

Karolina Radłowska

TATARZY POLSCY  
Ciągłość i zmiana

Opracowanie edytorskie, redakcja:  
Andrzej Kalinowski

Korekta:  
Piotr Brysacz

Recenzent:  
prof. dr hab. Andrzej Sadowski

Projekt okładki, opracowanie graficzne, redakcja techniczna, skład:  
Apogea – Mariola Łotysz  
[www.apogea.pl](http://www.apogea.pl)

Wszelkie prawa zastrzeżone. Żadna część niniejszej publikacji nie może być reprodukowana, przechowywana jako źródło danych i przekazywana w jakiegokolwiek formie zapisu bez zgody posiadacza praw.

© Copyright by Fundacja Sąsiedzi 2017  
© Copyright by Karolina Radłowska

BIAŁYSTOK 2017

Wydawca:  
Fundacja Sąsiedzi  
[kontakt@fundacja-sasiedzi.org.pl](mailto:kontakt@fundacja-sasiedzi.org.pl)  
[www.fundacja-sasiedzi.org.pl](http://www.fundacja-sasiedzi.org.pl)  
<http://sklep.fundacja-sasiedzi.org.pl>

ISBN-978-03-64505-43-0

Publikacja dofinansowana przez:  
Wydział Historyczno-Socjologiczny Uniwersytetu w Białymstoku.



Publikacja jest dofinansowana przez Podlaskie Muzeum Kultury Ludowej,  
Instytucję Kultury Województwa Podlaskiego.



*Mojemu mężowi*

# WSTĘP

Analiza współczesnej sytuacji społeczno-politycznej związanej z kryzysem uchodźczym oraz nasilającymi się nastrojami antymuzułmańskimi dowodzą, że nasza wiedza na temat islamu i jego wyznawców jest mglista i wypełniona licznymi stereotypami. Bez wątplenia przyczyniają się do tego wydarzenia związane z atakami terrorystycznymi w Europie i na świecie oraz działalność tzw. Państwa Islamskiego. W następstwie tych zdarzeń wyznawcy islamu nie tylko zaczęli być ukazywani w negatywnym świetle, ale także sprowadzeni zostali do synonimu wroga zagrażającego europejskim wartościom kulturowym. Wśród rzeczników tej, silnie przetaczającej się również przez Polskę, „fali nienawiści”, określanej przez Vincenta Geissera mianem „nowej islamofobii”<sup>1</sup>, są już dziś nie tylko politycy i dziennikarze, ale i intelektualiści. Wyrażane przez nich opinie, jednolicie traktujące wszystkich wyznawców islamu, niemal zupełnie pomijają fakt ich etnicznego i kulturowego zróżnicowania, jak i to, iż w Europie, poza muzułmanami pochodzenia imigranckiego, mieszkają wyznawcy islamu wrośnięci w kulturę krajów, w których żyją od pokoleń.

Na tym tle szczególnego znaczenia nabiera funkcjonowanie w granicach państwa polskiego autochtonicznej społeczności muzułmańskiej, stanowiącej przykład pokojowego współistnienia islamu i chrześcijaństwa w tej części świata. Fenomen Tatarów polskich, bo o nich mowa, wyrażający się w wielowiekowym trwaniu tej niewielkiej grupy muzułmańskiej wśród chrześcijańskiej większości, od lat zdumiewa naukowców. Jeszcze dwie dekady temu, tak w oficjalnym, jak i naukowym dyskursie, społeczność ta postrzegana była jako grupa o charakterze etnograficznym, zmierzająca do całkowitej asymilacji z polskim społeczeństwem.

*Tatarzy polscy, zwani też na przestrzeni dziejów Tatarami litewskimi, Tatarami polsko-litewskimi, muślimami polskimi, czy mahometanami, to grupa etniczna od kilkuset lat zamieszkująca ziemie należące niegdyś do Wielkiego Księstwa Litewskiego. Społeczność ta nigdy nie stanowiła etnicznego monolitu. Od momentu pojawienia się na tych terenach, czyli od XIV w., był to zlepek przybyszów z różnych plemion tureckich i mongolskich, mówiących odmiennymi dialektami, o dość zróżnicowanej*

---

<sup>1</sup> V. Geisser, *Nowa islamofobia*, przeł. E. Cylwik, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2009, s. 128.

kulturze<sup>2</sup>, stąd też często pojawiające się w literaturze tematu wątpliwości co do precyzji i trafności obejmującego ich etnonimu.

Tatarzy polscy stanowią autochtoniczną i zarazem najstarszą z grup muzułmańskich żyjących w naszym kraju. Cecha ta wyraźnie odróżnia tę społeczność od pozostałych, mieszkających w Polsce, wyznawców islamu<sup>3</sup>. Choć, w porównaniu do innych grup muzułmańskich, stanowią najbardziej jednorodną pod względem struktury etnicznej grupę, dużym uproszczeniem byłoby traktowanie ich jednak jako społeczności homogenicznej. W jej skład wchodzi bowiem zarówno „autochtoni”, będący potomkami Tatarów osiadłych na terenach Białostoczczyzny w XVII w., jak i „migranci” bądź ich potomkowie, którzy przybyli tu bezpośrednio z dawnych województw wschodnich, włączonych po II wojnie światowej do ZSRR lub z tzw. Ziemi Odzyskanych, gdzie zostali przesiedleni po 1945 r.

Województwo podlaskie stanowi współcześnie najliczniej zamieszkałe przez Tatarów terytorium. Skupieni są oni tu głównie w Białymstoku, Sokółce, Suchowoli, w niewielkim stopniu w Dąbrowie Białostockiej, Bohonikach i Kruszynianach. W znacznej liczbie zamieszkują oni także województwo mazowieckie i pomorskie. Zgodnie z religijnym podziałem administracyjnym, Tatarzy zgrupowani są obecnie w siedmiu gminach wyznaniowych: w Białymstoku, Bohonikach, Kruszynianach, Gdańsku, Podlądowie i w dwóch gminach w Warszawie.

Dokładne oszacowanie liczby polskich Tatarów, podobnie jak i innych grup etnicznych, jest niemożliwe. Nie sprzyjają temu duże rozbieżności między oficjalnymi danymi urzędowymi a szacunkami wewnątrzgrupowymi. Zgodnie z wynikami *Narodowego Spisu Powszechnego Ludności*

---

<sup>2</sup> A. B. Zakrzewski, *Islam między Wschodem a Zachodem: Tatarzy w Wielkim Księstwie Litewskim, XVI-XVIII w.*, [w:] *Między Zachodem a Wschodem. Etniczne, kulturowe i religijne pogranicza Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku*, t. 3., K. Mikulski, A. Zielińska-Nowicka (red.), Wydawnictwo Mado, Toruń 2005, s. 203.

<sup>3</sup> K. Górak-Sosnowska, dokonując typologizacji polskich muzułmanów, polskich Tatarów (w odróżnieniu od „muzułmanów napływowych”) określa mianem „muzułmanów rdzennych”. Wśród „muzułmanów napływowych” badaczka ta umieszcza zarówno, wywodzących się z tzw. „starej imigracji”, imigrantów z krajów arabskich, jak i innych krajów muzułmańskich, w tym osoby o statusie uchodźców. Por. K. Górak-Sosnowska, *Muzułmanie w Polsce*, [w:] *Socjologia życia religijnego w Polsce*, S. H. Zaręba (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 482-497. Podobnej klasyfikacji używa Marek Kubicki. Przy czym, poza Tatarami stanowiącymi najstarszą z grup żyjących w Polsce, wyróżnia on także: zamieszkujących od kilkunastu do kilkudziesięciu lat Polskę „muzułmanów zasymilowanych”, „muzułmanów napływowych” oraz „nowych polskich muzułmanów”, czyli konwertytów. Por. M. Kubicki, *Nieoczekiwana zmiana miejsc. Polscy muzułmanie w cieniu islamu wahabickiego*, „Tygodnik Powszechny”, nr 37/2006, s. 4.

i *Mieszkań z 2011 r.* przynależność do narodowości tatarskiej zadeklarowało 1828 osób<sup>4</sup>, blisko czterokrotnie więcej w stosunku do spisu z 2002 r.<sup>5</sup>. Zdaniem liderów organizacji tatarskich, liczba ta jest znacznie wyższa i oscyluje między 3 000 a 5 000 osób.

Przyglądając się działaniom Tatarów na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat, trudno nie zgodzić się z Ewą Nowicką, że etniczność potrafi wciąż zaskakiwać. Procesy etniczne, których dziś jesteśmy świadkami – jak słusznie zauważa badaczka – jeszcze kilkadziesiąt lat temu nie pojawiały się ani w umysłach badaczy, ani publicystów, ani polityków<sup>6</sup>. Dlaczego zatem jedne zbiorowości etniczne ulegają zanikowi, stając się już tylko obiektem historycznych rozważań i analiz, podczas gdy inne, mimo stawianych diagnoz o nieuchronnej i nieodwracalnej asymilacji, wkraczają na arenę działań społecznych? Za sprawą jakich czynników i uwarunkowań „ukryta” etniczność grup nabiera dynamiki, prowadząc ich członków w stronę upodmiotowienia i świadomości własnej odrębności etnicznej? Pytania te, dotyczące tych komponentów, w oparciu o które grupy budują swoją tożsamość oraz rodzaju zjawisk i mechanizmów, które nadają wyraźnego tempa tym procesom, towarzyszyły mi w pracy nad rozprawą doktorską zatytułowaną „Tatarzy polscy jako grupa długiego trwania. Ciągłość i zmiana”, przygotowanej na Wydziale Historyczno-Socjologicznym Uniwersytetu w Białymstoku pod kierunkiem prof. dr. hab. Andrzeja Sadowskiego. Obszar podejmowanych w niej zagadnień koncentrował się wokół kryteriów etnicznych, istotnych z punktu widzenia zachowania tożsamości grupy oraz zmian, jakim ona podlegała, na skutek czynników wewnętrznych i zewnętrznych, które – prowadząc do przeobrażeń tej społeczności – nie doprowadziły do jej zaniku.

W pracy znalazły się też rozważania dotyczące narodu kulturowego, będące efektem wielogodzinnych seminariów doktoranckich, w trakcie których udało mi się zapoznać z opracowaną i spopularyzowaną przez profesora Sadowskiego ciekawą i perspektywiczną kategorią, stwarzającą szansę na niwelowanie napięć etnicznych w Europie Środkowo-Wschodniej.

<sup>4</sup> Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2011, GUS, Warszawa 2012.

<sup>5</sup> Zgodnie z wynikami raportu spisu z 2002 r., przynależność do narodowości tatarskiej zadeklarowało tylko 447 obywateli polskich. Por. Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002, GUS, Warszawa 2003.

<sup>6</sup> E. Nowicka, *Nasz język rozumiemy aniołowie. Arumuni we współczesnym świecie*, ZWNomos, Kraków 2011, s. 23.

Praca ta składa się z dziewięciu rozdziałów. W pierwszym z nich zaprezentowane zostały zainteresowania etnograficzno-socjologiczne w odniesieniu do Tatarów polskich w ujęciu historycznym. Trzy kolejne rozdziały dotyczą problematyki badań. Przyglądam się w nich aspektom ciągłości i zmian grupy etnicznej w perspektywie socjologicznej, problematyce trwałości i zmienności zawartej w interpretacjach grupy etnicznej, a także staram się uzasadnić podjęte przeze mnie procedury badawcze. Druga część pracy oparta została na analizie materiału zastanego oraz empirycznego. I tak: rozdział piąty, bazujący na zobiektywizowanych danych zastanych, poświęcony zostanie ciągłości i zmianom społeczności tatarskiej w ujęciu czasoprzestrzennym. W kolejnych trzech rozdziałach, opartych na danych uzyskanych z wywiadów, przedstawiam subiektywny obraz Tatarów, uwzględniający przeobrażenia tożsamościowe tej społeczności wraz z próbą nakreślenia mechanizmów i kierunków jej zmian. Na koniec staram się odpowiedzieć na pytanie: „Czy Tatarzy polscy ewoluują w kierunku narodu kulturowego?”. Będzie to jednocześnie próba podsumowania wniosków badawczych wraz z postawieniem diagnozy dotyczącej dalszych przeobrażeń grupy.

Niniejsza książka, którą oddaję do rąk czytelnika, jest skróconą wersją wspomnianej rozprawy, uzupełnioną o cenne uwagi prof. A. Sadowskiego, prof. Cezarego Obrachta-Prondzyńskiego i dr hab. Ewy Michny, za które im serdecznie dziękuję.

W tym miejscu chciałabym podziękować tym wszystkim, bez których praca ta nigdy by nie powstała: mojemu promotorowi, prof. dr. hab. Andrzejowi Sadowskiemu, za niezwykle cenne uwagi, pomoc i życzliwość w trakcie przygotowywania tej pracy, a nade wszystko za uwrażliwianie mnie na kwestie związane z szeroko rozumianą etnicznością, dr. Arturowi Gawłowi – Dyrektorowi Podlaskiego Muzeum Kultury Ludowej, wybitnemu etnografowi, który stworzył mi możliwość zaangażowania się w niniejszy projekt badawczy, służąc przy tym dobrymi radami i wsparciem, moim koleżankom i kolegom z pracy, którzy na czas moich „poszukiwań badawczych” brali na siebie moje obowiązki zawodowe, Pani Lucynie Lesisz – kierownik Muzeum Historycznego w Białymstoku za wprowadzenie mnie w „tematykę tatarską”, moim przyjaciółom za życzliwość i pomoc w trakcie przygotowywania tej pracy i wreszcie mojej rodzinie, za ogromną cierpliwość i wyrozumiałość. Nade wszystko jednak dziękuję moim Rozmówcom, za serdeczność, pomoc, wielogodzinne rozmowy i przyjaźnie, które się z nich narodziły. Niniejsza książka nie ukazałaby się bez wsparcia finansowego Fundacji

Sąsiedzi, Wydziału Historyczno-Socjologicznego Uniwersytetu w Białymstoku oraz Podlaskiego Muzeum Kultury Ludowej, za co serdecznie dziękuję.



# TATARZY POLSCY W BADANIACH POLSKICH ETNOGRAFÓW I SOCJOLOGÓW

Problematyka tatarska od wielu lat budzi zainteresowanie przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, wśród których znajdują się zarówno historycy, językoznawcy, orientaliści, prawnicy, jak i etnolodzy, socjolodzy oraz pedagodzy<sup>7</sup>. Skupiając się, ze względu na obszar zagadnień niniejszej pracy, na badaniach etnograficzno-socjologicznych, istotnym odnotowania wydaje się fakt, iż zainteresowanie tą społecznością przedstawicieli wyżej wymienionych nauk pojawiło się stosunkowo późno. Fakt ten jest wypadkową przynajmniej kilku czynników, wśród których na pierwszym miejscu wymienić należy stosunkowo szybką asymilację grupy, a tym samym traktowanie jej nie jako odrębną etnicznie grupę, trudności ze źródłami, wynikające ze specyfiki językowej tatarskiego rękopiśmiennictwa, kierunki rozwoju polskich badań etnograficznych.

Mimo że zainteresowanie Tatarami wśród naukowców pojawiło się stosunkowo późno, bo dopiero w XX wieku, to dane na temat tej społeczności odnaleźć już można w XVI-wiecznej literaturze polskiej. Te staropolskie początki zainteresowań „Tatarszczyzną” zebrane i przeanalizowane zostały przez Bohdana Baranowskiego w pracy pt. *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*<sup>8</sup>. Badacz ten udowadnia w nich ponad wszelką wątpliwość, iż pierwsze opisy dotyczące polskich muzułmanów charakteryzowała ogólna niechęć i brak obiektywnego spojrzenia ich autorów. Niniejsze wnioski potwierdza także Jan Tyszkiewicz, analizując źródła powstałe wśród chrześcijan, a dotyczące rodzimych muzułmanów<sup>9</sup>. Z całą pewnością wpisywało się to w ówczesny „klimat społeczny”, kształtowany przez najazdy tatarskie na Polskę oraz przypadającą na okres kontrreformacji walkę z innowiercami. Skoro bowiem, jak trafnie zauważa Selim Chazbijewicz, *Tatarzy, jak i islam,*

<sup>7</sup> Szczegółowy wykaz poszczególnych nazwisk i prac znajduje się w bibliografii załączonej do pracy.

<sup>8</sup> B. Baranowski, *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1950.

<sup>9</sup> J. Tyszkiewicz, *Religijność muzułmanów litewsko-polskich w XV–XVIII w. w ocenie chrześcijan*, [w:] *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów*, M. Widy-Behiesse (red.), Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2012, s. 21.

byli polityczną i militarną realnością, politycznym i militarnym problemem, należało się [z nim] jakoś uporać, również w sferze literackiej, ideologicznej<sup>10</sup>. Te negatywne nastroje znajdują swój szczególny wyraz w charakterystycznej dla omawianego czasu literaturze antyislamiistycznej<sup>11</sup>. Jednym z jej przykładów jest, wydany w 1617 r., pamflet pt. *Alfurkan tatarski prawdziwy na trzydzieści części rozdzielony*<sup>12</sup>, który poza wyraźnie antytatarskim charakterem zawiera też informacje na temat życia tej społeczności. Z omawianego okresu pochodzi także inne dzieło, które światło dzienne ujrzało dopiero w XIX w. Jest to traktat pt. *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich, będącego relacją polskiego Tatara dla Sulejmana Wspaniałego z 1558*, opracowany przez polskiego orientalistę Antoniego Muchlińskiego<sup>13</sup>. Ten turecki tekst zawiera opis podróży polskich muzułmanów do Mekki wraz z przedstawieniem opisu życia, tradycji i obrzędów Tatarów zamieszkujących ówczesną Rzeczpospolitą. Jeśli przyjąć autentyczność tego – bądź co bądź – zagadkowego utworu, staje się on niezwykle cennym źródłem poznania kultury religijnej omawianej grupy.

Od XVIII w., czyli od momentu gdy, jak stwierdził polski orientalista Jan Reychman, Turcy przestali już być realnym zagrożeniem państwa polskiego, nastąpiła całkowita zmiana w sposobie przedstawiania Tatarów<sup>14</sup>. Przykładem tego może być praca Jędrzeja Kitowicza, prezentująca wizerunek „dobrego Tatara”<sup>15</sup>.

Wraz z epoką romantyzmu i charakterystyczną dla tej epoki idealizacją Wschodu, Tatarzy stali się przede wszystkim bohaterami literatury pięknej, choć w XIX w. tematyka tatarska pojawia się także na marginesie prac polskich ludoznawców (Zygmunt Gloger<sup>16</sup>, Oskar Kolberg, Michał Federowski). Fakt, iż Tatarzy nie znaleźli się w nurcie głównych zainteresowań ówczesnych etnografów, wynikał zapewne

<sup>10</sup> S. Chazbijewicz, *Islam i Tatarzy w literaturze polskiej*, „Przegląd Tatarski”, nr 1/2010, s. 9.

<sup>11</sup> Przykłady tej literatury zebrane i omówione zostały przez J. Nossowskiego w pracy pt. *Polska literatura polemiczno-islamistyczna XVI, XVII i XVIII w.*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1974.

<sup>12</sup> P. Czyżewski, *Alfurkan tatarski prawdziwy na czterdzieści części rozdzielony*, wydanie źródła A. Konopacki, MKJdruk, Białystok 2013.

<sup>13</sup> A. Muchliński, *Zdanie sprawy o Tatarach Litewskich przez jednego z tych Tatarów złożone sultanowi Sulejmanowi w r. 1558, z j. tureckiego przełożył i objaśnił i materiałami historycznymi uzupełnił A. Muchliński*, „Teki Wileńska”, nr 4/1858, s. 1-137.

<sup>14</sup> J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego oświecenia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa-Kraków 1964, s. 275.

<sup>15</sup> J. Kitowicz, *Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III*, oprac. Roman Pollak, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1951, s. 324.

<sup>16</sup> K. Radłowska, *Tematyka tatarska w twórczości Zygmunta Glogera*, „Przegląd Tatarski”, nr 4/2010, s. 24.

z założeń polskiego ludoznawstwa, by rejestrowanie stanu kultury wszystkich warstw społecznych uwzględniało ich bezpośredni związek z narodem polskim i jego kulturą<sup>17</sup>.

Początek dwudziestowiecznego piśmiennictwa naukowego na temat Tatarów wiązać należy z osobą Juliana Talko-Hryncewicza, lekarza, antropologa i etnografa, który efekty swoich badań i spostrzeżeń zawarł w monografii *Muślimowie czyli tak zwani Tatarzy litewscy*<sup>18</sup>. Już sam spis treści pracy wskazuje na wieloaspektowe ujęcie tematu, uwzględniające kwestie związane z historią, osadnictwem, pochodzeniem, wojskowością, a także religią i obrzędowością grupy.

Jednak prawdziwe zainteresowanie tematyką tatarską wiązać należy dopiero z tzw. „odrodzeniem tatarskim”, przypadającym na czas istnienia II Rzeczypospolitej. Pojawiły się wówczas pierwsze periodyki i czasopisma tatarskie, takie jak: „Życie Tatarskie”, „Przegląd Islamski”, „Rocznik Tatarski”, stanowiące do dziś bezcenne źródło poznania życia tej społeczności w okresie międzywojnia. Pisali do nich m.in. Mustafa Aleksandrowicz, Leon, Olgierd i Stanisław Kryczyńscy, Jakub Szykiewicz, Ali Woronowicz i wielu innych. Na szczególne uznanie zasługuje zawartość trzeciego tomu „Rocznika Tatarskiego” z 1938 roku, zawierającego pracę S. Kryczyńskiego, zatytułowaną *Tatarzy litewscy – próba monografii historyczno-etnograficznej*<sup>19</sup>. Opracowana na podstawie materiałów drukowanych, archiwaliów, dokumentów prywatnych, literatury rękopiśmiennej i przekazów ustnych praca do dziś stanowi bezcenne źródło dla badaczy zajmujących się problematyką tatarską.

Okres II wojny światowej oraz pierwsze lata powojenne zahamowały badania zarówno nad Tatarami, jak i innymi grupami etnicznymi w Polsce. Przyczyniła się do tego nowa polityka państwa, propagująca homogeniczny obraz narodu polskiego, polityczna „amnezja” dotycząca ludności zamieszkującej przed 1939 r. ziemie znajdujące się pod ówczesną jurysdykcją ZSRR oraz uwarunkowania i reorganizacja dyscyplin naukowych, takich jak przemianowana na etnografię etnologia, czy formalnie zlikwidowana „burżuazyjna” socjologia<sup>20</sup>. Nie bez znaczenia jest też fakt, iż zajmujący marginalną (ze względu na swoją liczebność)

<sup>17</sup> A. Posern-Zieliński, *Etnografia jako samodzielna dyscyplina naukowa*, [w:] *Historia etnografii polskiej*, red. M. Terlecka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo PAN, Wrocław 1973, s. 45-46.

<sup>18</sup> J. Talko-Hryncewicz, *Muślimowie czyli tak zwani Tatarzy litewscy*, Księgarnia Geograficzna „Orbis”, Kraków 1924.

<sup>19</sup> Praca ta wydana została w ramach III t. „Rocznika Tatarskiego” w 1938 r.

<sup>20</sup> A. Posern-Zieliński, *Studia etniczne w polskiej etnologii po 1945 roku. Ich uwarunkowania, konteksty i nurty*, „Lud”, t. 78/1995, s. 299.

pozycję Tatarzy nie byli źródłem większego zainteresowania ówczesnych badaczy.

Jednym z pierwszych powojennych artykułów, nawołujących do zajęcia się problematyką tatarską, był apel polskiego orientalisty Jana Reychmana, który postulował potrzebę wznowienia badań nad pozostałościami kultury materialnej grupy<sup>21</sup>. Jednak prawdziwym powodem nagłego zainteresowania się Tatarami było nawiązanie przez państwo polskie bliskich kontaktów z krajami z Bliskiego Wschodu<sup>22</sup>.

Osobą, która na dobre rozpropagowała badania nad polskimi Tatarami był Maciej Konopacki. W swoich licznych artykułach zwracał on uwagę na potrzebę ochrony unikatowego dziedzictwa kulturowego grupy, dokonując przy tym cennych analiz społecznych własnej wspólnoty<sup>23</sup>. W drugiej połowie lat 70. XX w. Tatarzy podlascy znaleźli się w polu zainteresowań warszawskich orientalistów, którzy w trakcie zorganizowanego obozu naukowego mieli zebrać informacje na temat wierzeń, obrzędów i folkloru grupy<sup>24</sup>. Materiał ten posłużył Piotrowi Borawskiemu i Aleksandrowi Dubińskiemu do napisania książki o tradycjach i zwyczajach tej społeczności<sup>25</sup>. Kolejnymi badaczami, którzy zainteresowali się Tatarami zamieszkującymi ówczesne województwo białostockie, byli etnografowie z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, którzy pod kierownictwem Zbigniewa Jasiewicza przeprowadzili badania terenowe w Kruszynianach i Bohonikach. Pokłosiem tych eksploracji stał się klasyczny już artykuł Jasiewicza, w którym to dowodził on ponad wszelką wątpliwość, iż Tatarzy polscy to grupa etnograficzna w ramach polskiej grupy etnicznej<sup>26</sup>. Innym etnografem, który w omawianym okresie podjął się problematyki tatarskiej był, związany

<sup>21</sup> J. Reychman, *Zabytki orientalne w Polsce i potrzeba ich ochrony*, „Ochrona Zabytków”, t. 10/1957, s. 63-68.

<sup>22</sup> Jak pisał w 1961 r. na łamach „Gazety Białostockiej” Maciej Konopacki: *Ten wzrost zainteresowań naszym orientem nie ma na pewno jakiegoś charakteru przypadkowego. Rozwijające się bowiem stosunki kulturalne i gospodarcze Polski z krajami muzułmańskimi kazały nam niejako przypomnieć o ludziach, których historia jest doskonałą ilustracją tradycyjnych związków naszego państwa ze światem islamskim*. Za: M. Konopacki, *Muzułmanie Białostocczyzny w Polsce i na świecie*, „Gazeta Białostocka”, nr 293/1961, s. 8.

<sup>23</sup> Wśród najważniejszych publikacji M. Konopackiego należy wymienić: *O muzułmanach polskich*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3/1962; *Elementy folkloru Tatarów na pograniczu polsko-białorusko-litewskim*, „Literatura Ludowa”, nr 1/1963; *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3/1966; *Spółeczność tatarska w Polsce wczoraj i dzisiaj*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 2/1969; *Pod białostockimi minaretami*, Wojewódzki Ośrodek Informacji Turystycznej, Białystok 1972.

<sup>24</sup> A. Dubiński, *Z pobytu u Tatarów na Podlasiu*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 1/1968.

<sup>25</sup> P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Iskry, Warszawa 1986.

<sup>26</sup> Z. Jasiewicz, *Tatarzy polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna?*, „Lud”, t. 64/1980.

z Muzeum Etnograficznym w Krakowie, badacz ludów pozaeuropejskich, Janusz Kamocki. Niestety, efekty jego badań w postaci artykułów, a nade wszystko książki *Tatarzy Słowiańszczyzną obłaskawieni*, której był współautorem, ujrzały światło dzienne dopiero kilkadziesiąt lat później<sup>27</sup>. Niemal w tym samym czasie badania nad Tatarami prowadził związany Uniwersytetem Łódzkim Władysław Baranowski<sup>28</sup>. Badacz ten w jednym ze swoich artykułów poruszył niezwykle ciekawy temat związany z demonologią tatarską, będący wynikiem przeprowadzonych przez niego badań terenowych, przeprowadzonych wśród tej społeczności w latach 60., 70. i 80. XX w. Jednak najważniejsza monografia powojenna dotycząca tematyki tatarskiej pojawiła się dopiero w latach 90. XX w. Była to praca historyczna Alego (Aleksandra) Miśkiewicza poświęcona historii, kulturze i społeczeństwu tatarskiemu w latach 1918-1939<sup>29</sup>. Badacz ten przedstawia w niej przedwojenną strukturę grupy, jej kulturę, obrzędy i obyczajowość w oparciu o unikatowe jak na tamte czasy dokumenty oraz bogatą literaturę. Warto odnotować, iż Miśkiewicz, to także autor licznych artykułów i publikacji dotyczących powojennych losów własnej grupy<sup>30</sup>.

Pojawiające się aż do początku lat 90. XX w. prace i artykuły podkreślały asymilacyjny charakter grupy, odnotowując zanik jej tradycyjnej kultury. Znajdowały się w nich także wzmianki o rozbitej tożsamości grupy i zagrożeniach, jakie niesie za sobą zbyt duża otwartość Tatarów na społeczność arabską.

Rewolucyjnym zwrotem w badaniach nad społecznością tatarską okazała się, wydana w 1999 roku, praca Katarzyny Warmińskiej *Tatarzy polscy: tożsamość religijna i etniczna*<sup>31</sup>. Ta krakowska socjolożka zaprezentowała w niej nowatorską jak na ówczesne czasy koncepcję wielowarstwowej, etnokulturowej tożsamości Tatarów polskich, burząc dotychczasowy sposób postrzegania grupy. Przegląd najbardziej wyeksponowanych cech dystynktywnych badanej społeczności doprowadził

<sup>27</sup> J. Kamocki, A. Miśkiewicz, *Tatarzy Słowiańszczyzną obłaskawieni*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2004.

<sup>28</sup> W. Baranowski, *Język sakralny polskich Tatarów*, „Euhemer Przegląd Religioznawczy”, nr 3/1988; *Czynaję, Fiere je i Szejtany (Wierzenia demonologiczne polskich muzułmanów)*, „Acta Baltico-Slavica”, t. XX/ 1989.

<sup>29</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918-1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, PWN, Warszawa 1990.

<sup>30</sup> Najważniejsze prace autora to: *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945-1990*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Białystok 1993; (wspólnie z J. Kamockim) *Tatarzy Słowiańszczyzną obłaskawieni*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2004.

<sup>31</sup> K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 1999.

ją do stwierdzenia, iż współczesna tożsamość tatarska opiera się na trzech odrębnych osiach: etnicznej (określonej przez badaczkę mianem „tatarskości”), religijnej („muzułmańskości”) i narodowej („polskości”). Wszystkie one, choć z różnym natężeniem, wpływają na złożoną identyfikację grupy. Szczególnie ciekawym było także ukazanie przez badaczkę złożonych relacji między religią a etnicznością grupy, określonej przez nią mianem etniczacji religii<sup>32</sup>. Poza tezą o wielowarstwowej tożsamości Tatarów polskich, która współcześnie zdominowała sposób postrzegania grupy, Warmińska jest także autorką wielu artykułów podejmujących wątki etniczno-kulturowe polskich Tatarów, takie jak: rola ideologii grupy w konstruowaniu granic etnicznych, znaczenie przeszłości i pamięci historycznej dla osvajania własnej odrębności, tatarska kultura tradycyjna vs *invention of culture* i wiele innych. Z punktu widzenia danych etnograficznych na szczególne uznanie zasługuje zebrany i zanalizowany przez badaczkę materiał dotyczący święta *Kurban Bajram*. Nie ulega wątpliwości, iż dorobek naukowy socjologii jest nie do przecenienia. Jej podstawową zasługą jest jednak to, że wyraźnie zrywała ona z dotychczasowym ujmowaniem grupy jako rozdartej tożsamościowo. Warmińska udowodniła, iż grupa posiada złożony i ciekawy model tożsamościowy, co stanowiło także krok milowy w badaniach nad przemianami etnicznymi grupy w warunkach demokratycznych.

Kolejnym, współczesnym socjologiem, podejmującym problematykę tatarską, jest Michał Łyszczarz, autor pracy dotyczącej przemian tożsamościowych Tatarów młodej generacji<sup>33</sup>. Wśród pozostałych badaczy podejmujących tematykę związaną z historią, kulturą i religią Tatarów odnotować należy także: Selima Chazbijewicza, Grzegorza Czerwińskiego, Andrzeja Drozda, Marka M. Dziekana, Czesława Łapicza, Arkadiusza Kołodziejczyka, Artura Konopackiego, Barbarę Pawlic-Miśkiewicz, Leszka Podhoreckiego, Jacka Sobczaka, Ryszarda Vorbricha, Urszulę Wróblewską, Andrzeja B. Zakrzewskiego i luminarza tej tematyki na gruncie historii, Jana Tyszkiewicza<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Przegląd bogatej literatury autorstwa Katarzyny Warmińskiej zaprezentowany został w bibliografii załączonej do niniejszej pracy.

<sup>33</sup> M. Łyszczarz, *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Katedra Socjologii Wydziału Nauk Społecznych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Muzułmański Związek Religijny w RP, Olsztyn – Białystok 2013.

<sup>34</sup> Zestawienie prac tych autorów znajduje się w wykazie bibliograficznym.

Mimo tak szerokiego i interdyscyplinarnego podejścia do problematyki związanej z historią i religią Tatarów polskich, wciąż niewiele jest prac odnoszących się bezpośrednio do kwestii tożsamości grupy i jej szeroko rozumianej etniczności.

Z całą pewnością można więc powiedzieć, iż problematyka tatarska nie została wyczerpana. Jak dotąd nie otrzymano np. satysfakcjonującej odpowiedzi na stawiane w różnych kontekstach pytanie o czynniki, które pozwoliły tej społeczności zachować własną tożsamość etniczną lub – używając za Lucjanem Krawcem bardziej obrazowej metafory – sprawić, by nie rozplynęli się w morzu ludności chrześcijańskiej, jak to się stało z innymi braćmi, którzy z rozmaitych względów chrzest w przeszłości przyjęli<sup>35</sup>. Niniejsza praca będzie zatem próbą poszukiwania odpowiedzi na powyższe pytanie.

---

<sup>35</sup> Tatarzy w Polsce. Próba monografii. 1, *Zarys dziejów ludności tatarskiej w Rzeczypospolitej Polskiej*, oprac. L. Krawiec, J.J. Tochtermann, Dziennik Urzędowy Kuratorjum Okręgu Szkolnego Wileńskiego, Wilno 1936, s. 28.

# CIĄGŁOŚĆ I ZMIANA GRUPY ETNICZNEJ W PERSPEKTYWIE SOCJOLOGICZNEJ

W nawiązaniu do głównego pytania postawionego w pracy, dotyczącego czynników trwałości i zmienności tatarskiej grupy etnicznej, odwołam się w tym rozdziale do tych stanowisk teoretycznych, które odnoszą się do zasygnalizowanego problemu. Będą to koncepcje: prymordialistyczna, kulturalistyczna oraz konstruktywistyczna. Stanowiska te bowiem w różny sposób, zarówno *explicite*, jak i *implicite*, zakładają tak trwałość, jak i zmienność etniczności, warunkując ją czynnikami obiektywnymi lub subiektywnymi. Analizę przydatności poszczególnych koncepcji poprzedzi przegląd funkcjonujących w literaturze przedmiotu definicji etniczności w celu wyboru najbardziej przydatnej z punktu widzenia omawianej problematyki. W dalszej części pracy skoncentruję się na operacjonalizacji takich pojęć jak grupa etniczna i tożsamość etniczna, zakładając, że interesujące mnie zagadnienia związane z trwałością i zmiennością grupy ujęte są także w samym definiowaniu prezentowanych kategorii pojęciowych.

## ETNICZNOŚĆ

Wśród słów – kluczy, pozwalających na zrozumienie złożoności współczesnego świata, kategoria etniczności (*ethnicity*) posiada szczególne znaczenie. Uwydatnia się to w wielości zjawisk określanых tym terminem oraz powszechności i częstotliwości jego występowania zarówno w dyskursie naukowym, jak i w języku potocznym<sup>36</sup>. Choć etymologia tego pojęcia sięga korzeniami starożytnej Grecji<sup>37</sup>, jego współczesne rozumienie wywodzi się dopiero z początku lat 70. XX wieku. Zaadaptowanie etniczności do określenia specyficznych zjawisk społecznych wiązało się ze zmianą panującego do tego momentu w socjologii amerykańskiej paradygmatu, zakładającego, że na skutek nieuchronnych procesów asymilacyjnych różnicowanie etniczne społeczeństw ulega stopniowemu zanikowi. Nowa kategoria pojęciowa miała pomóc

<sup>36</sup> Jak trafnie zauważają J. L. i J. Comaroff: *Etniczność jest i zawsze była jedna, a zarazem wieloraka, ta sama, a przecież nieskończenie zróżnicowana* (cyt. za: J. L. Comaroff, J. Comaroff, *Etniczność sp. z o.o.*, Wyd. UJ, Kraków 2011, s. 7).

<sup>37</sup> Na temat znaczeń terminu „etniczność” w starożytności traktuje wstęp do pracy: *Ethnicity*, J. Hutchinson, A. D. Smith (red.), Oxford Readers, Oxford 1996, s. 4.



w wyjaśnieniu nowo zaistniałych zjawisk, takich jak: zmiana społeczna i polityczna, konstruowanie tożsamości, stosunki rasowe, konflikt społeczny, tworzenie się narodów w następstwie nasilających się międzynarodowych migracji, pojawienie się państw zróżnicowanych etnicznie, czy powstanie idei wielokulturowości<sup>38</sup>.

Mimo wspomnianej eksploatacji omawianego terminu, służącego do opisu wielości procesów należących do szerokiej sfery zjawisk etnicznych, pozostaje etniczność pojęciem wielowymiarowym i niejednoznacznym. Grzegorz Babiński, znawca omawianej tu problematyki, twierdzi nawet, iż *Niewiele jest w naszej współczesności zjawisk społecznych i niewiele pojęć te zjawiska opisujących, w stosunku do których istniałoby tyle rozbieżności definicyjnych i odmienności ocen, jak w stosunku do sfery szeroko rozumianej etniczności*<sup>39</sup>.

Powodów tego stanu rzeczy można upatrywać w przynajmniej kilku czynnikach. Przede wszystkim jest to wynik wspomnianej już tendencji do posiłkowania się omawianą kategorią w celu opisu wielorakich zjawisk etnicznych. Nie bez znaczenia są też rozbieżności wynikające ze specyfiki nomenklatury wywodzącej się z tradycji amerykańskich i europejskich studiów nad etnicznością<sup>40</sup>. Należy wreszcie pamiętać, że etniczność jest zewnętrzną kategorią badawczą<sup>41</sup> o bądź co bądź abstrakcyjnym charakterze, służącą do opisu niełatwego fenomenu społecznego<sup>42</sup>, co w znacznej mierze potęguje liczbę koncepcji teoretycznych starających się ten fenomen opisać.

O ile jednak nie sposób odnaleźć wspólnych stanowisk co do tego, czym jest etniczność, większy konsensus pojawia się przy próbie opisu cech omawianego zjawiska. Wśród nich badacze wymieniają: różnorodność, wielowymiarowość, kontekstowość i stopniowalność<sup>43</sup>. Pierwszy z wymienionych atrybutów wskazuje na brak istnienia wewnętrznie jednorodnej zbiorowości etnicznej. Wielowymiarowość oznacza, iż cechy

<sup>38</sup> S. Sokołowski, W. Tiszkow, *Etniczność, Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*, A. Bernard, J. Spencer (red.), przeł. M. Barbaruk-Fereńska, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2008, s. 19.

<sup>39</sup> G. Babiński, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, ZW Nomos, Kraków 1997, s. 25-26.

<sup>40</sup> E. Morawska, *Badania nad Imigracją/ Etnicznością w Europie i Stanach Zjednoczonych. Analiza porównawcza*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny”, nr 1/2009, s. 7-26.

<sup>41</sup> R. Radzik, *Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową. Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, s. 19.

<sup>42</sup> J. Nowak, *Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami*, Universitas, Kraków 2003, s. 38.

<sup>43</sup> G. Babiński, *Metodologia a rzeczywistość społeczna. Dylematy badań etnicznych*, ZW Nomos, Kraków 2004.

i własności służące, jako podstawa wyróżnienia zbiorowości nazywanej zbiorowością etniczną, mogą być dosyć różne i na ogół występują w konfiguracjach<sup>44</sup>. Stopniowalność etniczności zwraca uwagę na fakt, iż grupa może być etniczna w mniejszym lub większym stopniu. Aspekt kontekstowości kieruje z kolei uwagę na sytuacyjność ujawniania się tych zbiorowości<sup>45</sup>.

G. Babiński, na podstawie przeanalizowanych przez siebie definicji, wyszczególnił cztery następujące znaczenia terminu etniczność. Są to: zespół obiektywnych lub/i świadomościowych cech grupy etnicznej; rodzaj identyfikacji etnicznej; ruch społeczny; rodzaj więzi prymordialnej<sup>46</sup>. Należy jednak podkreślić, iż wyróżnione podejścia nie muszą być, jak zauważa sam autor, traktowane rozłącznie, gdyż w wielu przypadkach wzajemnie się uzupełniają, ukazując złożoność omawianego zjawiska<sup>47</sup>.

W bogatej literaturze przedmiotu etniczność funkcjonuje w szerokim lub wąskim rozumieniu. Pierwsze z ujęć obejmuje swym zasięgiem wszystko to, co dotyczy narodu, grup narodowych i etnicznych. Podejście wąskie natomiast ogranicza się do zbiorowości etnicznych o niższym niż naród stopniu zorganizowania<sup>48</sup>. Trudno nie zgodzić się zatem z tymi badaczami, którzy podkreślają, iż pierwsza z wymienionych perspektyw jest znacznie bardziej użyteczna w opisie złożoności omawianej tu problematyki<sup>49</sup>.

Biorąc powyższe pod uwagę, w niniejszej pracy skłaniać się będę ku stanowisku traktującemu etniczność jako zmienne w czasie i zależne od kontekstu społecznego wyposażenie kulturowe grupy. Wydaje się, iż takie ujęcie jest na tyle pojemne, by pozwoliło zawrzeć w sobie zarówno ciągłość, jak i przeobrażenia grup etnicznych.

W obrębie etniczności można wyszczególnić zróżnicowane stanowiska odnoszące się do kwestii pojawiania się, umacniania i trwania zjawisk etnicznych<sup>50</sup>. W dalszej części pracy skupię się na trzech z takich

---

<sup>44</sup> G. Babiński, *Polonia w USA na tle przemian amerykańskiej etniczności*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2009, s. 40.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> G. Babiński, „Etniczność”, [w:] *Encyklopedia Socjologiczna*, red. Z. Bokszański, A. Kojder, T. I. (A-J), Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 192-193.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> M. Budyta-Budzyńska, *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 56; G. Babiński, *Pogranicze polsko-ukraińskie...*, s. 26.

<sup>49</sup> K. Warmińska, *Tatarzy polscy...*, s. 21-22.

<sup>50</sup> Wyczerpująca analiza teoretycznych stanowisk dotyczących etniczności zaprezentowana została przez W. Żelaznego w pracy pt. *Etniczność. Ład. Konflikt. Sprawiedliwość*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.

stanowisk, które – z punktu widzenia poruszanej przez mnie problematyki – wydają się mieć najistotniejsze znaczenie.

## PODEJŚCIE PRYMORDIALISTYCZNE

U podstaw podejścia prymordialistycznego<sup>51</sup>, określanego też mianem pierwotnego<sup>52</sup>, obiektywistycznego<sup>53</sup>, naturalistycznego<sup>54</sup>, historycznego czy pochodzeniowego<sup>55</sup>, leży przekonanie, iż etniczność jest apriorycznym, trwałym i niezmiennym elementem życia ludzkiego, wpisanym w naturalny porządek świata<sup>56</sup>. Zdaniem Jarosława Rokickiego, samo pojęcie prymordializmu wprowadzone zostało przez Edwarda Shilsa<sup>57</sup> i Clifforda Geertza<sup>58</sup>, którzy wiązali je z pierwotnym rodzajem więzi podtrzymujących istnienie grup społecznych<sup>59</sup>. Jak zauważa dalej Rokicki, *Grupy, w których dominują „więzi pierwotne”, budowane są niejako „od wewnątrz” przez własnych członków, którzy sami określają zasady przynależności oraz granice oddzielające ich od innych grup, przy czym nie czynią tego arbitralnie, ale na podstawie często uznanych za „święte”, wyrażających „naturalny” porządek rzeczy kategorii pokrewieństwa wyrażanych przez przekonania o pochodzeniu od wspólnych przodków i posiadaniu (historycznego lub/i zlokalizowanego współcześnie) wspólnego terytorium<sup>60</sup>.*

W celu uporządkowania wielości podejść prymordialistycznych Anton L. Allahar zaproponował wyróżnienie prymordializmu twardego

<sup>51</sup> G. Babiński zwraca uwagę na mało precyzyjne tłumaczenie kategorii „prymordialism” na język polski. Por. G. Babiński, *Religia i nacjonalizm w środkowej i wschodniej Europie. Zarys problematyki*, [w:] *Religie i kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*. Praca zbiorowa, I. Borowik, A. Szyjewski (red.), ZW Nomos, Kraków 1993, s. 195.

<sup>52</sup> A. Posern-Zieliński, *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, PTPN, Poznań 2005, s. 88. Sam badacz wobec koncepcji używa określeń typu: *etniczność bezrefleksyjna, etniczność potencjalna, etniczność nie w pełni wykształcona*.

<sup>53</sup> S. Sokołowski, W. Tiszkow, *Etniczność...*, s. 197.

<sup>54</sup> W. Żelazny, *op. cit.*, s. 87.

<sup>55</sup> S. Szynekiewicz, *Konflikt tożsamościowy, tożsamość w konflikcie*, [w:] *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygnięcia. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Zakład Etnologii Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 5-7 grudnia 1994*, Warszawa 1996, s. 17.

<sup>56</sup> G. Babiński, *Pogranicze polsko-ukraińskie...*, s. 28-29; W. Żelazny, *op. cit.*, s. 87.

<sup>57</sup> E. Shils, *Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory*, „British Journal of Sociology”, 8(2) 1957, s. 142. Za: J. Rokicki, *Kolor, pochodzenie, kultura. Rasa i grupa etniczna w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Universitas, Kraków 2002, s. 85-87.

<sup>58</sup> C. Geertz, *Interpretacje kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. M. Piechaczek, Wyd. UJ, Kraków 2005, s. 294-295.

<sup>59</sup> J. Rokicki, *op. cit.* s. 86.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

(hard) i miękkiego (soft)<sup>61</sup>. Typ pierwszy, opierający się na koncepcji socjobiologicznej, głównym reprezentantem którego jest Pierre L. Van den Berghe<sup>62</sup>, trwałość grup sytuuje w dążeniach ich członków do rozszerzania pokrewieństwa w oparciu o reprodukcję genetyczną i nepotyzm<sup>63</sup>. Kryterium etnicznym, nabierającym w tym kontekście szczególnego znaczenia, jest tutaj trwała, biologiczna więź etniczna łącząca członków danej zbiorowości. Typ drugi, określane mianem prymordializmu miękkiego uwypukla społeczne podstawy więzi grupowej, opierające się na symbolicznym pokrewieństwie członków danej społeczności. Edward Shils, uznawany za prekursora badań prymordialnych, stwierdził, iż u podłoża wielu grup (np. rodziny) leżą często nieuświadomione, spajające grupę więzy pierwotne<sup>64</sup>, będące podstawą ich istnienia. Kontynuatorem tej koncepcji stał się Clifford Geertz, przenosząc ją na grunt etniczny. Na przykładzie państw Afryki i Azji zauważył on istnienie silnych dążeń ich członków do podtrzymywania własnej tożsamości w oparciu o takie czynniki jak: więzi rodzinne, rasa, język, religia, zwyczaje czy terytorium<sup>65</sup>.

Nie wdając się w analizę mniej lub bardziej uzasadnionych zarzutów wystosowywanych wobec opisywanej koncepcji<sup>66</sup>, warto podkreślić, iż jej niewątpliwą zasługą było zwrócenie uwagi na istotę więzi społecznych, leżących u podstaw trwałości grup etnicznych. Zważywszy jednak, iż opisywane tu podejście wyraźnie pomija aspekty związane z przeobrażeniami tych grup, traktując je jako zbiorowości statyczne i niezmiennie, nieodzownym wydaje się być zwrócenie się w kierunku tych

---

<sup>61</sup> A. A. Allahar, *More than an oxymoron: Ethnicity and the social construction of primordial attachment*. Za: *Ibidem.*, 87-88.

<sup>62</sup> P. L. Van Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, Elsevier, New York 1981. Za: W. Żelazny, *op. cit.*, s. 90.

<sup>63</sup> Szerzej analizą tej koncepcji zajęł się W. Żelazny, *Ibidem.*, s. 87-88.

<sup>64</sup> P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa. Zarys problematyki*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 330.

<sup>65</sup> A. D. Smith, *Nacjonalizm. Teoria, historia, ideologia*, z ang. przeł. E. Chomicka, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 75.

<sup>66</sup> Podejście prymordialistyczne, zwłaszcza „typu twardego”, budzi liczne kontrowersje, szczególnie w kontekście łatwości uwikłania go w ideologię nacjonalistyczne. Por. E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, PWN, Warszawa 2007, s. 388; A. D. Smith, *Ibidem.*, s. 75. Badacze problematyki etnicznej zwracają także uwagę, iż koncepcja ta może być łatwym narzędziem w rękach państwa, w celu uzasadnienia polityki realizowanej wobec zamieszkujących je grup etnicznych. Por. S. Fenton, *Etniczność*, przeł. E. Chomicka, Warszawa 2007, s. 90-91. A. Appadurai zwraca też uwagę, iż prymordializm jest mało przydatny w wyjaśnianiu zjawisk dwudziestowiecznej etniczności. Por. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary nowoczesności*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 204.

stanowisk, które w centrum swoich rozważań stawiają aspekt zmienności etniczności.

## PODEJŚCIE KULTURALISTYCZNE

Kolejne podejście, określane mianem kulturalistycznej teorii etniczności, w dużej mierze wiąże się z koncepcją omówioną wyżej. Oba modele spaja pogląd o istnieniu obiektywnych czynników podtrzymujących trwałość grupy. Przy czym, dla kulturalistów czynnikiem tym jest przeżywany i podzielany przez członków danej wspólnoty system symboliczno-aksjologiczny, stanowiący układ znaczeń, wzorów, zachowań, norm i symboli<sup>67</sup>. Układ ten Antonina Kłoskowska – należąca do głównych przedstawicieli omawianej koncepcji – określa mianem syntagmy<sup>68</sup>.

Wśród innych reprezentantów tego stanowiska wymienić należy przede wszystkim Floriana Znanickiego oraz Józefa Chałasińskiego, czyli zwolenników tzw. socjologii humanistycznej. Łączy ich przekonanie, iż naród (grupa etniczna) to w istocie zbiorowość ludzi połączonych wspólną kulturą<sup>69</sup>. Badacze ci, co warto podkreślić, wskazują na zmienność czynników kulturowych w czasie: *Kultury nie są niezmiennie, w przeciągu swego trwania niektóre stare wartości i wzory zanikają, a wprowadzane są nowe, czy to dzięki oryginalnym inicjatywom ich uczestników, czy dzięki przeszczepieniom z innych kultur*<sup>70</sup>.

Krytycy kulturalizmu, wśród których znajduje się m.in. Jarosław Kilias, zarzucają mu ograniczoną wartość poznawczą<sup>71</sup>. Andrzej Sadowski zwraca jednak uwagę, iż [podejście kulturalistyczne] *nie sprowadza się jedynie do wiązania istoty grup etnicznych z kulturą jako pewnym kompleksowym wytworem działalności określonych zbiorowości. Dotyczy ono również eksponowania kilku innych elementów kulturowych, takich jak: język, religia, wiara we wspólne pochodzenie, czasami różne mity i legendy, które w różnych proporcjach lub łącznie określają daną grupę etniczną*<sup>72</sup>.

<sup>67</sup> P. Ścigaj, op. cit., s. 304.

<sup>68</sup> A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, PWN, Warszawa 2005, s. 37.

<sup>69</sup> *Solidarna zbiorowość, złożona z setek tysięcy czy nawet milionów ludzi uczestniczących w tej samej kulturze, może istnieć przez dłuższy czas bez wspólnej władzy politycznej*. Cyt. za: F. Znanicki, *Współczesne narody*, przeł. Z. Dulczewski, PWN, Warszawa 1990, s. 3-4; *Żadna solidarna zbiorowość ludzka nie może istnieć, jeśli jej członków nie jednoczą wspólne wartości kulturowe* (*Ibidem*, s. 22.); *Naród w przeciwieństwie do państwa jest zbiorowością społeczną o charakterze kulturowej wspólnoty*. Cyt. za: A. Kłoskowska, *Kultury narodowe...*, s. 24.

<sup>70</sup> F. Znanicki, op. cit., s. 22.

<sup>71</sup> J. Kilias, op. cit., s. 66.

<sup>72</sup> A. Sadowski, *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*, Instytut Religioznawstwa UJ, Kraków 1991, s. 11.

## PODEJŚCIE KONSTRUKTYWISTYCZNE

Na drugim biegunie teorii etniczności leży podejście konstruktywistyczne. Zdaniem jego zwolenników, etniczność jest konstruktem wywoływany przez oraz na określone potrzeby. Źródłem dla tych poglądów są m.in. trzy ważne prace, które zmieniły sposób postrzegania narodów, grup etnicznych oraz tożsamości, stając się tym samym nieodzownym punktem odniesienia dla większości współczesnych opracowań dotyczących szeroko rozumianej problematyki etnicznej. Są to: *Narody i nacjonalizm* Ernesta Gellnera<sup>73</sup>, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu* Benedicta Andersona<sup>74</sup> oraz *Tradycje wynalezione* Erica Hobsbawma i Terence'a Rengera<sup>75</sup>. Dla zrozumienia stanowiska konstruktywistycznego nie do przecenienia jest też publikacja norweskiego antropologa Fredrica Bartha *Grupy i granice etniczne*<sup>76</sup>. Wymienieni wyżej autorzy, jak trafnie zauważa Piotr Ścigaj, *widzą w narodach swego rodzaju instrumentalne konstrukty, których powstanie zawsze wiąże się z realizacją celów i interesów poszczególnych grup*<sup>77</sup>.

Ponieważ stanowisko konstruktywistyczne nie jest jednorodne, wyróżnić w nim należy przede wszystkim podejście instrumentalistyczne, które zakłada, iż grupy etniczne to w rzeczywistości grupy interesu. Konstytuują się one w celu zdobycia określonych korzyści, którymi mogą być: próba wywalczenia bądź obrony własnych przywilejów, mobilizacja własnych członków i inne. W procesie tym szczególna rola przypada liderom, czyli przywódcom grup, będącym autorami i realizatorami ustalonej strategii działania. Kultura, sprowadzana do poziomu symbolicznego, staje się tu ważnym narzędziem do osiągnięcia określonych celów.

---

<sup>73</sup> E. Gellner zakwestionował przeobrażenia narodów na rzecz przekonania, iż są one historyczne i ewolucyjne, za: E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991.

<sup>74</sup> Zaslugą pracy Andersona było zwrócenie uwagi na fakt, iż naród to w istocie wspólnota wyobrażona, a zarazem zmienna i nietrwała, B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. O źródłach rozprzestrzeniania się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1997.

<sup>75</sup> Badacze ci są autorami koncepcji *tradycji wynalezionej*. Zakłada ona, że grupy przywołują tylko te elementy tradycji, które wzmocnią poczucie przynależności do wspólnoty jej członków, umacniają instytucje panującej władzy oraz wpływają na upowszechnianie pewnych systemów wartości, *Tradycja wynaleziona*, E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), przeł. M. Godyń, F. Godyń, Wyd. UJ, Kraków 2008.

<sup>76</sup> F. Barth zwrócił uwagę na fakt, iż o trwałości grup decydują nie różnice kulturowe, lecz konstruowane przez ich członków granice etniczne, F. Barth, *Grupy i granice etniczne*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badania kultury. Kontynuacje*, przeł. M. Głowacka-Grajper, PWN, Warszawa 2004, s. 348-377.

<sup>77</sup> P. Ścigaj, *op. cit.*, s. 121-122.

Nie sposób jest dziś mówić o przeobrażeniach etniczności bez uwzględnienia konstruktywistycznego stanowiska. Można nawet odnieść wrażenie, iż współcześnie zdominowało ono dyskurs o etniczności. Należy jednak pamiętać, iż bezkrytyczne przyjęcie warunkowości i przypadkowości istnienia grup etnicznych podważa znaczenie takich elementów jak więzi społeczne czy kultura. Odrzucenie tej substancjalnej bazy na rzecz aspektów wyobrazeniowych wydaje się iść stanowczo za daleko.

Reasumując dotychczasowe rozważania, chciałabym podkreślić, iż wszystkie z omówionych tu koncepcji odnoszą się w jakiś sposób zarówno do aspektów trwałości lub/i zmienności grup etnicznych. Prymordializm, już w swojej definicji, zwraca uwagę na pierwotność etniczności, poszukując jej korzeni w czynnikach biologicznych bądź w obrębie więzi łączącej jej członków. Kulturalizm koncentruje się na znaczeniu, jakie dla istnienia grupy etnicznej (narodu) odgrywa czynnik kulturowy, uwzględniając przy tym kwestie zmienności tych grup. Konstruktywiści stoją z kolei na stanowisku zakładającym, iż etniczność pojawia się w określonym momencie i jest uwarunkowana czynnikami zewnętrznymi. Prowadzi to do konkluzji, iż tylko komplementarne traktowanie wymienionych stanowisk pozwoli na zaprezentowanie pełnego obrazu grupy etnicznej z punktu widzenia zarówno jej trwałości, jak i zmiany.

## GRUPA ETNICZNA

O ile dotąd zajmowałam się poszukiwaniem odniesień do trwałości i zmienności grup etnicznych w wybranych koncepcjach etniczności, w tym miejscu niniejsze zagadnienie rozpatrywać będę z punktu widzenia samej definicji grupy etnicznej. Analiza funkcjonujących w literaturze przedmiotu sposobów rozumienia tej kategorii prowadzi do wniosku, iż jest ona w nie mniejszym stopniu co etniczność niejednoznaczna, a tym samym trudna do zdefiniowania. Andrzej Sadowski powodów tego stanu rzeczy upatruje w różnych formach przejawiania się tego pojęcia; wielości aspektów, które ono opisuje; specyfice językowej dyscyplin naukowych posługujących się tym terminem; w jego interdyscyplinarności; wieloparadygmatowości samej socjologii; nawykach badaczy posiłkujących się niniejszą kategorią przy opisach różnych struktur społecznych<sup>78</sup>. Wyliczenia te warto uzupełnić

---

<sup>78</sup> A. Sadowski, *Pojęcie grupy etnicznej w socjologii*, „Studia Socjologiczne”, z. 4/1973, s. 175.

spozrzeżeniami Zbigniewa Żechowskiego, iż na kształt definicji grupy etnicznej nie miały wpływ mają ich autorzy, cele, jakie im przyświecają, a także założenia i okoliczności powstawania tej kategorii pojęciowej<sup>79</sup>. Jak trafnie bowiem konkluduje Brunon Synak, etnografowi, z natury rzeczy, bliższy jest termin grupa etnograficzna<sup>80</sup>. Prowadzi to bezsprzecznie do konkluzji, iż nie ma (bo i być nie może) jednej uniwersalnej definicji grupy etnicznej.

Próbowo przyporządkowania Tatarów polskich określonemu rodzajowi zbiorowości etnicznej, tak w przeszłości, jak i obecnie, towarzyszy niekonsekwencja terminologiczna. Literatura przedmiotu używa wobec nich takich określeń jak: grupa etnograficzna, grupa etniczna czy etniczno-wyznaniowa, mniejszość narodowa lub mniejszość etniczna. W niniejszym rozdziale przyjrę się więc również sposobom definiowania grupy etnicznej w zestawieniu z innymi kategoriami stosowanymi do określenia zbiorowości etnicznych. Posłuży to próbie odpowiedzi na pytanie: na ile dostępne kategorie etniczne, służące do opisu zbiorowości etnicznych, uwzględniają współczesne przeobrażenia zbiorowości, do których się odnoszą<sup>81</sup>?

