasowych „Le Monde", „La Croix", „Le Parisien" i in. Do zilustrowania przemian zachodzących w środowisku francuskich katolików rzymskich wykorzystano dane statystyczne z Église catholique en France.

„Najstarsza córka Kościoła"

W nowożytnej historii Francji trudno wskazać jeden konkretny moment zerwania przez państwo relacji z Kościołem rzymskokatolickim. Skądinąd czy takowa sytuacja w ogóle nastąpiła? Odejście Francuzów od katolickiej nauki społecznej i hierarchów Kościoła było procesem długotrwałym i nierzadko przebiegającym w gwałtownych okolicznościach. Decyzję o połączeniu ze stolicą piotrową podjęli Frankowie w zamierzchłej przeszłości, bo 15 wieków temu. Znacznie później, dopiero w XIX w. nadano Francji, powtarzane po dzień dzisiejszy określenie, wywołujące zapewne u katolików V Republiki mieszane uczucia – „la fille aînée de l'Eglise" („najstarsza córka Kościoła"). Wzmiankowany frazes posłuży Autorom za punkt wyjścia do rozważań zawartych w pierwszej części rzeczonego studium. Co takiego wydarzyło się na przestrzeni dziejów, że fille aînée znalazła się obecnie właściwie poza Kościołem?

W czasach, gdy na ziemiach monarchii francuskiej nikt jeszcze nie słyszał o laickości, czyniono już próby uniezależnienia się od Rzymu, będącego stolicą Państwa Kościelnego. Za akuratny przykład posłużyć może tzw. niewola awiniońska (papauté d'Avignon), gdy ośrodkiem władzy kościelnej ustanowiono prowansalską część Francji przynależącą wtenczas do Królestwa Sycylii. W tych niespokojnych czasach rosnącej rywalizacji między Paryżem a Rzymem, Awinion stał się symbolem upadku papieskiej estymy. Szerząca się symonia, rozwiązłość i nepotyzm spowodowały, że pomizerniał bardzo urząd następcy św. Piotra. Koniec przepychanek nastąpił w r. 1377, gdy Grzegorz XI powrócił na tron rzymski. Niewola awiniońska przeszła zaś do historii jako czas politycznego i militarnego zniewolenia papieży przez królów francuskich, i co by nie mówić, okres nieco kłopotliwy w liczących 2 tysiące lat dziejach chrześcijaństwa.

Jak orientacja wyznaniowa może podzielić naród przekonali się Francuzi w pierwszej połowie XVI stulecia, podczas przeszło trzydziestoletniej, pełnej okrucieństwa epoki wojen religijnych pomiędzy katolikami a protestantami.[5] Świadectwo masakry hugenotów - krwawa noc św. Bartłomieja, była zaczynem wojny domowej zakończonej wiosną 1598 r. edyktem nantejskim. Wzmiankowany akt prawny wprowadził pojęcie wolności wyznaniowej, przyznając ponadto hugenotom wolność polityczną. Edykt z Nantes był jednocześnie przyczynkiem do

[5] Wojen religijnych zasmakowała Francja już trzy stulecia wcześniej. Oskarżeni o herezję langwedoccy albigensi oraz waldensi stali się wtenczas obiektem wzmożonych prześladowań ze strony Kościoła. Ta tzw. krucjata albigeńska (croisade des Albigeois) przynależy do najokrutniejszych konfliktów wieków średnich.

dyskusji nad kwestią tolerancji religijnej nad Sekwaną i wynikającej z jej braku dyskryminacji. Godzi się wspomnieć w tym miejscu, że już nieco wcześniej rzeczone zagadnienie poruszał Akt Konfederacji Warszawskiej z 1573 r., gwarantujący wolność wyznaniową szlachcie Rzeczypospolitej. Dysponowali zatem Francuzi - choć niekoniecznie musieli się do niego odwoływać, gotowym już rozwiązaniem regulującym położenie innowierców. W zróżnicowaniu wyznaniowym Francji po okresie reformacji uwidocznił się wyraźny podział kraju na część północną i zachodnią zdominowaną przez katolików oraz południe i wschód z silnym oddziaływaniem protestantyzmu.[6]

W burzliwych czasach wielkiej rewolucji przy końcu XVIII w., gdy naród francuski niósł na sztandarach będącą mottem V Republiki i dzisiaj triadę liberté, égalité, fraternité, nastąpił czas rozrachunku z Kościołem i próba wypracowania nowego podejścia do religii. Wyrazem tego był spopularyzowany przez M. Robespierre'a kult Istoty najwyższej (Être suprême). W zarysie idea ta zakładała wiarę w Boga i nieśmiertelną duszę, negowała nadprzyrodzoność i podnosiła konieczność rozpowszechniania postaw patriotycznych. Zwięzłą jej dewizę po dziś dzień można odczytać na frontowej ścianie górującej nad Clermont-Ferrand katedry Wniebowzięcia NMP: *„Le peuple français reconnoit l'Etre Suprême et l'immortalité de l'âme"*.[7] Ale czy Être suprême nie była przypadkiem rewolucyjną odsłoną chrześcijańskiego Boga? Czyż nowo ustanowione święta nie nawiązywały do praktykowanych wcześniej uroczystości katolickich? Krótkotrwała to była jednak moda, zważywszy, że już w połowie lat 90. XVIII w. poczęła zanikać. Être suprême pojawiła się nagle i równie znienacka zniknęła. W kontekście niniejszego studium ważniejsze wydaje się przyjęcie konstytucji cywilnej kleru (loi sur la constitution civile du clergé) w lipcu 1790 r. Co przemawia za istotnością tego dokumentu? Przede wszystkim decyzja o podporządkowaniu Kościoła rzymskokatolickiego państwu, które przejęło majątki ziemskie duchowieństwa, zaś księży i zakonników przekształciło w nowy rodzaj państwowej kadry urzędniczej. Otrzymała tym samym Francja tzw. kościół konstytucyjny, wyraźnie jednak podzielony. Większość księży zrażona nową ustawą odmówiła jej przyjęcia i złożenia przysięgi na wierność konstytucji cywilnej. W przekonaniu ekspertów badających losy francuskiego Kościoła, rzeczony dokument wzmógł proces dechrystianizacji i zapoczątkował głęboki kryzys wyznaniowy nad Sekwaną. Wartym odnotowania czynnikiem umacniającym sekularyzację był poprzednik Être suprême, ateistyczny kult Rozumu (culte de la Raison), w ogóle negujący istnienie Boga, próbujący zatrzeć wszelkie ślady tradycji chrześcijańskiej na ziemiach francuskich.[8]

W duchu uprawianej głównie przez radykalnych heberystów propagandy, Kościół jawił się jako zdeprawowana instytucja absolutystycznej epoki ancien régime, z którą trwająca rewolucja pragnęła ostatecznie się rozliczyć. Przecież wszystko co stare musiało przeminąć. Kościół jednak przetrwał, zaś poplecznicy

---

[6] S. Dorocki, *Struktury regionalne Francji*, Kraków 2015, s. 172-175.

[7] *Lud francuski uznaje Istotę Najwyższą i nieśmiertelność duszy*. Epigrafy o podobnej treści na obiektach użyteczności publicznej powstawały we Francji lat 90. XVIII w. masowo.

[8] Szczegółowo w tym temacie: F.-A. Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être Suprême (1793 - 1794). Essai Historique*, Paris 1999.

culte de la Raison ucichli z ostrzem gilotyny. Wspomnijmy w końcu o kwestii laicyzacji. Niektórzy bowiem początków zeświecczenia życia społecznego we Francji wypatruje dopiero w pierwszych latach XX stulecia. Nic mylniejszego, formalizacji tego procesu możemy doszukać się już w połowie lat 90. XVIII w. Odpowiedzialni za delegalizację klubu jakobińskiego termidorianie w historii powszechnej zapisali się czymś jeszcze. Otóż byli pomysłodawcami odseparowania państwa od Kościoła, a zamysł swój wcielili w życie we wrześniu 1794 r. Kościół i jego instytucje zostały zmarginalizowane, a przyjęty laicyzm panował we Francji do momentu powrotu Burbonów. O stosunku rewolucji francuskiej do religii i pokłosiu tych niespokojnych czasów napisano niejedną już rozprawę, prezentując rozmaite stanowiska i dochodząc do najróżniejszych konkluzji. Powtarzając za J. Baszkiewiczem, wielka rewolucja utrzymując duchowe zwierzchnictwo papieża, jednocześnie unarodowiła Kościół francuski.[9] Na laicyzację państwa w pełnej odsłonie Francuzi musieli jednak jeszcze poczekać.

Napoleon Bonaparte podtrzymał zapisaną w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r. wolność kultu, a katolicyzm przyjął za wyznanie większości Francuzów.[10] W zawartym w lipcu 1801 r. konkordacie (konwencji) biskupów zobowiązano do składania przysięgi Pierwszemu Konsulowi[11] oraz ustalono nową liczbę biskupstw na 60. Rząd łożąc na utrzymanie kleru mógł w ten sposób egzekwować jego posłuszeństwo. Mianujący biskupów i arcybiskupów Bonaparte dysponował pełną swobodą w kształtowaniu episkopatu. Uzupełnieniem konkordatu były niezbyt życzliwie przyjęte przez papiestwo artykuły organiczne odnoszące się do kultu katolickiego i kościołów protestanckich ogłoszone w kwietniu 1802 r. Stanowiły one m.in., że tylko Francuzi mogli pełnić funkcje religijne[12], zaś duchownym kościołów konsystorskich za posługę należało się wynagrodzenie.[13] Nie ulega wątpliwości, że przez cały okres rządów Napoleon I czynił starania w podporządkowaniu sobie Kościoła. Świadom był jednak konieczności współpracy na linii Paryż-Rzym, wiedział bowiem jak wielkie jest znaczenie religii w społeczeństwie. Była ona podstawą pewnego ładu, który chciał kontrolować, wierzył wszakże, że: *„religia jest szczepionką wyobraźni; chroni ją ona przed niebezpiecznymi i absurdalnymi wierzeniami."*[14]

W wydanym w 1804 r. *Code civil*, który w zauważalny sposób wpłynął na tworzenie się europejskiej kultury prawnej, również nawiązano do religii, gwarantując obywatelom wolność wyznania. W czasach monarchii konstytucyjnej (1815-1830) pomimo usilnych starań Kościołowi nie udało się odzyskać ziem

---

[9] J. Baszkiewicz, *Historia Francji*, Wrocław 2008, s. 344-345.

[10] Art. 1. Concordat du 23 Fructidor an IX [10 Septembre 1801] régissant la vie religieuse en france signé par Bonaparte 1er consul et le Pape Pie VII.

[11] Art. 6. Ibidem.

[12] Art. 1. Articles Organiques des Cultes protestans. Titre I.er Dispositions générales pour toutes les Communions protestantes.

[13] Art. 7. Ibidem.

[14] Le Semeur, *Journal Religieux, Politique*, Philosophique et Littéraire. Tome second, Paris 1833, s. 235. Szerzej o stosunku N. Bonaparte do religii pisze G. Colonel, *« L'Empire et le Saint-Siège. Napoléon et la religion »*, Revue du Souvenir napoléonien , nr 305, mai 1979, s. 2-8 oraz A. Latreille, *L'Église et l'État en France sous le Premier Empire*, Revue d'histoire de l'Église de France, vol. 22, nr 99, 1936, s. 338-348.

utraconych podczas rewolucji. Pozycja Kościoła rzymskiego umocniła się następnie za sprawą pragnącego powrotu ancien regime'u Karola X. Za rządów Ludwika Filipa (1830-1848) katolicyzm utracił jednak rangę religii państwowej. Współpracujący z Gazette de France dziennikarz J. Bourgeois w połowie XIX w. pisał, że: *„gdyby miał się dokonać rozdział Kościoła od życia społecznego, to byłby on, jakkolwiek w inny sposób, znacznie groźniejszy niż rozdział Kościoła od państwa”*.[15] Nad Sekwaną powstawały wtenczas filantropijne instytucje katolickie jak Towarzystwo Ekonomii Dobroczynności czy Organizacja św. Franciszka Ksawerego, przyjmujące za cel szerzenie wiary, głównie pośród przedstawicieli klasy robotniczej.

W III Republice (1870-1940) Kościół na nowo począł odgrywać liczącą się rolę w oświacie, wzrosła liczba duchowieństwa, zaś szczególnie prężnie rozwijały się zgromadzenia zakonne. Inaczej rzecz się miała z religijnością samych Francuzów, stygł bowiem szybko ich zapał do wiary. Trend ten był pokłosiem Wielkiej Rewolucji, która poprzez swój sztandarowy dokument programowy wyrażony w formie deklaracji zainicjowała proces laicyzacji. Niektórzy dostojnicy kościelni jak kardynał Lavigerie na początku lat 90. XIX w. zwracali uwagę na konieczność współdziałania państwa i duchowieństwa w celu zachowania porządku i spokoju. Warty odnotowania przykład próby normalizacji stosunków francusko-watykańskich wskazuje A. Deruga, przywołując inicjatywę z 1894 r. zwaną nowym ruchem (l’ésprit nouveau). W zamyśle tejże koncepcji zawiązywano chrześcijańskie związki zawodowe, organizowano spotkania robotniczo-chrześcijańskie i pielgrzymki do Rzymu.[16] Bilateralne relacje inny kształt przybrały na przełomie stuleci, co było pokłosiem polityki zagranicznej Francji wobec Włoch. Zbliżenie Paryża z niecieszącym się uznaniem Watykanu rządem włoskim, zaktywizowało ruch antyklerykalny nad Sekwaną. Przyjęta w 1901 r. ustawa o stowarzyszeniach wprowadziła kontrolę nad kongregacjami religijnymi, które od tej pory mogły być rozwiązywane decyzją rady ministrów. Jeszcze dalej poszło prawo z 1904 r. zabraniające kongregacją jakiejkolwiek formy nauczania. Co ciekawe z przyjętych postanowień wyłączono duchownych katolickich w koloniach Francji.[17]

Laïcisme i laïcité

Do pełnej separacji dojrzała Francja przy końcu 1905 r., zaś wyrazem tego była sławna w świecie i komentowana po dzień dzisiejszy ustawa o rozdziale Kościołów i Państwa.[18] Nad jej projektem od lata 1903 r. pracowała specjalnie powołana

---

[15] J. B. Duroselle, *Początki katolicyzmu społecznego we Francji 1822-1870*, Warszawa 1961, s. 553.
[16] A. Deruga, *Zarys dziejów Francji 1871-1914*, Warszawa 1957, s. 21-22.
[17] Ibidem, s. 32-33.
[18] Rzeczone prawo obowiązuje w całej Francji za wyjątkiem departamentów Bas-Rhin (Dolny Ren), Górny Ren (Haut-Rhin) oraz Mozela (Moselle), które w 1905 r. przynależąc do II Rzeszy Niemieckiej znajdowały się poza III Republiką. Konkordat z epoki napoleońskiej pozostaje nadal aktualny, a w szkołach publicznych wspomnianych departamentów praktykowane jest obowiązkowe nauczanie religii, zaś jej edukatorzy otrzymują wynagrodzenie z budżetu państwa. Ze wsparcia finansowego aktywnie korzystają również muzułmanie, czego przykładem jest otwarcie w 2012 r. Wielkiego Meczetu w Strasburgu – wtenczas największego tego typu obiektu we Francji. Więcej: U. Wasilewicz, *Organizacja funkcjonowania Kościoła we francuskim porządku prawnym. Zarys problematyki*, Kościół i prawo, nr 2 (15)/2013, s. 201-204.

komisja parlamentarna kierowana przez F. Buissona. W lipcu 1904 r. ustały stosunki dyplomatyczne pomiędzy Francją a Watykanem. Przyjęte prawo zrywało zawarty w czasach napoleońskich konkordat, kończąc erę publicznej działalności Kościoła we Francji. Zagorzałym adherentem a zarazem głównym pomysłodawcą nowego ustawodawstwa był polityk socjalistyczny A. Briand. Tego późniejszego wielokrotnego premiera Francji, orędownika ruchu paneuropejskiego i laureata pokojowej nagrody Nobla z 1926 r., cechowała nieukrywana awersja do chrześcijaństwa.[19] W artykule pierwszym ustawy z 9 grudnia 1905 r. zagwarantowano wolność sumienia i praktyki religijnej, w drugim natomiast podkreślono, że Republika nie uznaje, nie opłaca i nie wspiera żadnej religii (laïcité).[20] W rzeczywistości jednak drugiego z przytoczonych artykułów nigdy skrupulatnie nie egzekwowano. Wszakże poszczególne samorządy na przestrzeni dziesięcioleci udzielały wsparcia finansowego dla Kościołów i czynią to w dalszym ciągu. Kościół po 1905 r. stał się instytucją prywatno-prawną. Ustawa przewidywała ponadto możliwość przekazywania obiektów użyteczności kościelnej tzw. stowarzyszeniom wyznaniowym, z czego w pierwszej kolejności skorzystali protestanccy chrześcijanie i Żydzi. III Republika stała się tym samym państwem laickim i wzorowym przykładem ostrej separacji. Organizacje religijne poczęto traktować jednako ze stowarzyszeniami świeckimi, zaś religię uczyniono sprawą prywatną, o której w przestrzeni publicznej nie uchodzi rozprawiać. Budynki kościelne powstałe przed 1905 r. przeszły w posiadanie państwa. Nad postępkiem „najstarszej córy kościoła" rzymskiego w encyklice *Vehementer nos* ubolewał Pius X. Pisał z wyrzutem: *„nasza dusza pełna jest po brzegi troski, a Nasze serce przepełnia zgryzota [...] po tym, jak ogłoszono prawo, które brutalnie zerwało stare więzy, łączące wasz naród ze Stolicą Apostolską, tworząc dla Kościoła katolickiego we Francji sytuację, na jaką nie zasłużył i ze wszech miar godną opłakania"*.[21]

Na kartach encykliki Pius X dowodził, że idea rozgraniczenia państwa od kościoła jest nie tyle szkodliwa, co zupełnie pozbawiona racji bytu. Wobec lamentu papieża przeszła jednak Francja właściwie obojętnie. Do stosunków dyplomatycznych z Watykanem Paryż powrócił dopiero w 1921 r. W okresie niesławnej Francji Vichy Kościół wyraźnie sprzyjał rządom marszałka F. Pétaina. Ten wielki bohater I wojny światowej i w przekonaniu niektórych później największy zdrajca III Republiki, otrzymał nawet specjalne błogosławieństwo od Piusa XII w „znojnym" dziele moralnego odrodzenia ojczyzny. Na łamach katolickiego dziennika „La Croix" żywo przekonywano do osoby marszałka, ale i A. Hitlera, postulując walkę z ruchem oporu. Wcale prawdopodobne, że Pétain radził się Watykanu w kwestii polityki antysemickiej.[22]

---

[19] Por. J. P. Scot, *Comprendere la loi de 1905*, [w:] È. Duperray, B. Étienne (red.), *1905-2005 ou les lumieres voilees - la laïcite en question*, Paris 2006, s. 21-32. P. Airiau, *La loi de 1905, une loi de compromis*, [w:] Ibidem, s. 33-40.

[20] Art. 1, art. 2. Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat. Version consolidée au 16 juillet 2015.

[21] Vehementer nos. Lettre Encyclique de sa Sainteté Le Pape Pie X au Peuple Français, 11 février de l'année 1906.

[22] Przemawia za tym ujawniony w 2010 r. przez S. Klarsfelda dokument ustanawiający prawną dyskryminację ludności żydowskiej we Francji Vichy, z odręcznymi poprawkami autorstwa F.

Po 1940 r. Kościół we Francji niewątpliwie zyskał na znaczeniu. Raz przez zmniejszenie opodatkowania, dwa: wskutek powrotu do szkół nauki religii, w końcu w wyniku uchylenia wobec zakonów katolickich zakazu prowadzenia działalności. Rozwody stały się właściwie niemożliwe, a dokonanie aborcji karano śmiercią. Proklamowana w 1958 r. V Republika przyjmując całe rzesze, głównie arabskich imigrantów, stała się w kolejnych dziesięcioleciach areną kontrastowego starcia *„gorliwości islamskiej z bardzo letnią religijnością Francuzów”*.[23] Niech ta jakże trafna konkluzja zawarta na kartach ostatniego studium J. Baszkiewicza poświęconego Francji, stanowi przyczynek do kolejnej części niniejszych rozważań.

Francja: niewierna i uboga córka Kościoła rzymskiego

Nie ulega wątpliwości, że Kościół katolicki we Francji w przeciągu ostatnich siedemdziesięciu lat doczekał się głębokiej transformacji. Zbliżył się zauważalnie do swej protestanckiej siostry, której obecność niegdyś wydawała się nie do zaakceptowania. Dzisiaj stawia się na partnerstwo. Interesującym jego przykładem jest Taizé, wspólnota ekumeniczna w burgundzkiej wiosce założona w 1940 r. Składa się ona z różnej narodowości ewangelików i katolików, tworzących kościół prosty i ubogi, utrzymujący się z owoców własnej pracy. Istotną rolę w procesie umocnienia relacji miedzy Kościołami odegrali katolicy świeccy. Publicysta i filozof E. Mounier jeszcze przed wojną nawoływał chrześcijan francuskich do aktywnego udziału w dziele odnowy świata. Przemiana społeczeństwa dokonać się miała poprzez zreformowany socjalizm i hamowanie konsumpcjonizmu. W wydanej w 1943 r. monografii *France, pays de mission?*, H. Godin i Y. Daniel dowodzili, że Kościół winien zmieniać się wraz ze społeczeństwem, apelując przy okazji o pochylenie się nad środowiskiem robotniczym, przyjmowanym za tradycyjne miejsce działania socjalistów. Katolicy we Francji czyli kto? Pyta w jednym z numerów „Le Monde” E. Camus, zastanawiając się nad kondycją religijną wierzących rodaków. W zamieszczonej statystyce powtarza za źródłem, że 64% Francuzów deklaruje się jako katolicy, lecz tylko 4,5% regularnie uczestniczy w życiu Kościoła. Jeszcze na początku lat 50. ubiegłego wieku, za katolików uważało się 81% populacji. Niewątpliwie od lat 50. XX w. Kościół nad Sekwaną notuje ciągły spadek wiernych i zainteresowania sakramentami (rys. 1, 2). Drastycznie zmalała liczba małżeństw kościelnych. W r. 1990 zawarto ich ponad 147 tys., ale w 2011 r. takowych uroczystości odnotowano tylko 74 636.[24] Tendencja ta – w znacznie jednak mniejszym stopniu, dotyczy również związków cywilnych. Jako przykład wskazać można odsetek chrzczonych dzieci, który do r. 2012 zmniejszył się o prawie połowę. Osłabło zauważalnie zainteresowanie praktyką w niedzielnej mszy świętej. W ośrodkach przemysłowych wynosi ok. 5%. Korzystniej sytuacja wygląda na wsiach. J. Ardagh i C. Jones utrzymują, że w wybranych regionach

---

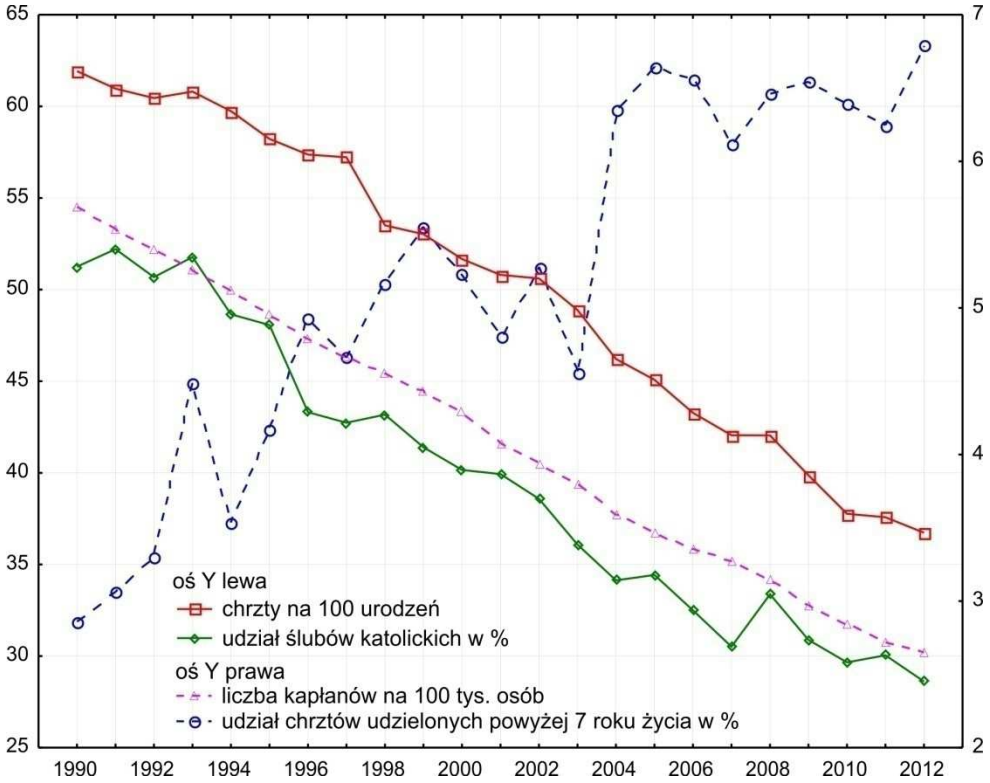
Pétaina. Wątek watykański porusza R. O. Paxton, *Francja Vichy. Stara gwardia i nowy ład. 1940-1944*, Wrocław 2011.

[23] J. Baszkiewicz, *Francja...op. cit.*, s. 187.

[24] E. Camus, *Qui sont les catholiques de France ?* Le Monde.fr 24.01.2014.

nawet 80% mieszkańców obszarów wiejskich korzysta z eucharystii.[25] Do danych tych podchodzić należy jednak z pewną ostrożnością.

Coraz częściej ortodoksyjni katolicy uskarżają się, że wspólnota religijna, do której przynależą jest powodem nieprzychylnych komentarzy i wrogich postaw, a nawet wykluczenia społecznego. Słowem miałaby się we Francji szerzyć katofobia (cathophobie), co wydaje się jednak stanowiskiem nieco wyolbrzymionym. Zresztą grup uważanych za dyskryminowane znajdziemy znacznie więcej. Wszakże podobne pretensje, tyle że zwane islamofobią (islamophobe), do których powrócimy w dalszej części pracy, zgłaszają muzułmanie. Najwyraźniej na nowo potrzeba rzeczowej dyskusji o tolerancji religijnej. Systematycznie stygnie zapał do nowych powołań. W latach 60. XX w. we Francji pracowało 41 tys.[26] księży, w 2007 r. nieco ponad 20 tys.,[27] zaś obecnie ich liczba szacowana jest na 14 tys. z czego połowa liczy sobie 75 lat i więcej.[28] Pomimo odpływu wiernych odnajdziemy jednak w dzisiejszej Francji miejsca, gdzie przywiązanie do lokalnej tradycji, której nierozerwalnym elementem są przecież uroczystości religijne, wciąż zachwyca.

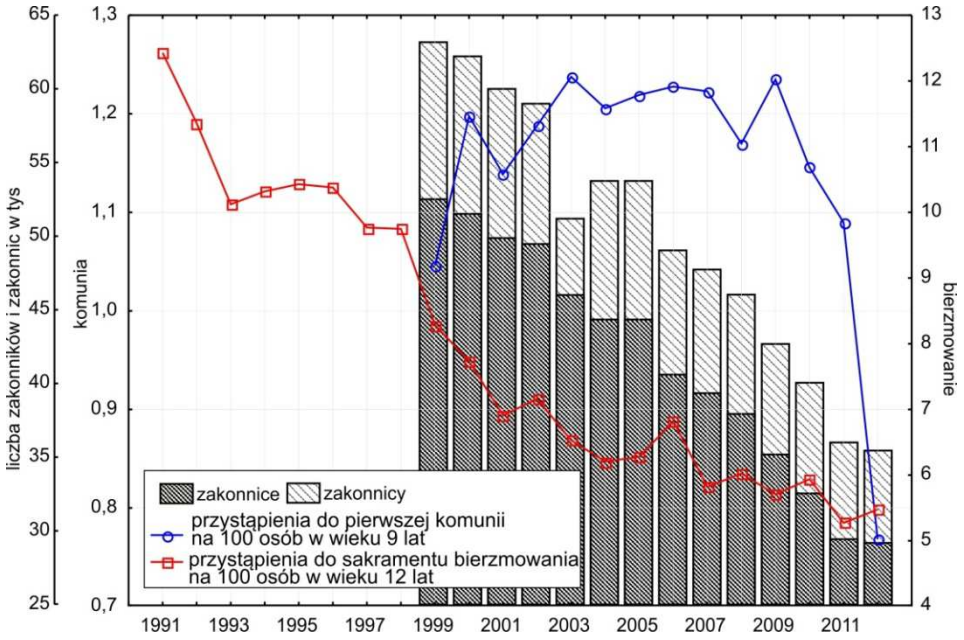


[25] J. Ardagh. C. Jones, *Wielkie kultury świata. Francja*, Warszawa 1998, s. 112-115.
[26] A. Coutrot, F. G. Dreyfus, *Les forces religieuses dans la société française*, Paris 1966, s. 121.
[27] *La vie religieuse dans le monde*, „La Croix" 31.12.2009.
[28] A. Rossigneux, *A la rencontre des nouveaux cathos*, „Le Parisien" 17.12.2012.