Cytowany już przeze mnie znawca problematyki kaszubskiej, B. Synak wskazał na dwa zasadnicze rodzaje kryteriów, stosowanych w celu zdefiniowania grupy etnicznej. Są to: zakres znaczeniowy terminu, określający dany typ zbiorowości oraz sfera zjawisk i rodzaje cech stanowiących o jego istocie<sup>82</sup>. W odniesieniu do pierwszego można wyróżnić szerokie bądź wąskie ujęcie grupy etnicznej. Pierwsze z nich odnosi się do wszystkich zbiorowości wyposażonych w swoiste cechy kulturowe i poczucie odrębności<sup>83</sup>, podczas gdy ujęcie wąskie – wyłącznie do takich, które – mimo spełniania kryteriów etniczności – nie posiadają samodzielnej organizacji państwowej<sup>84</sup>.

Przykładem pierwszego podejścia jest definicja Jana Szczepańskiego, który pod kategorią grupy etnicznej rozumie wszelkie zbiorowości etniczne, podstawą wyróżnienia których jest wspólny język lub

<sup>79</sup> Z. A. Żechowski, *Nation and Ethnic Groups*, [w:] *Ethnic Minorities and Ethnic Majority*, M. Szczepański (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice, 1997, s. 43.

<sup>80</sup> B. Synak, *Kaszubska tożsamość, ciągłość i zmiana. Studium Socjologiczne*, Wydawnictwo UG, Gdańsk, 1998, s. 26.

<sup>81</sup> Zawarta w niniejszym rozdziale problematyka częściowo poruszona już została przeze mnie w pracy: *Między grupą etnograficzną a narodem. Status Tatarów polskich w świetle dotychczasowych badań*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XXIII/2014, s. 155-156.

<sup>82</sup> B. Synak, *op. cit.*, s. 27.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 28.



gwara oraz inne aspekty kultury<sup>85</sup>. Mimo iż niniejsze ujęcie zdecydowanie dominuje we współczesnej socjologii<sup>86</sup>, jego pojemność prowadzić może do sytuacji, w której, jak celnie zauważa Thomas E. Eriksen, pełnoprawnym okaże się zaliczenie w poczet grup etnicznych choćby maklerów giełdowych<sup>87</sup>. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, iż u podstaw tej perspektywy leży założenie o zmienności form etniczności, co *pozwała przewyżczyć wiele nieporozumień, nierozstrzygalnych w przypadku niektórych grup, które jak np. grupa łemkowska, są na etapie kształtowania swej odrębności*<sup>88</sup>.

Przykładem ujęcia wąskiego grupy etnicznej jest stanowisko Zbigniewa Żechowskiego, który pod tym terminem rozumie społeczność spełniającą kryteria etniczności, ale pozbawioną samodzielnej organizacji państwowej, a nawet aspiracji do jej posiadania<sup>89</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, iż podejście to, w odwrotności do poprzedniego, posiada zdecydowanie mniejszą moc eksploracyjną, nieprzydatną do opisu złożoności i dynamiki zbiorowości etnicznych.

Zgoła innym kryterium leżącym u podstaw definiowania grupy o charakterze etnicznym jest wspomniana sfera zjawisk oraz rodzaje cech stanowiących o jej istocie. Mogą one posiadać zarówno dostrzegalny zewnętrznie charakter obiektywny, jak i subiektywny, usytuowany w sferze świadomościowej grupy. Wśród definicji opartych na cechach obiektywnych da się wyróżnić zarówno stanowiska podkreślające znaczenie pojedynczych komponentów, takich jak język, odrębność kulturowa, wiara we wspólne pochodzenie, terytorium, i inne, jak i łączące kilka z nich naraz<sup>90</sup>. Ponieważ bliższą analizą omawianego tu problemu zajmę się w innej części pracy, w tym miejscu wartym odnotowania jest tylko fakt, iż wybór, natężenie, jak i hierarchiczne usytuowanie poszczególnych elementów uzależnione jest od specyfiki danej grupy. Warto też nadmienić, że współcześnie obiektywne kryteria wyodrębniania zbiorowości etnicznych są mocno podważane<sup>91</sup>. Przyczynia się do tego m.in. ich zawodność, wyrażająca się w tym, iż nie zawsze muszą być one dobrze rozpoznanyymi przez badacza cechami danej zbiorowości. Ponadto zobiektywizowane kryteria etniczne nierzadko

<sup>85</sup> J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa 1970, s. 418-419.

<sup>86</sup> A. Posern-Zieliński, *Etniczność...*, s. 43.

<sup>87</sup> Th. E. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, przeł. B. Gutowska-Nowak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013, s. 60.

<sup>88</sup> E. Michna, *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?*, ZW Nomos, Kraków 1995, s. 18.

<sup>89</sup> Z. A. Żechowski, *op. cit.*, s. 40.

<sup>90</sup> A. Sadowski, *Pojęcie grupy etnicznej...*, s. 177-180.

<sup>91</sup> A. Posern-Zieliński, *Etniczność...*, s. 81.

ulegają przeobrażeniom tak w czasie, jak i w przestrzeni. Błądność założeń nadających szczególnego znaczenia obiektywnym różnicom kulturowym odśloniły m.in. zjawiska modernizacji, kiedy okazało się, iż tak naprawdę etniczność staje się najważniejsza w momencie, gdy grupy są kulturowo do siebie zbliżone<sup>92</sup>.

Definiowanie zbiorowości etnicznych z punktu widzenia czynników świadomościowych wywodzi się z klasycznej już definicji Maxa Webera, który pod pojęciem tym rozumiał grupy ludzi połączonych zewnętrznym habitusem lub obyczajami, posiadających subiektywną wiarę we wspólne pochodzenie<sup>93</sup>. Współcześnie kryterium to stanowi podstawę wyróżniania wszelkich zbiorowości etnicznych, dla których istnienie obiektywnych czynników ma znaczenie o tyle, o ile stanowi przedmiot świadomościowy ich członków. Znajduje to potwierdzenie w często przywoływanej definicji Ewy Nowickiej, dla której *Grupa etniczna, to grupa, której członkowie uważają siebie za odrębnych i za takich uważani są przez innych. Odrębność ta dotyczy:*

- a) kultury – języka, religii, obyczajów;
- b) genealogii historycznej postrzeganej w kategoriach wspólnoty dziejów lub wspólnoty biologiczno-rasowej;
- c) czasami cech osobowości;
- d) zajmowanego mniej – w przypadku ludów nomadycznych, lub bardziej – w przypadku ludów osiadłych – określonego terytorium<sup>94</sup>.

Istnieje wiele rodzajów typologizacji grup etnicznych. Jednym z często przywoływanych rozróżnień jest – poczyniony przez Antoninę Kłóskowską – podział na grupy etniczne pierwotne (archaiczne lub tradycyjne) i grupy etniczne częściowe (rozproszone). Pod tym pierwszym pojęciem badaczka rozumie niewielkie, tradycyjne zbiorowości etniczne, ściśle powiązane z zamieszkałym przez siebie terytorium, tak w sensie praktycznym, jak i symbolicznym, połączone bezpośrednimi, nawykowymi więzami sąsiedzkimi oraz tradycyjną kulturą ludową. Grupy te pozbawione są jednak świadomości historycznej i samorefleksji. W przypadku grupy etnicznej częściowej mowa jest o zbiorowości rozproszonej, niejednorodnej kulturowo, często poddanej akulturacji lub

<sup>92</sup> Th. E. Eriksen, *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, przeł. J. Wołyńska, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2009, s. 272.

<sup>93</sup> M. Weber, *Społeczeństwo i gospodarka. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 309.

<sup>94</sup> E. Nowicka, *Przyczynek do teorii etnicznych mniejszości*, [w:] *Założenia teorii asymilacji*, H. Kubiak, T. Paluch (red.), Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Kraków 1980, s. 106.

asymilacji z grupą dominującą, posiadającej silne poczucie samorefleksji etnicznej. Badaczka zwraca też uwagę na możliwość zaistnienia między obydwoma typami form przejściowych<sup>95</sup>.

Ponieważ obok kategorii „grupa etniczna” spotkać się można z zarówno używanymi synonimicznie, jak i przeciwstawnie innymi określeniami zbiorowości etnicznych, w dalszej części tego rozdziału przyjrzę się takim kategoriom jak grupa etnograficzna, mniejszość etniczna i mniejszość narodowa. Zadanie to ma na celu wypunktowanie istniejących między nimi podobieństw, różnic i zależności. Podjęte tu zagadnienie jest tylko pozornie problemem teoretycznym. Za konkretnymi określeniami etnicznymi często kryją się konkretne przywileje bądź ich brak. Czym innym jest bowiem posiadanie statusu grupy etnograficznej, a czym innym bycie mniejszością etniczną. Inną pozycją społeczną cieszą się mniejszości narodowe, a inną mniejszości etniczne, już w samej nazwie których odnaleźć można aspekt upośledzenia i marginalizacji. Konkluzją, jaką chciałabym postawić na końcu tych rozważań, będzie odpowiedź na pytanie: czy współczesna nomenklatura etniczna, zaprezentowana w dalszej części tego rozdziału, w wystarczający sposób nadąża za przemianami współczesnych zbiorowości etnicznych?

## GRUPA ETNOGRAFICZNA

W literaturze etnograficznej i socjologicznej, obok pojęcia grupy etnicznej, funkcjonuje – często jej przeciwstawiana – grupa etnograficzna. W oparciu o istniejące w literaturze naukowej definicje tej kategorii Zbigniew Jasiewicz wyodrębnił trzy różne sposoby jej interpretowania<sup>96</sup>.

Według pierwszego z nich, jest to rodzaj grupy, której członkowie wyposażeni są w obiektywne cechy kulturowe, takie jak język, religia, zwyczaje i inne. Koncepcja ta w literaturze polskiej wiąże się przede wszystkim z osobą Jana S. Bystronia<sup>97</sup>.

Drugie podejście odrębne cechy kulturowe traktuje jako umowny system znaczeń, pierwszeństwo przypisując podzielanej przez członków grupy świadomości własnej odrębności. Jednym z najbardziej znanych reprezentantów tego stanowiska jest Józef Obrębski<sup>98</sup>. Trudno nie zauważyć, iż ujęcie to pokrywa się ze współczesnym rozumieniem grupy

<sup>95</sup> A. Kłoskowska, *Kultury narodowe...*, s. 19-22.

<sup>96</sup> Z. Jasiewicz, „Grupa etnograficzna” [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), PWN, Warszawa-Poznań, 1987, s. 147.

<sup>97</sup> J. S. Bystron, *Ugrupowania etniczne ludu polskiego*, Orbis, Kraków, 1925. Za: *Ibidem*.

<sup>98</sup> J. Obrębski, *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przegląd Socjologiczny”, 1-2/1936. Za: *Ibidem*, s. 147-148.

o charakterze etnicznym, co – zdaniem Jasiewicza – wynika z charakterystycznej dla okresu międzywojnia tendencji synonimicznego traktowania obu kategorii<sup>99</sup>.

Ostatnie ze stanowisk wiąże się z osobą etnografa Romana Reinfussa i – najogólniej rzecz ujmując – stanowi kompilację dwóch pierwszych. Zakłada ono bowiem, iż grupę etnograficzną stanowi zespół ludzi zamieszkujących określone terytorium geograficzne, wyróżniających się od sąsiadów pewnymi cechami kulturowymi i posiadających poczucie swej przynależności grupowej, opartej na świadomości własnych odrębności kulturowych<sup>100</sup>.

Podsumowując powyższe stanowiska, można powiedzieć, iż sposób, w jaki ustosunkowują się one do grupy o charakterze etnograficznym pokrywa się z wąskim rozumieniem grupy etnicznej, czyli takim, które sytuuje ją na niższym niż naród stopniu rozwoju.

Jednym ze współczesnych stanowisk omawianej kategorii pojęciowej jest definicja Janusza Muchy, zdaniem którego grupa etnograficzna to zbiorowość, której podstawą wyróżnienia jest związek z jakimś szczególnym, zasadniczo niewielkim regionem danego kraju, która jest potocznie (w tym przez własnych członków) uważana za część mozaiki kulturowej danego społeczeństwa narodowego, której kultura ma przede wszystkim ludowy (pod względem klasowym) charakter, a sposób mówienia (niezależnie od tego, jaki jest pogląd językoznawców) jest potocznie uważany za lokalny dialekt (czy gwarę) danego języka narodowego<sup>101</sup>. Definicja ta pokrywa się znaczeniowo ze współczesnym rozumieniem grupy regionalnej i – podobnie jak poprzednie stanowiska – nie uwzględnia możliwych do zaistnienia przeobrażeń takiej grupy w cywilizacyjnie i organizacyjnie inny (wyższy) stopień rozwoju.

Choć wydawać by się mogło, iż współczesne używanie pojęcia grupy etnograficznej jest mało przydatne z punktu widzenia badań przeobrażeń etnicznych i zdaje się być bardziej podyktowane tradycją niż refleksją nad jego trafnością i rzetelnością, zdaniem Ewy Nowickiej i Anny Wrony regionalizm i etniczność wcale nie stanowią dwóch odmiennych zjawisk czy procesów społecznych. Są to dwa odmiennie spojrzenia, gdzie Regionalizm odnosi się do związków określonej terytorialnie grupy z szerszymi jednostkami politycznymi – państwem i narodem. *Etniczność*

<sup>99</sup> Z. Jasiewicz, *Tatarzypolscy...*, s. 151.

<sup>100</sup> R. Reinfuss, *Pogranicze krakowsko-góralskie w świetle dawnych i najnowszych badań etnograficznych*, „Lud”, 36/1946, s. 228.

<sup>101</sup> J. Mucha, *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, ZW Nomos, Kraków 2005, s. 17.

w sensie ścisłym wiąże się natomiast z kompleksową odmiennością kulturową danej społeczności<sup>102</sup>. Stąd sugestia obu Auterek, by przy omawianiu różnic kulturowych tych zbiorowości używać określenia *nowa etniczność*, co pozwoliłoby na wskazanie zmian, jakie dokonują się w odrębnościach kulturowych tych grup oraz przeobrażeniach postaw wobec własnej specyfiki kulturowej jej członków<sup>103</sup>.

## MNIEJSZOŚĆ ETNICZNA VS MNIEJSZOŚĆ NARODOWA

W literaturze przedmiotu grupa etniczna bywa również zastępowana, pozornie synonimiczną, kategorią mniejszości etnicznej<sup>104</sup>. Jak jednak zauważa G. Babiński, mimo iż oba pojęcia mogą na siebie zachodzić, nie da się między nimi postawić znaku równości. Wszak istnieją zbiorowości etniczne, które nie są mniejszościami oraz dyskryminowane mniejszości, które nie stanowią zbiorowości etnicznych<sup>105</sup>. Popularności kategorii mniejszości nie odbiera także fakt, iż logika tego pojęcia wyraźnie wskazuje na zawartą w jego nazwie niesymetryczność relacji w stosunku do grupy dominującej<sup>106</sup>.

U podstaw niejednoznaczności definicji mniejszości leżą niemal te same przesłanki, co w przypadku grupy etnicznej, choć może w znacznie większym stopniu kategoria ta pozostaje zależna od kontekstu politycznego. To uwikłanie wynika z faktu, iż punktem wyjścia dla wielu z definicji są polityczno-prawne i strukturalne relacje mniejszości z grupą dominującą. Relacje te doskonale obrazuje stwierdzenie Jennifer Jackson Preece, iż *mniejszości to polityczni outsiderzy, rzucający wyzwanie przeważającym zasadom prawomocności*<sup>107</sup>.

Winę za wspomniany definicyjny chaos ponosi także interdyscyplinarność ujęć tej kategorii, prowadząca do sytuacji, którą z błyskotliwą sobie ironią w następujący sposób przedstawił Walter Żelazny: *Dla socjologii mniejszością mogą być chronicznie bezrobotni, podczas gdy nie będą oni mniejszością dla antropologii społecznej. Dla antropologii społecznej*

---

<sup>102</sup> E. Nowicka, A. Wrona, *Regionalizm czy nowa etniczność? Wieś podhalańska w XXI wieku*, ZW Nomos, Kraków 2015, s. 17.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> G. Babiński, *Grupa mniejszościowa a grupa etniczna. Przeciwno ogólnej teorii grup mniejszościowych*, „Przegląd Polonijny”, z. 3/1982, s. 21.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> S. Łodziński, *Równość i różnica. Mniejszości narodowe w porządku demokratycznym w Polsce po 1989 roku*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 22.

<sup>107</sup> J.J. Preece, *Prawa mniejszości*, przeł. M. Stolarska, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 9.

narkomani nie będą mniejszością, ale mogą być mniejszością dla psychologii społecznej<sup>108</sup>.

Pośród kryteriów, wokół których konstruowane są definicje mniejszości etnicznej, można wyróżnić: liczebność, relacje z większością, aspekt upośledzenia, cechy obiektywne oraz świadomość własnej odrębności i nierównego traktowania.

Pierwsza z wymienionych cech, będąca konsekwencją etymologiczną omawianej kategorii pojęciowej, jest łatwa do obalenia. Istnieją bowiem grupy znajdujące się w sytuacji mniejszości, które paradoksalnie stanowią liczebną większość. Pozostałe definicje, wskazujące na kwestie podporządkowania tych grup<sup>109</sup>, ich nierównego dostępu do „zasobów”, w skrajnych przypadkach przybierającego postać pełnego wyłączenia z uczestnictwa w życiu publicznym<sup>110</sup>, połączonego z niemożnością wpływu na własne położenie<sup>111</sup>, wydają się być bezdyskusyjne. Choć ciekawym w tym względzie wydaje się być spostrzeżenie Ewy Nowickiej, zdaniem której uświadomione przez grupę położenie w sytuacji mniejszościowej może być także czynnikiem sprzyjającym utrzymywaniu się oraz intensyfikacji jej etniczności<sup>112</sup>.

W większości współczesnych definicji grup mniejszościowych wyszczególnione wyżej kryteria traktowane są jednak łącznie, czego przykładem może być stanowisko Krzysztofa Kwaśniewskiego, zdaniem którego mniejszość etniczna to *Kategoria lub podgrupa danej całości (grupy) społecznej, wyodrębniona na podstawie wyraźnego kryterium (często terytorialnego), która ze względu na swoją liczebność nie może wytyczyć celów i środków działania owej całości społecznej w sposób głównie przez siebie uznawany za najszlachetniejszy*<sup>113</sup>.

<sup>108</sup> W. Żelazny, *Nierozwiązywalne równania etniczne*, Wydawnictwo AGH Kraków i Pobitno Oficyna, Rzeszów 2008, s. 16.

<sup>109</sup> Przykładem takiego ujęcia może być definicja E. Nowickiej, według której mniejszość etniczną stanowi grupa etniczna, którą z inną lub innymi grupami etnicznymi łączą stosunki podporządkowania i dominacji przede wszystkim w zakresie pozycji politycznej i ekonomicznej oraz prestiżowej. Por. E. Nowicka, *Przyczynek do teorii...*, s. 180.

<sup>110</sup> Ujęcie takie m.in. reprezentuje L. Wirth, zdaniem którego mniejszość to *grupa ludzi, którzy z powodów swych cech fizycznych lub kulturowych wyodrębnieni są od innych wewnątrz społeczeństwa, w którym żyją, w taki sposób, że traktowani są odmiennie i nieporównywalnie, przez co uważają się za obiekty dyskryminacji zbiorowej*, za: M. G. Smith, *Mniejszości: problemy i propozycje ich rozwiązania*, [w:] *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, Z. Mach, A.K. Plauch (red.), „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” MXXIX, z. 15, Kraków 1992, s. 43.

<sup>111</sup> Przykładem takiego ujęcia jest definicja H. Von Amersfoorta, por. *Ibidem*, s. 136.

<sup>112</sup> E. Nowicka, *Etniczność a sytuacja mniejszościowa*, „Przegląd Polonijny”, nr 1/1989, s. 43-57.

<sup>113</sup> K. Kwaśniewski, *Socjologia mniejszości a definicja mniejszości narodowej*, „Sprawy Narodowościowe – Seria Nowa”, t 1/1992, s. 14.

Innym, wartym odnotowania sposobem rozumienia mniejszości jest ujęcie Andrzeja Sadowskiego, zdaniem którego stanowi ją historycznie ukształtowana wspólnota etniczna, która znajduje się w obrębie państwa zorganizowanego przez inną, stanowiącą większość grupę etniczną, z którą łączy ją stosunki nadporządkowania i podporządkowania. Grupę tę – zdaniem badacza – cechują określone kryteria odrębności w stosunku do innych grup oraz poczucie łączności wewnątrzgrupowej<sup>114</sup>. Relacje te skłaniają Sadowskiego do stwierdzenia, iż używane pojęcia mniejszości narodowej i etnicznej stają się coraz bardziej mityczne, coraz bardziej oderwane od rzeczywistych i realnych warunków funkcjonowania mniejszości narodowych i etnicznych<sup>115</sup>. Powyższe prowadzi badacza do wniosku, iż w dłuższej perspektywie społeczeństwa demokratycznego posługiwanie się tą kategorią pojęciową powinno ulec całkowitemu odrzuceniu<sup>116</sup>.

Mimo słuszności leżących u podstaw takiego założenia, postulat ten wydaje się być jednak trudnym do zrealizowania, zważywszy, że jego umacnianiu się sprzyja uprawomocnienie nadane mu przez ustawodawcę<sup>117</sup>.

Wspominana Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym usankcjonowała podział grup zamieszkujących terytorium państwa polskiego na mniejszości narodowe i etniczne. Pierwszą z kategorii stanowi grupa obywateli polskich, która:

- 1) jest mniej liczebna od pozostałej części ludności Rzeczypospolitej Polskiej;
- 2) w sposób istotny odróżnia się od pozostałych obywateli językiem, kulturą lub tradycją;
- 3) dąży do zachowania swojego języka, kultury lub tradycji;
- 4) ma świadomość własnej historycznej wspólnoty narodowej i jest ukierunkowana na jej wyrażanie i ochronę;
- 5) jej przodkowie zamieszkivali obecne terytorium Rzeczypospolitej Polskiej od co najmniej 100 lat;
- 6) utożsamia się z narodem zorganizowanym we własnym państwie.

<sup>114</sup> A. Sadowski, *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Wydawnictwo Trans Humana, Białystok, 1995, s. 60.

<sup>115</sup> A. Sadowski, *Socjologia pogranicza w warunkach społeczeństwa pluralistycznego*, [w:] *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Pogranicza i centra współczesnej Europy. Księga pamiątkowa z okazji Jubileuszu 20-lecia Instytutu Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego*, M. Zielińska, B. Trzop (red.), Zielona Góra 2014, s. 116-117.

<sup>116</sup> A. Sadowski, *Naród kulturowy jako kategoria badawcza w socjologii narodu*, [w:] *Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy – między polskością a niemieckością*, A. Sakson (red.), Instytut Zachodni, Poznań 2007, s. 18.

<sup>117</sup> Mowa tu o *Ustawie o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym z 2005 r.*, Dz.U. 2005 nr 17 poz. 141.

Mniejszość etniczną ustawa definiuje jako grupę, która:

- 1) jest mniej liczebna od pozostałej części ludności Rzeczypospolitej Polskiej;
- 2) w sposób istotny odróżnia się od pozostałych obywateli językiem, kulturą lub tradycją;
- 3) dąży do zachowania swojego języka, kultury lub tradycji;
- 4) ma świadomość własnej historycznej wspólnoty etnicznej i jest ukierunkowana na jej wyrażanie i ochronę;
- 5) jej przodkowie zamieszkivali obecne terytorium Rzeczypospolitej Polskiej od co najmniej 100 lat;
- 6) nie utożsamia się z narodem zorganizowanym we własnym państwie<sup>118</sup>.

Jak wynika z powyższego, w rozumieniu ustawy, mniejszości o charakterze etnicznym, w odwrrotności do mniejszości narodowych, nie utożsamiają się z narodem zorganizowanym we własnym państwie. Taki punkt widzenia wydaje się być jednak zbyt dużym uproszczeniem. Jak bowiem zauważa Małgorzata Budyta-Budzyńska: *istnienie zagranicznej ojczyzny nie może być warunkiem uznania zbiorowości za mniejszość narodową, ponieważ, po pierwsze, jest to czynnik zewnętrzny, który nie powinien wpływać na instytucjonalizację wewnętrzną, a po drugie, sytuacja może się zmieniać – zbiorowość nieposiadająca ojczyzny może ją uzyskać i wówczas powstaje pytanie, czy zmienia się jej status w państwie i automatycznie staje się ona mniejszością narodową*<sup>119</sup>.

Innym argumentem wskazującym na fałszywość powyższych założeń jest fakt istnienia *narodów bezpaństwowych*, funkcjonujących w literaturze przedmiotu także pod nazwą *protonarodów*<sup>120</sup>. Mowa tu m.in. o rdzennych narodach Syberii (Koriacy, Ulczowie, Ewenowie, Ewenkowie czy Jukagirzy), o tubylczych grupach w Ameryce, określanych mianem plemion indiańskich, czy grupach regionalnych Europy Środkowo-Wschodniej, wśród których wymienić by można Wołochów (Arununów), Ślązaków lub Kaszubów<sup>121</sup> i wiele innych.

Jeszcze innym uzasadnieniem podważającym zasadność powyższego podziału jest zakwalifikowanie mniejszości białoruskiej do kategorii

---

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> M. Budyta-Budzyńska, *op. cit.*, s. 143.

<sup>120</sup> A. Sadowski, *Naród kulturowy...*, s. 20; W. J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, inspiracje*, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 135-136.

<sup>121</sup> E. Nowicka, *Kulturowa odmienność w działaniu. Narody duże i małe, stare i młode*, [w:] *Kulturowa odmienność w działaniu. Kultury i narody bez państwa*, E. Nowicka (red.), ZW Nomos, Kraków 2009, s. 9-22.



mniejszości narodowej w sytuacji, gdy utożsamianie się tej społeczności z Republiką Białoruś, na co wskazują badacze tego problemu, wbrew pozorom nie stanowi kryterium jej odrębności<sup>122</sup>.

Nie dziwi zatem, iż coraz częściej pojawiają się głosy, by pojęcie *narodu* rozszerzyć na różne zbiorowości, zarówno *znajdujące się na drodze do kulturowej unifikacji, jak i grupę kulturową usiłującą dopiero zorganizować się w państwo*<sup>123</sup>. W celu wnikięcia w głąb dalszych różnic dzielących obie kategorie, niezbędnym wydaje się przyjrzenie się samemu pojęciu narodu.

Jeśli jednak przyjmiemy, że definiowaniu takich pojęć jak grupa etniczna czy mniejszość towarzyszy wielość stanowisk, w przypadku narodu mamy do czynienia z ich eskalacją. Zdaniem Jerzego Szackiego, *Nie ma bodaj drugiego pytania nauk społecznych, na które udzielono by równie wielu sprzecznych odpowiedzi i które budziłoby równie gwałtowne namiętności zarówno u przedstawicieli tych nauk, jak i – bardziej jeszcze – u nieuczonej publiczności*<sup>124</sup>.

Refleksja o narodzie towarzyszy socjologii polskiej od początków kształtowania się tej dyscypliny, co miało bezpośredni związek z sytuacją polityczno-kulturową państwa polskiego, pozbawionego w różnych okresach czasu własnej suwerenności<sup>125</sup>. W konsekwencji, powstała bogata literatura na ten temat, która – zdaniem wielu badaczy – odróżnia polską socjologię od myśli zachodnioeuropejskiej<sup>126</sup>. Nie doprowadziło to jednak do stworzenia uniwersalnej definicji narodu, która dałaby się zastosować do każdej zbiorowości określanej tym mianem. Powodem tego stanu rzeczy jest wielość paradygmatów odnoszących się do powstania i kształtowania się narodów, jak i ich statusu ontologicznego.

Współcześnie dominującym stanowiskiem badaczy procesów narodotwórczych jest założenie o *wyobrażeniowym*<sup>127</sup> lub *abstrakcyjnym*<sup>128</sup> charakterze narodu. Podejścia te wskazują na znaczenie świadomościowych aspektów łączących członków takiej wspólnoty. Coraz częściej

---

<sup>122</sup> A. Sadowski, *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*, Instytut Religioznawstwa UJ, Kraków 1991.

<sup>123</sup> J. Szacki, *Kłopoty z pojęciem narodu*, [w:] *Humanistyka przełomu wieków*, J. Koziński (red.), Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 1999, s. 154.

<sup>124</sup> *Ibidem*, s. 150.

<sup>125</sup> J. Kurczewska, „Naród”, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 2 (K-N), Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 867.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> B. Anderson, *op. cit.*

<sup>128</sup> J. Kiliński, *op. cit.*

odrzuca się natomiast tradycyjne kryteria obiektywne, jako nieadekwatne i niemożliwe do uniwersalnego zastosowania, wskazując na fakt ich czasoprzestrzennej zmienności<sup>129</sup>.

Nie powinny zatem dziwić pojawiające się postulaty badawcze, by – w celu uniknięcia błędu metodologicznego – nie mówić o definicji narodu, lecz jego typie idealnym: *Typ idealny narodu można opisać jako dynamiczną wspólnotę ludzi powstałą w toku rozwoju historycznego, mającą cechy obiektywne i subiektywne, takie jak nazwę własną przyjętą przez członków wspólnoty lub nadaną jej przez innych, którą wspólnota akceptuje i przyjmuje za swoją; język, który uznaje za ojczysty; terytorium zwane ojczyzną, które zamieszkuje przynajmniej część narodu; wspólne pochodzenie lub przekonanie o wspólnym pochodzeniu; wspólną historię; kulturę, z którą znaczna część zbiorowości się identyfikuje i w której uczestniczy; wspólne państwo lub dążenie do posiadania własnej organizacji politycznej; poczucie więzi emocjonalnej i solidarności występujące między członkami wspólnoty oraz przekonanie o jej specyficznych wartościach*<sup>130</sup>.

Bycie narodem niesie za sobą określone konsekwencje polityczno-ekonomiczne, z czego zdaje sobie sprawę zarówno posiadająca ten status grupa dominująca, jak i aspirujące do niego mniejszości. Do najważniejszych z nich, zdaniem Ewy Nowickiej, należą:

- 1) rodzaj prestiżu wynikającego w powszechnym odczuciu z przynależności do narodu;
- 2) możliwość ubiegania się o różne przywileje, zarówno w granicach politycznych jednego państwa, jak i na arenie międzynarodowej.

W związku z tym – jak konkluduje dalej badaczka – *lepiej być narodem niż nim nie być*<sup>131</sup>.

Dla zniwelowania napięcia między (aspirującymi do podkreślenia swojej narodowej odrębności etnicznej) mniejszościami a większością, doszukującą się w ich działaniach ataku na własną suwerenność, Andrzej Sadowski proponuje, by wobec grup bezpieczeństwa zastosować neutralne określenie *narodu kulturowego*. Pod pojęciem tym socjolog rozumie: *zinstytucjonalizowaną i pluralistyczną wspólnotę wyobrażoną o wyraźnym poczuciu solidarności wewnętrznej i odrębności wobec innych, konstruowaną przede wszystkim na podstawie przypisywania znaczenia określonym wytworom kulturowym jako narodowym, spetryfikowaną poprzez posiadanie swojej „ojczyzny” oraz zorientowaną na pozyskanie*

<sup>129</sup> A. Sadowski, *Naród kulturowy...*, s. 15.

<sup>130</sup> M. Budyta-Budzyńska, *op. cit.*, s. 55.

<sup>131</sup> E. Nowicka, *Kulturowa odmienność...*, s. 10.

takiej formy i stopnia autonomii (suwerenności) własnej, aby móc realizować swoje cele i zadania<sup>132</sup>.

Zdaniem Sadowskiego, zastosowanie niniejszego terminu przyczynić się może do zaniku problemu, wynikającego z powszechnego odczucia konieczności przynależności do określonego narodu. Umożliwiłoby to też zbiorowościom ubieganie się o różne przywileje. Poza tym, jak stwierdza socjolog, *naród kulturowy jest terminem bezpiecznym politycznie, gdyż obejmuje grupy zainteresowane pielęgnacją, obroną i rozwojem własnej specyficznej kultury, a nie dążące do separatyzmu politycznego i posiadania własnego państwa. Instytucjonalizacja w tym wypadku ma prowadzić do zabezpieczenia bytu kulturowego, a nie państwowego*<sup>133</sup>.

Reasumując powyższe rozważania, należy podkreślić wyraźnie, iż tradycyjne określenia zbiorowości etnicznych nie odpowiadają w sposób wyczerpujący na postawione pytanie dotyczące trwałości i ciągłości grup o charakterze etnicznym. Duża pojemność omawianych kategorii, ich wzajemne przenikanie się, interdyscyplinarność towarzyszących im ujęć, nade wszystko zaś nieadekwatność wobec współczesnych przemian etniczności, sprawiają, iż nie stanowią dziś one obiektywnej siatki pojęciowej, która pozwoliłaby w sposób uniwersalny i wyczerpujący określić status współczesnych społeczności etnicznych. Biorąc powyższe pod uwagę, należy pochylić się nad staraniami tych badaczy, którzy poszukują nowych kategorii pojęciowych, odpowiadających dynamice współczesnych grup etnicznych oraz niewywołujących międzyetnicznych napięć.

## TOŻSAMOŚĆ ETNICZNA

W wyjaśnianiu złożoności współczesnych problemów społecznych niezbędnym wydaje się również posłużenie się kategorią tożsamości, *stanowiącej zarówno poczucie samego siebie oraz siebie na tle innych*<sup>134</sup>. Niezwykła popularność tego pojęcia także nie sprzyja rozstrzygnięciom natury terminologicznej<sup>135</sup>. Nie jest jednak moim celem przywołanie w tym miejscu wielości stanowisk związanych z tożsamością. Zabieg ten, na co zwracali już uwagę badacze tematu, przekraczałaby

<sup>132</sup> A. Sadowski, *op. cit.*, s. 22.

<sup>133</sup> A. Nikitorowicz, *Ukraińcy Podlasia. Dylematy tożsamościowe*, ZW Nomos, Kraków 2014, s. 104.

<sup>134</sup> A. Sadowski, *Pogranicze polsko-białoruskie...*, s. 47.

<sup>135</sup> Z. Mach, *Przedmowa*, [w:] T. Paleczny, *Socjologia tożsamości*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2008, s. 7.

zdolności analityczne jednego umysłu, a nawet całego zespołu uczonych<sup>136</sup>. Chciałabym jedynie skoncentrować się na tych zagadnieniach, które mogą być przydatne dla omówienia ciągłości oraz dynamiki zbiorowości etnicznych.

Tożsamość etniczna jest takim rodzajem identyfikacji, który odnosi się zarówno do jednostki (tożsamość jednostkowa), jak i grupy (tożsamość zbiorowa). Sprawia to, iż można ją rozumieć dwojako: z jednej strony jako zespół stałych wzorów i norm, wokół których grupa buduje swoje istnienie oraz jako stopniowalną autoidentyfikację jednostki, zależną od czynników wewnętrznych i zewnętrznych.

Analizując zjawisko tożsamości zbiorowej, Zdzisław Mach wyróżnia dwa podejścia: esencjalistyczne, traktujące tożsamość jako stałą i niezmienną właściwość grupy oraz konstruktywistyczne, będące efektem jej tworzenia (się)<sup>137</sup>. Pierwszy z typów opiera się na wierze we wspólne pochodzenie i wspólnocie kultury. Charakteryzuje go ekskluzywizm, który daje członkowi wspólnoty poczucie przynależności, bezpieczeństwa i wsparcia ze strony grupy<sup>138</sup>. Ten rodzaj tożsamości nabywa się mechanicznie w momencie urodzenia. Zgoła inaczej sytuacja wygląda w przypadku tożsamości konstruktywistycznej, będącej tożsamością wyboru. *Taka tożsamość jest dynamiczna, zmienna, nie opiera się na przekonaniu o istnieniu jakiegś niezmiennej „esencji”, która określa raz na zawsze to, kim jesteśmy „my”, a kim są „oni”*<sup>139</sup>.

Zdzisław Bokszański również zwraca uwagę na dwoisty charakter tożsamości etnicznej. *Pierwszy z nich obejmuje cechy kulturowe, przebiegające zgodnie z szeroko akceptowanymi wzorami [...] są to umiejętności, dyspozycje i wiedza nabywane w toku socjalizacji. Ich przyswojenie bądź odrzucenie jest – przynajmniej potencjalnie – zależne od woli człowieka i okoliczności, w których się znalazł. Drugi aspekt tożsamości etnicznej odnosi się do cech i charakterystycznych właściwości, które traktuje się jako przypisane i niezmiennie*<sup>140</sup>.

W zrozumieniu zarysowanych powyżej założeń niezbędnym jest przywołanie koncepcji syntagmy kulturowej i walencji autorstwa Antoniny Kłoskowskiej. Pierwsza z nich wiąże się z narodową tożsamością

<sup>136</sup> T. Paleczny, *Socjologia tożsamości...*, s. 17.

<sup>137</sup> Z. Mach, *Tożsamość europejska – dzieło ewolucji czy konstrukt polityczny?*  
[http://ec.europa.eu/polska/news/opinie/090629\\_tozsamosc\\_europejsk\\_pl.htm](http://ec.europa.eu/polska/news/opinie/090629_tozsamosc_europejsk_pl.htm)  
(dostęp:10.08.2015).

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> *Ibidem*.

<sup>140</sup> Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 77.

zbiorową, druga z narodową tożsamością jednostki<sup>141</sup>. Najogólniej rzecz ujmując, syntagma to układ (syndrom) sposobów działania, norm, wartości i symboli, wierzeń, wiedzy i dzieł o charakterze symbolicznym, traktowany przez daną zbiorowość za własny i obowiązujący<sup>142</sup>. Walencja, to z kolei rodzaj identyfikacji narodowej, połączonej z kulturą uznaną za własną<sup>143</sup>. W jej obrębie socjolożka wyróżnia cztery różne postawy: uniwalencji, biwalencji, ambiwalencji oraz poliwalencji.

Podczas gdy jednostki uniwalentne charakteryzuje zakorzenienie w jednej kulturze, osoby biwalentne – w dwóch, poliwalentne – w większej ich liczbie, to osoby ambiwalentne, na skutek doświadczania więcej niż jednej kultury, odczuwają niepewność i zagubienie<sup>144</sup>. Te cztery typy walencji autorka *Kultur narodowych u korzeni* zestawia z typami identyfikacji narodowej.

Z podobnym ujęciem mamy do czynienia zarówno w przypadku koncepcji pnia polskości Stanisława Ossowskiego, czy znacznie bardziej spopularyzowanej teorii wartości rdzennych Jerzego Smolicza. Pierwsza z nich opierała się na więzi polskich mieszkańców Śląska Opolskiego w warunkach przyłączenia do Rzeszy i odnosiła się do kultywowania przez tzw. „wielkich Polaków” wartości, utrata których mogła prowadzić do ich wykluczenia z grupy<sup>145</sup>.

Teoria wartości podstawowych, zwana też teorią wartości rdzennych (*core values*) opiera się natomiast na przekonaniu, iż podstawą tożsamości grupy są elementy kultury, które w zależności od rodzaju wspólnoty mają decydujący wpływ na jej przetrwanie. Ich zanik lub zmiana może mieć dla grup dalekosiężne skutki<sup>146</sup>.

Do koncepcji Kłoskowskiej w analizie kategorii tożsamości nawiązuje Grzegorz Babiński. Zdaniem tego badacza, wyznacza ją przynależność do grup społecznych oraz dominujący w tych grupach system wartości. Babiński zauważa, iż tożsamość jest zjawiskiem stopniowalnym, a procesy wzajemnego utożsamiania się jednostek są złożone i problematyczne<sup>147</sup>.

<sup>141</sup> A. Kłoskowska, *Kultury narodowe...*, s. 100 i 103.

<sup>142</sup> A. Kłoskowska, *Kultura narodowa*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, A. Kłoskowska (red.), Wydawnictwo Wiedzy o Kulturze, Wrocław 1991, s. 51.

<sup>143</sup> A. Kłoskowska, *op. cit.*, s.112.

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> S. Ossowski, *Zagadnienia więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*, [w:] *Z zagadnień psychologii społecznej*, t. III, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967, s. 251- 300.

<sup>146</sup> J. Smolicz, *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, „*Kultura i Społeczeństwo*”, nr 1/1987.

<sup>147</sup> G. Babiński, *Pogranicze polsko-ukraińskie...*, s. 84-85.

Współczesna problematyka związana z tożsamością oscyluje między stanowiskami zwracającymi uwagę na rozdarcie współczesnej jednostki, konsekwencją czego może być wyjście „poza tożsamość”<sup>148</sup>, a refleksyjnym konstruowaniem siebie<sup>149</sup>. Stając wobec tych dylematów, członkowie grup etnicznych zmuszani są do ciągłego urefleksyjniania własnej identyfikacji. Sprawia to, iż we współczesnym świecie tożsamość staje się – jak to ujmuje Charles Taylor – źródłem nieustających poszukiwań<sup>150</sup>. Prowadzi to do sytuacji, w której współczesna tożsamość jednostki przybiera coraz bardziej złożoną postać.

Małgorzata Melchior wyróżnia trzy typy takiej złożonej tożsamości jednostki:

- tożsamość podwójną „hybrydalną”, łączącą w sobie dwie identyfikacje i/lub przynależność do dwóch kategorii społecznych;
- tożsamość „trzeciej drogi”, charakterystyczną dla takiej jednostki, która spośród dwóch dostępnych wartości wytwarza specyficzną i w pewnym sensie zupełnie odrębną kategorię;
- tożsamość sytuacyjną, występującą w pewnych określonych kontekstach i okolicznościach<sup>151</sup>.

Ewa Nowicka, dokonując analizy tożsamości współczesnych Arumunów, wskazuje, iż o ich wyborze tożsamościowym decydują pochodzenie z małżeństw mieszanych oraz indywidualny bilans zysków i strat. Obok tożsamości podwójnej, polegającej na równoległym poruszaniu się w dwóch różnych, niestanowiących dla siebie konkurencji, przestrzeniach kulturowych, badaczka wymienia bardziej złożony rodzaj tożsamości, jakim jest tzw. tożsamość piętrowa, uwzględniająca aspekt etniczny, narodowy i państwowy oraz tożsamość rezydualną, opierającą się na poczuciu przynależności do etnosu w oparciu o szczątkowe kryteria etniczne, takie jak nazwisko czy posiadanie krewnych w grupie<sup>152</sup>.

<sup>148</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.

<sup>149</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

<sup>150</sup> C. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, K. Michalski (red.), Znak, Fundacja im. S. Batorego, Kraków – Warszawa 1995, s. 13.

<sup>151</sup> M. Melchior, *Wymiary złożonej tożsamości jednostkowej. Kategorie teoretyczne na przykładzie osób słabowidzących*, [w:] *„Status mniejszościowy” i ambiwalencja tożsamości w społeczeństwach wielokulturowych*, red. J. Mucha, B. Pactwa, Śląskie Wydawnictwo Naukowe, Tychy 2008, s. 30.

<sup>152</sup> E. Nowicka, *Walka o przetrwanie. Tożsamość etniczna wśród Arumunów XXI wieku*, [w:] E. Nowicka, M. Kowalski (red.), *Problemy etniczne współczesnej Europy*, Kraków, ZW Nomos, s. 115–132.

W procesie rekonstrukcji czy reinterpretacji tożsamości ważna rola przypada liderom grupy. *To oni – zdaniem Ewy Michny – muszą zmagać się z wymogami terażniejszości. Tożsamość bowiem musi odpowiedzieć na pytanie: kim jestem tu i teraz? Czy też w wymiarze kolektywnym: kim jesteśmy tu i teraz? A w odniesieniu do przyszłości: kim będziemy*<sup>153</sup>?

Z kategorią tożsamości wiąże się też kwestia jej obrony. *Mobilizację i podjęte w jej wyniku działania, powstałe na skutek uświadomionego zagrożenia dla tożsamości etnicznej grupy Sławoj Szynekiewicz określa mianem konfliktu etnicznego*<sup>154</sup>.

Andrzej Sadowski zwraca uwagę, by w badaniach tożsamości etniczno-kulturowej wyróżnić trzy podstawowe kategorie identyfikacyjne: samoidentyfikację jednostki, jej odbiór przez członków grupy, z którą się utożsamia oraz sposób klasyfikacji jej przez osoby spoza własnej grupy<sup>155</sup>.

Celem dotychczasowych rozważań było zarysowanie problematyki związanej z ciągłością i trwaniem grup etnicznych. Omówienie zagadnienia związanego z kategorią etniczności doprowadziło do wniosku o konieczności komplementarnego podejścia do badanego problemu. Analiza funkcjonujących w literaturze definicji grupy etnicznej pokazała, iż definicje te powinny uwzględniać obiektywne czynniki kulturowe połączone z subiektywistycznym przeświadczeniem jej członków o własnej odrębności. Na koniec starałam się zaprezentować współczesne refleksje związane z podejściem do tożsamości. Doprowadziły one do konkluzji, iż tożsamość jednostki nie jest czymś danym raz na zawsze. W zależności od czasu i miejsca, ulega ona nieustannym przekształceniom, ciąglemu konstruowaniu się, „stawaniu”.

---

<sup>153</sup> E. Michna, *Pomiędzy tradycją a współczesnością. Ewolucja konstruktów tożsamościowych karpatorusińskich liderów etnicznych*, [w:] *Tożsamość i przynależność. O współczesnych przemianach identyfikacji kulturowych w Polsce i w Europie*, M. Kempny, i in. (red.), Toruń 2008, s. 70.

<sup>154</sup> S. Szynekiewicz, *Konflikt tożsamości...*, s. 27.

<sup>155</sup> A. Sadowski, *Pogranicze polsko-białoruskie...*, s. 50.

# TRWAŁOŚĆ I ZMIENNOŚĆ W INTERPRETACJACH GRUPY ETNICZNEJ

Z dotychczasowych rozważań wynika, iż nie sposób jest wyszczególnić uniwersalne cechy, które w każdym z przypadków stałyby się wyróżnikami grupy o charakterze etnicznym. Fakt ten jest konsekwencją wspomnianej już różnorodności, stopniowości i kontekstowości kategorii etniczności. Mimo to, poszczególne definicje grup etnicznych, oscylujące między tym, co obiektywne i subiektywne, z różnym natężeniem zwracają uwagę na czynniki, które w przekonaniu ich autorów stanowią esencję tych grup. Zaprezentowany w poniższym rozdziale wybór opiera się na występujących w literaturze syndromach grupy etnicznej, świadczących zarówno o jej ciągłości, jak i zmianie, które mogą być jednocześnie uznane za wyznaczniki „długiego trwania” tatarskiej grupy etnicznej.

## CZYNNIKI DECYDUJĄCE O TRWAŁOŚCI GRUPY

### WIĘŹ ETNICZNA

Jedną z podstawowych cech stanowiących o realnym istnieniu grup etnicznych jest więź łącząca jej członków<sup>156</sup>. Mimo metaforycznego charakteru tego pojęcia, sugerującego – jak trafnie zauważa Stanisław Ossowski – na istnienie nici spajającej członków danej zbiorowości<sup>157</sup>, bez posiadania świadomości łączności społecznej nie można mówić o grupie, lecz o luźnym zbiorze ludzi<sup>158</sup>.

Problematyka więzi społecznej doczekała się w literaturze głębszych i wyczerpujących analiz<sup>159</sup>. Nie wdając się w ich bliższe omówienie, chciałabym tylko uściślić, iż pod pojęciem tym będę rozumiała świadomość przynależności jednostek do grupy, opierającą się na poczuciu własnej odrębności wobec innych, pod względem kultury i innych cech etnicznych.

<sup>156</sup> F. Znaniecki, *Współczesne narody...*, s. 8; E. Nowicka, *Świat człowieka...*, s. 434.

<sup>157</sup> S. Ossowski, *Wielogłowy Lewiatan i grupa społeczna*, [w:] *O osobliwościach nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1983, s. 6.

<sup>158</sup> *Ibidem*, s. 60.

<sup>159</sup> Wśród istotnych prac poruszających problematykę więzi należy wymienić: W. Macher, *Więź społeczna w teorii i praktyce*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1987; S. Ossowski, *op. cit.*; J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*; P. Rybicki, *Struktura społecznego świata. Studia z teorii społecznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1979.



Koncepcja więzi etnicznej posiada mocne ugruntowanie w podejściu prymordialistycznym, opierającym się na biologicznym i/lub kulturowym pokrewieństwie członków danej zbiorowości. W myśl tych założeń *więź etniczna ma charakter pozaracjonalny i tkwi głęboko w świadomości członków danej grupy*<sup>160</sup>. Czynnikiem ten nie traci także na znaczeniu w spojrzeniu konstruktywistycznym, gdzie sprowadzany zostaje do roli istotnego instrumentu elit etnicznych, wykorzystywanego w celu mobilizacji grupy.

Charakterystyczną cechą więzi etnicznej jest jej dynamika, która sprawia, iż może być ona poddawana zarówno wzmocnieniu, jak i osłabieniu. Z tym pierwszym mamy do czynienia we wspomnianych już sytuacjach mobilizacji grupy. W życiu codziennym natomiast, zdaniem Dariusza Wadowskiego, znacznie częściej dochodzi do działań zmierzających do osłabienia wewnętrznej solidarności wewnątrzgrupowej. Taka czasowa rezygnacja z własnej tożsamości ma na celu ochronę grupy przed represjami bądź zagrażającą jej asymilacją i stanowi, zdaniem badacza, swoistą strategię przetrwania<sup>161</sup>. Wadowski zauważa również, iż układ więzi wewnątrzgrupowych w dużej mierze zależy od atrakcyjności własnej grupy dla jej członków oraz korzyści, jakie wynikają z przynależności do niej. *Jeśli grupa mniejszościowa gwarantuje pożądaną poziom zaspokojenia tych potrzeb, można się spodziewać, że profityt wynikające z przynależności do tej grupy wzmocnią więzi wewnątrzgrupowe. Natomiast gdy poziom zaspokojenia potrzeb jest niewystarczający, więzi społeczne ulegać będą rozkładowi, a członkowie grupy mniejszościowej scalać się będą z szerszą zbiorowością*<sup>162</sup>.

Ewa Nowicka, opisując współczesne przeobrażenia więzi etnicznej, zwraca uwagę, że kierunek ich przemian zachodzi od więzi o charakterze nawykowym do więzi ideologicznej: *Nawykowa, naturalna, oczywista więź oparta na bezrefleksyjnym poczuciu tubylczości, wspólnoty terytorium, wyrażającej się w zjawisku swojskości zmierza ku więziom o charakterze nadanym, wykreowanym, czasem wręcz świadomie wyprodukowanym przez pewną grupę. [...] Zjawiska te z jednej strony są następstwem upowszechnienia systemu edukacyjnego, dostępności treści kultury (m.in. z powodu działania środków masowego przekazu), a także z drugiej strony*

<sup>160</sup> W. J. Burszta, *Konteksty etniczności*, „Sprawy Narodowościowe – Seria Nova” z. 1/1999, s. 155.

<sup>161</sup> D. Wadowski, *Więzi w grupach mniejszościowych a ich kultura*. [w:] *Kultura grup mniejszościowych i marginalnych*, L. Dyczewski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 17-28.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

działań określonych centrów nadających te treści, które są efektem intelektualnej pracy określonych grup elitarnych<sup>163</sup>. W konsekwencji, więź łącząca członków danej grupy poddawana zostaje procesowi upolitycznienia i instrumentalizacji. Szczególną rolę w tym procesie odgrywają elity, dążące do otrzymania przez grupę statusu narodu lub grupy etnicznej.

## RELIGIA

Zdaniem Ewy Nowickiej, we wspólnotach przejawiających silne więzi, niemal zawsze istotną rolę odgrywa religia<sup>164</sup>, będąca jedną z podstawowych cech konstytuujących istnienie wszelkich zbiorowości o charakterze etnicznym. Wynika to po części z tego, iż czynnik wyznaniowy, stanowiący podstawę poczucia swojskości i obcości, wyznacza zasięg więzi społecznych<sup>165</sup>. Fakt ten pozwala na postawienie nierozstrzyganej w dalszej części pracy hipotezy, iż każda grupa etniczna posiada jakąś religię, stanowiącą – jak trafnie to ujął Walter Żelazny – *widzialną część niewidzialnej cechy dystynktywnej grupy etnicznej*<sup>166</sup>.

Zróźnicowanie religijne stanowi bez wątpienia podstawę do interpretacji współczesnego świata<sup>167</sup>. Jej efektem jest powszechne, choć uproszczone utożsamianie wyznania z przynależnością narodową<sup>168</sup>, co widać na przykładzie utartych w świadomości społecznej stereotypów typu: Polak – katolik<sup>169</sup>, prawosławny – Białorusin<sup>170</sup>.

Relacje między etnicznością a religią są jednak dużo bardziej złożone<sup>171</sup>, co zostało szczegółowo opisane przez Andrzeja Sadowskiego w pracy pt. *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*. Autor wymienia w niej przypadki, w których aspekt wyznaniowy może stanowić podstawowe kryterium tożsamości etnicznej grupy, jeden z kilku czynników wpływających na jej powstanie, cechę względnie neutralną wobec

<sup>163</sup> E. Nowicka-Rusek, *Etniczność w świecie współczesnym – antropolog w działaniu*, „Lud”, t. 87/2003, s. 195.

<sup>164</sup> E. Nowicka, *Polak – Katolik. O związkach polskości z katolicyzmem w społecznej świadomości Polaków*, [w:] *Religia a obcość*, E. Nowicka (red.), ZW Nomos, Kraków 1993, s. 117.

<sup>165</sup> *Ibidem*.

<sup>166</sup> W. Żelazny, *Etniczność...*, s. 131.

<sup>167</sup> S. P. Huntington w oparciu o kryterium wyznaniowe dokonał wyodrębnienia kręgów cywilizacyjnych. Por. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2007.

<sup>168</sup> A. Sadowski, *Narody wielkie i małe...*, s. 24.

<sup>169</sup> E. Nowicka, *op. cit.*, s. 117.

<sup>170</sup> A. Sadowski, *op. cit.*, s. 24.

<sup>171</sup> G. Babiński, *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, [w:] *Etniczność i religia*, A. Posern-Zieliński (red.), Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003, s. 10.

procesów narodowych lub czynnik utrudniający kształtowanie się tożsamości<sup>172</sup>.

Rola czynnika religijnego nabiera szczególnego znaczenia w społecznościach tradycyjnych, w których związek między wyznaniem a życiem społecznym jest nie do rozdzielenia. Zależność ta, na przykładzie tradycyjnych społeczności wiejskich, doskonale opisana została w pracach Stefana Czarnowskiego<sup>173</sup> czy Włodzimierza Pawluczuka<sup>174</sup>.

Zdaniem badaczy problematyki narodowej, rola religii jako substytutu odrębności oraz źródła narodowego *sacrum*<sup>175</sup> wzrasta w przypadku narodów pozbawionych własnej państwowości. Wówczas mamy do czynienia z sytuacją, kiedy to właśnie instytucje religijne przejmują wiele z funkcji integracyjnych<sup>176</sup>. Podobna sytuacja występuje na pograniczach, gdzie czynnik wyznaniowy staje się cechą mechanicznej auto-identyfikacji narodowej<sup>177</sup>.

Znaczenie religii dla zachowania trwałości grupy wyraża się w jej integrującej funkcji wokół podzielanych wartości i tradycji<sup>178</sup>. Szczególną rolę w tym procesie odgrywa regularne uczestnictwo w kulcie<sup>179</sup>, za sprawą którego dochodzi do *periodycznych zbliżeń i periodycznych zespożeń jednostek*<sup>180</sup>. Odbywa się to w obrębie, posiadających szczególnie znaczenie dla grupy, tzw. *świętych miejsc*. Na ich obszarze znajdują się istotne symbole, takie jak: świątynie, pomniki, cmentarze i inne materialne znaki tożsamości zbiorowej.

Innym, nie mniej ważnym elementem związanym z warstwą wyznaniową, jest język sakralny, który zarówno w wymiarze werbalnym, jak i pisanym pełni funkcję ważnego atrybutu zbiorowości religijnych.

Nie odbierając znaczenia czynnikowi religijnemu, warto jednak pochylić się nad tymi opiniami, według których współczesne znaczenie wyznania kurczy się: *Jeszcze do niedawna w bliskim nam kręgu*

<sup>172</sup> A. Sadowski, *op. cit.*, s. 24-29.

<sup>173</sup> S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] *Dzieła*, t. 1., *Studia z historii kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956, s. 102-127.

<sup>174</sup> W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1972.

<sup>175</sup> G. Babiński, *Religia a tożsamość narodowa – zmieniające się relacje*, [w:] *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, M. Kempny, G. Woroniecka (red.), ZW Nomos, Kraków 1999.

<sup>176</sup> G. Babiński, *Etniczność i religia...*, s. 14.

<sup>177</sup> A. Sadowski, *op. cit.*, s. 31 -40.

<sup>178</sup> Na integrującą funkcję wyznania zwrócił już uwagę E. Durkheim, uznając ją za jeden, obok ideologii społecznej i ruchów nacjonalistycznych, z elementów konsolidujących społeczeństwo, za: W. Pawluczuk, „Religia”, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 3, (O-R), Warszawa 2000, s. 288.

<sup>179</sup> F. Znaniecki, *Współczesne narody*, s. 23.

<sup>180</sup> S. Czarnowski, *op. cit.*, s. 107.

kulturowym zasadnicze zręby mechanizmów współdecydujących o naszych tożsamościach (jednostkowych, społecznych, jak i kulturowych) oraz współdefiniujących naszą przynależność zbiorową w sensie ogólniejszym opierały się na wielu istotnych rozstrzygnięciach związanych z religijnym wymiarem kultury. Religia funkcjonująca często jako swoistego rodzaju ideologia poznawcza w jej tradycyjnym, społecznym umocowaniu wyposażona była w moc silnego dookreślenia tego, kim jesteśmy – dla siebie i dla innych (zarówno tych bliskich, jak i „innych” czy „obcych”). We współczesnym jednak świecie, na wielu jego obszarach, religia tracić zaczęła na znaczeniu w sposób, w jaki określały to tradycyjnie uprawiane nauki społeczne. Zmienia się w jakimś sensie jej miejsce w kulturze, a jej moc oddziaływania i opisywanie świata słabnie w wyraźnych kontekstach zbiorowych, przenosząc się do kontekstów bardziej zindywidualizowanych, sprywatyzowanych<sup>181</sup>. Owo „sprywatyzowanie” i „zindywidualizowanie” religii szczegółowo zostało poddane analizie przez Thomasa Luckamanna w pracy pt. *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*<sup>182</sup>.

## JĘZYK

Zarówno w dyskursie naukowym, jak i w świadomości potocznej elementem zyskującym rangę jednego z głównych determinantów istnienia grup etnicznych jest język<sup>183</sup>. Jerzy Smolicz w swojej koncepcji wartości rdzennych nadał mu szczególną funkcję symbolu i gwarancji przetrwania grupy<sup>184</sup>. Jako przykład takiej zbiorowości badacz podaje Polaków, w przypadku których próba wykorzenienia języka polskiego w okresie rozbiorów spowodowała, iż stał się on symbolem trwania tego narodu<sup>185</sup>.

Kryterium językowe stosowane jest także jako podstawowy wyznacznik identyfikacyjny. Potwierdza to wciąż powszechnie stosowana metoda etnolingwistyczna, dokonująca podziału ludów współczesnego świata w oparciu o zróżnicowanie i pokrewieństwo językowe.

<sup>181</sup> G. Woroniecka, P. Załęcki, *Wprowadzenie, [w:] Tożsamość i przynależność. O współczesnych przemianach identyfikacji kulturowych w Polsce i w Europie*, M. Kempny, G. Woroniecka, P. Załęcki (red.), Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2008, s. 7.

<sup>182</sup> T. Luckamann, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, ZW Nomos, Kraków 2011.

<sup>183</sup> N. Dołowy-Rybińska, *Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużyccanie, Kaszubi*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2011, s. 512.

<sup>184</sup> J.J. Smolicz, *Współkultury Australii*, przeł. L. Korporowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 21.

<sup>185</sup> J. Smolicz, *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, s. 60.

Warto jednak zaznaczyć, iż bezkrytyczne zawierzenie tej metodzie prowadzi może do wielu uproszczeń i uogólnień.

Filozoficzne zaplecze dla idei łączącej język z określoną narodowością sięga korzeniami okresu romantyzmu i wiąże się z nazwiskami takich myślicieli jak Johann Gottfried Herder oraz Wilhelm von Humboldt<sup>186</sup>. Idea ta szczególnie rozwój zyskuje po rewolucji francuskiej, wraz z narodzeniem się koncepcji państwa jakobińskiego, opierającego się na wspólnocie kulturowej i językowej<sup>187</sup>. Dotąd, jak słusznie zauważył Urs Altermatt, *mieszkańcy Europy czuli się związani ze swym władcą i jego dynastią, a nie z językiem czy z kulturą*<sup>188</sup>. W sposób jeszcze bardziej obrazowy ujął to Jerzy Smolicz: *W dawnych wiekach polityczne pojęcie państwa nie wiązało się w żaden szczególny sposób z jakimś określonym językiem czy kulturą. Żyjący wówczas Kopernik byłby zapewne niezłe zdumiony, gdyby ktoś chciał zakwestionować, że był lojalnym obywatelem Rzeczypospolitej, pomimo że posługiwał się łaciną w sprawach diecezjalnych, niemiec- kim przy stole, a włoskim w dysputach na temat astronomii i medycyny*<sup>189</sup>.

Posiadanie własnego, odrębnego języka jest niepodważalnym symbolem istnienia zbiorowości etnicznych. Przekonanie o tym związku prowadzi do, ugruntowanych międzynarodowym i krajowym prawem, działań ochronnych języków mniejszościowych. Dlatego też, zdaniem badaczy współczesnych przemian etnicznych, walka o język staje się podstawowym polem działań dzisiejszych elit etnicznych<sup>190</sup>.

Warto zaznaczyć, iż nawet w sytuacjach, gdy grupa mniejszościowa nie stosuje swojego języka jako środka komunikacji, często zyskuje on równie ważną funkcję w postaci zewnętrznego symbolu, używanego jako znak tożsamości i manifestacji jej istnienia<sup>191</sup>. *Fakt opowiedzenia się za językiem grupy, walka o jego przetrwanie, uczenie się go, wykorzystywanie przy okazji spotkań, świąt, manifestacji mają bardzo wyraźne znaczenie dla przedstawicieli kultur mniejszościowych. To znaczenie jest*

<sup>186</sup> Ł. Sommer, *Mowa ojców potrzebna od zaraz. Fińskie spory o języku narodowym w pierwszej połowie XIX wieku*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2009, s. 43.

<sup>187</sup> M. Budyta-Budzyńska, *Socjologia narodów i konfliktów etnicznych*, s. 77.

<sup>188</sup> U. Altermatt, *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1998, s. 168.

<sup>189</sup> J. Smolicz, *Kultura i nauczanie w społeczeństwie wieloetnicznym*, przeł. E. Grabczak-Ryszka, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 28.

<sup>190</sup> Wnikliwym opisem tych działań zajęła się Ewa Nowicka w pracy poświęconej Arumunom, pt. *Nasz język rozumieją aniołowie. Arumuni we współczesnym świecie*, Kraków 2011.

<sup>191</sup> N. Dołowy-Rybińska, *op. cit.*, s. 514-515; E. Nowicka, *Kulturowa odmienność w działaniu...*, s. 14-15.

w dużej mierze symboliczne, polega na głoszeniu wszem i wobec: „Trwamy, póki nasz język istnieje”<sup>192</sup>.

Trzeba jednak pamiętać, iż kryterium językowego nie należy rozpatrywać w izolacji, a w relacjach i powiązaniach z innymi składnikami etniczności.

## DZIEDZICTWO KULTUROWE

Niemal we wszystkich definicjach grup etnicznych akcentowane jest znaczenie czynnika kulturowego. Już w sformułowanej w 1974 roku przez Wsewoloda W. Issajjowa definicji etniczności znaleźć można stwierdzenie, iż mowa tu o niedobrowolnej grupie ludzi posiadającej wspólną kulturę<sup>193</sup>. A. Kłoskowska idzie jeszcze dalej twierdząc, iż grupa etniczna to w istocie jednostka kultury<sup>194</sup>.

Świadomość podzielania wspólnych wartości kulturowych przez członków należących do określonej zbiorowości stanowi bez wątpienia podstawę jej istnienia. Jest też warunkiem uzyskania statusu grupy etnograficznej (regionalnej), etnicznej czy narodu<sup>195</sup>.

Kultura i kulturowa odrębność stały się we współczesnym świecie wartościami autotelicznymi. Posiadanie własnej, a więc odrębnej od innych kultury, jest dziś powodem do dumy, a także ważnym narzędziem w walce o prawa i przywileje zbiorowości etnicznych<sup>196</sup>.

Aspekt kulturowy nabiera szczególnego znaczenia w koncepcji kulturalistycznej. Zdaniem A. Kłoskowskiej – przedstawicielki tego nurtu – każda kultura etniczna tworzy układ czerpiący z różnych „paradygmatycznych” systemów, wśród których znajdują się: język, religia, sztuka, wiedza, ekonomia, technika i polityka<sup>197</sup>. To co jednak w sposób szczególny określa kultury narodowe, to kultura symboliczna<sup>198</sup>. Pod pojęciem tym badaczka rozumie system znaczeń, stanowiących obszar sztuki, wierzeń, historii i tradycji, podzielanych i dziedziczonych przez członków danej grupy<sup>199</sup>.

<sup>192</sup> *Ibidem*, s. 515.

<sup>193</sup> W. W. Issajjow, *Definition of Ethnicity*, „Ethnicity”, 1974/1, cyt. za: G. Babiński, „Etniczność”, [w:] *Encyklopedia socjologii*, s. 192.

<sup>194</sup> A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, s. 19.

<sup>195</sup> E. Nowicka, *op. cit.*, s. 13.

<sup>196</sup> *Ibidem*.

<sup>197</sup> A. Kłoskowska, *Kultury narodowe i narodowa identyfikacja: dwoistość funkcji*, [w:] *Oblicza polskości: praca zbiorowa*, A. Kłoskowska (red.), Wydawnictwo UW, Warszawa 1990, s. 15.

<sup>198</sup> Kłoskowska odwołuje się do kroeberskiego podziału kultury na kulturę rzeczywistości (określając ją kulturą bytu), wartości (kultura symboliczna) i kulturę społeczną (socjalną), por. A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa 1981, s. 118-119.

<sup>199</sup> *Ibidem*.

W każdej kulturze wyodrębnić można jej centrum stanowiące zbiór elementów kultury – wytworów kulturowych (dzieł, mitów legend), zdarzeń i osób, o których członkowie pewnych zbiorowości wiedzieć coś powinni<sup>200</sup>. Ten zespół treści podstawowych literatura określa mianem kanonu<sup>201</sup>. Kanon kultury narodowej/etnicznej stanowi kształtowaną w ciągu wieków strukturę długiego trwania, pozwalając jej na okrzepnięcie i rozwój zarówno endogeniczny, jak i egzogeniczny<sup>202</sup>.

Florian Znaniecki zauważa też, iż kultury piśmienne ciągłość swego trwania zawdzięczają dziełom i dokumentom pisanym, ponieważ właśnie te dzieła zawierają symboliczne opisy wartości ideacyjnych, na których opiera się solidarność społeczna, oraz symboliczną ekspresję wzorów i norm, których trzymać się powinni jej uczestnicy<sup>203</sup>. Wyprodukowane przez te kultury księgi czy dokumenty są pieczołowicie przechowywane lub/i stale kopiowane, służąc wielu kolejnym pokoleniom<sup>204</sup>.

Z pojęciem kultury wiąże się też nierozdzielnie pojęcie tradycji. W wielu definicjach przyjmuje się, że stanowi ona te treści kultury i zespoły, które są utrwalone w określonym systemie społecznym (...). W szerokim rozumieniu obejmuje zarówno wytwory kultury materialnej, jak też elementy kultury społecznej oraz symbolicznej. W węższym znaczeniu tradycja obejmuje te treści kultury, które dana zbiorowość lub struktura społeczna uznaje za szczególnie doniosłe dla swojej tożsamości i rozwoju<sup>205</sup>.

Wybitny znawca tej problematyki, Jerzy Szacki, dokonując uporządkowania funkcjonujących definicji tradycji, wskazał na trzy sposoby jej ujmowania: czynnościowe, skupione na aspekcie transmisji pokoleniowej; przedmiotowe, dotyczące rodzaju przekazywanych treści oraz podmiotowe, koncentrujące się na stosunku danego pokolenia do własnego dziedzictwa<sup>206</sup>.

W kategorię tę, jak chyba w żadną inną, wpisują się terminy „ciągłości” i „trwania”. Współcześni badacze – których będę przywoływała w dalszej części pracy – zwracają jednak uwagę na fałszywość niniejszych założeń. Wynika to z faktu, iż tradycja musi pozostawać „żywą” dla pielęgnujących ją zbiorowości, a także, iż ulega ona nieustannym

<sup>200</sup> A. Szpociński, *Czy kryzys kanonu?*, [w:] *U progu wielokulturowości*, M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński (red.), Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 99.

<sup>201</sup> *Ibidem*.

<sup>202</sup> Styk J., *Tradycja w społecznym przekazie kultury*, [w:] *Tradycja: wartości i przemiany*, J. Adamowski, J. Styk (red.), Wydawnictwo UMCS, Lublin 2009, s. 20.

<sup>203</sup> F. Znaniecki, *Współczesne narody*, s. 25.

<sup>204</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>205</sup> J. Styk, *op. cit.*, s. 19.

<sup>206</sup> J. Szacki, *Tradycja*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2011, s. 102-126.

przeobrażeniom, dostosowując się do stale zmieniających się warunków zewnętrznych. To właśnie te dwie cechy – zdolność do trwania i rozwoju – stają się gwarantem jej przetrwania.

O ile o trwałości tradycji decyduje jej „dziedzictwo”, jej zmiana determinowana jest przez uwarunkowania endo- lub egzogeniczne<sup>207</sup>. To drugie ze zjawisk poddane zostało analizie przez Erica Hobsbawma i Terence’a Rangera. Badacze ci zaprezentowali, w jaki sposób, w efekcie gwałtownych zmian wywołanych procesami modernizacji, a także wewnętrznego urefleksyjnienia, współczesne tradycje poddawane są „wynajdywaniu” czy „wymyślaniu”<sup>208</sup>. Jednak temu zagadnieniu przyjrzą się bliżej w rozdziale poświęconym czynnikom wpływającym na przeobrażenia grup etnicznych.

Podstawą trwałości tradycji jest jej przekaz kolejnym pokoleniom. O ile jednak w tradycyjnych społecznościach socjalizacja jednostki przebiegała w jej bezpośrednim środowisku społecznym, gdzie trwałość kultur tradycyjnych uzależniona była pamięcią starszego pokolenia oraz wytworzonych przez grupę instytucji kontroli, współcześnie przybiera ona postać zinstytucjonalizowaną.

Anna Szyfer postuluje, by przekaz kulturowy rozpatrywać na trzech płaszczyznach: historycznej, typowej dla społeczności tradycyjnych i trwającej najpóźniej do II wojny światowej, terażniejszej, związanej z przemianami tych społeczności po II wojnie światowej oraz futurystycznej, cechującej społeczeństwo „technologiczne”<sup>209</sup>. Szczególną rolę w tym ostatnim procesie odgrywają *nowe media*.

## TERYTORIUM

Jednym z nieodłącznych elementów, przypisywanym grupom etnicznym, a nade wszystko narodom, jest posiadanie własnego, odrębnego terytorium. Atrybutywność tej cechy, o czym była już mowa przy omawianiu koncepcji narodu, znajduje swoje mocne ugruntowanie w polskim ustawodawstwie. Podział na mniejszości narodowe i etniczne w oparciu o posiadanie lub brak zewnętrznej ojczyzny jest jednak daleko idącym uproszczeniem. Dane terytorium staje się bowiem

<sup>207</sup> *Ibidem*, s. 19-20.

<sup>208</sup> *Tradycja wynaleziona*, E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), przeł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.

<sup>209</sup> A. Szyfer, *Międzygeneracyjna transmisja dziedzictwa kulturowego w rodzinie i społeczności*, [w:] *Międzygeneracyjna transmisja dziedzictwa kulturowego. Społeczno-kulturowe wymiary przekazu*, J. Nikitorowicz, J. Halicki, J. Muszyńska (red.), Wydawnictwo Trans Humana, Białystok 2003, s. 19.



dopiero wówczas ojczyznę, kiedy dana grupa nadaje mu szczególne znaczenie<sup>210</sup>, wypełniając je *emocjami i wspomnieniami, sensami i znaczeniami, osobistymi i zbiorowymi miejscami pamięci*<sup>211</sup>.

Szczególnie ważne w tym względzie okazują się być spostrzeżenia Stanisława Ossowskiego, wybitnego analityka omawianej kwestii, zdaniem którego terytorialność grupy wymyka się z konieczności posiadania własnego terytorium w sensie geograficznym<sup>212</sup>. Ten punkt wyjścia prowadzi badacza do stwierdzenia, iż ojczyzna stanowi w istocie korelat postaw psychicznych, wchodzących w skład dziedzictwa kulturowego grupy.

W dalszej części swoich rozważań Ossowski dokonuje, przywoływanego do dziś przez rzesze badaczy, rozróżnienia na ojczyznę prywatną i ojczyznę ideologiczną. Podczas gdy pierwsze z pojęć odnosi się do przestrzeni o charakterze osobistym, ukształtowanej na zasadzie więzi nawykowej, ojczyznę ideologiczną stanowi terytorium zamieszkałe przez dużą zbiorowość typu „naród”, z którym jednostka, w oparciu o swoje refleksyjne przekonania, podziela wspólnotę losów. Dominującym typem więzi w tym przypadku jest więź o charakterze ideologicznym<sup>213</sup>.

Współczesne zmiany etniczności, charakteryzujące się zacieraniem silnego związku z terytorium, prowadzą do powstawania grup *transnarodowych, czy transterytorialnych*. Tej *semantycznej redukcji przestrzeni etnicznej*<sup>214</sup> przyjrzyć się w dalszej części pracy.

## PAMIĘĆ ORAZ MIT WSPÓLNEGO POCHODZENIA

Nie ma chyba cechy etniczności bardziej powiązanej z trwaniem grupy jak wspólne pochodzenie i pamięć zbiorowa. Wszak w samych nazwach powyższych terminów ukryta jest kontynuacja w czasie. Znaczenie obu kategorii znajduje swoje potwierdzenie w definicjach grup etnicznych skoncentrowanych zarówno na aspektach prymordialnych, jak i świadomościowych.

---

<sup>210</sup> W. Łukowski, *Spoleczne tworzenie ojczyzn. Studium tożsamości mieszkańców Mazur*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2002, s. 74.

<sup>211</sup> A. Posern-Zieliński, *Tożsamość a terytorium. Perspektywa antropologiczna*, „Przegląd Zachodni”, nr 3/2005, [http://www.iz.poznan.pl/pz/pz/21\\_2005\\_3\\_wybrany\\_art.pdf](http://www.iz.poznan.pl/pz/pz/21_2005_3_wybrany_art.pdf) (dostęp: 20.12.17).

<sup>212</sup> S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, PWN, Warszawa 1984, s. 27.

<sup>213</sup> *Ibidem*.

<sup>214</sup> J. Nowak, *O semantycznej redukcji przestrzeni etnicznej*, [w:] *Zarządzanie przestrzenią. Globalizacja, etniczność, władza*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006, s. 49.

Zdaniem Michaela Novaka, grupa etniczna, to grupa obdarzona prawdziwą lub wyimaginowaną historyczną pamięcią. Pamięć ta, co należy podkreślić, *nie jest zespołem zapamiętanych wydarzeń, jest raczej zespołem instynktów, odczuć, oczekiwań, wzorów emocji i zachowań, poczucia rzeczywistości, zespołem historii dla jednostek i dla ogółu pomagających w przetrwaniu*<sup>215</sup>.

To właśnie trwanie pamięci, kompleks wyobrażeń o przeszłości grupy, na który składają się wszystkie postacie i wydarzenia tworzące jej obraz, jest jednoznaczne z przejawem trwania zbiorowości<sup>216</sup>. Przy czym, wyobrażenia te mogą opierać się zarówno na udokumentowanych wydarzeniach, jak i fikcyjnych przekonaniach, które nie mają potwierdzenia w rzeczywistości.

Jednym z nieodłącznych elementów pamięci jest *mit wspólnego pochodzenia*. Podkreśla on wspólnotowość grupy i łączące ją biologiczne więzi etniczne.

W procesie *upamiętniania*, czyli działaniu polegającym na mówieniu bądź pisaniu o wspomnieniach, jak również formalnym odtwarzaniu przeszłości<sup>217</sup>, szczególna rola przypada tzw. *nośnikom pamięci*. Są to wszystkie przedmioty i zjawiska, w których magazynowana jest przeszłość grupy<sup>218</sup>. Marian Golka nośniki te dzieli na trzy rodzaje: techniczne środki zapamiętywania (pismo, sztuka fotografii, itd.), instytucje służące do gromadzenia wytworów przeszłości (m.in. biblioteki, archiwa, muzea) oraz uroczyscie obchodzone święta<sup>219</sup>.

Z kategorią pamięci wiąże się także nierozzerwalnie pojęcie *dziedzictwa kulturowego*, rozumianego jako *oswojona przeszłość, pamięć i miejsca pamięci, z którymi wiąże się najczęściej ich pozytywne konotowanie*<sup>220</sup>. Znaczenie przypisywane tym elementom sprawia, iż stają się one obiektami szczególnej troski grupy.

Obserwując współczesne przemiany pamięci, nie sposób jednak nie odnieść wrażenia, iż coraz bardziej staje się ona obiektem konstruowanym lub kreowanym przez etnicznych liderów na określone potrzeby grupy.

---

<sup>215</sup> M. Novak, *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, przeł. H. Pawlikowska, Warszawa 1984, s. 98.

<sup>216</sup> M. Golka, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2009, s. 7.

<sup>217</sup> J. Fentress, Ch. Wicham, *Social Memories Studies from „Collective Memory”* za: R. Poczykowski, *Lokalny wymiar pamięci. Pamięć zbiorowa i jej przemiany w północno-wschodniej Polsce*, Wydawnictwo UwB, Białystok 2010, s. 29.

<sup>218</sup> M. Kula, *Nośniki pamięci historycznej*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2002, s. 7.

<sup>219</sup> M. Golka, *op. cit.*, s. 69.

<sup>220</sup> R. Poczykowski, *op. cit.*, s. 30.

## SWOJSKOŚĆ I OBCOŚĆ

Współcześni socjologowie niejednokrotnie podkreślają, iż etniczność stanowi sferę wyrażania się poczucia swojskości i obcości. *O jakiejś grupie można myśleć jako o obcej wtedy i tylko wtedy, gdy jakąś inną grupę uważa się za swoją. Wszelka obcość jest drugą stroną swojskości. Możemy kogoś nazwać obcym tylko dlatego, że jest ktoś, kogo możemy nazwać swoim*<sup>221</sup>.

Nie jest to w żadnym razie spostrzeżenie nowe. Zwrócił już na nie uwagę Max Weber stwierdzając, iż u podstaw istnienia odrębnej wspólnoty leży subiektywne przekonanie o posiadaniu wspólnej cechy przeciwstawnej wobec ludzi wyraźnie innego rodzaju<sup>222</sup>. W podobnym tonie wypowiadał się Florian Znaniecki, zdaniem którego *grupa istnieje przede wszystkim przez to, że jej członkowie uważają ją za istniejącą w oddzieleniu od reszty świata*<sup>223</sup>.

Koncepcja podziału na „swoich” i „obcych” znajduje centralne miejsce w pracach Józefa Obrębskiego, podkreślającego, iż *grupa etniczna istnieje o tyle, o ile istnieje ona w świadomości tych, co do niej należą i tych, co należą do innych grup podobnych i sami się z niej wyłączają*<sup>224</sup>.

Jednak prawdziwym popularyzatorem tezy o dychotomizacji świata etnicznego jest norweski antropolog Fredric Barth, który w swojej klasycznej już pracy, pochodzącej z końca lat 60. XX w., zakwestionował dotychczasowy pogląd, traktujący kulturę i etniczność w kategoriach synonimicznych. Zdaniem badacza, ta pierwsza jest rodzajem organizacji społecznej, która dzięki kontaktowi z innymi tworzy poczucie odrębności między grupami. Wyraża się to zarówno poprzez samoprzypisanie do grupy uznanej za swoją, jak i poprzez przypisanie do niej przez członków spoza tej grupy<sup>225</sup>. Oznacza to ni mniej, ni więcej tyle, iż grupa istnieje dzięki dychotomizacji na tzw. „członków” i „nie-członków”<sup>226</sup>.

Jednak główną tezę Bartha było stwierdzenie, iż jednym z najważniejszych aspektów istnienia grupy etnicznej są wytwarzane przez jej członków „granice”<sup>227</sup>. O istocie tych założeń świadczy fakt, iż myśl ta jest do dziś wykorzystywana przez licznych badaczy.

<sup>221</sup> E. Nowicka, S. Łodziński, *Uprogu otwartego świata. Poczucie polskości i nastawienia Polaków wobec cudzoziemców w latach 1988-1998*, ZW Nomos, Kraków 2011, s. 10.

<sup>222</sup> M. Weber, *Spółeczeństwo i gospodarka...*, s. 305.

<sup>223</sup> F. Znaniecki, *Socjologia wychowania. Wychowujące społeczeństwo*, t. 1, PWN, Warszawa, 2001, s. 40-42.

<sup>224</sup> J. Obrębski, *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, s. 181.

<sup>225</sup> F. Barth, *Grupy i granice etniczne...*, s. 349.

<sup>226</sup> *Ibidem*, s. 353.

<sup>227</sup> *Ibidem*, s. 354.

Jednym ze współczesnych sukcesorów tych poglądów jest brytyjski antropolog Anthony Cohen, który punkt ciężkości z badań nad granicami przeniósł na ich wymiar symboliczny. Zdaniem tego badacza, zasadnicza rola tych symboli sprowadza się do budowania ideologii nadającej grupie poczucie wspólnej tożsamości<sup>228</sup>.

Innymi współczesnymi badaczami podejmującymi problematykę grup etnicznych w kontekście „swojskości” i „obcości” są Ewa Nowicka oraz Sławomir Łodziński. Dokonali oni m.in. rozgraniczenia na „obcych wewnętrznych”, relacja z którymi opiera się na płaszczyźnie swojskości oraz przeciwstawnych im „obcych zewnętrznych”<sup>229</sup>, a także podziału na „obcość podmiotową”, wyrażającą się w przekonaniu grupy o swojej odmienności w stosunku do reszty społeczeństwa, jak i „obcość odzwierciedloną”, wynikającą z przeświadczenia o obcości przypisywanej jej przez innych<sup>230</sup>.

Jak już zostało nadmienione we wstępie do niniejszego rozdziału, zaprezentowane w tej części pracy zestawienie syndromów grupy etnicznej jest subiektywne i nie podlega uniwersalnemu zhierarchizowaniu. Kolejność i natężenie poszczególnych elementów w dużej mierze zależy bowiem od rodzaju grupy i kontekstu czasoprzestrzennego, w którym ta się znajduje. Warty podkreślenia jest też fakt, iż niezmiennosc tych cech i wpisana w nie „trwałość” należy traktować umownie. Wbrew pozorom, podlegają one bowiem nieustannym przeobrażeniom. Mechanizmom tych zmian oraz ewentualnym konsekwencjom, jakie ze sobą niosą, przyjrzyć się w kolejnej części tego rozdziału.

## CZYNNIKI DECYDUJĄCE O ZMIENNOŚCI GRUPY

Niepodważalną cechą każdej grupy etnicznej jest jej zmienność. Wpływ mają na to zarówno czynniki zewnętrzne, często związane z załamaniem się długotrwałych systemów politycznych oraz z procesami modernizacyjnymi, jak i tzw. okresy stabilizacji, kiedy to, jak trafnie zauważa Ewa Nowicka, *dochodzi zazwyczaj do gwałtownego rozwoju kultury, struktury społecznej, wewnętrznego różnicowania kulturowego, a także do rozbudowy takich form kulturowych, jak życie religijne, gospodarka, sposoby myślenia, wyobrażenia o świecie, narzędzia kumulowania wiedzy*<sup>231</sup>.

<sup>228</sup> A. P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, London – New York, 2001, za: M. Lubaś, *Różnowiercy. Współistnienie religijne w zachodniomacedońskiej wsi. Studium z zakresu antropologii społeczno-kulturowej*, ZW Nomos, Kraków 2011, s. 110.

<sup>229</sup> E. Nowicka, S. Łodziński, *op. cit.*, s. 39.

<sup>230</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>231</sup> E. Nowicka, *Świat człowieka...*, s. 416.

W tej części pracy przeanalizuję te czynniki zewnętrzne i mechanizmy grupowe, które w zdecydowany sposób wpływają na przemiany etniczności, nie doprowadzając do jej zaniku. W moim przekonaniu kryją się za nimi takie zjawiska jak: szeroko rozumiane procesy modernizacyjne i migracyjne, konsekwencje demokratyzacji życia polityczno-społeczno-kulturowego, strategie wewnątrzgrupowe oraz relacje grup mniejszościowych z większością, które ujmuję w kategoriach „polityzacji etniczności” i procesów asymilacyjnych. Na koniec przyjrę się dwóm zjawiskom związanym z „otwartością” i „zamknięciem” grup etnicznych w celu ukazania, w jaki sposób strategie te wpływają na ich ciągłość i zmianę.

## MODERNIZACJA

Zmiany modernizacyjne, zachodzące na przełomie lat 50. i 60. XX w. na świecie, zapowiadały nieunikniony zanik poczucia odrębności etnicznych. Dekadę później, na skutek procesów dekolonizacyjnych, diagnoza ta musiała ulec reinterpretacji. Okazało się bowiem, iż procesy modernizacyjne nie tylko nie ujednoliciły kulturowej mapy świata, ale doprowadziły wręcz do rewitalizacji etniczności. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy był fakt, iż nieodłącznym zjawiskiem towarzyszącym omawianym procesom jest nacjonalizm, prowadzący – zdaniem Ernesta Gellnera – do konstruowania się narodów<sup>232</sup>. Zjawisko to, na przykładzie powojennych losów państw Europy Środkowo-Wschodniej, opisane zostało także przez Urs'ę Altermatta w pracy *Sarajewo przestrzega. O etnonacjonalizmach w Europie*. Puentą pracy tego szwajcarskiego socjologa jest stwierdzenie, iż każdemu społeczeństwu na drodze do nowoczesności towarzyszy nacjonalizm, który jako atrakcyjna ideologia zastępuje tradycyjne więzi społeczne. Jakościową zmianę współczesnych nacjonalizmów Grzegorz Janusz określa jako odejście od tendencji uzyskania lub obrony niepodległości na rzecz poszukiwania nowej tożsamości i odrębności<sup>233</sup>.

## PROCESY MIGRACYJNE

Ze zmianami modernizacyjnymi wiążą się procesy migracji, będące jednymi z podstawowych czynników zmian. *Doprowadzają [one] do*

<sup>232</sup> E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołównka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991.

<sup>233</sup> G. Janusz, *Statystyczny obraz mniejszości narodowych we współczesnej Europie*, [w:] *Mniejszości narodowe i etniczne w procesach transformacji oraz integracji*, E. Michalik, H. Chałupczak (red.), Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 50.

zerwania dotychczas istniejących stosunków społecznych w obrębie grupy i międzygrupowych oraz zapoczątkowują nowe stosunki społeczne w nowym miejscu zamieszkania<sup>234</sup>.

Do istotnych wewnętrznych ruchów migracyjnych doszło w Polsce po drugiej wojnie światowej, kiedy to w następstwie rozbudowy sektora przemysłowego wielu z mieszkańców wsi przeniosło się do miast<sup>235</sup>. Ten wzrost procesów urbanizacyjnych przyczynił się, zdaniem Andrzeja Sadowskiego, nie tylko do zmian ilościowych ludności, ale także do przemian zagospodarowania przestrzennego kraju, zmiany struktury społecznej, sposobu życia, osobowości, światopoglądu i innych<sup>236</sup>.

W pracy dotyczącej tożsamości mieszkańców pogranicza polsko-białoruskiego badacz ten, na przykładzie społeczności białoruskiej, ukazał ewolucję procesów, jakie dotknęły ludność migrującą ze wsi do miast, polegającą na przejściu od tożsamości wioskowej, lokalnej i religijnej do tożsamości regionalnej oraz rozwiniętej tożsamości narodowej<sup>237</sup>.

W wyniku migracji dochodzi także do zerwania tradycyjnych więzi społecznych, które, choć nie muszą oznaczać zerwania członkostwa z własną grupą, to często przekładają się na nowy „okazjonalny” sposób partycypacji w życiu własnej wspólnoty<sup>238</sup>.

## PROCESY GLOBALIZACYJNE

Inne, istotne zmiany w przestrzeni społeczno-ekonomiczno-kulturowej grup etnicznych należy wiązać z procesami globalizacji, które w sposób szczególny zmieniają ich oblicze. Przy czym, mamy tu do czynienia z wielorakim oddziaływaniem tych procesów. Konfrontacja grup z homogenizacyjną tendencją kultury globalnej może prowadzić do umacniania, osłabiania lub konstruowania nowych tożsamości, będących efektem negocjacji między lokalnością a globalizacją<sup>239</sup>. Dążenie do unifikacji własnej kultury może być zatem jedną ze strategii grupowych, czemu przyjrzyć się bliżej w rozdziale poświęconym temu

<sup>234</sup> A. Sadowski, *Miejscowi a przybysze. Charakter społecznego współżycia*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. III 1993, s. 5.

<sup>235</sup> A. Sadowski, *Procesy ruralizacji. Ludność wiejska w mieście*, Fundacja Ekonomistów Środowiska i Zasobów Naturalnych, Kraków 1994, s. 8.

<sup>236</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>237</sup> A. Sadowski, *Pogranicze polsko-białoruskie...*, s. 24.

<sup>238</sup> G. Babiński przyglądając się temu zjawisku na przykładzie Polonii amerykańskiej określa je mianem „bierności”. Por. G. Babiński, *Zachowanie tradycji kulturowej i narodowej w rodzinach polonijnych*, „Przegląd Polonijny”, R. IV/1978, s. 74.

<sup>239</sup> S. Kaprański, *Kierunki transformacji tradycyjnych tożsamości romskich w globalizującym się świecie*, [w:] *Tożsamość kulturowa Romów w procesach globalizacji*, red. T. Paleczny, J. Talewicz-Kwiatkowska (red.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.

zagadnieniu. W tym miejscu chciałabym natomiast skoncentrować się na tych działaniach, które w wyniku omawianych procesów zmieniają oblicza kultury traktowanej jako szczególna wartość.

Zdając sobie sprawę z niebezpieczeństwa wynikającego z unifikacji kulturowej, elity grup starają się nadać własnej kulturze taki kształt, dzięki któremu stałaby się ona atrakcyjna dla asymilującej się młodzieży oraz innych członków grupy. Prowadzi to do sytuacji, w której wyselekcjonowane zjawiska kulturowe na skutek twórczych (spontanicznych lub głęboko przemyślanych) działań ulegają wzbogacaniu i przekształcaniu. Działania te, ukierunkowane na ochronę własnej kultury, skupiają się na aspekcie zachowania, a nie wierności tradycji. Stąd badacze analizujący formy współczesnych kultur etnicznych posilkują się takimi terminami jak „tradycjonalizacja”, „folkloryzacja” czy „postfolkloryzm”. Nie wdając się w tym miejscu w spory terminologiczne, pragnę jedynie zaznaczyć, iż określenia te, pierwotnie odnoszące się do kultur typu ludowego, stosowane są wobec kultur etnicznych, co wskazuje na ich postrzeganie w kategoriach „ludowości” i/lub „egzotyki”.

Z omawianą wyżej kwestią wiąże się też cecha „urefleksyjniania” współczesnej kultury etnicznej. To osoby z grupy decydują, które z elementów kultury warte są pielęgnowania, a które nie. W wyborze tym często kierują się kwestiami prestiżowymi. Pewne elementy kultury są bowiem w powszechnej świadomości społecznej sytuowane wyżej niż inne.

Innym determinantem selekcji kulturowej grupy jest rynek. Owo „urynkowanie” czy „utowarowienie” kultur etnicznych wynika bezpośrednio z popytu grupy dominującej na oferowane przez te zbiorowości produkty turystyczne<sup>240</sup>.

Nie bez znaczenia jest tu też stosunek do tych działań samych członków grup etnicznych, postrzegających własną kulturę już nie w kategoriach balastu, lecz kapitału. Prowadzi to do sytuacji, w której kultura etniczna grupy staje się właśnie „etnicznością na sprzedaż”. Procesy i mechanizmy „utowarowienia” tych kultur przedstawione zostały przez Johna i Jean Comaroff w pracy pt. *Etniczność sp. z o.o.*<sup>241</sup>.

Zjawiska związane z modernizacją dotyczą również sfery językowej. Dotyczą one przede wszystkim utraty znaczenia funkcji komunikacyjnej języka na rzecz funkcji symbolu.

<sup>240</sup> E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, s. 437-438.

<sup>241</sup> J. L. Comaroff, J. Comaroff, *Etniczność sp. z o. o.*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011.

Po części z omawianą kwestią wiążą się też zmiany stosunku zbiorowości etnicznych do określonego terytorium. Charakteryzuje je swoista dwutorowość. Z jednej strony, w wyniku procesów globalizacyjnych, tradycyjne społeczności etniczne przybierają postać grup transterytorialnych związanych z poszukiwaniem wspólnoty ponad własnym krajem, narodem i kontynentem, płaszczyzną integracji dla których staje się często Internet<sup>242</sup>. Z drugiej zaś strony, można zauważyć zanik znaczenia ojczyzny typu ideologicznego na rzecz ojczyzny w sensie prywatnym<sup>243</sup> oraz próby konstruowania zupełnie nowych miejsc w przestrzeni<sup>244</sup>.

## POLITYZACJA ETNICZNOŚCI

Kolejnym zagadnieniem wpływającym na zmianę funkcjonowania grup etnicznych we współczesnym świecie są podejmowane przez nie działania na rzecz uzyskania własnej podmiotowości, które można określić mianem polityzacji etniczności. Istnieje szereg nazw określających te formy zabiegów, wynikających z różnorodnych form tych działań i przyświecających im celów.

A. Posern-Zieliński wszystkie ruchy społeczne, wyrażające się w różnorodnych formach manifestacji, dążących do uznania własnej specyfiki kulturowej i rewindykacji praw, określa mianem etnicyzmu<sup>245</sup>. Literatura przedmiotu wobec powyższych działań używa także określeń: ruchy etniczne, mobilizacja etniczna, etniczne odrodzenie, a nawet autonomia lub separatyzm. Mimo jakościowych różnic między powyższymi kategoriami pojęciowymi, można powiedzieć, iż wszystkie one odnoszą się do działań prowadzących do, używając określenia Sławoja Szynekiewicza, „uwolnienia tożsamości”<sup>246</sup>. Wśród powodów pojawiania się takich emancypacji zbiorowości etnicznych, badacze wskazują na przyczyny leżące u podstaw ich struktur społecznych, w nacjonalizmach<sup>247</sup>, a także w czynnikach zewnętrznych, takich jak demokracja czy modernizacja<sup>248</sup>.

<sup>242</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary nowoczesności*, przeł. Z. Pucek, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2005.

<sup>243</sup> E. Nowicka, *Miejsce i tożsamość wśród współczesnych Arumunów*, [w:] *Pamięć utraconych ojczyzn*, E. Nowicka, A. Bilewicz (red.), Wydawnictwo UW, Warszawa 2012, s. 19.

<sup>244</sup> *Ibidem*, s. 30.

<sup>245</sup> A. Posern-Zieliński, *Etnicyzm*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, s. 77-79.

<sup>246</sup> S. Szynekiewicz, *Konflikt tożsamości, tożsamość w konflikcie*, s. 27.

<sup>247</sup> E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, s. 63.

<sup>248</sup> Babiński, *Wstęp*, [w:] *Europa państw – Europa narodów. Problemy etniczne Europy Środkowo-Wschodniej*, G. Babiński, W. Miodunka (red.), ZW Nomos, Kraków 1995, s. 7.



Analizując kwestie związane ze współczesnymi ruchami mniejszościowymi, Grzegorz Babiński wyodrębnia ruchy o charakterze regionalnym i etnicznym. Pierwsze z nich mają na celu uzyskanie lub obronę lokalnej autonomii kulturowej czy ekonomicznej w ramach istniejących struktur politycznych i państwowych. Ich zasadniczym celem jest uwolnienie się od zbytnej dominacji centrum politycznego i kulturowo-ekonomicznego, któremu dany region jest podporządkowany. Ruchy etniczne natomiast posiadają charakter irredentystyczny. Nawet jeżeli ich żądania nie są jednoznacznie sformułowane, to problem uzyskania pełnej suwerenności zawarty jest w ich ideologii, czy w ogólnym programie działania<sup>249</sup>. W podsumowaniu tych rozważań badacz stwierdza, iż wśród współczesnych ruchów europejskich dominuje charakter mieszany, łączący oba z wymienionych typów<sup>250</sup>.

Pod pojęciem mobilizacji etnicznej (*ethnic mobilization*) zwykle się rozumieć procesy aktywizacji grup etnicznych wokół cech związanych z tożsamością etniczną, w celu realizacji określonych celów. Zdaniem S. Szynkiewicza, mogą one przybierać zarówno postać pozytywną, jak i negatywną. Ta pierwsza polega na egzekwowaniu swoich postulatów na drodze legislacyjnej, druga na wykorzystywaniu w tych działaniach środków przemocy<sup>251</sup>.

W literaturze mobilizacja etniczna często utożsamiana jest z etnicznym odrodzeniem (*ethnic revival*). Ewa Nowicka zwraca jednak uwagę, by nie mylić tych dwóch pojęć. Z etnicznym odrodzeniem mamy bowiem do czynienia dopiero wówczas, gdy wcześniej grupa utraciła swoją tożsamość. *W przypadku [ethnic mobilization] chodzi natomiast o procesy pojawiania się i utrwalania pewnych struktur, które pozwalają czerpać pewne korzyści, nie tylko w sensie materialnym*<sup>252</sup>. Odrodzeniu etnicznemu, czy też – jak określa je Lech Mróz – „eticznemu przebudzeniu”<sup>253</sup> towarzyszyć może przywoływanie tradycji, wzrost zainteresowania przeszłością grupy, a także tworzenie nowej mitologii<sup>254</sup>.

Procesy mobilizacyjne mogą, choć nie muszą, prowadzić do separatyzmów etnicznych. Pod pojęciem tym kryją się dążenia do autonomii własnego regionu w ramach państwa narodowego lub jego oderwania

<sup>249</sup> *Ibidem*, s. 47-48.

<sup>250</sup> *Ibidem*, s. 48.

<sup>251</sup> *Ibidem*.

<sup>252</sup> E. Nowicka, *Romowie – pierwsi Europejczycy* [w:] *Wędrowcy i migranci*, E. Nowicka, B. Cieślińska (red.), ZW Nomos, Kraków 2005, s. 49-50.

<sup>253</sup> L. Mróz, *Przebudzenie etniczne* [w:] *Przebudzenie etniczne. Etos przebudzony*, L. Mróz (red.), Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2004, s. 9.

<sup>254</sup> *Ibidem*, s. 15.

i utworzenia własnego państwa, względnie zjednoczenia z macierzą (w przypadku mniejszości narodowej) w celu zapewnienia odrębnej tożsamości etnicznej oraz/lub zagwarantowania realizacji swoich interesów politycznych, gospodarczych i kulturowych<sup>255</sup>. Dążenia separatystyczne mogą przybrać postać pokojowego ruchu na rzecz niepodległości lub aktów zbrojnych. Mogą posiadać charakter masowy lub być działaniami wyizolowanej grupy bojowników, tudzież polityków nieposiadających poparcia większości społeczeństwa<sup>256</sup>. Zdaniem Krzysztofa Czubocho, separatyzm etniczny jest produktem globalizacji i wynika z przekonania, że najlepszym sposobem na zagwarantowanie sobie nieskrępowanego rozwoju społeczno-ekonomicznego i kulturalnego (zachowanie własnej tożsamości) jest utworzenie własnego państwa, a przynajmniej szeroka autonomia w ramach państwa narodowego<sup>257</sup>.

W procesach szeroko rozumianej polityzacji etniczności szczególna rola przypada grupie określanej mianem elit, intelektualistów, inteligencji, liderów lub – archaicznie brzmiącym – *przodowników kultury*. Osoby, o których tu mowa, sięgając do podzielanych przez daną grupę treści politycznych i kulturowych, trafiają do jej potocznej wyobraźni<sup>258</sup>. Zdaniem Lecha Mroza, działania tych podmiotów, polegające na odwoływaniu się do kwestii narodowych, praw własnych społeczności oraz wypowiedaniu się w ich imieniu, coraz częściej stanowią nie tylko element rozgrywek politycznych, ale także rodzaj uprawianej profesji<sup>259</sup>.

## PROCESY DEMOKRATYZACYJNE

Nie ulega wątpliwości, iż istotnym czynnikiem, który w dużym stopniu zaważył na przemianach etniczności, były, rozpoczęte z początkiem dekady lat 90. XX w. w Europie Środkowo-Wschodniej, zmiany polityczne i geopolityczne. Ujawniły one istnienie mniejszości narodowych i etnicznych, spychanych dotąd na margines świadomości społecznej<sup>260</sup>. Wraz z przemianami ustrojowymi, wprowadzającymi zasady państwa prawa i ochronę praw człowieka, społeczności te objęte

<sup>255</sup> K. Czubocha, *Separatyzm etniczny w dobie praw człowieka – nowe wyzwania dla państwa narodowego i społeczności międzynarodowej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 21-22.

<sup>256</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>257</sup> *Ibidem*, s. 12-13.

<sup>258</sup> E. Nowicka, *Świat człowieka...*, s. 440.

<sup>259</sup> L. Mróz, *Przebudzenie etniczne*, s. 13.

<sup>260</sup> H. Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*, Wydawnictwo „Funna”, Wrocław 2000, s. 5.

zostały regulacjami prawnymi, prowadzącymi do ich upodmiotowienia i aktywizacji<sup>261</sup>. Rozpoczęta w ich wyniku demokratyzacja etniczności, związana przede wszystkim z instytucjonalizacją oraz publiczną artikulacją własnych interesów, doprowadziła do sytuacji, w której grupy etniczne stały się samodzielnymi podmiotami społecznymi<sup>262</sup>.

Analizując procesy instytucjonalizacji grup etnicznych w Polsce po 1989 roku, Małgorzata Budyta-Budzyńska zauważa, iż poszczególne mniejszości różnie wykorzystały nowe warunki: *Niektóre potrafiły się dobrze zorganizować: założyły własne organizacje profesjonalne, powołały fundusze wspierające rozwój lokalny, kulturę i szkolnictwo narodowe, utworzyły organizacje nadrzędne reprezentujące daną grupę narodowościową na zewnątrz, zorganizowały narodowe komitety wyborcze; inne są bardziej bierne, stale oczekują pomocy ze strony państwa, prezentują typową postawę roszczeniową*<sup>263</sup>. Różnice te, zdaniem badaczki, uwarunkowane są w dużej mierze tradycją i historią danej grupy oraz jej charakterem narodowym<sup>264</sup>.

Kolejną istotną zmianą, związaną z demokratyzacją życia społecznego, było umożliwienie przedstawicielom grup etnicznych kontaktów z macierzą, w wyniku czego zyskały one nowego sojusznika w walce o swoje interesy, w niektórych przypadkach gwarantującego również wsparcie finansowe<sup>265</sup>.

Nowe realia otworzyły wreszcie dostęp grupom do szeroko rozumianych „dóbr”, wśród których z całą pewnością na pierwszym miejscu należy wymienić media, silnie wpływające na kształtowanie się tożsamości narodowej grup mniejszościowych<sup>266</sup>. Ich współczesna rola w życiu zbiorowości etnicznych jest nie do przecenienia. Pełnią bowiem zarówno funkcję komunikacyjną oraz transmisyjną, integrują członków grupy, kształtują nowy rodzaj tożsamości oraz współtworzą jej wizerunek na zewnątrz.

---

<sup>261</sup> *Ibidem*.

<sup>262</sup> *Ibidem*, s. 233.

<sup>263</sup> *Ibidem*, s. 154.

<sup>264</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>265</sup> Zdaniem Lecha M. Nijakowskiego, w praktyce sytuacja ta dotyczy niemal wyłącznie Niemców. Por. L. M. Nijakowski, *Modernizacja a etniczność. O wpływie transformacji społeczno-gospodarczej na mniejszości narodowe i etniczne w Polsce*, [w:] *Różnorodność procesów zmian. Transformacja niejedno ma imię*, A. Szpocinski (red.), Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2004, s. 91.

<sup>266</sup> *Mniejszości narodowe i etniczne a media elektroniczne. Białoruś, Estonia, Litwa, Łotwa, Polska, Ukraina*, A. Sadowski, T. Skoczek (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2001, s. 108-109.

W Polsce problematyka związana z funkcjonowaniem mediów w życiu grup etnicznych pozostawia wciąż wiele do życzenia. Główne mankamenty, z jakimi borykają się mniejszości, to: nierówny dostęp do mediów, problemy finansowe, kadrowe, ograniczony czas antenowy, czy brak mechanizmów rozwiązywania sytuacji konfliktowych pojawiających się wokół samych mediów<sup>267</sup>.

Na skutek trwających regulacji prawnych oraz postulatów zgłaszanych przez reprezentantów grup mniejszości, problematyka związana z udziałem mniejszości w mediach publicznych jest ciągle w fazie konstruowania. Zastanawiając się nad dalszym kierunkiem jej przeobrażeń, A. Sadowski prezentuje trzy możliwe do zaistnienia scenariusze. Pierwszy z nich, akomodacyjno-asymilacyjny, zakłada, iż mniejszości kulturowe wybiorą dziedzictwo kulturowe grupy większościowej, włączając do niej dorobek własnej mniejszości. Drugi, autonomiczny (lub separatystyczny), bierze pod uwagę powstanie zarówno mediów mniejszościowych, jak i związaną z nimi mniejszościową politykę kulturalną. Trzeci scenariusz, określony mianem pluralistyczno-integracyjnego, zakłada, iż media będą czynić starania w celu odtwarzania lub wspomagania funkcjonowania zróżnicowanego społeczeństwa, sprzyjając przy tym podtrzymywaniu form tożsamości kulturowej jego mieszkańców. Zdaniem socjologa, w procesie przeobrażeń polskiego społeczeństwa w kierunku społeczeństwa pluralistycznego, ów trzeci ze scenariuszy wydaje się być najbardziej funkcjonalnym<sup>268</sup>.

Nie sposób omawiać znaczenia i roli mediów dla społeczności mniejszościowych z pominięciem tzw. nowych mediów, stanowiących ważną przestrzeń społecznych działań. O ile w przypadku mediów tradycyjnych o treści i dostępie do nich decydują politycy, dziennikarze czy tzw. eksperci<sup>269</sup>, to przestrzeń cyfrowa jest bezpośrednim wyrazem samych społeczności mniejszościowych. Rola Internetu sprowadza się dziś do takich działań jak: artykulacja własnych interesów, komunikacja prowadząca do integracji czy mobilizacji grupy, promocja własnej kultury, konstruowanie tożsamości poprzez blogi, strony czy profile społecznościowe i inne<sup>270</sup>.

<sup>267</sup> *Mniejszości narodowe i etniczne w mediach elektronicznych. Modele, wizerunek, oczekiwania*, A. Sadowski, T. Skoczek (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2002, s. 8-9.

<sup>268</sup> *Mniejszości narodowe i etniczne w mediach w społecznej świadomości...*, s. 73-74.

<sup>269</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic...*, s. 10.

<sup>270</sup> Ł. Kaprańska, B. Pactwa, *Mniejszości w Internecie. Wprowadzenie*, [w:] *Agora Czy Hyde Park? Internet jako przestrzeń grup mniejszościowych*, Ł. Kaprańska, B. Pactwa (red.), ZW Nomos, Kraków 2010, s. 7-26.

Konsekwencją polaryzacji instytucjonalnej, będącej wynikiem upodmiotowienia zbiorowości, są pojawiające się konflikty wewnątrzgrupowe, nierzadko przybierające burzliwy przebieg. Zdaniem Lecha Nijakowskiego, wynikają one z niedostatków demokratycznej kultury politycznej liderów<sup>271</sup>. Wydaje się jednak, iż w ocenie tych działań nie należy pomijać kwestii związanych z kosztami demokratyzacji życia społeczno-politycznego.

Nie ulega wątpliwości, iż jedną z najistotniejszych konsekwencji demokratyzacji dla polskich mniejszości było wejście Polski do Unii Europejskiej. Wspólnota stała się bowiem ważnym gwarantem ich praw, otwierając także przed nimi nowe sposoby finansowania.

Procesy demokratyzacji wpłynęły też znacząco na relacje między przedstawicielami grup mniejszościowych a większością. Sławomir Łodziński zwraca jednak uwagę, iż powstałe w wyniku demokratyzacji regulacje prawne stanowiły jedynie kompromis między zachowaniem europejskich standardów a oczekiwaniami większości do manifestacji wartości narodowych<sup>272</sup>. U podłoża tego kompromisu leżeć może charakter społeczeństwa polskiego, które – zdaniem Hanny Bojar – *nie jest obecnie w pełni przygotowane w wymiarach intelektualnym, emocjonalnym oraz poznawczym do radzenia sobie ze wzrastającym zróżnicowaniem społecznym*<sup>273</sup>. Potwierdza to teza Janusza Muchy, który – analizując polskie procesy demokratyzacji w trzech ich wymiarach: instytucjonalnym (dotyczącym instytucji, w których podejmowane są decyzje polityczne), quasi-instytucjonalnym (odnoszącym się do instytucji, w których odzwierciedlają się nastroje społeczne) oraz pozainstytucjonalnym (rozumianym jako zbiorowe postawy i działania wynikające z procesów socjalizacji) – stwierdził, iż w Polsce zasady demokracji spełnione zostały jedynie w dwóch pierwszych<sup>274</sup>.

## PROCESY ASYMILACYJNE

Mówiąc o przemianach społeczności etnicznych, nie sposób wreszcie pominąć kwestii związanych z procesami asymilacyjnymi. Asymilacja odnosząca się w istocie do wielości zjawisk, ze względu na swoją „niepoprawność polityczną”, należy współcześnie do mało popularnych terminów, zastępowanych takimi kategoriami jak: adaptacja, integracja,

<sup>271</sup> L. M. Nijakowski, *op. cit.*, s. 92.

<sup>272</sup> S. Łodziński, *Równość i różnica...*, s. 17.

<sup>273</sup> H. Bojar, *Mniejszości społeczne...*, s. 278.

<sup>274</sup> J. Mucha, *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, s. 279.

itp., które jednak wbrew temu, co głoszą ich zwolennicy, często odnoszą się do tych samych zjawisk.

Niechęć związana z posługiwaniem się siatką pojęciową z zakresu omawianego zjawiska wynika z jego pierwotnego upolitycznienia, związanego z próbą „radzenia sobie państw” z istniejącymi w ich granicach różnicami kulturowymi. Pierwsze opisy przebiegów asymilacyjnych traktowały to zjawisko jako nieuchronny i nieodwracalny proces, w wyniku którego grupy etniczne o imigranckim rodowodzie, zamieszkujące Stany Zjednoczone czy państwa Europy Zachodniej, miały upodobnić się do społeczeństwa przyjmującego<sup>275</sup>. W Polsce podobny punkt widzenia wpisywał się w politykę państwa po 1945 roku.

Wśród współczesnych ujęć tego zjawiska, podkreślających jego genezę, przebieg, czy zagrożenia, szczególnie przydatna wydaje się definicja Andrzeja Kapiszewskiego, który pod kategorią asymilacji rozumie procesy zachodzące pod wpływem zderzenia się na jednym terytorium różnych zbiorowości społecznych, w wyniku czego dochodzi do integracji i adaptacji, prowadzących do powstania nowego systemu społecznego<sup>276</sup>.

Warta przywołania jest też, przedstawiona przez Hieronima Kubiaka, koncepcja trój płaszczyznowego przebiegu procesów asymilacyjnych, według której przebiegają one w trzech warunkujących się, choć nieprzebiegających równolegle, płaszczyznach: strukturalnej, kulturowej i osobowościowej<sup>277</sup>. Procesy te najwcześniej zachodzą w obrębie płaszczyzny strukturalnej, co wyraża się w stopniowej asymilacji z istniejącymi w obrębie społeczeństwa dominującego warstwami i klasami społecznymi<sup>278</sup>. Zdecydowanie wolniej przebiega natomiast asymilacja kulturowa (akulturacja), polegająca na przyswajaniu przez grupę

<sup>275</sup> Pierwsze teorie asymilacyjne powstały w latach 20. XX w. i wiążą się z nazwiskiem Roberta E. Parka. Przedstawił on teorię „cyklów rasowych”, według której interakcja między grupami miała mieć charakter etapowy, w konsekwencji prowadząc do nieodwracalnego upodobnienia. Ten linearny charakter asymilacji zerwany został przez Nathana Glazera, który wspólnie z Danielem P. Moynihanem w pracy *Beyond the Melting Pot* podważył zasadę nieuchronności asymilacji. Krokiem milowym w rozważaniach nad procesami asymilacyjnymi była praca Milтона Gordona *Assimilation in American Life: the Role of Race, Religion and National Origins*, której autor dokonał wyodrębnienia siedmiu cykli asymilacyjnych. Współcześnie te tzw. klasyczne teorie asymilacyjne stały się przedmiotem ostrej krytyki, uznając samą asymilację za narzędzie ideologiczne. Mimo podejmowanych przez niektórych z badaczy prób przywrócenia analitycznego wymiaru tej kategorii, nie udało się jeszcze w tym względzie osiągnąć między badaczami konsensusu.

<sup>276</sup> A. Kapiszewski, *Asymilacja i konflikt. Z problematyki stosunków etnicznych w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Kraków 1984, s. 33.

<sup>277</sup> H. Kubiak, *Teoria, ideologia, polityka asymilacji. Szkic problemu*, [w:] *Założenia teorii asymilacji*, s. 16.

<sup>278</sup> *Ibidem*, s. 17.

elementów kultury grupy dominującej. W tym miejscu warto odwołać się do podziału akulturacji na *akulturację substytutyną*, odnoszącą się do sytuacji, w której stare elementy zastąpione zostają nowymi i *akulturację addytywną*, w trakcie której stary zasób kulturowy grupy uzupełniony zostaje przez nowe elementy<sup>279</sup>. Najwolniej zachodzi natomiast asymilacja w sferze osobowości społecznej, co wyraża się w przyjmowaniu przez grupę nowych ideałów osobowościowych, wzorów zachowań, itd<sup>280</sup>.

Warto również wspomnieć, iż poza naukowym wymiarem asymilacji, stanowi ona ważny instrument państwa, przeznaczony do niwelowania różnic etnicznych. Celem takiej polityki jest doprowadzenie do całkowitego włączenia grup mniejszościowych w obręb społeczeństwa dominującego.

Omawiając współczesne procesy asymilacyjne, należy pamiętać, iż poza uwarunkowaniami zewnętrznymi mogą mieć one także charakter wewnętrzny. Analiza współczesnych działań grup etnicznych pozwala dostrzec, iż asymilacja staje się dla nich sposobem radzenia sobie z własną odmiennością. Zdaniem A. Sadowskiego, jest to jedna ze strategii grupy mniejszościowej, u podstaw której leżą konkretne korzyści dla zorientowanych na karierę członków grupy. Wartym przytoczenia jest też spostrzeżenie tego socjologa, że o ile asymilacja w tym wymiarze dotyczy jednostek, to działania obronne wobec niej należą do zjawisk grupowych<sup>281</sup>.

Nieodzownym wydaje się tu także podkreślenie, iż wbrew jeszcze do niedawna popularnym opiniom, współczesne procesy asymilacyjne, czy to postrzegane z perspektywy całej grupy czy jednostki, są zjawiskiem odwracalnym i kontekstowym, zależnym od woli i okoliczności poszczególnych osób. Poza tym prowadzić one mogą do napięć między i wewnątrzgrupowych, zwłaszcza w sytuacjach podejmowania – istotnych z punktu widzenia interesów grupy – wyborów i działań.

## INKLUZJA VS EKSKLUZJA GRUPY

W bezpośrednim związku z omówionymi wyżej procesami asymilacyjnymi pozostaje kwestia inkluzji bądź ekskluzji grup etnicznych.

<sup>279</sup> L. Nijakowski, *Tworzenie, odtwarzanie, niszczenie i zanikanie granic między grupami etnicznymi*, [w:] *Etniczność. Pamięć. Asymilacja. Wokół problemów zachowania tożsamości mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*, L. Nijakowski (red.), Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2009, s. 58.

<sup>280</sup> H. Kubiak, *op. cit.*

<sup>281</sup> A. Sadowski, *Strategie radzenia sobie z własną odmiennością etniczno-kulturową na poziomie lokalnym na przykładzie Białegostoku*, [w:] *Jak się dzielimy i co nas łączy?*, M. Głowacka-Grajper, E. Nowicka, (red.), ZW Nomos, Kraków 2006, s. 46-47.

Zdaniem Kłoskowskiej, „otwartość” danej społeczności wyraża się w sposobie, w jaki ta postrzega złożoność własnej kultury, z jednoczesnym uświadomieniem sobie faktu istnienia w jej obrębie elementów pochodzących z innych, tj. obcych, źródeł<sup>282</sup>. Oczywiście u podstaw takiego podejścia leży gotowość na kontakt z odmiennością, którego brak w przypadku „grup zamkniętych”. Można zatem przyjąć, iż o ile sytuacja związana z „otwartością” grupy stwarza warunki na zmianę, sytuacja „zamknięcia” wszelkie innowacje i zmiany traktuje w kategoriach wrogości.

Według Tadeusza Palecznego, stopień ekskluzywizmu wiąże się ze stosunkiem danej grupy do własnej tradycji. *Grupy – twierdzi badacz – w których członkostwo opiera się na więzi biologicznej, na charakterystyce rasowej, systemach mitycznego bądź realnego pokrewieństwa, są z zasady bardziej skłonne do izolowania się, separowania od obcych wpływów*<sup>283</sup>. W tego typu kulturach stosowane są, zdaniem Palecznego, różnorakie strategie utrzymania jednolitości kulturowej. Może to być ograniczenie dostępu ludzi z zewnątrz, rygorystyczne przestrzeganie procedur inicjacyjnych, czy też ograniczenie możliwości opuszczenia grupy poprzez tworzenie barier o charakterze prawnym, obyczajowym, etycznym, itp<sup>284</sup>.

Kultury typu „otwartego” przyjmują wszelką odmienność w połączeniu z gotowością przekraczania granic kulturowych. Zdarza się, że granice te ulegają znacznemu poszerzeniu, w celu objęcia ich zasięgiem tych członków społeczności, którzy z jakichś względów utracili status pełnoprawnych członków własnej grupy. Za taką postawą kryć się mogą jednak instrumentalne pobudki związane z walką o tzw. zasoby etniczne.