Rys. 1. Chrzty, śluby wyznaniowe i liczba kapłanów w Kościele rzymskokatolickim we Francji w latach 1990-2012.
Źródło: opracowanie własne na podstawie danych statystycznych Église catholique en France.

Wystarczy spojrzeć na bretońskie pardons, podczas których wspomina się miejscowych świętych. Ponieważ powyżej pojawiło się nawiązanie do sytuacji materialnej Kościoła, godzi się zważyć, że ta w przypadku Francji do najlepszych nie należy. Podstawowym źródłem utrzymania tej instytucji jest opłata na rzecz diecezji uiszczana raz do roku przez parafian. Ma ona jednak charakter dobrowolny i tym samym nie pokrywa nawet połowy rocznego budżetu. Pozostałe środki pochodzą głównie ze składek niedzielnych oraz należności za udzielanie sakramentów. Powyżej wspomniano, że pomimo zapisów ustawy z r. 1905 Kościoły mogą liczyć na wsparcie ze strony państwa. Służy temu darowizna wyznaniowa, zgodnie z którą donatorowi przysługuje prawo do skorzystania z ulgi podatkowej o maksymalnej wysokości 66%.

Rys. 2. Sakramenty pierwszej komunii św. i bierzmowania oraz duchowieństwo zakonne we Francji w latach 1991-2011.



Źródło: opracowanie własne na podstawie danych statystycznych Église catholique en France.

Pragnąc bliżej przyjrzeć się finansom duchowieństwa warto sięgnąć po rozprawę C. Béraud, w której Autorka dochodzi do wniosku, że francuski ksiądz żyje bardzo

skromnie, żeby nie powiedzieć biednie.[29] Słusznie socjolożka pisze, że kapłan dzisiaj nie jest już szefem orkiestry (chef d'orchestre), tylko człowiekiem orkiestrą (l'homme-orchestre).[30] Nie ma chyba jednak wyboru. Miesięczne uposażenie biskupa z podparyskiej miejscowości wynosi nieco ponad tysiąc EUR. Ksiądz może liczyć na wynagrodzenie ok. 950 EUR. Jest ono zatem niższe od krajowej płacy minimalnej. Pochodzące z Caisse d'assurance vieillesse invalidité et maladie des Celtes (Cavimac) emerytury uzależnione są od okresu składkowego i zawierają się w przedziale 350-650 EUR. Dodatkowe wsparcie dla księży emerytów zapewniają diecezje wypłacające dodatek emerytalny. Wobec tego wysokość emerytury może dochodzić do 900 EUR.[31]

Zmniejszająca się liczba wiernych powoduje, że budynki użyteczności kościelnej pustoszeją, a właściwie dosłownie znikają. W najbliższej przyszłości planuje się wyburzyć ponad 240 świątyń. Kościoły Notre-Dame-de-Lourdes (Nicea), Saint-Jacques (Abbeville) czy Notre-Dame-de-la-Paix (Draveil), to tylko niektóre przykłady zniszczenia obiektów o cennych walorach architektonicznych. Proces ten nie jest bynajmniej wyrazem mającej się szerzyć cathophobie, ale wynika ze zwykłego rachunku ekonomicznego. Poszczególnym gminom nie opłaca się, lub też nie stać ich na utrzymanie i renowację obiektów, które przyznano im po 1905 r. Władze Abbeville chcąc upamiętnić rozebraną w 2013 r. neogotycką katedrę, wzniosą na jej miejscu symboliczny budynek. Odzyskany teren spożytkowano m.in. na parking. Niektóre świątynie i plebanie zmieniają funkcję przeznaczenia stając się w wyniku desakralizacji hotelami, restauracjami czy miejscami rozrywki. G. Massin Le Goff przyczyny równania z ziemią coraz większej liczby kościołów upatruje w biernej postawie środowisk, które najbardziej powinny być zainteresowane ich losem: duchowieństwa, parafian, historyków sztuki.[32]

Na spadek znaczenia Kościoła wpływa także popularny w Europie Zachodniej progresizm, promujący szeroko rozumianą wolność. Na bioetykę katolicką Paryż raczej nie zważa. Francuzki aborcji dokonywać mogą do dwunastego tygodnia ciąży, a na mocy dokonanych w 2013 r. zmian prawnych, których głównym orędownikiem był F. Hollande, otrzymują pełny zwrot kosztów wykonania zabiegu. Zważmy, że aborcja – uważana powszechnie za prawo uniwersalne i fundamentalne, respektowana jest przez wszystkie ugrupowania polityczne. Nastolatki w przedziale wiekowym 15-18 lat korzystają z bezpłatnej antykoncepcji. Wzbudzające wielkie roznamiętnienie w Polsce zapłodnienie pozaustrojowe we Francji jest dopuszczalne i w pełni refundowane niezależnie od ilości cykli. Dawca gamet musi jednak posiadać potomstwo i cechować się dobrym stanem zdrowia. Przy wysokim poparciu społecznym przekraczającym 60% w 2013 r. Francja stała się czternastym krajem na świecie, który zalegalizował małżeństwa homoseksualne, przyznając im również prawo do adopcji dzieci. Związki jednopłciowe

[29] Por. C. Béraud, *Le métier de pretre*, Paris 2006, s. 41-54.
[30] Ibidem, s. 71.
[31] J.-M. Guénois, *950 euros par mois en moyenne pour les prêtres*, Le Figaro, 08.07.2010.
[32] G. Massin Le Goff, *La polémique autour de la démolition des églises : le cas du Maine-et-Loire*, In Situ. Revue des patrimoines, 12/2009, s. 3.

uprawomocnienia doczekały się zresztą już wcześniej, bo przy końcu lat 90. XX w. w postaci tzw. Paktu Solidarności (Pacte civil de solidarité, PACS). Zważywszy jednak, że uznania homoseksualizmu dokonała Francja już w 1791 r., do pełnej jego akceptacji dojrzewała stosunkowo długo. Takowa forma małżeństwa nie spotkała się z aprobatą środowisk muzułmańskich. Wszakże Koran praktyk seksualnych między mężczyznami wyraźnie zabrania. Najwyraźniej nie jest to jednak stanowisko wszystkich francuskich muzułmanów. Godzi się wspomnieć, że to właśnie w Paryżu z inicjatywy L.-M. Zaheda otwarto w 2012 r. pierwszy w Europie meczet dla homoseksualistów, w którym dodatkowo kobiety i mężczyźni mogą modlić się wspólnie. Nie przełknęła natomiast V Republika w pełni eutanazji, choć podstawę ku temu ma solidną, w postaci ustawy o prawach pacjenta i opiece nad chorymi z 2005 r. Dekadę później Zgromadzenie Narodowe m.in. przy aprobacie polityków centroprawicowych przystało na eutanazję częściową, przyzwalającą na uśmiercanie osób nieuleczalnie chorych, które wcześniej wystąpiły z takowym postulatem. Należy domniemywać, że ostateczne usankcjonowanie prawne nastąpi w najbliższych latach. Badania sondażowe wskazują na przeszło dziewięćdziesięcioprocentowe poparcie dla eutanazji wśród społeczeństwa. Czy Francuzom zależy jeszcze na wartościach chrześcijańskich? Wspomnieć tutaj należy o stanowczej postawie V. Giscarda d'Estaing, który jako przewodniczący Konwentu Europejskiego wyraźnie sprzeciwiał się wzmiankowaniu Boga w preambule traktatu konstytucyjnego UE. Nie odżegnywał się jednak od chrześcijańskich korzeni Europy, co spotkało się ze stanowczym sprzeciwem zbiorowości muzułmańskiej. Ostatecznie odwołano się do dziedzictwa kulturowego, religijnego i humanistycznego kontynentu, z czego i tak nie wszystkie państwa członkowskie były zadowolone.

Na podstawie zaprezentowanych powyżej rozważań, godzi się odnotować, że dzisiejsza Francja pozostaje nie tylko najstarszą, ale i zdaje się, że najbardziej niewierną córką Kościoła rzymskiego. Do tego jest to córka uboga. Wiara Francuzów ostygła i to bardzo. Z drugiej strony sekularyzacja przestrzeni publicznej wzmacnia wiarę świadomą. Za przykład posłużyć może wielkanocny chrzest ponad pięciu tys. osób, przede wszystkim mieszkańców wielkich miast w 2015 r. Pomimo początkowego wstrząsu wywołanego przyjętą w 1905 r. ustawą, w kolejnych dekadach XX w. chrześcijanie francuscy pogodzili się ze swoim położeniem, zaś po II wojnie światowej pojęcie laickości zagościło w dwóch kolejnych konstytucjach republikańskich z lat 1946 i 1958. *„La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale" – Francja jest Republiką niepodzielną, świecką, demokratyczną i socjalną*,[33] czytamy w pierwszym artykule obowiązującej ustawy zasadniczej. Dalej zaś, że: pochodzenie, rasa lub religia w żaden sposób nie wpływają na równość obywateli wobec prawa. Republika w końcu uznaje wszystkie przekonania. Niewątpliwie, jak słusznie zauważa M. Barański: laickość nad Sekwaną stała się współcześnie kwestią problematyczną, dotyczy ona nie tylko Francji, ale w ogóle zjednoczonej Europy. Sytuacja ta w głównej mierze powodowana jest przeobrażeniami cywilizacyjnymi.[34]

[33] Konstytucja Republiki Francuskiej z dnia 4 października 1958 r. Tłum. W. Skrzydło.
[34] M. Barański, *Laickość francuska – wczoraj i dziś*, Mishellanea 6, s. 27.

Muzułmanie nad Sekwaną – kłopotliwe sąsiedztwo?

Z początkiem 2015 r. do francuskich księgarń trafiła budząca powszechne ożywienie powieść M. Houellebecqa pod wymownym tytułem *Soumission* (Uległość, Podporządkowanie się). Prezentuje ona wizję Francji w nieodległej przyszłości r. 2022, w obliczu przejęcia władzy politycznej przez muzułmanów i obrania prezydentem M. Ben Abbesa. V Republika staje się państwem wyznaniowym, z obowiązującym prawem szariatu. Na popularności zyskuje poligamia, sławetna Sorbona zamienia się w Uniwersytet Islamski, a naród masowo poczyna studiować nauki Mahometa. Fikcyjna wizja muzułmańskiej Francji Houellebecqa nie jest jednak tylko wyrazem autorskiej fantazji. Od wielu dziesięcioleci obserwujemy proces umacniania się pozycji społecznej i politycznej diaspory islamskiej. Już w latach 80. ubiegłego wieku islam stał się drugim wyznaniem Francji.[35] Skąd Muzułmanie wzięli się nad Sekwaną? Najprościej można odpowiedzieć, że ich obecność w znacznym stopniu jest pokłosiem kolonialnej przeszłości Republiki. Ponieważ Autorzy niniejszej rozprawy temat ten podejmowali już wcześniej,[36] a ponadto stanowił on przedmiot zainteresowania polskiej literatury naukowej,[37] w poniższym tekście kwestia ta nie będzie szerzej rozwijana. Trzeba jedynie wspomnieć, że francuskie imperium kolonialne w początkach XX w., zaraz po brytyjskim było największe na świecie. Ta potężna wielonarodowa konstrukcja nie przetrwała próby czasu i uległa rozpadowi w wyniku procesów dekolonizacyjnych. Symbolem przebrzmiałej kolonialnej przeszłości jest dzisiaj tworzona przez 13 terytoriów pozaeuropejskich Francja zamorska (France d'outre-mer). Jednakże tylko 5 z nich tzw. departamentów i regionów zamorskich,[38] stanowi nierozłączną część V Republiki i UE.[39]

Zlokalizowana w archipelagu Komorów Majotta, w przeważającej większości zamieszkiwana przez muzułmanów, od 2011 r. jest najmłodszym departamentem zamorskim. Pośród koloni francuskich ważne miejsce zajmowały kraje Maghrebu, z których po 1945 r. do Francji masowo wręcz poczęła napływać ludność muzułmańska. Dobrym przykładem jest niepodległa od 1962 r. Algieria i grupa

---

[35] S. Gaboriau, *Laïcité et Justice*, [w:] H. Pauliat (red.), *Services publics et religions : les nouvelles frontières de l'action publique en Europe*, Limoges 2006, s. 116.

[36] Zob. S. Dorocki, P. Brzegowy, *Diaspora afrykańska nad Sekwaną. Demograficzne następstwa kolonialnej ekspansji Francji*, [w:] B. NDiaye (red.), *Ruchy migracyjne w Afryce. Historia i stan obecny*, Olsztyńskie Studia Afrykanistyczne, t. V, Olsztyn 2014, s. 17-35.

[37] M.in. K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Kraków 2005. R. M. Machnikowski, *Muzułmanie w Europie Zachodniej – między integracją a radykalizacją?*,Warszawa 2010. R. Włoch, *Polityka integracji muzułmanów we Francji i Wielkiej Brytanii*, Warszawa 2011, B. Pasamonik, *Rola płci w integracji europejskiej muzułmanów*, Kraków 2013. S. Musiał, *Muzułmanie we Francji – wybrane aspekty społeczno-polityczne*, „Przegląd Geopolityczny" 2014, t. 8, s. 31-48.

[38] Gwadelupa, Martynika, Gujana Francuska, Réunion, Majotta.

[39] Więcej: S. Dorocki, P. Brzegowy, *Spostrzeżenia z wdrażania idei développement durable i budowy społeczeństwa zrównoważonego we Francuskich Indiach Zachodnich i Gujanie Francuskiej w pierwszym dziesięcioleciu XXI wieku*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Acta Politica, nr 28, 2014, s. 40-42.

ludności wykazująca poplecznictwo z kolonizatorami nazywana harkis. Słusznie czasem literatura przedmiotu określa harkis *„ofiarami historii" („victimes de l'histoire")*.[40] Kolonią francuską stała się Algieria w 1834 r., a w 36 lat później uczyniono z niej integralny fragment III Republiki, czego wyrazem były m.in. wzorowane na metropolitalnych podziały administracyjne.[41] Przybywający do Francji muzułmanie algierscy – głównie mężczyźni, osiedlali się na przedmieściach wielkich miast, zaś żyjąc w izolacji wytworzyli z czasem niezwykle zamknięte środowisko. Reforma polityki wjazdowej w 1974 r. przyczyniła się do ograniczenia dynamicznego wzrostu ludności afrykańskiej. Niestabilna sytuacja polityczna i gospodarcza w afrykańskich ojczyznach i realne niebezpieczeństwo popadnięcia w ubóstwo, były podstawowymi czynnikami wpływającymi na decyzję o pozostaniu w metropolii na dłużej. Od lat 70. XX w. muzułmanie posiadający stałe źródło zarobkowania mogli do Francji sprowadzać swoje rodziny. Można przyjąć, że w dziejach islamizacji V Republiki był to okres przełomowy. Właśnie wtedy jak odnotowuje K. Gajewicz-Korab zaczęli muzułmanie *„dbać o przestrzeń kulturową i religijną"*, organizując miejsca kultu w postaci domów modlitewnych i meczetów.[42]

Jeszcze szybciej wzrastała liczba organizacji scalających diasporę islamską. W drugiej dekadzie obecnego stulecia wśród muzułmanów we Francji najwięcej odnajdziemy Algierczyków, Marokańczyków i Tunezyjczyków, dalej zaś Turków, mieszkańców Czarnej Afryki i Środkowego Wschodu oraz Azjatów. Niesposobna precyzyjnie określić liczebność diaspory islamskiej. Wszakże obowiązujące ustawodawstwo zabrania pytać obywatela o jego korzenie etniczne. Na statystykach naukowych oprzeć się zatem nie można, niemniej próby takowych zestawień były już prezentowane. Dane za lata 1989-2004 liczbę muzułmanów umieszczały w przedziale 2,5 mln-6 mln.[43]

Nowsza literatura podaje nawet ok. 8 mln[44] - uwzględniając osoby, które przeszły na islam poprzez zawarcie małżeństw mieszanych. Obeznana w temacie demografka M. Tribalat wyliczyła, że w 2008 r. *„stopa wzrostu ludności muzułmańskiej, aż dwunastokrotnie przekroczyła stopę wzrostu pozostałej części populacji"*.[45] Jeżeli za prawdziwą przyjąć wskazywaną często liczbę 4,5 mln, to mahometanie stanowią niemal 7% ludności Francji. Nie jest to zatem grupa mniejszościowa obok której przechodzi się obojętnie. Wystarczy zresztą udać się do zamieszkiwanych przez diasporę islamską dzielnic (zones urbaines sensibles, ZUS) Paryża, Marsylii, Lyonu lub Nicei, aby przekonać się, że obawy Houellebecqa są

---

[40] N. Boulhais, *Histoire des Harkis du nord de la France*, Paris 2005, s. 13.
[41] Szerzej: S. Dorocki, *Historia francuskich podziałów administracyjnych Algierii*, Studia Historyczne R. XLVIII, 2005, Z. I (189), s. 78-89.
[42] K. Gajewicz-Korab, *Obraz muzułmanów we Francji w tamtejszych tygodnikach opinii*, Warszawa 2011, s. 45-46.
[43] J. Laurence, J. Vaïsse, *Intégrer l'islam. La France et ses musulmans : enjeux et réussites*, Paris 2006, s. 37-38.
[44] M. Sage, *Les nouveaux comportements religieux en France face à la démonopolisation des grandes institutions du « croire »*, [w:] M.-C. W. Koop, R. Vermette (red.), France Au XXIe Siècle: Nouvelles Perspectives, 2009, s. 153.
[45] M. Tribalat, *Assimilation. La fin du modèle français*, Paris 2013, s. 180.

wcale słuszne. Z jednej strony dzięki pierwiastkowi islamskiemu miasta francuskie, a w szczególności stolica, - co wiernie oddała w swej rozprawie M. Windy[46], poprzez meczety, sklepy i targi zyskują egzotyczny posmak orientu. Niestety jest i ciemna strona muzułmańskiej obecności związana z przestępczością i ekstremizmem. Północne dzielnice Marsylii opanowane przez gangi muzułmańskie spowodowały, że to drugie co do wielkości miasto Republiki, uznawane jest za jeden z najniebezpieczniejszych ośrodków miejskich Europy. Dzisiejsza Marsylia oprócz szeregu atrakcji historycznych oferuje również jawnie działające strefy szariatu, przestępcze porachunki arabskich organizacji mafijnych, zablokowane ulice z racji piątkowych modlitw, sektory zakazane dla białych i korowody islamskiej „żandarmerii". Co na to wszystko laicka Francja? Póki co złotego środka nie znalazła.

Nieskuteczna asymilacja

Spozierając na Francję z perspektywy tylko ostatnich piętnastu lat, należałoby zastanowić się, czy przypadkiem nie jesteśmy świadkami urzeczywistnienia się pesymistycznej huntingtonowskiej wizji zderzenia cywilizacji zachodniej i islamskiej? Ale przecież współczesna Francja właściwie nie jest już społeczeństwem chrześcijańskim. Obserwujemy raczej konfrontację francuskiego laïcité z pragnącym ustanowić państwo wyznaniowe islamizmem. Starcie, to staje się coraz bardziej nieprzewidywalne i brutalne. Napięcie przybrało na sile w okresie prezydentury J. Chiraca – znanego orędownika redukowania roli religii w życiu publicznym, gdy w 2004 r. w duchu przyjętego prawa[47] zabroniono noszenia w szkołach publicznych symboli i ubrań demonstracyjnie wskazujących na konkretne wyznanie. Diaspora islamska przyjęte rozwiązanie uznała za wynik zmowy pomiędzy środowiskami laickimi a muzułmańskimi ksenofobami. Niektórzy zastanawiali się nawet czy nie był to dowód na stygmatyzację islamu?[48] Burka i nikab stały się we Francji przedmiotem ożywionej dyskusji, w której głos zabrała m.in. ceniona antropolożka religii D. Bouzar, zważając na niebezpieczny przekaz płynący z ich obecności w przestrzeni publicznej.[49]

Przy aprobacie N. Sarkozy'ego w 2011 r. wprowadzono zakaz przysłaniania twarzy burką i noszenia w miejscach publicznych nikabu, przewidując karę grzywny do 150 EUR za nierespektowanie tych przepisów. Ówczesny prezydent argumentował, że burka niesie ze sobą pewne niebezpieczeństwo, ponieważ „odgradza" kobietę od życia społecznego. Muzułmanie, w szczególności salafici, po raz kolejny podkreślali, że jest to dowód złej ingerencji państwa w ich prawa kulturowe. Przedstawiciele diaspory islamskiej od krytyki słownej nowoprzyjętego prawa, szybko przeszli do czynu. W lipcu 2013 r. przedmieścia Paryża, Elancuort oraz Trappes rozbłysnęły muzułmańskim ogniem, zaś zaczynem tego masowego wystąpienia była próba skontrolowania przez policjanta kobiety przysłoniętej

[46] Zob. M. Windy, *Życie codzienne w muzułmańskim Paryżu*, Warszawa 2005.

[47] Ustawa zakazująca noszenia ostentacyjnych oznak religijnych w szkole (LOI n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics).

[48] *Débat sur les religions : craintes sur une stigmatisation de l'islam*, Libération, 17.02.2011.

[49] Por. D. Bouzar, *Combattre les dérives sectaires, c'est respecter l'islam*, l'Humanité.fr, 28.01.2014.

nikabem. Najlepszym przykładem bezradności francuskich służb porządkowych wobec islamskiego chuliganizmu jest wzmiankowana Marsylia. O laickich zakazach lepiej tam nie wspominać, a jeszcze niebezpieczniej je egzekwować. Wcale prawdopodobne, że w niedalekiej przyszłości miejscowej żandarmerii z pomocą przyjdzie wojsko. Wszakże to najbardziej znane portowe miasto Francji stało się dzisiaj państwem w państwie. Pomimo różnych odłamów islamu marsylskiego (consulaire algérien, comorien i in.) i wynikających z tego rozbieżności, czemu swe studium poświęcił V. Geisser, jego przedstawiciele w pewnych kwestiach potrafią ze sobą współpracować, czego wyrazem jest zawiązanie Collectif des associations musulmanes de Marseille.[50] J. Brzozowski dokonując w 2004 r. oceny republikańskiego modelu asymilacji imigrantów islamskich zważył na jego skuteczność.[51] Czy rzeczony Autor dekadę później również dowodziłby słuszności przyjętego stanowiska? Przychylne założenia teoretyczne francuskiej polityki asymilacyjnej, w praktyce wobec mniejszości muzułmańskiej nie zdały egzaminu, zaś zagadnienie to dokładnie omówiła ostatnio w cytowanym powyżej dziele M. Tribalat.[52]

Prawdziwym wstrząsem dla V Republiki był dokonany w styczniu 2015 r. zamach terrorystyczny na redakcję pisma satyrycznego Charlie Hebdo oraz islamskie akty przemocy mające miejsce w dniach następnych. Wydarzenia styczniowe spowodowały przełamanie pewnej bariery. W dyskursie pomiędzy Francją laicką a diasporą islamską pojawił się nowy niebezpieczny czynnik – terroryzm. Czy radykalni muzułmanie w taki właśnie sposób pragną manifestować swoją odrębność i zastraszać państwo, w sytuacji stanowienia niesatysfakcjonującego ich prawa? Niewątpliwie z drogi tej prowadzącej do anarchii i jeszcze większego rozwarstwienia społecznego należy czym prędzej zawrócić. Mniejszość islamska posługująca się terrorem czyni szkodę dla całej francuskiej wspólnoty muzułmańskiej.

Uwagi końcowe

Dynamicznie rozwijająca się pod względem liczebnym od połowy XX w. diaspora islamska nad Sekwaną, pomimo upływu czasu nie zdołała dokonać integracji z Francuzami. Proces akulturacji jest słaby i dotyczy głównie ludzi młodych, przede wszystkim mężczyzn. Francuzi autochtoniczni postrzegają muzułmanów prawie wyłącznie przez pryzmat społecznego zagrożenia, zaś ocena ta pogorszyła się znacznie po styczniowych zamachach 2015 r. Wszakże wszystkie przeprowadzone w ostatnich latach badania sondażowe pokazały, że Francuzi w znakomitej większości przed wyznawcami Allacha odczuwają niepokój. Zdaje się również, że mahometanom wartości republikańskie pozostają właściwie obce. Będące najczęstszym miejscem zamieszkania imigrantów afrykańskich ZUS,

[50] Zob. V. Geisser, *Immigration et mobilisations musulmanes à Marseille*, Cahiers de la Méditerranée, 78/2009, s. 13-31.
[51] J. Brzozowski, *Problem asymilacji muzułmańskich imigrantów w Europie*, Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie 2006, nr 699, s. 60.
[52] Zob. M. Tribalat, *op. cit.*

których liczba wynosi 751,[53] są wyrazem ich gettoizacji i kształtowania się różnorodnych patologii społecznych z islamizmem oraz terroryzmem włącznie. W. Wilczyński podkreśla, że cywilizacja może być przyjmowana za *„metodę socjalizacji”*.[54] Muzułmanie z ZUS socjalizować się jednak nie chcą. Podejmowane przez władze inicjatywy, spośród których warto zważyć na program Priorytetowe strefy edukacji, mające zespolić ZUS z pozostałymi dzielnicami wybranych miast, nie spotkały się z większym zainteresowaniem adresatów. Być może szansą na częściowe przynajmniej załagodzenie napiętych stosunków z laicką Republiką jest postulujący dostosowanie się muzułmanów do wzorców zachodnich, przy jednoczesnym zachowaniu ich odrębności euroislam. W chwili obecnej prąd ten wydaje się jednak zbyt słaby, aby stać się przewodnią myślą diaspory islamskiej we Francji. Dodatkową przeszkodę stanowi zróżnicowanie programowe, którego trafnym przykładem jest Francuska Rada Kultu Muzułmańskiego (Conseil Français du Culte Musulman, CFCM). W duchu aktu fundacyjnego z 2003 r. CFCM ma prezentować wspólne stanowisko mniejszości muzułmańskiej V Republiki i podejmować współpracę z instytucjami państwowymi. Zważywszy na obserwowaną już wielokrotnie rozbieżność zdań między wahabitami, habaszami, salafitami i Braćmi Muzułmanami, osiągnięcie konsensusu okazuje się nierzadko niemożliwe. Kwestią problematyczną jest przykładowo interpretacja koncepcji laïcité, zaś zważywszy, że świeckość uczyniono zasadą konstytucyjną, sprawa jest poważna. Muzułmanie samej idei nie negują, spór dotyczy raczej jej realizowania w życiu codziennym. M. Horoszewicz pisze, że *„wielkie burze laicyzacyjne”* są już przebrzmiałą przeszłością.[55]

Czy dotyczy to również diaspory islamskiej? W końcu, co począć z narastającą falą islamskiego awanturnictwa? Najsłuszniejszy wydaje się program skrajnie prawicowego Frontu Narodowego postulującego wysokie kary pieniężne dla uczestników chuligańskich zamieszek oraz natychmiastową deportację osób przebywających we Francji nielegalnie. Nie ulega wątpliwości, że zachodzi ponadto potrzeba podjęcia przez Paryż wzmożonych działań wobec umacniającego się radykalnego fundamentalizmu islamskiego dążącego do upolitycznienia religii oraz negującego wszystko, co związane z cywilizacją zachodnią.

Społeczność chrześcijańska we Francji reprezentowana po największej części przez rzymskich katolików wydaje się doskonale wpisywać w laicki krajobraz Republiki. Nie będzie nieprawdą stwierdzenie, że w dyskursie pomiędzy Francją świecką a mniejszością muzułmańską, chrześcijanie bardzo często zabierają głos wraz z pierwszą z wyszczególnionych stron. W okresie dwudziestolecia międzywojennego hierarchowie Kościoła rzymskiego przekonywali wiernych do aktywnego przeciwstawiania się laickości, ale już w latach 60. XX w. stosunek do laïcité i laïcisme uległ znacznemu ociepleniu. W ciągu kilku ostatnich dekad islam zauważalnie umocnił swą pozycję nad Sekwaną. W przypadku Kościoła

---

[53] C. Avenel, *Les quartiers dits « sensibles » entre logique de ghettoïsation et dynamique d'intégration*, [w:] M. Bassand, V. Kaufmann, D. Joye (red.), *Enjeux de la sociologie urbaine*, Lausanne 2007, s. 226.

[54] W. Wilczyński, *Ideowe źródła i tożsamość geografii*, Kraków 2011, s. 119.

[55] M. Horoszewicz, *Zasady i ewolucja francuskiej laickości*, Res Humana 6 (73) 2004, s. 19.

obserwujemy trend odwrotny przejawiający się m.in. spadkiem liczby powołań i drastycznym obniżeniem praktyki religijnej. Wartości chrześcijańskie zdają się w dzisiaj we Francji zanikać, nie tylko wskutek antyklerykalizmu i progresizmu, ale i postępujących przemian cywilizacyjnych. Z drugiej strony religijną jałowiznę zaczyna wypełniać islam, odmawiający uznania sekularyzacji przestrzeni publicznej. Relacja między chrześcijanami a muzułmanami nacechowana jest napięciem, które przybiera coraz bardziej złowrogie formy. Konkludując godzi się odnotować, że francuski model asymilacyjny w kontekście mniejszości islamskiej nie sprawdził się. W przypadku muzułmanów proces asymilacji przebiega odmiennie niż u imigrantów europejskich. Mająca stanowić panaceum na kłopoty społeczne Francji po r. 1945 wsparta na logice równości strategia integracji, okazała się być zaczynem nowych znacznie bardziej złożonych problemów. Pytanie tylko czy laicka Francja znajdzie sposób, aby ten węzeł gordyjski rozwiązać?

Bibliografia

Airiau P., 2006, *La loi de 1905, une loi de compromis*, [w:] È. Duperray, B. Étienne (red.), *1905-2005 ou les lumieres voilees - la laïcite en question*, Éditions Beauchesne, Paris.

Ardagh J., Jones C., 1998, *Wielkie kultury świata. Francja*, Świat Książki, Warszawa.

Articles Organiques des Cultes protestans. Titre I.er Dispositions générales pour toutes les Communions protestantes.

Avenel C., 2007, *Les quartiers dits « sensibles » entre logique de ghettoïsation et dynamique d'intégration*, [w:] M. Bassand, V. Kaufmann, D. Joye (red.), *Enjeux de la sociologie urbaine*, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, Lausanne.

Barański M., *Laickość francuska – wczoraj i dziś*, Mishellanea, nr 6.

Baszkiewicz J., 2006, *Francja w Europie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław.

Baszkiewicz J., 2008, *Historia Francji*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo Wrocław.

Béraud C., 2006, *Le métier de pretre*, Editions de l'Atelier, Paris.

Boulhais N., 2005, *Histoire des Harkis du nord de la France*, L'Harmattan, Paris.

Bouzar D., *Combattre les dérives sectaires, c'est respecter l'islam*, l'Humanité.fr, 28.01.2014.

Brzozowski J., 2006, *Problem asymilacji muzułmańskich imigrantów w Europie*, Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie, nr 699.

Camus E., *Qui sont les catholiques de France ?* Le Monde.fr 24.01.2014.

Concordat du 23 Fructidor an IX [10 Septembre 1801] régissant la vie religieuse en france signé par Bonaparte 1er consul et le Pape Pie VII.

Coutrot A., Dreyfus F. G., 1966, *Les forces religieuses dans la société française*, Armand Colin, Paris.

Débat sur les religions : craintes sur une stigmatisation de l'islam, Libération, 17.02.2011.

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, 1789, Paris.

Deruga A., 1957, *Zarys dziejów Francji 1871-1914*, PWN, Warszawa.
Dorocki S., 2005, *Historia francuskich podziałów administracyjnych Algierii*, Studia Historyczne R. XLVIII, Z. I (189).
Dorocki S., 2015, *Struktury regionalne Francji*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków.
Dorocki S., Brzegowy P., 2014, *Diaspora afrykańska nad Sekwaną. Demograficzne następstwa kolonialnej ekspansji Francji*, [w:] B. NDiaye (red.), *Ruchy migracyjne w Afryce. Historia i stan obecny*, Olsztyńskie Studia Afrykanistyczne, t. V, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM, Olsztyn.
Dorocki S., Brzegowy P., 2014, *Spostrzeżenia z wdrażania idei développement durable i budowy społeczeństwa zrównoważonego we Francuskich Indiach Zachodnich i Gujanie Francuskiej w pierwszym dziesięcioleciu XXI wieku*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Acta Politica, nr 28, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
Duroselle J. B., 1961, *Początki katolicyzmu społecznego we Francji 1822-1870*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
Frégosi F., 2007, *Mosquées et salles de prière de France: regards contrastés sur les conditions pratiques d'exercice du culte musulman*, [w:] M. Flores-Lonjou, F. Messner, *Les lieux de culte en France et en Europe. Statuts, pratiques, fonctions*, Peeters, Leuven.
Gaboriau S., *Laïcité et Justice*, 2006, [w:] H. Pauliat (red.), *Services publics et religions : les nouvelles frontières de l'action publique en Europe*, Presses Universitaires de Limoges, Limoges.
Gajewicz-Korab K., 2011, *Obraz muzułmanów we Francji w tamtejszych tygodnikach opinii*, Instytut Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
Geisser V., 2009, *Immigration et mobilisations musulmanes à Marseille*, Cahiers de la Méditerranée, nr 78, Centre de la Méditerranée Moderne et Contemporaine, Nice.
Guénois J.-M., *950 euros par mois en moyenne pour les prêtres*, Le Figaro, 08.07.2010.
Horoszewicz M., 2004, *Zasady i ewolucja francuskiej laickości*, Res Humana 6 (73).
Kelly M., 2000, *Catholicism and the Left in twentieth-century France*, [w:] K. Chadwick (red.), *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-century France*, Liverpool University Press, Liverpool.
Konstytucja Republiki Francuskiej z dnia 4 października 1958 r. Tłum. W. Skrzydło.
La vie religieuse dans le monde, „La Croix" 31.12.2009.
Laurence J., Vaïsse J., 2006, *Intégrer l'islam. La France et ses musulmans : enjeux et réussites*, Odile Jacob, Paris.
Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat. Version consolidée au 16 juillet 2015.
Massin Le Goff G., 2009, *La polémique autour de la démolition des églises : le cas du Maine-et-Loire*, In Situ. Revue des patrimoines, nr 12, Ministère de la culture

et de la communication, direction générale des patrimoines, département du pilotage de la recherche et de la politique scientifique, Paris.
Rossigneux A., *A la rencontre des nouveaux cathos*, „Le Parisien" 17.12.2012.
Sage M., 2009, *Les nouveaux comportements religieux en France face à la démonopolisation des grandes institutions du « croire »*, [w:] M.-C. W. Koop, R. Vermette (red.), *France Au XXIe Siècle: Nouvelles Perspectives*, Summa Publications, Inc.
Scot J.P., *Comprendere la loi de 1905*, 2006, [w:] È. Duperray, B. Étienne (red.), *1905-2005 ou les lumieres voilees - la laïcite en question*, Éditions Beauchesne, Paris.
Semeur, Journal Religieux, Politique, Philosophique et Littéraire. Tome second, 1833, Bureau du Semeur, Paris.
Tribalat M., 2013, *Assimilation. La fin du modèle français*, L'artilleur, Paris.
Vehementer nos. Lettre Encyclique de sa Sainteté Le Pape Pie X au Peuple Français, 11 février de l'année 1906.
Wasilewicz U., 2013, *Organizacja funkcjonowania Kościoła we francuskim porządku prawnym. Zarys problematyki*, Kościół i prawo, nr 2 (15), KUL, Lublin.
Wilczyński W., 2011, *Ideowe źródła i tożsamość geografii*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków.

SUMMARY

In spite of the fact that the Roman-Catholic Church still remains to be the biggest religious community, Islam has quickly become the second most dominant denomination practised by 4 to 6 million people. The intention behind the undermentioned study is to describe the contemporary condition of religious denominations in France, define the position and significance of Christianity (catholicism) and Islam and attempt to answer the question whether or not the French assimilation policy, regarding the Muslim minority, may be viewed as successful? As a consequence of the statutory church-state separation (laïcisme) in 1905, while becoming a secular state, France accepted the model of the so called sharp separation. After the Napoleon-era concordate had been invalidated, citizens were provided with the freedom of conscience and religious practices combined with the equation of all the cults (laïcité). In the French model an attempt was made to transform religion into a private issue, a case of conscience not to be discussed in a public forum. But was this actually guaranteed? The study concentrates on the evolution of the approach adopted towards the secularisation of the Roman catholics' public domain and discusses the standpoint taken by Muslims on the aforementioned issue. It was also explained why France, often referred to as "the eldest daughter of the Church", has currently become a common symbol of the agony of the Christian tradition.

Key terms: France, Christianity, catholics, Islam, laïcisme, laïcité.

Roman HUSARSKI

MUZUŁMANIE W BUDDYJSKIEJ BIRMIE. GENEZA I OBLICZA KONFLIKTU

Okres prekolonialny

Istnieją rozbieżności w datowaniem pierwszego pojawiania się muzułmanów na terenie dzisiejszej Birmy. Istnieje legenda, że już w VII wieku jeden z synów Imama Alego dotarł do północnego Arakanu[1] sprowadzając na te ziemie islam. Jego rzekomy grób ma się znajdować w pobliżu Maungdaw[2]. Wybrzeże birmańskie mieli też odwiedzać arabscy i perscy kupcy już od VIII wieku. Prawdopodobnie niektórzy z nich osiedlali się m.in. we wspomnianym Arakanie i w ważnych miastach regionu, takich jak Pegu. Jednak po raz pierwszy w birmańskich kronikach muzułmanie pojawiają się dopiero w wieku XI, podczas rządów króla Anawrhaty (1044-1099). Władca skazał dwóch Arabów na śmierć, po tym jak odmówili udzielenia pomocy przy budowie pagody. Pamięć o zamordowanych była pielęgnowana przez mieszkańców wioski, z której pochodzili i ponoć do dziś nikt nie spożywa wieprzowiny w okolicy sakralnej budowli, której budowa została wymuszona[3].

Muzułmanie posiadali jednak wiedzę, wyposażenie i technologie, które imponowały władcom zamieszkującym tereny wzdłuż rzek i Irawadi. Z tego powodu pozwalano im osiedlać się w obrębie królestw i zatrudniano ich na monarszych dworach[4]. Islam zaznaczył się szczególnie w historii Arakanu. W dużej mierze za sprawą bliskości Bengalu i Wschodnich Indii, ale nie można pominąć znaczenia arabskich i perskich kupców, którzy osiedlali się na wybrzeżu przypływając z Zatoki Bengalskiej. Arakan oficjalnie głosił się buddyjskim królestwem jednak za rządów króla Narameikhla (1404-1434)[5] pojawiły się monety z wykutą szahadą, islamskim wyznaniem wiary. Narameikhla i późniejsi

---

[1] Choć władze birmańskie zmieniły w 1989 nazwę Arakan na Rakhine, autor decyduje się na używanie starej nazwy, przyjętej przez język polski i nie obciążonej znaczeniem pejoratywnym (Rakhine pochodzi od języka pali i oznacza "Krainę Ogrów").

[2] Marlar Than, *The origin of Islamic Religion in Myanmar*, http://www.academia.edu/4657059/THE_ORIGIN_OF_ISLAMIC_RELIGION_IN_MYANMAR (20 lipiec 2015).

[3] Yegar M., 1972, *The Muslims of Burma. A Study of a Minority Group*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, s 1-2.

[4] Marlar Than, *The origin of Islamic Religion in Myanmar*, http://www.academia.edu/4657059/THE_ORIGIN_OF_ISLAMIC_RELIGION_IN_MYANMAR (20 lipiec 2015).

[5] To czy sam Narameikhla dokonał konwersji na islam jest tematem spornym. Z pewnością dobrze poznał tą religię ponieważ ponad 20 lat spędził w muzułmańskim Bengalu na wygnaniu. Argumentem, podnoszonym przez mniejszość muzułmańską w Birmie, przemawiającym za konwersją Narameikhla, jest fakt, że swoim synom nadał klasycznie islamskie imiona.

władcy Arakanu nadawali sobie również muzułmańskie tytuły[6]. Najprawdopodobniej zabiegi te miały na celu zwiększenie prestiżu królestwa, które wzorce czerpało z potężnego zachodniego sąsiada. Zapewne też dobrze kojarzyły się przybywającym do Arakanu kupcom.

Inaczej sytuacja muzułmanów wyglądał pod panowaniem królów birmańskich. Jak zauważył polski birmanista Michał Lubina: "Religia stanowiła potężne źródło uprawomocnienia władcy (..). Życie przytłaczającej większości Birmańczyków było regulowane przez uprawę ziemi i właśnie buddyzm. Mnisi stanowili przez to jeden z najważniejszych filarów państwa, a buddyjski kościół, Sangha, był podporą monarchii"[7]. Islam był sprzeczny z wieloma buddyjskim ideami. Głosił równość ludzi, co kłóciło się z zhierarchizowaną wizją birmańskiego państwa buddyjskiego. Podważał rolę ascetycznych mnichów, jak i rolę samego władcy, który społeczeństwu jawił się jako ktoś ponad ludzki - urodził się królem, dzięki skumulowaniu wybitnych zasług z poprzednich wcieleń. Te sprzeczności pomiędzy oboma religiami mogły być głównym powodem, dla których niektórzy władcy birmańscy odnosili się niechętnie do wyznawców islamu.

Pierwszym królem, który jawnie dyskryminował muzułmanów był Bayinnaung (1550-1581), założyciel Drugiego Imperium Birmańskiego i bardzo utalentowany wódz, który m.in. pobił Syjam[8]. W 1559 roku władca zobaczył na ulicach Pegu ubój rytualny kozy, co wielce go wzburzyło. Buddyzm zaleca wstrzymywanie się od zabijania wszystkich stworzeń. W kręgu buddyzmu theravada rzeźnicy należeli do wykluczonej kasty i zazwyczaj zamieszkiwali obrzeża miast. Często byli właśnie muzułmanami. Tabu obejmowało ssaki np. już hodowla i ubój drobiu były powszechne[9]. Król Bayinnaung nie tylko zakazał praktyki uboju rytualnego, ale też zmusił muzułmańską społeczności do wysłuchiwania wykładów o buddyjskiej moralności i współczuciu[10].

Za rządów króla Bodawpayia (1782-1819), który podbił Arakan i słynął ze swojego okrucieństwa, doszło do innego incydentu. Władca słysząc, że muzułmanie prędzej zginął niż skalają się zjedzeniem wieprzowiny postanowił podać islam próbie. Zwołał najważniejszych muzułmańskich dygnitarzy ze stolicy (wtedy była to Awa), postawił przed nimi miski z świniną i nakazał konsumpcje pod groźbą śmierci. Do dzisiejszych czasów zachowały się dwie wersje tego wydarzenia. Pierwsza pochodzi z pamiętników Brytyjczyka, którego spędził dwa lata w birmańskim więzieniu i usłyszał omawianą historię od amerykańskiego misjonarza. Muzułmanie mieli w milczeniu spożyć posiłek i w ten sposób uniknąć śmierci[11]. Druga wersja, dużo mniej znana, promowana jest przez birmańskich muzułmanów.

---

[6] Smith M., 1995, *The Muslim Rohingyas of Burma*, Burma Centrum Nederland, Amsterdam, s. 3.
[7] Lubina M., 2014, *Birma*, Wydawnictwo Trio, Warszawa, s. 33.
[8] Tamże, s. 25.
[9] Harris I. 2005, *Cambodian buddhism. History and Practice*, University of Hawai‘i Press, Honolulu, s. 79.
[10] Yegar M., 1972, *The Muslims of Burma. A Study of a Minority Group*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, s. 10.
[11] Autor w kolonialnym duchu pisze, że takie "obrzydliwe okrucieństwo" było typowe dla birmańskich despotów. Wypowiedź ta jednak nie była daleka od prawdy, Gounger H. 1860, *A Personal Narrative of Two Years' Imprisonment in Burmah*, Woodfal and Kinder, London, s. 96-98.

Nieposłuszni królowi biesiadnicy zostali skazani na śmierć a wkrótce miasto nawiedził straszny sztorm, po którym władca pożałował swojej decyzji. Birmańscy muzułmanie do dziś pielęgnują historię o grupie mudżahedinów (męczenników za wiarę) zabitych przez okrutnego króla. Ich groby mają znajdować się w Amarapurze[12].

Z drugiej strony, w pre-kolonialnej Birmie, zwłaszcza przed podbojem Arakanu, było niewielu muzułmanów. Byli cenieni za swoje umiejętności. Wykorzystywano ich jako tłumaczy (przede wszystkim z perskiego), często służyli też w armii i na królewskich dworach. Zdarzali się też tacy władcy jak Mindon (1853-1878), który nie tylko pomagał muzułmanom budować meczety, ale i sfinansował budowę przystani dla birmańskich muzułmanów w Mekce[13]. Źródłem dzisiejszego konfliktu odnajdziemy przede wszystkim w brytyjskim okresie kolonialnym.

Okres kolonialny

Po trzech zwycięskich wojnach (1826, 1853, 1886) Brytyjczycy zajęli całą Birmę (jednocześnie wyznaczyli jej dzisiejsze granice). Jednak przeciętny Birmańczyk miał niewielkie szanse na bezpośredni kontakt z europejskim nadzorcą - Brytyjczycy rządzili bowiem rękami Indusów i innych mniejszości etnicznych. Od początku swojej obecności, kolonizatorzy sprowadzali masowo mieszkańców Indii do pracy, wojska i administracji państwowej. Dużą część, napływających pracowników z Indii, przynajmniej połowę, stanowili muzułmanie[14]. Brytyjczycy woleli też zatrudniać przedstawicieli mniejszości etnicznych. Birmańczycy nagle stali się najmniej uprzywilejowaną grupą w swoim własnym kraju - zostali wykluczeni ekonomicznie i językowo. Dodatkowym dyshonorem był dla nich fakt, że Birma została podłączona pod administrację indyjską, jako jej kolejna prowincja[15].

Napięcia pomiędzy Birmańczykami a Indusami zaczęły rosnąć w latach 20. wraz ze wzrostem świadomości narodowej i pojawieniem się ruchów społecznych wałczących o niezależność (najważniejszym był ruch *thakinów*, z którego wyłonią się przyszli liderzy kraju)[16]. W 1930 i 1938 roku doszło do krwawych zamieszek wymierzonych w emigrantów, przy czym drugi incydent skierowany był nie tyle w Indusów, co konkretnie w muzułmanów. Pretekstem do wszczęcia zamieszek była publikacja pamfletu ośmieszającego Buddę przez islamskiego publicystę[17]. Przyczyn rosnącej nienawiści do muzułmanów było jednak dużo więcej.

Wiele kontrowersji wzbudzały mieszane małżeństwa. Muzułmanie przyjeżdżający do Birmy często brali lokalne kobiety za żony. Większość z nich nie

---

[12] Yegar M., 1972, *The Muslims of Burma. A Study of a Minority Group*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, s. 12-13.
[13] Tamże, s. 9 -11.
[14] Yegar M., 1972, *The Muslims of Burma. A Study of a Minority Group*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, s. 31.
[15] Lubina M., 2014, *Birma*, Wydawnictwo Trio, Warszawa, s. 63, 82-85, Lubina M., 2014, *Birma: centrum kontra peryferie. Kwestia etniczna we współczesnej Birmie (1948-2013)*, KONTekst, Kraków, s. 60-69.
[16] Tamże, s. 69-71.
[17] Charney W. M., 2009, *A History o Modern Burma*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 48.

uważała małżeństwa za pełnoprawne, dopóki kobieta nie nawróciła się na islam. W wypadku śmierci męża wdowa, jeśli nie była muzułmanką, miała problem z otrzymaniem spadku, a jeżeli była jego pełnoprawną żoną (rzadszy przypadek) to i tak otrzymywała dużo mniej niż przysługiwałoby jej według tradycji buddyjskiej. Wielu muzułmanów po kilku latach pracy w Birmie powracała do Indii, zostawiając swoje partnerki, które nie traktowali jako pełnoprawne żony z powodu innej religii. Zarówno małżeństwa mieszane jak i gorsze traktowanie kobiet przez muzułmanów wzbudzało powszechne oburzenie wśród Birmańczyków. W 1935 roku w nacjonalistycznej birmańskiej prasie, jeden z autorów pisał o muzułmanach, że „zabrali w posiadanie nie tylko nasze bogactwo, ale też żony i córki". Takie poglądy w tamtym okresie były już powszechne[18].

W wyniku zamieszek z lipca 1938 roku, oprócz meczetów (aż 113 zostało podpalonych), ucierpiały przede wszystkim muzułmańskie sklepy i targowiska[19]. Ekonomiczne wykluczenie było głównym motorem rosnącej nienawiści. Podczas II wojny światowej setki tysięcy Indusów opuściło kraj w obawie przed reperkusjami i zemstą ze strony Birmańczyków. Nie bezpodstawnie. O morderstwo z zimną krwią muzułmańskiego szefa wioski oskarżony został nawet sam bohater walk o niepodległość, Aung San. Ze względu na jego popularność Brytyjczycy nie zdecydowali się podać go pod sąd, a wkrótce zresztą (1948) oddali władzę. Dzisiejsza społeczność muzułmanów często przytacza ten incydent, jako dowód na to, że gwałcenie ich praw było wpisane od początku w niepodległą Birmę. Należy też zwrócić uwagę, że wielu muzułmanów (choć nie wszyscy) podczas wojny, pozostawało wiernymi brytyjskim sztandarom[20]. Birmańczykom wyznawcy proroka Mahometa będą się kojarzyć w dużej mierze z brytyjskim najeźdźcą - i nie będzie to dobre skojarzenie.

Niepodległa Birma

Generał Aung San nie doczekał niepodległości, a jego zabójstwo sprawiło, że proponowana przez niego wizja państwa jako federacji i w zgodzie z mniejszościami etnicznymi zaczęła blaknąć. Kraj pogrążył się w wojnie domowej, a politykę zdominowana była przez przemoc[21]. Już w pierwszych miesiącach niepodległości wyłonił się cały szereg różnych organizacji muzułmańskich. Część z nich była związana z grupą etniczną np. Muzułmanie Mon. Często kierowały nimi sprzeczne interesy. Na przykład w Arakanie byli muzułmańscy nacjonaliści, którzy walczyli o niepodległość, ale też tacy, którzy pod wodzą popularnego muzyka Jafar Hussaina (Jafar Kawwal) ogłosili dżihad (świętą wojnę) i rozpoczęli walkę o islamskie państwo. W tym samym regionie bili się też buddyści m.in. pod wodzą

[18] Yegar M., 1972, *The Muslims of Burma. A Study of a Minority Group*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, s. 32-37, Cyt. s. 36.
[19] Tamże s. 37.
[20] Smith M., 1995, *The Muslim Rohingyas of Burma*, Burma Centrum Nederland, Amsterdam, s. 5-6.
[21] Charney W. M., 2009, *A History o Modern Burma*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 72-78.

mnicha U Seindy[22]. Muzułmanie byli obecni także w ruchu *thakinów* i znaleźli się też w nowym rządzie[23].

Chaotyczne rządy premiera U Nu i jego próby ustanowienia buddyzmu religią państwową nie tylko nie poprawiły sytuacji, ale i umacniły nieprawdziwy podział na buddyjskich Birmańczyków i niebuddyjskie mniejszości[24]. W stolicy kraju dochodziło stale do przepychanek i napięć pomiędzy religiami. W 1961 roku uzbrojeni mnisi zajęli budowę nowego meczetu na obrzeżach Rangunu. Musiała interweniować policja, a protestujący podpalili meczet i okoliczne sklepy, zginęli ludzie[25]. Anarchia i wojna domowa doprowadziły do wzrostu znaczenia armii, która po sukcesach militarnych coraz bardziej zbliżała się do polityki. W latach 50. rola mudżahedinów i wszystkich zbrojnych organizacji islamskich została znacznie ograniczona[26]. W 1958 roku wojsko dokonało zamachu stanu, ale po dwóch latach oddało władze. W 1962 roku generałowie przekonani, że demokratyczne rządy się nie sprawdzają, po raz drugi dokonali zamachu stanu. Tym razem władzy już nie oddano[27].

W pierwszych latach rządów, Generał Ne Win przywołał idee świeckiego państwa Aung Sana (ale nie idee państwa jako federacji, której rządy armii były zaprzeczeniem). W rzeczywistości była to polityka wymierzona w U Nu, ale została pozytywnie przyjęta przez wiele muzułmańskich stowarzyszeń. Ne Win zdjął zakaz uboju rytualnego, a nawet ustanowił Święto Ofiar (*Id al-Adha*) świętem narodowym. Nakazał też buddyjskiej sandze pozbycie się fałszywych mnichów[28]. Politykę generała dobrze podsumowują jego własne słowa o tym, że "dla Armii ważne jest by trzymać brodatych kolesi (czyt. muzułmanów) z dala od łysych kolesi (czyt. mnichów buddyjskich)"[29]. Te słowa dobrze pokazywały zresztą stosunek generała do religii w ogóle.

Sytuacja dla muzułmanów drastycznie pogorszyła się wraz z objęciem władzy przez nową junte pod przewodnictwem generała Than Shwe w 1988 roku. Polityka birmanizacji mniejszości etnicznych, choć obecna we wcześniejszych latach, teraz stała się dominującą. W myśl tej idei być Birmańczykiem to być buddystą, a mniejszości religijne, to zagubione owce, które na skutek działań zagranicznych mocarstw i kolonializmu oddaliły się od prawdy. Dlatego np. na terenach

---

[22] Smith M., 1995, *The Muslim Rohingyas of Burma*, Burma Centrum Nederland, Amsterdam, s. 7.

[23] Najważniejszym muzułmaninem pełniącym ważne państwowe stanowiska w latach 50. był U Raschid, który był aktywnym członkiem narodowego ruchu *Thankinów*. Podczas II wojny światowej wyjechał do Indii, ale wrócił do Birmy na prośbę Aung Sana, Yegar M., 1972, *The Muslims of Burma. A Study of a Minority Group*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, s.. 81

[24] Lubina M., 2014, *Birma: centrum kontra peryferie. Kwestia etniczna we współczesnej Birmie (1948-2013)*, KONTekst, Kraków, s. 104.

[25] Smith M., 1995, *The Muslim Rohingyas of Burma*, Burma Centrum Nederland, Amsterdam, s. 100-104.

[26] Lubina M., 2014, *Birma: centrum kontra peryferie. Kwestia etniczna we współczesnej Birmie (1948-2013)*, KONTekst, Kraków, s. 127.

[27] Lubina M., 2014, *Birma*, Wydawnictwo Trio, Warszawa, s. 63, 182-163.

[28] Charney W. M., 2009, *A History o Modern Burma*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 117-119, Yegar M., 1972, *The Muslims of Burma. A Study of a Minority Group*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, s. 93.

[29] Cyt za. Taylor R., 2015, *General Ne Win: A Political Biography*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, s. 521.

chrześcijańskich Kaczinów zaczęto ścinać krzyże by w ich miejsca postawić buddyjskie pagody. Analogicznie w Arakanie niszczono meczety. Zaczęto również przymuszać dzieci z terenów etnicznych by odbywały okres nowicjatu w klasztorach (tradycyjnie każdy buddysta w Birmie powinien taki okres przejść przynajmniej dwa razy w życiu)[30]. Prozelityzm rządu posunął się do tego stopnia, że w niektórych miejscach w Birmie za nawrócenie na buddyzm chłop mógł dostać w zamian bawoła rzecznego, a zwierze to ma na birmańskiej wsi dużą wartość[31].

Za rządów nowej junty ponownie do głosu doszły bardziej radykalne ruchy buddyjskie. W 1997 roku z powodu plotki o gwałcie dokonanym przez muzułmanina przez kraj przetoczyły się protesty wymierzone w wyznawców islamu. W samym Mandalay podpalono 18 meczetów i zniszczono wiele domów należących do muzułmanów. Na ulicach palono Koran i głoszono antyislamskie hasła. Wojsko opanowało protesty, ale pojawiło się wiele głosów, że za plotką o gwałcie może stać sam rząd, który przez islamofobiczne awersje chce kierować opinią publiczną, odwracając jej uwagę od kiepskiej sytuacji ekonomicznej przeciętnych Birmańczyków[32].

W 2001 roku doszło do kolejnych krwawych zamieszek w Taungoo. Przyczyną miał być fakt wysadzenia przez afgańskich talibów posągów buddyjskich w Bamiyanie. W odpowiedzi na to tłum prowadzony przez buddyjskich mnichów zniszczył zabytkowy meczet w Taungoo. Krwawy protest przeniósł się na cały region, podpalono wiele muzułmańskich domów, w sumie a około 200 muzułmanów zostało zlinczowanych. Po raz kolejny pojawiło się podejrzenie, że za zamieszkami może stać armia, gdyż mnisi dowodzący protestemi posiadali krótkofalówki, dostępne normalnie tylko służbom mundurowym[33]. To jak bardzo sytuacja zrobiła się napięta w całym kraju, najlepiej pokazują zamieszki w Arakanie, które rozpoczęły się tego samego roku od kłótni pomiędzy muzułmanami a buddystami o... niezapłacone ciastka[34].