W kategorię „grupy zamkniętej” wpisuje się pojęcie endogamii, oznaczającej nakaz zawierania małżeństw wewnątrz własnej społeczności<sup>285</sup>. Mechanizm ten jest wyrazem obrony członków danej społeczności przed ekspansją ze strony grupy obcej, postrzeganej jako zagrażającej zachowaniu czystości religijnej lub/i narodowej<sup>286</sup>. Związki egzogamiczne występują z kolei w tych społecznościach, które nie opierają się lub wręcz dążą do asymilacji z grupą większościową.

<sup>282</sup> A. Kłoskowska, *Otwartość i sąsiedztwo kultur*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1/1997, s. 51-52.

<sup>283</sup> T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki etniczne*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007, s. 86.

<sup>284</sup> *Ibidem*, s. 87.

<sup>285</sup> S. Szykiewicz, *Endogamia*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, s. 75.

<sup>286</sup> A. Sadowski, *Społeczne problemy wschodniego pogranicza*, Sekcja Wydawnicza Filii UW, Białystok 1991, s. 105.



Analiza dotychczasowych rozważań prowadzi do stwierdzenia, iż trwałość i zmienność grup etnicznych nierzadko wpisują się w te same zjawiska. Niemal wszystkie bowiem cechy etniczności uznawane za determinanty jej ciągłości w czasie i przestrzeni (wśród których wymienić by można: więź etniczną, religię, język, kulturę, terytorium, pamięć, poczucie „swojskości” i „obcości”) na skutek procesów zewnętrznych (związanych z czynnikami modernizacyjnymi, procesami demokratyzacji i stopniem „otwartości” tych grup) mogą ulec przeobrażeniom.

Współczesne społeczności etniczne nie stanowią już zbiorowości w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Dziś stają się one świadomymi podmiotami, refleksyjnie podchodzącymi do własnych zasobów kulturowych. Znający własne prawa, a jednocześnie dostrzegający zagrożenia wynikające z procesów asymilacyjnych młodego pokolenia, liderzy grup mniejszościowych za wszelką cenę starają się dostosowywać do nowych warunków współczesności. Służą temu działania zmierzające do uatrakcyjnienia i „utowarowienia” własnej kultury, a także zabiegi polegające na kreowaniu własnej wizji przeszłości grupy. Niekiedy wykorzystywane są do tego elementy, którym – jak językowi – nadaje się nowe znaczenie. Innym znów razem przywołuje się nowe elementy tradycji, którym nadaje się poczucie zakorzenienia w przeszłości. To właśnie ta adaptacyjność grupy i otwartość na wyzwania współczesnego świata pozwala jej na zachowanie własnej odrębności etnicznej.

Zdaniem Ewy Nowickiej, współczesne przeobrażenia grup etnicznych przebiegają na trzech płaszczyznach: globalnej (światowej), regionalnej (narodowej, etnicznej i lokalnej) oraz indywidualnej (psychologicznej i biograficznej)<sup>287</sup>. Poziom globalny zjawiska wyraża się *we wszechobecności trendów transformacyjnych, a również w formowaniu się pewnego globalnego języka dyskursu wokół etniczności, posługującego się określonymi terminami, sądami wartościującymi, zbitkami i kliszami myślowymi*, poziom regionalny (narodowy) koncentruje się wokół przemian treści tożsamości etnicznych, zaś aspekt indywidualny dotyczy jednostkowych wyborów tych tożsamości.

---

<sup>287</sup> E. Nowicka-Rusek, *Etniczność w świecie współczesnym – antropolog w działaniu*, „Lud”, t. 87/2003, s. 194.

# PRZYJĘTA METODOLOGIA

Przystępując do badań nad ciągłością i zmianą Tatarów polskich, założyłam, że ich przedmiotem będą osoby pochodzenia tatarskiego, deklarujące się jako muzułmanie, będący mieszkańcami województwa podlaskiego. Wybór pierwszej z perspektyw podyktowany był faktem, iż Tatarzy funkcjonują w literaturze naukowej niemal wyłącznie jako grupa o charakterze konfesyjnym. Po zakończeniu analizy materiału empirycznego okazało się jednak, iż założenie to równie dobrze mogłoby być uzupełnione o osoby nie identyfikujące się z islamem, pozostające dotychczas poza „nawiasem” badań.

Ponieważ badana społeczność nie stanowi środowiska genetycznie jednorodnego, interesowały mnie zarówno osoby będące potomkami Tatarów osadzonych na tym terenie w XVII w., jak i migranci z dawnych województw wschodnich, czy powojenni migranci „wtórni”<sup>288</sup>.

Drugie z przyjętych założeń, ograniczające obszar badań do terytorium województwa podlaskiego, podyktowane było tym, iż jest to obecnie najliczniej zamieszkały przez tę społeczność teren<sup>289</sup> oraz że w jego granicach znajdują się – istotne z punktu widzenia tożsamości grupy – najstarsze osady tatarskie. Nie mniej ważne jest też to, iż terytorium to stanowi obszar zróżnicowany kulturowo, co przekłada się na ukształtowanie się tam szczególnego rodzaju współżycia etnicznego.

Przyjęcie tej perspektywy było trafne, okazało się bowiem, iż u znacznej części grupy występuje silna tożsamość lokalna, która nie wyklucza się z poczuciem odrębności w stosunku do Tatarów z innych regionów kraju, ani transnarodową łącznością z Tatarami rozszanymi po świecie.

Na terytorium województwa podlaskiego badania ograniczyłam do takich miejscowości jak: Białystok, Bohoniki, Dąbrowa Białostocka, Krużyniany, Sokółka i Suchowola.

**Białystok** to obecnie miasto najliczniej zamieszkałe przez społeczność tatarską. Choć nie ma tu ani meczetu, ani mizaru, ze względu na to, iż jest ono stolicą województwa podlaskiego, to stanowi swoiste „centrum dowodzenia” grupy. Znajdują się tu: siedziba muftiatu

---

<sup>288</sup> Pod tym pojęciem rozumiem migrantów z tzw. Ziemi Odzyskanych.

<sup>289</sup> Według danych otrzymanych z Muzułmańskiego Związku Religijnego, na terenie woj. podlaskiego zamieszkuje ok. 1000 osób pochodzenia tatarskiego zrzeszonych w tej organizacji.

i jednocześnie Muzułmańskiego Związku Religijnego oraz Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Białymstoku.

**Bohoniki** należą do najstarszych osad tatarskich na terenie województwa podlaskiego. Wieś tę zamieszkuje obecnie jedynie kilka rodzin tatarskich, jednak o wadze tego miejsca świadczy fakt, iż znajduje się tam jeden z najstarszych meczetów tatarskich w Polsce oraz cmentarz. Ze względu na wymienione wyżej obiekty Bohoniki są dziś miejscem głównych uroczystości religijnych, a także miejscem pochówku dla Tatarów z terenów całej Polski. W Bohonikach znajduje się też Dom Pielgrzyma, miejsce o charakterze wielofunkcyjnym. Turyści mogą tam spróbować charakterystycznych potraw tatarskich, a wyznawcy islamu, w specjalnie przygotowanych do tego pomieszczeniach, przeprowadzić uroczystości pogrzebowe swoich bliskich. Bohoniki są także siedzibą Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Bohonikach (do której przynależą przede wszystkim mieszkańcy Sokółki), a także oficjalną siedzibą Rady Centralnej Związku Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej.

**Dąbrowa Białostocka**, to kolejna z najstarszych historycznych osad tatarskich. Jeszcze do II poł. XX w. wielu z zamieszkujących ją Tatarów zajmowało się tradycyjną wyprawą skór.

**Kruszyniany** – podobnie jak Bohoniki – to jedna z najstarszych wiosek tatarskich, z własnym meczetem i cmentarzem, stanowiąca siedzibę Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej. We wsi znajduje się słynna restauracja tatarska „Tatarska Jurta”, przyciągająca rzesze turystów i miłośników miejscowej egzotyki, gdzie organizowane są różne przedsięwzięcia promujące kulturę tatarską. W 2015 r. w Kruszyńnianach oddano do użytku Centrum Edukacji i Kultury Muzułmańskiej.

**Sokółka** należy obecnie do miejscowości najliczniej (po Białymstoku) zamieszkałych przez społeczność tatarską w województwie podlaskim. Znajduje się tu Muzeum Ziemi Sokólskiej ze stałą ekspozycją tatarską oraz zbiorami „tatarjanów”. Przez wiele lat na terenie miasta organizowano imprezy o charakterze popularnonaukowym, jak Orienty Sokólskie czy Letnia Akademia Wiedzy o Tatarach. W Sokółce znajduje się też siedziba Lokalnej Grupy Działania „Szlak Tatarski”.

**Suchowola** to miejscowość zamieszkała przez kilka rodzin tatarskich, w przeszłości zajmujących się głównie garbarstwem. Od 2017 roku działa tu Tatarskie Centrum Kultury Islamu.

Celem przeprowadzonych badań było udowodnienie hipotezy, iż Tatarzy polscy to „grupa długiego trwania”. Tak postawiony problem badawczy zmuszał do przyjrzenia się tym czynnikom, które pozwoliły

tej społeczności zachować ciągłość, z jednoczesnym uwzględnieniem zjawisk, procesów i mechanizmów, które – wpływając na przeobrażenia grupy – nie doprowadziły do jej zaniku. Celem teoretycznym pracy było natomiast poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, na ile dotychczasowa aparatura badawcza, służąca do określenia zbiorowości etnicznych, jest adekwatna wobec dynamicznych procesów, jakim one podlegają. Pytanie to nabiera szczególnego znaczenia w chwili, gdy stajemy się świadkami procesów narodotwórczych niektórych grup, manifestujących inny od przypisanego im status etniczny i oporu grup większościowych przed ich uznaniem.

Pierwszym z założeń, które sformułowałam przed przystąpieniem do badań, było stwierdzenie, iż Tatarzy polscy stanowią grupę długiego trwania, czyli taką, której istnienie trwa więcej niż 100 lat. To wielowiekowe bytowanie na ziemiach polskich stanowi swoisty fenomen grupy.

Autorzy prac dotyczących Tatarów polskich niezmiennie podkreślają odrębność religijną grupy, będącą warunkiem jej trwania. Trudno jednak nie dostrzec, iż grupa ta na przestrzeni wieków ulegała nieustannym przemianom. Jeszcze pod koniec XX w. przewidywano, iż podda się ona zupełnej asymilacji z polską grupą większościową. Pessimistyczne prognozy nie doprowadziły jednak do jej zaniku, lecz do istotnych przeobrażeń. Założyłam, iż przeobrażenia te, ze względu na zmieniającą się rzeczywistość społeczną, będą podążać w kierunku dalszego upodmiotowienia grupy.

Czas, który został uwzględniony w badaniach, objął wiek XX i początek XXI w., założyłam bowiem, iż w tym okresie zaszły najważniejsze dla tej społeczności zmiany. Jest to też okres, jaki obejmuje pamięć moich rozmówców, w szczególności tych z najstarszego pokolenia urodzonego przed II wojną światową.

Zgodnie z zaprezentowanymi celami pracy, podjęta problematyka koncentrowała się wokół czynników, które pozwoliły badanej grupie zachować ciągłość i trwałość. Ponieważ jednocześnie społeczność tatarska ulegała na przestrzeni lat dynamicznym zmianom, istotnym było także ukazanie głównych mechanizmów, które zaważyły na tych przeobrażeniach. Stąd główne problemy badawcze, na które poszukiwałam odpowiedzi, sprowadzały się do dwóch pytań:

1. *Jakie są podstawowe czynniki wyznaczające ciągłość i trwałość grupy tatarskiej?*
2. *Jakie czynniki endo-, a jakie egzogenne wpłynęły na przeobrażenia grupy tatarskiej, jednocześnie nie doprowadzając do jej zaniku?*

Nadto sformułowałam cztery problemy szczegółowe:

1. *Które z atrybutów etniczności i w jaki sposób są podstawą budowy tożsamości członków grupy?*
2. *Jakie strategie podejmuje grupa w celu konsolidacji trwałości jej członków?*
3. *Jaki jest współczesny status etniczny grupy?*
4. *Na ile stwarza on współczesne możliwości rozwoju grupy?*

Na podstawie dotychczasowej literatury i własnej obserwacji, przyjąłam następujące hipotezy badawcze:

- Tatarzy polscy stanowią „grupę długiego trwania”.
- Podstawą trwałości grupy są więzi religijne i etniczne łączące jej członków, ulegające stałym przeobrażeniom.
- Tożsamość grupy budowana jest w oparciu o złożone i ulegające stałym przeobrażeniom zasoby kulturowe, wynikające z przynależności do wspólnoty muzułmańskiej.
- Zasoby kulturowe grupy zmieniły swoją tradycyjną funkcję, obecnie pełniąc głównie rolę symboli.
- Przemiany modernizacyjne nie stanowią zagrożenia dla kontinuum grupy, sprzyjając upodmiotowieniu jej członków.
- Kierunek przeobrażeń tatarskiej grupy etnicznej nadaje jej elita.
- Działania elit tatarskich, skierowanych na zachowanie spójności grupy, uzależnione były od sytuacji politycznej.
- Współczesna tożsamość tatarska ulega przeobrażeniom, od tożsamości typu religijnego do tożsamości etniczno-kulturowej.
- Istnieją wszelkie podstawy ku temu, by Tatarów polskich określać mianem „narodu kulturowego”.

Kwestie metodologiczne badań nad etnicznością winne być ściśle związane z problemami teoretycznymi i definicjami analizowanych zjawisk<sup>290</sup>. Najwłaściwszą do przyjęcia tu metodologią są najogólniej metody badań jakościowych. Wybór ten jest też konsekwencją przyjętego przeze mnie postulatu współczynnika humanistycznego, zakładającego badanie danej społeczności z punktu widzenia samej grupy. Podejście to stwarza szansę całościowego ujęcia problemu, a także *dotarcia do prawdy o ludziach w sposób często wykraczający poza to, co osoba opracowująca projekt badawczy sobie wyobraża*<sup>291</sup>.

<sup>290</sup> G. Babiński, *Metodologiczne problemy badań etnicznych*, ZW Nomos, Kraków 1998, s. 7.

<sup>291</sup> D. Jemielniak, *Badania jakościowe. Podejścia i teorie*, t. 1., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. X.

W celu głębszego wniknięcia w interesującą mnie problematykę, posłużyłam się w obrębie tej metodologii różnymi technikami badawczymi, umożliwiającymi zarówno dotarcie do wywołanych, jak i zastanych danych empirycznych. Były to: obserwacja uczestnicząca, wywiad swobodny oraz analiza dokumentów.

Pierwotnie założyłam, iż w doborze próby posłużę się doбором celowym, który w efekcie objął 40 osób. Przyjęcie takiej perspektywy wynikało z wyboru jakościowego charakteru badań. Przy wyborze respondentów zdecydowałam się kierować czterema zmiennymi, takimi jak: płeć, wiek, wykształcenie i miejsce zamieszkania. Założyłam proporcjonalną liczbę mężczyzn i kobiet, trzy grupy wiekowe (do 30 roku życia, między 30 a 50 rokiem życia oraz powyżej 50 roku życia), trzy stopnie wykształcenia (podstawowe, średnie i wyższe) oraz proporcjonalną reprezentatywność zgodnie z miejscem zamieszkania.

W trakcie realizowanych badań częściowo odeszłam od powyższych założeń. Okazało się bowiem, iż badana społeczność znajduje się w sytuacji wewnętrznego konfliktu, który podzielił ją na dwa przeciwstawne sobie „obozy”. Zależało mi zatem, by dotrzeć do reprezentantów obu grup. Było to zadanie trudne, ze względu na brak zaufania rozmówców, znajdujących się w sytuacji niełatwej dla nich samych. Po przeprowadzeniu dalszych badań okazało się, iż jedną z najważniejszych zmiennych, która winna być brana pod uwagę w badaniach społeczności tatarskiej jest przede wszystkim miejsce urodzenia respondenta. Przesądził o tym istniejący w świadomości Tatarów wewnętrzny podział na „naszych”, czyli urodzonych na Podlasiu i tzw. „przyjezdnych”.

W dalszym wyborze rozmówców do badań posłużyłam się zatem *metodą kuli śniegowej*. Technika ta sprawdza się bowiem w społecznościach o silnych powiązaniach rodzinno-sąsiedzkich, jaką jest bez wątpienia społeczność tatarska. Poza możliwością zdobycia danych o znajomych respondenta, pozwala poznać istniejące kręgi, układy i powiązania. Wśród respondentów poszukiwałam także osób pełniących funkcję liderów oraz przedstawicieli tatarskich środowisk opiniotwórczych.

W efekcie przebadalam 40 osób, w tym 13 mężczyzn i 27 kobiet. Biorąc pod uwagę zmienną, jaką był konflikt wewnątrzgrupowy, założony wcześniej, proporcjonalny rozkład próby musiał ulec modyfikacji. Warto też wspomnieć, iż dużo częściej spotykałam się z odmową udziału w badaniu mężczyzn niż kobiet.

W celu uzyskania odpowiedzi potwierdzających lub obalających postawione w pracy hipotezy, posłużyłam się wywiadem częściowo ustrukturyzowanym. Opierał się on na kwestionariuszu, który miał nadać odpowiedni kierunek rozmowie w celu jej uporządkowania. Rozpoczynałam go grupą pytań o charakterze wprowadzającym i rozluźniającym, by następnie przejść do tzw. bloków tematycznych, odwołujących się do kwestii związanych ze świadomością jednostek w kontekście autotożsamości, roli i znaczenia religii, języka, kultury, terytorium, pamięci zbiorowej, pytań odwołujących się do wzorca podziału na „swoich” i „obcych”. Kolejny zespół pytań odnosił się do czynników zmian. Ich celem miało być poznanie osądu badanych na temat czynników zewnętrznych, powodujących przemiany własnej grupy. Zamykały je tzw. „pytania dodatkowe”, odnoszące się do współczesnych problemów społeczności. Ze względu na otwarty charakter zawartych w kwestionariuszu pytań oraz szeroki zakres poruszanych problemów, istniała obawa, iż mogą być one z punktu widzenia respondentów traktowane jako wyczerpujące. Dlatego założyłam, w zależności od konieczności, rozbić ich na kilka odrębnych wywiadów.

## ETYCZNE ASPEKTY BADAŃ NAD ETNICZNOŚCIĄ

Etyczne aspekty związane z realizacją badań nad etnicznością wpisują się już w sam przedmiot tych badań, który dotyczy takich zagadnień jak: upośledzenie, marginalizacja, wykluczenie, stygmatyzacja, stereotypizacja, nierówność praw wobec wszystkich obywateli, rasizm. Poruszając te zagadnienia, nie sposób pominąć pojawiających się w ich trakcie pytań o kondycję współczesnego społeczeństwa, czy czynniki, które pozwoliłyby na wprowadzenie zasad państwa pluralistycznego lub wielokulturowego.

Kwestie badań nad etnicznością są też wynikiem przyjętej w ich trakcie procedury badawczej. Badania jakościowe zakładające interaktywność, już na samym wstępie implikują szczególny rodzaj możliwych do zaistnienia problemów. Kolejnym zagadnieniem, związanym z procesem gromadzenia danych, jest konieczność przyjęcia postawy relatywizmu kulturowego, odrzucającego wszelkie formy wartościowania. Owo wyjście „poza własną kulturę” winno być jednak poprzedzone zgodą badanej społeczności na udział w takich badaniach. Co jednak, gdy badany nie ma ochoty na „inwigilację badawczą”? Czy w takim wypadku należy uszanować jego prawo do zachowania prywatności,

czy też dążenie do „prawdy” przez badacza daje mu przyzwolenie na kontynuację badań wszelkimi możliwymi sposobami?

W tym miejscu nasuwa się kolejne pytanie związane z technikami badawczymi, a mianowicie z obserwacją niejawną. Istnieją dwa sprzeczne ze sobą stanowiska, negujące bądź usprawiedliwiające ten rodzaj techniki. Nie wdając się w ich omawianie, warto tylko nadmienić, iż dzieli je stosunek do badanej społeczności oraz podejście do uzyskania oczekiwanego efektu badań.

Zupełnie odmiennym zagadnieniem jest kwestia związana z relacją między badaczem a badanym, która nieoczekiwanie może przerodzić się w przyjaźń<sup>292</sup>. Zmusza to do zastanowienia, na ile zaangażowanie emocjonalne sprzyja obiektywności badawczej. Oczywiście aspekt ten ma także drugą stronę. Często bowiem „przyjaźń” z badanym ma znaczenie instrumentalne, celem którego jest droga prowadząca do poznania grupy oraz zdobycie, cennego z punktu widzenia badacza, materiału.

W kontekście omówionych problemów, dylematy związane ze sposobem prowadzenia wywiadu wydają się aż nadto oczywiste. Dotykają one przede wszystkim zagadnień związanych z kwestią granic prywatności, czy zmuszaniem badanych do upubliczniania swoich przeżyć. Procedurom poznania w terenie towarzyszą także takie czynniki jak nierówność w relacjach z badanym oraz kwestie zaufania. Dlatego być może prace dotyczące etyki w badaniach społecznych nadają szczególnego znaczenia wrażliwości badacza, traktując ją nawet jako swoiste antidotum na większość, możliwych do zaistnienia w terenie, problemów<sup>293</sup>. Otwartym pytaniem pozostaje jednak kwestia przerobienia owej wrażliwości w odpowiednie narzędzia badawcze.

Badacze metodologii związanej z badaniami społecznymi zwracają uwagę na zasadniczy konflikt między interesem nauki a interesem badanych<sup>294</sup>. Badacz dąży za wszelką cenę do zebrania jak najciekawszego materiału. Grupy etniczne natomiast w kontakcie z grupą większościową koncentrują się na budowaniu pozytywnego wizerunku własnej społeczności. Upublicznienie prac na ich temat, niezgodnych

---

<sup>292</sup> Relacja ta i jej konsekwencje dla procesu badawczego została poddana analizie przez E. Nowicką w artykule: *Przyjaźń jako narzędzie pracy antropologa*, [w:] *Etyczne aspekty badań społecznych*, K. Zamiara (red.), „Człowiek i Społeczeństwo”, R XXIV, Poznań 2005, s. 191-210.

<sup>293</sup> K. Kaniowska, *Etyczne problemy badań antropologicznych*, [w:] *Etyczne problemy badań antropologicznych*, K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), „Łódzkie Studia Etnograficzne” t. 49/2010, s. 7-19.

<sup>294</sup> M. Hammersley, P. Atkinson, *Metody badań terenowych*, tłum. S. Dymczyk, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 280.



z przyjętą przez nie strategią, może wywołać w badanych poczucie wykorzystania, a co za tym idzie – wystosowania wobec badacza oskarżeń o zafałszowywanie obrazu grupy.

Jak wynika z powyższego, badania społeczne, a badania nad etnicznością w sposób szczególny, uwikłane są w kontekst moralny. Prowadzi to do wniosku, iż refleksja etyczna powinna towarzyszyć refleksji metodologicznej zarówno w terenie, jak i w trakcie analizowanego materiału.

## PROBLEMATYKA ZWIĄZANA Z BADANIEM SPOŁECZNOŚCI Tatarskiej W POLSCE

Przystąpienie do badań nad etnicznością winno być poprzedzone uwzględnieniem możliwych do zaistnienia problemów społecznych w trakcie badań. Pomocnym okazuje się tu być, zdobyte zarówno na drodze bezpośredniego kontaktu, jak i poprzez analizę dostępnego materiału, rozpoznanie badanego terenu. Zastosowanie takiej procedury może przełożyć się na usprawnienie realizacji planowanego procesu badawczego, a także pomóc w uniknięciu ewentualnych trudności.

Moje dotychczasowe doświadczenie, wynikające z kilkuletniej obserwacji społeczności tatarskiej na Białostocczyźnie, pozwoliło na wypunktowanie możliwych do pojawienia się na drodze działań eksploracyjnych problemów. Wynikają one ze specyfiki grupy, choć wydaje się, iż można je uogólnić do badań nad wszelkimi zbiorowościami etnicznymi. Wśród możliwych do pojawienia się trudności wyróżniam problem „wejścia w środowisko” badanej grupy i powiązaną z tym niechęć respondentów do badań oraz brak autorefleksji na temat własnej społeczności.

Niechęć respondentów do udzielania wywiadów jest jednym z podstawowych problemów badań społecznych. W przypadku Tatarów postawa ta jest, zdaniem Zbigniewa Jasiewicza, wynikiem zmęczenia nadmierną eksploatacją grupy: *Najazd turystów, dziennikarzy, a także naukowców (orientalistów, socjologów, etnografów, historyków, historyków sztuki, antropologów, demografów) na Bohoniki i Kruszyniany, a także pewne elementy zrozumiałej w tej sytuacji dezorganizacji społeczności lokalnych sprawiły, że nie są to miejscowości łatwe do badań terenowych*<sup>295</sup>.

Innym powodem wspomnianego stanu rzeczy jest obawa przed przedstawieniem „nieprawdziwych” faktów z życia grupy, przeradzająca się w próbę narzucenia badaczowi jej „właściwego” obrazu. Na

---

<sup>295</sup> Z. Jasiewicz, *Tatarzy polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna?*, s. 147.

marginesie warto dodać, iż towarzyszące tym działaniom częste przytaczanie przez badanych krzywdzących i stereotypowych informacji na swój temat, będące efektem jaźni odzwierciedlonej, paradoksalnie umacniają ich funkcjonowanie w świadomości potocznej. Ze zjawiskiem tym wiąże się też kwestia trudności w zdobyciu spontanicznych odpowiedzi. Zdarza się bowiem, iż badani na postawione pytania powtarzają bezwiednie podobne informacje. Fakt ten może prowadzić do błędnych interpretacji badawczych. Grzegorz Babiński, analizując badania nad zbiorowością polonijną w Stanach Zjednoczonych, zjawisko to określa mianem mitu samoświadomości grupy<sup>296</sup>. Jest on wynikiem działań liderów etnicznych bezpośrednio bądź pośrednio wpływających na wypowiedzi członków własnej grupy.

Zarówno niechęć do badań, jak i brak zaufania przekładają się na trudności „wejścia w środowisko” badanej grupy. Sytuację potęgują działania opiniotwórczych elit tatarskich, często uzurpujących sobie prawo do „monopolizacji” terenu badań. Stąd istotną rolę w tym procesie odgrywają nieformalni przewodnicy, konsultanci lub – używając określenia Martyna Hammersleya i Paula Atkinsona – „odźwierni”<sup>297</sup>. Bywa, iż funkcję tę spełniają przedstawiciele wspomnianej elity etnicznej, konsekwencją czego może być próba ingerencji w wyniki badań.

Wśród innych problemów związanych z realizowanym przeze mnie tematem badawczym należy wspomnieć o utrudnionym dostępie do źródeł zastanych, dotyczących społeczności tatarskiej. Stan ten jest wynikiem dużego rozproszenia tych materiałów. Istotna z punktu widzenia badanej grupy jest analiza rękopisów tatarskich<sup>298</sup>, które ze względu na swoją specyfikę językową pozostają źródłem o ograniczonych możliwościach wykorzystania.

---

<sup>296</sup> G. Babiński, *Problemy warsztatowe badań zbiorowości polonijnych w Stanach Zjednoczonych*, „Studia Socjologiczne” nr 2/1976, s. 167.

<sup>297</sup> M. Hammersley, Atkinson P., *op. cit.*, s.73.

<sup>298</sup> Pod pojęciem „rękopisów tatarskich”, zwanych też „piśmiennictwem kitabowym”, rozumie się powstałe w środowisku tatarskim piśmiennictwo typu religijnego, w skład którego wchodzi m.in.: *Koran, tefsiry, kitaby, chamaily, datawary, hramotki* oraz *nuski*. Rękopisy te, oprócz zawartości religijnej, zawierają także opisy rytuałów oraz teksty magiczne. Jak słusznie zauważa Andrzej Drozd: *Długi czas traktowane przez wielu badaczy nieledwie jako lokalna ciekawostka z pogranicza folkloru, okazują się być źródłem o kapitalnym znaczeniu dla poznania kulturalno-umysłowego oblicza społeczności tatarskiej w dawnej Rzeczypospolitej, a również jej kulturalnych i społecznych relacji*, [w:] A. Drozd, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI-XX w.). Zarys problematyki* [w:] *Piśmiennictwo i muhiy Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. III, Fundacja „Res Publica Multiethnica”, Warszawa 2000, s. 12.

Wymienione wyżej problemy towarzyszące badaniom nad społecznością tatarską prowadzą do konkluzji, iż badania te to proces trudny i czasochłonny. Stąd cytowany już postulat Jasiewicza, by prowadzone one były w sposób stacjonarny i długotrwały<sup>299</sup>.

---

<sup>299</sup> Z. Jasiewicz, *op. cit.*, s. 147.

# TATARSKA CIĄGŁOŚĆ I ZMIANA W ŚWIETLE ŹRÓDEŁ ZASTANYCH

Niniejszy rozdział będzie dotyczył trwałości i zmiany społeczności tatarskiej w ujęciu czasoprzestrzennym. Pierwszym elementem poddanym analizie będzie dyskurs naukowy toczący się wokół etnonimu grupy. W tym wypadku weryfikacji zostaną poddane dwa przeciwstawne sobie stanowiska: jedno, ujmujące zjawisko z perspektywy genetycznej ciągłości, drugie, biorące pod uwagę przeobrażenia tożsamościowe. Następnie zaprezentowane zostaną zmiany przestrzenne, strukturalne oraz demograficzne omawianej społeczności ze wskazaniem na czynniki, które zaważyły na ich kierunku. Uwzględniając tezę o decydującej roli religii dla zachowania odrębności i ciągłości społeczności tatarskiej, będą starała się pokazać, w jaki sposób zawiera się ona w – pozostających w nierozzerwalnym związku z kulturą duchową – wybranych aspektach kultury materialnej. Dalej, skupię się na stosunku badanych do własnego dziedzictwa kulturowego w celu ukazania ciągłości działań oraz świadomego odwoływania się do dorobku okresu II RP, określanego mianem „złotego okresu tatarskiego”. Zaprezentowana w niniejszym rozdziale problematyka opierać się będzie na źródłach zastanych, takich jak literatura naukowa i popularnonaukowa, czasopiśmiennictwo, dane urzędowe, dokumentacja fotograficzna i inne.

## KONTINUUM I ZMIANY ZAWARTE W ETNONIMIE GRUPY

Jeśli przyjąć za badaczami przedmiotu, iż zbiorowa nazwa wspólnoty etnicznej jest jej znakiem rozpoznawczym, dzięki któremu może odróżnić siebie od innych, tak jakby to w niej właśnie leżała cała magia istnienia i gwarancja przetrwania<sup>300</sup>, jak zinterpretować wielość nazw etnicznych używanych wobec Tatarów zamieszkujących Polskę? Na przestrzeni wieków nazywano ich bowiem: *muślimami*, *mahometanami*, *polskimi muzułmanami*, *Lipkami*<sup>301</sup>, *Tatarami litewskimi*, *Tatarami*

<sup>300</sup> A. D. Smith, *Kulturowe podstawy narodów*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009, s. 31-32.

<sup>301</sup> Nazwa ta używana była na określenie grupy w XVII w.

polскими, Tatarami litewsko-polskimi lub polsko-litewskimi, czy wreszcie Tatarami Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Już przy wstępnym oglądzie można zauważyć, iż wyszczególnione egzoetnonimy dadzą się zaszeregować do dwóch odrębnych kategorii: jednej odnoszącej się do wyznania, drugiej – etniczności. O ile jednak określenia wskazujące na aspekt religijny nie budzą większych zastrzeżeń<sup>302</sup>, etnonimy odnoszące się do konkretnego terytorium pozostają przedmiotem nieustających sporów naukowych. Aby zrozumieć, co leży u ich podstawy, należy cofnąć się do genezy samego terminu „Tatar”.

Zdaniem Juliana Talko-Hryniewiczza nazwa ta, początkowo znacząca tyle co *najeżdźca*, *barbarzyńca*, służyła starożytnym Chinom na określenie nękających je plemion mongolskich<sup>303</sup>. Później, jak twierdzi znamienity orientalista Ananiasz Zajączkowski, *przeniesiono ją i rozciągnięto na wszystkie szczepy i ludy, które wchodziły w skład wojowniczych hord Czyngis-chana. A że hordy te składały się przeważnie z ludów tureckich, nie zaś mongolskich, więc i te ludy tureckie zaczęto nazywać Tatarami*<sup>304</sup>. Za dalsze upowszechnienie tej błędnej nazwy badacz obwinia, nieodróżniających od siebie poszczególnych ludów tureckich, ruskich kronikarzy<sup>305</sup>.

Warto wspomnieć, iż nazwy *Tartari*, *Tarthan*, jakimi w Europie określano mongolskich najeźdźców, posiadały duży ładunek emocjonalny. Pochodziły wszak od przymiotnika *tartareus*, oznaczającego tyle, co „piekielny, podziemny i straszny”<sup>306</sup>. Świadczy to o grozie, jaka towarzyszyła grabieżczym najazdom plemion ze stepów Kipczaku, tym bardziej że pamięć o nich pozostawała jeszcze żywą długo po ich wygaśnięciu<sup>307</sup>.

---

<sup>302</sup> Wyjątkiem może być używany jeszcze niekiedy współcześnie termin *mahometanie*, niepoprawność którego wynika z faktu, iż sugeruje on jakoby wyznawcy islamu byli wyznawcami Mahometa, będącego w istocie jedynie prorokiem.

<sup>303</sup> J. Talko-Hryniewicz, *Muślimowie czyli tak zwani Tatarzy litewscy*, s. 5-6.

<sup>304</sup> A. Zajączkowski, *Elementy tureckie na ziemiach polskich*, „Rocznik Tatarski” t. II/1935, s. 200.

<sup>305</sup> *Ibidem*.

<sup>306</sup> J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII-XVIII w.*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989, s. 62.

<sup>307</sup> A. Gliwa, *Doświadczenie inwazji tatarskich w narracjach ludowych i pamięci zbiorowej jako niematerialne dziedzictwo kulturowe Polski południowo-wschodniej*, „Ochrona Zabytków”, z. 1/2014, s. 53 -67.

W XIII wieku terminem *Tatarzy* objęto już wszystkie plemiona i ludy wchodzące w skład państwa Czyngis-chana<sup>308</sup>, nadając mu charakter polityczno-administracyjny, nie zaś etniczno-kulturowy. Fakt ten nie powinien jednak dziwić, zważywszy, iż stosowane w starożytnych i średniowiecznych źródłach nazwy ludów nie miały opisywać grup etnicznych, lecz armie<sup>309</sup>.

Z czasem, za sprawą procesów osadniczych poszczególnych plemion, nazwa zbiorcza *Tatarzy* stawała się na tyle nieprecyzyjną, iż zaczęto ją doprecyzowywać o przymiotniki topograficzne, odnoszące się do ich miejsc zamieszkania. Wprowadziło to do dziś funkcjonujący podział na *Tatarów litewskich*, *Tatarów kazańskich*, *Tatarów krymskich* i innych.

Pierwszy ze wspomnianych egzoetnonimów odnosił się do plemion osadzonych na terytorium Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony. Ale i on, na skutek zmian przynależności państwowej tych ziem, stał się z czasem nieprecyzyjny. Dał temu zresztą wyraz spór naukowy, toczący się w okresie II Rzeczypospolitej między Stanisławem Kryczyńskim a Olgierdem Górką. Zdaniem pierwszego z badaczy, nazwą „litewscy” winni być objęci wszyscy Tatarzy zamieszkujący granice państwa polskiego z uwagi na to, iż nazwa to stara, utwierdzona wielowiekową tradycją historyczną, poświadczona wielokrotnie przez liczne dokumenty<sup>310</sup>. Zgoła innego zdania był Olgierd Górka, stojący na stanowisku, iż wszystkie narody muzułmańskie bez wyjątku, a więc oczywiście także Tatarzy osiedli w państwie polsko-litewskim, myśleli oraz wyrażali się w słowie i piśmie wyłącznie dynastycznie, a nigdy geograficznie<sup>311</sup>. Sam fakt, iż Tatarzy podkreślali przynależność do królów polskich, w wystarczający sposób uzasadnia – zdaniem tego badacza – określanie ich mianem *Tatarów polskich*<sup>312</sup>. Nietrudno zatem dostrzec, iż u istoty tej polemiki leżało pytanie, czy etnonim grupy winien zachowywać jej genetyczną ciągłość, czy uwzględniać bieżące przeobrażenia społeczno-polityczne.

II wojna światowa po raz kolejny przerwała terytorialną jedność grupy, dalsze jej losy na trwałe wiążąc z Polską, Litwą i Białorusią. Z czasem wykrystalizowały się też trzy równorzędne etnonimy: *Tatarzy polscy*, *Tatarzy białoruscy*, *Tatarzy litewscy*, wskazujące na przynależność

<sup>308</sup> C. Łapicz, *Losy językowe Tatarów litewsko-polskich*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici, Filologia Polska XXVII – Nauki Historyczno-Społeczne”, z. 160/1985, s. 53.

<sup>309</sup> M. Filip, *Od Kaszubów do Niemców. Tożsamość Słowińców z perspektywy antropologii historii*, „Poznańskie Studia Etnologiczne”, nr 13/2012, s. 66.

<sup>310</sup> S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, s. 1-2.

<sup>311</sup> O. Górka, *Uwagi orientacyjne o Tatarach polskich i obcych*, „Rocznik Tatarski”, t. II /1935, s. 156.

<sup>312</sup> *Ibidem*, s. 145-199.

polityczną poszczególnych grup tatarskich. Ze względu jednak na pominięcie w pierwszych dwóch nazwach czynnika genetycznego, mieszczącego się w określeniu „litewscy”, podział ten bywa podważany<sup>313</sup>. Z drugiej zaś strony uwzględnienie tego zastrzeżenia i zastosowanie wobec grupy zamieszkującej Polskę po 1945 r. wprowadzić by mogło zamieszanie, zwłaszcza dla słabo zorientowanego czytelnika, sprawiając wrażenie, iż chodzić tu może o Tatarów zamieszkujących teren dzisiejszej Litwy.

Wprowadzony do literatury termin *Tatarzy polsko-litewscy* miał pogodzić oba stanowiska<sup>314</sup>. Podobnego kompromisu poszukiwano także w literaturze anglosaskiej. Jednak ani określenie Henry Norrisa *Tatarzy z regionu Morza Bałtyckiego*<sup>315</sup>, ani tym bardziej Shaikiry Akiner, proponującej, by całą grupę objąć mianem *Tatarów białoruskich*<sup>316</sup>, nie spotkały się w polskiej literaturze z odzewem.

Warto także wspomnieć o próbie wprowadzenia do dyskursu naukowego terminu *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego*<sup>317</sup>, w którym to określeniu nietrudno dopatrzeć się ważnych treści ideologicznych. Lokuje ono bowiem tę grupę wśród współczesnych spadkobierców dziedzictwa wielokulturowej spuścizny tego państwa, co ma niewątpliwie znaczenie nobilitujące. Potwierdzają to zresztą słowa jednego ze współczesnych intelektualistów grupy, Selima Chazbijewicza, tłumaczącego to w następujący sposób: [Wielkie Księstwo Litewskie] było państwem, które wytworzyło naród polityczny – obywatele Wielkiego Księstwa, bynajmniej nie Litwinów w sensie etnicznym. Litwa etniczna i Litwa polityczna to dwie różne jakości. Litwinem w sensie politycznym, czyli obywatelem Wielkiego Księstwa Litewskiego, lub współcześnie współuczestnikiem tej tradycji jestem również ja, tak jak był nim Adam Mickiewicz, Czesław Miłosz czy Józef Mackiewicz. Państwo to obejmowało zarówno obszar Litwy etnicznej, jak

<sup>313</sup> Zwolennikami stosowania etnonimu „Tatarzy litewscy” są m.in.: S. Kryczyński, P. Borawski, zaś etnonimu „Tatarzy polscy” – J. Tyszkiewicz, A. Miśkiewicz, J. Kamocki, K. Warmińska.

<sup>314</sup> Zwolennikami tego terminu w literaturze przedmiotu są m.in.: C. Łapicz, H. Jankowski, M. Konopacki, A. Dubiński, R. Vorbrich, L. Dacewicz.

<sup>315</sup> H. Norris, *Islam in the Baltic: Europe's Early Muslim Community*, Tauris Academic Studies, London-New York, 2009.

<sup>316</sup> S. Akiner, *Oriental Borrowings in the Language of the Byelorussian Tatars*, „The Slavonic and East European Review”, vol. 56, 1978, s. 224, za: L. Dacewicz, *Antroponimia Tatarów litewsko-polskich w przekroju historycznym*, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, Białystok 2012, s. 13.

<sup>317</sup> Etnonimu tego używają m.in.: J. Sobczak, A. Konopacki.

i Białorusi, część północnej Ukrainy, a także południową Łotwę, gdzie do dziś pozostały ślady przynależności do dawnego państwa polsko-litewskiego<sup>318</sup>.

Podsumowując niniejsze rozważania, można pokusić się o stwierdzenie, iż u podłoża polaryzacji etnonimu, określającego zbiorowość tatarską zamieszkującą Polskę, leży fakt, iż od samego początku był to etnonim stosowany wobec grupy zewnętrznie. Sami Tatarzy w okresie pojawienia się w Wielkim Księstwie Litewskim na przełomie XIV i XV w. stanowili zlepek wielu plemion, nieposiadających świadomości, którą we współczesnym rozumieniu można by określić mianem narodowej<sup>319</sup>, co z kolei nie przełożyło się na stworzenie własnej nazwy grupy. Z tych to powodów do dziś ścierają się ze sobą stanowiska między zwolennikami zachowania w nazwie grupy jej ciągłości oraz tymi, którzy postulują, by odzwierciedlać w niej przeobrażenia tożsamościowe i terytorialne, jakim ta podlegała na przestrzeni wieków. W pierwszym przypadku mamy zatem do czynienia z takimi określeniami jak: *Tatarzy litewscy*, względnie *Tatarzy polsko-litewscy* oraz *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w przypadku drugim: *Tatarzy polscy*.

Nazwy używane na określenie społeczności tatarskiej, mimo iż były one egzoetnonimami, za każdym razem odzwierciedlały etapy jej historycznego rozwoju. Dzisiejszy etnonim tej mniejszości winien oddawać współczesny stan myślenia grupy o sobie i swoim miejscu w świecie. Wydaje się, iż najbliższym i najbardziej adekwatnym względem realnego substratu etnicznego grupy będzie określenie jej mianem *Tatarów polskich*.

## ZMIANY PRZESTRZENNE I STRUKTURALNE

Geneza osadnictwa tatarskiego sięga I poł. XV w., kiedy to książę Witold (1392-1430) osadził na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej WKL) plemiona tatarskie do obrony przed Krzyżakami<sup>320</sup>. Ze względów

<sup>318</sup> S. Chazbijewicz, *W poszukiwaniu utraconej Rzeczypospolitej. Polska jedno- czy wielokulturowa?*, [w:] *W stronę nowej wielokulturowości*, R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga (red.), Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2010, s. 20-21.

<sup>319</sup> S. M. Czerwonnaja, S. Chazbijewicz, *Tatarzy Krymscy – Tatarzy Polsko-Litewscy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 31.

<sup>320</sup> Zdaniem historyków, pierwsze grupy osadników tatarskich mogły przybyć na tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego znacznie wcześniej. Początkowo byli to jeńcy wojenni. Por. A. Konopacki, *Życie religijne Tatarów polskich na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX wieku*, s. 24.; J. Sobczak, *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1984, s. 13. Ten punkt widzenia odrzuca jednak Jan Tyszkiewicz, stwierdzając, iż *nie można uznać tego proceduru za „osadnictwo” w prostym tego słowa znaczeniu. Osadnictwo jeńców czy brańców, na prawach niewolnego, nie stwarzało szansy na utrzymanie i rozwój demograficzny*



taktycznych, najstarsze osady tatarskie skupione były wokół miast i grodów warownych takich jak: Troki, Wilno, Kowno, Krewo, Nowogródek czy Grodno<sup>321</sup>. W zamian za pełnienie służby wojskowej nowi przybysze obdarowani zostali ziemią na prawie lennym. Aż do XVI stulecia napływ tej ludności stale rósł i przenikał na inne ziemie Litwy<sup>322</sup>.

Wiedza na temat początków osadnictwa tatarskiego na Podlasiu jest znikoma. Jego najstarsze ślady odnaleźć można w nazwach niektórych wsi<sup>323</sup>. W czasach I Rzeczypospolitej grupy Tatarów były osiedlane pod Grodnem, Drohiczyńskiem, Rajgrodem, Tykocinem i Krynkami<sup>324</sup>. Część z nowych przybyszów osadzona została przez króla Kazimierza Jagiellończyka nad rzeką Łosośną<sup>325</sup>. W XVI w. powstał tam długi łańcuch dworców tatarskich<sup>326</sup>.

Od samego początku przybywający na terytorium WKL Tatarzy nie stanowili ani jednolitej etnicznie, ani tym bardziej społecznie grupy. Poza jeńcami wojennymi, byli wśród nich dobrowolni osadnicy<sup>327</sup>. Osiedlano ich w miastach, wsiach królewskich i dobrach magnackich<sup>328</sup>. Struktura społeczna tej ludności była odzwierciedleniem stosunków panujących w dawnym państwie mongolskim. Dobrowolni emigranci wywodzący się z arystokratycznych rodów ordyńskich posiadali status prawny zrównany z bojarami. Kolejne kategorie stanowili Tatarzy – kozacy, ich dowódcy – atamanowie oraz ludność osadzona w miastach, zajmująca się przede wszystkim rzemiosłem, furmaństwem i ogrodnictwem<sup>329</sup>.

---

odrębnej grupy etnicznej w Wielkim Księstwie Litewskim. Możliwość małżeństw z wyboru we własnym kręgu była bardzo ograniczona. O osadnictwie tatarskim i osiedlaniu się Tatarów można mówić w wypadku dobrowolnego napływu, stałego zamieszkania i istnieniu sprzyjających, ekonomiczno-prawnych możliwości egzystencji dla przybyszów w ich nowej ojczyźnie. Sam Tyszkiewicz datuje rozwój osadnictwa tatarskiego na II poł. XV w. za: Jan Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989, s. 144.

<sup>321</sup> J. Sobczak, *op. cit.*, s. 25-26; Jan Tyszkiewicz, *op. cit.*, 161.

<sup>322</sup> K. R. Grygajtis, *Z dziejów osadnictwa tatarskiego w Polsce*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 1/1977, s. 135-140.

<sup>323</sup> Np. wieś Tatary w okolicach Tykocina.

<sup>324</sup> J. Tyszkiewicz, *Tatarzy w Polsce i w Europie. Fragmenty dziejów*, Akademia Humanistyczna im. A. Gieysztora, Pułtusk 2008, s. 68.

<sup>325</sup> J. Wiśniewski, *Osadnictwo tatarskie w Sokółskiem i na północnym Podlasiu*, „Rocznik Białostocki”, t. XVI/1991, s. 329.

<sup>326</sup> *Ibidem*, s. 329-332.

<sup>327</sup> A. Kołodziejczyk, *Rozprawy i studia z dziejów Tatarów litewsko-polskich i islamu w Polsce w XVII-XX wieku. W 600-lecie osadnictwa tatarskiego na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Instytut Historii WSRP w Siedlcach, Siedlce 1997, s. 13.

<sup>328</sup> *Ibidem*.

<sup>329</sup> Szczegółowa struktura społeczna grupy omówiona została w pracy A. B. Zakrzewskiego pt. *Struktura społeczno-prawna Tatarów litewskich w XV-XVIII wieku. Próba nowego ujęcia*, [w:] *Inter Orientem et occidentem. Studia z dziejów Europy Środkowo-Wschodniej*

Szczególnym wydarzeniem w dziejach kolonizacji tatarskiej było osadzenie w 1679 roku przez króla Jana III Sobieskiego wysokich rangą wojskowych tatarskich w ekonomiach królewskich w guberniach: brzeskiej, kobryńskiej i grodzieńskiej<sup>330</sup>. W ten sposób w posiadaniu Tatarów znalazły się m.in. wsie: Bohoniki, Kruszyniany, Drahle, część Poniatowicz, Łużany, Nietupa, Maławicze Górne i inne, co tym samym przesuwało granice osadnictwa tatarskiego w państwie polsko-litewskim daleko na zachód<sup>331</sup>. Omawiane wydarzenie jest do dziś uznawane za początek osadnictwa tatarskiego na Podlasiu.

Istotne zmiany w strukturze osadnictwa tatarskiego przyniosły dopiero rozbiory Polski, rozbijając grupę między zaborców. Wileńszczyzna, Nowogródzczyzna i Mińszczyzna znalazły się wówczas w granicach Imperium Rosyjskiego. Osadnictwo na zachód od Niemna, okolice Augustowa i Suwałk, a także ziemie w Sokółskiem i Grodzieńskiem na lata 1795-1807 przeszły pod jurysdykcję Prus. Sytuacja ta trwała do 1815 r., kiedy wszystkie ziemie zamieszkałe przez Tatarów znalazły się najpierw w granicach Rosji, a następnie zależnego od niej Królestwa Polskiego. Warto dodać, iż na okres niewoli Polski (1795-1918) przypada też masowa emigracja tej ludności do Imperium Osmańskiego<sup>332</sup>.

W XIX w. zaszły także istotne zmiany w strukturze społecznej tej ludności. Ukształtowała się wówczas grupa tzw. Tatarów-urzędników, sytuujących się między warstwą najbogatszych a najbiedniejszych Tatarów<sup>333</sup>. Zasilali oni urzędy administracyjne, sądownicze, samorządowe i skarbowe<sup>334</sup>. W tym samym czasie, na skutek likwidacji wojska polskiego oraz reformy uwłaszczeniowej w 1864 r., można mówić o podupadaniu warstwy szlacheckiej. Rozpoczęło to jej migrację do miast i podejmowanie takich zawodów jak garbarstwo, ogrodnictwo, furmaństwo, uznawanych za zajęcia biedniejszych warstw społecznych<sup>335</sup>. Na drugą połowę XIX w. datuje się również wykrystalizowanie się inteligencji tatarskiej, ludzi wolnych zawodów, prawników i lekarzy<sup>336</sup>.

---

ofiarowane Profesorowi Janowi Tyszkiewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej, T. Wasilewski (red.), Instytut Historyczny UW, Wydawnictwo DiG, 2002, s. 123-132.

<sup>330</sup> Wydarzenie to miało związek z wojnami polsko-tureckimi, kiedy to część Tatarów, na skutek nieuregulowanych kwestii z wypłaceniem im żołdu, przeszła na stronę turecką. Przyznane ziemie miały im to zrekomensować. Szczegółowo na temat osadnictwa Tatarów na Białostocczyźnie: J. Wiśniewski, *op. cit.*, s. 325-405.

<sup>331</sup> Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*, s. 22.

<sup>332</sup> K. R. Grygajtis, *op. cit.*, s. 139.

<sup>333</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918-1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, s. 24.

<sup>334</sup> S. Chazbijewicz, *Tatarzy*, s. 294.

<sup>335</sup> L. Kryczyński, *O Tatarach rzemieślnikach w Polsce*, „Lud”, t. XXXI/1932, s. 114.

<sup>336</sup> S. Chazbijewicz, *op. cit.*, s. 294.

Kolejne zmiany w osadnictwie tatarskim przypadły na XX w. W 1915 r. decyzją rosyjskich władz wojskowych wielu Tatarów, wraz z innymi mieszkańcami terenów wiejskich Królestwa Polskiego, dotknęła przymusowa ewakuacja w głąb Rosji, określana mianem *bieżeństwa*. Po I wojnie światowej, w następstwie regulacji granic, osady tatarskie znalazły się w trzech odrębnych organizmach państwowych: w Polsce, Litwie i Białorusi. W Polsce Tatarzy skupiali się głównie w północno-wschodniej części kraju w województwach: nowogródzkim, wileńskim i białostockim<sup>337</sup>. Poza tym, niewielkie skupiska odnaleźć można było w województwach wołyńskim i poleskim, a także w samej Warszawie. W granicach Litwy Tatarzy zamieszkiwali ziemię kowieńską i północno-wschodnią Suwalszczyznę, zaś Białorusi – ziemię mińską<sup>338</sup>.

Opisując, na podstawie danych muftiatu, strukturę zawodową Tatarów w 1935 r. Jan Jerzy Tochtermann odnotował, iż największą grupę, bo aż 43%, stanowią, posiadający niewielkie, bo liczące od 3 do 8 ha gospodarstwa, rolnicy, następnie garbarze (20%), urzędnicy i reprezentanci zawodów wolnych (14%), wyrobnicy (7%), ogrodnicy (6%), duchowni (2%) i inni (8%). Inteligencja grupy, zdaniem tego badacza, skupiała się głównie w większych miastach takich jak: Wilno, Słonim, Nowogródek, i Grodno. Część z niej stanowili, rozproszeni na terenach gmin wiejskich, właściciele majątków ziemskich. Orodnicy tatarscy i garbarze grupowali się głównie w małych miasteczkach woj. wileńskiego. Poza wyżej wymienionymi zawodami Tochtermann odnotował również rymarzy, szewców, krawców, kuśnierzy i niższych funkcjonariuszy państwowych. Jego szczególną uwagę zwrócił fakt, iż wśród Tatarów nie było kupców, oraz że uznawane do niedawna za tradycyjne zawody tatarskie, tj. furmaństwo czy hodowla koni, uległy zanikowi<sup>339</sup>. Warto również wspomnieć, iż w omawianym okresie na społeczności tatarskiej odbił się znacząco kryzys ekonomiczny, powodując szczególne zubożenie ludności wiejskiej<sup>340</sup>.

Wybuch II wojny światowej i jej konsekwencje stały się przełomowymi dla dalszych losów ludności. W wyniku działań okupacyjnych i emigracji społeczność tatarska niemal zupełnie pozbawiona została inteligencji. Zmiany granic doprowadziły do zerwania kilkusetletniej spójności grupy, rozpoczynając procesy przesiedleńcze ludności

<sup>337</sup> A. Miśkiewicz, *op. cit.*, s. 60.

<sup>338</sup> *Ibidem*.

<sup>339</sup> J. J. Tochtermann, *Ilość, rozmieszczenie i struktura zawodowa Tatarów w Polsce*, „Wiadomości Geograficzne”, nr 8-10 /1935, s. 58.

<sup>340</sup> S. Kryczyński, *Tatarzy polscy*, „Rocznik Ziemi Wschodnich”, R. IV/ 1938, s. 107-108.

tatarskiej na tereny państwa polskiego. *Repatrianci*<sup>341</sup> podążali głównie w kierunku Ziemi Odzyskanych, w wyniku czego powstały zupełnie nowe skupiska tatarskie w Gorzowie Wielkopolskim, Krośnie Odrzańskim, Wrocławiu, Koszalinie, Szczecinku, Trzciance Lubuskiej, Poznaniu, Jeleniej Górze, Zabrze, Elblągu, Gdańsku, Gdyni, Wałbrzychu, Pile i Szczecinie<sup>342</sup>.

Zdaniem Macieja Konopackiego, jednego z powojennych badaczy środowiska tatarskiego i uczestnika ówczesnych wydarzeń, przesiedlenia ludności okazały się doniosłe w skutkach dla przeobrażeń wewnątrzgrupowych, doprowadzając m.in. do osłabienia spójności grupy: *Opuszcili swe odwieczne leża, w których pozostawili świątynie, cmentarze, liczne miejsca historyczne, w znacznej mierze decydujące o ciągłości ich kultury. Rozprasząc się po kraju utracili utrzymywaną od wielu pokoleń więź. Uległa zaburzeniu właściwa dla nich struktura społeczna*<sup>343</sup>. Konopacki stwierdził również, iż zmiany te przyczyniły się do zaniku u przedstawicieli starszego pokolenia swoistej dumy etnicznej<sup>344</sup>, co m.in. doprowadziło do wypierania się przez niektórych z nich związków z własną grupą. Jednak, począwszy od lat 50. XX w., znacząca część zamieszkałej tam ludności rozpoczęła przeprowadzkę na terytorium ówczesnego województwa białostockiego, gdzie niebawem powstało największe skupisko Tatarów w Polsce.

Na okres powojenny datuje się również, związaną z urbanizacją kraju, migrację ludności tatarskiej ze wsi do miast. Doprowadziło to nie tylko do zmian w strukturze społecznej grupy, przyczyniając się do zaniku tradycyjnych profesji, takich jak garbarstwo, ale także niemal zupełnego opustoszenia tatarskich wsi na Białostoczczyźnie. Dają temu wyraz pochodzące z tego okresu artykuły prasowe: *Już na pierwszy rzut oka widać, że Kruszyńskiany pustoszą i umierają. Rozlatują się szeroko rozłożone po obu stronach drogi przysadziste chałupy, nierzadko kryte strzechą. Wiele okien zabitych szerniałymi już deskami. A ile domów rozebrano?*

---

<sup>341</sup> Badacze tematu zwracają uwagę na nieprecyzyjność używanego terminu, który *de facto* określa zjawisko związane z powrotem do opuszczonej ojczyzny, której to Tatarzy nigdy nie opuścili. Por. A. Konopacki, *Migracja ludności tatarskiej po 1945 roku - wyjechać czy zostać? Wybór patriotyczny czy konieczność?* [w:] *Patriotyzm a wychowanie*, E. J. Kryńska i in. (red.) Białystok 2009, s. 265.

<sup>342</sup> *Ibidem*.

<sup>343</sup> M. Konopacki, *Spółeczność tatarska w Polsce wczoraj i dziś*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 2/1969, s. 170-172.

<sup>344</sup> *Ibidem*, s. 172.

Coraz więcej dziczeje sadów; ich uprawa była kiedyś najprzyjemniejszym zajęciem tatarskich rolników<sup>345</sup>.

O powojennych przeobrażeniach struktury zawodowej Tatarów zamieszkujących małe (Sokółka) i większe (Białystok) miasta pisał jeden z liderów tatarskich: *W życiu codziennym Tatarów polskich praca w polu i w ogrodach ustąpiła pracy umysłowej. Większość z nich spędzała czas przy biurkach różnych instytucji, oprócz tego wzrosła liczba nauczycieli (w porównaniu z okresem międzywojennym), a także różnej specjalności techników, inżynierów, jak również prawników i ekonomistów (...). Począwszy od lat 1970. Tatarzy zaczęli uprawiać zawody związane z handlem, w tym prowadzeniem własnych firm*<sup>346</sup>.

Warto odnotować, iż współczesne zmiany, jakie nastąpiły w grupie, wiążą się z migracją zarobkową tej społeczności do krajów Unii Europejskiej (Wielka Brytania, Belgia, Holandia), przypadającą na pierwszą dekadę XXI w.

Współcześnie Tatarzy zamieszkujący województwo podlaskie nadal zajmują tradycyjnie zamieszkałe przez siebie miejscowości. Jest to w dużej mierze efekt zewnętrznych, jak i wewnętrznych migracji. Te pierwsze wiążą się z konsekwencjami zmian granic, drugie z migracją z terenów Ziemi Odzyskanych oraz przemieszczeniami ludności w granicach dawnego województwa białostockiego. Migracje ze wsi (Maławicze Górne, Bohoniki, Kruszyniany) sprawiły, iż w przypadku Tatarów można mówić o stabilizacji w obrębie małych (Sokółka) i dużych (Białystok) miast oraz o oswojeniu przestrzeni, znajdującej się w obrębie obecnego województwa podlaskiego, stanowiącego, zarówno w świadomości samej grupy, jak i społeczności większościowej, jej immanentną część.

Przeobrażenia te znacząco wpłynęły także na nowy układ więzi międzygrupowej z wiejskiego na miejsko-wiejski. Mieszkańcy miasta wytworzyli nowe instytucje zabezpieczające potrzeby własnej grupy, podczas gdy osady wiejskie stały się ważnym punktem odniesienia dla okolicznościowych praktyk religijnych grupy.

Fakt, iż Tatarom osadzonym na ziemiach polsko-litewskich udało się zachować własną odrębność etniczną, mimo zachodzących na zamieszkiwanych przez nich ziemiach zmian geopolitycznych, świadczy bez wątplenia o tym, iż grupa ta stanowi przykład „grupy długiego trwania”.