Przykładem wiodącego głosu buddyjskiej islamofobii jest mnich U Wirathu. Przez swoich zwolenników nazywany był najpierw "Walczącym Mnichem", później sam nazwał się buddyjskim bin Ladenem. Wzywa do bojkotowania muzułmańskich produktów i sklepów. Samych wyznawców islamu przyrównywał do wściekłych psów i uważa, że są zagrożeniem dla birmańskich kobiet i dharmy, buddyjskiego prawa. Muzułmanów oskarżał też o sankcje, które USA miało nałożyć na Birmę z powodu obecności w kraju Al-Kaidy - była to oczywiście czysta demagogia. U Wirathu pomimo, że za swoje pełne nienawiści kazania został

---

[30] Rogers B., J. Woodrum, 2010, *Than Shwe: Unmasking Burma's Tyrant*, Silkworm Book, Chiang Mai, s. 145-147.

[31] Lubina M., 2014, *Birma: centrum kontra peryferie. Kwestia etniczna we współczesnej Birmie (1948-2013)*, KONTekst, Kraków, s. 218.

[32] Minorities At Risk Project , *Chronology for Rohingya (Arakanese) in Burma*, http://www.cidcm.umd.edu/mar/chronology.asp?groupId=77501 (20 lipiec 2015).

[33] Sanooaung, *Masjids damaged by SPDC THUGS in Taungo*, ohttps://sanooaung.wordpress.com/2010/03/07/masjids-damaged-by-spdc-thugs-in-taungoo-english/ (20 lipiec 2015).

[34] Asif A., *Burma: Planned Religious And Racial Riots Against Muslims: A Historical Overview*, http://dbsjeyaraj.com/dbsj/archives/8539 (20 lipiec 2015).

uwięziony na kilka lat, przyczynił się do rozpropagowania skrajnie islamofobicznych poglądów. W latach 90. w Birmie pojawiło się mnóstwo pamfletów wymierzonych w islam i wzrosła popularność buddyjskiego "Ruchu 969", którego celem jest zwalczanie religii Mahometa[35].

Jednak żadna mniejszość etniczna nie ucierpiała tak bardzo jak Rohingya, zamieszkujący Arakan. Junta odmówiła im prawa do bycia legalną mniejszością i określiła ich "emigrantami z Bangladeszu". Pomijając dyskusję o historyczne racje (sami zainteresowani uważają się za potomków arabskich kupców) to byliby oni nielegalnym emigrantami... od przynajmniej stu lat**.** Ponadto birmański rząd w 1961 roku podpisał zawieszenie broni z partyzantami Rohingja - dziś ten pakt jest przypominany przez działaczy muzułmańskich jako dowód na uznanie istnienia mniejszości[36].

Junta jednak kilkakrotnie dążyła do pozbycia się tej ludności. Setki tysięcy ludzi opuściło Birmę w 1978 i 1991 roku. Za drugim razem Rohingja uciekli do Bangladeszu[37]. Ci, co zdecydowali się pozostać w Birmie pozbawieni są praw obywatelskich m.in. nie mają prawa do wolnego przemieszczania się, do nauki i do praktykowania własnej religii. Ich majątki są konfiskowane. Są prześladowani nie tylko z powodu religii, ale też z powodu koloru skóry - jeden z birmańskich konsulów "przeciwstawił ich "ciemnoliwkową" skórę "delikatnej i jasnej" cerze rodowitych Birmańczyków"[38]. ONZ uznało ich za jedną z najbardziej prześladowanych mniejszości na świecie.

Pomimo politycznej odwilży, którą można w Birmie zaobserwować od wypuszczenia najsłynniejszej birmańskiej opozycjonistki Aung San Suu Kyi w 2011 roku, nastroje antyislamskie w kraju nie zelżały. Świadczą o tym choćby kolejny spektakl nienawiści w Arakanie w lipcu i sierpnie 2012 roku wymierzony w Rohingya, który w konsekwencji rozlał się na całą Birmę i stał się czysto antymuzułmański. Szanse na zmianę podejścia władz są znikome, gdyż ciagle rządzą w większości ci sami ludzie, co za generała Thana Shwe. Idea wielkiej buddyjskiej Birmy pozostaje wciąż aktualna. Birmańscy nacjonaliści, którzy chętnie przywołują postacie birmańskich królów, mogą w ten wybiórczy sposób uzasadniać swój stosunek do islamu.

Po rozruchach w Arakania za muzułmanami nie ujęła się też Aung San Suu Kyi - najprawdopodobniej z powodu obawy utraty poparcia w społeczeństwie, którego nastroje obecnie są wyjątkowo islamofobiczne. W konsekwencji birmańska noblistka straciła wsparcie międzynarodowych aktywistów na rzecz praw człowieka. Od 2010 roku na wolności przebywa też wspominany mnich U Wirathu.

---

[35] Ozturk C., *Myanmar's Muslim sideshow*, http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/EJ21Ae01.html (20 lipiec 2015), Beech H., The Face of Buddhist Terror. https://www.colombotelegraph.com/index.php/full-text-of-the-banned-time-story-the-face-of-buddhist-terror/ (20 lipiec 2015).

[36] Smith M., 1995, *The Muslim Rohingyas of Burma*, Burma Centrum Nederland, Amsterdam, s. 8.

[37] Jak pisze Michał Lubina był to jedyny przypadek w dziejach exodusu do Bangladeszu, co pokazuje jak zła była sytuacja Rohingya, Lubina M., 2014, *Birma: centrum kontra peryferie. Kwestia etniczna we współczesnej Birmie (1948-2013)*, KONTekst, Kraków, s. 218-219.

[38] Cyt. za. Góralczyk B., 2010, *Złota ziemia roni łzy. Esej birmański*, Wydawnictwo Rambler, Warszawa, s. 69.

Obecnie swoje wykłady rozprzestrzenia w Internecie: poprzez youtube i facebook. Na najsłynniejszym portalu społecznościowym ma już ponad 40 tysięcy polubień[39].

Bibliografia

Żródła internetowe

Asif A., *Burma: Planned Religious And Racial Riots Against Muslims: A Historical Overview*, http://dbsjeyaraj.com/dbsj/archives/8539 (20 lipiec 2015).

Beech H., The Face of Buddhist Terror. https://www.colombotelegraph.com/index.php/full-text-of-the-banned-time-story-the-face-of-buddhist-terror/ (20 lipiec 2015).

Lubina M., *Arakan w ogniu. Zamieszki etniczne w Birmie*. http://www.polska-azja.pl/2012/06/11/m-lubina-arakan-w-ogniu-zamieszki-etniczne-w-birmie/ (20 lipca 2015)

Lubina M., *Piękna paprotka. Prezydenckie szanse Aung San Suu Kyi*, http://www.polska-azja.pl/2015/03/02/m-lubina-piekna-paprotka-prezydenckie-szanse-aung-san-suu-kyi/ (20 lipca 2015)

Minorities At Risk Project , *Chronology for Rohingya (Arakanese) in Burma*, http://www.cidcm.umd.edu/mar/chronology.asp?groupId=77501 (20 lipiec 2015).

Ozturk C., *Myanmar's Muslim sideshow*, http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/EJ21Ae01.html (20 lipiec 2015),

Sanooaung, *Masjids damaged by SPDC THUGS in Taungo*, ohttps://sanooaung.wordpress.com/2010/03/07/masjids-damaged-by-spdc-thugs-in-taungoo-english/ (20 lipiec 2015).

Than M., *The origin of Islamic Religion in Myanmar*, http://www.academia.edu/4657059/THE_ORIGIN_OF_ISLAMIC_RELIGION_IN_MYANMAR (20 lipiec 2015).

Charney W. M., 2009, *A History o Modern Burma*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dziewanowski K., 1989, *Brzemię białego człowieka. Jak zbudowano Imperium Brytyjskie*, Czytelnik, Warszawa.

Gounger H. 1860, *A Personal Narrative of Two Years' Imprisonment in Burmah*, Woodfal and Kinder, London.

Góralczyk B., 2010, *Złota ziemia roni łzy. Esej birmański*, Wydawnictwo Rambler, Warszawa.

Harris I. 2005, *Cambodian buddhism. History and Practice*, University of Hawai‘i Press, Honolulu.

Husarski Roman, 2013, *Rangun - mozajka religijna byłej stolicy Birmy*, [w:] Zuzanna Żbik (red), *Zeszyty Dalekowschodnie*, Rada Kół Naukowych UJ, Kraków.

Larkin Emma, 2013, *Spustoszenie. Nieopowiedziana historia o katastrofie i dyktaturze wojskowej w Birmie*, Czarne, Wołowiec.

Lubina M., 2014, *Birma*, Wydawnictwo Trio, Warszawa.

Lubina M., 2014, *Birma: centrum kontra peryferie. Kwestia etniczna we współczesnej Birmie (1948-2013)*, KONTekst, Kraków.

[39] Sprawdź: https://www.facebook.com/pages/Wira-Thu/568228566538397.

Rashid A., 2003, *Narodziny wojującego islamu w Azji Środkowej*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.

Rogers B., Woodrum J., 2010, *Than Shwe: Unmasking Burma's Tyrant*, Silkworm Book, Chiang Mai.

Smith M., 1995, *The Muslim Rohingyas of Burma*, Burma Centrum Nederland, Amsterdam.

Taylor R., 2015, *General Ne Win: A Political Biography*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore.

Walton M. J., 2012, *Politics in the Moral Universe: Burmese Buddhist Political Thought*, University of Washington, Washington.

Yegar M., 1972, *The Muslims of Burma. A Study of a Minority Group*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

SUMMARY

The aim of this article is to present contemporary conflict between Muslims and - Buddhists in Burma. Understanding the problem is not possible without presenting the colonial past of this country and its ethnic diversity. Burma is inhabited by over 100 nationalities and social divisions date back to the creation of the first Burmese Empire. In addition, today we can observe radicalization of Theravada Buddhists Theravada world, for example by symposia and conferences published by radical monks, warning against the threat of Islam. In Burma leading figure objecting to the presence of Muslims is a monk U Wirathu. His nationalist "969 Movement" is known for its acts of vandalism against religious minorities. Writing about the situation of Muslims in Burma we can not forget about the situation Rohingya, which the UN has described as "the most persecuted ethnic group in the world".

Keywords: Burma, Islam, Buddhism, Rohingya, U Wirathu.

Ks. Henryk BŁASZCZYK

INICJATYWY DYPLOMATYCZNE I DZIAŁALNOŚĆ KULTURALNO-RELIGIJNA ZAKONU MALTAŃSKIEGO

Abstrakt
Artykuł przedstawia współczesną działalność Zakonu Maltańskiego na polu dyplomacji, a także kultury i oświaty. Zakonowi przysługuje czynne i bierne prawo legacji. Paszporty dyplomatyczne wydawane przez Zakon przedstawicielom dyplomatycznym oraz ich rodzinom, uznawane są nie tylko przez państwa, które utrzymują stosunki dyplomatyczne, ale także przez wiele innych państw. W ramach działalności kulturalno-oświatowej Związek organizuje obozy dla dzieci i młodzieży.

Słowa kluczowe: Zakon Maltański, dyplomacja, kultura, religia.

Stosunki dyplomatyczne utrzymywane przez Zakon Maltański zależne są od jego statusu prawnego. Zakonowi przysługuje czynne i bierne prawo legacji. Historycznie rzecz ujmując, zostało ono uznane w 1466 roku przez papieża Klemensa V. Zakon korzysta z niego od czasu objęcia Malty, do 1798 roku prawo legacji opierało się przede wszystkim na suwerenności terytorialnej sprawowanej nad wyspą. Zdaniem S. E. Nahlika, prawo legacji Zakonu nie różni się w tym czasie zbytnio od prawa władców świeckich[1]. Od połowy XVIII wieku Zakon posiadał stałych przedstawicieli w dyplomacji w randze ambasadorów i ministrów przy dworach: francuskim, austriackim, hiszpańskim, pruskim, neapolitańskim, w Wenecji i przy Stolicy Apostolskiej. Państwa te, podobnie jak w późniejszym czasie Anglia, akredytowały swoich przedstawicieli przy Wielkim Mistrzu Zakonu. Najczęściej spotykani byli w randze *chargés d'affaires* bądź konsulów, choć zdarzali się także ambasadorowie. Utrata zwierzchnictwa nad Maltą wpłynęła na ograniczenie utrzymywanych stosunków dyplomatycznych. Ukazuje to fakt, że na początku XIX wieku kilka państw jeszcze przyjmowało ambasadorów Zakonu, to w schyłku tego wieku Zakon swych przedstawicieli posiadał już tylko w Stolicy Apostolskiej i na dworze wiedeńskim. Po ustanowieniu nowej siedziby w Rzymie, rząd włoski w 1884 roku oficjalnie uznał mimo braku terytorium czynne i bierne prawo legacji Zakonu[2]. Decyzja ta była istotna do ustabilizowania pozycji Zakonu

[1] S. E. Nahlik, *Narodziny nowożytnej dyplomacji*, Wrocław 1971, s. 40.
[2] M. M. Whiteman, *Digest of international law*, Washington 1963, vol. 1, s. 584.

jako instytucji międzynarodowej. Była początkiem praktyki indywidualnego przyznawania legacji i uznawania przez poszczególne państwa Zakonu jako podmiotu prawa międzynarodowego[3].

W 1937 roku Zakon utrzymywał stosunki dyplomatyczne oraz dokonywał wymiany ambasadorów z 5 państwami, w 1954 roku z 16, dodatkowo w 4 państwach posiadał oficjalnych delegatów. W 1965 r. liczby te wzrosły odpowiednio: ambasad do 32, a delegatur do 5, by w 1980 r. osiągnąć liczbę 40 państw utrzymujących stosunki dyplomatyczne z Zakonem przy utrzymaniu 5 przedstawicielstw w randze delegatur"[4].

Czynne i bierne prawo legacji należy do grupy uprawnień historycznych nabytych przez tę organizację. Prawo to nie jest jednak powszechnie uznawane, przez co realizacja uprawnienia w praktyce zależna jest od indywidualnego uznania przyjmującego państwa, które ustala z Zakonem ustanowienie stosunków dyplomatycznych oraz wymianę ambasadorów. Stosunki dyplomatyczne Zakonu z innymi państwami regulowane są zasadami zwyczajowego i traktatowego prawa międzynarodowego. Co prawda, konwencja wiedeńska z 1961 roku mówiąca o stosunkach dyplomatycznych, nie stosuje się do dyplomacji stosowanej przez Zakon. Spowodowane jest to, że w art. 2 zaznaczone jest, że postanowienia odnoszą się jedynie do stosunków dyplomatycznych między państwami. W praktyce jednak stosowane są także w dwustronnych porozumieniach dotyczących stosunków dyplomatycznych z Zakonem. Przez brak terytorium Zakon nie ma możliwości, by zapewnić korzystanie z przywilejów przez akredytowanych przedstawicieli dyplomatycznych. Przez Zakon nie zostało także zawarte porozumienie z włoskim rządem, gdzie strona włoska gwarantowałaby poszanowanie immunitetów tych osób. Praktycznie rozwiązuje się tę sytuację tym, iż państwa mianują tych samych przedstawicieli dyplomatycznych przy Zakonie i przy Stolicy Apostolskiej. Ambasady i delegatury maltańskie w poszczególnych państwach posiadają charakter odrębnych przedstawicielstw dyplomatycznych oraz posiadają taki sam status prawny jak inne przedstawicielstwa dyplomatyczne tej samej rangi. Jeżeli przedstawiciel Zakonu Maltańskiego jest obywatelem państwa przyjmującego to jeśli dane państwo nie przyzna tej osobie dodatkowych immunitetów i przywilejów, korzysta ona jedynie z immunitetu jurysdykcyjnego oraz nietykalności wynikających z czynności służbowych, spełnianych w ramach wykonywania swych funkcji[5].

Paszporty dyplomatyczne wydawane przez Zakon przedstawicielom dyplomatycznym oraz ich rodzinom, uznawane są nie tylko przez państwa, które utrzymują stosunki dyplomatyczne, ale także przez wiele innych państw[6]

Oprócz przedstawicielstw dyplomatycznych Zakon posiada kilka stałych przedstawicielstw, funkcjonujących przy organizacjach międzynarodowych. Zgodnie z charakterem Zakonu, jest on reprezentowany przy takich organizacjach,

---

[3] L. Sosnowski, *Zakon Maltański jako podmiot prawa międzynarodowego*, *dz. cyt.*, s. 247.
[4] *Tamże*, s. 248.
[5] G. E. do Nascimento e Silva, *Diplomacy in International Law*, Leiden 1972, s. 40.
[6] D. Turack, *Passports issued by some non-state entites*, w: "British Yearbook of International Law" 1968/1969, vol. 43, s. 214-215.

których działalność skupia się bardziej na aktywności humanitarnej niż politycznej. Dodatkowo utrzymuje stałe przedstawicielstwa w genewskich siedzibach: Wysokiego Komisarza ONZ ds. Uchodźców, Światowej Organizacji Zdrowia, Międzynarodowego Komitetu Czerwonego Krzyża, Organizacji Narodów Zjednoczonych ds. Oświaty, Nauki i Kultury w Paryżu oraz Instytucie Praw Człowieka w San Remo, Międzyrządowego Komitetu ds. Migracji do 1980 roku Międzyrządowy Komitet ds. Migracji Europejskiej. Przy takich organizacjach politycznych jak: Organizacja Państw Ameryki Środkowej z siedzibą w San Salwador oraz Rada Europy z siedzibą w Strasburgu, Zakon ma także swych przedstawicieli[7].

Zdolność Zakonu Maltańskiego do prawnego zawierania umów międzynarodowych dotychczas realizowana była poprzez traktaty, które podejmowały głównie kwestie związane z wyspami Rodos i Maltą. Przykładowo można przytoczyć umowę z 1530 roku, która została zawarta między cesarzem Karolem V a Wielkim Mistrzem w kwestii oddania Malty jako lenna Zakonowi Maltańskiemu. Inne traktaty były podpisywane np. w 1798 roku w sprawie przekazania Francji suwerenności nad Maltą, w 1823 roku w sprawie zwrotu przez Grecję wyspy Rodos. Umowy zawierane współcześnie skupiają się na działalności humanitarnej, choć występują także takie, które skupiają się na innej działalności. Przykładami mogą być: umowa zawarta w 1884 roku z rządem włoskim w sprawie uznania emblematu oraz odznaczeń Zakonu, w 1935 roku traktat przyjaźni zawarty z San Marino, umowa zawarta z Grecją w 1959 roku w sprawie użytkowania Pałacu Maltańskiego w Rodos. Najczęściej Zakon zawiera umowy z państwami i organizacjami, które udzielają pomocy w zwalczaniu chorób epidemicznych, prowadzeniu szpitali oraz organizacji pomocy chorym i rannym w konflikcie zbrojnym. Do 1966 roku Zakon Maltański zawarł 14 umów międzynarodowych z różnymi państwami. Można wymienić umowę z: Hiszpanią w 1958 roku, Kamerunem w 1961 roku, Gaborem i Gwatemalą w 1962 roku, Wenezuelą i Senegalem w 1966 roku. W ramach współdziałania z organizacjami międzynarodowymi Zakon zawarł stosowne porozumienia: w 1936 roku z Międzynarodową Unią Pomocy, w 1950 roku ze Światową Organizacją Zdrowia, w 1961 roku z Międzyrządowym Komitetem ds. Migracji Europejskiej. Inaczej przedstawia się sytuacja korzystania ze zdolności traktowej w przypadku umów wielostronnych, które są wynikiem prac międzynarodowych konferencji poświęconych prawu humanitarnemu. Na tych konferencjach delegaci Zakonu posiadają status obserwatora. Wyklucza to niestety prawo do głosowania nad projektami opracowanych umów. Podobnie jest z udziałem w tych umowach[8].

W 1869 roku na konferencji Międzynarodowego Czerwonego Krzyża tylko raz delegacja Zakonu Maltańskiego występowała jako reprezentacja rządu na wygnaniu i w pełni korzystała z uprawnień, które przysługiwały pozostałym uczestnikom konferencji. Taki status delegacji Zakonu budził spory u przedstawicieli niektórych państw i w związku z tym zaczęto skłaniać się ku rozwiązaniu stosowanemu wobec organizacji międzynarodowych, które otrzymują status obserwatora. Praktyka ta

[7] *Tamże*, s. 248-250.
[8] L. Sosnowski, *Zakon Maltański jako podmiot prawa międzynarodowego*, *dz. cyt.*, s. 250-251.

stosowana była od 1927 roku, kiedy pod auspicjami Ligii Narodów zwołano konferencję, zadaniem której było stworzenie Międzynarodowej Unii Pracy. W 1929 roku podobny status przyznano delegacji Zakonu. Miało to miejsce podczas konferencji dyplomatycznej w Genewie. Dotyczyła rewizji Konwencji genewskiej z 1906 roku i polepszenia losu rannych na polu bitwy. Rząd amerykański był przeciwny, by Zakon Maltański i Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża uznać za pełnoprawnych uczestników konferencji. Nie sprzeciwiał się jednak ich udziałowi w pracach konferencji. W związku z argumentacją opierającą się na tym, że wymienione wcześniej instytucje nie są suwerennymi państwami, rząd amerykański sprzeciwił się głosowaniu i podpisaniu końcowego dokumentu przez Zakon Maltański[9]. Jednak w końcowym dokumencie konferencji uznano, że ustalenia odnoszą się także do organizacji narodowych Zakonu.

Zgodnie z prawem międzynarodowym Zakon Maltański utrzymuje stosunki dyplomatyczne z 103 państwami, w tym z RP. Posiada także status stałego obserwatora przy ONZ, Komisji UE, FAO, UNESCO. Stosunki dyplomatyczne pozwalają na szybką interwencję w przypadku klęski żywiołowej bądź konfliktu zbrojnego. W związku z neutralnym, bezstronnym i apolitycznym charakterem Zakon pełni funkcję mediatora w sprawach międzynarodowych[10].

W ramach działalności kulturalno-oświatowej Związek organizuje obozy dla dzieci i młodzieży. Przykładem może być organizowany co rocznie Obóz Integracyjny dla Młodzieży Niepełnosprawnej – Maltańskie Wakacje Szczyrzyc. Ma on miejsce w Opactwie Ojców Cystersów. W dniach od 26 do 12 lipca 2010 roku w tym celu oddano do użytku Gościniec Św. Bernarda – dom pielgrzyma. Przewodnim tematem obozu była sentencja „Z maltańczykami przez wieki". W czasie turnusów odbywały się także warsztaty terapii zajęciowej. W ramach spotkań ze sztuką uczestnicy zapoznali się z metodami decoupage. Brali udział w prowadzonych przez instruktorów wolontariuszy zajęciach z arteterapii. Uczestnicy mieli także okazję pojechać na wycieczkę do Krakowa, by spędzić ten czas nie tylko edukacyjnie, ale także rekreacyjnie[11].

Inny obóz w Opactwie Ojców Cystersów odbył się w 2012 roku. Obozy maltańskie w Szczyrzycu stały się już tradycją. Obóz trwał od 29 czerwca do 25 lipca. Podczas trzech turnusów udział wzięły 43 osoby niepełnosprawne i 50 wolontariuszy. Odrębne tematy przewodnie były dla osób dorosłych: „My name is Bond. James Bond, bo dla nas świat to za mało", i dzieci: „W górach jest wszystko co kocham". Tematy zostały zrealizowane dzięki wizycie gości: Michała Grześka, Krzysztofa Cywińskiego, Basię Gąsienicę-Giewont, Tomasza Zubilewicza. W ramach realizacji tematu „W górach jest wszystko co kocham" uczestnicy odbyli górską wycieczkę do Sanktuarium Matki Boskiej Śnieżnej do ośrodka rekolekcyjno-wypoczynkowym Sodalicji Mariańskiej na Śnieżnicy. Odbył się tam całodniowy piknik. W programie obozu wśród zajęć znalazły się warsztaty

---

[9] G. H. Hackworth, *Digest of International Law*, Washington 1940, vol. 1, s. 50.

[10] http://zakonmaltanski.pl/zpkm/faq#8 z dn. 19.06.2015.

[11] Związek Polskich Kawalerów Maltańskich Suwerennego Rycerskiego Zakonu Szpitalników Świętego Jana Jerozolimskiego Zwanego Rodyjskim i Maltańskim, *Roczne Sprawozdanie Szpitalnika*, Konwent Kraków 2010, s. 11.

muzykoterapii oraz malowanie na szkle. Uczestnicy mieli okazję stworzyć makiety górskiego terenu, a także przejść trening superagenta. W czasie turnusów, gdzie tematem były przygody najpopularniejszego agenta na świecie, ciekawostki z jego życia mówił Michał Grzesiek, który jest autorem książki *James Bond - Szpieg, którego kochamy*. Podczas obozu miała miejsce Maltańska Niedziela w Szczyrzycu. 15 lipca odbyła się Uroczysta Msza Święta w intencji Zakonu Maltańskiego z udziałem 14 członków Związku. Odbył się także plenerowy Letni Koncert Maltański, w którym brał udział zespół Arka Noego[12].

W 2012 roku rozpoczął się cykl spotkań w Maltańskim Ośrodku Pomocy w Katowicach dla grupy seniorów i osób niepełnosprawnych. Swojego wsparcia udzielił Urząd Miasta w Katowicach. Podczas cyklu spotkań odbywały się warsztaty literackie i plastyczne, na których uczestnicy poznali tajniki różnych technik plastycznych. Mieli także okazję uczestniczyć w imprezach kulturalnych oraz spotkać ludzi, którzy realizują różne pasje. Efektem wspólnej pracy była przygotowana książka elektroniczna. Uczestnicy przeprowadzili także wieczorek literacki oraz stworzyli wystawę prac plastycznych. Projekt miał na celu aktywizację kulturalno-społeczną osób 50+ oraz niepełnosprawnych z terenu Katowic[13].

Do działań kulturalnych Związku można także zaliczyć organizację koncertów. Konfraternia Krakowska wraz z Akademią Muzyczną w Krakowie 9 marca 2010 roku zorganizowała Wiosenny Koncert Maltański w Sali Filharmonii im. K. Szymanowskiego. W programie przedstawiono dzieła Fryderyka Chopina w wykonaniu znakomitych artystów przy udziale Orkiestry Symfonicznej Akademii Muzycznej. Całkowity dochód z koncertu przeznaczony został na działalność charytatywną Związku Polskich Kawalerów Maltańskich[14].

Innym działaniem na rzecz młodzieży jest powstanie Maltańskiego Ośrodka Pomocy Społecznej i Medycznej w Radomiu. Stworzenie go jest wspólnym dziełem Oddziału Radomsko-Lubelskiego poznańskiej Fundacji Polskich Kawalerów Maltańskich „Pomoc Maltańska" oraz Stowarzyszenia Centrum Młodzieży Katolickiej „Arka". MOPSiM działa w pomieszczeniach „Arki" przy Placu Stare Miasto 2 w Radomiu. Wyremontowano pomieszczenia, by nadawały się do pracy z dziećmi i młodzieży. W skład Maltańskiego Ośrodka Pomocy Społecznej i Medycznej w Poznaniu wchodzą: Wypożyczalnia Sprzętu Ortopedycznego działająca przeważnie na terenie parafii św. Wacława oraz kuchnia dla dzieci i młodzieży z zaniedbanej dzielnicy Radomia – Starego Miasta. Wypożyczalnia ta jest jedną z sześciu prowadzonych w Polsce przez Oddział Fundacji. Działa ona od kilku lat i wpisała się w życie parafii i miasta. Korzystają z niej osoby, zwłaszcza potrzebujące elektrycznych łóżek szpitalnych oraz sprzętu rehabilitacyjnego. We wszelkich działaniach Oddziału Radomsko-Lubelskiego duże znaczenie odgrywa

---

[12]„Biuletyn Związku Polskich Kawalerów Maltańskich Rycerskiego Suwerennego Zakonu Szpitalników Św. Jana Jerozolimskiego, Zwanego Rodyjskim i Maltańskim i Pomocy Maltańskiej", Listopad 2012, nr 27, s. 8-9.

[13]*Tamże*, s. 11.

[14] Związek Polskich Kawalerów Maltańskich Suwerennego Rycerskiego Zakonu Szpitalników Świętego Jana Jerozolimskiego Zwanego Rodyjskim i Maltańskim, *Roczne Sprawozdanie Szpitalnika*, Konwent Kraków 2010, s. 10.

pomoc rzeczowa, jak i finansowa. Dodatkowo w Lublinie i Tomaszowie Lubelskim przygotowywane są paczki dla osób potrzebujących na Wigilię i Wielkanoc[15].

Przy pomocy Zakonu powstał Dom Pomocy Maltańskiej w Puszczykowie. Jest to palcówka dla osób z upośledzeniem rozwoju oraz z zaburzeniami psychicznym. Działa na zasadzie środowiskowego domu samopomocy. Od 1 lipca 2000 roku prowadzony jest przez Fundację na zlecenie Powiatu Poznańskiego, który zajmuje się kierowaniem podopiecznych do ośrodka. Powiat Poznański w znacznej części odpowiada także za finansowanie, pokrywa zasadniczą część kosztów utrzymania Domu Pomocy. Partnerami w realizacji zadań są także: Wielkopolski Urząd Wojewódzki (szczególnie Wydział Polityki Społecznej), Powiatowe Centrum Pomocy Rodzinie w Poznaniu, ZPKM oraz Gminne Ośrodki Pomocy Społecznej w Luboniu, Mosinie i Puszczykowie. Celem działania Domu Pomocy Maltańskiej jest wspieranie osób z zaburzeniami psychicznymi, ich usamodzielnianie i działania na rzecz integracji ze środowiskiem. Duży nacisk położony jest na rozwój umiejętności społecznych, intelektualnych, emocjonalno-wolicjonalnych i ruchowych. Działania te potrzebne są do aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym. W Domu prowadzone są terapie indywidualne i grupowe, które dostosowane są do możliwości każdego podopiecznego. Program zajęć obejmuje dwa główne działy: zajęcia plastyczne oraz szycie, dziewiarstwo i prace w drewnie. Podopieczni uczą się także dbać o swój wygląd i czystość odzieży, przygotowywać proste posiłki[16].

Do działalności religijnej Związku można zaliczyć działanie Kapelanatów. Przykładem może być ten powołany do działalności w 2001 roku na podstawie porozumienia pomiędzy Archidiecezją Warmińską, a ZPKM. Ze strony Archidiecezji Warmińskiej sygnatariuszami byli Arcybiskup Warmiński Edmund Piszcz oraz Protonotariusz Apostolski ks. Julian Ziołnierkiewicz. Ze strony Związku porozumienie sygnowali Prezydent Związku Juliusz hr. Ostrowski oraz Szpitalnik Związku dr med. Krzysztof Moczurad. Kapelanat jako jednostka prawna i kościelna został powołany dekretem 13 września 2001 roku. Odrębny dekret odpowiada za mianowanie Rektorem Kapelanatu ks. prałata Henryka Błaszczyka. Kapelanat zobowiązano do sprawowania opieki nad Sanktuarium Relikwii Krzyża Świętego, a także do wspierania pracy duszpasterskiej członków ZPKM, pracowników i wolontariuszy pracujących w duchu Zakonu Maltańskiego. Archidiecezja Warmińska przekazała także na własność ośrodek rekolekcyjno-konferencyjny. Dodatkowo relacje między Kapelanatem ZPKM a Parafią w Klebarku Wielkim określa odrębna umowa, zgodnie ze statutem Sanktuarium. Na terenie Kapelanatu organizowane są: konferencje pastoralne, dni skupienia, rekolekcje, szkolenia pierwszej pomocy medycznej i kwalifikowanej, szkolenia z charyzmatu Zakonu Szpitalników św. Jana. Ośrodek posiada także łodzie i kajaki, którymi można pływać na pobliskim jeziorze oraz rowery dla organizowania wycieczek. Przy Sanktuarium znajduje się zespół sakralno-mieszkalny: Szpital św.

---

[15] Związek Polskich Kawalerów Maltańskich Suwerennego Rycerskiego Zakonu Szpitalników Świętego Jana Jerozolimskiego Zwanego Rodyjskim i Maltańskim, *Roczne Sprawozdanie Szpitalnika*, Konwent Warszawa 2009, s. 14.

[16] *Tamże*, s. 12-13.

Ducha powstały w 1729 roku, Plebania z XVIII wieku, a także Dom Ormiański, w którym obecnie zamieszkują Ormianie obrządku Ormiańsko – Katolickiego. Dom ten poświęcony przez arcybiskupa Rafaela Minasiana, przeznaczony jest dla chrześcijan kościoła wschodniego. Opieką duszpasterską Związku zarządza naczelny Kapelan ZPKM, aktualnie Jego Ekscelencja Biskup Andrzej Dziuba. W poszczególnych wspólnotach Maltańskich opiekę sprawują kapelani konfraterni Związku, którzy powołani są do tej posługi przez naczelnego kapelana[17].

W Klebarku Wielkim od 2002 roku działa Stacja Ratownicza „Pomoc Maltańska". Wykorzystuje samochód specjalistyczny podarowany przez holenderską jednostkę straży pożarnej, która także związana jest z działalnością maltańską. Stacja ta współpracuje z zawodowymi służbami ratowniczymi[18].

Stowarzyszenie Maltańska Służba Medyczna Pomoc Maltańska wpisane zostało do KRS 19 marca 2003 roku jako organizacja pozarządowa. Status pożytku publicznego uzyskała 1 października 2004 roku. W całym kraju działa 38 oddziałów terenowych, które skupiają maltańczyków w oparciu o wolontariat.

Zasadniczym zadaniem statutowym tego stowarzyszenia jest zabezpieczenie medyczne i przedmedyczne imprez masowych, zwłaszcza kościelnych. Wspomaga także pielgrzymki, koncerty, zawody sportowe itp. Przeprowadzane są także akcje międzyoddziałowe o większym zasięgu, jak np. pielgrzymki do Częstochowy, wakacje stypendystów Fundacji „Dzieło Nowego Tysiąclecia" i in. Kolejnym zadaniem statutowym jest przeprowadzanie kursów udzielania pierwszej pomocy przedmedyczne. Maltańska Służba Medyczna współpracuje z innymi organizacjami, np. MHD (Malteserhilfsdienst) z Niemiec. Dodatkowo niektóre oddziały prowadzą akcje specjalne. Oddział Oświęcim systematycznie przewozi niepełnosprawne dzieci do szkoły, oddział Myślenice od wielu lat organizuje kolonie dla dzieci, oddział Krosno zbiera pluszami, które rozdaje dzieciom przebywającym w szpitalach, oddział Kraków służy w wigilię Bożego Narodzenia bezdomnym, oddziały Chrzanów i Nysa prowadzą wypożyczalnie sprzętu rehabilitacyjnego[19]. W działalności religijnej Związku wykazują się księża kapelani, którzy odpowiadają za msze święte, rekolekcje oraz pielgrzymki.

SUMMARY
Diplomatic Initiatives, Cultural and Religious Activities of the Sovereign Military Order of Malta

The article is concerned on the activity of Sovereign Military Order of Malta in the area of diplomacy, culture and religion. The author underlines that this activity, in

[17]http://www.zakonmaltanski.pl/artykul/270_kapelanat_zakonu z dn. 19.06.2015.

[18]*Fundacja Polskich Kawalerów Maltańskich „Pomoc Maltańska". Dzieła charytatywne – Przewodnik*, s. 4.

[19] Związek Polskich Kawalerów Maltańskich Suwerennego Rycerskiego Zakonu Szpitalników Świętego Jana Jerozolimskiego Zwanego Rodyjskim i Maltańskim, *Roczne Sprawozdanie Szpitalnika*, Konwent Kraków 2010, s. 22.

many aspects, proves that old knightly ideals can be implemented in the modern world not only in the religious field.

Keywords: Sovereign Military Order of Malta, diplomacy, culture, religion.

Jacek Janusz MROZEK

WOLNOŚĆ SŁOWA W AMERYKAŃSKIM SYSTEMIE PRAWNYM

Abstrakt

Wolność słowa i przekonań religijnych w Stanach Zjednoczonych jest gwarantowana przez pierwszą poprawkę do konstytucji federalnej.Pierwsza poprawka nie chroni wszystkich rodzajów wypowiedzi. Poza jej zakresem pozostają: podżeganie do przestępstwa, słowa agresywne (fighting words), zniesławienie, wypowiedzi obsceniczne i pornografia dziecięca. Istnieje również kategoria wypowiedzi chronionych w mniejszym stopniu, np. reklama. Najsilniejszej ochronie podlegają wypowiedzi polityczne oraz krytyka władz funkcjonariuszy publicznych.

Słowa kluczowe: wolność słowa, Stany Zjednoczone, system prawny.

W Ameryce Północnej pierwsza karta praw i wolności obywatelskich proklamowana została w założonej przez pastora Rogera Williamsa w 1636-1637 kolonii Rohde Island. Głoszone przez europejskich emigrantów hasła dotyczyły poszanowania wolności religijnej dla wszystkich wyznań, pełnych praw politycznych dla każdego niezależnie od kryterium wyznaniowego, a także oddzielenia spraw państwowych od spraw religijnych[1].

W okresie wojny o niepodległość Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej (1775-1783) pierwszym stanem, który formalnie ogłosił niezależność od angielskiej metropolii, była Wirginia. 12 czerwca 1776 roku proklamowana została Karta Praw Wirginii (*Wirginia Bill of Rights*), spisana przez Georga Masona, w której czytamy: „Religia lub powinność jaką jesteśmy dłużni naszemu Stwórcy oraz sposób jej wykonania mogą być nakazane jedynie przez rozsądek i przekonanie, a nie siłą czy przemocą: dlatego wszyscy ludzie mają równe prawo do swobody praktykowania swojej religii, zgodnie z nakazami sumienia; okazywanie chrześcijańskiej wyrozumiałości, miłości i miłosierdzia wobec innych jest wzajemną powinnością" (art. 16)[2]. W podobny sposób wolność religijna została zagwarantowana także w innych, wzorowanych na Karcie Praw Wirginii,

[1] Szerzej na ten temat: T.J. Zieliński, *Roger Williams 1603-1683. Zarys myśli teologicznej i polityczno-wyznaniowej*, Warszawa 1996.

[2] A. Szostek, *Prawa człowieka: podstawa czy wyzwanie dla współczesnego prawa stanowionego*, [w:] *Kultura i Prawo, T. 1, Podstawy jedności europejskiej*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 1999, s. 125.

stanowych deklaracjach praw współtworzących wraz z innymi przepisami konstytucje poszczególnych stanów Ameryki. Prawo do wolności religijnej gwarantowały konstytucje: Pensylwanii (1776), Północnej Karoliny (1776), Delaware (1776), Vermont (1777), Massachusetts (1780), New Hampshire (1783) itd.[3].

4 lipca 1776 roku została uchwalona Deklaracja Niepodległości, która zainicjowała formalne uznanie przez Amerykanów swej tożsamości kulturowej i politycznej. W deklaracji tej można znaleźć stwierdzenie: „Uważamy to za prawdy oczywiste, iż ludzie rodzą się wolni, wyposażeni przez Stwórcę w pewne niezbywalne prawa. Że do tych praw należy życie, wolność i dążenie do szczęścia; aby strzec tych praw, ustanawiane są rządy”[4]. Za dokumentem głosowało 12 kolonii/stanów, a przedstawiciele stanu Nowy Jork wstrzymali się od głosowania, wobec braku upoważnienia ze strony legislatury stanowej. Niemniej za „stany założycielskie” uważa się 13 stanów[5]. Obecnie Stany Zjednoczone Ameryki tworzy 50 stanów.

Do konstytucji Stanów Zjednoczonych (Deklaracji Niepodległości) zostało uchwalone 25 poprawek. Dziesięć pierwszych dotyczy swobód obywatelskich, a pozostałe tylko w niewielkim stopniu modyfikują wprowadzony ustrój. Pierwsze dziesięć poprawek do konstytucji zwane jest „Deklaracją Praw”. Zostały one uchwalone w dniu 25 września 1789 roku.

W ślad za L. Garlickim można przedstawić systematykę pierwszych dziesięciu poprawek do Konstytucji Stanów Zjednoczonych uchwalonych przez Kongres pierwszej kadencji:

1) prawo do swobodnego wyrażania opinii (tj. wolność wyznania, słowa, prasy i zgromadzeń oraz prawo składania petycji do władz o naprawienie krzywd) – I Poprawka,

2) nietykalność osobista (tj. zakaz bezzasadnych rewizji i zatrzymania oraz pozbawiania życia lub wolności bez prawidłowego wymiaru sprawiedliwości) – IV i V Poprawka,

3) gwarancje praworządnego postępowania karnego (tj. nakaz oparcia niektórych oskarżeń na decyzji wielkiej ławy przysięgłych, zakaz dwukrotnego pociągania do odpowiedzialności za ten sam czyn oraz zmuszania do samooskarżenia, prawo do szybkiego i publicznego procesu przed bezstronną ławą przysięgłych, prawo do informacji o rodzaju i podstawie oskarżenia, do konfrontacji ze świadkami oskarżenia oraz do obrony) – V i VI Poprawka,

4) gwarancje praworządnego postępowania cywilnego (tj. prawo do rozpatrzenia niektórych sporów cywilnych przez sąd

---

[3] K. Warchałowski, *Prawo do wolności religijnej w Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej (17 września 1787 r.) oraz w Konstytucji 3 Maja (3 maja 1791 r.)*, ZNWSZiPZP 2006 nr 5, s. 64.

[4] Por. W. Witkowski, *Pierwsze konstytucje nowożytne*, t. I, Lublin 1996, s. 36; J. Krukowski, *Invocatio Dei w konstytucjach współczesnych państw demokratycznych. Refleksja w związku z debatą nad projektem Konstytucji RP*, „Ethos” 1996 nr 3-4, s. 204.

[5] *Konstytucja oraz inne podstawe dokumenty i symbole amerykańskiej kultury patriotycznej*, red. K. Michałek, Warszawa 2005, s. 14.

przysięgłych) – VII Poprawka,

5) gwarancje prawa własności (tj. zakaz pozbawienia własności bez dochowania prawidłowego wymiaru sprawiedliwości, a także przejmowania własności prywatnej na cele publiczne bez sprawiedliwego odszkodowania, oraz przymusowego kwaterowania wojsk w domach prywatnych podczas pokoju) – III i V Poprawka,

6) prawo do posiadania i noszenia broni – II Poprawka[6].

Wolność słowa i przekonań religijnych jest gwarantowana przez pierwszą poprawkę do konstytucji federalnej. Brzmi ona następująco: *„Kongres nie może stanowić ustaw wprowadzających religię albo zabraniających wykonywania praktyk religijnych, ograniczających wolność słowa lub prasy, albo naruszających prawo do swobodnych zgromadzeń i do wnoszenia do najwyższych władz petycji o naprawienie krzywd”*. Sąd Najwyższy rozciągnął obowiązywanie Deklaracji Praw (w tym pierwszej poprawki) na prawo stanowe poprzez czternastą poprawkę do konstytucji federalnej. Pierwsza poprawka nie chroni wszystkich rodzajów wypowiedzi. Poza jej zakresem pozostają: podżeganie do przestępstwa, słowa agresywne (fighting words), zniesławienie, wypowiedzi obsceniczne i pornografia dziecięca. Istnieje również kategoria wypowiedzi chronionych w mniejszym stopniu, np. reklama. Najsilniejszej ochronie podlegają wypowiedzi polityczne oraz krytyka władz funkcjonariuszy publicznych[7].

Pierwsza Poprawka do Konstytucji Stanów Zjednoczonych wyznacza ogólny zakres ochrony wolności słowa. Treść tej poprawki jest jasna i pozornie nie dopuszcza wątpliwości. Jednakże stwierdzić trzeba od razu, że istnieją sytuacje, w których nałożenie ograniczeń na wolność słowa nie będzie uznane za naruszenie Pierwszej Poprawki. Następuje to wówczas, gdy dana wypowiedź: 1) podżega do bezprawnego zachowania; 2) prowokuje wrogą reakcję; 3) przeszkadza w prawidłowej pracy wymiaru sprawiedliwości; 4) ma zniesławiający lub nieprzyzwoity charakter; 5) połączona jest z rozpowszechnianiem poufnych informacji[8].

Uchwalenie I Poprawki do Konstytucji Stanów Zjednoczonych oznaczało także wejście w życie zarówno reguły wolności religijnej, jak i rozdziału kościoła od państwa. Instytucje te podlegały wszak i podlegają nadal ewolucji. Warto podkreślić, że niektóre czynniki, które przesądziły o ich urzeczywistnieniu, a mianowicie dyferencjacja wyznaniowa społeczeństwa i doktryna wolności religijnej determinują ich treść również i dziś, mając tym samym ciągle aktualny charakter[9]. Pomimo językowo nierozstrzygającej postaci, nie interpretowano I Poprawki jako ustanawiającej wolność absolutną[10].

---

[6] L. Garlicki, *Bill of Rights w rozwoju konstytucji federalnej Stanów Zjednoczonych*, [w:] *Konstytucja USA 1787-1987. Historia i współczesność*, red. J. Wróblewski, Warszawa 1987, s. 208 i n.

[7] I. Kondak, *Regulacje związane z wolnością wypowiedzi w krajach europejskich i Stanach Zjednoczonych*, Eksp. 1999 nr 184, s. 1 i n.

[8] J. Skrzydło, *Wolność słowa a wymogi bezpieczeństwa narodowego (na tle orzecznictwa Sądu Najwyższego USA i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka)*, PiP 1995 nr 9, s. 46.

[9] R.M. Małajny, *Konfesyjne przesłanki uchwalenia amerykańskiej Karty Praw*, HZNPC 1994 nr 1, s. 27.

[10] D.E. Lively, *Nowe środki społecznego przekazu a teoria ustawodawcza: współczesne problemy*

I Poprawka zawiera dwie klauzule opisujące „zewnętrzny" wymiar wolności religijnej „ustanowienia" (the establishment clause) oraz „swobody praktyk religijnych" (the free exercise clause). Pierwsza wyklucza ustanowienie religii panującej, przekształcającej republikę amerykańską w państwo wyznaniowe. Zabrania również faworyzowania w jakiejkolwiek formie jakiejkolwiek religii wobec innej lub też wobec bezwyznaniowości. Druga klauzula wyklucza podejmowanie przez państwo działań zmierzających do ograniczania lub zakazu wykonywania praktyk religijnych. Władze państwowe zastrzegają sobie prawo do podejmowania interwencji w wyjątkowych sytuacjach, kiedy zagrożony jest „żywotny interes państwa" (compelling state interest) – takiego określenia używa się w amerykańskiej nauce prawa[11].

Wprowadzenie rozdziału kościoła od państwa w wyniku uchwalenia I Poprawki zrównało sytuację prawną związków wyznaniowych, uniemożliwiając tym samym władzom państwowym preferowanie któregokolwiek. Jednakże władze federalne udzielały poważnego poparcia moralnego, politycznego i częściowo materialnego religii i kościołom. W jeszcze większym stopniu zaangażowały się w tą politykę władze stanowe. Jej sztandarowym przykładem były tzw. ustawy o bluźnierstwie (blasphemy laws). Odnośne ustawodawstwo wchodząc w skład prawa karnego – podobnie jak przepisy chroniące tajemnicę spowiedzi – ustanawiało kary za bluźnierstwa. Jeszcze w 1953 roku ustawy te obowiązywały w 14 stanach; aktualnie pozbawione są wszakże większego znaczenia z racji działania w społeczeństwie procesu laicyzacji, a zwłaszcza stopniowego urzeczywistniania zalecenia Sądu Najwyższego, aby w sprawach o bluźnierstwo mniej uwagi poświęcać kwestiom o charakterze religijnym, więcej zaś naruszaniu moralności publicznej, zakłócaniu porządku itp. (np. sprawa *Chaplinsky przeciwko New Hampshire* – 315 U.S. 568 z 1942 roku)[12].

I Poprawka Konstytucji USA przyznaje także prawo więźniów do wolności sumienia i religii. We wszystkich stanach podlega ono ochronie konstytucyjnej. W większości przypadków skazani mogą spokojnie praktykować swoją religię, mieć święte księgi swoich wyznań i spotykać się z duchownymi. Nie jest to jednak ochrona absolutna ich praw. Administracje zakładów karnych w różnych stanach wprowadzają rozmaite ograniczenia, motywując je potrzebami bezpieczeństwa, higieny, jednakowego traktowania skazanych, brakiem funduszy i personelu. Więźniowie protestują przeciwko wielu z tych restrykcji, pozywając administracje więzienne do sądów. Wyroki sądowe wielokrotnie przyznawały rację osobom pozbawionym wolności[13].

Doktryna wolności religijnej „Ojców Konstytucji" w kwestii wyznaniowej, ukształtowała się w specyficznych warunkach, będąc efektem działania wielu ścierających się ze sobą procesów i sprzecznych wątków teoretycznych. W pewnym

---

amerykańskiej wolności prasy, RPEiS 1993 nr 3, s. 119.

[11] R. Prostak, *Konstytucyjna zasada neutralności światopoglądowej państwa w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, PiP 2004 nr 3, s. 77.

[12] R.M. Małajny, *Realizacja zasady wolności religijnej w prawie konstytucyjnym Stanów Zjednoczonych Ameryki*, AUWPPIA 1982, t. 17, s. 42 i n.

[13] T. Mendecki, *Ustawodawstwo i orzecznictwo Stanów Zjednoczonych w sprawie prawa do wolności sumienia i wyznania więźniów*, NKPK 2001 t. 9, s. 278.

sensie zaskakujący jest fakt, iż „Ojcowie Konstytucji" jako ludzie głęboko religijni i należący do kościoła państwowego – anglikańskiego w Wirginii czy kongregacyjnego w Massachusetts – nie podlegali prześladowaniom na tle wyznaniowym, a mimo to wystąpili właśnie z taką, a nie inną doktryną[14]. Największy wpływ na nich mogło wywrzeć europejskie oświecenie, a przede wszystkim deizm, ideologia praw naturalnych, racjonalizm oraz hasła wolności i równości[15].

Dla praktyki konstytucyjnej Stanów Zjednoczonych zawsze miało ogromne znaczenie, że społeczność amerykańska jest wielonarodowa, wielokulturowa i wielowyznaniowa. Relacje państwa i wspólnot wyznaniowych kształtowały się zarówno w poszczególnych stanach, jak i w Federacji właściwie od nowa, nieco ponad 200 lat, bez obciążenia historycznymi uwarunkowaniami[16].

W demokracji amerykańskiej określony pogląd nie jest dyskwalifikowany ze względu na to, że jest religijny, podobnie jak nie jest dyskwalifikowany z racji tego, że jest ateistyczny, psychoanalityczny czy po prostu głupi. Nie istnieje prawna czy konstytucyjna kwestia dotycząca dopuszczenia religii do sfery publicznej; istnieje tylko kwestia wolnego i równego uczestnictwa obywateli w życiu publicznym. Religia nie jest jakąś „rzeczą", która ingeruje w życie publiczne. Religia w sferze publicznej jest publiczną opinią tych obywateli, którzy są religijni[17].

Omawiając kwestię źródeł prawa dotyczących praw człowieka nie można pominąć Amerykańskiej Deklaracji o prawach i obowiązkach człowieka z dnia 30 marca – 2 maja 1948 roku. Art. III tej Deklaracji stwierdza, że każda osoba ma prawo swobodnie wyznawać wiarę religijną i manifestować ją praktycznie publicznie lub prywatnie. Stwierdza też ona, że wszystkie osoby są równe bez względu na wierzenia[18].

Ważnym zagadnieniem dotyczącym wolności religijnej jest nauczanie religii w szkołach. Szkolnictwo publiczne w Stanach Zjednoczonych ma charakter świecki. Zawieszanie w szkołach emblematów religijnych, jak również odmawianie tam modlitwy jest bezprawne. Na straży takiego charakteru publicznej szkoły amerykańskiej stoi Sąd Najwyższy. Podejmowano wiele prób wprowadzenia nauczania religii do szkół publicznych. Ale, jak uznał Sąd Najwyższy, nauczanie religii w czasie przeznaczonym na nauczanie innych przedmiotów jest niezgodne z zasadą separacji Kościoła i państwa. Dotyczy to zarówno nauczania religii w budynkach szkolnych, gdy władze oświatowe nie organizują tego nauczania, a jedynie umożliwiają odbywanie tych lekcji, jak również zwalniania uczniów ze szkoły dla uczestniczenia w katechizacji poza szkołą. Za jedynie dopuszczalne

---

[14] R.M. Małajny, *Doktryna wolności religijnej „Ojców Konsytucji" USA*, CP-H 1982 nr 2, s. 115.

[15] Szerzej na ten tamat: Tenże, *Państwo a kościół w amerykańskich doktrynach politycznych*, AUWPPiA 1979 t. XI, s. 214 i n.

[16] F. Longchamp de Berier, *Uwagi o neutralnym państwie religijnych obywateli w jurysprudencji Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych Ameryki*, CP-H 2007 nr 2, s. 95.

[17] R.J. Neuhaus, *O niedopuszczalności rozdzielenia polityki i rozumu moralnego*, „Ethos" 1999 nr 1/2, s. 316.

[18] A. Łopatka, *Demokracja i wolność sumienia oraz wyznania*, SP 1981 nr 1/2, s. 157.

uznano zwalnianie dzieci ze szkoły w celu uczestniczenia w świętach religijnych[19]. Takie stanowisko Sądu Najwyższego stoi w sprzeczności z prawem do wyznawania wiary, w tym swobody praktyk religijnych określonych w I poprawce do Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki.

Sąd Najwyższy uznał za niezgodne z Konstytucją praktyki religijne w szkołach publicznych (sprawa Illinois ex rel. McCollum przeciwko Board of Education – 333 U.S. 203 z 1948 roku), jak też odmawianie modlitwy (Engel przeciwko Vitale – 370 U.S. 421 z 1962 roku), odczytywanie Biblii (School District of Abington Township przeciwko Schempp oraz Muray przeciwko Curlett – 374 U.S. 203 z 1963 roku), wywieszanie w klasach plakatów z tekstem Dekalogu oraz tzw. chwila na medytacje religijne przed lekcjami (Wallach przeciwko Jaffree – 472 U.S. 38 z 1985 roku). Podtrzymał natomiast zwyczaj zwalniania uczniów na pozaszkolną naukę religii (Zorach przeciwko Clauson – 343 U.S. 306 z 1952 roku), oraz opowiedział się za umożliwieniem studentom wspólnych modłów i dyskusji na tematy religijne na terenie kampusów uniwersyteckich (Widmar przeciwko Vincent – 454 U.S. 263 z 1981 roku)[20].

Interesującą kwestią jest również sprawa tzw. „ustaw niedzielnych" (Sudany Closing Laws, Blue Laws). Wprawdzie ich geneza oraz istota miały zdecydowanie religijny charakter, dziś jednakże stanowią one instytucję w zasadzie zlaicyzowaną, narzucając w ramach prawa karnego prawne ograniczenia działalności przemysłowej, handlowej i usługowej obywateli oraz niektórych form rekreacji, co w ostatecznym rachunku sprowadza się do zakazu jej prowadzenia w niedzielę. Wypada jeszcze uwzględnić, iż „ustawy niedzielne" należą do tzw. władzy porządkowej (*police power*), przysługującej wyłącznie stronom na mocy X Poprawki. Obowiązują one w większości stanów[21].

W kształtowaniu prawa Stanów Zjednoczonych ważną rolę odgrywa orzecznictwo. Punktem odniesienia dla sądów w Stanach Zjednoczonych w sprawach związanych z wolnością religijną jest orzeczenie Sądu Najwyższego w sprawie *Everson przeciwko Bard of Education of Ewing Tp*, 330 U.S. 1 (1947). W opinii Sądu wyrażonej przez sędziego Hugo Blacka:

1) ani żaden stan, ani rząd federalny nie mogą założyć jakiegokolwiek kościoła;

2) nie można przyjąć prawa, które wspomagałoby jakąkolwiek religię, wszelkie możliwie religie lub też preferowało jakąś religię względem innych;

3) nie można również zmusić kogokolwiek do uczęszczania lub trzymania się z dala od jakiegokolwiek kościoła wbrew jego woli, lub zmusić go do wyrażania wiary lub jej braku;

4) nikt nie może być ukarany za wyrażanie przekonań religijnych lub ich braku, uczęszczanie do kościoła lub nie czynienie tego;

---

[19] E. Kantecka-Kolanowska, *Państwo demokratyczne a nauczanie religii w szkołach publicznych*, PiP 1991 nr 8, s. 41.

[20] Zob. też R.M. Małajny, *„Mur separacji" – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Katowice 1992, s. 245 i n.

[21] Tenże, *Realizacja zasady wolności religijnej…*, art. cyt., s. 45.

5) żadne podatki nie będą nakładane w celu wspierania religijnej działalności lub instytucji, jakkolwiek by się ona nie nazywała, lub cokolwiek stanowiłoby podstawę nauczania lub praktykowania wierzeń religijnych;

6) ani stany, ani rząd federalny, otwarcie lub skrycie, nie będą uczestniczyć w sprawach jakiejkolwiek organizacji lub grupy religijnej, jak również *vice versa*[22].

W orzecznictwie Sądu Najwyższego USA dotyczącym wolności religijnej ciekawą sprawą wydaje się odmowa oddania honorów fladze państwowej z przyczyn religijnych, które dotyczyły młodzieży szkolnej usuwanej ze szkół, głównie ze środowiska Świadków Jehowy, co spowodowało eskalację ataków na członków tej grupy religijnej. Jak stwierdził Sąd Najwyższy, deklaracje lojalności wobec władzy i ustroju zapewne wzmacniają stabilność państwa, lecz przymusowe uzyskanie takiej deklaracji zamiast wzmacniać osłabia raczej autorytet państwa[23].