<sup>345</sup> T. Sienkiewicz, *Spod znaku półksiężyca*, „TIM – Tygodniowy, Ilustrowany Magazyn”, Nr 17/1988, s. 7.

<sup>346</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy współcześnie i ich życie codzienne*, [w:] *Tatarzy Polscy. Historia i kultura. Katalog wystawy 27 czerwca – 30 września 2009*, Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie, Szreniawa 2009, s. 26.

## LICZEBNOŚĆ GRUPY (1918-2011)

Dokładne zaprezentowanie danych szacunkowych liczebności Tatarów polskich, podobnie zresztą jak i innych grup etnicznych, napotyka na szereg trudności. Problemy te wynikają zarówno z obiektywnych czynników zewnętrznych, jak i procesów oraz działań wewnątrzgrupowych. W kategorii tych pierwszych można by umieścić takie zjawiska jak: zmiany terytorialne, w tym administracyjne i związane z nimi ruchliwość społeczną; wpływ polityki państwa na analizę szacunków liczbowych (np. świadomą manipulację danymi uzyskiwanymi w wyniku spisów ludności); stosowanie niewłaściwych do pomiarów badanej grupy kryteriów, procedur czy narzędzi badawczych; nieuwzględnianie kwestii związanych ze złożonością tożsamościową grupy i wiele innych. Niemniej ważne są tu też czynniki wynikające ze specyfiki samych społeczności, wśród których należałoby wymienić: niewielką świadomość polityczną i narodową, ułatwiającą zewnętrzne manipulacje liczebnością grupy zarówno przez państwo, jak i samych liderów tych społeczności, w celu osiągnięcia określonych korzyści; niechęć do jednoznacznej deklaracji identyfikacyjnej badanych; niewłaściwe przechowywanie przez społeczności mniejszościowe dokumentacji wewnętrznej, uniemożliwiającej dotarcie do danych szacunkowych na temat danej grupy i inne<sup>347</sup>.

Biorąc powyższe pod uwagę, nie powinno dziwić, iż egozestymacje (szacunki zewnętrzne) Tatarów niejednokrotnie odbiegały i odbiegają od autoestymacji (szacunków wewnątrzgrupowych). Dlatego tylko łączne zestawienie tych dwóch różnych źródeł może dać przybliżony obraz liczebności tej grupy.

Wśród źródeł zewnętrznych, określających liczebność społeczności tatarskiej, na pierwszym miejscu wymienić należy spisy powszechne

<sup>347</sup> M. Barwiński, *Struktura narodowościowa Polski w świetle spisu powszechnego z 2011 roku*, „Przegląd Geograficzny”, nr 86/2014, s. 217.; *Kaszubi. Monografia socjologiczna*, M. Latoszek (red.), Wydawnictwo Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa, Rzeszów 1990, s. 61; S. Łodziński, *Etniczność i jej miary. Przypadek pytań „etnicznych” w Narodowym Spisie Powszechnym Ludności w Polsce w 2011 roku*, [w:] *Antropologiczne inspiracje. Księga jubileuszowa dla profesora Ewy Nowickiej*, B. Bossak-Herbst, M. Głowacka-Grajper, M. Kowalski (red.), Wydawnictwo UW, Warszawa 2013, s. 162; A. Sadowski, *Mniejszości narodowe w Polsce a wyniki Narodowego Spisu Powszechnego w 2002 roku*, [w:] *W kręgu sacrum i pogranicza*, E. Matuszczyk, M. Krzywosz (red.), Wydział Historyczno-Socjologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2007, s. 375-385; J. Tomaszewski, *Rzeczypospolita wielu narodów*, Czytelnik, Warszawa 1985, s. 38-52; J. Tomaszewski, *Ojczyzna nie tylko Polaków. Mniejszości narodowe w Polsce w latach 1918-1939*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1985; K. Warمیńska, *Tożsamość wielokulturowa a spis powszechny*, [w:] *Naród, kultura i państwo w procesie globalizacji*, J. Rokicki, M. Banaś (red.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2004, s. 271-278.

(1921, 1931, 2002, 2011). Ze względu jednak na towarzyszące im konteksty polityczno-społeczne, które w znaczący sposób wpływały na podejmowane w ich trakcie procedury badawcze<sup>348</sup>, do ich wyników należy podchodzić z dużą ostrożnością. Równoległe do nich należy przywołać dane pochodzące z wewnętrznych spisów muftiatu oraz spisy imamów poszczególnych gmin wyznaniowych, choć dostęp do tych ostatnich, ze względu na duże rozproszenie, jest znacznie ograniczony.

Odtworzenie struktury narodowościowej Polski w dwudziestoleciu międzywojennym nie należy do zadań łatwych. Źródła statystyczne, które stanowią podstawę do tych rozważań, obarczone są licznymi nieprawidłowościami<sup>349</sup>. Nie będzie też chyba przesadnym stwierdzenie, iż na miarodajność tych wyników wpłynęła także polityka samych władz II RP, nieprzejawiającej większego zainteresowania tak marginalnymi – z punktu widzenia polityki wewnętrznej i zagranicznej państwa – grupami jak Tatarzy.

Pierwszy Powszechny Spis Rzeczypospolitej Polskiej odbył się 30 września 1921 roku<sup>350</sup>, w czasie gdy poza granicami państwa polskiego znajdowała się licznie zamieszkała przez społeczność tatarską Wileńszczyzna, a także w momencie procesów migracyjnych z terytoriów znajdujących się pod jurysdykcją Rosji. Cechy etniczne zawarte w tym, jak i częściowo w kolejnym kwestionariuszu z 1931 r. sprawdzone zostały do zagadnień związanych z narodowością, językiem i wyznaniem, co – jak wiadomo – nie stanowiło poza tym ostatnim kryterium identyfikacyjnego grupy. Poza tym opublikowane wyniki obu spisów umiejscawiały Tatarów wśród innych grup niechrześcijańskich jako mahometan, co również nie sprzyjało poznaniu rzeczywistych szacunków grupy.

Stąd dla poznania struktury demograficznej Tatarów w latach 1918-1939 niezbędnym jest, jak zauważył Aleksander Miśkiewicz, uzupełnienie zastanych danych urzędowych o coroczne spisy ludności muzułmańskiej organizowane od 1926 r. przez muftiat<sup>351</sup>. To właśnie one oraz publikowane na ich podstawie kalendarze stały się jedynym

<sup>348</sup> L. Adamczuk, *Koncepcje metodologiczne badania „narodowości” w polskich spisach powszechnych (1921-2002)*, [w:] *Mniejszości narodowe w Polsce w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku*, L. Adamczuk, S. Łodziński (red.), Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2006, s. 63.

<sup>349</sup> Wiarygodność wyników spisu była wielokrotnie krytykowana.

<sup>350</sup> Mimo iż pierwszym spisem w II RP był spis przeprowadzony w 1919 roku, z uwagi na częściowe objęcie nim terytorium państwa nie będzie tu brany pod uwagę.

<sup>351</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918-1939...*, s. 58-61.

oficjalnym źródłem informacji o muzułmanach w Polsce<sup>352</sup>. One także posłużyły m.in. Lucjanowi Krawcowi do opracowania danych liczbowych, stanowiących dla wielu prac naukowych podstawę do wnioskowania o liczebności grupy<sup>353</sup>.

Na podstawie powyższych źródeł A. Miśkiewicz liczbę Tatarów w granicach ówczesnej Polski szacuje na od 5 do 6 tys. osób<sup>354</sup>, co jednocześnie oznaczało, iż stanowili oni najmniejszą pod względem etnicznym i wyznaniowym grupę Polski międzywojennej<sup>355</sup>. Największe skupisko tej ludności znajdowało się na terenie województwa nowogrodzkiego, wileńskiego i białostockiego.

Do istotnych powojennych zmian liczebności grupy przyczyniły się działania wojenne i związane z nimi straty ludnościowe, zmiany granic, pozostawiające po stronie polskiej niewielką, w porównaniu do okresu międzywojennego, liczbę Tatarów z powiatu sokólskiego oraz części grodzieńskiego, a także repatriacje z dawnych województw wschodnich do Polski, liczba których szacowana jest na od 1,5 do 2 tysięcy osób<sup>356</sup>. Trudności w ustaleniu szacunków ludności w okresie powojennym wynikają z braku oficjalnych danych o charakterze wyznaniowym i narodowościowym<sup>357</sup>. Fakt ten wynikał z polityki państwa, według której *kwestia niewielkiego marginesu, którym jawiły się mniejszości nie jest godna uwagi a przede wszystkim kosztów jej badania*<sup>358</sup>. Dotarcie do danych o grupie utrudnia także to, że reaktywowany w 1947 r. Muzułmański Związek Religijny nie prowadził przez dłuższy okres dokumentacji na temat własnych członków<sup>359</sup>.

Ze szacunkowych danych zawartych w powojennych wydawnictwach tatarskich wynika, iż w połowie lat 60. XX w. Polskę zamieszkiwało 2000 wyznawców islamu pochodzenia tatarskiego, w tym kilkoro narodowości tureckiej. Aż 350 z nich mieszkało w tym okresie w samym

---

<sup>352</sup> L. Krawiec, *Zarys dziejów ludności tatarskiej w Rzeczypospolitej Polskiej* [w:] *Tatarzy Polscy*, Wilno 1936, s. 3.

<sup>353</sup> *Ibidem*.

<sup>354</sup> A. Miśkiewicz, *op. cit.*, s. 58.

<sup>355</sup> *Ibidem*.

<sup>356</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarska legenda...*, s. 11.

<sup>357</sup> Pierwszy spis w okresie powojennym odbył się w 1946 roku. Jednak biorąc pod uwagę niestabilną sytuację demograficzną, związaną z procesami przesiedleńczymi, wyniki spisu okazują się mało wiarygodne. Nigdy nie zostały też one opublikowane z podziałem na gminy i powiaty.

<sup>358</sup> M. Sobczyński, *Struktura narodowościowo-wyznaniowa Polski*, „Folia Geographica Socio-Oeconomica” *Acta Universitatis Lodzianensis*, z. 3, 2000, s. 157.

<sup>359</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy w latach 1945-1985. Zarys historyczny*, „Studia Podlaskie”, T. III /1991, s. 100.



Białymstoku, co stanowiło istotną zmianę w porównaniu z okresem międzywojennym<sup>360</sup>.

Pierwszą szansą dla poznania liczebności tatarskiej w powojennej Polsce był *Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań* przeprowadzony w 2002 r. Pomocnym w tym miało się okazać pytanie kwestionariuszowe dotyczące narodowości<sup>361</sup>. Zastosowana metodologia spotkała się jednak z ostrą krytyką środowisk naukowych<sup>362</sup> i mniejszościowych, obawiających się konsekwencji takich deklaracji<sup>363</sup>. Niepokoje te podzielało również środowisko tatarskie, dając temu wyraz jeszcze przed rozpoczęciem badań spisowych, w trakcie spotkań z politykami szczebla centralnego i samorządowego<sup>364</sup>.

Głównym zarzutem stawianym wobec formularza spisowego było sprowadzenie w nim wyboru narodowości do dwóch przeciwstawnych sobie opcji: „polskiej” lub „niepolskiej”. Prowadziło to do sytuacji, w której każda osoba, która chciała się zadeklarować jako należąca do grupy mniejszościowej, musiała wcześniej jednoznacznie choć pośrednio oświadczyć, że nie uważa się za członka narodu polskiego<sup>365</sup>.

Zgodnie z wynikami spisu, które okazały się być niemalym zaskoczeniem nie tylko dla Tatarów<sup>366</sup>, narodowość tatarską zadeklarowało

---

<sup>360</sup> Muzułmanin Polski. Jednodniówka Muzułmańskiego Związku Religijnego w Polsce na Tysiąclecie, Warszawa 1966 r., s. 9-10.

<sup>361</sup> Pytania te sformułowano następująco: „Do jakiej narodowości zalicza się Pan(i)?” przy założeniu, że narodowość jest deklaratywną (opartą na subiektywnym odczuciu) cechą indywidualną każdego człowieka, wyrażającą jego związek emocjonalny (uczuciowy), kulturowy lub genealogiczny (ze względu na pochodzenie rodziców) z określonym narodem.

<sup>362</sup> G. Babiński, *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce w świetle spisu ludności z roku 2002*, „Studia Socjologiczne” nr 1, 2004; K. Warمیńska, „Zagubieni w odpowiedziach...” *Tatarzy polscy wobec Spisu*, [w:] *Mniejszości narodowe w Polsce w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku*, s. 209-226; K. Warمیńska, *Tożsamość wielokulturowa a spis powszechny*, s. 271-278; A. Sadowski, *Narodowościowe i etniczne zróżnicowanie III RP*, [w:] *Jedna Polska/ Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, A. Kajder, (red.), Kraków 2001, s. 533-555.

<sup>363</sup> J. Wilczak, J. Dziadul, *Kto ty jesteś*, „Polityka”, nr 16/2002; Tomasz Potkaj, *Liczenie (także) mniejszości*, „Tygodnik Powszechny”, nr 19/2002; G. Babiński, *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce w świetle...*; K. Warمیńska, „Zagubieni w odpowiedziach...”; K. Warمیńska, *Tożsamość wielokulturowa a spis powszechny*, s. 271-278; A. Sadowski, *Narodowościowe i etniczne zróżnicowanie III RP*, s. 533-555.

<sup>364</sup> W marcu 2002 roku w trakcie spotkania z zastępcą rzecznika Jerzym Świątkiewiczem, wojewodą podlaskim i marszałkiem województwa, Tatarzy wyrazili swoje obawy związane z zapisem w kwestionariuszu spisowym kategorii „polski Tatar” lub „Polak pochodzenia tatarskiego”. Za: P. Halicki, *Rzecznik wysłuchał wszystkich skarg*, „Kurier Poranny”, 19 marca 2002, s. 3.

<sup>365</sup> G. Babiński, *op. cit.* s. 247.

<sup>366</sup> *Ibidem*; M. Barwiński, *Liczebność i rozmieszczenie mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce w 2002 roku a wcześniejsze szacunki*, [w:] *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, t. I, Białystok 2006;

jedynie 495 osób, z czego 47 nie posiadało obywatelstwa polskiego. Takie podejście, jak słusznie komentowała Katarzyna Warmińska, pozostawiało poza nawiasem osoby posiadające, jak Tatarzy polscy, złożoną i stopniowalną tożsamość etniczną<sup>367</sup>. Zastosowana w spisie metodologia, jak zauważała również badaczka, zupełnie pomijała etnokułturowy aspekt tożsamości tej grupy<sup>368</sup>.

Od ogłoszenia oficjalnych wyników liczbowych można mówić o początkach swoistego ożywienia etnicznego, jakie nastąpiło w grupie. Wyrażało się ono m.in. w zakrojonych na szerszą skalę działaniach, zmierzających do pobudzenia świadomości własnych członków. Efekty tych starań stały się widoczne w spisie przeprowadzonym w 2011 r.

Za sprawą krytyki środowisk naukowych i mniejszościowych, kolejny spis okazał się być bardziej przemyślanym przedsięwzięciem. Poprzedziły go konsultacje społeczne ze środowiskami mniejszościowymi i naukowymi, co niewątpliwie przełożyło się na zawartą w nich formę pytań etnicznych. Po raz pierwszy w historii spisów wprowadzone w nim pytanie o narodowość zakładało możliwość wyboru więcej niż jednej odpowiedzi<sup>369</sup>.

Tym razem środowisko tatarskie zaangażowało się w działania przygotowujące do wzięcia udziału w spisie<sup>370</sup>. Czyniono to za pomocą materiałów agitacyjnych (druki ulotne, czasopisma, nowe media) oraz bezpośredniej pomocy w wypełnianiu formularza spisowego online.

Raport NSP wykazał, iż na terenie Polski zamieszkuje 1909 Tatarów, z czego aż 1695 wymieniło podwójną (tatarsko-polską) tożsamość<sup>371</sup>. Mimo niewielkich zastrzeżeń, wyniki te przyjęte zostały przez grupę z ogólną aprobatą. Niestety, ze względu na zastosowanie w spisie odmiennej od poprzedniej metodologii pozyskiwania danych, utrudniona jest analiza porównawcza wyników obu dokumentów spisowych.

---

A. Sadowski, *Mniejszości narodowe w Polsce a wyniki Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku*, [w:] *W kręgu sacrum i pogranicza*, E. Matuszczyk, M. Krzywosz, (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2004, s. 375-390.

<sup>367</sup> K. Warmińska, *Tożsamość wielokulturowa a spis powszechny*, s. 276-278.

<sup>368</sup> *Ibidem*, s. 271-276; K. Warmińska, *Tożsamość wielokulturowa. Tatarzy polscy*, [w:] *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej. Implikacje dla wschodniego pogranicza Polski*, T. 1, K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2004, s. 331-334.

<sup>369</sup> Przybrały one następującą postać: „Jaka jest Pana(i) narodowość?” oraz „Czy odczuwa Pan (i) przynależność także do innego narodu lub wspólnoty etnicznej?”.

<sup>370</sup> *Spis powszechny: mniejszości apelują do swoich ziomków o deklarowanie narodowości*, „Newsweek”, 31.03. 2011, (dostęp: 20.12.2017).

<sup>371</sup> *Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2011*.

Mimo poważnych zastrzeżeń, wynikających z faktu, iż wielu z Tatarów nie zdecydowało się ujawnić własnej tożsamości, wyniki spisu przyjęte zostały pozytywnie przez najważniejsze instytucje grupy, choć Związek Tatarów Polskich RP w oficjalnych deklaracjach stwierdza, iż liczba ta wynosi od 5 do 6 tysięcy. Zdaniem władz MZR-u, oszacowanie liczebności Tatarów jest bardzo trudne, ponieważ nie wszyscy oni, zwłaszcza pozostający w związkach mieszanych oraz ich potomstwo, są członkami tej organizacji. Z całą pewnością jednak liczba ta przekracza oficjalne dane rządowe.

# KULTURA RELIGIJNA

Autorzy prac dotyczących Tatarów zgodnie podkreślają, iż czynnikiem umożliwiającym tej grupie przetrwanie w środowisku chrześcijańskim była religia, czyli islam<sup>372</sup>. Jej trwałymi śladami są elementy kultury materialnej pozostające w nierozdzielalnym związku z kulturą duchową. Wśród nich wymienić należy meczety, cmentarze oraz piśmiennictwo religijne grupy.

## MECZETY

Meczety, tatarskie obiekty sakralne, do dziś stanowią zauważalny przejaw obecności społeczności tatarskiej w przestrzeni. Specyfiką architektoniczną tych świątyń jest to, iż dalece odbiegają one od swoich bliskowschodnich pierwowzorów. Wynikało to z faktu, iż ich wykonawcami byli miejscowi cieśle, nadający tym drewnianym budowlom zewnętrzny charakter wiejskich cerkiewek i kościołów<sup>373</sup>.

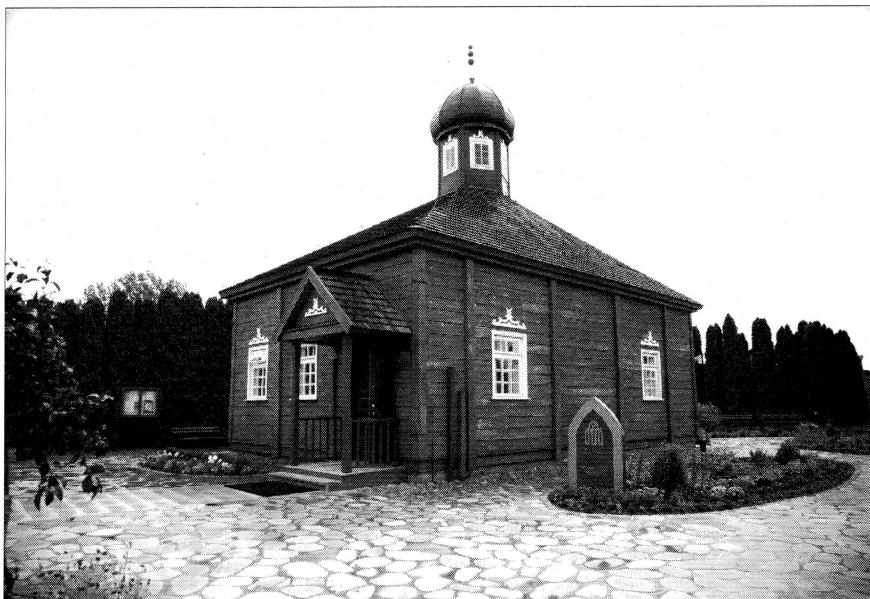
W odwrotności do bryły meczetów, ich wnętrza zdecydowanie bardziej podporządkowane były zasadom islamu, choć i w nich dopatrzeć się można miejscowej specyfiki. Charakteryzuje je ubóstwo dekoracyjne oraz skromność występowania, typowej dla krajów islamskich, plastyki, kaligrafii i ornamentyki<sup>374</sup>. Ich nieodzownymi elementami pozostają natomiast: *mihrab*, nisza wskazująca kierunek modlitwy na Mekkę; charakterystyczny układ oddzielający miejsce modlitewne dla mężczyzn i kobiet oraz *minbar*, rodzaj kazalnicy służącej imamowi do wygłaszania świątecznych modlitw, czyli *chutb*. Ściany świątyń zdobią *muhiry*, pierwotnie ręcznie kaligrafowane obrazy z sentencjami z Koranu, współcześnie zastępowane drukowanymi odpowiednikami z Turcji lub innych krajów bliskowschodnich. Podłogi, na których odbywają się modlitwy wiernych, początkowo wyłożone sukienkami i wołokowymi matami<sup>375</sup>, zastąpione zostały dywanami i wykładzinami.

Zmiany geopolityczne po II wojnie światowej sprawiły, iż tylko 2 z 17 meczetów pozostały w granicach Polski. Znajdują się one w Bohonikach i Kruszynianach. Pierwszy z nich datowany jest na 2 poł. lub koniec XIX

<sup>372</sup> C. Łapicz, *Tatarzy białostoccy na rozdrożu kultur*, „Białostocczyzna”, t. I, 1986, s. 9.

<sup>373</sup> S. Krzyczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii...*, s. 189.

<sup>374</sup> A. Drozd, *Meczety tatarskie*, [w:] A. Drozd, M. M. Dziekan, T. Majda, *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich, Katalog Zabytków Tatarskich*, t. II, Fundacja „Res Publica Multiethnica”, Warszawa 1999, s. 19.



Meczet w Bohonikach, 2017 r., fot. A. Ignatowski, z archiwum NKM MZR RP



Wnętrze meczetu w Bohonikach, 2017 r., fot. A. Ignatowski, z archiwum NKM MZR RP

wieku, drugi na wiek XVIII<sup>375</sup>. Warto dodać, że aż do lat 90. XX w. były one jedynymi meczetami w Polsce.



Meczeta w Kruszynianach, 2014 r., fot. A. Sierko-Szymańska, z archiwum PMKL

Meczeta w Bohonikach usytuowany jest w centralnej części wsi. Wzniesiony został na rzucie prostokąta. Posiada konstrukcję zrębową i szalunek. Budowla podzielona jest na dwie izby i przedsionek. Zewnętrzna bryła meczetu charakteryzuje się czterospadowym – brogowym dachem krytym gontem, zwieńczonym ośmioboczną kopułą z wieżyczką, krytą blachą. Wejście do meczetu osłania ganek. Wewnątrz znajdują się dwie sale: męska i żeńska. Nad częścią męską usytuowana jest, wsparta na dwóch słupach, empora, na którą prowadzą drewniane schodki. W części południowej meczetu znajduje się niewielki *mihrab*. Obok drewniany *minbar*, zwieńczony wspartym na dwóch słupach zadaniem zdobionym półksiężycem. Prowadzą do niego czterostopniowe schodki. Wnętrze meczetu zdobią *muhiry* i dywany.

Meczeta w Kruszynianach położony jest w południowej części tej miejscowości. Wzniesiony został na planie prostokąta, na kamiennej podmurówce z drewnianych bali, z wykorzystaniem konstrukcji zrębowej.

<sup>375</sup> A. Drozd, *Meczety i parafie muzułmańskie na ziemiach Rzeczypospolitej*, [w:] *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, s. 83 i 86; I. Górska, *Meczety i mizary w Bohonikach i Kruszynianach pomnikiem historii*, „Ochrona Zabytków”, 1/2004, s. 175-183.

Nakryty jest trójspadowym dachem pokrytym gontem, w kalenicy którego usytuowana została sześcioboczna wieżyczka przykryta blachą. W północnej części elewacji zobaczyć można dwie czworoboczne wieże zwieńczone kopulastym dachem z półksiężcem. W ścianach budynku znajdują się charakterystyczne prostokątne okna z ostrołukowym nadświetleniem. Wnętrze podzielone jest na dwie izby (żeńską i męską) oraz przedsionek. W części męskiej znajduje się drewniana empora. W ścianie południowej usytuowany został *mihrab*. Obok niego znajduje się *minbar*, nakryty czterospadowym baldachimem, zwieńczonym półksiężcem.

O szczególnym znaczeniu, jakie przyszło pełnić obu meczetom w okresie powojennym, pisał Aleksander Miśkiewicz: *Meczety i mizary, tak w Bohonikach jak i w Kruszynianach oddziaływały emocjonalnie na całą społeczność tatarską, niezależnie od miejsca zamieszkania. Jako miejsca kultu religijnego urastały do rangi miejsc świętych muzułmanów polskich. Spowodowało to, iż od początku lat pięćdziesiątych w każde większe święto islamu przybywały tam liczne grupy wiernych z Białostoczczyzny oraz z północnej i zachodniej części kraju*<sup>376</sup>.

Świątynie muzułmańskie otaczane były przez grupę szczególną troską, co jednocześnie nie przeszkadzało w podejmowaniu prób wprowadzania w nich zmian architektonicznych. Działania te, na szczęście, spotykały się z ostrym sprzeciwem władz konserwatorskich<sup>377</sup>.

Obecnie obie świątynie nie są już jedynymi meczetami w Polsce. W 1990 r., dzięki staraniom Tatarów z gdańskiej gminy wyznaniowej, oddany został do użytku meczet w Gdańsku<sup>378</sup>. Architektonicznie nawiązywał on już jednak do tradycji bliskowschodnich, zrywając tym samym – jak trafie komentował Ryszard Brykowski – z wielowiekową tradycją budowlaną Muślimów Rzeczypospolitej, stwarzając nowy, ale i obcy rozdział w dotychczasowych dziejach świątyń tatarskich na ziemiach

<sup>376</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy w latach 1945-1985...*, s. 105.

<sup>377</sup> Pomysł rozbudowy, którego jednym z inicjatorów był ówczesny przewodniczący gminy bohonickiej – Józef Konopacki, wynikał z niedostatecznej przestrzeni dla wiernych w okresie dorocznych świąt muzułmańskich. Projekt zakładał wybudowanie, w odległości 3 m od już istniejącego, drugiego meczetu, zespolonego ze starszym specjalnym łącznikiem, co miało nie naruszać zabytkowej konstrukcji budowli. Projektowi sprzeciwił się jednak wojewódzki konserwator zabytków, por. Sylwester Dworakowski, *Bajram pod gołym niebem*, „Kurier Poranny” z dn. 20-22 01, 1990, s. 5-6.

<sup>378</sup> Na temat genezy i przebiegu budowy meczetu w Gdańsku m.in.: T. Połtorzycki, *Tak budowaliśmy meczet...*, „Przegląd Tatarski”, Nr 4/ 2009, s. 19-21.

Rzeczypospolitej Obojga Narodów<sup>379</sup>. Dziś meczet ten jest „kością niezgody” między społecznością arabską a miejscowymi Tatarami<sup>380</sup>.



Wnętrze meczetu w Kruszyńskach, 2014 r., fot. A. Sierko-Szymańska, z archiwum PMKL

Warto również wspomnieć, iż w 1989 r. Muzułmański Związek Religijny rozpoczął budowę kolejnego meczetu wraz ze szkołą koraniczną. Na miejsce nowego obiektu wybrano ul. Pomorską znajdującą się na białostockim osiedlu Skorupy. Po 2001 r. prace nad nim zostały jednak przerwane ze względu na brak funduszy. W 2015 r. MZR oficjalnie wycofał się z dalszej budowy niedokończonej inwestycji<sup>381</sup>.

W 2015 r., mimo ostrych protestów mieszkańców Warszawy<sup>382</sup>, oddany został do użytku meczet w Warszawie, należący do konkuren-

<sup>379</sup> R. Brykowski, *Tatarskie meczety w Rzeczypospolitej*, „Ochrona Zabytków” (3) 1988, s. 162.

<sup>380</sup> E. Karendys, *Podział wśród gdańskich muzułmanów. Hani Hraish odwołany z funkcji imama*, [http://trojmiasto.wyborcza.pl/trojmiasto/1,35612,16021375,Podzial\\_wsrod\\_gdanskich\\_muzulmanow\\_Hani\\_Hraish\\_odwolany.html](http://trojmiasto.wyborcza.pl/trojmiasto/1,35612,16021375,Podzial_wsrod_gdanskich_muzulmanow_Hani_Hraish_odwolany.html) (dostęp: 26.12.2015).

<sup>381</sup> Do realizacji ciągnącego się wiele lat projektu nigdy nie doszło. Zakładał on powstanie zarówno meczetu, szkoły koranicznej i domu gościnnego. Autorką projektu architektonicznego była Krystyna Kakareko, por.: *Świat na deskach*, „Gazeta Współczesna” nr 106, z dn. 1-3.06.1990, s. 3.

<sup>382</sup> Protest przeciwko budowie Ośrodka Kultury Muzułmańskiej wraz z meczetem miał miejsce 27 marca 2010 r. w Warszawie i był zdaniem Agaty S. Nalborczyk pierwszym tego typu wystąpieniem w historii Polski. Za: A. S. Nalborczyk, *Budowa meczetów w Polsce – historia, liczba i rozmieszczenie, obecny stan prawny oraz protest przeciw budowie meczetu w Warszawie*, [w:] *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, M. Wida-Behiesse (red.), Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2012, s. 39-60.



cyjnej wobec MZR-u Ligii Muzułmańskiej. Ciekawe, iż jeszcze w latach międzywojennych z pomysłem budowy meczetu w stolicy nosili się sami Tatarzy<sup>383</sup>.

Obecnie do dyspozycji białostockich Tatarów pozostaje, otrzymany w 1982 roku od władz wojewódzkich, niewielki, „wciśnięty” w jedno z białostockich osiedli mieszkaniowych, obiekt drewniany, określane mianem „domku na Grzybowej, w którym w ostatnich latach, dzięki staraniom muftiatu, udało się przeprowadzić gruntowny remont”<sup>384</sup>.

Poza wspomnianymi meczetami w posiadaniu Tatarów znajdują się również wielofunkcyjne budynki służące do celów sakralnych, reprezentacyjnych, kulturalnych, a nawet kulinarnych. Są to: Dom Pielgrzyma w Bohonikach, Centrum Edukacji i Kultury Muzułmańskiej Tatarów Polskich w Kruszynianach oraz Tatarskie Centrum Kultury Islamu w Suchowoli.

Ale to meczety w Bohonikach i Kruszynianach pozostają niezmiennie miejscem spotkań wszystkich Tatarów, zwłaszcza w okresie najważniejszych świąt religijnych oraz okolicznościowych zgromadzeń. Sprawia to, iż obiekty te otaczane są przez grupę szczególną troską. W 2012 r. obie świątynie wraz z przyległymi do nich cmentarzami, rozporządzeniem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, uznane zostały za pomniki historii, stając się także obiektami szczególnej troski państwa<sup>385</sup>. Nie uchroniło to ich jednak przed atakami wandalizmu, co miało miejsce 29 czerwca 2014 roku, w chwili gdy polscy wyznawcy islamu obchodzili *ramadan*.

## CMENTARZE

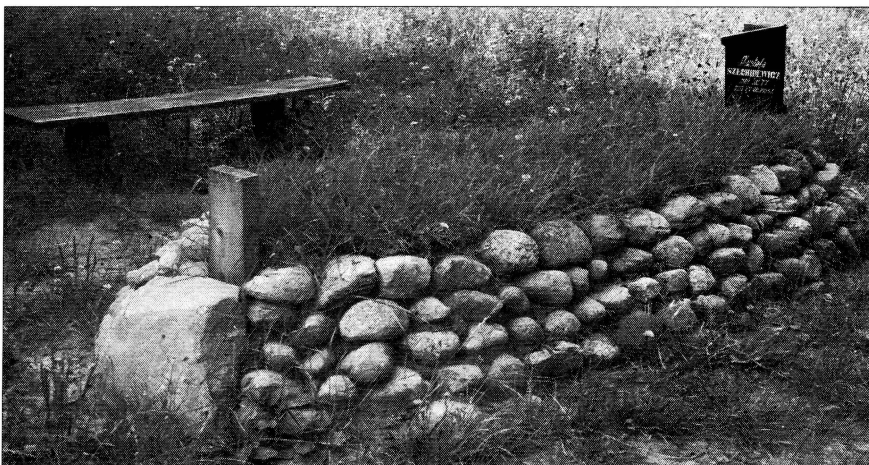
Kolejnym, niezaprzeczalnym przykładem świadczącym o ciągłości i trwaniu społeczności tatarskiej, są jej nekropolie. Odbijają się w nich dzieje tej grupy, jej zwyczaje i obrzędy, stosunek do zmarłych, a także procesy asymilacyjne, którym podlegała na przestrzeni wieków. Choć wśród większości społeczności muzułmańskich na świecie kult

<sup>383</sup> A. Piotrowski, *Na meczet była już ochota*, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/historia/1505280,1,na-meczet-byla-juz-ochota.read> (dostęp: 20.12.2017).

<sup>384</sup> Określenie to pochodzi od dawnej nazwy ulicy, przy której znajduje się ten obiekt, obecnej ul. Piastowskiej.

<sup>385</sup> W uzasadnieniu do *Rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 22 października 2012 r. w sprawie uznania za pomnik historii „Bohoniki i Kruszyniany – meczety i mizary”* czytamy, iż stanowią one: *niespotykane nigdzie indziej, materialne źródło do dziejów islamu i Tatarów na ziemiach polskich. Są dowodem bogactwa kulturowego i tolerancji religijnej na terenie dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Są też wyjątkowym świadectwem wielowiekowego funkcjonowania społeczności muzułmańskiej w państwie chrześcijańskim i zachowania jej odrębności przy jednoczesnej asymilacji.*

zmarłych jest traktowany jako sprzeczny z zasadami islamu, polscy Tatarzy świadomie pielęgnują pamięć o własnych przodkach. Świadczy o tym troska o groby bliskich i odwiedzanie cmentarzy podczas



Tradycyjny nagrobek tatarski, mizar w Kruszynianach, 1986 r., fot. J. Cetera, z archiwum PMKL



Mizar w Kruszynianach, 2014 r., fot. A. Sierko-Szymańska, z archiwum PMKL



Mizar w Kruszynianach, 2014 r., fot. A. Sierko-Szymańska, z archiwum PMKL



Mizar w Kruszynianach, 2014 r., fot. A. Sierko-Szymańska, z archiwum PMKL

najważniejszych świąt religijnych. Warto też dodać, iż niektórym cmentarzom polscy wyznawcy islamu przypisywali moc cudotwórczą<sup>386</sup>.

Cmentarze muzułmańskie, zwane też *mizarami*, *miziarami*, *zireciami*, poza kultem zmarłych pełniły też ważne funkcje społeczne. To tu spotykali się rozproszeni po całym kraju Tatarzy w czasie najważniejszych świąt religijnych, co – jak trafnie puentował Aleksander Miśkiewicz – sprawiało, iż *mizar* stawał się dla Tatarów zarówno miejscem kultu zmarłych, jak i miejscem spotkań dla żyjących<sup>387</sup>.

Według Stanisława Kryczyńskiego, w okresie międzywojennym na terenie trzech województw – wileńskiego, nowogródzkiego i białostockiego – znajdowało się 68 tatarskich cmentarzy, z czego połowa pozostała czynnymi<sup>388</sup>. Po II wojnie światowej, nie wliczając osobnych kwater muzułmańskich na cmentarzach wyznaniowych, pozostały jedynie dwa zabytkowe *mizary*: w Bohonikach i Kruszynianach oraz Muzułmański Cmentarz Tatarski w Warszawie.

Wśród Tatarów nie istniała praktyka stawiania grobowców lub mauzoleów<sup>389</sup>. Charakterystyczną cechą ich grobów były natomiast mogiły ziemne, złożone z głębokiego dołu obłożonego deskami. Tradycyjne nagrobki tatarskie odznaczały się szczególnie prostotą. Opierając się na typologii Andrzeja Drozda, można je podzielić na dwie grupy: tradycyjne kamienie, należące do najstarszych form nagrobkowych oraz pomniki, przybierające formę czworobocznych słupów lub płaskich stel, funkcjonujące od 1 poł. XIX w.<sup>390</sup>. Powszechnym motywem zdobniczym tych nagrobków pozostaje półksiężyc oraz wielojęzyczne inskrypcje. Poza alfabetem arabskim, za pomocą którego zapisywano teksty arabskie, tureckie, polskie, rosyjskie, polsko-białoruską gwarę, używano też alfabetu łacińskiego i cyrylicy. O ile jednak alfabet arabski występował we wszystkich okresach, użycie łacinki lub cyrylicy zależało od przy-

<sup>386</sup> Mowa tu o mizarze w Sieniawce oraz cmentarzu w Łowczycach. Pierwszemu z nich przypisywano moc uzdrawiającą, co sprawiało, iż odwiedzali go nie tylko muzułmanie, ale i ludność żydowska oraz chrześcijańska. Upodobały go sobie szczególnie kobiety pragnące zająć w ciąży, które zawiązywały na krzakach jałowca rosnącego na cmentarzu czerwone wstążki, za: S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy...*, s. 263-266. Z cmentarzem w Łowczycach wiąże się natomiast legenda związana z postacią Aulija Kontusia, mogile którego przypisuje się magiczną moc. Sprawia to, iż do dnia dzisiejszego jest ona otaczana wielką czcią, stając się miejscem pielgrzymek nie tylko muzułmanów. Szczegółowo na ten temat: *Ibidem*, s. 266-270; R. Vorbrich, *Pielgrzymka do grobu św. Ewliji Kontusia (Kondeja) w kontekście globalnym i lokalnym*, [w:] *Tatarzy – historia i kultura. Sesja naukowa Szreniawa, 26-27 czerwca 2009*, Szreniawa 2009, s. 20-21.

<sup>387</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy w latach 1945-1985...*, s. 106.

<sup>388</sup> S. Kryczyński, *op. cit.*, s. 259.

<sup>389</sup> A. Drozd, *Cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, s. 21.

<sup>390</sup> *Ibidem*.

należności państwowej tych ziem<sup>391</sup>. Po II wojnie światowej, aż do lat 80. XX w., na nagrobkach tatarskich zaczęły pojawiać się także fotografie zmarłych, co stanowiło odwzorowanie miejscowych zwyczajów chrześcijańskich.

*Mizar* bohonicki pochodzi prawdopodobnie z XVIII w. i jest drugim z kolei tatarskim cmentarzem w tej wsi<sup>392</sup>. Charakteryzuje go nieczytelny układ kwater. Po II wojnie światowej cmentarz stał się głównym miejscem spoczynku Tatarów rozproszonych na terenie całego kraju.

Cmentarz w Kruszynianach położony jest w centralnej części wsi, ok. 100 m od meczetu. Okala go mur z polnych kamieni oraz brama z tablicą informacyjną. *Mizar* pochodzi prawdopodobnie z 2 poł. XVII w.<sup>393</sup>. Pod względem różnorodności nagrobków cmentarz ten jest znacznie bogatszy od bohonickiego<sup>394</sup>.

## RĘKOPIŚMIENICTWO RELIGIJNE

Szczególnie ważnym artefaktem wynikającym z kultury religijnej społeczności tatarskiej jest wytworzone przez nią rękopiśmiennictwo religijne<sup>395</sup>, określane także mianem piśmiennictwa kitabowego (od najbardziej reprezentatywnego dla tego typu ksiąg – *kitab*)<sup>396</sup>. Stanowią je rękopiśmienne, wielojęzyczne księgi o charakterze religijnym, zapisywane alfabetem arabskim za pomocą miejscowych języków (białoruskiego i polskiego).

Zdaniem badaczy tematu, to właśnie owe księgi pozwoliły grupie na zachowanie odrębności religijnej w odmiennym środowisku kulturowym, w jakim przyszło jej żyć<sup>397</sup>. Utrata własnego języka, niezajomość języka liturgicznego, izolowały Tatarów od prądów muzułmańskich. *W tej sytuacji warunkiem ustrzeżenia religii przed obumarciem oraz*

<sup>391</sup> *Ibidem*, s. 22-23.

<sup>392</sup> I. Górska, *Meczety i mizary w Bohonikach i Kruszynianach...*, s. 180.

<sup>393</sup> I. Górska, *op. cit.*, s. 180.

<sup>394</sup> *Katalog*, *op. cit.*, s. 84.

<sup>395</sup> J. Tyszkiewicz, *Religijna księga rękopiśmienna muzułmanów litewskich i polskich w XVI-XVII w.*, [w:] *Literatura i kultura polskiego średniowiecza. Człowiek wobec świata znaków i symboli*, P. Buchwald-Pelcowa, J. Pelc, (red.) Warszawa 1995, s. 57-63; S. Chazbijewicz, *Kultura religijna Tatarów polskich*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. II/1994, s. 81; A. Woronowicz, *Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość*, „Rocznik Tatarski” t. II, 1935, s. 389-391; M. Konopacki, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3/1966, s. 193-204.

<sup>396</sup> Za: A. Drozd, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XIV-XX w.)*. Zarys problematyki, s. 12.

<sup>397</sup> C. Łapicz, *Z problematyki badawczej piśmiennictwa Tatarów białostockich*, „Studia Językowe z Białostocczyzny”, Warszawa 1989, s. 162.

warunkiem zachowania czystości wiary muzułmańskiej stało się przetłumaczenie podstawowej literatury religijnej na język zrozumiały dla muzułmanów litewskich, odciętych od świata islamu nie tylko geograficznie, ale i językowo<sup>398</sup>.

Autorzy tych tekstów wykazali się wielką inwencją, dostosowując grafikę arabską do miejscowych języków. W efekcie powstała niezwykle cenna z punktu językoznawczego literatura, łącząca w sobie elementy muzułmańskie i chrześcijańskie.



Chamaïł, fot. K. Radłowska

Andrzej Drozd wśród tatarskich rękopisów wyodrębnia: księgi podstawowe, do których zalicza: rękopis Koranu, *tefsir*, *kitab* i *chamaïł*; księgi pomocnicze, tj.: *tadźwid*, *sufra*, słowniki oraz amulety i tablice<sup>399</sup>. Z punktu widzenia omawianego tematu najistotniejsze wydają się tu być: Koran, *chamaïły*, *tefsiry* oraz amulety.

Koran, obok *chamaïł*ów, należy do najbardziej rozpowszechnionych wśród grupy ksiąg. Zdaniem Drozda, w XIX-XX w. znajdował się on w posiadaniu większości rodzin tatarskich<sup>400</sup>. Niemal do 2 poł. XX

<sup>398</sup> C. Łapicz, *Warstwy językowe w piśmiennictwie religijnym Tatarów litewsko-polskich*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem*, cz. IV. Zjawiska językowe na pograniczu polsko-ruskim, J. Bartmiński, M. Lesiow, (red.), *Dzieje Lubelszczyzny*, t VI, Lublin 1992, s. 323.

<sup>399</sup> A. Drozd, *op. cit.*, s. 12.

<sup>400</sup> *Ibidem*, s. 13.

w. drukowane Korany sprowadzano głównie z Kazania. Po tym okresie coraz bardziej upowszechniły się jego wydania arabskie<sup>401</sup>.

Mianem *tefsirów* określa się rodzaj komentarzy do Koranu. Ich charakterystyczną cechą był interlinearny zapis języka arabskiego z ukłósnym przekładem w językach polskim i białoruskim.

*Kitaby*, to bardzo rzadki rodzaj ksiąg, w których znajdują się opowiadania z życia Mahometa, legendy, opowieści umoralniające oraz opisy niektórych obrzędów<sup>402</sup>. Niegdyś, jak pisze Maciej Konopacki, ich poszczególne fragmenty odczytywane były w mieszkaniach dla większej liczby osób<sup>403</sup>. Obecnie znajdują się one niemal wyłącznie w prywatnych zbiorach i w muzeach.

*Chamaity* należą do jednych z najpopularniejszych rękopisów tatarskich. Pełnią one funkcję modlitewników, stąd ich porównywanie do katolickich brewiarzy<sup>404</sup>. Wśród nich wyodrębnić można *chamaity fałdżeńskie*. Służyły one jako pomoc w magii i wróżbiarstwie. *Poza zbiorami modlitw, znajdują się [w nich] rozmaite formułki magiczne i zaklęcia stosowane przy leczeniu chorych, objaśnienia snów i wykaz dni feralnych, tablice astrologiczne i kalendarze*<sup>405</sup>.

Choć, jak już zostało nadmienione, ważną grupę wyodrębnianą przez Drozda stanowią amulety, wydaje się, że trafniejszym byłoby zastosowanie wobec nich określenia talizmanów. Kategoria ta jest bardziej pojemna, mieści w sobie zarówno przedmioty, którym przypisywana jest funkcja apotropaiczna, jak i zdolność zapewnienia ich właścicielowi szczęścia<sup>406</sup>.

Polscy Tatarzy posiadali kilka rodzajów talizmanów ochronnych. Wśród nich wymienić można *daławary* i *nuski*, funkcjonujące także w literaturze pod mianem *dua*, *duajek*, *hramotek* i *planetek*.

*Daławary* to długie, papierowe zwoje z wypisanymi modlitwami z *chamaistów* lub/i sentencjami z Koranu. Wśród nich znajdują się zarówno *daławary* ochronne, jak i pogrzebowe. Funkcją pierwszych było zapewnienie ochrony noszącym je osobom, a także całym gospodarstwem domowym. Bywało, że wkładano je w fundamenty lub belki dachowe w trakcie stawiania nowego domu lub budynku gospodarczego.

<sup>401</sup> *Ibidem*.

<sup>402</sup> M. Konopacki, *Elementy folkloru Tatarów na pograniczu polsko-białorusko-litewskim*, „Literatura Ludowa”, nr 1/1963, s. 30.

<sup>403</sup> *Ibidem*, s. 31.

<sup>404</sup> *Ibidem*, s. 32-33.

<sup>405</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>406</sup> P. Kowalski, *Leksykon. Znaki świata. Omeny, symbole, znaczenia*, PWN, Warszawa 2007, s. 22.

Daławary pogrzebowe wpisywały się natomiast w tatarską eschatologię, pomagając zmarłemu w przedostaniu się do życia pozagrobowego.

Pozostałe z talizmanów były talizmanami osobistymi. Zapisywano na nich od jednej do kilku modlitw ochronnych, które następnie chowano w skórzanych lub tekstylnych futeralikach i zawieszano na sznurku lub rzemieniu, przewieszając od lewego ramienia pod prawą pachą lub przypinano agrafką do spodniej części garderoby<sup>407</sup>. Część z nich przeznaczona była wyłącznie dla dzieci (*hramotki*, *planetki*).

Wykonywaniem wymienionych wyżej ksiąg i talizmanów zajmowali się kopiści. Często umiejętność tę dziedziczyli z pokolenia na pokolenie. Współcześnie wiedza ta znajduje się w stanie zaniku. Ostatni z kopistów, imam Stefan Mustafa Jasiński, zmarł w 2015 r.

Wiele z opisanych wyżej ksiąg i talizmanów znajduje się obecnie w prywatnych kolekcjach. Nieznaczna ich liczba odnaleźć też można w zbiorach muzealnych, gdzie stanowią obiekt szczególnej troski<sup>408</sup>. Te, które znajdują się w posiadaniu społeczności tatarskiej, otaczane są coraz większą ochroną i szacunkiem.

Jak wynika z powyższego, świątynie wraz z sąsiadującymi z nimi mizarami nie tylko sprzyjały pielęgnowaniu tatarskich tradycji i obrzędów, ale nade wszystko służyły do utrzymywania więzi grupowej między rozproszoną po całym kraju grupą. Wytworzenie specyficznego rękopiśmiennictwa pozwoliło na zachowanie własnej odrębności religijnej w sytuacji braku odrębnego języka, nieznamomości języka liturgicznego oraz zupełnego odcięcia od świata muzułmańskiego.

## INSTYTUCJE Tatarskie I KONTYNUACJA DZIEDZICTWA INTELEKTUALNEGO GRUPY

Przyglądając się współczesnym zinstytucjonalizowanym działaniom społeczności tatarskiej, trudno nie odnieść wrażenia, iż na wielu płaszczyznach stanowią one kontynuację dziedzictwa intelektualnego grupy z okresu II RP (1918-1945). Na ten bowiem czas przypadają początki organizacji życia społeczno-kulturowego tej społeczności. Wcześniej, jak zauważa Selim Chazbijewicz, *nie istniały żadne tatarskie organizacje społeczne, ani tym bardziej polityczne. Jedynymi, podobnie jak w poprzednich*

<sup>407</sup> L. Lesisz, K. Radłowska, *Daławary, nuski, hramotki – tatarskie talizmany pisane i ich współczesne konotacje na przykładzie zbiorów Muzeum Podlaskiego w Białymstoku i zbiorów prywatnych*, [w:] *Tatarzy – historia i kultura. Sesja Naukowa Szreniawa*, 26-27 czerwiec 2009, S. Chazbijewicz (red.), Szreniawa 2009, s. 27.

<sup>408</sup> Największa w Polsce kolekcja tatarianów znajduje się w Muzeum Historycznym w Białymstoku.



stuleciach były organizacje wojskowe – tatarskie oddziały kawaleryjskie i religijne, muzułmańskie gminy, które można porównać do religijno-społecznych samorządów lokalnych<sup>409</sup>.

Aż do pierwszej połowy XX w. Tatarzy polscy podporządkowani byli tatarskiemu muzułmańskiemu zarządowi duchowemu w Symferopolu (Krym), który w następstwie rewolucji październikowej uległ likwidacji. Dzięki zwołaniu, za sprawą starań liderów grupy, Wszechpolskiego Zjazdu Muzułmańskiego (1925 r.), w trakcie którego powołano Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej (dalej MZR), pierwszą religijną organizację polskich wyznawców islamu, a także w następstwie uregulowania stosunków między MZR-em a państwem polskim (1936 r.), wyznanie muzułmańskie w Polsce zyskało autokefaliczność.

Do podstawowych zadań MZR-u należało czuwanie nad życiem religijnym polskich Tatarów poprzez sprawowanie opieki nad meczetami, cmentarzami, majątkiem gmin, wychowywaniem religijnym, działalnością kulturową i charytatywną. Na czele związku stał mufti, na którego w 1925 r. wybrano Jakuba Szynkiewicza. Do jego zadań należało reprezentowanie polskich muzułmanów na arenie polskiej i międzynarodowej, a także czuwanie nad praktyką religijną wiernych, decydowanie w sprawach doktrynalnych oraz kierowanie strukturą administracyjno-wyznaniową związku.

Niedługo po założeniu MZR-u w 1928 r. powstała druga, tym razem świecka organizacja tatarska pod nazwą Związek Kulturalno-Oświatowy Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej (dalej ZKOTRP). Na jego czele stała Rada Centralna, kierowana przez braci Olgierda i Leona Kryczyńskich. Głównym zadaniem, jakie postawił przed sobą związek, była poprawa sytuacji gospodarczej, społecznej, moralnej i kulturalnej społeczności tatarskiej<sup>410</sup>. Pomóc w jej realizacji miały, zakładane na terenach gmin muzułmańskich, oddziały. Warto też dodać, iż dzięki osobistemu zaangażowaniu braci Kryczyńskich uaktywnione zostało środowisko badawcze, które podjęło zakrojone na szeroką skalę działania naukowe nad historią grupy, stworzeniem bibliotecznych, archiwalnych<sup>411</sup> i muze-

<sup>409</sup> S. Chazbijewicz, *Tatarzy*, Kraków 2013, s. 289.

<sup>410</sup> U. Wróblewska, *Działalność wileńskiego Oddziału Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej*, „Acta Baltico-Slavica”, 37/2013, s. 166.

<sup>411</sup> *Narodowe Archiwum Tatarskie* założone zostało w 1931 r. dzięki Leonowi Kryczyńskiemu, ówczesnemu prezesowi Zarządu Gminy Muzułmańskiej w Wilnie. Do zadań tej instytucji należało gromadzenie zabytków i dokumentów dotyczących społeczności tatarskiej ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Polskiej, za: J. Tyszkiewicz, *Międzywojenne*

alnych<sup>412</sup> zbiorów tatarskich oraz działalnością wydawniczą i popularyzatorską. Na szczególną uwagę zasługują wydawane w tym okresie: „Rocznik Tatarski”<sup>413</sup> i „Życie Tatarskie”<sup>414</sup>.

Wkrótce po ukonstytuowaniu się wspomnianych dwóch ośrodków muzułmańskich zaczęło dochodzić między nimi do konfliktów. U ich podstaw leżała m.in. walka o siedzibę władz wyznaniowych, rywalizacja o reprezentowanie środowiska tatarskiego w kontaktach z władzami państwowymi i krajami muzułmańskimi oraz spory ideologiczne. Aleksander Miśkiewicz mówi tu o ścieraniu się dwóch nurtów, z których jeden *optował przede wszystkim za pracą organiczną mającą na celu podniesienie na wyższy poziom cywilizacyjny szerszych kręgów najbardziej potrzebującej ludności tatarskiej z podkreśleniem trwałych jej związków z Rzeczpospolitą*. [Drugi zaś] *zmierzał ku nacjonalizmowi, dążąc do uświadomienia Tatarom, że należą oni do wielkiej rodziny narodów turko-tatarskich i najważniejszym ich celem jest nawoływanie do walki o niepodległość swych współplemieńców z Krymu i Powołża*<sup>415</sup>.

Podsumowując życie religijno-kulturowe Tatarów w okresie międzywojennym, należy podkreślić, że za jego rozwojem stało pozytywne nastawienie państwa polskiego, pragnącego – jak twierdzi Andrzej Zakrzewski – *wykazać się tolerancją wobec mniejszości wyznaniowej i etnicznej niesprawiającej żadnych kłopotów*<sup>416</sup>.

Bez wątpienia był to „złoty okres” w dziejach grupy, który gwałtownie przerwał wybuch II wojny światowej. Eksterminacja i emigracja inteligencji tatarskiej na długo zahamowały rozwój życia intelektualnego Tatarów polskich.

---

badania nad dziejami Tatarów litewsko-polskich w XVII w., „Przegląd Historyczny”, t. LXXVI, 1985, s. 311.

<sup>412</sup> Narodowe Muzeum Tatarskie założone zostało w Wilnie w 1929 r. przez Leona Kryczyńskiego. Znajdowały się w nim pamiątki po wybitnych Tatarach, rękopisy tatarskie, dokumenty. W czasie wojny zbiory muzealne uległy rozproszeniu.

<sup>413</sup> Rocznik, wydawany w okresie 1932-1938, w którym to ukazały się jego trzy tomy. Posiadał on charakter literacko-naukowy. Umieszczane w nim teksty dotyczyły m.in. dziejów kultury tatarskiej i historii.

<sup>414</sup> Miesięcznik wychodzący w Wilnie w latach 1934-1939. Obok informacji bieżących, zamieszczał on materiały historyczne, folklorystyczne oraz religioznawcze.

<sup>415</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy w XX w.*, s. 93.

<sup>416</sup> A. Zakrzewski, *Tatarzy litewscy wobec władzy państwowej, od epoki wczesnonowożytnej pod koniec wieku XX*, [w:] *Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos visuomenės tradicijoje: totoriai ir karaimai. Straipsnių rinkinys, parengtas pranešimų, skaitytų tarptautinėje mokslo konferencijoje „610-osios totorių ir karaimų įsikūrimo Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštijoje metinės” 2007 m. rugsėjo 13–15 d. Vilniaus universitete, pagrindu*, Wilno 2008, s. 18.

Zaraz po wojnie białostoccy Tatarzy rozpoczęli działania na rzecz reaktywacji gmin wyznaniowych. W 1947 roku wznowiona została działalność MZR-u. Na jego czele nie stał już jednak mufti, a – wybierane na pięcioletnią kadencję – Najwyższe Kolegium Muzułmańskie. Wkrótce udało się reaktywować działalność przedwojennych gmin w Warszawie, Bohonikach i Kruszyńianach, a także powołać do życia nowe: w Gdańsku, Gorzowie Wielkopolskim, Trzciance, czy Białymstoku.

Od lat 60. XX w. datuje się początek ożywienia kulturalnego i religijnego grupy. Wiązało się to ze zmianą kursu politycznego Polski, skierowanego na rozwijanie kontaktów z krajami arabskimi<sup>417</sup>. Tatarzy okazali się być cennym „pomostem” między Wschodem a Zachodem.

To „chwilowe” zainteresowanie tematyką tatarską wykorzystane zostało przez dziennikarza Macieja Konopackiego, który poczynił ogromne starania dla popularyzacji wiedzy na temat własnej grupy. Konopacki z dużą łatwością gromadził wokół siebie naukowców podejmujących tematykę tatarską, co zostało przez niego wykorzystane przy organizacji w Sokółce cyklicznych spotkań popularnonaukowych, zwanych *Sokólskimi Orientami*. Stwarzały one niepowtarzalną szansę do wymiany poglądów między ówczesnymi badaczami. Zdaniem S. Chazbijewicza, *to właśnie te imprezy, panująca podczas nich atmosfera, towarzyskie spotkania, wymiana zdań i doświadczeń naukowych, konfrontacja z tatarską rzeczywistością, były inspiracją zarówno dla naukowych badań nad tą grupą, jak i innych inicjatyw i działań*<sup>418</sup>.

Konopacki był także pomysłodawcą powołania młodzieżowego zespołu tatarskiego, promocji tatarskiej kuchni, stworzenia tatarskiej imprezy etnicznej czy organizacji tatarskiego muzeum<sup>419</sup>. Działania te udało się jednak urzeczywistnić dopiero kilka dekad później, dzięki sprzyjającym warunkom politycznym.

<sup>417</sup> Na przestrzeni ostatnich lat – pisał w 1962 r. M. Konopacki – prasa polska przyniosła nam szereg reportaży i artykułów o życiu ludności muzułmańskiej w Polsce. Większość z nich była poświęcona muzułmanom Podlasia, gdzie ludność ta zachowała najstarsze tradycje. W 1959 roku oglądaliśmy na naszych ekranach film pokazujący obrzędy związane ze świętem Kurban Bajramu, obchodzonym uroczystie przez muzułmanów w Bohonikach na Białostocczyźnie, a rozgłoszenia Polskiego Radia w Białymstoku nadała w latach 1959-1961 kilka audycji poświęconych dziejom Tatarszczyzny polskiej. Ten wzrost zainteresowań naszym rodzimym Orientem nie jest przypadkowy. Rozwijające się bowiem stosunki gospodarcze i kulturalne Polski z krajami muzułmańskimi nasunęły nam niejako zwrócenie uwagi na grupę ludnościową, której dzieje są doskonałą ilustracją tradycji już związków naszego państwa ze światem islamu, za: M. Konopacki, *O muzułmanach polskich*, „Przegląd Orientalistyczny”, Nr 3, 1962, s. 238.

<sup>418</sup> S. Chazbijewicz, *Kultura literacka Tatarów Polskich*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. II/1994, s. 245.

<sup>419</sup> M. Konopacki, *Wspólnota utraconych szans?*, „Życie Tatarskie”, Nr 1/1998, s. 13-14.