W zakresie wolności słowa sądy w Stanach Zjednoczonych najczęściej zajmują się pozwami o ochronę dóbr osobistych, w tym czci oraz prywatności.

W sprawie o zniesławienie powód (osoba prywatna lub osoba publiczna) musi udowodnić, że pozwany działał co najmniej nieumyślnie, nie rozpoznając fałszu wiadomości zniesławiającej lub kierował się złą wiarą. Jeśli nie zostanie wykazane, że zniesławiające informacje zostały rozpowszechnione w sposób zawiniony, jednostka nie może się domagać odszkodowania represyjnego (*punitive damages*). Może uzyskać wyłącznie takie odszkodowanie, które zrekompensuje jej rzeczywistą szkodę (*actual injury*), przy czym to pojęcie obejmuje zarówno szkodę majątkową, jak i cierpienie psychiczne[24]. Zniesławiona osoba prywatna jest bardziej podatna na krzywdę, podczas gdy osoba publiczna, mając łatwiejszy dostęp do środków komunikacji, może przedstawić własne stanowisko, prostując fałszywe pomówienia[25].

Obrona prasy w sprawach o zniesławienie powinna natomiast opierać się na: wykazaniu prawdy zawartej w publikacji, uczciwości komentarza oraz na określonym przywileju (*qualified privilege*). To ostatnie odnosi się tylko do sprawozdań z wystąpień oficjalnych (prezydenta, sesji kongresowych, sądowych) i oznacza, że muszą być one „pełne, uczciwe i dokładne". W takich wypadkach w razie zarzutu zniesławienia sąd zapewnia dziennikarzowi bezkarność, jeśli uzna, że potrzeba informowania o życiu publicznym była ważniejsza niż potrzeba ochrony czci jednostki[26].

W sprawach o naruszenie prywatności należy rozróżnić prywatności osoby

---

[22] R. Prostak, *Konstytucyjne gwarancje wolności religijnej w porządku prawnym USA*, [w:] *Zrozumieć politykę. Główne problemy teorii polityki i współczesnej myśli politycznej*, red. R. Backer, J. Marszałek-Kawa, J. Modrzyńska, Toruń 2004, s. 182 i n.

[23] Tenże, *„Żywotny interes państwa" a ograniczenia swobody praktyk religijnych. Oddawanie honorów fladze państwowej w Stanach Zjednoczonych a świadkowie Jehowy*, „Politeja" 2004 nr 2, s. 314 i nn.

[24] Zob. J. Winiarz, *Ustalenie wysokości odszkodowania*, Warszawa 1962.

[25] J. Wierciński, *Niemajątkowa ochrona czci*, Warszawa 2002, s. 50 i nn; Zob. recenzję książki M. Zaremba, SMed. 2006 nr 1, s. 114-118.

[26] *Tamże*.

niepublicznej (powszechnie nieznanej) i osoby publicznej (powszechnie znanej). W orzecznictwie amerykańskim podkreśla się, że osobami publicznymi (*public figures*) mogą być jednostki powszechnie znane w danej społeczności czy zajmujące stanowisko publiczne, chociażby o lokalnym jedynie znaczeniu. Sądy przypisują status osoby publicznej byłym politykom i urzędnikom państwowym przez wiele lat po wycofaniu się przez nich z życia publicznego, ale także dla zaliczają do grona „osób publicznych wbrew woli" (*involuntary public figures*) jednostki biorące udział w wydarzeniach wzbudzającym powszechne zainteresowanie, w związku z wydarzeniem mającym społeczne znaczenie (*newsworthy*), np. ofiary przestępstw i wypadków[27]. Ich prawo do prywatności jest ograniczone, a działanie mediów zmierzające do ujawnienia faktów z życia prywatnego nie pociąga za sobą odpowiedzialności prawnej[28].

Naruszenie prawa do prywatności może przejawiać się w czterech następujących działaniach:

– napastliwym publikowaniu kłopotliwych faktów o życiu prywatnym;

– fizycznym naruszeniu lub wtargnięciu do indywidualnej sfery prywatności, takiej jak dom, mieszkanie;

– publikowaniu nieprawdziwych informacji, które ukazują daną osobę w fałszywym świetle;

– wykorzystaniu czyjegoś nazwiska, obrazu lub charakterystyki dla korzyści wydawcy[29].

Wolność słowa w Stanach Zjednoczonych, tak jak i w innych krajach bardzo często naruszana jest w internecie. Według obowiązujących tam obecnie regulacji prawnych w większości wypadków nawoływanie do nienawiści za pomocą internetu będzie korzystało z konstytucyjnej ochrony przyznanej wolności słowa (*freedom of speech*), ale może również być zakwalifikowane jako przestępstwo nienawiści (*hale crime*), jeżeli będzie zagrażać określonej osobie. Należy jednak pamiętać, że według regulacji tego kraju nie może być mowy o generalnym zakazie publikacji materiałów nawołujących do nienawiści. W literaturze podkreśla się, że rozpowszechnianie informacji przy użyciu stron WWW, e-maili czy czatu (chat rosom) jest podobne do komunikacji przy użyciu telefonu i jest dopuszczalne, dopóki nie szykanuje odbiorcy. Przyjęty szeroki zakres ochrony wolności słowa nie oznacza, że obywatele amerykańscy nie mają żadnej możliwości obrony przed mową nienawiści. Naruszonej czci można dochodzić w procesie cywilnym, zaś prawo karne w wolność słowa nie wkracza[30].

Przy omawianiu amerykańskiego systemu prawa dotyczącego przekonań religijnych warto wspomnieć o zjawisku tzw. religii obywatelskiej (*civil religion*). Jest to specyficzne zjawisko z pogranicza religii i życia publicznego, nazwane tak

---

[27] M. Puwalski, *Prawo do prywatności osób publicznych*, Toruń 2003, s. 44 i nn.

[28] J. Sieńczyło-Chlabicz, *Naruszenie prywatności osób publicznych przez prasę*, Kraków 2006, s. 396; Zob. szerzej K. Motyka, *Prawo do prywatności i dylematy współczesnej ochrony prawa człowieka (na przykładzie Stanów Zjednoczonych)*, Lublin 2006.

[29] B. Golka, *System medialny Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 2004, s. 233.

[30] M. Siwicki, *Karalność mowy nienawiści w internecie – aspekty prawoporównawcze*, Pal. 2007 nr 5/6, s. 73.

przez Roberta Bellaha – za Janem Jakubem Rousseau. Najogólniej można przyjąć, że jest to system ideowy zastępujący religię, w którym centralne miejsce zajmują państwo i lud, tj. wspólnota polityczna, ich historia, instytucje polityczne i cele, ujmowane za pomocą kategorii, pojęć i symboli, o charakterze religijnym. Etyka religii obywatelskiej wynika w dużym stopniu z jej doktryny. Nakaz bycia wzorcem i misjonarzem politycznych cnót pociąga za sobą obowiązek odznaczania się takimi cechami, jak patriotyzm, lojalność, stawanie w obronie kraju, praca na rzecz wspólnego dobra, obyczajowa nieskazitelność itp. W USA czczone są miejsca kultu religii obywatelskiej, np. dom Jerzego Waszyngtona czy gmach, w którym w Filadelfii uchwalono konstytucję[31].

Zjawisko to ukształtowało się w kontekście ścierania się przeciwstawnych tendencji politycznych. Z jednej strony jest wyrazem troski o poszanowanie wspólnych wartości religijnych i etycznych w warunkach wielkiego pluralizmu wyznaniowego społeczeństwa amerykańskiego, zaś z drugiej strony jest to efekt dążenia polityków amerykańskich do stworzenia państwa świeckiego opierającego się na liberalnych gwarancjach konstytucyjnych. Wszystkie narodowe święta, jak: Dzień Niepodległości (4 lipca), Dzień Weteranów (11 listopada), Dzień Urodzin Waszyngtona (22 lutego), Dzień Lincolna (12 lutego), Dzień Prezydenta (16 lutego), Dzień Flagi (14 czerwca), Dzień Dziękczynienia (ostatni czwartek listopada), Dzień Pamięci Narodowej (ostatni poniedziałek maja), stanowią coroczny rytuał tzw. religii obywatelskiej. Elementy religijne eksponowane są w działalności takich instytucji publicznych, jak Prezydent, Kongres i Sąd Najwyższy. Prawie we wszystkich przemówieniach inauguracyjnych i orędziach prezydenckich odnajdujemy wzmianki o Bogu. Przemówienia te zazwyczaj kończą się prośbą o Jego pomoc i błogosławieństwo („Good bless America”), a także zawierają religijne interpretacje wydarzeń historycznych[32].

Na zakończenie należy przypomnieć, że Stany Zjednoczone nie ratyfikowały do tej pory Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych. Nie są więc nim związane, nie składają też żadnych sprawozdań z jego przestrzegania[33].

SUMMARY
FREEDOM OF SPEECH IN THE AMERICAN LEGAL SYSTEM

Freedom of expression and religious beliefs is guaranteed by the first amendment to the federal constitution. The first amendment does not protect all types of statements. Outside of its scope are: incitement to crime, aggressive words (fighting words), defamation, obscene statements and child pornography. There is

[31] M. Potz, *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Wrocław 2008, s. 216.
[32] J. Krukowski, *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, [w:] *Ze sztandarem prawa przez świat. Księga dedykowana Prof. Wieńczysławowi Józefowi Wagnerowi von Igelgrund z okazji 85-lecia urodzin*, red. R. Tokarczyk, K. Motyka, Kraków 2002, s. 121 i nn.
[33] A. Łopatka, *Wolność religii lub przekonań w świetle dokumentów ONZ*, Rz. 1986 nr 297, s. 3.

also a category of statements protected to a lesser extent, e.g. advertising. The strongest protection is provided by political statements and criticism of the authorities of public officials.

Key words: freedom of speech, legal system, USA.

„PRZEGLĄD GEOPOLITYCZNY" 2015: 14

Jan MAJKA

DUGINIADA, CZĘŚĆ 4.

A.G. Dugina „Filozofia globalizmu – filozofia antyglobalizmu" [1]

(wg wystąpienia na konferencji poświęconej zagrożeniom globalnym, grudzień 2000 r., Moskwa)

Rozpoczynając nasz cykl napisaliśmy, że dziwi nas zaskoczenie elit politycznych rozwojem sytuacji we wschodniej części kontynentu europejskiego, dziwi nas wyrażana tu i ówdzie niewiedza co do celów rosyjskiej polityki na Ukrainie, dziwi pojmowanie kolejnych kryzysów politycznych w relacjach między Rosją a mniejszymi państwami regionu jako zjawisk nowych, zaskakujących. Pisaliśmy wtedy, że dziwi nas i dlatego, że potrzeba wiele wysiłku, aby w zjawiskach podobnej natury, zachodzących na dającym się geopolitycznie wyodrębnić obszarze – i których czynnikiem jest regionalne, podupadłe mocarstwo – nie widzieć elementów geopolitycznego procesu. Dziwi nas też dlatego, że idea tego procesu została publicznie wyjawiona i można o niej było czytać już dawno u samego źródła.

Dziś chcemy też pokazać, że wiele lat temu w Rosji upatrzono sobie strategicznych sojuszników dla globalnej rozgrywki z Zachodem, nie tylko poza nim, ale także w jego własnych strukturach politycznych. Wskazano też podstawę tego aliansu.

W grudniu 2000r. w Chramie Chrystusa Zbawiciela w Moskwie A.Dugin wygłosił wykład poświęcony porządkowi światowemu po upadku Związku Sowieckiego. Dokonał analizy ówczesnych stosunków wskazując na globalne zagrożenia wynikające z geopolitycznego upadku Rosji i z jednostronnej dominacji USA. Wskazał państwa oraz ruchy polityczne w Unii Europejskiej i Azji nadające się do wykorzystania w globalnej rywalizacji Rosji ze Stanami Zjednoczonymi. Sformułował najprostszą bodaj definicję eurazjatyzmu jako pragmatycznego sojuszu heterogenicznych tendencji antyamerykańskich pod przewodnictwem Rosji.

[1] W oryginale: А.Г. Дугин, ФИЛОСОФИЯ ГЛОБАЛИЗМА — ФИЛОСОФИЯ КОНТРГЛОБАЛИЗМА, (доклад на конференции по «глобальной безопасности», декабрь 2000 г., Храм Христа Спасителя), Tekst ukazał się w tomie ОСНОВЫ ЕВРАЗИЙСТВА, Москва 2002, «Арктогея центр», Раздел III Теория Неоевразийства, сс.548-556. Jest dostępny w wydaniu internetowym pod adresem:
http://evrazia.org/modules.php?name=News&file=article&sid=815
(data dostępu 22.09.2014r.)

Ma to być ruch obejmujący siły Europy i Azji, pokrzywdzone przez globalną politykę USA i zorganizowane pod egidą Rosji, która położona jest na obu tych kontynentach.

* * *

W epoce putinowskiej w Rosji zachodzi rehabilitacja geopolityki jako nauki. Staje się ona narzędziem badania procesów zachodzących w świecie, a rzutujących na międzynarodową pozycję Rosji oraz narzędziem wypracowywania adekwatnej odpowiedzi:

„Nasze państwo, liderzy naszego narodu przywiązują ogromną wagę do problemu globalizacji, problemu strategicznego myślenia. W tym, jak sądzę, nowy kurs naszego nowego kierownictwa skłania się w znacząco lepszym kierunku od utopijnego, mitologicznego i w istocie nieodpowiedzialnego myślenia poprzednich kadr kierowniczych.

Chwała Bogu dziś nasz Prezydent zaniepokojony losami naszego kraju, rolą i miejscem Rosji w nowym świecie i ja [sam] zawodowo zajmując się geopolityką mogę stwierdzić, że zainteresowanie myśleniem geopolitycznym wśród pierwszych osobistości kraju wzrasta na potęgę.

Wiele lat poświęciłem rozwijaniu geopolityki jako nauki w Rosji, dałem podwaliny współczesnej szkoły krajowej geopolityki, zapoczątkowałem silny i wciąż nabierający siły ruch eurazjatycki. Długi czas (w epoce B.N.Jelcyna) władze ignorowały podejście geopolityczne, odmawiały uznania eurazjatyckiego charakteru rosyjskiego państwa, lekceważąc naszą cywilizacyjną specyfikę, a to z kolei uderzało w system narodowego bezpieczeństwa. Miedzy innymi problematyka globalizmu, przedmiotowa strona tego procesu, jego implikacje i zasady, jego geopolityczne podstawy, pozostawały poza uwagą.

Problemy wewnętrzne zasłaniały oczy, obraz świata zewnętrznego i szczególnie zachodniej cywilizacji był niejasny, rozmyty, nieostry. Nawet przyjmując poważne i brzemienne w skutki rozwiązania posługiwano się przestarzałymi mitami powtarzając (chociaż tym razem z przeciwnym znakiem) nieadekwatne koncepcje zimnej wojny.

Dziś wszystko się zmienia. Nowe kierownictwo Rosji, poważnie zaniepokojone burzliwie kształtującą się strukturą *nowego światowego porządku*, globalizacją, ożywieniem *nowej ekonomiki* i zwłaszcza miejscem Rosji w tym nowym kontekście (dokładnie brakiem tego miejsca w przypadku, gdy wszystkie procesy będą się rozwijać właśnie według tego klucza, według którego się rozwijają teraz).”[2]

Cechą polityki międzynarodowej w XXI wieku według A.Dugina jest globalizacja. Polityka utraciła wymiar regionalny, czy lokalny na rzecz globalnego i nie morze być uprawiana w oderwaniu od globalnego kontekstu. Globalizacja to globalne oddziaływanie. A.Dugina nurtuje wtedy nierównowaga sił między Rosją - zbyt słabą w pojedynkę, pozbawioną własnego bloku polityczno-wojskowego, a Stanami Zjednoczonymi wraz z NATO. Ład światowy, w którym brak siły zdolnej

[2] Tamże, s. 548.

równoważyć wpływy USA w świecie określa A.Dugin jednobiegunowym i ocenia jako destrukcyjny wobec tradycji odmiennych niż cywilizacja zachodnia:

„Wychodząc z pozycji geopolitycznych pozwolę sobie wypowiedzieć szereg przypuszczeń na temat jednobiegunowości, wielobiegunowości i globalnego bezpieczeństwa. Są to sprawy bardzo poważne, niezależnie od, być może, abstrakcyjnego brzmienia dotyczą one każdego z nas. Teraz kilka słów w związku z globalizacją.

Po pierwsze, czy tego chcemy, czy nie, *globalizacja to obiektywne zjawisko współczesnego świata*. Oto, proszę, ostateczne określenie wszystkich głównych procesów, które zachodzą w polityce międzynarodowej w nowym stuleciu i w nowym tysiącleciu. Globalizacja jawi się tym trendem, tym kierunkiem rozwoju ludzkości, z którym mamy i będziemy mieć do czynienia w najbliższej przyszłości.[3]

Globalną rywalizację A.Dugin próbuje ujmować jako walkę idei. Można odnieść wrażenie, że państwa prowadzą między sobą zmagania właśnie o idee, a nie kontrolę nad źródłami surowców naturalnych, rynków zbytu, zasobami siły roboczej itd. Tak, jakby nie istniały klasy premialne, zasoby dóbr podlegające podziałowi i dystrybucji. Jednocześnie kreuje Rosję jako jedyną rzeczniczkę ochrony cywilizacyjnego i kulturowego zróżnicowania ludzkości kreśląc utopijny model globalizacji zbiorowej, jako tej pożądanej i właściwej, który przeciwstawia realnie obserwowanej globalizacji jednobiegunowej[4], czyli globalnego narzucania jednego modelu cywilizacyjnego. W istocie rzecz sprowadza się jednak do tego tylko, że A.Dugin domaga się poszanowania prawa Rosji do posiadania własnej, wyłącznej strefy wpływów w globalnym wymiarze:

„Tu od razu przychodzi podkreślić, że proces globalizacji, czysto teoretycznie, mógłby być dwojaki.

Wariant pierwszy: do ogólnej skarbonki ludzkości składa się projekty i uogólniające tezy: historyczne, kulturowe, gospodarcze, społeczne, polityczne, narodowe i religijne doświadczenie rozmaitych narodów i państw. Można by to nazwać *zbiorczym modelem globalizacji* albo *globalizacją zbiorową*. To tylko teoretyczna możliwość.

Wariant drugi: cała ludzkość wybiera (dobrowolnie lub nie całkiem dobrowolnie, pod przymusem) w charakterze uniwersalnego schematu rozwoju jakiś tam model cywilizacyjny, który staje się ogólnie obowiązującym wzorcem w polityce, ustroju społecznym, ekonomii, kulturze. Jakaś część ludzkości, określony naród, czy państwo wytwarzają schemat cywilizacyjny i proponują wszystkim pozostałym. W odróżnieniu od *zbiorowej globalizacji* wariant drugi można nazwać *globalizacją jednobiegunową*.

---

[3] Tamże, s. 548-549.

[4] Jednobiegunowość kontra wielobiegunowość to ulubiona opozycja używana przez Dugina do opisu relacji międzypaństwowej i międzykulturowej. Ta pierwsza wartościowana negatywnie, jako niesprawiedliwa, a druga wartościowana pozytywnie.

Z jakim procesem globalizacji mamy do czynienia teraz, w dzisiejszym, realnym życiu? Oczywiście drugim. Wariant pierwszy globalizacji pozostał niewykorzystaną, niezaistniałą możliwością. W demokratycznej, ogólnoludzkiej retoryce wczesnej pierestrojki, u Gorbaczowa i jego zwolenników, przez teorie konwergencji lat 70-tych rozumiano ten pierwszy model z określonymi niuansami. Jak pokazało życie, był to dość efemeryczny proces, nic więcej jak tylko humanistyczny werbalizm."[5]

Punktem wyjścia dla dalszych planów odwracania sojuszy w obrębie szeroko rozumianego Zachodu jest dostrzeżenie znacznego zróżnicowania kulturowego między Stanami Zjednoczonymi a Europą. Jest to czynnik wywołujący pierwotne napięcie między sojusznikami:

„Widzimy, że dzisiejsza globalizacja jest globalizacją głównie jednobiegunową. Reprezentuje ona proces jednolitego narzucania wszelkim narodom ziemi szczególnego paradygmatu socjalno-ekonomicznego związanego z zachodnim, a ściślej amerykańskim modelem cywilizacyjnym. Nie bezpośrednio zachodnioeuropejskim, a właśnie amerykańskim, który znacznie oddalił się od swej europejskiej kołyski. W oczywisty sposób następuje narzucanie *americain way of life* wszystkim pozostałym narodom na ziemi.

Uwzględnianie narodowego i historycznego kolorytu w procesie takiej jednobiegunowej globalizacji sprowadza się jedynie do tego, żeby adaptować tenże model wzięty jako podstawowy, normatywny, do konkretnych państw i narodów. Przejawy samodzielności lokalnych obiektów globalizacji dopuszcza się jedynie w tych ramach, w jakich przyozdabiają one uniwersalny paradygmat o lokalne tony. O żadnym (także względnie równoprawnym) współuczestnictwie w tworzeniu samego paradygmatu nie ma nawet mowy."[6]

Globalizacja realnie zachodząca wg A.Dugina to narzucanie amerykańskiego paradygmatu cywilizacyjnego innym narodom i państwom. Trzeba zauważyć, że Dugin globalizacji, jako politycznemu oddziaływaniu w skali globu nie odmawia prawa bytu, protestuje jedynie przeciwko tej jej odmianie, którą wygodnie będzie nam nazywać globalną amerykanizacją. Stanem pożądanym wg Dugina jest globalizacja po rosyjsku, którą my nazwalibyśmy globalną rusyfikacją lub co najmniej zrównoważenie amerykanizacji, czyli podział stref wpływów. Wielką siłę propagandową mają jego utyskiwania na uprzedmiotowienie państw i narodów przez Stany Zjednoczone, które jawić się mają jedynym podmiotem realnej globalizacji. Trudno nie zauważyć, że jest to również problem drażliwy w relacjach między USA i UE:

Innymi słowy, gdy mówimy o takiej globalizacji, która aktywnie realizuje się w świecie współczesnym, chodzi nam o narzucanie i ustanawianie cywilizacyjnych modeli skopiowanych ze społeczeństwa amerykańskiego, amerykańskiej historii i o wszczepianiu tego partykularnego paradygmatu, tego modelu w konkretne państwa, konkretne narody z powierzchownymi i nienaruszającymi istoty procesu

[5] Tamże, s. 549-550.
[6] Tamże, s.549-550.

wariacjami. Wszelkie dopuszczalne tutaj *zróżnicowanie* zamyka się nie w tym, że każdy naród i każda cywilizacja wnosi w porządek globalny swoją indywidualną specyfikę, a w tym, że przełamywanie narodowej i historycznej samodzielności pod wpływem obowiązującej sztampy w każdym konkretnym przypadku odbywa się rozmaicie, a proces standaryzacji i unifikacji posiada pewne odmiany. Innymi słowy, w tym modelu globalizacji, która obecnie zdaje się nie mieć alternatywy, i która nie będąc czyimś złym zamysłem, wydaje się procesem obiektywnym zachodzącym w ludzkości, jest tylko jeden podmiot.

Podmiotem globalizacji okazuje się tylko jeden działający uczestnik międzynarodowej polityki. To USA i przewodzony przez nie blok NATO. Jaka jest więc funkcja pozostałych uczestników globalizacji: Rosji, krajów Europy Zachodniej, Indii, krajów Wschodu, państw islamskich? Tym formacjom, z których każda posiada solidną, wielowiekową, wielotysiącletnią historię cywilizacji, specyfikę i misję, odrębną tożsamość proponuje się jedynie *rolę przedmiotu globalizacji.* Dzisiejszy porządek, *nowy porządek świata* XXI wieku kształtuje się wg schematu: *wzajemne oddziaływanie jedynego podmiotu globalizacji z wielowymiarowymi i różnorodnymi przedmiotami globalizacji.* Właśnie w takim układzie współrzędnych należy rozpatrywać te międzynarodowe wydarzenia, które rozwijają się na początku XXI wieku. Takie są reguły gry, z która mamy do czynienia.

W takich warunkach o żadnej wielobiegunowości nie może być mowy, dopóki to, z czym mamy do czynienia, ten proces, który dziś gwałtownie się rozwija i posiada wszelkie tendencje, aby się stać nieodwracalnym, wyraża tylko i wyłącznie *uniwersalizację dokładnie jednobiegunowego porządku świata*.

Trzeba tu jeszcze zwrócić uwagę na aspekt następujący: jaki jest model tej jednobiegunowej globalizacji i jaką szczególnie filozofię usiłuje zaszczepić podmiot globalizacji?”[7]

I dalej A.Dugin wskazuje na amerykanizm jako główny rys współczesnej globalizacji, amerykanizację światowego porządku. Odnotowuje podmiotową rolę USA a przedmiotową pozostałych krajów, również sojuszniczych, lekceważenie przez USA formalnych instytucji i procedur światowego bezpieczeństwa. Uprzedmiotowienie przez USA oficjalnych instytucji i procedur zbiorowego bezpieczeństwa oraz pozostałych podmiotów prawa międzynarodowego, łącznie z własnymi sojusznikami, traktuje jako potencjalne źródło pęknięcia sojuszu państw Zachodu.

Dugin postrzega kulturę amerykańską jako pochodny i wyrodny wobec swego źródła, a mimo to nieunikniony i ostateczny produkt ewolucji kultury zachodnioeuropejskiej w kształcie, jaki zaczęła ona przybierać u progu nowożytności:

„Zastrzegam od razu: ta filozofia globalizacji nie jest burzliwym i nieokreślonym, zwyczajnie chaotycznym zbiorem paradygmatów, wartości, założeń, modeli, schematów i projektów. To bardzo konkretny i w pełni określony

[7] Tamże, s.550.

zbiór filozoficznych, światopoglądowych, strategicznych, ekonomicznych i kulturalnych wytycznych. W ogólności można je wszystkie nazwać *amerykanizmem.*

Stany Zjednoczone i podległy im blok NATO ciągle podkreślają centralne znaczenie amerykanizmu w różnych dziedzinach – od kultury do konfliktów militarnych. Chcę podkreślić, że na przykład w przypadku agresji przeciwko suwerennej Jugosławii rzecz polegała nie tyle na podjęciu działania zbrojnego przez kraje NATO, co raczej jednostronnej inicjatywie USA, przy obejściu Rady Bezpieczeństwa ONZ. To aroganckie postępowanie przywołane zostało, aby jeszcze raz zaakcentować podmiotową rolę Stanów Zjednoczonych w procesie formowania *nowego światowego porządku* i przedmiotową pozostałych krajów. W ten sposób modelem, który podlega globalizacji jest *amerykanizm.* Nie jest to wprost zachodnioeuropejska kultura, ale ta jej forma, w którą rozwinęły się i wyrodziły podstawy europejskiej kultury, ekonomii, struktury społecznej, ustroju politycznego, dochodząc do swego najbardziej wyrafinowanego składu paradygmatycznego dokładnie w USA.

Jestem przekonany, że USA nie są produktem pobocznym czy jakimś pośrednim etapem rozwoju zachodnioeuropejskiej kultury nowych czasów. Wierzę, że Stany Zjednoczone to *suma zachodnioeuropejskiej kultury*, że w politycznej, cywilizacyjnej, ideologicznej, strategicznej, ekonomicznej strukturze Stanów Zjednoczonych wcielony został najczystszy, doprowadzony do skrystalizowanego, schematycznego wyrażenia ostateczny rezultat tych tendencji, które narodziły się w ludzkości w epoce nowożytnej w Europie Zachodniej i osiągnęły rozkwit po tamtej stronie Atlantyku.

Innymi słowy, w procesie globalizacji wszystkim pozostałym narodom ziemi, które podążały w biegu tysiącleci swoją własną drogą (Indie – po swojemu, kraje islamskie – po swojemu, Iran, [który] posiada w ogóle unikalną samodzielną liczącą wiele tysięcy lat historię, Rosja [która] obroniła swoją cywilizacyjną tożsamość w drodze najtrudniejszych krwawych konfliktów, wojen światowych, niedawnej zimnej wojny itd…) dziś proponuje się zrezygnować z ich własnych światopoglądowych urządzeń i przyjąć ten model, który okazuje się ostatnią wyrafinowaną pochodną rozwoju wyłącznie zachodniej cywilizacji w jej najradykalniejszych efektach.”[8]

Dość trafnie identyfikuje A.Dugin składowe aktualnego zachodniego modelu cywilizacyjnego:

„Filozofia globalizacji (filozofia jednobiegunowości) wynika z liberalnego, burżuazyjnego światopoglądu, oparta jest na specyficznej ontologii (na wyobrażeniu o prymacie indywidualnego pierwiastka nad kolektywnym), ze specyficznej doktryny ekonomicznej (ze swobody handlu i priorytecie prywatnej przedsiębiorczości nad innymi formami gospodarowania, z defundamentalizacji kapitału, z wyobrażeń o optymalności liberalnego modelu politycznego (demokracja liberalna), z kultury *melting pot*, z tolerancyjnej, synkretycznej,

[8] Tamże, s. 551-552.

humanitarnej religijności, z narcyzmu afirmacji ulotności i dezontologizacji historii (tak w odniesieniu do przeszłości, jak i przyszłości), kosmopolityzmu i nowego koczownictwa, wirtualizacji przestrzeni itd."[9]

Przyczyną, dla której globalizacja ma oblicze amerykanizacji jest jednostronna dominacja militarna i ekonomiczna USA nad pozostałymi uczestnikami stosunków międzynarodowych:

„Ten cywilizacyjny paradygmat okazuje się niejako założeniem światopoglądowym i jednocześnie filozoficzną jakościową treścią tego wielowymiarowego procesu, który opiera się na globalnej potędze wojskowej i ekonomicznej USA, które stały się dzisiaj po rozpadzie ZSRR faktycznie bezalternatywnym, finansowym i wojskowym panem całego świata. Proszę zwrócić uwagę na to, na jaką walutę przeliczamy lokalne ceny, a to od razu wszystko wyjaśnia.

Dolar jest walutą geopolityczną opartą nie na złocie, nie na WWP, nie na ekwiwalencie towarowym Stanów Zjednoczonych jako oddzielnego państwa, ale na całkowitym połączeniu strategicznego i politycznego potencjału USA w skali planety. Proszę porównać wojskowy budżet USA (300 miliardów dolarów) z odpowiednimi wskaźnikami innych krajów, w tej liczbie też i tzw. mocarstw. Jest on nieporównywalny nie tylko z budżetem wojskowym Federacji Rosyjskiej, czy budżetem państwowym Rosji, który reprezentuje niewielką tylko część tego, co Amerykanie wydają na zbrojenia."[10]

Dla wzmocnienia argumentacji antyatlantyckiej A.Dugin dokonuje paraleli między globalną amerykanizacją a hitleryzmem piętnując konformistyczny stosunek wobec tego procesu. Podstawą paraleli jest hasło nowego porządku (światowego) oraz powszechna percepcja omnipotencji podmiotu globalizującego, tak jak postrzegano III Rzeszę w okresie jej sukcesów. Manipulacja ta pozwala oczywistą zbrodniczość hitleryzmu przenieść na globalizm amerykański. Zbrodniczość amerykanizmu polega w ujęciu duginowskim na destrukcji innych modeli cywilizacyjnych, z innych zaś wypowiedzi tego geopolityka wynika, że zabicie narodowej idei jest zbrodnią większą niż ludobójstwo[11]. W tej sytuacji – idąc dalej tym samym tokiem myślenia musimy A.Duginowi przypisać pogląd, że ludobójstwo jest mniejszą zbrodnią niż przyjęcie innego, atrakcyjniejszego, funkcjonalniejszego, ale obcego modelu cywilizacyjnego:

„Teraz postawimy kwestię z zupełnie innej strony. Tak, mamy *nowy światowy porządek* i filozofię *nowego porządku światowego*. Tak, rozumiemy całą powagę i obiektywizm stojących za tym procesów i nieubłaganą logikę postępującego rozwoju zachodniej cywilizacji, która począwszy od nowożytności (a przesłanki tego sięgają znacznie dawniejszych epok) podąża za specyficznym celem i

[9] Tamże, s.552.
[10] Tamże, s.552.
[11] Por. http://geopolityka.net/jan-majka-duginiada-cz-3/

specyficzną drogą, i stopniowo obejmuje niepodzielną kontrolę nad pozostałymi krajami, narodami i kulturami świata. *A jak my powinniśmy się do tego odnosić?*

Gdy wojska hitlerowskie weszły na naszą ziemię na pewno byli i tacy, którzy zgłosili się pracować jako policjanci, żałośnie i pokornie mówili, że *z taką żelazną machiną, zorganizowanym nacjonalizmem nie można sobie poradzić i jedyne wyjście - jakoś się dostosować przyjmując te warunki*. Dzisiaj problem jest ten sam.

Zbieżność terminologii nie jest przypadkowa: *nowy porządek* Hitlera, *nowy porządek światowy* Stanów Zjednoczonych. Przystosować się do globalizacji to sposób fizycznego przetrwania, ale jednocześnie to droga duchowej zagłady. Coraz więcej i więcej ludzi we współczesnym świecie wie czym brzemienny jest proces amerocentrycznej, jednobiegunowej globalizacji: to *fizyczne przetrwanie* (a i to w istocie niepewne) i *duchowa śmierć* (kulturalna, narodowa, cywilizacyjna).

W konsekwencji sama z siebie nasuwa się konieczność, *imperatyw alternatywy*. Sama nasuwa się próba sprzeciwu przedmiotów globalizacji wobec roli, którą narzuca im globalizacji podmiot i opracowanie głównych wyznaczników innego widzenia przyszłości. Taki projekt stopniowo się [już] tworzy, obmyśla, rodzi…”[12]

Ponieważ globalizm amerykański wchodzi w konflikt z lokalnymi ośrodkami siły, z których żaden nie jest w stanie w pojedynkę się mu oprzeć A.Dugin postuluje organizację ich wspólnego sojuszu:

„Bezwarunkowo, dziś coraz częściej i częściej mówi się o negatywnych, ujemnych stronach jednobiegunowości, o ujemnych aspektach, stronach i kosztach globalizacji. Taka krytyka jest ważna. Jeszcze ważniejsze gdy dochodzi ona do takiego stopnia intensywności, gdy uświadamia sobie ona w imperatywnej formie konieczność dania odprawy, stawienia czoła globalizacji, protestu wobec niej. Ale to zdecydowanie bynajmniej nie jest wystarczające. Szczególnie w tych sytuacjach, gdy rzecz dotyczy oderwanych i łatwo lokalizowanych próbach pojedynczych narodów i krajów samodzielnego uchylania się od globalizmu.

W pojedynkę ani jeden z przedmiotów globalizacji (wg całego szeregu parametrów: strategicznych, kulturalnych, ekonomicznych itd.) z zasady nie jest zdolny zaproponować i sformułować jakiejkolwiek realnej i efektywnej alternatywy. Globalizm wyzwania wymaga globalnej odpowiedzi, ponieważ w przeciwnym razie sprzeciwiający się przedmiot zostanie po prostu czasowo ominięty, a potem miękko uduszony – w stylu tradycyjnej dla USA *strategii anakondy* leżącej u podstaw klasycznej anglosaskiej geopolityki.”[13]

A. Dugin postuluje zastąpienie amerykańskiego jednobiegunowego porządku globalnego porządkiem wielobiegunowym. Kryje się za tym oczywiście nie co innego, jak postulat nowego podziału świata z uwzględnieniem geopolitycznych aspiracji Rosji. Chodzi więc o to, by Ameryka podzieliła się światem z Rosją. Środkiem nacisku ma być pobudzenie światowego antyamerykańskiego fermentu przez tę ostatnią. Nie należy mieć złudzeń, co do instrumentalnego traktowania przez Rosję jej potencjalnych sojuszników. Nie widzimy podstaw, by sądzić, że w odróżnieniu od Ameryki Rosja chce im zagwarantować rolę podmiotową w

[12] Tamże, s.552.
[13] Tamże, s.552-553.

procesach geopolitycznych. Sądzimy, iż rzecz sprowadza się do tego, by cudzymi siłami osłabić strategicznego przeciwnika tak, aby doszło do zniwelowania dysproporcji potencjałów. Skutkiem ostatecznym i tak może być tylko restytucja ładu dwubiegunowego, który Dugin woli nazywać wielobiegunowym. To wszystko zaś pod hasłem ratowania świata, nie ochrony partykularnych interesów Rosji, czy innych, wielkich uczestników geopolitycznej rozgrywki:

„Jedyną właściwą odpowiedzią na zagrożenie globalizacji będzie organizacja planetarnego i globalnego[14] oporu opartego na strategicznym sojuszu zróżnicowanych biegunów. Symetrycznie do *filozofii globalizmu* winna być opracowana *filozofia antyglobalizacji* nie jako zwykłego *nieglobalizmu* a globalnego i rzeczywistego wyparcia partykularnego globalizmu. Rozumiejąc całą powagę historycznego zagrożenia liberalizm przyjmuje coraz bardziej brutalne rysy. Zwycięstwo [wyborcze] w USA twardego (skrajnie prawicowego nawet we własnej partii) republikanina G. Busha z całą jasnością uświadamia to nawet tym, którzy mają jeszcze wątpliwości. Przeciwnikom jednobiegunowości pozostaje już tylko jedna droga: próba *zjednoczenia przeciwników globalizacji w alternatywny podmiot*. Nie tylko dla ochrony samych siebie z oddzielna (to oczywiście jest mało prawdopodobne), a dla tego, żeby założyć, ufundować, wysunąć i zaproponować jakąś *alternatywę w rozwoju świata*. Trzeba podkreślić, że tego Stany Zjednoczone boją się najbardziej.

W 1997r. prezydent USA Clinton podpisał dokument o *strategicznych perspektywach rozwoju USA w XXI wieku*. Głównym zagrożeniem dla interesów amerykańskich prezydent USA nazywa [w nim] *możliwość pojawienia się w Eurazji określonego bloku strategicznego, zdolnego do ograniczenia realizacji globalnych planów USA w skali planetarnej na tym kontynencie*. Innymi słowy twórcy *nowego porządku światowego* sami dostrzegają to [właśnie] zagrożenie. Dowolny totalitarny, także krypto-totalitarny (liberalno-totalitarny) system obawia się tylko jednego: zjednoczenia sił oporu w jakiś solidarny, alternatywny podmiot, pojawienia się globalnego oporu w skali świata.

Odpowiednio, jeśli ludy, narody, państwa i cywilizacje, które dostrzegają grozę globalizacji i usiłują się jej przeciwstawić chcą osiągnąć skutek, to dla nich było by w pełni realnym ziścić to, czego najbardziej obawiają się sami architekci jednobiegunowości. Ci, co nie zgadzają się z procesem globalizacji, będący globalizacji przedmiotem, powinni realizować dokładnie to, czego najmniej oczekuje od nich [tejże] globalizacji podmiot. Wychodząc z powyższego staje się oczywistym, że w obecnych warunkach sam termin *globalne bezpieczeństwo* jawi się jako całkowicie pozbawiony treści. Społeczeństwo globalne nie posiada ogólnych globalnych interesów. Proces globalizacji okazuje się niezrównoważonym. Jest on ukierunkowany na zadowolenie i realizację interesów jednej tylko części ludzkości i ten przysłowiowy *złoty miliard, bogata Północ* bezwarunkowo jest mniejszością, która pretenduje do tego, żeby dyktować swoją wolę większości.”[15]

---

[14] Nie umiemy zrozumieć dlaczego Dugin różnicuje przymiotniki: globalny i planetarny.
[15] Tamże, s.553.

Charakterystyczną cechą duginowskiej refleksji jest ogromna waga przywiązywana do metodycznej propagandy planowanych zamierzeń geopolitycznych, w czym pozostaje zgodny z tradycją walki ideologicznej z epoki Związku Sowieckiego:

„Ale, żeby przejść do bardziej złożonego procesu konsolidacji *przedmiotów globalizacji, zbiorczej globalizacji*, czy też *globalizacji wielobiegunowej* (jądro i zalążek pewnego alternatywnego modelu ustroju świata w XXI wieku) koniecznym jest wytworzenie wystarczająco pojemnej i zrozumiałej dla ludzi z różnych krajów (w mniejszym stopniu dla elit, inteligencji i establishment'u) *filozofię wielobiegunowości*, czyli *filozofię niejednobiegunowości*.

Owa *filozofia realnej wielobiegunowości*, która by zaproponowała ludzkości wyjście z kryzysu związanego z ryzykiem i niebezpieczeństwami jednobiegunowej globalizacji znajduje się na razie w początkowym, zalążkowym stadium. Ale tym niemniej, bez jej rozwinięcia, jej uformowania, jej opracowania nie można przedsięwziąć żadnych poważnych działań w sprawie organizacji alternatywnych, strategicznych sojuszy, ani trójkątów, czy czworokątów (zaznaczę, że trójbiegunowy model *Moskwa-Tokio-Pekin* wydaje się okrojonym modelem strategicznego bloku eurazjatyckiego, gdzie w pełnej, czterobiegunowej wersji koniecznie powinien być włączony Iran, który ze strategicznego punktu widzenia okazuje się głównym partnerem geopolitycznym Rosji, dopóki Iran jest tym krajem, który w sposób najbardziej oczywisty, otwarcie i konsekwentnie przeciwstawia się tendencjom jednobiegunowego porządku globalnego). Po to, żeby przejść do pełnowymiarowej realizacji tego najbardziej złożonego procesu, jakim jest stworzenie nowego modelu międzynarodowego porządku i do przeciwdziałania zagrożeniom globalizacji, konieczne jest opracowanie pewnej alternatywnej *filozofii wielobiegunowości*."[16]

Ideologia antyglobalistyczna ma mieć wg A. Dugina dwie składowe: antyliberalizm lewicowy (szeroko rozumiany socjalizm) w Europie oraz antyliberalizm prawicowy (tradycjonalizm, fundamentalizm) w Azji i na Bliskim Wschodzie. W tym ostatnim nurcie zmieści się też islamizm:

„Trzeba teraz powiedzieć kilka słów o tych dwóch aspektach, dwóch najważniejszych kamieniach węgielnych dojrzewającej *filozofii wielobiegunowości* albo alternatywnej filozofii widzenia porządku międzynarodowego w XXI wieku, która przeciwstawiłaby się procesowi uniwersalizacji modelu liberalno-burżuazyjnego. Od samego początku oddzielić należy to, co jawi się jako ogólne, co może i powinno być ogólną zasadą takiej filozofii. Są dwa takie czynniki tej alternatywy światopoglądowej:

Przede wszystkim to te doktryny albo te społeczno-polityczne i społeczno-ekonomiczne teorie, które odrzucają liberalizm ze względów ekonomiczno-kulturowych, to jest rozliczne formy lewicowej myśli politycznej od socjaldemokracji po ekologów. Lewica socjaldemokratyczna, myśl socjalistyczna

[16] Tamże, s.554.

przy należytym rozwinięciu, modernizacji i adaptacji[17] do nowych warunków mogłaby być jednym z ważniejszych elementów filozofii wielobiegunowości. Jest to *lewicowy antyliberalizm.* Od strony praktycznej mam na uwadze w większym stopniu socjaldemokratyczne tendencje współczesnej Unii Europejskiej.

Druga składowa formuły filozofii antyliberalizmu to (także odrzucające model liberalno-demokratyczny) tradycjonalistyczno-konserwatywne tendencje fundamentalistyczne, które mają duże wpływy w społeczeństwach Wschodu, czy krajach azjatyckich. To jest antyliberalizm prawicowy."[18]

W końcu okazuje się, że zasadą duginowskiej filozofii antyglobalizmu (filozofii eurazjatyzmu) jest narzucanie światowej opinii publicznej obrazu Zachodu, a w szczególności USA i NATO jako globalnego opresora i wspólnego wroga. Ten właśnie wspólny wróg stanowi jedyny czynnik spajający projektowany blok eurazjatycki:

„Według mnie te dwie tendencje, które w praktyce na razie jeszcze z zasady są sobie przeciwstawne w lokalnym krajobrazie politycznym, wobec globalizacji, globalnego zagrożenia ucieleśnionego przez *nowy porządek świata* są powołane aby się zjednoczyć, dopóki w nowej sytuacji zachodzi głęboka jedność pozycji wyznaczona obecnością *wspólnego wroga*, którego nie było wcześniej, kiedy regionalne systemy polityczne dysponowały względną autonomią.

Taka synteza pozycji wydaje mi się niejaką pierwotną matrycą, zarodkiem tej nowej alternatywnej filozofii, pod egidą której powinien zachodzić proces wytwarzania planetarnej alternatywy cywilizacyjnej.

Na bardziej konkretnym poziomie geopolitycznym można powiedzieć, że socjaldemokracja w Europie powinna nauczyć się rozumieć fundamentalistów i tradycjonalistów Azji i w danym przypadku Rosję jako terytorium w eurazjatyckiej przestrzeni, na którym europejskie (szczególnie zaś lewicowo-europejskie) i azjatyckie (fundementalistyczne) tendencje stale wzajemnie się stykają.

Można powiedzieć zbierając razem wszystkie elementy danego tu przeglądu, że nowy porządek światowy ma światopoglądową, filozoficzną alternatywę. To filozofia eurazjatyzmu.[19]

* * *

A teraz, po lekturze fragmentów kolejnego wystąpienia A. Dugina chcielibyśmy, aby przez ten właśnie pryzmat zacząć się przyglądać sprawie nadzwyczajnych sukcesów terrorystycznej międzynarodówki islamistycznej w newralgicznych dla Zachodu rejonach Bliskiego Wschodu i Azji, zacząć się zastanawiać, czy było roztropnym, aby w pokonanym i upokorzonym przeciwniku z okresu zimnej wojny

[17] Należy tu widzieć otwartą deklarację manipulowania ideologiami lewicowymi w interesie geopolitycznym Rosji.
[18] Tamże, s.554-555.
[19] Tamże, s.556.

bagatelizować rewanżyzm i usilnie poszukiwać z nim porozumienia między innymi w zakresie zwalczania globalnego terroryzmu, pokazując własne słabe strony.

I jeszcze dalej, chcielibyśmy, aby baczniej przyglądać się europejskim partiom o programie socjaldemokratycznym i ekologicznym.

Odnalezione powyżej u A.Dugina problemy utwierdzają nas w wyrażonych uprzednio refleksjach o logicznym absurdzie pojęcia jednobiegunowości. Świat jednobiegunowy to jedynie błyskotliwy, nacechowany samouwielbieniem i pychą koncept zwycięzcy, któremu się zdaje, że wraz z jedną rozgrywką zakończył całą grę. A przecież gra nie kończy się nigdy i hegemon zwycięskiego bloku największą troskę winien wykazywać o relacje ze swymi mniejszymi pojedynczo, acz znaczącymi w kupie sojusznikami, zwłaszcza wtedy, gdy jemu się zdaje, że przestali mu być potrzebni i gdy im się zdaje, że jego też im nie trzeba. Jeśli pojawi się napięcie, to od razu z drugim biegunem.

III. RECENZJE (*REVIEWS*)

„PRZEGLĄD GEOPOLITYCZNY" 2015: 14

Witold WILCZYŃSKI

O ISTOTNOŚCI GEOGRAFICZNEGO NAZEWNICTWA: ODPOWIEDŹ NA POLEMICZNE UWAGI VALENTINA MIHAILOVA[1]

Polemika to w nauce powszechnie przyjęta forma komunikowania się i wyrażania poglądów. Kiedyś nawet uważano, że jej obecność to wyraz swobody wypowiedzi i dyskusji, oraz warunek autentyczności i wysokiego poziomu dyskursu tak w nauce jak i w filozofii. Naukowe periodyki tym różniły się od innych czasopism, że często na ich łamach dochodziło do intelektualnych sporów, które były efektem różnicy stanowisk poszczególnych adwersarzy oraz odwagi w ich głoszeniu. Teksty o charakterze polemicznym ceniono nawet bardziej niż pisane na zamówienie artykuły, których źródłem nie zawsze były różnice stanowisk. A przecież kontrowersje są w procesie rozwoju nauki czymś normalnym, podczas gdy ich deficyt mógłby stawiać pod znakiem zapytania autentyczność badań i poruszanych w ich trakcie problemów. Mógłby też wskazywać, że środowisko naukowe staje się w coraz większym stopniu „towarzystwem wzajemnej adoracji", w którym wszelka krytyka jest traktowana jako nietakt. Dlatego trzeba wyrazić satysfakcję, że „Przegląd Geopolityczny" wraca do polemiki, jako integralnej części redagowanych zeszytów.

Polemika naukowa, która jest wyrazem krytycznego stanowiska w stosunku do pewnych poglądów, aby spełnić swoją rolę i ożywić dyskusję, musi podlegać jednak pewnym regułom. Ważne jest m.in., aby autorzy krytycznych wypowiedzi, jasno zdefiniowali poglądy i wskazali tezy, którym się chcą przeciwstawić, a następnie aby przedstawili konkretne kontrargumenty świadczące o tym, że tok myślenia przedstawiony w analizowanym opracowaniu jest błędny. Istotne jest też to, aby krytykować poglądy i stanowiska osób, ich określone twierdzenia, nie zaś ich samych. Czytelnik polemicznego tekstu, aby móc skorygować własne stanowisko, powinien mieć jasność, z którymi tezami polemista się nie zgadza i jakie są merytoryczne przyczyny jego sprzeciwu.

Chociaż Valentin Mihailov zasługuje na słowa uznania za znaczny wysiłek włożony w analizę artykułu poświęconego nazewnictwu ziem dawnej Sarmacji, trzeba stwierdzić, że jego *Komentarz* nie spełnia sformułowanych wyżej warunków

[1] V. Mihailov, *Wyobrażona Europa i wyobrażona Sarmacja – od geologii do ideologii*, „Przegląd Geopolityczny" 2015, tom 12.

koniecznych do uznania go za pełnowartościową polemikę naukową[2]. Nie zawsze wiadomo, jakie kontrargumenty bułgarski uczony przeciwstawia tezom Wilczyńskiego, które chce poddać krytyce. Bardzo często zamiast oczekiwanej rzeczowości i przestrzegania zasady ekonomii słowa, spotykamy w *Komentarzu* typowe raczej dla publicystyki dążenie do sztucznego ubarwienia tekstu, do stosowania popisów słownych mających na celu wzmocnienie siły przekonywania przez dyskredytację autora krytykowanego artykułu. Tymczasem cel opracowania Wilczyńskiego był jasny: wykazać, że nazywanie terytoriów dawnej Sarmacji mianem Europy Wschodniej jest jednym z błędów współczesnej geografii, powszechnie powielanych w podręcznikach i mediach. Europa, zgodnie z przyjętą zasadą zapożyczoną z geografii klasycznej to region, którego wschodnią granicę wyznacza zasięg cywilizacji łacińskiej. Nie jest ona natomiast „kontynentem", którego wschodnią granicą są góry Ural, co jednak po wielu dziesięcioleciach powtarzania w publikacjach i mediach stało się niemal aksjomatem większości wykształconych ludzi (w tym także samego Valentina Mihailova). W zakończeniu krytykowanego artykułu wysunięta jest propozycja, aby rozległe obszary położone na wschód od Europy (aż po Syberię i Turkiestan) nazywać Rusią (łac. *Ruthenia*), co byłoby zgodne z tradycją historyczną oraz niektórymi współczesnymi publikacjami rosyjskimi. Z całości *Komentarza* wynika, że Valentin Mihailov nie zgadza się z żadną z głównych tez zawartych w „Geografii i metageografii ziem dawnej Sarmacji", pozostając na stanowisku, że Europa to kontynent lub obszar kończący się na Uralu, oraz że cywilizacja nie może stanowić kryterium identyfikacji i delimitacji regionów. W opracowaniu Mihailova nie znajdujemy jednak odpowiedzi na pytanie, jakie jest kryterium pozwalające uzasadnić granicę uralską, i jakie powinno być kryterium identyfikacji regionów geograficznych, jeżeli odrzucimy proponowane przez geografię klasyczną kryterium cywilizacyjne (ryc. 1).

Zamiast zdefiniować główne tezy krytykowanego artykułu i następnie przedstawić kontrargumenty, Valentin Mihailov mnoży szczegółowe zarzuty wykazując, że oto przecinek jest gdzieś zbędny, że zamiast „pomimo iż" w cytacie znalazło się „mimo że", że autor nie zamieścił diagramu ilustrującego wyniki sondażu, że stosuje pojęcia „nietypowe dla humanistycznej debaty", albo że stara się „naśladować zachodnich postmodernistów", a zupełnie ktoś inny jest z kolei „uznanym klasykiem geografii marksistowskiej" (chodzi o znakomitego rosyjskiego uczonego z okresu ZSRR, Mikołaja Barańskiego).

[2] Valentin Mihailov zatytułował swój polemiczny artykuł „Wyobrażona Europa i wyobrażona Sarmacja – od geologii do ideologii". Aby uniknąć powtarzania tego niezbyt zręcznego tytułu, w niniejszej odpowiedzi tekst Mihailova będzie nazywany *Komentarzem*.

Ryc. 1. Wielość wariantów wschodniej „umownej” granicy Europy ujawniająca brak kryterium jej wyznaczenia.

Nawiasem mówiąc, to właśnie wieloletnie życie w komunistycznej rzeczywistości nauczyło wielu ludzi, jak niewłaściwe jest etykietowanie pewnych postaw i osób, i jak krzywdzące dla nich może się to okazać. Aby przekonać kogoś, że nie jest się postmodernistą ani komunistą, nie koniecznie trzeba takie etykiety przypinać innym. Jest to zabieg mało przekonujący, a nawet może wywołać uzasadnione podejrzenia w stosunku do tego, kto się na takie metody decyduje. Nie jestem zwolennikiem postmodernizmu, a komunizm jest dla mnie ideologią zbrodniczą. Nie uważam jednak za stosowne wytykać Mikołajowi Barańskiemu, którego bardzo cenię jako uczonego, ani nikomu innemu tego, że kiedyś poszedł (być może?) na pewien kompromis z totalitarną władzą. Uczonych oceniajmy raczej na podstawie naukowego dorobku, zaś krytykując pewne opracowania formułujmy kontrargumenty zamiast uciekać się do inwektyw albo mniej lub bardziej zawoalowanego szyderstwa, jak to kilkakrotnie uczynił Valentin Mihailov. Jeśli zaś chodzi o błędy wytknięte przez Mihailova, głównie interpunkcyjne i

literowe, wypada mi jedynie podziękować za ich wskazanie i przeprosić, że w ogóle się one w moim niedoskonałym artykule pojawiły. Aby nie być okrutnym, pozwolę sobie w tym miejscu nie wykazywać bardzo licznych uchybień (w szczególności gramatycznych i syntaktycznych) napotkanych w bardzo niedbale napisanym *Komentarzu* Mihailova.

Nie wszystkie uwagi Valentina Mihailova stanowią rzeczową polemikę, ale mają być formą ośmieszenia Wilczyńskiego, który, jak się na samym wstępie sugeruje, nie posiadł dostatecznych kompetencji uprawniających do zabierania głosu w sprawach tak złożonych jak „kultury i cywilizacje" (kompetencje te Mihailov skrupulatnie wylicza na samym początku swojego opracowania). Dlatego w dalszej części ograniczę swoją wypowiedź, odnosząc się jedynie do tych fragmentów *Komentarza* Valentina Mihailova, które posiadają cechy polemiki naukowej, pomijając bardzo liczne figury retoryczne i docinki, a także momenty, które są sformułowane w sposób niezbyt jasny, gdzie nie wiadomo, czy Polemista pisze poważnie, czy też żartuje z analizowanego artykułu i jego autora.

W *Komentarzu* zdecydowanie wyolbrzymione są winy Wilczyńskiego, polegające na zniekształceniu cytatów pochodzących z jednego z artykułów Valentina Mihailova. Piszący te słowa został oskarżony o „cenzurowanie" i przypisywanie autorowi niepodzielanych opinii. Oświadczam, że nie miałem żadnych złych intencji i starałem się wiernie odtworzyć myśl autora z tekstu, który nie w każdym fragmencie jest jednak jasny. Ponieważ dla głównej rozpatrywanej tu tezy szczegóły te nie są istotne, pragnę przeprosić Valentina Mihailova za niezgodność cytatu z oryginałem. Powodem tej niezgodności (która jednakże nie zmienia sensu cytowanego zdania) jest to, że w momencie oddawania tekstu swojego artykułu do druku, nie dysponowałem oryginałem opracowania, z którego pochodził cytat, lecz posłużyłem się własnymi notatkami w języku angielskim, sporządzonymi na potrzeby prowadzonych wykładów. Drobne niezgodności z oryginałem wynikają wyłącznie z tłumaczenia na język angielski i ponownie na polski, dlatego nie ma powodów aby doszukiwać się tendencyjności lub złych zamiarów.