Ciekawe, iż sam Konopacki negatywnie odnosił się do przedwojennych działań ZKOTRP, zarzucając mu zbytnią elitarność, a tym samym, odcięcie się od problemów ogółu Tatarów<sup>420</sup>. Warto w tym miejscu także nadmienić, iż działalność tego „człowieka – instytucji” nie spotykała się, jak można by tego oczekiwać, z powszechnym entuzjazmem grupy, niechętniej otwieraniu się na zewnątrz<sup>421</sup>.

Na drugą połowę lat 80. datować można początek emancypacji etnicznej grupy. Wyrzażało się to przede wszystkim poprzez wznowienie działalności wydawniczej. W 1986 r. światło dzienne ujrzał pierwszy numer pisma „Życia Muzułmańskiego”, nawiązującego do przedwojennego „Życia Tatarskiego” i „Przeglądu Islamskiego”. O wzroście dynamiki tych działań można mówić jednak dopiero od okresu przypadającego na lata 1989-1992, charakteryzującego się istotnymi zmianami w polityce państwa polskiego wobec zamieszkujących go mniejszości.

W 1992 r. zarejestrowany został Związek Tatarów Polskich, od 2004 r. funkcjonujący pod nazwą Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej. Od samego początku miał on być spadkobiercą ZKOTRP. Już sama preambuła statusu związku wzorowana była na odezwie do Tatarów, ogłoszonej w związku z tworzeniem w 1919 r. Tatarskiego Pułku Ułanów im. Pułkownika Mustafy Achmatowicza<sup>422</sup>. Głównymi celami, jakie postawili przed sobą inicjatorzy tej organizacji, miały być: konsolidacja rozproszonej ludności tatarskiej, pielęgnacja i pogłębianie wiedzy na temat tatarskiej historii i tradycji, troska o materialne i duchowe dobra społeczności, a także działalność naukowo-badawcza i wydawnicza<sup>423</sup>. Obecnie związek posiada trzy oddziały: w Białymstoku, Bohonikach i Gdańsku oraz znajduje się w fazie tworzenia oddziału warszawskiego.

W 2007 r., z inicjatywy gdańskich działaczy związku, powołane zostało Centrum Kultury Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej im. Leona Kryczyńskiego w Gdańsku (obecnie funkcjonujące pod nazwą Narodowe Centrum Kultury Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej im. Leona Kryczyńskiego w Gdańsku).

W 1999 r. założony został zespół „Buńczuk”, pierwszy oficjalny zespół tatarski w powojennej Polsce. W 1993 r. wznowiono „Rocznik Tatarów Polskich”, będący kontynuacją przedwojennego „Rocznika Tatarskiego”,

<sup>420</sup> M. Konopacki, *Spolecznosc tatarska w Polsce wczoraj i dzis*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 2/1969, s. 171.

<sup>421</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarska legenda...*, s. 71.

<sup>422</sup> T. Zaniewska, *Dziki wiatr...*, s. 91-92.

<sup>423</sup> *Statut Stowarzyszenia Związku Tatarów Polskich Rzeczypospolitej Polskiej*, za: „Życie Tatarskie”, nr 9/2000, s. 10-11.

zaś w 1997 r. „Życie Tatarskie”<sup>424</sup>, nawiązujące do czasopisma o tym samym tytule. Warto wspomnieć, iż „Życie Tatarskie” zachowało nawet swoją przedwojenną numerację. Wymienione czasopisma, choć nie stanowią jedynych powojennych periodyków grupy<sup>425</sup>, nadal są przez nią wydawane, a poza nimi należy jeszcze wspomnieć o „Przeglądzie Tatarskim” (wydawany od 2009 r.), dostępnym również w wersji cyfrowej. Wszystkie one dotowane są dziś ze środków ministerialnych.

Poza działalnością czasopiśmienniczą, ważnym rodzajem aktywności kulturalnej Tatarów polskich pozostaje działalność literacka. Grzegorz Czerwiński, znawca tej problematyki, podkreśla, iż zaskakującym jest, że tak niewielkiej grupie etnicznej udało się dać światu aż tylu pisarzy i poetów<sup>426</sup>. I choć, jak zauważa dalej Czerwiński, w wielu przypadkach, to twórcy – amatorzy, trudno odmówić tym utworom artyzmu i estetyki<sup>427</sup>. Do najwybitniejszych twórców – literatów okresu międzywojennego zaliczyć należy: poetę Stanisława Kryczyńskiego, eseistów Leona i Olgierda Kryczyńskich, Alego Ismaila Woronowicza, Stefana Tuhan-Baranowskiego oraz autora gatunku bliskiego reportażowi podróżniczemu – Jakuba Szynkiewicza. Jak jednak zauważa Czerwiński, teksty Szynkiewicza nie są utworami literackimi *sensu stricto*, były one bowiem pisane jako sprawozdania z wyjazdów służbowych<sup>428</sup>, co przydaje im dodatkowej wartości poznawczej. Współcześnie dominującym rodzajem literackim Tatarów polskich jest poezja. Do jej najwybitniejszych przedstawicieli należą Selim Chazbijewicz oraz Musa Czachorowski.

Okres transformacji wpłynął również na zmiany w tatarskiej organizacji religijnej. W 1991 r. na XI Wszechpolskim Kongresie Muzułmańskim zmieniony został statut MZR, zgodnie z którym stał się on oficjalnym kontynuatorem tej organizacji sprzed 1939 r.<sup>429</sup>. W 2004 r. doszło do

---

<sup>424</sup> Oba periodyki ukazują się z przerwami.

<sup>425</sup> Wśród innych publikacji tatarskich wymienić można: ukazujący się nieregularnie w latach 90.: „Świat Islamu”; wydawany w latach 1998-2005 „Pamięć i Trwanie. Rocznik społeczno-kulturalny”. Szczegółowo wykaz czasopism tatarskich: S. Chazbijewicz, *Prasa tatarsko-muzułmańska w Polsce w latach 1939-1996*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t III/ 1995, s. 87-102; M. Łyszczarz, *Młode pokolenie polskich Tatarów...*, s. 97-105; M. Czachorowski, *Czasopiśmiennictwo tatarskie i mużulmańskie w latach 1945-2015*, Wrocław 2015.

<sup>426</sup> *Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i opracowanie G. Czerwiński, Katedra Badań Filologicznych „Wschód-Zachód”, Białystok 2014, s. 22.

<sup>427</sup> *Ibidem*.

<sup>428</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>429</sup> S. Chazbijewicz, *Organizacje tatarskie i mużulmańskie na ziemiach polskich w XX w.*, „Życie Tatarskie”, Nr 3-4/1999, s. 15.

powołania pierwszego po wojnie muftiego, na którego wybrano Tomasz Miśkiewicza.

Kolejnym znaczącym wydarzeniem w życiu grupy było pojawienie się we wrześniu 2003 r. pierwszej tatarskiej strony internetowej, stworzonej przez Michała Adamowicza. Pełniła ona nie tylko ważną funkcję komunikacyjną młodego pokolenia, ale także popularyzowała wiedzę na temat grupy, jej historii i kultury oraz propagowała odrębność etniczną Tatarów polskich w nierozzerwalnym związku z wszystkimi ludami tatarskimi.

Puentą niniejszych rozważań niech będą słowa Selima Chazbijewicza, który – omawiając działalność tatarskich organizacji kulturalnych, etnicznych i społecznych – stwierdził, iż *świadczą [one] o dużej żywotności niewielkiej grupy etnicznej, istniejącej nieprzerwanie od sześciuset prawie lat i nie tracącej swojej „siły przetrwania”*<sup>430</sup>.

W niniejszym rozdziale starałam się ukazać elementy ciągłości i zmiany społeczności tatarskiej w oparciu o zobiektywizowane dane zastane. Niewątpliwie z obydwojma czynnikami mamy do czynienia w przypadku etnonimu grupy. Z jednej bowiem strony posiadanie odrębnej nazwy jest elementem jej ciągłości, podczas gdy doprecyzowywanie jej o przymiotniki geograficzne, w następstwie zewnętrznych wobec tej społeczności czynników, wskazuje na zmiany, jakim ona podlegała na przestrzeni wieków.

Zmiany zachodzące w grupie obrazuje także rozmieszczenie przestrzenne społeczności tatarskiej, wynikające z procesów repatriacyjnych, migracji wtórnej z tzw. Ziemi Odzyskanych, a także ruchów społecznych w ramach dawnego województwa białostockiego, a obecnego podlaskiego, będących wynikiem migracji ze wsi do miast.

O przeobrażeniach społeczności tatarskiej świadczą też zmiany liczebności grupy. Widać to na przykładzie danych zobiektywizowanych, takich jak choćby spisy powszechne.

Analiza materialnej kultury religijnej społeczności tatarskiej ukazuje trwałość więzi wewnątrzgrupowej, wynikającej z podzielnego systemu aksjonormatywnego, wspólnotowego partycypowania w obrzędach religijnych, posiadających ważną funkcję integracyjną, a także z przywiązania do stworzonych przez tę społeczność instytucji i wytworów kultury, takich jak: meczety, cmentarze czy rękopiśmiennictwo religijne. Przyglądając się jednak bliżej tym artefaktom, nietrudno

---

<sup>430</sup> S. Chazbijewicz, *Tatarzy...*, s. 297.

zauważyć, że podlegają one nieustającym przeobrażeniom pod względem formy, w efekcie asymilacji do grupy większościowej.

Tatarzy wykazują duże przywiązanie do ciągłości własnych instytucji kulturalnych. Widać to w konsekwentnym odwoływaniu się do własnych organizacji etniczno-religijnych, czy czasopiśmiennictwa. Z drugiej jednak strony, da się zauważyć (także w tym obszarze) gotowość do otwierania się na nowe zjawiska, czego przykładem są choćby strony internetowe, promujące i podkreślające etniczną odrębność grupy.

Wielowiekowe bytowanie społeczności tatarskiej, mimo zmieniającej się przynależności państwowej zamieszkałych przez nią ziem, procesów asymilacyjnych, zmniejszającej się liczby ludności, dobitnie dowodzi, iż grupa ta stanowi „grupę długiego trwania”.

# TOŻSAMOŚĆ RELIGIJNA

Autorzy prac dotyczących problematyki tatarskiej niejednokrotnie podkreślali, iż czynnikiem, który pozwolił tej grupie na zachowanie własnej odrębności etnicznej była wyznawana przez nią religia, czyli islam.

Badania Katarzyny Warmińskiej przeprowadzone w latach 1991-1994 pokazały, iż tożsamość religijną Tatarów polskich charakteryzuje nierozzerwalny związek między „muzułmańskością” a „tatarskością”. Ta etniczacja religii objawiała się, zdaniem badaczki, w zawartości religijnej identyfikacji członków grupy w kontekście funkcjonującego w grupie dualizmu oraz w relacji między wspomnianymi kontekstami w konstruowaniu tożsamości grupy<sup>431</sup>. Analizując relacje między elementami religijnym i etnicznym w określaniu odrębności kulturowej, Warmińska wyróżniła trzy sposoby konstruowania tatarskiego układu tożsamościowego. Pierwszy z nich stanowiła ta grupa osób, dla których nie istniała różnica między obydwoma komponentami i traktowała je wymiennie bądź synonimicznie. Drugą, bardzo liczną grupę stanowiły osoby postrzegające swoją odmienność w odniesieniu do dwóch z wymienionych sfer, traktując je jako ściśle ze sobą powiązane. Do trzeciej natomiast należeli respondenci, określający siebie jedynie poprzez „muzułmańskość”. Badaczka odnotowała także istnienie jeszcze jednej, acz bardzo nielicznej grupy, przedstawiciele której wskazywali na brak konieczności związku między byciem muzułmaninem a Tatarem<sup>432</sup>.

Zadając moim rozmówcom pytanie: „Kim jest Tatar polski?” chciałam dowiedzieć się, jak dziś grupa postrzega związek między swoją etnicznością a religią. Otrzymane na nie odpowiedzi w wielu wypadkach pokrywają się z wnioskami Warmińskiej, choć dostrzegalna jest w nich także istotna zmiana.

Spośród wypowiedzi, traktujących o tej relacji, wyróżniłam trzy zasadnicze stanowiska, według których:

1. *Religia stanowi bezwzględny warunek bycia Tatarem;*
2. *Religia stanowi jeden z komponentów bycia Tatarem;*
3. *Religia nie jest wyznacznikiem bycia Tatarem.*

Uzasadnieniem wagi wyznania w życiu grupy jest, wyrażane na różne sposoby, zdanie: *Gdyby nie było islamu, nie byłoby i Tatarów. Należy*

<sup>431</sup> K. Warmińska, *Tożsamość religijna Tatarów polskich. Czy jest Pan Tatarem? – tak, muzułmanin...*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1, 2000, s. 137.

<sup>432</sup> K. Warmińska, *Tożsamość wielokulturowa. Tatarzy polscy, w: Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej. Implikacje dla wschodniego pogranicza*, t. 1, K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), Białystok 2004, s. 334.



jednak zaznaczyć, iż na znaczenie czynnika religijnego jako jedyne-  
go, a tym samym – najważniejszego determinanta identyfikacyjnego  
grupy, wskazało tylko kilku z najstarszych moich badanych. Znalazło  
to zresztą swoje potwierdzenie w słowach jednej z moich rozmówczyń:  
*Mój dziadek, jak pamiętam, nie mówił o sobie inaczej, jak muzułmanin,  
muzułmanin – sunnita. Jest to jedna z istotniejszych zmian w porówna-  
niu do identyfikacji grupy sprzed dwóch dekad.*

Dla zdecydowanej większości moich respondentów religia stanowi  
jeden ze wskaźników identyfikacyjnych grupy, równie ważny, co pocho-  
dzenie, czy pielęgnacja tatarskich tradycji. Wynika to z przekonania,  
iż *Trudno jest rozdzielić, co jest tatarskie, a co muzułmańskie, gdyż jedno  
z drugim się wiąże. Jedna z moich rozmówczyń ujęła to następująco:  
Jeżeli ktoś jest z pochodzenia Tatarem, a nie jest muzułmaninem, nie świę-  
tuje świąt, nie przestrzega wszystkich zasad i modlitw, to tak naprawdę, to  
on jest Tatarem, ale w cudzysłowie. Tatarska tożsamość, narodowość, pocho-  
dzenie łączy się spójnie z wyznaniem i tego nie można rozdzielić. Ja bym to  
podzieliła pół na pół.*

Zaskakującym spostrzeżeniem było to, iż szczególnie wśród młodego  
pokolenia zaobserwować można było silną tendencję do przeciwstawia-  
nia sobie pierwiastków etnicznego i religijnego w myśl zasady: *Tatar to  
narodowość, muzułmanin to religia. Uzasadnienie dla takiego stanu rze-  
czy ukrywać się może w poniższej wypowiedzi: Kiedyś myślałem, że skoro  
jestem Tatarem, uczymy się islamu, to jesteśmy muzułmanami, ale dziś  
wiem, że absolutnie tak nie można na to patrzeć, nie można kategoryzować  
ludzi w ten sposób. Od czasu 2001 roku, od września, od tego World Trade  
Centre, zacząłem postrzegać to inaczej. Jak zaczęto mówić w mediach sze-  
roko o islamie, mówiono, że terrorysta jakiś tam islamski, a nikt nie porów-  
nywał, nie mówił, co to jest islam. Nikt tego nie dostrzegł, że to zrobił jakiś  
człowiek, który wyznaje tę religię. Nikt nie mówi, że jak chrześcijanin zabił,  
że chrześcijanie są źli. Ale dlaczego wtedy zrobiono taką nagonkę na tych  
ludzi, na nas? (...) Wówczas stwierdziłem, że nie można kategoryzować, że  
Tatar, to jest muzułmanin. Tak jak Ślązaka, też nie porównamy do jakiejś  
religii. Człowiek, to jest człowiek. My jesteśmy przede wszystkim Tatarami.*

Wydaje się, że na podstawie powyższej i – co warto podkreślić –  
nie będącej odosobnionej w tonie wypowiedzi postawić można tezę,  
iż do zmiany sposobu postrzegania przez grupę własnej tożsamości  
przyczyniły się przede wszystkim międzynarodowe wydarzenia zwią-  
zane z atakami terrorystycznymi i ich konsekwencje. Ponieważ pro-  
blematyką tą zajmę się bliżej w dalszej części pracy, w tym miejscu

chciałabym tylko zaznaczyć, iż błędnym byłoby wyciąganie na podstawie powyższego wniosku, iż czynnik religijny wśród polskich Tatarów ulega wyraźnemu osłabieniu. Wskazuje to raczej na wciąż aktualną tezę Katarzyny Warmińskiej, mówiącą o tym, że na relacje między trzema kontekstami etnokułturowymi grupy: etnicznym (tatarskim), religijnym (muzułmańskim) oraz polskim (narodowym) wpływ mają takie czynniki jak: wybory jednostkowe, toczący się w grupie dyskurs tożsamościowy oraz społeczny kontekst<sup>433</sup>. Wydaje się także, iż w wyniku wspomnianych uwarunkowań zewnętrznych deklarowany dystans niektórych członków grupy wobec islamu należy postrzegać w kategoriach strategii radzenia sobie z własną odmiennością. W konsekwencji doprowadziło to do poszukiwania innych, pozareligijnych cech, podkreślających odrębność grupy. Jak ujął to jeden z moich respondentów: *Dla starszego pokolenia najważniejsze było, by nie stracić religii, która była czymś odmiennym. Najważniejsze było, by istnieć jako muzułmanie. A że tam była Turcja, czy gdzieś Arabowie, to dla tego starszego pokolenia, to nie było aż tak ważne. Dopiero jak się pojawili inni muzułmanie, wszystko się zmieniło.*

Podsumowując przedstawione wyniki badań, można powiedzieć, że w odniesieniu do badań sprzed dwudziestu lat zauważalny jest wyraźny regres wśród osób identyfikujących się wyłącznie poprzez czynnik wyznaniowy. Z drugiej zaś strony, da się zaobserwować istotny wzrost liczby osób dystansujących się wobec „muzułmańskości” jako warunku bycia Tatarzem.

## MIĘDZY „NOWĄ ORTODOKSJĄ” A „TRADYCYJNYM LIBERALIZMEM”. WSPÓŁCZESNY DUALIZM RELIGIJNY GRUPY

*Wskutek braku własnych szkół teologicznych, nieznanomości liturgicznego języka arabskiego i życia w wielkim oddaleniu od ośrodków kultury muzułmańskiej, zasady swego wyznania znają Tatarzy litewscy tylko powierzchownie. Oczywiście w głównych zarysach ich pojęcia religijne nie odbiegają od wiary wszystkich innych muzułmanów sunnitów, ale tkwią w nich także pierwiastki obce duchowi czystego islamu, zaczerpnięte bądź to z wierzeń szamanizmu właściwych niegdyś Turkom-koczownikom, bądź też z wierzeń miejscowej ludności chrześcijańskiej. Nadają one religii Tatarów litewskich*

<sup>433</sup> K. Warmińska, *Tożsamość wielokulturowa. Tatarzy polscy*, [w:] *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej. Implikacje dla wschodniego pogranicza*, t.1, K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), Białystok 2004, s. 334.

swoisty koloryt, nie wypaczając zresztą podstawowych zasad koranicznych – pisał w 1938 r. Stanisław Kryczyński<sup>434</sup>.

W oparciu o wypunktowane powyżej powody, wiele z prac traktujących o islamie wyznawanym przez polskich Tatarów określa go mianem *islamu przyćmionego, ludowego, liberalnego*, itp. Z całą pewnością takie ujęcie tematu wpisuje się w powszechne dzielenie islamu na islam ludowy i ortodoksyjny<sup>435</sup>. U podłoża tej klasyfikacji leży przekonanie o przeciwstawności między ogólnomuzułmańskimi zasadami wiary a pierwiastkami etnicznymi i regionalnymi funkcjonującymi w obrębie rytuału prywatnego. Wspomniany podział nie jest jednak akceptowalny przez wszystkie środowiska muzulmańskie, zwłaszcza ortodoksyjne, postrzegające własną religię w kategoriach jedności i uniwersalności<sup>436</sup>.

Katarzyna Warmińska, analizując tożsamość religijną grupy zauważyła, iż wspomniany spór występuje także w społeczności tatarskiej i jest on wynikiem kontaktów Tatarów z muzulmanami spoza Polski, które podważyły prawdziwość przekonania „każdy Tatar to muzulmanin, każdy muzulmanin w Polsce to Tatar”. Zmiana ta spowodowała, że granice symboliczne wyznaczające odrębność religijną grupy kreślone są obecnie na dwa sposoby. Część polskich Tatarów postrzega siebie przede wszystkim w kategoriach przynależności do wspólnoty muzulmańskiej, inni zaś odwołują się do etnicznych i religijnych charakterystyk równocześnie. Dla części Tatarów religijne charakterystyki grupy nieodłącznie wiążą się z miejscowym, „swojskim” – „tatarskim islamem”. Inni widzą konieczność zreformowania,

<sup>434</sup> S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy...*, s. 137.

<sup>435</sup> Elżbieta Wnuk-Lisowska w miejsce islamu ludowego proponuje użycie terminu „islam popularny”. Ludowość – zdaniem tej badaczki – kojarzy się zwykle z mniejszymi ośrodkami, tymczasem zjawisko, które określa się tym mianem dotyczy w równym stopniu środowisk wiejskich, jak i miejskich. Za: E. Wnuk-Lisowska, *Islam: między herezją a ortodoksją*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 7-8.

<sup>436</sup> Przykładem takiego stanowiska może być niniejsza wypowiedź: Będem byłoby uważać, że istnieje jakiś wyjątkowy „polski islam”, o ile termin ten miałby być traktowany dosłownie. Podobnie miałyby się z prawdą przeświadczenie, iż istnieje jakiś „polski katolicyzm”; w Polsce funkcjonuje Kościół katolicki, żyją miliony wierzących i praktykujących katolików, tym niemniej – z perspektywy samych katolików – wspólnota ta stanowi element pewnego szerszego porządku, porządku o wymiarze globalnym. Analogiczne spostrzeżenia dotyczą w nie mniejszym stopniu wspólnoty muzulmańskiej w Polsce; miast mówić o „polskim islamie”, należałoby zatem mówić o islamie (i muzulmanach) w Polsce. Powyższa konstatacja ufundowana jest przez charakter i istotę samego islamu. To, że nie ma „islamu polskiego”, „islamu egipskiego”, „tureckiego” czy „saudyjskiego” wynika wprost z faktu, że wszyscy bez wyjątku muzulmanie znają ten sam, uznawany za Słowo Boże Koran; wszyscy przyjmują również te same podstawowe zasady wiary, a także nakładają na siebie te same, zasadnicze obowiązki związane z praktykowaniem tej religii. Za: T. Stefaniuk, *Czy istnieje „polski islam”? O islamie i muzulmanach w Polsce*, [w:] „Teofil. Pismo Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów”, 2/2006, s. 125-135.

„oczyszczenia” wyznawanej religii z wszelkich lokalnych naleciałości i odwołania się do islamskiej ortodoksji<sup>437</sup>.

Analiza otrzymanych w toku przeprowadzonych wywiadów wypowiedzi pokazała, iż wspomniany dualizm nadal dzieli społeczność tatarską, choć pewnie nie przebiega już tak głęboko jak kilkadziesiąt lat temu. Na potrzeby niniejszej pracy te dwa odrębne stanowiska względem praktyki religijnej oraz rytuału prywatnego określać będą mianem *nowej ortodoksji i tradycyjnego liberalizmu*.

Pod pierwszym z pojęć będą rozumiała stanowisko względem własnej religii, reprezentowane dziś przez zdecydowaną mniejszość badanych, które cechuje podejście zorientowane doktrynalnie, wyrażające się w całkowitej akceptacji obowiązujących prawd wiary zawartych w muzułmańskiej tradycji (sunnie) i Koranie. Podstawą dla tego punktu widzenia jest przekonanie o uniwersalizmie islamskim, co tłumaczy wypowiedź: *Tatarzy bardzo często podkreślają, że: „My mamy swój islam i my mamy tutaj swoją praktykę religijną i niech ci Arabowie do nas się nie wtrącają, bo my od wieków praktykujemy taki islam i przy nim zostaniemy”. Tylko że nie ma czegoś takiego jak „islam arabski”, „islam tatarski”, „islam czeczeński”, czy jeszcze inny. Jest jeden islam dla wszystkich narodów, dla wszystkich krajów, dla wszystkich ludzi!*

Genezy postulatów środowiska tatarskiego, nawołujących do „powrotu do źródeł”, należy szukać już w okresie międzywojennym, bez wątpienia jednak ich intensyfikacja, o czym już była mowa, nastąpiła w wyniku wzmożonych kontaktów grupy z muzułmanami arabskimi, apogeum których przypada na lata 80. XX w. Ponieważ zwolenników niniejszego punktu widzenia łączy przekonanie o potrzebie odnowy religijnej grupy w kierunku „właściwych zasad wiary”, reprezentantów tego stanowiska określać też można za Katarzyną Warmińską mianem *odnowicieli*<sup>438</sup>.

Warto jednak zaznaczyć, że także i to środowisko nie jest wewnętrznie jednorodne. Wśród jego zwolenników są bowiem zarówno osoby odrzucające wszelki dialog z tradycją tatarską tam, gdzie zbacza ona z „właściwego toru”, jak i ci, którzy są skłonni w wielu miejscach uwzględnić specyfikę kontekstu kulturowego własnej grupy. Warto dodać, iż zdaniem osób wpisujących się w ten model religijności, grupa ta straciła na liczebności wskutek migracji jej przedstawicieli z Białegostoku do większych miast, a po akcesji Polski do Unii Europejskiej – do Belgii

<sup>437</sup> K. Warmińska, *Tożsamość religijna Tatarów polskich*, s. 139-140.

<sup>438</sup> *Ibidem*, s. 140.

czy Wielkiej Brytanii. W jej skład wchodziło bowiem przede wszystkim pokolenie współczesnych 30- i 40-latków pobierających wykształcenie religijne pod kuratelą studentów arabskich. Na współczesnych zwolenników i propagatorów opisywanej idei wskazywani są także tatarscy imamowie pobierający nauki w krajach arabskich.

Opozycyjnym wobec *nowej ortodoksji* jest *tradycyjny liberalizm*. Pod pojęciem tym będę rozumiała poglądy, u podstaw których leży przekonanie o odrębności i specyfice „tatarskiego islamu”. Na jego charakter wpłynąć miało odseparowanie grupy od ważnych centrów muzułmańskich oraz wielowiekowe sąsiedztwo z ludnością chrześcijańską. Niniejszy punkt widzenia zdecydowanie odrzuca dogmat o uniwersalizmie religii muzułmańskiej, wpisując się w tzw. *islam obywatelski*. Potwierdzają to wypowiedzi: *W każdej grupie islam jest wdrażany zależnie od środowiska. Nie zawsze te wszystkie wskazania islamu można zastosować. Państwa afrykańskie, czy inne dostosowują islam do własnych środowisk.*

*Islam cały na świecie jest różny. Tatarski też ma swój folklor, tradycje, własne takie elementy związane z kulturą jeszcze przedislamską. I przez wieki z życia w kulturze chrześcijańskiej doszło do dużej asymilacji, polonizacji pewnych obrzędów.*

W przeciwieństwie do *reformatorów* zwolennicy niniejszego poglądu stoją na stanowisku, iż podstawą dla tatarskich zasad wiary jest tatarska tradycja. W ten sposób dogmatyka islamska ulega tu jednoznacznej redefinicji lokalnej. Omawiane podejście cechuje także wyrażany dystans do „islam arabskiego”, utożsamianego z fundamentalizmem, w którym to grupa upatruje istotnego zagrożenia dla własnej ciągłości. Warto dodać, iż *tradycyjny liberalizm* nie tylko swobodnie podchodzi do interpretacji muzułmańskiego *credo*, ale również poddaje je krytyce, selektywności i indywidualizacji. Kwestię tę dość sugestywnie ujął jeden z moich rozmówców: *Każdy tu odpowiada za siebie, każdy robi tak jak chce, bo my jesteśmy tym islamem środka, czyli tym prawdziwym.*

Poza wymienionymi wyżej stanowiskami wymienić też można pogląd o związku islamu tatarskiego z mistycznym ruchem wewnątrz islamu, tzw. sufizmem. Popularyzatorem tej koncepcji jest poeta, naukowiec i działacz tatarski Selim Chazbijewicz<sup>439</sup>. U podłoża niniejszego stanowiska leży próba znalezienia „własnej drogi”, która oderwałaby Tatarów z orbity wpływów arabskich, lokując ich wśród ludów

---

<sup>439</sup> S. Chazbijewicz, *Duchowa kultura Tatarów polskich jako integralny element kultury pogranicza słowiańsko-muzułmańskiego*, „Acta Baltico-Slavica”, 37/2013, s. 151-161.

turkijskich. Wydaje się jednak, iż niniejszy punkt widzenia nie spotyka się z większym zainteresowaniem ze strony grupy.

Dla zobrazowania nakreślonych wyżej kwestii zaprezentuję główne osie sporne między przedstawicielami *nowej ortodoksji* i *tradycyjnego liberalizmu* pod kątem stosunku badanych do własnych praktyk religijnych, obchodzenia przez grupę świąt chrześcijańskich oraz oceny własnych imamów.

## TATARSKIE PRAKTYKI RELIGIJNE

Dialog między tym, co „tatarskie” a „ogólnomuzułmańskie” odbywa się w grupie na płaszczyźnie interpretacji podstawowych zasad islamu. Na pytanie o możliwość praktykowania przez polskich Tatarów tej religii zgodnie z jej podstawowymi dogmatami, otrzymałam dwie przeciwstawne sobie odpowiedzi. Zdecydowana większość z moich badanych wskazała na fakt niemożności realizacji tego zadania ze względu na specyfikę kulturową zamieszkałego przez nich kraju. Poglądy te wyraża poniższe stwierdzenie: *Żyjemy w specyficznych warunkach, ale w dobrym tego słowa znaczeniu, żyjemy w Polsce, kraju gdzie stanowimy mniejszość i nie możemy narzucać swoich rzeczy (...). Rozgraniczamy niejednokrotnie życie takie codzienne z zasadami religii, bo jeśli chcemy żyć tu, gdzie jesteśmy, to musimy szanować ludzi, z którymi żyjemy i z którymi na okrągło obcujemy.*

W opozycji do powyższej wypowiedzi znajdują się opinie podkreślające brak jakichkolwiek przeciwwskazań dla praktykowania religijności zgodnie z zasadami islamu. I choć w grupie tej pojawiały się osoby, które przyznawały się do własnej ułomności wynikającej z zewnętrznych ograniczeń kulturowych, nie przysłaniało to jednak ich głębokiego przekonania o potrzebie dokładania wszelkich starań, by postępować zgodnie z nakazami religii: *Obowiązkiem każdego muzułmanina jest przestrzeganie pięciu filarów. To jest podstawa i każdy muzułmanin Tatar tego powinien przestrzegać. Tylko my tu, żyjąc w Polsce, wiadomo, trochę odstępujemy od tych głównych zasad, ponieważ to życie nasze współczesne troszkę zmienia nasz tryb życia. I z tego powodu, my Tatarzy, wiemy o naszych błędach, nie chcemy ich popełniać, ale jak mówię, życie na nas takie zachowanie wymusza.*

*To, że Tatarzy nie przestrzegają pewnych zasad islamu wynika z utartych ścieżek, jakimi się cała grupa posługuje. Trzydzieści lat temu nikt tak nie robił, sześćdziesiąt lat temu nikt tak nie robił, my robiliśmy to tak i tak... No i dalej, to jakby te schematy się powieli. Ale przy dobrej woli*

pojedynczych osób, które miałyby większą siłę oddziaływania na całą grupę, mogliby praktykować. Ale tak naprawdę myślę, że trzeba patrzeć na religię jednak w takim wymiarze życia w kraju, gdzie grupa jest w mniejszości i też w wymiarze europejskim, gdzie te kwestie religijne nie są stawiane już na pierwszym miejscu, tak jak ma to miejsce w krajach ściśle wyznaniowych. Także owszem, religia narzuca bardzo konkretne wymogi wobec wyznawcy, ale myślę, że żyjąc w Polsce, każdy ją mocno przefiltrowuje przez siebie.

Dla bliższego omówienia zarysowanego tu sporu warto przyjrzeć się podejściu grupy do podstawowych zasad islamu, określanych mianem „pięciu filarów”. Tworzą je: wyznanie wiary, modlitwa, post, jałmużna oraz pielgrzymka do Mekki<sup>440</sup>.

Muzułmańskie wyznanie wiary – szahada – głosi, iż *Nie ma bóstwa nad Boga (Allaha), a Mahomet jest wysłannikiem Boga*<sup>441</sup>. U podstaw tego stwierdzenia leżą dwa najważniejsze dogmaty religii muzułmańskiej: jedność Boga i wiara w posłannictwo Mahometa<sup>442</sup>. Kwestia ta, jako jedyna nie budzi kontrowersji, zwłaszcza, iż niniejsza formuła wypowiedziana zostaje w trakcie wielu obrządków i liturgii: *Szahadę każdy wymawia przy azanie, ale ona też się powtarza praktycznie w większości modlitw, ta cała fraza wyznaniowa.*

W podobnym tonie wypowiada się Aleksander Miśkiewicz: *Jak postępują w stosunku do niej Tatarzy polscy? Każdy z nich jest muzułmaninem od urodzenia. Ujmując to ściślej, każde nowo narodzone dziecko tatarskie otrzymuje azan wraz z nadaniem imienia i tym samym staje się członkiem wspólnoty*<sup>443</sup>.

Podobnej zgody nie ma już jednak przy ocenie praktyki pięciokrotnej modlitwy. Zdaniem tradycjonalistów, nakaz ten nigdy nie był rygorystycznie przestrzegany przez społeczność tatarską, która obowiązek ten wypełniała podczas piątkowych nabożeństw lub w trakcie ważniejszych świąt religijnych. Bezkrytyczne podejście do tego obowiązku przypisywane jest głównie, uznawanym za obcych kulturowo, przedstawicielom świata arabskiego, co jedna z moich rozmówczyń ujęła następująco: *Ja nie rozumiem tego modlenia się pięć razy dziennie. Może ci z Ligii Muzułmańskiej...? Miejscowi Tatarzy tego nie wymagają, bo tu*

<sup>440</sup> J. Bielawski, *Islam*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1980, s. 103-104.

<sup>441</sup> Tłum. za: J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2007, s. 125.

<sup>442</sup> M. M. Dziekan, *Religia Tatarów polsko-litewskich*, [w:] *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich...*, s. 8.

<sup>443</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy w latach 1945-1985. Zarys historyczny*, „Studia Podlaskie”, t. III, 1991, s. 125.

trzeba chleb wypracować. Dziś mam emeryturę. A gdybym tak się modliła pięć razy dziennie, to kto by mi ją dał?! A pomodlić się można wszędzie: i na łące, i pod gruszą, i w domu. Wszędzie jest Pan Bóg. Wszędzie Pana Boga można wspomnieć. My tu się często nie modlimy, tylko dwadzieścia kilka razy w ciągu roku. Zdaniem większości z moich badanych, powyższa praktyka sprowadzania wspólnych modlitw do najważniejszych uroczystości religijnych wpisuje się w specyfikę tatarskiej tradycji: *My do meczetu tylko na bajramy jeździmy. My jesteśmy tak przyzwyczajeni. Ci, co tu chodzą do kościoła raz na tydzień [mowa o miejscowych katolikach], to ich ciągnie, bo oni są wciągnięci, a my nie. U nas co najwyżej wieczorem, jak umiesz, tak się pomodlisz.*

Po drugiej stronie, lokują się wypowiedzi odrzucające istnienie jakichkolwiek przeszkód do realizacji niniejszego zadania. Zdaniem przedstawicieli nowej ortodoksji, pięciokrotna modlitwa jest kwestią wyłącznie dobrej woli i samodyscypliny: *Oczywiście, że modlitwa jest możliwa do spełnienia. To wszystko zależy od człowieka. W moim przypadku jest możliwa w 100%.*



Modlące się kobiety, Dom Kultury Muzułmańskiej w Białymstoku, 2014 r., fot. K. Radłowska



*Jeśli z jakichś przypadków ta możliwość [mowa o modlitwie] się nie uda, to można ją przecież zawsze odłożyć w czasie. Usprawiedliwionym jest przełożyć [ją] na późniejszy termin.*

Jednym z ograniczeń, na które zwracali uwagę przedstawiciele obu grup, jest południowa pora modlitwy piątkowej, odbierająca osobom czynnym zawodowo możliwość uczestniczenia w niej. W konsekwencji praktykują ją głównie osoby starsze.

Kolejnym filarem islamu jest jałmużna. Jak można przeczytać na stronach Muzułmańskiego Związku Religijnego, rozdawanie jałmużny dla potrzebujących (*sadoga*) oraz przekazanie pod koniec postu przed modlitwą Bajramową jałmużny obowiązkowej Zakat Al-Fitr (*Fitre*) jest jednym z zaleceń muzułmanów<sup>444</sup>.

Osoby o poglądach ortodoksyjnych ubolewają, iż Tatarzy podchodzą bardzo luźno do niniejszego nakazu, sprowadzając go przede wszystkim do *sadogi*, czyli intencyjnej ofiary składanej na ręce współwyznawców po nabożeństwie. Dawniej w jej skład wchodziły pieczone bułeczki, owoce, dziś coraz częściej zastępowana jest kupowanymi cukierkami, ciastkami, itp. Jednak, zdaniem tradycjonalistów, to właśnie *sadoga*, stanowi wyróżnik Tatarów od innych grup muzułmańskich: *To co się u nas zachowało, a czego w kulturze arabskiej nie ma, to sadoga. Po modlitwie zawsze ktoś chce poświęcić jakieś słodczyce, czy owoce, czy bułeczki. To je święci się, a potem się dzielimy. Jest to takie przeznaczenie dla biednych. Dzielimy się tą sadogą, tak jak chrześcijanie opłatkiem. To nasza jałmużna dla biednych, taka jakby nasza ofiara.*

Jeszcze inni obowiązek ten sprowadzają do gotowości niesienia pomocy potrzebującym: *Dla mnie jałmużna to jest pomoc, wsparcie. Staram się więc pomagać innym jak mogę. Czy pieniędznie czy inaczej.*

*Jałmużnę daje się dla biednych. Kiedyś, jak przyjechali tu Czeczeni, to przynoszono im ubrania i inne takie rzeczy. W 1967 jak była agresja Izraela na Palestynę, to w każdej gminie zebrano po 6 tysięcy.*

Zgodnie z zasadami islamu, *Cały okres miesiąca Ramadan obowiązuje post nakazany przez Koran. Od wschodu do zachodu słońca nie może muzułmanin jeść, pić, ani odbywać stosunków płciowych. Nie wolno mu też palić tytoniu, ani tyknąć choćby kropli wody*<sup>445</sup>.

Według historyka Aleksandra Miśkiewicza, już w okresie międzywojennym do niniejszego nakazu stosowały się niemal wyłącznie osoby

<sup>444</sup> [http://www.mzr.pl/pl/ramadan.php?id\\_ram=4](http://www.mzr.pl/pl/ramadan.php?id_ram=4) (wejście z dn. 10.07.2015)

<sup>445</sup> S. Chazbijewicz, *Podstawowe zasady Islamu – religii polskich Tatarów*, [w:] L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, Gdańsk 1997, s. 56.

starsze<sup>446</sup>. Potwierdza to analiza tatarskiej prasy międzywojennej, na łamach której czołowi duchowni zwracali uwagę na coraz rzadsze praktyki postu u dzieci i młodzieży<sup>447</sup>. *Tatarzy polscy* – zdaniem Miśkiewicza – *obchodzili ramadan inaczej niż ich współwyznawcy na Bliskim Wschodzie czy w innych częściach świata. Postępowali według nakazu tylko pojedyncze osoby, a reszta na czas postu wstrzymywała się od picia napojów alkoholowych, chodzenia na zabawy, do kina i na imprezy rozrywkowe. W odpowiednie dni ramadanu odbywały się nabożeństwa, a w drugiej połowie tego miesiąca imam obchodził w swojej gminie domy parafian zbierając fitrę – dowolną opłatę na krótką modlitwę w intencji gospodarzy i ich całej rodziny*<sup>448</sup>. Niemniej, to właśnie w stosunku badanych do postu widać największe rozbieżności. Już w samym środowisku tradycjonalistów pojawiają się skrajne opinie, poczynawszy od całkowitej negacji do akceptacji tego obowiązku religijnego. Potwierdza to wspomnianą już tendencję selektywności zasad religii przez pryzmat własnych potrzeb.

Osoby zdecydowanie dystansujące się wobec obowiązku restrykcyjnego przestrzegania postu odwołują się do specyfiki kulturowej i geograficznej muzułmanów na świecie: *Tu czasem Arabowie przyjeżdżają i oni całą noc się modlą, a potem pół dnia śpią – to co to dla nich taki ramadan. My tak robić nie możemy, każdy tu ma jakąś pracę.*

*Trudno jest przez 30 dni od świtu do zmroku pościć. Zwłaszcza gdy post wypada latem. Wtedy to wypada 18 godzin bez jedzenia i picia. I to jest bardzo trudne do przestrzegania. Wiadomo, Arabowie z Afryki północnej nie mają tego problemu, bo tam nie ma takich różnic. A my żyjemy tu na północy, różnica między nocą a świtem w ciągu dnia jest duża. Dlatego jest dużo trudniej.*

Z drugiej zaś strony spotkałam się i ze stwierdzeniami, iż *Post jest możliwy. Ja osobiście nie dam rady, bo próbowałam, ale moja mama już od dobrych paru lat pości, więc da się.*

*Raz na dwa lata staram się postu dotrzymywać i pościć od wschodu do zachodu słońca. Można to zrobić. To jest wszystko kwestia przyzwyczajenia. Wstaję wtedy przed świtem, jem, żeby potem już nie jeść. Pierwsze dni są wykańczające. Mózg przestaje normalnie funkcjonować. Ale z kolejnymi dniami można już się przyzwyczaić.*

<sup>446</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarska legenda...*, s. 40.

<sup>447</sup> Jak pisał jeden z ówczesnych imamów: Tatarzy przestają dbać o to, by chłopiec po ukończeniu 12-go roku życia, dziewczynka zaś 8-go pościli Ramazan, Za: I. A. Woronowicz, *Kurs nauki religii Islamu dla muzułmańskich i duchowieństwa muzułmańskiego*, „Życie Tatarskie” nr 8/ 1939, s. 4.

<sup>448</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy w latach 1945-1985*, s. 127.

*Jeśli nie stać nas na inne, to ten jeden post jest taką manifestacją trwania przy tradycji.*

W ocenie osób o poglądach ortodoksyjnych *ramadan* winna charakteryzować bezwzględna, nakazana przepisami religijnymi, wstrzeźliwość: *Co do postu, tutaj ja nie widzę żadnego problemu. Tym bardziej że coraz więcej osób w Polsce pości i w tych tu warunkach, to oznacza powstrzymanie się od napojów i jedzenia od drugiej – trzeciej nad ranem do, powiedzmy, 21.00, do zachodu słońca, to jest do zrobienia.*

Podejście to jest jednak zdecydowanie odrzucane przez część tradycjonalistów, zdaniem których Tatarzy wypracowali swój własny sposób przestrzegania obowiązującego postu: *Dużego postu polscy muzułmanie wszyscy przestrzegać nie mogą, jedni, ze względu na pracę, drudzy ze względu na zdrowie, trzecim się trochę nie chce. Ale są i tacy, którzy to robią. Ale jeść wieprzowiny, pić alkoholu, robić potańcówek, w tym czasie nie wolno. Chociaż tym muzułmanin polski powinien uczcić ten duży post. Bo ludzie to teraz i młodzi mają cukrzycę, a ci co do pracy, to weź teraz jak ten post wszedł w te najdłuższe dni. To przecież niemożliwe. Są zawody co nie wolno, np. kierowca. Ale są, że poszczą, są takie zawzięte. Ale one lżejszą pracę mają.*

Ostatni z filarów mówi o tym, iż każdy muzułmanin, w miarę swoich możliwości, choć raz winien udać się na pielgrzymkę do Mekki, stanowiącej symbol islamu i ośrodek wiary muzułmańskiej<sup>449</sup>. *Hadż*, czyli tzw. wielka pielgrzymka<sup>450</sup> zbiega się ze Świętem Ofiarowania, funkcjonującym u Tatarów pod nazwą *Kurban Bajram*, przypadającym na ostatni miesiąc muzułmańskiego roku kalendarzowego. Zdaniem Miśkiewicza, jeszcze do niedawna była ona rzadkim zjawiskiem wśród polskich Tatarów<sup>451</sup>. Sytuacja zmieniła się wraz z nawiązaniem kontaktów z Arabią Saudyjską, sponsorem i organizatorem tych wyjazdów.

Decyzję o wyborze osób na *hadż* podejmuje, na wniosek gmin muzułmańskich, Najwyższe Kolegium MZR. Wybierane są przede wszystkim osoby zasłużone dla społeczności, działacze, osoby religijne. Nie wszyscy

---

<sup>449</sup> E. Machut-Mendecka, *Archetypy islamu*, ENETEIA Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2006, s. 74.

<sup>450</sup> S. Chazbijewicz, *op. cit.*, s. 56.

<sup>451</sup> *Tylko nieliczni Tatarzy polscy udawali się do Mekki, a przy okazji też do grobu Proroka w Medynie, przybierając po powrocie zaszczytny przydomek hadżdżego. Posiadał go przed wojną Mufti na Rzeczpospolitą Polską dr Jakub Szykiewicz, który odbył w 1930 r. pielgrzymkę do Mekki i Medyny oraz imam gminy muzułmańskiej w Warszawie, Asfendiar Fazylejew, pielgrzymujący tam w roku następnym. Byli to ostatni pielgrzymi z Polski. Po wojnie docierali do świętych miast islamu jedynie Tatarzy z kolonii w Nowym Jorku. Za: A. Miśkiewicz, *op. cit.*, s. 40.*

jednak z moich rozmówców wyrażali chęć znalezienia się w gronie osób uprzywilejowanych do wzięcia udziału w pielgrzymce: *Nie chciałabym. Kurz, pył, tak to sobie wyobrażam. A poza tym, ile to kosztuje taki opiekun, co go trzeba mieć. Zresztą, nie trzeba wcale się wybierać. Innymi punktami można przecież sobie u Pana Boga nadrobić.*

*Pielgrzymka do Mekki, to jest indywidualna sprawa, w zależności od portfela.*

Wypowiedzi te zwracają uwagę na trudności, wynikające z obowiązku posiadania przez muzułmankę na czas całej pielgrzymki opiekuna męskiego oraz warunkowość nakazu.

Dla osób z grupy ortodoksyjnej *hadż* stanowi ogromne doznanie duchowe. Jednak i one wskazują na pewne ograniczenia, wśród których wymieniane jest nade wszystko nadmierne uzależnienie Tatarów od finansowego wsparcia króla Arabii Saudyjskiej. Stąd też wyrażane są nadzieje, że w przyszłości znaleźć będzie można ofertę pielgrzymkową w krajowych biurach podróży, na wzór Niemiec czy Wielkiej Brytanii.

Selim Chazbijewicz w artykule opisującym kulturę religijną Tatarów podkreśla, iż poza tzw. „dużą pielgrzymką” istnieje również „pielgrzymka mała”, określaną mianem „umry”, którą można odbyć w każdym dowolnym czasie<sup>452</sup>. Miejscami, do których ona prowadzi są: znajdujący się na terenie dzisiejszej Białorusi, otoczony legendą grób św. Kontusia w Łowczycach czy cmentarz w Studziance. Dla moich badanych, poza wąską grupą elit, wskazane cmentarze, choć funkcjonujące w świadomości grupy, nie stanowią nośnika podzielanego przez nią kodu religijnego. W zamian za to miejsca „małych pielgrzymek” chętnie upatrywaliby oni na terenie Półwyspu Krymskiego, z którym grupa odczuwa silną więź religijno-kulturowo-etniczną. Jednak z uwagi na współczesną sytuację geopolityczną tego obszaru, nadzieje na ziszczenie tych marzeń stają pod dużym znakiem zapytania.

Aleksander Miśkiewicz nowe miejsca pielgrzymkowe polskich Tatarów umiejscawia natomiast w Bohonikach i Kruszynianach. To te dwie tatarskie wioski, zdaniem historyka, stały się magnesem przyciągającym, począwszy od lat 50. XX w. do niemal czasów współczesnych, rozszarpaną po całym świecie społeczność tatarską<sup>453</sup>. Potwierdzają to artykuły prasowe z tego okresu, w których można wyczytać m.in., iż *każdego roku zdarzają się dni, gdy zwykle pustawe polne drogi, ciągnące się od Sokółki do Bohonik, ożywiają się nieco; od wczesnego rana – grupami i pojedynczo,*

<sup>452</sup> S. Chazbijewicz, *op. cit.*, s. 56.

<sup>453</sup> A. Miśkiewicz, *op. cit.*, s. 30-32.

*furmankami i piechotą – zmierzają w stronę wioski [Bohoniki] ludzie z niewielkimi węzłkami w rękach*<sup>454</sup>.

Poza sporem doktrynalnym, społeczność tatarską różni także stosunek do niektórych rytuałów towarzyszących poszczególnym obrzędom religijnym. Podczas gdy osoby o poglądach ortodoksyjnych dostrzegają w nich elementy „pogańskich przeżytków kulturowych”, sprzecznych z zasadami islamu, dla tradycjonalistów stanowią one ostoję własnej odrębności kulturowej. Te dwa przeciwstawne sobie stanowiska prezentują wypowiedzi: *Ktoś tak kiedyś wymyślił i Tatarzy myślą, że tak trzeba robić i dalej popołniają te same błędy.*

*O naszych zwyczajach mówią, że pogańskie są. To czy to jest pogańskie, czy nie, my nie wiemy, ale to część naszej tradycji jest. Ludzie tak byli wychowywani, a teraz próbują to wykorzenić.*

Genezy współczesnych sporów dotyczących oceny warstwy obrzędowej moi badani doszukują się w chwili pojawienia się na Białostoczczyźnie studentów arabskiego pochodzenia. Arabowie, obejmując „opieką religijną” braci w wierze, dostrzegli wśród nich liczne nieścisłości i odejścia „od prawdziwego islamu”, w efekcie czego rozpoczęli działalność misyjną, zmierzającą do nawrócenia miejscowych muzułmanów na „właściwe tory” wiary. Spotkanie z muzułmanami pochodzenia arabskiego przyniosło dla grupy wiele zmian. Dotyczyły one przede wszystkim rezygnacji z niektórych rytuałów, towarzyszących najważniejszym obrzędom przejścia, a zwłaszcza pogrzebom. Bardziej szczegółowo temu problemowi przyjrze się jednak w części poświęconej tatarskim obrzędom.

Na koniec tych rozważań warto wreszcie wspomnieć o stosunku grupy do tabu żywieniowego. O ile osoby ortodoksyjne nie widzą problemów w dotarciu do produktów spełniających wymogi halal, tradycjonałiści podkreślają miejscowy kontekst kulturowy i wielowiekowy wpływ otoczenia chrześcijańskiego na własne nawyki żywieniowe.

W podobny sposób tłumaczy się spożywanie przez Tatarów alkoholu. Częste pytania z tym związane, wymuszające na jednostkach konieczność stałego tłumaczenia się, sprawiły, iż większość z badanych wypracowała na nie swoją odpowiedź, jak choćby: *Mahomet zabronił nam pić wina, a o wódce nic nie mówił.*

Na szczególną uwagę zasługują współczesne działania podejmowane przez tatarskiego muftiego, celem których jest próba stworzenia

<sup>454</sup> A. Bińkowski, T. Wasilkowski, *Allah Akbar. Reportaż spod Białegostoku*, „Dookoła Świata”, nr 2/1956, s. 15.

plaszczyny porozumienia między dwoma odrębnymi stanowiskami. Wyraża się to w podejmowaniu przez niego prób uregulowania kwestii religijnych przy jednoczesnym poszanowaniu miejscowych tradycji (zachowanie podwójnego nazewnictwa dla tatarskich modlitw i niektórych rytuałów, wspieranie tatarskiego dziedzictwa rękopiśmienniczego, finansowanie wydawnictw z zakresu tatarskich obrzędów rodzinnych, i wiele innych). Nie podzielam zatem stanowiska wyrażonego przez Aldonę Plewko, jakoby mufti negował tradycyjny islam tatarski, co miałoby mieć związek z jego wahabickimi skłonnościami<sup>455</sup>. Wskazany zaś przez badaczkę brak poparcia części środowiska tatarskiego dla jego przywództwa religijnego wynika z zupełnie innych niż religijne przesłanek. Problemowi temu przyjrę się jednak w dalszej części pracy. W tym miejscu warto jeszcze tylko wspomnieć o tym, iż ocena działań Miśkiewicza przez samą społeczność tatarską jest bardziej złożona i niejednoznaczna niż by tego chcieli niektórzy dziennikarze i naukowcy. Świadczyć może o tym choćby fakt, iż podczas gdy przedstawiciele nowej ortodoksji realizowaną przez niego politykę religijną oceniają jako dalece odbiegającą od właściwego modelu islamu, część tradycjonalistów wciąż dostrzega w niej zbyt dużo naleciałości obcych, identyfikowanych jako arabskie i fundamentalistyczne.

Trudno orzec, w jakim kierunku potoczy się opisany wyżej spór. Z uwagi na mniejszą liczebność reformatorów, zwycięży tu pewnie opcja tradycyjna. Choć, z drugiej strony, wprowadzanie do społeczności tatarskiej „nowych imamów” z Turcji wskazywać może na jeszcze inny rodzaj wydarzeń.

## OBRZĘDY RELIGIJNE

Ważnym elementem w życiu grupy są spajające ją obrzędy i rytuały. Wśród nich można wyróżnić zarówno ruchome obrzędy religijne, termin których wynika z kalendarza muzułmańskiego, jak i obrzędy rodzinne, dotyczące najważniejszych etapów ludzkiego życia.

Do najważniejszych świąt tatarskich, zdaniem samych badanych, należą: Ramadan Bajram i Kurban Bajram: *W sumie mamy dwa święta Kurban Bajram, i Ramadan Bajram. I w sumie to jedyne święta, które są w kalendarzu muzułmańskim, bo reszta to są tylko nazywane święta, bardziej jednak dni, które upamiętnią czy to narodziny Proroka, czy też inne. Przynajmniej tak jest według ostatnich informacji, jakie przekazał nam*

---

<sup>455</sup> A. M. Piwko, *Recepcja islamu w Polsce. Synteza*, Warszawa 2015, s. 172.

mufti oraz Pan imam Bazarewicz. Aczkolwiek kiedy byłem mały, to rodzice mi mówili, że jest więcej świąt: Święto Aszura, Święto Mielud ale teraz to jest dzień Mielud i dzień Aszura. Święta są dwa. Powyższa wypowiedź zwraca uwagę na odgórne działania władz MZR, „porządkujące” poszczególne uroczystości religijne podług stopnia ich ważności.

**Ramadan Bajram**, funkcjonujący także pod nazwą *Ramazan Bajram*, to trzydniowe święto obchodzone na zakończenie trzydziestodniowego postu. Pierwszego dnia w meczetach odprawiane są wtedy nabożeństwa, na które przyjeżdżają Tatarzy nie tylko z Podlasia, ale i z całego kraju, a nawet z zagranicy. Tego dnia odbywają się także, ważne z punktu widzenia zachowania endogamii, bale tatarskie. W czasie kolejnych dni Tatarzy odwiedzają groby bliskich, spotykają się z rodziną i znajomymi. Wszystko to sprawia, iż święto to posiada wymiar integrujący i spajający całą wspólnotę: *Po poście mamy święto Ramadan Bajram, po nim orgagnizowany jest bal i większość z ludzi, po całym roku niewidzenia, się spotyka. To bardzo integruje całe społeczeństwo. Te spotkania przy okazji świąt bardzo łączą, a to jest najważniejsze.*

Kolejnym ważnym świętem tatarskim jest **Kurban Bajram**. Obchodzi się je dla upamiętnienia ofiary złożonej przez Abrahama. Podobnie jak Ramadan Bajram, ściąga ono rozproszonych po całym świecie Tatarów. Do roli centrum tych obchodów urosły Bohoniki, gdzie dokonywany jest rytuał, polegający na złożeniu ofiary (kurban) ze zwierzęcia, w trakcie rytualnego uboju.

Nic zatem dziwnego, iż kiedy w lipcu 2013 r. polski parlament, większością głosów, odrzucił projekt rządowej ustawy o zmianie ustawy o ochronie praw zwierząt<sup>456</sup>, decyzją tą wprowadzając w Polsce całkowity zakaz uboju rytualnego, wywołało to protest i ogólną mobilizację grupy.

W odpowiedzi na decyzję sejmu mufti wydał oświadczenie, w którym oskarżał polski rząd o *postawienie społeczeństwa muzułmańskiego przed bardzo trudnym wyborem między przestrzeganiem zasad wiary i praktykowaniem dziedzictwa kulturowego a posłuszeństwem*. Stwierdził również, że *podczas 600-letniej historii muzułmańskiej w Polsce nigdy nie*

<sup>456</sup> Projekt zakładał zmianę ust. 1 w art. 34 i 35 ustawy o ochronie zwierząt, dopuszczającego uboju bez zastosowania środków ogłuszających, a zgodnych z wymogami obrzędów religijnych, powołując się na art. 10 Karty praw podstawowych Unii Europejskiej – wolność wyznania, prawa do uzewnętrzniania religii lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i uczestniczenie w obrzędach. Jednocześnie w uzasadnieniu projektu ustawy zwracano uwagę na skutki finansowe wynikające z ograniczenia eksportu mięsa (Projekt ustawy o zmianie ustawy o ochronie zwierząt, druk 1370, <http://www.sejm.gov.pl/Sejm7.nsf/druk.xsp?nr=1370>, (dostęp: 20.12.2017).

doszło do tak stanowczego ograniczenia praw wyznaniowych i religijnych [wspólnoty tatarskiej]. Powołując się na liczne akty normatywne gwarantujące w Polsce wolność wyznania, oświadczył też, iż Państwo Polskie zgodnie z Konstytucją powinno gwarantować prawo do wyznania i praktykowania religii oraz nie ingerować w sprawy związków religijnych, gdyż społeczność muzułmańska w Polsce ma prawo do przeprowadzenia celebracji Święta Ofiarowania, Kurban Bajramu, w tym do uboju zwierząt zgodnie z wiarą i tradycją religijną oraz obyczajami mniejszości etnicznej tatarskiej. Na koniec zaapelował do członków własnej społeczności, by każda osoba wyznania muzułmańskiego podczas zbliżających się świąt podjęła decyzję według swojego sumienia, siły wiary, tradycji i obyczajów, zapewniając przy tym, że on sam tego aktu wiary dokona<sup>457</sup>.

Sytuację związaną z deklaracjami muftiego i samych Tatarów z uwagą śledziły media, a także środowiska obrońców praw zwierząt. 15 października, za sprawą transmisji telewizyjnych, uwaga Polaków skierowana została na przepychanki polskich Tatarów i na, zgromadzonych pod bramą bohoniczkiego Domu Pielgrzyma, obrońców praw zwierząt, próbujących wdrzeć się na posesję w celu zablokowania uboju.

10 grudnia 2014 r. Trybunał Konstytucyjny w odpowiedzi na wniosek Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej stwierdził, iż bezwzględny zakaz uboju narusza wolność kultu religijnego i prawa mniejszości etnicznych do kultywowania własnych tradycji, jednocześnie orzekając o pełnej wolności uboju<sup>458</sup>.

Ponieważ moje badania przypadały na okres trwania niniejszego sporu, wielu z moich rozmówców wprowadzenie zakazu uboju traktowało jako pierwszy i zarazem najostrejszy konflikt z państwem polskim.

Walka o Kurban Bajram ukazała determinację, z jaką członkowie społeczności tatarskiej gotowi są stanąć w obronie własnych tradycji religijnych, stanowiących silny komponent ich tożsamości.

9 dnia miesiąca muharrem Tatarzy obchodzą **Dzień Aszura**, zwane wciąż jeszcze przez najstarszych rozmówców Aszurejnym – Bajramem. Do niedawna obchodzone ono było jako trzecie co do rangi święto polskich Tatarów, o czym świadczy choćby fakt, że w okresie

<sup>457</sup> Oświadczenie Muftiego Tomasza Miśkiewicza, przewodniczącego Najwyższego Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej w sprawie obchodów 15 października br. Kurban Bajramu, muzułmańskiego Święta Ofiarowania (Id al-Adha), za: [http://www.mzr.pl/pl/pliki/oswiadczenie\\_mufti.pdf](http://www.mzr.pl/pl/pliki/oswiadczenie_mufti.pdf) (dostęp: 27.12.2014).

<sup>458</sup> Wyrok Trybunału Konstytucyjnego, sygn. akt. K 52/13, <http://trybunal.gov.pl/rozprawy/wyroki/art/7276-uboj-rytualny/>



międzywojennym trwało ono dwa dni. Obecnie stanowi jedynie tzw. dzień wspominkowy. Z uroczystością tą wiąże się legenda związana z dniem, w którym Fatma, córka Muhammeda Proroka, oczekując powrotu swoich synów z wojny, przygotowała kilka dań. Na wieść o tym, że polegli oni w boju, zrozpaczona matka zmieszała wszystkie potrawy<sup>459</sup>. Do dziś, na pamiątkę tego wydarzenia Tatarzy gotują kompot przygotowany z nieparzystej liczby składników.

Zdaniem Kryczyńskiego miało być ich 9. Obecnie liczba ta nie przekracza na ogół 7. Podstawowymi składnikami tego napoju są owoce, gruszki, jabłka, suszone morele, śliwki i inne oraz ryż. Tego dnia w meczetach odbywają się modlitwy. Ciekawe, iż korzenie tego święta sięgają tradycji szyickiej. Fakt, iż mimo to jest ono nadal kontynuowane, świadczy o dużym przywiązaniu grupy do własnych obrzędów.

**Miewlud**, określane również mianem Dnia Narodzin Proroka, obchodzony jest 12 dnia trzeciego miesiąca kalendarzowego. Dawniej koncentrował się on głównie na modlitwie i spotkaniach w gronie rodziny lub znajomych. Obecnie tego dnia dzieci uczęszczające na lekcje religii przygotowują występy artystyczne koncentrujące się na życiu proroka oraz podstawach wiary muzułmańskiej.

Poza wymienionymi wyżej świętami grupa pielęgnuje także obrzędy związane z najważniejszymi momentami ludzkiego życia, wśród których wymienić należy azan, zaślubiny oraz pogrzeb.

Funkcją **azanu**, czyli obrzędu nadania imienia dziecku, jest wprowadzenie nowo narodzonego członka do własnej wspólnoty. Uczestnikami tej uroczystości są: imam, rodzice azanni, rodzice dziecka i zaroszeni goście. Osoby urodzone przed wojną wspominały, iż dawniej przestrzegano, by azan odbył się jak najwcześniej, z uwagi na podatność noworodka na działanie złych mocy: *Mówiono, że dziecko nieochrzczone to jest niczyje, może do niego czort przyjść, zabrać moje, a podrzucić swoje, z pięknego dziecka wyrasta odmiętus, więc dziecko trzeba jak najszybciej ochrzcić, bo takiego dziecka nieochrzczonego nie można było w domu zostawić samego.*

Wiąże się to także z wiarą w działanie tzw. „złych oczu”: *Są ludzie, którzy wystarczy, że popatrzą, bo już się tacy urodzili, że mają złe oczy. Ale oni sami nie są zli, nic nie chcą złego. Jeśli na kogoś spojrzą, to może się ten ktoś źle poczuć, dziecko płakać będzie lub nie będzie spać.*

---

<sup>459</sup> A. Miśkiewicz, *op. cit.*, s. 53-54.

Jeszcze do II wojny światowej powszechnym było, by datę i godzinę *azanu* ustalał imam, który na podstawie *chamailów* wyliczał dla dziecka tzw. szczęśliwe i nieszczęśliwe godziny. Na skutek krytyki środowisk ortodoksyjnych, wzrostu poziomu edukacji, a także negatywnych konsekwencji takich praktyk, uległy one zanikowi: *Widomo, że potem to za dzieckiem lub za jego rodzicami się ciągnie jak jakieś przekleństwo, taka przepowiednia.*

Miejsce *azanu*, jeszcze do niedawna, pozostawał niemal wyłącznie dom rodziców dziecka. W ostatnich latach da się jednak zaobserwować tendencję do organizacji tej uroczystości w restauracjach. Obrzęd poprzedzony jest *guślowaniem* zwanym też *gęśleniem*, czyli rytualnym obmyciem dziecka. Niemowlę układa się główką zwróconą w stronę Mekki, na specjalnie przygotowanym na tę okoliczność stole, na którym znajduje się odwrócony włosiem do wewnątrz kozuch lub owcza albo cielęca skórka symbolizująca bogactwo i dostatek. Obok położony jest bochenek chleba, sól, woda, *bo to pierwsze jedzenie człowieka oraz sadoga.*

Ceremonię prowadzi imam, wypowiadając formułę wiary muzułmańskiej, a następnie recytując do ucha noworodka specjalne modlitwy i szepcząc *do uszka jego imię, żeby zapamiętało je aż na Dzień Sądu.* Po części liturgicznej następuje część biesiadna uroczystości.

W ostatnim czasie zauważalna jest tendencja środowisk ortodoksyjnych do rezygnacji z instytucji rodziców *azannych*, będących przykładem „chrześcijańskich naleciałości”. W środowisku silnie ortodoksyjnym, na wzór tradycji arabskiej, osobę imama zastępuje w obrzędzie sam ojciec dziecka.

Z obrzędami cyklu wieku dziecięcego do II wojny światowej wiązał się także rytuał obrzezania męskich potomków, określane przez Tatarów mianem *sunniet*. Dawniej przestrzegany rygorystycznie, już w okresie międzywojennym znajdował w stanie zaniku<sup>460</sup>. Do jego całkowitej likwidacji przyczynił się powojenny brak ludności żydowskiej, stanowiącej trzon specjalistów dokonujących tego zabiegu.

W odróżnieniu od krajów bliskowschodnich, rytuałowi temu nie towarzyszyły wielkie uroczystości. Choć z całą pewnością otoczkę, jaką mu nadawano, determinował stan społeczny rodziny. Bywało, że w zamożniejszych środowiskach ziemiańsko-szlacheckich wieńczył go uroczysty obiad. W środowisku wiejskim lub małomiasteczkowym

---

<sup>460</sup> S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy...*, s. 242.

odbywał się on jednak bez uroczystych akcentów. *Jak przybywał Żyd, ten co to robił, to zbierało się dzieci w wieku 7-8 lat w jedno miejsce. Tylko cicho, żeby nie usłyszały, bo by wtedy uciekały. I wtedy wszystkim dzieciom to robili od razu. I już!*

**Małżeństwa** zawierane wśród grupy były zawsze gwarantem jej ciągłości biologicznej, stąd szczególną uwagę kierowano na samo kojarzenie par. Ważną rolę pełniły tu bale, stanowiące, zwłaszcza dla rozsiansych na terenie całego kraju Tatarów, jedyną możliwość poznania przyszłego partnera.

Początek uroczystości weselnej odbywał się w domu pana młodego, do którego w dniu ślubu przybywał imam i goście płci męskiej. Po modlitwie, a następnie trzykrotnym rytualnym obejściu stołu, udawano się do domu panny młodej. Tam młodego witano chlebem i solą, a także obsypywano ziarnem zboża, symbolizującym dostatek i szczęście<sup>461</sup>. Tam też odbywała się główna część obrzędu.

Przy stole nakrytym białym obrusem, na którym ustawiano chleb, sól, wodę i tort, zasiadał imam i czterech świadków płci męskiej, zwanych *wekilami*. Naprzeciw nich ustawiała się młoda para. Oboje, zgodnie z tradycją, stali na kozuchu. Obrządek prowadzony był przez imama, który po modlitwie wygłaszał orację do młodej pary. Ważnym elementem obrzędu było „zaharemnienie” panny młodej, polegające na przysłonięciu jej twarzy welonem. Po zaślubinach urządzano uroczystość weselną.

Obecnie coraz częściej młodzi ludzie decydują się na zaślubiny w meczecie. Jeszcze przed wojną praktyka ta była nie do pomyślenia, gdyż uważano, że może to przynieść nieszczęście. Moda ta jest silnie krytykowana przez środowisko ortodoksyjne.

Najwięcej zmian sami badani dostrzegają wśród **obrzędów pogrzebowych**. Nic w tym dziwnego, wszak – jak pisał w latach 30. XX w. Stanisław Kryczyński – to w nich właśnie zachowało się najwięcej z wierzeń proislamskich<sup>462</sup>. Zmiany te polegają w większości przypadków na redukcji niektórych rytuałów, jako sprzecznych z zasadami islamu i są efektem „otwarcia się” grupy na społeczność arabską.

Całość tatarskich zwyczajów pogrzebowych opiera się na wierze w życie pozagrobowe. Jeszcze w latach 30. XX w. zgodnie z tym, co pisał

<sup>461</sup> A. Miśkiewicz, *op. cit.*, s. 43.

<sup>462</sup> S. Kryczyński, *Obrzędy pogrzebowe i kult zmarłych u polskich wyznawców Koranu*, „Kuryer Literacko-Naukowy”, dodatek do Nru 301 „Il Kuryera Codz.” z dnia 30 października, nr 44/1933.

Kryczyński, Gdy Tatar litewski ciężko zachoruje i sporządzi już testament (...) odwiedza go przed śmiercią na zaproszenie krewnych mołła, czyli imam, tj. duchowny muzułmański, który odczytuje przy śmiertelnym łożu krótkie modlitwy. Po śmierci krewni zamykają oczy zmarłego. Tegoż dnia lub nazajutrz ciało myją czytając przy tym modlitwy, nos i uszy zmarłego zatykając watą, a całe zwłoki obwijając w nowe płótno. Następnie, ułożwszy ciało na tapczanie (marach), przykrywają je sukiennym całunem koloru zielonego, rzadziej czerwonego tak, aby twarz była zasłonięta w myśl przepisów Koranu. Mających na celu zapobieganie bałwochwalstwa [...]. Przez całą noc przy zwłokach ktoś czuwa, odczytując modlitwy i im człowiek bogatszy, tym więcej ludzi to czyni. [...].

Chowają na drugi lub trzeci dzień. Przed odwiezieniem zwłok na cmentarz następuje punkt kulminacyjny obrzędów pogrzebowych tj. wspólne modły zwane „deur” (...). W deurze, do którego w zamożnym domu zasiada wraz z mołłą 12 do 14 osób, modlący się przyjmują na siebie grzechy zmarłego. Po deurze, trwającym około godzinę, modlących się i krewnych zaprasza się do sąsiedniego pokoju na wieczerzę (coś w rodzaju chrześcijańskiej stypy). [...]

Następnego dnia odbywa się pogrzeb (...). Wyrusza z domu żałobny orszak (...). Orszak przybywa na „miziar” (...). Tutaj nad otwartą mogiłą znowu rozlegają się modły (...). Złożywszy ciało w mogile zakładają je na ukos dopasowanymi deskami i zasypują ziemią, tworząc podłużny kopczyk, okładany drobnymi kamieniami. U głowy i nóg stawiają po jednym dużym kamieniu. Mołła polewa świeżą mogiłę wodą z flaszki, znowu modli się i w pewnym momencie każe zebrany cofnąć się na 40 kroków od mogiły. Sam jednak pozostaje i odśpiewuje z Koranu modlitwy. Lud tatarski wierzy, że do zmarłego przychodzą w owej chwili anioły: dlatego też grób musi być takiej głębokości, aby nieboszczyk mógł usiąść. Po kilku minutach wszyscy wracają do mogiły i tam się kończy pogrzeb<sup>463</sup>.

Wśród rytuałów opisanych przez Kryczyńskiego zanikowi uległ m.in. deur, odchodzenie na 40 kroków i guślowanie grobów, czyli wspomniane polewanie ich wodą. Do ich zaniku przyczynili się w dużej mierze, odwiedzający w czasie swych wizyt tatarskie mizary, arabscy duchowni. Zmiany te przyjęte zostały z większą lub mniejszą aprobatą, z uwagi na przekonanie o konieczności dostosowania się do „właściwych zasad wiary”.

---

<sup>463</sup> Ibidem.

Wówczas to zaniechano także palenia zniczy na grobach, a także zamieszczania na nich fotografii zmarłego. Jedna z moich rozmówczyń wspominała: *Kiedyś sama widziałam na mizarze w Bohonikach, jak przyjechał wtedy ten mufti z Libanu, kiedy chodził i osobiście je gasił. Mówili, że to kult ognia jest czy coś.*

Kryczyński we wspomnianym opisie nie wspomina jednak o zwyczajach chowania zmarłego z *daławarami*. Pod nazwą tą kryją się, o czym już była mowa w rozdziale dotyczącym piśmiennictwa religijnego, papierowe zwoje modlitewne zapisane alfabetem arabskim, przeznaczone dla zmarłego i zakopywane wraz z jego ciałem w ziemi. Ich rolę jeden z najstarszych Tatarów wyjaśnił następująco: *[Daławary] to jest ostoja zmarłemu w mogile. Jak [już] umrze, zmarłego pochowają do mogiły, to my wierzymy tak, że każdy człowiek ma swojego anioła stróża i jak umrze człowiek, to przychodzą do niego i pytają kim on jest? W co on wierzy? Jak i dlaczego?*<sup>464</sup> *I w ten czas on daje im odpowiedzi, i jako ostoja tam są te daławary. I w tych daławarach są różne modlitwy, takie pomocnicze odpowiedzi. To są te daławary, które się kładzie, żeby ulżyć temu zmarłemu.*

Daławary, mające pomóc zmarłemu w dostaniu się do raju, zawierały m.in. wybrane sury z Koranu. Zapisywano je na, liczącym od kilku do kilkunastu metrów, sklejanym z kilku kawałków zwoju papieru, za pomocą specjalnego „szafranowego atramentu”. Przepis na ten wywar przedstawia następujący opis: *Szafran zalewa się gorącą wodą, ale lekko, żeby nie zaparzyć i on naciąga, naciąga się, aż jest ciemny, potem skorynkę chleba wycina się, łyżkę sypie się cukru i to pod ogniem pali się i to spada tak. Później to trzeba wszystko rozmleć na miazgę drobno i wysypać do tego szafranu i wysypać żeby to rozmokło, jak to obsiadzie, to się pisze. [Pisało się] gęsim albo indyczym piórem. Indycze twardsze, ale jego trzeba umieć wyprawić, trzeba go umieć wysuszyć, wiedzieć jak, a gęsie miększe.*

W wyniku tego zabiegu zapisana modlitwa ulec miała zanikowi, co usprawiedliwiała zakopywanie jej do ziemi: *Z chwilą, kiedy ciało się rozkłada, giną te napisy, bo są napisane szafranem.*

Po wojnie, ze względu na zmniejszającą się liczbę osób posiadających umiejętność pisania daławarów oraz na wzrost zapotrzebowania na ten rodzaj talizmanów, zaczęto je pisać na maszynie, a wraz z rozwojem technologii poddawać kserografii. Na pytanie o kontrowersyjność

<sup>464</sup> Tradycja tatarska określa ten typ aniołów mianem *pytalników*. Wiąże się to z ich funkcją przepytывania zmarłego z życia ziemskiego. Wiara w anioły wpisuje się nie tylko w eschatologię islamu, ale także stanowi nieodłączny element islamskiej dogmatyki religijnej.

tej techniki, moi rozmówcy jednomyślnie wskazywali na brak innego rozwiązania.

Zwyczaj grzebania zmarłych z daławarami spotkał się z ostrym sprzeciwem środowisk ortodoksyjnych, dostrzegających w nim desakralizację świętego tekstu islamu. Krytyka tej praktyki przez tzw. „nowych imamów” wywołała zdecydowany opór grupy, dla której stanowi ona nieodłączny element tatarskiej obrzędowości: *Bez daławarów nie powinno się chować, bo to po to jest to napisane, żeby pomóc w spowiedzi nieboszczyka.*

*Naszycy ojców tak chowano i my chcemy, żeby i nas tak chowano. Jeden imama to on mówi, że już dość i że nie będzie tego robił, bo to nie jest koncert życzeń. No to go odwołają w końcu. Co on sobie myśli!*

Jak wynika z powyższego, tatarskie tradycje i obrzędy opierające się na religii są dla grupy bastionem jej trwałości i ciągłości. Świadczy o tym gotowość do ich obrony. Nie stoi to jednak na przeszkodzie poddawania niektórych ich elementów modyfikacji, a w niektórych przypadkach nawet eliminacji. Zmiany te, u podstaw których leży gotowość grupy na kompromisy, są efektem procesualnego charakteru otaczającej ją rzeczywistości.

## STOSUNEK DO ŚWIĄT CHRZEŚCIJAŃSKICH

Oto przykład znamieny: gdy w końcu grudnia 1976 r. przemierzaliśmy z p. Maciejem Konopackim „szlaki tatarskie” w poszukiwaniu ksiąg rękopiśmienniczych, w jednym z domów tatarskich w Krynkach ujrzeliśmy na ścianie pięknie oprawiony i wyeksponowany muhir, a pod nim choinkę! Jakież to wspaniałe symbol naszych Kresów! Jakże wymowny przykład symbiozy kultur tak typowej dla północno-wschodnich krańców Rzeczypospolitej Wielu Narodów: oto pod jednym dachem spotkały się atrybuty i symbole świata chrześcijan i świata muzułmanów – pisał w jednym ze swoich artykułów Czesław Łapicz<sup>465</sup>.

Okazuje się jednak, iż stosunek do celebrowania przez Tatarów niektórych z rytuałów należących do chrześcijańskiego kręgu kulturowego, wśród których wymienić by można ubieranie choinki, obdarowywanie się prezentami, malowanie pisanek czy odwiedzanie grobów w czasie Dnia Wszystkich Świętych, nie jest wcale taki jednoznaczny. Jeden

<sup>465</sup> C. Łapicz, *Tradycje religijne muzułmanów litewsko-polskich (wybrane zagadnienia)*, [w:] *Wilno-Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur, Materiały I Międzynarodowej Konferencji Białystok 21-24 IX 1989 w czterech tomach*, E. Feliksiak (red.), Białystok 1992, s. 298.

z moich badanych ujął to następująco: *W rodzinach muzułmańskich są dwie szkoły: jedni nigdy nie stawiają choinek, bo mówią, że to nie nasza tradycja, a drudzy stawiają, bo są dzieci.*

Obchodzenie chrześcijańskich świąt nie budzi kontrowersji w rodzinach dwuwyznaniowych, w których jest to normą. Potwierdzają to zresztą badania Idy Schabińskiej, dotyczące wychowania w muzułmańsko-chrześcijańskich rodzinach tatarskich<sup>466</sup>. Zdaniem wielu osób z rodzin muzułmańskich, „stawianie choinki” w okresie bożonarodzeniowym wraz ze zwyczajem obdarowywania się prezentami stanowi efekt asymilacji kulturowej grupy: *Jako grupa mieszkająca od lat w kraju katolickim bardziej przeniknęliśmy katolicką obyczajowością. Spotkałam się także z ciekawą wypowiedzią kontestującą zawłaszczanie choinki przez chrześcijan w Polsce jako nieuzasadnione, ponieważ jest ona symbolem kultury całego narodu polskiego.*

Celebrowanie chrześcijańskich praktyk religijnych spotyka się z ostrą krytyką osób ortodoksyjnych, wyrażających niepokój, że Tatarzy z podobnym zaangażowaniem nie podchodzą do własnych świąt religijnych: *Tatarzy stawiają choinki, bo nie chcą, żeby ich dzieci czuły się gorsze. Ale moje dziecko, z powodu jej braku, wcale się tak nie czuje. Może dlatego, że my dużo na ten temat rozmawiamy i ono doskonale wie, jakie są jego święta. I my przygotowujemy się do tych świąt wraz z całą tą otoczką, stwarzamy taką atmosferę jak w czasie świąt chrześcijańskich, kiedy już od kilku tygodni ludzie są atakowani zewsząd. My zresztą robimy dokładnie to samo, żeby on przesiąknął, nasiąknął tymi świętami. I kiedy są już nasze święta, on wtedy dostaje prezenty. I wtedy, jak przychodzą święta chrześcijańskie, on nie ma potrzeby stawiać choinki.*

Z drugiej jednak strony, na omawianą kwestię spojrzeć można z punktu widzenia radzenia sobie grupy z własną odmiennością religijną w większościowym środowisku katolickim, czemu przyjrze się bliżej w dalszej części pracy.

## „SPÓR O CHUSTY”

Kolejnym przykładem odzwierciedlającym rozdźwięk wewnętrzny grupy jest stosunek badanych do zakrywania przez młode Tatarki głowy *hidżabem*. Nazwa ta odnosi się do chusty szczelnie zakrywającej włosy, uszy i szyję kobiety muzułmańskiej i charakteryzuje muzułmańskie środowiska ortodoksyjne. W Polsce, na co wskazują badania

<sup>466</sup> I. Schabińska, *Wychowanie i kształcenie w muzułmańsko-chrześcijańskich rodzinach Tatarów polskich*, Wrocław 2015, s. 63.

Aldony Plewko, ten sposób ubierania się, będący przejawem manifestacji przynależności religijnej, cechuje nade wszystko neofitki oraz muzułmanki imigranckiego pochodzenia<sup>467</sup>. Wśród Tatarok, poza jednostkowymi przypadkami, zwyczaj ten nie jest praktykowany.

Konflikt wewnątrzgrupowy określany przez część z moich rozmówców jako „spór o chusty” był zatem reakcją większości na tendencję zakrywania głów przez młode Tatarok pod wpływem nauk społeczności arabskiej. W ocenie większości moich respondentów, deklarujących silny związek z tradycją tatarską, działania te postrzegane były jako zbyt dalece posunięte przyswojenie obyczajowości arabskiej: *Mnie to się nie podoba. Po co to? Tego nigdy wcześniej nie było. My nie jesteśmy Arabcy.*

Dopuszczenie tej praktyki winno się, zdaniem większości badanych, ograniczyć niemal wyłącznie do przestrzeni meczetu. Wynika to z tradycji grupy, zgodnie z którą obowiązek ten dawniej dotyczył przede wszystkim mężczyzn: *Kiedyś jak wchodził Tatar do meczetu się modlić to musiał mieć nakrycie głowy. Jak nie miał tej czapeczki to nakładał, co miał, np. kapelusz. Jeśli nie miał kapelusza, to w ostateczności chustkę na czterech rogach związaną. Ale teraz to się zmieniło, bo Arabowie powiedzieli, że to nie jest konieczność i Arabowie nie nakładają żadnych nakryć głowy. Po prostu, nie ma takich wymogów religijnych. Widać to zwłaszcza na starych fotografiach, gdzie jeszcze w latach 80. chustki z rogami powiązаныmi mają, na zdjęciach z lat 70. i 80. kapelusz, a potem z pustą głową są.*

Największą tolerancję dla Tatarok w hidżabach wyrażają osoby młode: *Jeśli ktoś chce nosić, to jego prywatna sprawa.*

*Szczerze mówiąc, nie mam z tym ani negatywnego, ani pozytywnego odczucia. To indywidualna sprawa każdej kobiety. Jeśli ktoś uważa, że nosząc hidżab będzie czuł się lepszym muzułmaninem, to fajnie, ale jeśli ktoś źle się z tym czuje, to jego wybór. W podobnym tonie ustosunkowują się do tego problemu modernistki. Ciekawe, iż ta negatywna ocena nie występuje w stosunku do przebywających obecnie na Białostocczyźnie Tatarok krymskich, wśród których hidżab noszony jest nawet przez kilkuletnie dziewczynki.*

Warto również wspomnieć o popularności, jaką w ostatnich latach zdobywa tiubietjka. Jest to niewielkie nakrycie głowy zdobione naszytymi wzorami, wywodzące się z Azji Centralnej, szczególnie popularne wśród Tatarów krymskich. Na przestrzeni ostatnich lat staje się ona

---

<sup>467</sup> I. Plewko, *Recepcja islamu w Polsce*, 174-175.



wyróżnikiem, noszonym okazjonalnie przez polskich Tatarów, a także chętnie kupowanym przez turystów z Polski przedmiotem, stanowiącym tatarską pamiątkę z regionu.

## „STARZY” A „NOWI” IMAMOWIE

W dualizm religijny grupy wpisuje się także niejednoznaczna ocena działalności własnych duchownych<sup>468</sup>, czyli imamów, zwanych też mołłami (lp. mołła). Pierwsze z określeń pochodzi z języka arabskiego i jest terminem, który upowszechnił się dopiero w okresie powojennym<sup>469</sup>, dotąd funkcjonując niemal wyłącznie w języku urzędowym<sup>470</sup>. Termin *mołła* pochodzi natomiast z języka tureckiego i jest terminem starszym.

Od 1925 r. imamowie byli powoływani przez muftiego. Do głównych ich zadań należało: prowadzenie administracji parafii, objaśnianie Koranu, prowadzenie liturgii, przeprowadzanie obrzędów, prowadzenie metryk urodzeń, ślubów i zgonów, a także edukacja religijna dzieci i młodzieży. Dlatego o wyborze osób na to stanowisko decydowała znajomość Koranu. W praktyce jednak, jak podkreślano, było różnie. Tylko część z imamów mogła pochwalić się wiedzą zdobytą w specjalistycznych szkołach, zwanych *medresami*. W większości przypadków wiedza ta była jednak przekazywana w drodze transmisji międzypokoleniowej.

Jak zauważa Adam Wąs, w *Polsce nigdy nie było ośrodka formacji imamów, mimo iż już w Wielkim Księstwie Litewskim pełnił on odpowiedzialną funkcję przewodnika duchowego i urzędnika państwowego*<sup>471</sup>. Sytuacja nie poprawiła się także w okresie II RP, gdzie wystarczyło, by kandydat na imama zdał pomyślnie egzamin przed muftim w Wilnie<sup>472</sup>. Nie oznacza to jednak, iż MZR nie przedsięwziął kroków w celu poprawy stanu edukacyjnego własnych duchownych. W tym celu zaplanowano wprowadzenie obowiązkowego „kursu nauki islamu dla hodźcych i duchowieństwa muzułmańskiego”, którego jednak, ze względu na wybuch wojny, nie udało się wprowadzić w życie.

<sup>468</sup> Ponieważ islam jest religią, w której nie wyłonił się stan kapłański (por. S. Chazbijewicz, *Kultura religijna Tatarów polskich*, s. 73), określenie imamów tatarskich mianem duchownych traktować będą umownie.

<sup>469</sup> Szczegółowo na temat etymologii i wieloznaczności pojęcia *imam* traktuje artykuł A. Wąsa, *Kształcenie imamów w Europie. Zarys problematyki na podstawie wybranych krajów europejskich*, [w:] *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?* M. Widy-Behiesse (red.), Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2012, s. 189-204.

<sup>470</sup> L. Kryczyński, *Historia meczetu w Wilnie (próba monografii)*, „Przegląd Islamski” z 1-3/1937, s. 20.

<sup>471</sup> A. Wąs, *op. cit.*, s. 200.

<sup>472</sup> *Ibidem*, s. 201.

Zastępcą imama był *muezzin*, który nie musiał posiadać dużej wiedzy religijnej. Bywało, iż w zastępstwie imama sprawował nabożeństwa, a po jego śmierci zastępował go.

Zmiany powojenne i brak własnych szkół religijnych sprawiły, iż liczba imamów od lat 70. malała, o czym alarmowali ówcześni liderzy grupy: *Duchowieństwo muzułmańskie w Polsce przeżywa swój schyłkowy okres, gdyż nie ma dziś dopływu świeżych sił. Nieliczni imamowie to ludzie sędziwi, a poziom ich wiedzy pozostawia wiele do życzenia.(...) Muzułmański Związek Religijny nie jest w stanie zaradzić tym trudnościom. Osoby wyręczające imamów spotykają się często z ich dezaprobatą, co utrudnia i tak już niełatwe życie religijne Tatarów w ośrodkach miejskich*<sup>473</sup>.

W związku z powyższym, ówczesne władze MZR przedsięwzięły kroki w celu zasilenia własnych imamów duchownymi spoza kraju. Jednym z pierwszych, który w ten sposób znalazł się na terenie gminy bohonickiej, był Bośniak Nusret Kurjaković.

Kontakty ze światem muzułmańskim sprawiły, iż od lat 80. XX w. młodzi Tatarzy mogli podejmować naukę w szkołach na terenie Europy i Arabii Saudyjskiej. W efekcie pojawiły się obok siebie dwie odmienne „szkoły”: wychowanych w duchu tradycji tatarskiej „starych imamów” oraz doskonale wyedukowanych „imamów nowych”. Podczas gdy tradycjoniści chętniej widzieli na stanowisku imamów „strażników tatarskich tradycji”, moderniści oczekiwali od imamów jeszcze większego zaangażowania w ruch odnowy religijnej własnej grupy. Z uwagi jednak na postępujący zanik imamów tatarskiego pochodzenia oraz zasilanie grupy imamami tureckimi, opisany wyżej spór traci na znaczeniu.

## ROZŁAM W MUZUŁMAŃSKIM ZWIĄZKU RELIGIJNYM

Rozłam, jaki nastąpił w Muzułmańskim Związku Religijnym w konsekwencji zwołanego w listopadzie 2012 roku Kongresu Najwyższego Kolegium Muzułmańskiego, doprowadził do trwającego do dziś dnia kryzysu religijnego. U podstaw konfliktu, w wyniku którego doszło do rozdzielenia funkcji Przewodniczącego Najwyższego Kolegium od funkcji muftiego, z pełnienia tej pierwszej usuwając jednocześnie Tomasza Miśkiewicza, leżał spór dotyczący dochodów z certyfikowanego mięsa z uboju rytualnego.

<sup>473</sup> Za: M. Konopacki, *Spolecznosc tatarska w Polsce wczoraj i dzisiaj*, „Przegląd Orientalistyczny”, 2/1969, s. 171.

Odwołanie Miśkiewicza spotkało się z jego natychmiastową reakcją. Dostarczone przez niego opinie prawne pokazywały, iż w świetle obowiązujących przepisów decyzje kongresu były bezprawne. W efekcie tych działań doszło jednak do wewnętrznego podziału grupy na osoby „za” i „przeciw” muftiemu. Doprowadziło to do ukonstytuowania się dwóch odrębnych zarządów MZR-u, dwóch białostockich gmin wyznaniowych, dwóch zespołów „Buńczuk”, a w 2017 powołaniem drugiego muftiego, na którego wybrano dotychczasowego imama kruszynieńskiego – Janusza Aleksandrowicza.

Zdaniem moich respondentów, konflikt w MZR jest pierwszym w historii tak poważnym sporem, który doprowadził do podziału wewnątrz samych rodzin tatarskich. Przyglądając się jednak bliżej powiązaniom zwaśnionych stron, trudno nie zauważyć, iż granica między nimi pokrywa się z granicami tatarskich rodów. Trudno nie odnieść także wrażenia, iż u podstaw opisanego rozłamu leżą też osobiste konflikty oraz sporne interesy gmin muzułmańskich, polaryzacja społeczności tatarskiej, osłabienie znaczenia czynnika religijnego oraz wzrost procesów demokratyzacyjnych w grupie.

Choć zdecydowana większość z badanych nie widzi możliwości zakończenia obecnego konfliktu, obecna sytuacja, zdaniem niemal wszystkich, działa na szkodę całej grupy, stwarzając poważne zagrożenie dla jej trwałości i dalszych losów.

## EDUKACJA RELIGIJNA

O wadze czynnika religijnego dla zachowania tożsamości grupy świadczy troska, z jaką ta podchodzi do edukacji religijnej dzieci i młodzieży. Wiąże się to z przekonaniem, iż to właśnie islam zapobiegł całkowitej asymilacji społeczności, zapewniając jej ciągłość w nieustannie zmieniającym się świecie.

W tradycyjnej społeczności tatarskiej pierwszym środowiskiem edukacji religijnej dziecka była rodzina. Wraz z powstaniem MZR opieka nad religijną edukacją wiernych znalazła się pod kuratelą tej instytucji. W miejscach większych skupisk religijnych organizowano specjalne szkółki religijne zwane *maktebami*, podczas gdy w bogatszych rodzinach ziemiańskich lekcje te odbywały się indywidualnie.

Nauczaniem dzieci zajmował się mufta, czyli imam lub muezzin. Na to stanowisko mufti powoływał także specjalnych nauczycieli określanych mianem *hodżego* (w przypadku mężczyzn) lub *hodżini* (jeśli była to kobieta).

Zdaniem Urszuli Wróblewskiej, badaczki oświaty Tatarów w II RP, w omawianym okresie *szkółki religijne znajdowały się w każdej osadzie tatarskiej. W większych skupiskach tatarskich lekcje religii odbywały się w dwóch turach. Pierwsze zajęcia były rano, po południu natomiast przychodziły dzieci, które w godzinach rannych uczęszczały do szkoły publicznej. W mniejszych ośrodkach nauka odbywała się tylko w niedziele*<sup>474</sup>.

Naukę religii rozpoczynano od alfabetu arabskiego. Następnie przystępowano do nauki czytania Koranu, nauki modlitw oraz znajomości zasad islamu<sup>475</sup>. Jak jednak opowiadała mi jedna z urodzonych przed wojną osób, *My się uczyliśmy na pamięć tych sur Koranu, ale bez znajomości treści. Modliliśmy się, modliliśmy, ale nikt z nas nie wiedział, co my się modlimy.*

Warto zaznaczyć, iż – mimo kontroli muftiatu – poziom kompetencji edukacyjnych nauczycieli religii pozostawiał wiele do życzenia. Wynikało to z braku własnych szkół teologicznych i z faktu, że zdobywana przez te osoby wiedza odbywała się w drodze przekazu międzypokoleniowego. Tylko nieliczni, którzy w czasie „wielkiej wywózki” do Kazania w okresie I wojny światowej ukończyli tamtejsze szkoły teologiczne zwane *medrese* lub już w okresie międzywojennym mogli odbyć studia za granicą w Kairze czy Jugosławii, posiadali wyższe kompetencje religijne. Wobec potrzeby kształcenia nauczycieli religii muzułmańskiej, muftiat zaplanował, o czym już była mowa, specjalistyczne kursy nauki<sup>476</sup>. Plany te szybko zniweczył jednak wybuch wojny, konsekwencje której okazały się mieć daleko idące skutki.

Pozbawienie grupy inteligencji, w tym duchowieństwa, zmiany terytorialne, oderwanie od dawnych siedzib i osadzenie na terenach Ziemi Odzyskanych, czy wreszcie podejmowane przez państwo działania na rzecz ateizacji społeczeństwa sprawiły, iż organizacja edukacji religijnej na wspomnianych terenach uległa albo znacznemu ograniczeniu, albo całkowitej likwidacji. Osoby urodzone w latach 60. XX w. na terenach województw zachodnich przyznawały: *Ja się nie uczyłam religii. Nie było komu mnie uczyć. Dopiero, jak tu przyjechałam na Białostoczczyznę i urodziłam dzieci i one poszły na religię, uczyłam się razem z nimi.*

*Wszystko, czego się nauczyłem, to od ojca w domu. Choć nas było dużo dzieci, nigdy nie powstała spójna grupa, by uczyć religii czy historii.*

<sup>474</sup> U. Wróblewska, *Oświata Tatarów w Drugiej Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Naukowe „Semper”, Warszawa 2012, s. 53.

<sup>475</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>476</sup> A. I. Woronowicz, *Kurs nauki religii Islamu dla hodźych duchowieństwa muzułmańskiego*, „Życie Tatarskie” 1938, nr 8, s. 4.

W zdecydowanie lepszej sytuacji znajdowali się mieszkańcy dawnych osad tatarskich na terenie województwa białostockiego. To tu przybywali z terenów Białorusi imamowie, którzy stali się podstawą zasilenia religijnego grupy. Co prawda, między przybyszami a miejscowymi dochodzić zaczęło wkrótce do zatargów, u podstaw których leżała rywalizacja ekonomiczna miejscowych i przyjezdnych imamów, a także niezgodność liturgiczna między obiema stronami.

Zdaniem przyjezdnych, stopień religijności miejscowych Tatarów pozostawiał wiele do życzenia. Jedna z moich rozmówczyń, która w latach 50. znalazła się w Suchowoli, wspominała: *Kiedyś jak mój ojciec jeszcze żył to wszystkie umieli się modlić. Do szkoły nie posyłali, a na religie chodzili. A jak my tu przyjechali, to mało kto umiał modlić się. U nas tam bardziej takie nabożne byli. A tutejsi nie umieli i dziś nie umieją. U nas tam każdy umiał modlić się, bo jak kto nie umiał, to wstydy.*

Wraz z zasiedleniem od lat 50. Białegostoku przez Tatarów przybywających z okolicznych wsi i Ziem Odzyskanych, w mieście zaczęto organizować zręby edukacji religijnej dzieci i młodzieży. Jej przebieg w następujący sposób relacjonował mi jeden ze świadków tamtejszych wydarzeń: *W Białymstoku nie było meczetu, ani domu parafialnego. Nie było warunków do nauczania religii. Więc jeden z Tatarów zza Buga, bogaty człowiek, który kupił kamienicę na Rynku Kościuszki, udostępnił nieodpłatnie w niej swój salon i tam odbywała się nauka religii przez wiele, wiele lat. Jedną z osób, która wówczas uczyła, był Lut Muchla. W niedzielę dzieci przychodziły ze swoimi suforkami, tj. takim krótkim podręcznikiem do nauki religii, który był wydawany w latach 30. Jeśli nie miały takiej suforki, on im wypożyczał. Dopiero pod koniec lat 50., kiedy Muchlowie dostali mieszkanie w bloku przy Alei Piłsudskiego i kiedy przeprowadzili się do niego, mieli znacznie lepsze warunki, więc mogli się przenieść z nauką religii do swojego mieszkania. Religia odbywała się przez dwa dni: w sobotę i niedzielę. Były dwie grupy, jedna przychodziła w sobotę po południu, po zajęciach lekcyjnych, bo wtedy w soboty odbywały się lekcje, a te które nie chciały uczyć się w soboty, dla nich utworzono drugą grupę, która uczyła się od 9.00 lub 10.00. Przychodziły dzieci i młodsze, i starsze. Dużo, bardzo dużo dzieci. Najpierw uczyły się na tych suforkach, a później uczyły się już czytać na Koranie. Żona Muchli zawsze przygotowywała jakieś ciasto, czy ciasteczka i zawsze nimi częstowała dzieci w czasie przerwy. A imam zawsze notował sobie, kto jak się uczył, komu ufundować za tę naukę nagrodę. I przez te lekcje to nawiązywały się przeróżne znajomości między tymi dziećmi. Nawiązywały się niesamowite przyjaźnie.*

Jak wynika z powyższego, nauka religii – poza wymiarem duchowym i edukacyjnym – miała też ważny wymiar integracyjny.

Jednak sytuacja w miejscowościach usytuowanych poza Białymstokiem wyglądała inaczej. Początkowo religii uczyli tam miejscowi imamowie, jednak wraz z upływem czasu tamtejsza młodzież niemal zupełnie pozbawiona została kadry edukacyjnej. Z czasem posilkowano się imamami z Białegostoku. Wobec braku nauczycieli, ówcześni działacze Najwyższego Kolegium poczynili starania w celu osadzenia w gminie bohonickiej imama z Sarajewa, Nusreta Kurjakovicia. Mimo przychylności, jaką się cieszył wśród mieszkańców, względy finansowe spowodowały, iż po kilku latach zdecydował się na powrót do kraju.

Mniej więcej w tym samym czasie tatarskie dzieci i młodzież objęte zostały nauką religii przez przybywających na tereny województwa białostockiego studentów arabskiego pochodzenia: *Nasi starsi imamowie uczyli pod domach tej religii, to co umieli, to uczyli, ale jak przyjechali ci studenci arabscy, to takie jakby nastąpiło ożywienie. Wtedy naprawdę te dzieci regularnie przychodziły na religię. Teraz, jak u nas na religii jest trzydzieścioro dzieci, to mówimy: „Wow, ale dużo!”, ale wtedy to było dziewięćdziesięścioro. No a później to tak osłabło. Jak się pokłócili.*

U podłoża sporu między zaangażowanymi w krzewienie „prawdziwych zasad islamu” Arabami a miejscowymi leżała przede wszystkim ingerencja w sprawy obyczajowe tatarskich rodzin: *Jak nasza córka poszła na religię, kiedy nauczycielami byli studenci arabscy, kiedy myśmy się tak bardzo otworzyli na nich, byliśmy przeszczęśliwi, że ich uczą, ale w pewnym momencie usłyszeliśmy od dzieci, że oni zaczynają mówić nie tylko o religii, że coś tam pan nauczyciel mówi i to się stało zagrożeniem dla naszego środowiska.*

*Dzieciom mówiło się, że nie można trzymać pieniędzy w banku, bo to jest lichwa, trzeba w skarpecie, cuda wymyślali. Kobiety źle się ubierają, powinny w długich spódnicach.*

*Było tak, że dzieci, przychodząc z tych lekcji, krytykowały rodziców, że to robią źle, czy to. Wylewały znalezione w domu alkohol. Do różnych scen dochodziło.*

*Kiedyś nasz syn chodził na religię i tam uczyli studenci arabscy ze stowarzyszenia i zaczęły się problemy. Pojechali z dziećmi na jakieś tam wyjazdy i zaczęli te kwestie obyczajowe swoje wdrażać. Bardzo silnie, może nawet za silnie. Do tego stopnia, że nasze dzieci czuły się czasami upokorzone, szkalowane. My mamy inną mentalność. My zakładamy, że jeśli jest społeczność,*

to ona się integruje, ponieważ jest mała. Muszą się dzieci znać, bo w przyszłości będą się żenić ze sobą, więc kładziemy duży nacisk na to, żeby dzieci się znały, żeby tej społeczności zagwarantować tę przyszłość biologiczną. W momencie gdy przychodzą Arabowie i mówią: chłopcy oddzielnie, dziewczyny oddzielnie, mówimy: „Stop!”.

Ponieważ nas interesowała tylko religia, a nic poza tym, od tej pory zaczęliśmy tego pilnować. Ktoś zawsze z rodziców starał się być i słuchać, co tam się dzieje. Zaczęliśmy kontrolować tych nauczycieli. Ale jednak nasza społeczność tatarska nie chciała mieć nic do czynienia z grupą studentów arabskich. Na szczęście pojawiła się możliwość nauki w szkole i nasi Tatarzy, którzy się trochę [na niej] znali, zaczęli sami uczyć.

Sposób realizowania tatarskiej edukacji religijnej odbywa się dziś w Polsce w ujęciu nauczania konfesyjnego, tzn. takiego, które realizowane jest przez konkretny Kościół lub związek wyznaniowy. W tym przypadku jest nim Muzułmański Związek Religijny, który określa treści i formy nauczania religii. Do zadań MZR-u należy także zapewnienie podręczników i zagwarantowanie nauczycieli. Organizacją samych zajęć od strony logistycznej zajmują się poszczególne gminy mużułmańskie.

Uczestnicząc w zajęciach religijnych białostockiej gminy wyznaniowej, gdzie lekcje religii odbywają się w niedzielę w salach jednej ze szkół podstawowych, zauważyłam, iż wychowanie religijne młodego pokolenia – poza wymiarem duchowym – odgrywa również istotne znaczenie integrujące. Cotygodniowe spotkania dzieci i młodzieży budują poczucie więzi grupowej, stwarzając okazję do spotkań z rówieśnikami i ich rodzicami.

W czasie gdy dzieci, w zależności od wieku i stopnia zaawansowania, uczestniczą w dostosowanych do ich potrzeb zajęciach, ich rodzice spotykają się w świetlicy. Za każdym razem któraś z „dyżurujących” rodzin przygotowuje dla dzieci poczęstunek (napoje oraz słodkie przekąski). Panujący tam klimat sprzyja także integrowaniu dorosłych. Obecność rodziców ma również znaczenie wychowawcze i edukacyjne, stwarzając możliwość bezpośredniego kontaktu z nauczycielem informującym o postępach lub ewentualnych problemach dziecka. Fakt ten sprawia, że rodzic, chcąc nie chcąc, zostaje zaangażowany w proces edukacji religijnej własnego potomstwa.

Obecnie w zajęciach religijnych organizowanych przez MZR w sumie uczestniczy ok. 100 dzieci, z tego najwięcej na terenie woj. podlaskiego (40 w Białymstoku, 23 w Sokółce). Liczba ta nie napawa optymizmem. Jest ona bez wątpienia wynikiem niżu demograficznego, ale także

wzrastającej liczby mieszanych małżeństw. Lekcje religii odbywają się w wymiarze 2 godzin tygodniowo. MZR zatrudnia 13 nauczycieli: 6 w Białymstoku, 3 w Warszawie, 2 w gminie Warszawa – Fatih oraz po 1 w Sokółce i Gdańsku<sup>477</sup>.

Jednym ze współczesnych problemów, z którymi zмага się społeczność tatarska, jest wprowadzenie lekcji religii do szkół publicznych. Liczba dzieci tatarskich oraz ich rozproszenie po różnych placówkach, choć z punktu prawnego nie uniemożliwia, to jednak istotnie ogranicza możliwość organizacji tych zajęć w szkołach<sup>478</sup>.

Na marginesie tych rozważań warto jeszcze wspomnieć, iż w okresie międzywojennym z zakończeniem edukacji religijnej przez dzieci tatarskie wiązała się uroczystość zwana *Lahi*, o której dziś pamięta już tylko niewielu najstarszych Tatarów. Warunkiem do jej przystąpienia było przeczytanie przez adepta zwanego *kurandżem* całego Koranu.

Przebieg tego dnia miał charakter uroczysty i podniosły. Urszula Wróblewska opisuje go w następujący sposób: *Głównemu bohaterowi uroczystości – kurandżowi – hodży podawał Koran do ucałowania i zawiązał świętą księgę w kilkumetrowe białe płótno ofiarowane przez rodziców. Hodży ustawiał uczniów w pary (chłopiec z chłopcem, a dziewczynka z dziewczynką). Kurandżej wraz ze starszym kolegą stali na czele orszaku. Następnie hodży, trzymając chamaïł w ręku, maszerowali ulicą. Hodży czytał z chamaïtu modlitwę zwaną lahi zaczynającą się od słów la illa 'illahi (stąd nazwa uroczystości), a uczniowie chóralnie odpowiadali amiñ. Wszystkie dzieci pod przewodnictwem hodżego odprowadzały ze szkoły do domu dziecko kończące naukę religii. Hodży prowadził do zebranych do domu kurandżęja, gdzie u progu rodzice pilnego ucznia witali korowód szkolny chlebem, wodą i solą. Zdarzało się, że podwórko było wyścielone kwiatami, co podkreślało uroczysty nastrój święta. Wszystkich gości rodzice zapraszali na poczęstunek, a na honorowym miejscu za stołem zasiadał hodży, muezin i kurandżej. W domu rozpoczynał się najważniejszy moment uroczystości. Na znak hodżego następowała cisza i zaczynał on odmawiać wersety z Koranu, a słuchacze powtarzali „Ałlach Ekler i Alchamd – ul – illahi”. Następnie kurandżej otrzymywał przyniesiony przez siebie Koran, i nie*

<sup>477</sup> Dane według informacji otrzymanych z MZR.

<sup>478</sup> Zgodnie z Informacją MEN w sprawie warunków sposobu organizowania nauki etyki w szkołach publicznych z dnia 22.06.2012 r. szkoła ma obowiązek zorganizowania lekcji religii i etyki dla grupy nie mniejszej niż siedmiu uczniów danej klasy. W przypadku mniejszej grupy lekcje te powinny być organizowane przez szkołę w ramach zorganizowanych zespołów międzyszkolnych.



otwierając księgi, zaczynał recytować z pamięci jedną z najdłuższych sur (...). Ceremonia kończyła się poczęstunkiem dla dzieci<sup>479</sup>.

Choć, zdaniem badaczy, święto to zanikło po II wojnie światowej, to nieoczekiwanie udało mi się natrafić na ostatnią *kurandzejkę*, która przeszła ceremonię *Lahi* w latach 70. XX w. w Białymstoku. Uroczystość ta nie miała już, z oczywistych względów, charakteru publicznego i odbywała się w domu rodzinnym kobiety. Był to jednak przypadek incydentalny. Zanik *Lahi* wiązać należy z zerwaniem ciągłości tradycji Tatarów polskich w efekcie zmian geopolitycznych, brakiem wykwalifikowanej kadry hodźych, asymilacją grupy i związaną z tym niechęcią publicznego podkreślania własnej odrębności, a także niesprzyjającą atmosferą polityczną lat powojennych.

## RADZENIE SOBIE Z WŁASNĄ ODMIENNOŚCIĄ RELIGIJNĄ

Omawiając zagadnienie związane z tożsamością religijną Tatarów polskich, nie sposób nie odnieść się do kwestii związanej z radzeniem sobie grupy z własną odmiennością religijną w większościowym społeczeństwie polsko-chrześcijańskim. Sytuacja ta zmusza grupę do podejmowania różnorodnych strategii, które pozwoliłyby, zarówno na poziomie indywidualnym (w kontaktach międzyetnicznych z sąsiadami), jak i oficjalnym (w relacjach z państwem polskim i Kościołem katolickim) osłabić bądź zniwelować wrażenie własnej odrębności. Wśród tych działań w pierwszym rzędzie wymienić należy procesy asymilacyjne grupy, budowanie przez liderów pozytywnych relacji z państwem polskim, ważnym elementem których jest ideologia grupowa podkreślająca „tatarski patriotyzm” oraz utrzymywanie dobrych stosunków z Kościołem katolickim.

## ASYMILACJA

Jedną ze strategii radzenia sobie grupy z własną odmiennością religijną i etniczną jest asymilacja. Daje ona możliwość niewyróżniania się z grupy dominującej, otwierając jednocześnie, nastawionym na karierę jednostkom, drogę awansu społecznego.

Powody szybkiej asymilacji Tatarów na ziemiach polsko-litewskich od dawna nurtowały historyków i językoznawców. Badacze ci zwracali uwagę, iż asymilacja na płaszczyźnie społeczno-kulturowej grupy

---

<sup>479</sup> U. Wróblewska, *op. cit.*, s. 56-57.

nigdy nie była efektem zewnętrznych nacisków, lecz jej dobrowolnego wyboru<sup>480</sup>. Z całą pewnością jednak wspomniana „otwartość” nie stanowiła jedynego powodu tak szybkiej adaptacji do nowych warunków. Wśród innych czynników wymienia się także: małą liczebność grupy, jej rozproszenie, służbę wojskową, wchodzenie w mieszane małżeństwa, a także stosunkowo szybką utratę własnego języka<sup>481</sup>. Niemniej, jak zauważa Andrzej Zakrzewski, Tatarzy od początku osiedlenia się na ziemiach Litwy, starali się dostosowywać do panujących tam zasad, rezygnując choćby z wielożenstwa<sup>482</sup>. Innym przykładem tegoż „dopasowania” może być, wymieniany przez badacza, synkretyzm religijny grupy, przyczyniający się do zmniejszenia ilości i ostrości zatargów z chrześcijańskim otoczeniem<sup>483</sup>. *Tatarzy – pisze historyk – nawet jeśli zamieszkiwali w swoich własnych wsiach lub fragmentach miast – byli na tyle związani z lokalną społecznością – poprzez znajomość jej języka, udział w obrocie handlowym i podległość prawu powszechnemu, że ludność chrześcijańska stosunkowo rzadko uznawała ich za „obcych”(…). Było to skutkiem zaawansowanej asymilacji kulturowej litewskich muzułmanów*<sup>484</sup>. W efekcie doprowadziło to do sytuacji, w której – jak pisał XIX-wieczny pisarz Henryk Rzewuski – *Żadnej albowiem różnicy ani w języku ani w obyczajach ani w duchu narodowym upatrzeć nie można między Polakiem a Tatarzynem w jego ziemi osiadłym*<sup>485</sup>.

Zdaniem Piotra Borawskiego, asymilacja Tatarów była od początku procesem ciągłym, czemu sprzyjały swobody wyznaniowe przyznawane im niegdyś przez władców polsko-litewskich. Nigdy jednak nie przebiegała tak szybko jak w czasach powojennych<sup>486</sup>. *Niemal na naszych oczach – pisała na łamach jednego z czasopism ten historyk – zanika tradycyjna kultura muzułmańska wśród naszych Tatarów. Procesy asymilacyjne przebiegają szczególnie szybko wśród tej części ludności tatarskiej,*

<sup>480</sup> C. Łapicz, *Tatarzy białostoccy na rozdrożu kultur*, s. 9.

<sup>481</sup> C. Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich*, s. 47 i 37.

<sup>482</sup> A. Zakrzewski, *Tatarzy litewscy wobec władzy państwowej, od epoki wczesnonowożytnej po koniec wieku XX*, [w:] *Orientalis Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos visuomenės tradicijoje: totoriai ir karaimai Straipsnių rinkinys, parengtas pranešimų, skaitytų tarptautinėje mokslo konferencijoje „610-osios totorių ir karaimų įsikūrimo Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštijoje metinės” 2007 m. rugsėjo 13–15 d. Vilniaus universitete, pagrindu*, Vilnius Universiteto Leidykla, Wilno 2008, s. 15.

<sup>483</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>484</sup> *Ibidem*.

<sup>485</sup> *Uwagi o dawnej Polsce przez starego Szlachcica Seweryna Soplicę Parnawskiego napisane w 1832 roku. Rękopis niewydany ręką Henryka Rzewuskiego*, opr. P. Dudziak i B. Szleszyński, Warszawa 2003, s. 28. Za: A. Zakrzewski, *op. cit.* s. 21.

<sup>486</sup> P. Borawski, *Folklor ludności tatarskiej na ziemiach polsko-litewskich*, „Przegląd Orientalistyczny” nr 2/1981, s. 113.

która została repatriowana ze Związku Radzieckiego. Rozpraszając się niemal po całej Polsce, zatrzymała ona utrzymującą się przez wieki ciągłość własnej kultury. Odływ ludności muzułmańskiej z nielicznych już u nas osad tatarskich (Bohoniki i Kruszyniany) utrudnia kultywowanie własnych tradycji i obyczajów<sup>487</sup>.

Nie ulega jednak wątpliwości, iż poza sprzyjającymi tym procesom czynnikami społeczno-ekonomicznymi, jak migracje do miast czy wzrost poziomu oświaty, asymilacja, polegająca na rezygnacji z własnej odrębności etnicznej, była świadomym wyborem osób ukierunkowanych na osiągnięcie wyższej pozycji społecznej.

Jednym z elementów pozwalających na zniwelowanie swojej odrębności było używanie w codziennym życiu chrześcijańskich odpowiedników własnych imion tatarskich: *Problem imion był cały czas, choć może dziś jest już rzadszy. Część osób ze starszego pokolenia pozmieniało imiona sądownie. Zmieniano imiona, bo nie chcieli sobie pozwolić na napiętnowanie. Mój teść miał wiele przykrości. Ale takie oryginalne imię czasem budzi zainteresowanie. Bywało różnie. Kiedyś ludzie zamykali to w sobie, nie chcieli tego uzewnętrzniać. Osoby, które miały imiona podobne w brzmieniu albo pisowni do polskich pozmieniały, np. Chalima na Halina, Sofia stała się Zofią, Fatma Felicją, Mustafa Stefanem.*

W przypadku Tatarów mamy jednak do czynienia z bardzo ciekawym zjawiskiem. O ile bowiem na poziomie jednostkowym asymilacja rozumiana jest jako dostosowanie się do reguł większości, stanowiąc warunek przetrwania w społeczeństwie większościowym, o tyle na poziomie instytucji traktowana jest już jako poważne zagrożenie dla zachowania trwałości własnej grupy.

## RELACJE Z PAŃSTWEM POLSKIM

Zarówno kolektywnym, jak i indywidualnym sposobem radzenia sobie grupy z własną odmiennością jest wypracowanie przez nią oficjalnej wykładni relacji z państwem polskim. Katarzyna Warmińska ten rodzaj relacji określa mianem kooperacji, pod pojęciem tym rozumiejąc *działania prowadzące do wyznaczenia możliwie szerokiego pola wspólnych wartości, spraw i interesów z grupą dominującą, przy jednoczesnym zachowaniu własnego kapitału kulturowego, co w konsekwencji ma uprawomocnić wizerunek grupy jako „oswojonego innego” w obrębie polskiego, w większości*

---

<sup>487</sup> Ibidem.

chrześcijańskiego społeczeństwa<sup>488</sup>. Do tych działań badaczka zalicza strategie argumentacyjne podejmowane przez członków grupy, uwypuklające jej polskość, manifestujące wartości i postawy takie jak tatarski patriotyzm, podkreślające zasługi grupy dla obronności kraju i jej lojalności czy wreszcie uwypuklające kulturowe i historyczne więzy Tatarów z Polską<sup>489</sup>. Jako przykład obrazujący powyższe stwierdzenie posłużyć może następująca wypowiedź: *Bardziej wrośnięci jesteśmy w tę Polskę, historia bardziej nas zintegrowała w tym przekonaniu, że broniliśmy jej, że Tatarzy polscy dużo wnieśli dla kraju i tym się szycimy, że nie mogą nas wyrugować chrześcijanie, że my tu niepotrzebni. My tu w Polsce jesteśmy dłużej niż niektórzy.* Powyższa wypowiedź podkreśla także prawo Tatarów do poczucia „bycia u siebie”, co – zdaniem badanych – potwierdzają także zasługi grupy i przywileje:

*Tatarzy byli oddani osobom, po stronie których walczyli, dzięki czemu się tutaj znajdujemy.*

*My, Tatarzy bardzo o Polskę walczyliśmy, przecież byle komu majątków nie nadzielono.*

Badani, zapytani o najważniejsze wydarzenia historyczne w życiu grupy, najczęściej wymieniali bitwy i wojny, w których Tatarzy brali udział oraz zasługi, dzięki którym zostali osadzeni na Białostocczyźnie. Tę swoistą mapę pamięci niezwykle trafnie skomentowała jedna z moich rozmówczyń: *Dla Tatarów, jak ich zapytać o najważniejsze wydarzenia, to powiedzą: bitwa pod Grunwaldem, bitwa pod Wiedniem, mityczne nadanie ziem przez Sobieskiego. Dopiero później, jak ktoś drobnym drukiem zaczyna się wczytywać, to widzi, że to nie było za zasługi, to była czysta wymiana. Skarb nie miał środków, żeby płacić zaległy zóld, to zdecydowali, że przekażą ekwiwalent w postaci ziemi. W tej mitologii przekazywanej mówi się jednak, że to jest nadanie za szczególne zasługi. Ciekawe jest też to, że niezależnie od tego, kto rządzi, czy król, czy inny możnowładca, to oczywiście Tatarzy zawsze są przy boku, lojalni w służbie wojskowej.*

Ale to właśnie tak silnie podkreślane przywiązanie Tatarów do Polski odróżnia tę społeczność od innych muzułmanów, sprawiając, iż w swoim głębokim przekonaniu stają się oni jedynymi i zarazem pełnoprawnymi „polskimi muzułmanami”: *W odróżnieniu od innych grup muzułmańskich my jesteśmy bardziej wrośnięci w tę Polskę. Historia*

<sup>488</sup> K. Warmińska, *O sąsiedztwie kultur*, [w:] *Dialog na pograniczach kultur i cywilizacji*, T. Paleczny, M. Banaś (red.), WUJ, Kraków 2009, s. 89.

<sup>489</sup> *Ibidem*, s.89-90.

bardziej nas zintegrowała w tym przeświadczeniu, że broniliśmy jej. Tata-ry polscy dużo wnieśli dla kraju i tym się szczycimy.