W jednym z początkowych akapitów *Komentarza* zawarte jest sprostowanie tezy Wilczyńskiego, że to Rosjanie byli inicjatorami koncepcji rozszerzającej zakres znaczeniowy Europy na całą Rosję. Wskazując na europejskich autorów „Wielkiej Europy" z drugiej połowy XX wieku (J.-F. Thiriart), Valentin Mihailov zapomina jednak, że już ponad wiek wcześniej tego typu myśli były rozważane w Rosji, głównie wśród przedstawicieli orientacji pro-zachodniej (grupa piotrogrodzka), a trzeba pamiętać, że taką właśnie orientację reprezentowała większość władców Rosji począwszy od Piotra Wielkiego (Ištok 2003, s. 135). Jak wykazał Wadim Cymburski, historia Rosji to też dzieje jej dążenia do Europy[3]. Doktryna eurazjatycka pojawiła się dopiero w latach 20-tych ubiegłego wieku jako rezultat odsunięcia Rosji od Europy przez traktat wersalski (Cymburski 2014). Chociaż Mihailov najwyraźniej fakty te przeoczył, nie przeszkodziło mu to w tym, aby to

[3] W obecnej sytuacji politycznej sami Rosjanie wydają się mało zainteresowani przynależnością do europejskiej cywilizacji; jak wynika z sondaży aż 71% z nich wyraża dystans w stosunku do Zachodu.

Wilczyńskiemu wytknąć braki w kompetencjach z zakresu historii myśli geopolitycznej.

Nie jest prawdą, że, jak pisze Mihailov, „kategoria metageograficzna ma zbliżone znaczenie z …. pojęciami takimi jak geosofia i geografia wyobrażeń". W tym miejscu myli się on, prawdopodobnie w sposób zamierzony po to, by wyprowadzić wniosek, że „u Wilczyńskiego Sarmacja występuje jako materiał do budowy jego geosoficznej mapy Europy niezbędnej mu do umysłowej walki z wyobrażoną nie-Europą", cokolwiek miałaby ta wypowiedź oznaczać.

W kolejnych akapitach *Komentarza* Mihailov ewidentnie stara się wywołać u czytelnika wrażenie, że w opracowaniu Wilczyńskiego panuje ogromny chaos: „ Europa to geograficzny obszar (kontynent, część świata- jak kto woli), który nie ma swoich regionów na zachodzie, w centrum i na wschodzie...". A przyczyną tego stwierdzenia i następującego po nim potoku słów jest teza, że wyrażenia takie jak Europa południowa (śródziemnomorska) i północna (Skandynawia) mają o wiele precyzyjniej określony zakres terytorialny i zestaw charakterystycznych cech, niż Europa wschodnia, zachodnia lub środkowa, do których de facto różni autorzy zaliczają często kraje i obszary na proponowanej przez Mihailova zasadzie „jak kto woli". Potwierdza to też przeprowadzony sondaż, z którego wynika, że społeczeństwo polskie pod względem poglądów na lokalizację Polski w Europie dzieli się na cztery nie całkiem równe grupy. Najliczniejsi są zwolennicy położenia Polski w Europie środkowej, ale stanowią oni mniej niż 35%. Nieco mniejsze grupy Polaków uznają, że ich ojczyzna jest w Europie wschodniej, zachodniej, bądź środkowo-wschodniej.

Ze zdecydowanym potępieniem ze strony Valentina Mihailova spotkała się teza o istnieniu cywilizacji „niższych" i „wyższych", które Wilczyński porównuje pod względem poziomu rozwoju społeczno-ekonomicznego. Poziom ten jest mierzalny i, jak powszechnie wiadomo, różny w obrębie każdej cywilizacji jak i w każdym państwie. Dlatego bardzo poprawne politycznie stwierdzenie Valentina Mihailova, że „nie ma cywilizacji wyższych lub niższych", nie jest żadną tam „prostą mądrością", tylko naiwną tezą godną pewnej specjalnej kategorii osób owładniętych dążeniem do afirmacji cywilizacji pozaeuropejskich, a zwłaszcza kultur pierwotnych. Wszyscy zdajemy sobie jednak sprawę, że gdyby cywilizacja łacińska nie była cywilizacją stojącą na najwyższym poziomie w ciągu ery nowożytnej, nie odkryłaby i nie podbiła wszystkich lądów i mórz, i nie unicestwiłaby przy tym setek plemion i lokalnych kultur tubylczych, o niejednokrotnie bogatej duchowości. Gdyby kultury te tylko mogły, nie dopuściłyby zapewne do takiego scenariusza. Jednak wobec techniczno-ekonomicznej potęgi Europy, wszystkie okazały się bezsilne.

Mihailov narzeka, że nie mógł dojść „do żadnego logicznego i racjonalnego wniosku", kiedy zastanawiał się nad kolejną sprzecznością, jaką dostrzegł w krytykowanym artykule. Zauważył on mianowicie, że Wilczyński nazwał Rosjan „braćmi", po czym zaliczył ich do ludów reprezentujących obce cywilizacje. Spieszę więc wyjaśnić, że braćmi nazywamy metaforycznie przedstawicieli narodów pokrewnych. W naszym przypadku do tej kategorii zaliczają się inni Słowianie, a więc nie tylko Czesi i Słowacy, ale także Rosjanie, Ukraińcy, a nawet Bułgarzy. Trzeba jednak pamiętać, że pokrewieństwo lub bliskość etniczna nie

decyduje o przynależności cywilizacyjnej. Rosjanie są nam Polakom bardzo bliscy językowo, ale kulturowo bliżej nam do Niemców i Włochów. Nie spodziewam się, aby było to trudne do zaakceptowania, gdyż nawet rodzeni bracia mogą mieć inne światopoglądy, wyznania, a nawet reprezentować odmienne kultury. Rozbieżność pochodzenia i kultury jest zjawiskiem powszechnym, zarówno na poziomie narodów jak i pojedynczych osób (nie mam pewności jak ta sprawa się przedstawia w przypadku bliźniaków, zwłaszcza jednojajowych). Co innego więc pochodzenie i więzy krwi, a co innego kultura i wyznawany system wartości. Spotykana jakże często rozbieżność między tymi dwoma właściwościami narodów i cechami osobowości jest niezaprzeczalnym faktem i nie wynika z żadnej „aksjologicznej ambiwalencji", jak sugeruje Valentin Mihailov.

Valentin Mihailov wytknął następnie Wilczyńskiemu (i „autorom, których cytuje"), że ma on „zawężony horyzont geosoficznych fantazji", czego dowodem jest nieznajomość historii ruchu antykomunistycznego w powojennej Bułgarii. Trzeba przyznać, że w dostępnej literaturze temat ten jest dość słabo rozpoznany, natomiast u Oskara Haleckiego istotnie znajdujemy stwierdzenie, że na Bałkanach komunizm nie wywołał tak gwałtownego sprzeciwu jak w krajach cywilizacji łacińskiej. Chociaż trudno byłoby mi obecnie zgodzić się z przeciwstawnym stwierdzeniem, jakoby to Bułgaria miała stanowić awangardę konspiracji antykomunistycznej i podziemnej walki z Sowietami, pokornie przyjmuję informacje Mihailova. Wydaje się jednak, że sami Bułgarzy powinni bardziej zadbać o to, by akty ich bohaterskiego oporu przeciw komunizmowi były bardziej znane międzynarodowej opinii publicznej.

W związku z zarzutem Valentina Mihailova o fałszowanie historii w kwestii pochodzenia ideologii narodowo socjalistycznej, z uwagi na ogrom różnorodnych źródeł i stanowisk w tej kwestii, wypada pozostawić sprawę otwartą. Nie wiadomo czy rację miał Teodor von Laue, czy może autorzy cytowanych przez Mihailova „bardziej wiarygodnych" publikacji, których zdaniem nazizm jest w pełni wytworem cywilizacji łacińskiej. Problem jest bardzo złożony dlatego, że w Europie XIX i XX wieku ścierały się wpływy czterech cywilizacji, a ideologia narodowo socjalistyczna jest nie do pogodzenia z podstawowymi zasadami cywilizacji łacińskiej (Koneczny 2002).

Mając na myśli rozważane przez Wilczyńskiego nazewnictwo geograficzne obszarów na wschód od Polski, Valentin Mihailov napisał, że „aplikacyjne znaczenie powyższego problemu jest znikome, jeżeli taki problem w ogóle istnieje", wyrażając dodatkowo powątpiewanie w znaczenie tego typu dociekań z punktu widzenia „duchowego i materialnego życia ludzi". Jest to kluczowy moment jego krytyki i zarazem najistotniejszy popełniony przez niego błąd.

Lekceważone przez geografa z Bułgarskiej Akademii Nauk nazwy geograficzne służą bowiem nie tylko do odróżniania i oznaczania lokalizacji miejsc i obszarów. Geograficzne nazwy, które wprowadza się do podręczników, które są upowszechniane przez media, i które pojawiają się w dyskursie geopolitycznym, są narzędziami służącymi do charakteryzowania miejsc i obszarów, ustalania ich pozycji w regionalnej hierarchii, i kształtowania świadomości społecznej w zakresie wyobrażeń geograficznych. Nazwy geograficzne, wraz z upowszechnionymi w zbiorowej świadomości stereotypami na ich temat, są narzędziami pozwalającymi

nie tylko identyfikować i charakteryzować miejsca i obszary, ale narzucać określone ich rozumienie i przynależność, a więc kształtować ich wizje, niekiedy kontestować, zmieniać, a nawet zdobywać nad nimi kontrolę, a więc panować nad nimi. Dlatego nazwy geograficzne są tak ważne w dyskusjach dotyczących tożsamości regionalnej i narodowej, a także ekonomii politycznej, strategii militarnej, dyplomacji i geopolityki[4]. Prawdy tego rodzaju powinny być czymś oczywistym dla uczonego-geografa, na dodatek takiego, który biegle cytuje Johna K. Wrighta, jak to czyni Valentin Mihailov.

Obecnie nazewnictwo geograficzne stało się wyjątkowo ważne dla mieszkańców tej części dawnej Sarmacji, która należy do Ukrainy, a zwłaszcza obszarów położonych między dolnym Dnieprem a Donem, które do czasów Katarzyny II nazywano Kozaczyzną Zaporoską, Zaporożem lub Dzikimi Polami, odebranymi wcześniej przez Kozaków ordom tatarskim. Wyżynna część Dzikich Pól obecnie stanowi zurbanizowany okręg Donbasu. Zwolennicy oderwania tego obszaru od Ukrainy a także media rosyjskie przyjmują na jego oznaczenie rzadko dotychczas stosowane określenie Noworosja (ryc. 2).

Ryc. 2. Tablica informacyjna na terenach wschodniej Ukrainy kontrolowanych przez separatystów.

Z geopolitycznego punktu widzenia nie jest obojętne, jak na mapach, w podręcznikach i w mediach będzie nazywana wschodnia i południowa Ukraina jak i reszta dawnej Sarmacji. Nazywanie Noworosją części terytorium Ukrainy to

[4] Ostatnio temat ten był dyskutowany podczas polsko-włoskiej konferencji nt. „Włochy, Polska a nowa Europa Wschodnia" zorganizowanej w Krakowie przez Międzynarodowe Centrum Naukowo-Badawcze Mediterraneum przy współpracy Krakowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Geopolitycznego i Włoskiego Instytutu Kultury w Krakowie 27 kwietnia 2015 r.

postępowanie zgodne z zasadą sformułowaną niegdyś przez dra Józefa Goebbelsa, mówiącą że nawet najbardziej oczywiste kłamstwo powtarzane przez dłuższy okres z określoną częstotliwością, staje się prawdą dla ogromnej większości ludzi. A skądinąd wiadomo, że terytorium zdobywa się nie tylko metodami militarnymi, ale także przy pomocy propagandy. Zamiary donieckich separatystów zostaną zrealizowane w pełni dopiero wówczas, kiedy tereny te będą oderwane od Ukrainy nie tylko faktycznie, ale w społecznej świadomości. Dlatego tak ważne jest nazywanie tych obszarów Noworosją tak długo, aż przestanie ona być wyłącznie elementem programu politycznego, a stanie się pełnoprawną, powszechnie zaakceptowaną nazwą geograficzną.

Na przykładzie Kozaczyzny Zaporoskiej widać, że stosowanie pewnych nazw geograficznych to nic innego jak element prowadzonej obecnie wojny informacyjnej. Dlatego zaniechanie dążenia do poprawności nazewnictwa geograficznego byłoby równoznaczne z rezygnacją z walki na jednym z ważnych frontów tejże wojny. Nie jest w naszym zwyczaju poddawanie się i wywieszanie białej flagi, by w imię uzyskania pewnych koncesji lub spokoju, pozwalać narzucić wszystkim takie rozumienie powszechnie stosowanych nazw, które służyć ma realizacji pewnych celów politycznych i jest przede wszystkim sprzeczne ze stanem wiedzy naukowej. Otóż sprzeczne ze stanem wiedzy naukowej jest nazywanie Europy kontynentem kończącym się gdzieś w okolicach Uralu i Kaukazu. I nie jest ważne w tym momencie, że być może większość współczesnych geografów i autorów publikacji w Polsce (a może także w Bułgarii) z takim stanowiskiem się nie zgadza. Nauka bowiem to taka dziedzina kultury, w której prawdy nie ustala się metodą demokratyczną, zaś historia nauki pokazuje, że najczęściej to nie większość ma rację, ale ci nieliczni, którzy stanowisko większości kontestują. A kontestując, wcale nie obrażają oni tysięcy naukowców, którzy wcześniej nie dostrzegali problemu, co zarzuca Wilczyńskiemu Mihailov. Obraźliwe, bo oszukańcze i cyniczne, byłoby raczej milczenie lub przytakiwanie (dla uniknięcia konfrontacji), kiedy ktoś stwierdza nieprawdę. Tak można postępować chyba tylko wobec ludzi, których nie traktuje się poważnie, a nigdy w stosunku do badaczy, dla których ważne jest poznanie odmiennych stanowisk i poglądów. Tak więc negowany przez Mihailova problem nazw geograficznych jest bardzo istotny z uwagi na fakt, że są one aspektem walki ideologicznej i narzędziem wojny informacyjnej. Ponadto należy stwierdzić, że dbałość o terminologię jest wymagana we wszystkich przedsięwzięciach o charakterze naukowym, gdyż jest ona warunkiem porozumienia między badaczami. Póki co, takie porozumienie jest w geografii polskiej bardzo utrudnione, gdyż geografowie nie ustalili precyzyjnego znaczenia tak powszechnie stosowanych nazw jak Europa. Kilka lat temu starał się im w tym pomóc znany historyk Andrzej Piskozub (2015), ale jego prace mają nikły oddźwięk wśród polskich geografów. Nie biorą oni także pod uwagę opracowań anglojęzycznych, które problem ten dawno rozstrzygnęły[5].

[5] Godne polecenia są publikacje amerykańskiego czasopisma poświęconego problematyce geopolitycznej „Orbis", autorstwa m.in. W.A. Hay (2003), i W. McDougall (2003). Czasopismo to zawiera także interesujące artykuły na temat tożsamości cywilizacyjnej Rosji, co jest istotne jeśli poważnie potraktować propozycję de Gaulle'a włączenia jej do Europy, autorstwa m.in. V.M. Zubok

Chcąc bronić koncepcji Europy jako obszaru na zachód od Uralu, Mihailov nie tłumaczy, na podstawie jakiego kryterium takie rozgraniczenie zostało dokonane, chociaż z satysfakcją podkreśla, że stało się to w klasycznym okresie rozwoju geografii. Zapomina jednak, że w tamtych czasach, podobnie jak dzisiaj, w geografii obecne były zróżnicowane poglądy na pewne kwestie, niekiedy całkowicie ze sobą sprzeczne. O tym, który jest bardziej naukowo uzasadniony decydują argumenty. W przypadku takich czynności jak regionalizacja, takim argumentem jest jasne zdefiniowane kryterium, na podstawie którego pewne obszary od innych oddzielone są granicami. To prawda, że już w XVIII wieku pojawiły się mapy, na których Europa sięga do Uralu, a nawet dalej. Ale są też i takie, na których kończy się ona znacznie bliżej: na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej. Różnica między tymi dwoma koncepcjami jest taka, że o ile w tej drugiej wersji znane jest kryterium delimitacji Europy (zasięg cywilizacji łacińskiej), to ta pierwsza, mimo upływu prawie trzech stuleci, nadal zadowala się statusem „linii umownej". Valentin Mihailov ma prawo odrzucać granicę „cywilizacyjną" z sobie tylko znanych powodów. Ma on prawo negować wyniki badań Alana Besançona, Arnolda Toynbee'ego, Samuela Huntingtona, Josipa Brodskiego, Ivera Neumanna, Oskara Haleckiego, Feliksa Konecznego, Andrzeja Piskozuba, Andrzeja Walickiego i wielu innych, w tym m.in. klasyków geopolityki i geografii polskiej, współczesnych geopolityków amerykańskich i rosyjskich, ale jako naukowiec głoszący ideę Europy sięgającej do Uralu ma on obowiązek wyjaśnić, jakie kryterium posłużyło do wyrysowania takiej właśnie linii granicznej. Każdy, kto kiedykolwiek był na Uralu, wie doskonale, że ta umowna linia niczego nie oddziela, a więc nie jest granicą (ryc. 3).

Wbrew zapewnieniom Mihailova, wcale nie jest tak, że uralska linia graniczna jest powszechnie respektowana. Być może jest to prawdą w mało krytycznej geografii polskiej, a podejrzewam, że także w bułgarskiej. W świecie zachodnim istnieje bardzo wiele podręczników, w których Rosja to spójny region, a o żadnej granicy uralskiej nie ma mowy (ryc. 4).

Godnym odnotowania jest także fakt że Rosjanie, którzy wznieśli monumenty mające oznaczać wschodnią granicę Europy, sami ją lekceważą, nie dostosowując podziału administracyjnego swojego państwa do tej „kontynentalnej", a więc pierwszorzędnej granicy. Stąd linia ta przecina zarysy obwodów a nawet miast, co dla geografii jest o tyle istotne, że uniemożliwia m.in. precyzyjne ustanowienie danych statystycznych dla tzw. europejskiej i azjatyckiej części Rosji.

(2005) i K.C. Schaffenburg (2007). Tematu tego dotyczą także opracowania D. Trenina (2002) J. O'Loughlina i P. Talbota, oraz Gvosdeva (2007). W Polsce ukazała się ostatnio na ten temat ważna książka Pawła Rojka (2014), oraz tłumaczenie książki Marcela van Herpena (2014) z których wynika, że propagowana przez V. Mihailova perspektywa jedności cywilizacyjnej Rosji i Europy, oddala się

Ryc. 3. Monument usytuowany na zachodnich przedmieściach Jekaterynburga (fot. M. Płaziak)

Ryc. 4. Fragment ilustracji ukazującej podział regionalny świata z jednego z licznych podręczników amerykańskich, wg Rowntree i inni 2000, s. 3.

Tak więc okazuje się, że prawdziwe jest twierdzenie, iż to „nie Ural jest granicą wschodnią Europy tylko określona linia, jaka oddziela sposób życia Zachodu, od sposobu życia Wschodu”[6]. Bo to właśnie sposób życia, określany we francuskiej geografii klasycznej jako *genre de vie*, to kluczowe pojęcie geograficzne, od którego zależą zmiany w opisywanych krajobrazach, a jednocześnie wyraz cech cywilizacji poszczególnych społeczności regionalnych (por. Vidal de la Blache 1922, a także inne publikacje tego autora). *Genre de vie* to ogniwo łączące cywilizację z krajobrazem, a więc z geografią. Jest to prosty powód dla którego klasycy geografii przyjęli, ze cywilizacja ma być podstawą identyfikacji i delimitacji regionów. Ale gdyby jednak mimo wszystko ktoś odnalazł jakiś powód, dla którego koncepcja uralskiej granicy miałaby być utrzymana, to proszę, aby Pan Mihailov, jako najbardziej zdeterminowany jej obrońca, zdecydował ostatecznie którędy ma ona przebiegać, ponieważ każda nauka wymaga pewnego minimum precyzji. Mihailov szyderstwem skwitował sąd o niskiej pozycji geografii w systemie nauk („zapożyczone pomysły i podejścia z potocznej niewiedzy i myślenia życzeniowego”). Czyż chaos pojęciowy, dowolność stosowania pojęć (kontynent) i nazw geograficznych (Europa) nie jest tego sądu wystarczającym uzasadnieniem? Być może moje starania o zmianę tej sytuacji okażą się, jak to określił Mihailov, „jałową walką”. Nie jest to jednak walka z „fundamentalnymi faktami naukowymi”, jak chce mój adwersarz, bo do takich faktów nie należy „kontynent europejski” kończący się gdzieś w okolicach Uralu. Jest to walka z zakorzenionymi w myślach i językach mieszkańców Europy szkodliwymi pojęciami metageograficznymi, które w geografii zachodniej dawno zostały zidentyfikowane i obalone, podczas gdy u nas wciąż trwają, znajdując zaciekłych obrońców, takich jak Valentin Mihailov. Szkoda, że zamiast wyjaśnić, jakie są argumenty na rzecz twierdzeń uważanych przez niego za „fundamentalne fakty naukowe”, ucieka się do prób dyskredytacji piszącego te słowa za pomocą sformułowań, które ze względu na formę nie nadają się w żaden sposób do falsyfikacji („umysłowa walka z wyobrażoną nie-Europą”, „zawężony horyzont geosoficznych fantazji”, „geoalchemiczne eksperymenty”, „euforyczny triumf pseudoklasycznej metageografii”, itp.). Ale czy tego rodzaju wyrażenia zrekompensują brak argumentów? Nie sądzę, aby szyderstwem można było nadrobić ich deficyt.

Bibliografia

Cymburski W., *Wyspa Rosja. Perspektywy rosyjskiej geopolityki*, *Pressje*, Teka 37 Klubu Jagiellońskiego, 2014, s. 65-87.

Gvosdev N.K., *Russia: ‘European But Not Western?’*, *Orbis*, Winter 2007.s. 129-140.

Hay W.A., Geopolitics of Europe, *Orbis*, Spring 2003, s. 295-310.

[6] A. Piskozub w cytowanym wcześniej artykule przytacza tę wypowiedź z artykułu pt. *Kultureuropa – Bemerkungen zu eine Kongress und eine Rede*, zamieszczonym w „Das Reich”, nr 16/1943, s. 3.

van Herpen M.H., *Wojny Putina. Czeczenia, Gruzja, Ukraina 2014*, Prószyński i Spółka, Warszawa 2014.
Ištok R., *Politická geografia a geopolitika*, Facultas Studiorum Humanitatis et Naturae, Prešov 2003.
Koneczny F., *Obronić cywilizację łacińską*, Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej, Lublin 2002.
McDougall W., *Why Geography Matters… But Is So Little Learned*?, *Orbis*, Spring 2003, s. 217-233.
O'Loughlin J., Talbot P., *Where in the World is Russia? Geopolitical Perceptions of Ordinary Russians*, *Eurasian Geography and Economics*, vol. 46, no. 1, 2005, s. 23-50.
Piskozub A., *Granice Europy* , http://geopolityka.net/granice-europy/, 1.06.2015.
Rojek P., 2014, *Przekleństwo imperium. Źródła rosyjskiego zachowania*, Wydawnictwo M, Kraków 2014.
Rowntree L., Lewis M., Price M., Wyckoff W., *Diversity Amid Globalization. World Regions, Environment, Development*, Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, 2000.
Schaffenburg K.C., 'Russkiy and Rossiiskiy: National Identity After Putin, *Orbis*, Fall 2007, s. 725-737.
Trenin D., *The End of Eurasia: Russia on the Border Between Geopolitics and Globalization*, Washington DC: Carnegie Moscow Center, 2002.
Vidal de la Blache, P., *Principes de géographie humaine*, Librairie Armand Colin, Paris 1922.
Zubok V.M., *Russia's Identity Quest*, *Orbis*, Winter 2005, s. 183-193.

ZASADY PUBLIKOWANIA

1. W „Przeglądzie Geopolitycznym” (dalej: PG) publikowane są jedynie oryginalne artykuły, materiały, recenzje i sprawozdania z zakresu geopolityki, geografii politycznej, stosunków międzynarodowych, nauk o polityce, nauk o bezpieczeństwie oraz metodologii nauk społecznych. Przez pojęcie geopolityki redakcja PG rozumie przede wszystkim: (a) interdyscyplinarną naukę, (b) paradygmat badawczy z pogranicza nauk społecznych i przyrodnicznych, (c) teorię wyjaśniania stosunków międzynarodowych (tzw. realizm geopolityczny), (d) doktrynę polityczną.

2. Proponowana publikacja przechodzi dwa etapy recenzji: recenzję wewnątrzredakcyjną oraz przynajmniej dwie anonimowe recenzje zewnętrzne.

3. Objętość artykułu nie powinna przekraczać jednego arkusza wydawniczego (ok. 40 tys. znaków ze spacjami, tj. ok. 22 stron maszynopisu). Redakcja PG (dalej: redakcja) zastrzega sobie prawo do skracania oraz adjustacji tekstów.

4. Redakcja przyjmuje materiały do publikacji w językach: polskim i angielskim. Każdy tekst powinien zawierać krótkie podsumowanie w języku angielskim lub polskim w przypadku materiałów obcojęzycznych (75-150 wyrazów). W przypadku przekładów na język polski redakcja prosi o dołączenie materiału oryginalnego.

5. Proponowane teksty powinny być sporządzone w powszechnie dostępnych edytorach tekstów (np. Microsoft Word lub OpenOffice). Można je nadsyłać drogą elektroniczną na elektroniczny adres redakcji (podany na stronie redakcyjnej) lub na adres Instytutu Geopolityki. Materiały do publikacji powinny spełniać poniższe kryteria:

a) wielkość czcionki tekstu: 12 pkt, czcionka przypisów: 10 pkt, interlinia: 1,5 wiersza, wszystkie marginesy: 2,5 cm;

b) na pierwszej stronie powinno znaleźć się imię i nazwisko autora (autorów) oraz pełny wyśrodkowany tytuł, który powinien być pogrubiony i mieć wielkość 14 pkt.; wszystkie śródtytuły w tekście powinny być pogrubione i wyjustowane do lewej strony oraz mieć wielkość 12 pkt;

c) akapity i wszelkiego rodzaju przypisy poiwnny mieć wcięcie o szer. 0,5 cm;

d) cytaty powinny zaczynać się w dolnej i kończyć w górnej frakcji tekstu;

e) załączone do tekstu mapy powinny być sporządzone wyłącznie w kolorystyce czarno-białej lub odcieniach szarości;

f) standardowy przypis powinien zawierać następujące dane: inicjał imienia, nazwisko autora, tytuł i ewentualnie pełny podtytuł pracy, miejsce i rok wydania, numer strony. W przypisach bibliograficznych nie stosujemy żadnych wyróżnień w postaci pogrubienia, kursywy, itp.; w przypadku periodyków naukowych zaczynamy jak wyżej jeśli chodzi o tytuł, następnie podajemy rok wydania, numer tomu, numer czasopisma, stronę; w przypadku artykułów z prac zbiorowych

zaczynamy notkę bibliograficzną tak jak wyżej, po czym postępujemy wg schematu: [w:] tytuł: redakcja, miejsce i data wydania, strona; w przypadku odnośnie przypisów internetowych zaczynamy standardowo podając inicjał imienia, nazwisko autora, tytuł i ewentualnie pełny podtytuł pracy, po czym podajemy, po przecinku w nawiasach typu < > pełny adres internetowy z podaniem daty korzystania z Internetu;

g) pozycje bibliograficzne pisane cyrylicą piszemy wyłącznie w oryginale. Autorów prosi się o niedokonywanie samodzielnej transkrypcji ani transliteracji;

h) w przypadku powtarzających się pozycji bibliograficznych wprowadzamy ogólnie znane skrótowce w wersji łacińskiej: *idem*, *ibidem*, *op.cit.*, *passim*.

6. Na końcu tekstu należy załączyć krótką notę o autorze.

7. Instytut Geopolityki jako prywatna instytucja naukowo-badawcza nie identyfikuje się z żadnym ugrupowaniem politycznym, ani z żadną ideą geopolityczną. Wszelkie materiały prezentowane na łamach PG, o ile nie zaznaczono tego wcześniej, nie są mogą być utożsamiane z poglądami redakcji, ani też nie reprezentują oficjalnego stanowiska Instytutu Geopolityki.

8. Przesłanie artykułu, recenzji lub innego materiału (drogą elektroniczną lub tradycyjną) do redakcji "Przeglądu Geopolitycznego" jest równoznaczne z przeniesieniem praw autorskich na rzecz wydawcy czasopisma, chyba że strony dokonały uprzednio osobnych uzgodnień na piśmie.

9. Autorzy są zobowiązani do:

a) złożenia oświadczenia o oryginalności artykułu (autorzy są zobligowani do potwierdzenia, że artykuł jest oryginalny i nie został złożony w żadnej innej redakcji),

b) określenia wkładu poszczególnych osób w powstanie artykułów,

c) złożenia oświadczenia o niewystępowaniu konfliktu interesów,

d) złożenia oświadczenia o źródłach finansowania.

10. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca i zastrzega sobie prawo do adiustacji, doboru tytułów i śródtytułów oraz dokonywania skrótów w nadesłanych artykułach, recenzjach i innych materiałach. Redakcja nie ponosi odpowiedzialności za treść reklam w czasopiśmie.

Redakcja „Przeglądu Geopolitycznego”