Arabowie, jak tu przyjechali, nigdy tego nie rozumieli, dziwili się: „Wy, muzułmanie walczyliście w bitwach między chrześcijanami?”. To było dla nich nie do zrozumienia.

Wypracowany przez wieki stosunek Tatarów do państwa polskiego, charakteryzujący się budowaniem silnej więzi i lojalności wobec niego, Katarzyna Warmińska określa mianem *tatarskiego patriotyzmu*<sup>490</sup>. Uwydatnia się on szczególnie w przeanalizowanej przez badaczkę ideologii grupy: *Wysiłki tatarskich ideologów* – pisze Warmińska – skierowane były na mediację pomiędzy obcością i swojskością grupy. Próbowali oni zintegrować obraz „Tatara” jako Polaka, muzułmanina i Tatara jednocześnie. Grupa została przedstawiona jako etnicznie odrębna, ale nie wroga wobec polskiego narodu. Wprost przeciwnie, ideologowie zwracali uwagę na patriotyzm Tatarów, zgodnie z ich tradycją militarną, lojalność wobec państwa polskiego itd. Według ich interpretacji historii żadna wielka bitwa nie byłaby wygrana, gdyby nie udział w niej oddziałów tatarskich, Polska nie nawiązałaby kontaktów ze Wschodem, a kultura polska byłaby o wiele uboższa bez pierwiastków muzułmańskich. Niechęć do bycia odrzuconym przez polską większość powodowała próby takiego przedstawienia Tatarów polskich, aby ich „inność” stała się swojską innością, ale oczywiście w stopniu, który nie podważyłby możliwości podtrzymania granic etnicznych grupy<sup>491</sup>.

Współcześnie patriotyzm Tatarów polskich jest demonstrowany w trakcie obchodów przez grupę rocznic państwowych takich jak Święto Narodowe Trzeciego Maja, Dzień Wojska Polskiego, czy Narodowe Święto Niepodległości. Poza uczestnictwem w oficjalnych obchodach państwowych, grupa organizuje też wieczorki wspominkowe, w czasie których recytowane są wiersze tatarskich poetów, przypominane życiorysy uczestników walki o wolność, śpiewane polskie pieśni patriotyczne. Przedstawiciele instytucji tatarskiej zawsze żywo reagują na wszystkie ważne wydarzenia państwa, biorąc w nich udział zarówno na poziomie centralnym, jak i lokalnym, a także reprezentując Polskę na zewnątrz. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż wraz z pojawieniem się w 2014 r.

<sup>490</sup> K. Warmińska, *Patriotyzm po tatarsku*, [w:] *Formuły patriotyzmu w Europie Wschodniej i Środkowej od nowożytności do współczesności*, A. Nowak, A. Zięba (red.), Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2009, s. 411-429.

<sup>491</sup> K. Warmińska, *Współpraca czy konflikt? Relacje mniejszość-większość na przykładzie ideologii etnicznej Tatarów polskich*, [w:] *Skąd przychodzi Antychryst? Kontakty i konflikty etniczne w Europie Środkowej i Południowej. Fakty - interpretacje - refleksje*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej w Krakowie, Kraków 2004, s. 340-351.

w Białymstoku Tatarów krymskich, zostali oni niemal natychmiast włączeni do wspólnego upamiętniania wyżej wymienionych uroczystości<sup>492</sup>.

Podsumowując powyższe rozważania, raz jeszcze można zacytować trafne spostrzeżenie Katarzyny Warmińskiej, iż Tatarzy stanowią grupę, która dąży do narzucenia społecznemu otoczeniu, bliższemu i dalszemu, takiego wizerunku samego siebie, które pozwoliłoby dostrzeżać w niej dobrego, godnego zaufania, od wieków obecnego w polskiej przestrzeni kulturowej sąsiada, znanego „innego”, a nie obcego. Tatarzy polscy ukazują się nam jako wspólnota, która, dążąc do uzyskania swej odrębności, buduje jednocześnie nastawione na kooperację, a nie dychotomizującą relacje z „sąsiadami”, co przejawia się zarówno na poziomie ideologicznym, jak i codziennym. Wyznacza granice, ale nie stawia murów<sup>493</sup>.

## RELACJE Z KOŚCIOŁEM KATOLICKIM

Z omawianą wyżej kwestią wiąże się też strategia polegająca na budowaniu przez grupę pozytywnych relacji z Kościołem katolickim. Od samego początku pojawienia się Tatarów na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego mamy do czynienia z działaniami, które – zdaniem Andrzeja Zakrzewskiego – polegały na dostosowywaniu się do miejscowego otoczenia, zmniejszając przez to możliwość zaistnienia ewentualnych zatargów między Tatarami a ich chrześcijańskim otoczeniem. Jednym z przejawów takiego dostosowania był, wspomniany już przeze mnie, synkretyzm religijny grupy. *Przyczyną tego zjawiska było nie tylko oddalenie od centrów tej religii i otoczenie przez chrześcijan, ale także brak wśród nich jednostek mogących ożywić – w sposób istotny – życie religijne grupy. Proces dysynkretyzacji widać było nie tylko w literaturze religijnej, ale również w życiu: niektórzy Tatarzy szukali uzdrowienia, i znajdowali je przed cudownym obrazem Matki Boskiej Trockiej, również Tatarki z podgrodzieńskiej Łosośny szukały „łaski od Pana Boga w chorobach i różnym nieszczęściu” przed obrazem w Różanymstoku<sup>494</sup>. Z tych to powodów, jak konstatuje Zakrzewski, Kościół katolicki łagodnie traktował muzułmanów, zdecydowanie bardziej wrogo odnosząc się choćby do wyznawców reformacji<sup>495</sup>.*

<sup>492</sup> K. Radłowska, *Polscy i krymscy Tatarzy razem świętowali Dzień Niepodległości*, [http://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/1,35241,16954143,Polscy\\_i\\_krymscy\\_Tatarzy\\_swietowali\\_Dzien\\_Niepodleglosci.html](http://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/1,35241,16954143,Polscy_i_krymscy_Tatarzy_swietowali_Dzien_Niepodleglosci.html) (dostęp: 23.12.2015).

<sup>493</sup> K. Warmińska, *O sąsiedztwie kultur*, s. 92.

<sup>494</sup> A. Zakrzewski, *op. cit.* s. 15-16.

<sup>495</sup> *Ibidem*.

W zagadnienie to wpisuje się, omówiona już w innej części pracy, problematyka związana ze stosunkiem badanych do celebrowania wybranych elementów świąt chrześcijańskich.

Współczesnymi sposobami służącymi do rozładowywania napięć między obydwoma religiami jest zaangażowanie się grupy w tzw. dialog chrześcijańsko-muzułmański<sup>496</sup>, który swoje instytucjonalne ramy przybrał w 1997 r. za sprawą powołania Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów (dalej RWKM). Jak można przeczytać w deklaracji programowej, celem RWKM jest podejmowanie działań na rzecz pokojowego współistnienia wyznawców obu religii oraz zapobiegania konfliktom. Ponadto, w swojej działalności rada zakłada realizację działań na rzecz wzajemnego poznania religii, kultury, historii i tradycji obu wyznań, co pozwoliłoby na przezwyciężanie wzajemnych stereotypów<sup>497</sup>. Warto też wspomnieć, iż od 2001 roku dzień 26 stycznia obchodzony jest przez Kościół katolicki jako „Dzień Islamu”. Jego centralne obchody odbywają się w Warszawie przy współdziałaniu mużulmanów, w tym polskich Tatarów, którzy nader chętnie w nich uczestniczą.

Na uwagę zasługuje fakt, iż Tatarzy wypracowali także swój własny model „ekumeniczny” związany z organizacją „Modlitwy o Pokój i Sprawiedliwość na Świecie”. W obchodach tego dnia uczestniczą zarówno duchowni mużulmańscy, chrześcijańscy, jak i żydowscy, a także przedstawiciele władz państwowych i samorządowych. Inicjatywa ta z całą pewnością lokuje polskich Tatarów wśród inicjatorów i budowniczych dialogu i porozumienia między religiami w Polsce.

Warto także wspomnieć o roli, jaką w pamięci społeczności tatarskiej pełni Jan Paweł II. Liderzy grupy wielokrotnie powołują się na wielką sympatię, jaką obdarzać miał on polskich wyznawców islamu. Jej dowodem miało być zaproszenie przedstawicieli grupy w 1999 r. do Drohiczyna na spotkanie z papieżem podczas jego pielgrzymki do Polski. Z tej okazji подарowano mu rycinę przedstawiającą siedemnaście meczetów dawnej Rzeczypospolitej, ze znaczącym napisem o następującej treści: *Polscy mużulmanie dziękują Kościołowi katolickiemu uosabianemu przez Waszą Świątobliwość za sześćset lat tolerancji wobec mużulmanów w państwie chrześcijańskim.*

---

<sup>496</sup> Szczegółowo na temat historii tego dialogu traktuje artykuł Magdaleny Lewickiej: *Od konfrontacji do dialogu – historia relacji pomiędzy chrześcijaństwem a islamem*, „Przeegląd Religioznawczy” nr 2/ 2011, s. 241-248.

<sup>497</sup> <http://www.radawspolna.pl/>

## WOBEC ISLAMOFOBII

Przeprowadzone przez islamskich ekstremistów ataki terrorystyczne na państwa Zachodu i Stany Zjednoczone w istotny sposób spowodowały zmianę postrzegania muzułmanów przez opinię publiczną. Jak spuentowała to jedna z moich rozmówczyń: *Te wydarzenia z World Trade Centre dużo zmieniły. Ludzie bardziej się boją. Zawsze czuli się zastraszeni, a teraz to już zupełnie.*

Deklarowana niechęć otoczenia wobec wyznawców islamu, w tym polskich Tatarów, początkowo przybierała postać incydentalnych słownych potyczek. Niebawem jednak przeobraziły się one w zaplanowane ataki: *Pierwszy atak na meczet w Gdańsku miał miejsce kilka tygodni po World Trade Centre, obrzucono go kamieniami, wybito szyby. Drugim atakiem był atak na Dom Modlitwy na [ulicy] Hetmańskiej [na siedzibę] Ligi Muzułmańskiej. [Nieznani sprawcy] wkradli się na parter, poniszczyli drzwi, balustrady. Drewno złożyli na środku i podpaliли. I z tego, co wiem, sprawę umorzono, bo nikt nie znalazł sprawców. Jakiś czas potem, na [ulicy] Grzybowej, na meczecie wypisano wielkimi literami obraźliwe słowa na temat islamu. Zgłoszone to zostało na policję. Po pół roku wysłano informację, że sprawa została umorzona. W październiku 2013 na [ulicy] Pomorskiej na pół ściany namalowano znak drogowy w formie znaku zakazu, gdzie w środku znajdował się przekreślony półksiężyc z gwiazdą. Mniej więcej w tym samym czasie obrzucono kamieniami szyby na [ulicy] Grzybowej. A w tym roku ten atak na Kruszyniany, wobec którego postępowanie zresztą też umorzono<sup>498</sup>.*

Zaistniała sytuacja postawiła grupę przed koniecznością przyjęcia określonych strategii wobec otoczenia. Przybierają one postać albo biernych reakcji (w myśl zasady: *Trzeba to przeczekać, aż minie. Nie ma sensu z tym dyskutować*), albo formę polemik. W ostatnim czasie grupa zaangażowała się także w realizację projektów edukacyjnych skierowanych do dzieci i młodzieży z podlaskich szkół w zakresie dialogu międzykulturowego. Na szczególną uwagę w tym względzie zasługuje działalność samego muftiego T. Miśkiewicza, który – przyjmując zaproszenia na wszelkie spotkania dotyczące islamu – ze stoickim spokojem odpowiada nawet na najbardziej absurdalne pytania dotyczące muzułmańskich obyczajów czy religii. Z całą pewnością działania te wpisują się w próbę „oswajania islamu” w kraju, w którym dominuje wyznanie katolickie.

<sup>498</sup> Mowa o wandalizmie, jakim była dewastacja meczetu i mizaru w Kruszynianach w czerwcu 2014 r.



## STOSUNEK DO INNYCH MUZUŁMANÓW

Dla zrozumienia współczesnych przeobrażeń religijnych Tatarów istotne znaczenie ma przeanalizowanie stosunku badanych do innych społeczności muzułmańskich, w tym szczególnie Tych pochodzenia arabskiego. Do bezpośredniego kontaktu między obydwoma grupami doszło w latach 60. XX w. za sprawą międzynarodowej polityki państwa polskiego, ukierunkowanej na budowanie współpracy z państwami Bliskiego Wschodu: *To był jakiś koniec lat 60., jak się tu pojawili. Najpierw to byli studenci. Przybywali na Akademię Medyczną, politechnikę, później na uniwersytet. Wraz z nimi pojawili się ich imamowie, którzy przychodzili na nasze nabożeństwa, były też delegacje rządowe.*

Początkowo pojawienie się studentów z Egiptu, Syrii, Libii, Jemenu Południowego i Iraku spotkało się z dużym entuzjazmem miejscowych Tatarów. Tym bardziej że zaangażowali się oni nie tylko w naukę języka arabskiego, ale i lekcje religii, a także w szeroko zakrojoną działalność wydawniczą. Nic zatem dziwnego, iż dla części Tatarów okres ten wiąże się z odrodzeniem religijnym grupy: *Jak przyjechali ci studenci z krajów arabskich, to oni byli z takimi otwartymi rękoma witani: „Nasi, nasi przyjadą! Naucz nas, powiedzą nam to, czego my nie wiemy!” Pomagali, przyjechali, religię organizowali. To byli nasi ludzie, nasi muzułmanie!*

Wielu Tatarów dość pozytywnie ocenia te pierwsze kontakty. Arabowie wykazywać mieli duże zainteresowanie społecznością muzułmańską zamieszkującą tę część Europy. Wiązały się z tym także deklaracje pomocy zarówno w wymiarze religijnym, jak i finansowym.

Nie ulega wątpliwości, że od samego początku społeczność tatarska była „wykorzystywana” dla budowania dobrych relacji polityczno-ekonomicznych z państwami muzułmańskimi. Wartym przytoczenia jest tu anegdota, opowiedziana mi przez jednego z respondentów: *Kiedyś jak za Suharto była wielka przyjaźń polsko-indonezyjska, to przyjechała taka grupa Indonezyjczyków do Gdańska. No i zaraz podsunęli im Tatarów. Oni takie wielkie oczy zrobili na nas: „Skąd tu muzułmanie?”. A jeden przejął się bardzo i mówi: „Co wy tu robicie w tym katolickim kraju? Jedźcie do nas, do Indonezji. Prześlemy po was statek!”. Oczywiście statek nigdy nie przyплыł. Ale ludzie żartowali, że jak przyplynie, to opanują załogę i popłyną prosto do Ameryki, a nie do Indonezji.*

Okres wzajemnych bliskich kontaktów, apogeum których przypada na lata 80. XX w., Michał Łyszczarz określa trafnym mianem „okresu współpracy”. *Partnerstwo to – jak zauważa badacz – umożliwiło zresztą osiągnięcie istotnych korzyści. W ramach tej istniejącej przez kilkanaście lat*

współpracy Tatarzy uczyli studentów arabskich języka polskiego, oswajali ich z warunkami kulturowymi i pomagali załatwić formalności administracyjne (...). Studenci z Bliskiego Wschodu rewanżowali się, ucząc dzieci tatarskie religii i podstaw języka arabskiego, a także angażując się w życie gmin muzułmańskich MZR, zwłaszcza w Gdańsku, gdzie wspierali budowę meczetu, a także w Białymstoku i Warszawie. Arabowie, o czym nie wiele osób dziś pamięta, byli dla Tatarów swoistym łącznikiem ze światem muzułmańskim, od którego byli przez wiele lat prawie całkowicie odcięci<sup>499</sup>.

Szybko jednak okazało się, iż wzajemne oczekiwania obu grup są ze sobą sprzeczne. Główne osie sporu ze strony społeczności arabskiej dotyczyły przede wszystkim niewłaściwego modelu religijności prezentowanego przez polskich Tatarów; ze strony społeczności tatarskiej natomiast nadmiernej ingerencji w specyfikę religijno-obyczajową własnej grupy: *Niektórzy z nich byli pozytywnie zaszokowani, ale innym się nie podobało, że u nas kobiety siedzą przy ważnych uroczystościach razem z mężczyznami przy stole, nie podobało się, że jest na stole wódka. Narastała niechęć. Zaczęli próbować narzucać nam swoją obyczajowość.*

*Arabowie, dowiadując się, że my jesteśmy tutaj, patrzyli na nas nie jak na Tatarów, tylko muzułmanów. Pytali, jakie są nasze potrzeby. Mówiliśmy o domu modlitwy, meczecie. Delegacje przyjeżdżały z różnych krajów, ale nic z tego nie wynikało. I stale byliśmy przez nich inwigilowani. Ciągle nam mówili: „Modlić się!” Krytykowano nas pod względem religijnym, a ci co to mówili, sami nie byli święci.*

*Mogliśmy zyskać wiele, ale bylibyśmy uzależnieni od nich. Przyjeżdżali i rozliczali. Chcieli nas sobie podporządkować w MZR, która była organizacją tatarską.*

*To nie są łatwe relacje. Tatarzy są Polakami, to są Europejczycy, więc żyją bardziej po europejsku. Muzułmanie arabscy nie tolerują tego i nigdy nie będziemy się w tym zgadzać.*

*Studenci arabscy poza nauką religii organizowali także obozy dla dzieci i młodzieży, które w ocenie moich rozmówców wyraźnie dyskryminowały Tatarów: Często jak wyjeżdżaliśmy na obozy muzułmańskie, to się odczuwało ogromną przepaść między kulturą arabską a kulturą muzułmańską. Modlitwy pięć razy dziennie. My tego nie praktykujemy. No niestety, nie ma czegoś takiego u nas. I jednak islam u Arabów jest inaczej praktykowany. U nas też inaczej. Nie ma tych modlitw, chustek, zakrywania*

---

<sup>499</sup> M. Łyszczarz, *Młode pokolenie polskich Tatarów...*, s. 148-149.

ciała, jest ta przepaść. Zawsze byliśmy więc niemile widziani, z tego co ja pamiętam, na tych obozach.

Instytucjonalizacja arabskiej społeczności muzułmańskiej<sup>500</sup>, w tym szczególnie zarejestrowanie konkurencyjnej wobec MZR Ligi Muzułmańskiej, jeszcze bardziej osłabiły wzajemne relacje: *Liga Muzułmańska chciałaby wszystkich sobie podporządkować, ale do tego nigdy nie dojdzie. Większość jest poza. Wydają pismo „Salam”, podpisują się jako muzułmanie polscy, ale o Tatarach ani słówka w nich nie ma. Nas nawet nie dostrzegają.*

Wielu współczesnych badaczy twierdzi nawet, iż to powstanie Ligi jest wynikiem wywołania napięcia między Tatarami a przybyszami w większości z państw arabskich<sup>501</sup>. Nawet jeśli przyjąć argument Aldony Plewko, iż *obserwowalny konflikt pomiędzy członkami MZR a Ligą Muzułmańską ma podłoże władzy i zwierzchności nad muzułmanami w Polsce*<sup>502</sup>, nie sposób zrozumieć go bez uwzględnienia wspomnianych zaszczości w relacjach obu społeczności. Aktualnym pozostaje też spostrzeżenie Katarzyny Warmińskiej, iż Tatarzy czują się jedynymi uprawnionymi do określenia siebie mianem polskich muzułmanów<sup>503</sup>.

Na wzrost deklarowanej niechęci Tatarów do społeczności arabskiej przełożyły się także ataki terrorystyczne na świecie, które pogłębiły antymuzułmańskie nastroje społeczne w Polsce, stawiając przed Tatarami nowe wyzwania i potrzebę redefinicji własnej tożsamości. Nader często stosowaną reakcją jest zatem natychmiastowe i publiczne odcinanie się grupy od ataków terrorystycznych, co niekiedy przybiera postać wyrażanej niechęci wobec społeczności arabskiej. Niechęć ta z jednej strony wpisuje się w polskie nastroje społeczne, z drugiej odnosi się do osobistych relacji grupy z Arabami. Sporadycznie pojawiają się jednak i takie głosy, że relacje tatarsko-arabskie sprowadzają się dziś coraz bardziej do konfliktów instytucjonalnych niż jednostkowych: *Teraz to nawet można mówić o ociepleniu tych stosunków z Arabami. „Wy jesteście już tu, Arabowie tak długo. My już od dawna się znamy. Jesteśmy muzułmanami. Tyle razem przeżyliśmy tutaj w Polsce”. Dziś można mówić raczej o takiej wojnie z konwertytami, bo to dziś konwertyci zarzucają Tatarom, że*

<sup>500</sup> W 1989 r. powstał Związek Studentów Muzułmańskich, pierwsza nietatarska organizacja w Polsce, która w 1991 r. przekształciła się w Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce.

<sup>501</sup> Por. A. S. Nalborczyk, *Status prawny muzułmanów w Polsce i jego wpływ na organizację ich życia religijnego*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2005, s. 232.; A. M. Piwko, *Recepcja islamu w Polsce*, s. 170.

<sup>502</sup> A. M. Plewko, *op. cit.*

<sup>503</sup> K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, s. 128.

*źle praktykują islam, a Tatarzy im odpowiadają, że skąd oni to mogą wiedzieć, skoro sami dopiero co go przyjęli.*

W tym miejscu warto się odnieść także do niejednoznacznego stosunku badanych do problemu związanego z przyjmowaniem przez Polskę imigrantów pochodzenia muzułmańskiego. W większości przypadków polscy Tatarzy podzielają w tym względzie obawy społeczeństwa polskiego, choć skrajnie negatywne wypowiedzi przebijające się do mediów za sprawą Selima Chazbijewicza<sup>504</sup> należą tu do rzadkości. Na poziomie instytucjonalnym natomiast MZR wyraża gotowość włączenia się do pomocy uciekinierom z owładniętych wojnami krajów przy zastrzeżeniu, iż odbyłoby się to przy akceptacji i wsparciu państwa polskiego.

Poza wyróżnionymi wyżej grupami, w latach 90. Tatarzy zetknęli się na własnym terytorium z Czeczenami. Relacje te na poziomie jednostkowym są jednak sporadyczne i sprowadzają się głównie do pomocy materialnej uchodźcom z Czeczenii.

W ostatnim czasie można mówić także o zacieśnieniu współpracy między MZR a Turcją. Owocuje ona wsparciem finansowym udzielanym polskim Tatarom na rozwój ich życia religijno-kulturalnego.

W tej części pracy, już na samym jej wstępie, starałam się ukazać, iż związek między religią a etnicznością grupy nie jest do końca jednoznaczny. Dla dużej części Tatarów bycie muzułmaninem nie stanowi już dziś koniecznego warunku bycia Tatarem. To rozgraniczenie między etnicznością (Tatar) a religią (islam) jest chyba jedną z najważniejszych zmian, jakie zaszły w grupie na przestrzeni ostatnich lat.

Nie oznacza to jednak, iż religia przestaje być istotnym komponentem tożsamości tatarskiej. Nadal bowiem stanowi ona najważniejszy element ciągłości grupy. Bardziej prawomocnym byłoby tu stwierdzenie, iż ulega ona przeobrażeniom pod względem pełnionej funkcji i wypełniających ją treści. Ukazałam to na przykładzie stosunku badanych do własnych praktyk religijnych, gdzie poza dualizmem wyznaniowym między zwolennikami „nowej ortodoksji” a „tradycyjnego liberalizmu” dostrzec można zjawisko indywidualizacji religii, w których ta poddawana jest selekcji przez pryzmat indywidualnych potrzeb. Wewnętrzny podział grupy wyraża się także w stosunku badanych do praktykowania przez siebie wybranych obrzędów chrześcijańskich, oceny własnych imamów, czy reakcji na zakrywanie przez polskie

<sup>504</sup> Wędrownka ludów może doprowadzić do rozpadu Unii Europejskiej, „Gazeta Polska”, 16.09.2015, s. 18-19.

Tatarki głów hidżabem. Zmiana modelu religijności jest też efektem upodmiotowienia się grupy i – związanej z tym – wewnętrznej polaryzacji. Widać to szczególnie po rozłamie, jaki nastąpił w Muzułmańskim Związku Religijnym, co w efekcie doprowadziło do, trwającego do dziś, kryzysu religijnego.

Istotne zmiany w sferze religijnej dostrzec można szczególnie w grupie obrzędów rodzinnych. Na skutek „otwarcia się” grupy na muzułmanów arabskiego pochodzenia doszło tu do istotnych modyfikacji, a nawet całkowitej redukcji niektórych rytuałów, sprzecznych z zasadami „prawdziwego islamu”.

Jednak o wadze, jaką w życiu grupy pełni wyznanie, świadczy choćby mobilizacja Tatarów w obronie uboju rytualnego, stanowiącego wielowiekową tradycję, towarzyszącą tatarskiemu świętu Kurban Bajram, czy wreszcie troska, z jaką grupa podchodzi do edukacji religijnej dzieci i młodzieży.

Analizując strategie radzenia sobie grupy z własną odrębnością religijną, w kraju niemal homogenicznym wyznaniowo, starałam się ukazać, w jaki sposób na współczesne kierunki tożsamościowe wpływa – na poziomie jednostkowym – zjawisko asymilacji, a na poziomie kolektywnym – budowanie pozytywnych relacji z państwem polskim oraz Kościołem katolickim.

Wydaje się jednak, iż jednym z nadrzędnych powodów leżących u podstaw przeobrażeń tożsamościowych społeczności tatarskiej jest zjawisko islamofobii. Jednym ze sposobów radzenia sobie z antyislamicznymi nastrojami społecznymi jest deklarowany dystans wobec społeczności muzułmańskich arabskiego pochodzenia. W wyniku powyższych czynników grupa stanęła przed koniecznością wzmocnienia własnej tożsamości innymi niż religijne kryteriami etnicznymi, które będą przedmiotem rozważań w następnym rozdziale pracy.

# TOŻSAMOŚĆ ETNICZNO-KULTUROWA GRUPY

Poprzedni rozdział zakończyłam stwierdzeniem, iż „muzułmańskość” Tatarów polskich, rozumiana w sensie religijnym, na skutek okoliczności zewnętrznych, za sprawą których religia przestała pełnić rolę głównego kryterium odrębności grupy, zostaje uzupełniana elementami związanymi z „tatarskością” w sensie etniczno-kulturowym. W niniejszym rozdziale skupię się na rozwinięciu tej kwestii, omawiając te z pozareligijnych elementów, wokół których grupa buduje swoją współczesną identyfikację. Będą to przede wszystkim prymordialne więzi etniczne oraz nowe zasoby symboliczne, konstruowane wokół aspektów związanych z kulturą, pamięcią, terytorium oraz językiem.

## POCHODZENIE

Analiza odpowiedzi otrzymanych na pytanie o wyznaczniki tatarskości ukazała, iż najważniejszym determinantem etniczności grupy jest pochodzenie. Odwoływanie się do wspólnych korzeni, przodków, krwi, genów czy charakterystycznych cech biologicznych wskazuje na istnienie w grupie silnych więzi prymordialnych: *Tatarem się nie zostaje. Tatarem się jest z pokolenia na pokolenie.*

*Tatar musi mieć korzenie tatarskie. Musi mieć wśród swoich przodków kogoś pochodzenia tatarskiego.*

*Bycie Tatarem to mimo wszystko kwestia krwi, fakt pochodzenia biologicznego. I tak należy nas postrzegać, właśnie w sensie etnicznym, biologicznym.*

*Wyróżnia nas jeszcze ten genotyp, taki charakterystyczny wygląd, czyli: skośne oczy, mniej lub bardziej wystające kości policzkowe, może już sama budowa nie, bo to już się zmienia. Jeszcze do okresu międzywojnia Tatar, to była osoba takiej krępej budowy, niski. A w tej chwili to już się zniwelowało, już nie można tego akurat powiedzieć. Jediną rzeczą, która tak mocno wyróżnia to to, że mamy te skośne oczy i odstające kości policzkowe. Z tego na pierwszy rzut oka można domyślać się, że jest to ktoś będący Tatarem lub pochodzenia tatarskiego.*

Z zagadnieniem pochodzenia tatarskiego wiąże się też kwestia socjalizacji w określonym kręgu kulturowym: *To jest kwestia, w jakiej*

rodzinie się jest wychowanym. Świadomość przekazywana jest następnym pokoleniom.

*Z domu wynosimy, że jest się Tatarami.*

Tatarskość jest zatem cechą aprioryczną, nadaną z góry, przypisaną, oczywistą. Jak wyraził to jeden z moich rozmówców: *Ja po prostu jestem Tatarem i już!*

Pochodzenie stanowi najbardziej ekskluzywną cechę grupy, wzmacniającą jej granice etniczne. Widać to szczególnie w wypowiedziach odnoszących się do religii: *Wiara jest wiarą, a pochodzenie pochodzeniem.*

*Przecież Tatar to narodowość, a muzułmanin to religia.*

*Teraz Tatar to nie znaczy już muzułmanin. Teraz jest wielu Tatarów, którzy mają korzenie tatarskie, ale nie mają religii – islamu.*

*Bo myć muzułmaninem każdy dziś może, w każdym dowolnym momencie. Ale fakt, że nagle Polak dokonuje konwersji na islam nie oznacza, że nagle obok Polaka i muzułmanina stanie się Tatarem. Nie ma takiej możliwości.*

Widać to także w stosunku badanych do osób, które po latach odkryły bądź zdecydowały się na ujawnienie swoich tatarskich korzeni. Zjawisko to, określane przez grupę „modą na tatarskość”, nie spotyka się w większości przypadków z pozytywnym oddźwiękiem: *Jest teraz taki nowy trend na poszukiwanie swoich korzeni. Każdy chce wiedzieć, skąd pochodzi. Zaobserwowałam to nagminnie wśród Tatarów. Doszło wręcz do absurdu, że ludzie, których widzi się pierwszy raz, od razu mówią: „jestem Tatarem”. My tego nie akceptujemy.*

Zdaniem moich rozmówców, za „byciem Tatarem” kryją się bowiem liczne zobowiązania, z których najważniejszą jest gotowość wzięcia na siebie odpowiedzialności za własną grupę: *Że dziś ktoś mówi, że ma korzenie tatarskie... I co z tego?! Gdzie on był wtedy, kiedy był potrzebny tu, dla naszej młodzieży?! Co zrobił dla naszej społeczności?!*

Bywa, iż za przypisywaniem sobie „tatarskości” czają się, zdaniem badanych, partykularne interesy osób spoza środowiska: *Są tacy, co podpinają się pod Tatarów tylko po to, żeby osiągnąć jakiś sukces, żeby zaistnieć. Kiedyś za PRL kręcili się wokół nas tacy różni, co to nie wiadomo było, skąd oni się tu wzięli, czy to służby ich podstawiły, czy co?*

Przynależność do „tatarskości” jest dla niektórych z moich respondentów powodem prawdziwej dumy: *Ja bardzo się utożsamiam z naszą kulturą tatarską. Ja się w ogóle tego nie wstydzę. Chciałabym, żeby każdy mój znajomy wiedział o tym. To jest dla mnie powód prawdziwej dumy.*

Tatarskość równie dobrze może wywoływać poczucie obciążenia, które Maciej Konopacki w jednym ze swoich wywiadów określił, z typową dla siebie sugestywnością, „udręczeniem tatarskością”<sup>505</sup>. To obciążenie jest odczuwalne szczególnie przez młode osoby, studiujące poza województwem podlaskim: *Na studiach tylko niewielu moich znajomych wie, że jestem Tatarką. Ale oni mnie z tego powodu nie odrzucili.*

Ciekawym zagadnieniem, jakie pojawiło się w trakcie wywiadów, jest to, w jaki sposób kryterium pochodzeniowe staje się podstawą do budowania granic wewnątrzgrupowych. Sama społeczność tatarska wytwarza bowiem wewnętrzne podziały na „Tatarów swoich”, czyli „podlaskich” oraz „przyjezdnych”.

## MAŁŻEŃSTWA ENDOGAMICZNE

W społeczności o silnych więzach prymordialnych związki wewnątrzgrupowe stanowią naturalną obronę przed utratą własnej odrębności. Moi najstarsi rozmówcy niejednokrotnie podkreślali, iż jeszcze przed II wojną światową małżeństwa z innowiercami były nie do pomyslenia. Doboru współmałżonka dokonywano niemal wyłącznie w obrębie własnej grupy, z uwzględnieniem statusu społecznego rodziny: *Ci ze szlachty z chłopami raczej się nie łączyli. Tamci byli bardziej gramotni, zupełnie inni. Nawet na wspólne zabawy nigdy się do siebie nie chodziło.*

We wspomnianym okresie powszechne było również, że decyzji o doborze partnera dokonywali rodzice. Jednak już po wojnie, w wyniku rozproszenia grupy, do znajomości pomiędzy młodymi dochodziło samorzutnie. Sprzyjały temu takie okoliczności jak wspólne spotkania integracyjne, święta czy bale tatarskie. Dlatego też – jak pisze Aleksander Miśkiewicz – *w najdogodniejszej sytuacji pozostawali młodzi Tatarzy na Białostocczyźnie. W poznawaniu się ze sobą sprzyjało im wiele okazji, spotkania lokalne organizowane przez koła młodzieżowe w Białymstoku i Sokółce, uroczystości rodzinne, utrzymywanie stałych kontaktów towarzyskich. Bywało, że uczyli się w tej samej szkole, czy pracowali w jednym zakładzie*<sup>506</sup>.

Jeszcze do niedawna związki z partnerami spoza grupy były nie do pomyslenia: *Rodzice mi opowiadali, że oni trzymali się wyłącznie w swoich grupach, można powiedzieć, że tworzyli nawet takie swoje kliki, gdzie nie dopuszczali osób z innego wyznania. Owszem, kolegowali się, ale wyłącznie*

<sup>505</sup> R. Berger, *Maciej Konopacki – udręczenia tatarskością*, Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, Bydgoszcz 2013.

<sup>506</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarska legenda...*, s. 45.



w pracy. Nie przypominam sobie, żeby rodzice zapraszali do siebie kiedykolwiek osoby innego wyznania. Kiedy dorośliśmy, robiliśmy imprezy, to już przychodziły osoby innego wyznania. Rodzice, gdy się dowiadawali, krzywo na to patrzyli.

Dawniej dochodziło w tym względzie do prawdziwych dramatów. Dziewczyna, która zakochała się w mężczyźnie innego wyznania, otrzymywała jasny sygnał: „Albo on, albo matka i ojciec!”.

Kiedys bardziej zwracano uwagę na środowisko, w którym młodzież się obraca. Bardziej zwracano uwagę, czy chodzi z katoliczką, czy prawosławną.

Wraz z powojennymi procesami migracyjnymi ze wsi do miast, liczba mieszanych związków zaczęła wyraźnie wzrastać. Współcześnie wchodzenie w związki z partnerami spoza własnej grupy jest, zdaniem badanych, niemal powszechne: *Dziś nie ma już chyba rodziny, w której nie byłoby mieszanego małżeństwa.*

Czynnikami wzmacniającymi egzogeniczność grupy są coraz większe trudności ze znalezieniem partnera w obrębie własnej społeczności: *My się dziś wszyscy znamy. To nie tak jak kiedyś, jak przyjeżdżali Tatarzy z różnych stron, z Ziemi Zachodnich na bale tatarskie i tam się poznawali. Dziś to jest trudne, bo każdy każdego już zna, więc nie ma już takiego typowego kojarzenia.*

Z omawianym zjawiskiem wiążą się też poważne obawy współczesnych młodych Tatarów przed wejściem w związek z osobą o zbyt bliskim stopniu pokrewieństwa: *Jak się przesłodzi możliwości, spojrzysz na rodziny jednej i drugiej strony, i na te liczne rozgałęzienia, to okazuje się, że dziś prawie wszyscy mają wspólnych krewnych. A tego młodzi ludzie się boją. Bo z tym się wiążą typowe genetyczne odchylenia. Kiedyś nawet najbliższe kuzynostwo w drugiej linii było akceptowalne. Rodziny dogadywały się ze sobą już dużo wcześniej. Ale i było większe przyzwolenie na takie związki. A dziś, o ile ludzie chcą zgodności etnicznej, to nie chcą tego problemu.*

Dlatego też wielu z moich rozmówców z pierwszego i drugiego pokolenia mieszane małżeństwa traktuje jako „zło konieczne”: *Nas syn teraz się żeni. I on się żeni z dziewczyną prawosławną. Oni się jeszcze nie zdecydowali, jak będą wychowywać swoje dzieci. Nie narzucamy im. Ale życie tak idzie do przodu, że my dajemy im wybór. Zmieniło się wiele. Kiedyś ten nacisk ze strony rodziców był większy. Syn poszukiwał dziewczyny z naszego grona ale nasze grono, niestety, jest niewielkie i nie spotkał nikogo dla siebie.*

Trzeba jednak zauważyć, iż mimo coraz większej powszechności związków mieszanych, niemal wszyscy są zgodni co do zagrożenia,

jakie one ze sobą niosą dla zachowania ciągłości własnej grupy: *Coraz więcej jest małżeństw mieszanych. Z tych małżeństw coraz mniej dzieci przyjmuje naszą wiarę, więc obawiam się, że powoli zanikniemy. Coraz bardziej widać, że te dzieci z małżeństw mieszanych nie mają już nawet tych rysów tatarskich.*

Egzogeniczne małżeństwa zawierane być mogą albo według odmiennego czynnika religijnego, albo etnicznego. W pierwszym przypadku mowa jest o zdecydowanie liczniejszych małżeństwach z katolikami lub prawosławnymi, w drugim – bardziej sporadycznych związkach z muzułmanami pochodzenia arabskiego.

Negatywna ocena małżeństw z innowiercami występuje niemal wyłącznie w rodzinach tatarskich. Wynika ona nade wszystko z praktyki odchodzenia od islamu oraz zrywania kontaktów z grupą. Osoby z małżeństw mieszanych wykazują w tym względzie zdecydowanie większą wyrozumiałość, zwracając uwagę na fakt dwukulturowości kryjącej się w takich związkach.

Innym problemem, na który zwracali uwagę badani, jest indyferencja religijna dzieci z takich związków lub ich biwalencja, prowadząca do dylematów tożsamościowych: *O ile jeszcze dzieci te wychowuje się w jednej religii, to to dziecko wie, że jest albo katolikiem, albo muzułmaninem, uczy się tej religii, wie, jaką ma tożsamość religijną. Natomiast takie dziecko, które jest wychowywane w dwóch religiach, ono się gubi, nie wie, którą z nich wybrać, która jest dla niego ważna.*

Z niniejszym zagadnieniem wiąże się kwestia waloryzacji osób z mieszanych związków, które przestają już być w pełni Tatarem, czy Tatarem prawdziwym, a stają się pół-Tatarem, osobą pomieszaną, Tatarem słownym, czy Polakiem tatarskiego pochodzenia.

Wiążą się z tym poważne dylematy grupy: *Tutaj zaczynają się tworzyć problemy biologiczne, bo np. ja w połowie jestem Tatarką, bo wszyscy po stronie mamy byli Tatarami, ale już ojciec nie ma nic wspólnego ze środowiskiem tatarskim, no to już ja jestem Tatarką w 50%. Gdyby mój mąż również był takim przykładem połówki, to właściwie nasze dziecko jest znowu Tatarem w takim mikroprocencie.*

Z punktu widzenia wykładni religijnej, problem wchodzenia w mieszane związki małżeńskie bardziej dotyczy kobiet niż mężczyzn: *U nas jest tak, iż o ile mężczyzna może poślubić kogokolwiek z „ludzi księgi”, tzn. katoliczkę, prawosławną, ewangeliczkę, czy nawet żydówkę, to Tatarka może wyjść wyłącznie za muzułmanina.*

Z drugiej jednak strony, to nie kto inny jak kobiety-muzułmanki w tych związkach są, zdaniem badanych, pewnikiem zachowania religii: *Moja siostra jedna i druga wyszły za katolików, chociaż oni byli niepraktykujący. I im to nawet na rękę było, bo mogły dzieci azanić i prowadzić do meczetu. Kobieta zawsze będzie chciała mieć dziecko po swojej stronie.*

Związki opierające się na wspólnym czynniku religijnym, ale z osobą innej, a w szczególności arabskiej narodowości, nie spotykają się z aprobatą grupy, co wynika z różnic kulturowych: *Na początku, jak się pojawili tu Arabowie, to były takie związki. Te dziewczyny wyjechały do krajów arabskich i z tego, co wiem, to nie są dobre małżeństwa. Lepiej jest z tymi Tatarkami, które wyszły za Arabów i zamieszkały z nimi w Polsce. Ale one musiały włożyć hidżab, siedzą w domu i wychowują dzieci.*

Warto też wspomnieć, iż mimo powszechności i świadomości nieuchronności małżeństw egzogamicznych, w przekonaniu badanych pochodzących z małżeństw tatarskich, małżeństwa te nie należą do udanych: *Ja nie oceniam ani negatywnie, ani pozytywnie takich małżeństw, choć znam i małżeństwa tatarsko-arabskie i tatarsko-katolickie. Ale żadne z nich nie jest udane.*

*Każda mama, każdy tata chciałby, żeby jego dziecko wyszło za pięknego, bogatego i jeszcze swojego. Chciałaby dusza do raju, a wiadomo bywa różnie. Jak zakochają się, mówią: „Jedna wiara dobra, druga jeszcze lepsza, Bóg ten sam”. Ale z czasem problemy narastają.*

Największą tolerancję dla związków mieszanych wykazują osoby młode: *Najważniejsze, żeby się kochali.*

*To wszystko zależy od ludzi.*

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy podkreślić, że podstawą ciągłości tożsamości tatarskiej grupy jest jej pochodzenie. Legitymizowanie się tatarskimi przodkami, genami, wspólną krwią, cechami biologicznymi, będącymi niepodważalnymi markerami tatarskiej etniczności, wskazuje na istnienie w grupie silnych więzi prymordialnych. Szczególnego charakteru nabiera w tym względzie znaczenie, jakie badani przypisują małżeństwom endogamicznym. Malejąca liczba społeczności sprawia jednak, iż stają się one coraz trudniejsze do zrealizowania.

## TATARSCY POBRATYMCY

W kontekście omawianej problematyki istotnego znaczenia nabiera analiza stosunku Tatarów polskich do pozostałych Tatarów. Przy czym, już na wstępie należy poczynić zasadnicze rozróżnienie na grupę

Tatarów z Litwy i Białorusi, stanowiących w przeszłości jeden realny i wspólny trzon tatarski, określane przez literaturę Tatarami Rzeczypospolitej lub Tatarami polsko-litewskimi<sup>507</sup>, a pozostałymi narodami tatarskimi, więz z którymi określić można mianem ideologicznej.

Na relacje z pierwszą z wymienionych grup zaważyły zmiany granic po II wojnie światowej, w wyniku których doszło do rozbitcia, czy – jak to trafnie określa Katarzyna Warmińska – rozpadu kulturowego świata zwanego niekiedy „tatarszczyzną” na rzecz powstania lokalnych tatarskich uniwersów<sup>508</sup>. Odtąd, jak celnie stwierdza badaczka, obie te grupy kształtować się będą w zmiennych uwarunkowaniach prawnych, innych stosunkach etnicznych i typach nacjonalizmu, a także odmiennych wyzwań i sposobach, w jaki starali się im sprostać<sup>509</sup>. Dlatego też, jak twierdzi socjolożka, z jednej strony możemy tu mówić o bliskości kulturowej między omawianymi społecznościami, funkcjonującej w ideologizowanej pamięci zbiorowej i przekazie międzypokoleniowym<sup>510</sup>, z drugiej – w dostrzegalnych przez grupę różnicach, wynikających chociażby z kwestii samookreślenia narodowego<sup>511</sup>.

W przypadku relacji z pobratymcami z Litwy i Białorusi moje obserwacje potwierdzają też wnioski Michała Łyszczarza, zdaniem którego bliskie relacje tych grup dominują niemal wyłącznie w rodzinach wywodzących się z terenów, które po II wojnie światowej oficjalnie przeszły we władanie Związku Radzieckiego. Kontakty te, w miarę odchodzenia seniorów rodów, ulegają wyraźnemu osłabieniu<sup>512</sup>. Relacje te jednak, co warto podkreślić, podtrzymywane są na poziomie instytucjonalnym. Wynika to przede wszystkim z podzielanego przez obie grupy zasobu pamięci dziejów, ze szczególnym uwzględnieniem tradycji osadniczych i wojskowych<sup>513</sup>. Obie strony biorą udział we wspólnych uroczystościach, *eventach* i konferencjach poświęconych kluczowym wydarzeniom wspólnych 600-letnich dziejów. Z tych samych powodów poszczególne gminy muzułmańskie z Polski organizują wyjazdy śladami przodków, których kierunek wyznaczają litewskie i białoruskie meczety i mizary. W ostatnim czasie zauważyć można tendencje do

---

<sup>507</sup> K. Warmińska, *Dwa etnosy – wspólna tradycja? Polscy i litewscy Tatarzy*, [w:] *Kreacje i nostalgje. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa 2009, s. 66-67.

<sup>508</sup> *Ibidem*, s. 68.

<sup>509</sup> *Ibidem*, s. 67.

<sup>510</sup> *Ibidem*, s. 68.

<sup>511</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>512</sup> M. Łyszczarz, *Młode pokolenie polskich Tatarów...*, s. 143.

<sup>513</sup> K. Warmińska, *op. cit.*, s. 72.

intensyfikacji tych relacji, czemu służą organizowane, a skierowane do tatarskich dzieci i młodzieży, letnie obozy.

Na zgoła innych przesłankach budowana jest więź polskich Tatarów z pozostałymi grupami tatarskimi z dawnych republik radzieckich. To u nich po okresie transformacji społeczność szukała pomocy w zasileniu kulturowym własnej grupy, przygotowując repertuar taneczno-wokalny dla zespołu „Buńczuk”, czy organizując imprezy festiwalowe, takie jak np. Sabantuj. Początkowo relacje te były jednak okazjonalne. Sprowadzały się do indywidualnych kontaktów, sporadycznych wyjazdów czy jednostkowych małżeństw. Dopiero zmiany polityczne związane z rosyjską aneksją Krymu (2014) otworzyły zupełnie nowy rozdział w tych stosunkach.

Niezwykle ciekawym zagadnieniem, z punktu widzenia omawianej tu problematyki, było spotkanie polskich Tatarów z Białostoczczyzną z Tatarami z Krymu, do którego doszło w następstwie wydarzeń związanych z tzw. kryzysem krymskim (2013), referendum w sprawie statusu Krymu (2014), wspomnianą rosyjską aneksją tego regionu, a także brakiem konsekwentnej polityki Ukrainy wobec zamieszkującej ją społeczności tatarskiej. W ich efekcie doszło do migracji części tej ludności do innych, nieobjętych wojną terenów Rosji oraz państw Unii Europejskiej, w tym Polski<sup>514</sup>.

Niemal natychmiast po pojawieniu się medialnych doniesień o przekroczeniu polsko-ukraińskiej granicy przez niewielką grupę Tatarów Krymskich, MZR, a także władze poszczególnych tatarskich gmin wyznaniowych wystosowały deklaracje pomocy uciekinierom<sup>515</sup>. Mufti wyznaczył nawet swego pełnomocnika do monitorowania liczby Tatarów krymskich rozproszonych po ośrodkach uchodźczych na terenie całego kraju w celu świadczenia im doraźnej pomocy. Wkrótce rozpoczęto udane starania przesiedlenia ich do jednego ośrodka w Białymstoku, „by byli wszyscy razem”, a następnie do delokalizacji ich do indywidualnych mieszkań na terenie miasta. W międzyczasie Tatarzy nie ustawali w udzielaniu przyjezdnym pomocy materialnej. Angażowały się w to niemal wszystkie tatarskie rodziny. Uruchomiane zostało specjalne konto, dokonywano zbiórek odzieży i produktów pierwszej potrzeby, zakupów podręczników szkolnych dla tatarskich dzieci i wiele

<sup>514</sup> M. Jaroszewicz, *Problem uchodźczy na Ukrainie: ocena sytuacji*, „Komentarze OSW”, Nr 147/2014, s. 1.

<sup>515</sup> J. Klimowicz, *Tatarzy znowu są w drodze*, [http://wyborcza.pl/1,87648,15673604,Tatarzy\\_znowu\\_sa\\_w\\_drodze.html](http://wyborcza.pl/1,87648,15673604,Tatarzy_znowu_sa_w_drodze.html) (dostęp: 12.11.2015).

innych. Na zwołanym 19 marca 2014 r. Nadzwyczajnym Wszechpolskim Kongresie MZR Tatarzy wyrazili swój oficjalny sprzeciw wobec polityki Rosji, deklarując solidarność z narodem tatarskim. Kolejnym przedsięwzięciem, w jaki zaangażowała się grupa, było podjęcie działań na rzecz przyznawania przez państwo polskie grupie Tatarów krymskich statusu uchodźców<sup>516</sup>.

Na uwagę zasługują także działania, z jakimi wyszli w tym samym czasie Tatarzy z Gdańska, zakładając Komitet Polityczny Tatarów Krymskich na Obczyźnie. Celem tej organizacji jest monitorowanie praw człowieka na Krymie, pomoc finansowa, propagowanie haseł politycznej suwerenności i niepodległości narodu tatarskiego oraz lobbing polityczny na rzecz ustanowienia Autonomicznej Tatarskiej Republiki w ramach Ukrainy<sup>517</sup>.

Pod koniec 2016 roku na terenie Polski znajdowały się 24 rodziny Tatarów z Krymu (126 osób), z czego 17 rodzin (72 osoby) mieszka w Białymstoku<sup>518</sup>.

## WSPÓŁCZESNA KULTURA TATARSKA

Niniejszy podrozdział będzie próbą zasygnalizowania pewnych kwestii związanych z życiem kulturalnym grupy i jej zasobami kulturowymi. Analiza współczesnej kultury tatarskiej nie należy bowiem do zadań łatwych, co zresztą potwierdziły rozmowy z respondentami, oparte na przygotowanym wcześniej kwestionariuszu. Wyniki otrzymanego w ich toku materiału odsłoniły potrzebę dalszej i głębszej analizy omawianego tu zjawiska. Zawarte tu rozważania uzupełnione zostaną o wybraną literaturę dostarczającą cennych informacji z zakresu przyjątego obszaru badań.

Z całą pewnością można powiedzieć, iż w świadomości moich respondentów nie istnieje jeden podzielany przez wszystkich model kultury tatarskiej. Poszczególne zasoby kulturowe są różne, niekiedy nawet skrajnie odmiennie, wartościowane przez poszczególnych jej członków.

<sup>516</sup> J. Klimowicz, J. Wojnar, *Tatarzy z Krymu marzą o Polsce i azylu* <http://wyborcza.pl/12,82983,18750926.html> (dostęp: 12.11.2015); T. Mikulicz, *Tatarzy krymscy zapowiadają protest. Polskie władze odmawiają im statusu uchodźców*, <http://www.poranny.pl/wiadomosci/bialystok/art/4905407,tatarzy-krymscy-zapowiadaja-protest-polskie-wladze-odmawiaja-im-statusu-uchodzcow-wideo,id,t.html> (dostęp: 12.11.2015).

<sup>517</sup> D. Abramowicz, *Tatarzy chcą utworzenia Autonomicznej Tatarskiej Republiki Krymu*, <http://www.dziennikbaltycki.pl/artykul/3402625,tatarzy-chca-utworzenia-autonomicznej-tatarskiej-republiki-krymu-jej-komitet-powstal-w-gdanskui,d,t.html> (dostęp: 21.11.2015).

<sup>518</sup> Oficjalne dane uzyskane z MZR.

Na różnice te wpływ ma wiek respondenta, jego identyfikacja, wykształcenie, a niekiedy pełniona funkcja.

Pytanie dotyczące elementów kultury tatarskiej okazało się jednym z trudniejszych dla badanej grupy. Być może wynikało to z faktu identyfikacji grupy z polskim dziedzictwem kulturowym i niechętnemu wyodrębnianiu elementów, które nie stanowiły wspólnego uniwersum podzielanych wartości. Zapewne nie bez znaczenia była tu też kwestia niemożności rozdzielenia kultury, rozumianej jako dziedzictwo kulturowe grupy, od religii. Osobami, które nie miały problemu z odpowiedzią na tak skonstruowane pytanie byli liderzy etniczni, organizatorzy tatarskich imprez plenerowych, osoby o silnej identyfikacji tatarskiej zrzeszone w Związku Tatarów RP oraz osoby z najmłodszej grupy badanych. Najczęściej wymienianymi przez nich elementami tatarskiej kultury były: taniec, muzyka, potrawy tatarskie, tradycje i zwyczaje, rękopiśmiennictwo. Osoby z wyższym wykształceniem (a także pokolenie urodzone po wojnie), nie pełniące ważnych funkcji społecznych, nierzadko silnie podkreślające swoją „polskość”, zwracały uwagę na świeżą genezę zarówno realizowanych imprez plenerowych, jak i repertuaru oraz strojów istniejącego od niespełna dwóch dekad zespołu tatarskiego. Wśród innych problemów, jakie dzielą środowisko, jest także kwestia przywłaszczania zasobów kulturowych grupy dla prywatnych celów, festynowy charakter tatarskiej kultury, czy kierowanie jej do osób spoza grupy. I choć zagadnienia te, wpisują się w szerszy, bo ogólnopolski kontekst dotyczący lokalnego dziedzictwa kulturowego, odsłaniają brak wewnętrznej konsolidacji grupy, a także potrzebę podjęcia ogólnotatarskiej dyskusji nad kierunkami przeobrażeń współczesnej kultury tatarskiej.

Z drugiej jednak strony warto pamiętać, iż kulturowo-etniczne ożywienie grupy nastąpiło dopiero pod koniec lat 90. XX w., stawiając przed ówczesnymi organizatorami życia społeczno-religijnego wspólnoty trudne zadania. Jeszcze w 1998 r. Maciej Konopacki w swoim rozliczeniowym artykule zatytułowanym „Wspólnota utraconych szans?” zwracał się do tatarskich czytelników w ten oto sposób: *Tak, upamiętniających sześćsetlecie tatarskiej wspólnoty nie stać było na zastanowienie się – co dalej? Zabrakło inwencji z myślą o urozmaiceniu własnego życia, nie pokuszono się o dostrzeżenie czegoś w dawnym ludowym repertuarze, aby ten lub inny jego element odświeżyć w ludycznej już postaci, że dla przykładu wymienię jeździectwo i łucznictwo. A jak wiemy, w tych dziedzinach nasi przodkowie byli doskonali. Wciąż nie gubię nadziei, że przywołane siłą*

atawizmu, przydałyby rzeczywistości mej wspólnoty o ileż bardziej tatarski charakter, mądrze wypełniając wolny czas, angażując emocje podczas jakichś zawodów i oczywiście służąc zdrowiu. A wokalnie i muzycznie uzdolnieni tworzyliby zespoły wykonujące utwory zaczerpnięte z tatarskiego, czy w ogóle orientalnego repertuaru. (...) Był czas, kiedy rozważano możliwość przekształcenia któregoś z gospodarstw w Bohonikach lub Kruszynianach w żywy wzorcowy tatarski skansen z hodowlą baranów, z przydomowym tradycyjnym warsztatem garbarskim, również z małym zakładem wyrabiającym słynne kozuszkę. Byłaby to niepowtarzalna etnograficzna ciekawostka. A przecież urządzone na starotatarską modłę wnętrza mieszkalnych pomieszczeń dopełniłyby atrakcyjności całego obiektu, niewątpliwie ściągającego letnią porą rzesze turystów (...)<sup>519</sup>.

Dzięki fali odwilży oraz ogromnemu zaangażowaniu się niektórych liderów tatarskich, większość z postulatów tego tatarskiego działacza została zrealizowana. Powstał zespół tatarski, udało się wypromować tatarskie kulinaria, które stały się nieodłącznym elementem imprez plenerowych na Białostocczyźnie, a także poza nią.

## MUZYKA I TANIEC

Mimo że dla części z moich rozmówców ważnym elementem kulturowym grupy jest tatarski zespół „Buńczuk”, warto pamiętać, iż jego powstanie datuje się dopiero na końcówkę lat 90. XX w. I choć faktem jest, że amatorski ruch artystyczny znany był Tatarom jeszcze w latach międzywojennych, w jego repertuarze znajdowały się jednak wówczas niemal wyłącznie polskie pieśni i tańce ludowe i tylko bardzo sporadycznie repertuar z Krymu i Powoźża<sup>520</sup>. Inicjatorką „Buńczuka” była Halina Szahidewicz. To dzięki niej w repertuarze zespołu, poza warstwą muzyczną i taneczną, znalazła się również poezja poetów tatarskich (S. Kryczyńskiego, S. Chazbijewicza), poetów polskich podejmujących tatarskie wątki (J. Słowackiego), czy tzw. „autorów ziemi podlaskiej” (J. Leończuka, W. Kazaneckiego, M. Czajkowskiego, M. Cywińskiej). Owo połączenie wątków etnicznych i regionalnych było świadomym zabiegiem, mającym połączyć tradycje etniczne grupy z – uznanym za własne – terytorium lokowanym w granicach Podlasia<sup>521</sup>.

<sup>519</sup> M. Konopacki, *Wspólnota utraconych szans? „Życie Tatarskie”* nr 1/1998, s 13-14.

<sup>520</sup> A. Miśkiewicz, *Młodzieżowy Buńczuk*, „Białostocka Gazeta Współczesna”, nr 159, z dn.17-19. VIII 2001 r., s. VIII.

<sup>521</sup> *Ibidem*.



Choreografką „Buńczuka” została członkini zespołu artystycznego Tatarów krymskich z Symferopola, Lewiza Bikbułatowa. Z jej inspiracji stroje zespołu nawiązywały do tradycji Tatarów krymskich, choć, jak twierdzi jeden z obserwatorów tamtych wydarzeń, *były również pomysły, by stworzyć odrębny strój dla Tatarów polskich, który zawierałby w sobie także elementy podlaskie*<sup>522</sup>.

W bardzo krótkim czasie zespół stał się wizytówką grupy reprezentującą ją, jak i województwo podlaskie w kraju i poza nim. Ważną funkcją „Buńczuka” była też jego rola integracyjna. Dwie dekady temu skupiał on bowiem niemal całą młodzież tatarską. Obecnie liczba uczestników zespołu z roku na rok maleje.

Kryzys wewnątrzgrupowy nie ominął także zespołu, doprowadzając do ukonstytuowania się dwóch odrębnych formacji taneczno-muzycznych: *Tatarskiego Zespołu Dziecięco-Młodzieżowego „Buńczuk”* oraz *Tatarskiego Zespołu Taneczno-Wokalnego „Buńczuk”*. Obie zwaśnione strony czują się pełnoprawnymi spadkobiercami „starego Buńczuka”, zachowując również prawo do jego nazwy.

## TATARSKA KUCHNIA

Kuchnia tatarska stanowi, zdaniem części z moich badanych, jeden z najbardziej rozpoznawczych znaków kultury tatarskiej na zewnątrz. Nic w tym dziwnego, produkty tatarskie goszczą dziś niemal na wszystkich imprezach plenerowych na terenie województwa podlaskiego. Ciekawe, iż jeszcze do końca lat 90. XX w. niewiele osób o nich słyszało. Do promocji tatarskich kulinariów przyczyniła się jedna kobieta, za sprawą której znane niewielkiemu gronu potrawy stały się wielkim komercyjnym sukcesem.

Dżenecie Bogdanowicz, bo o niej mowa, udało się założyć, w niemal opuszczonych przez Tatarów Kruszynianach, przedsiębiorstwo agroturystyczne „Tatarska Jurta”. Działalność prowadzona przez właścicieli „Jurty” dziś już daleko wykracza poza ramy zwykłej instytucji o charakterze gastronomiczno-hotelowym. Bywalcy otrzymają tu szereg informacji dotyczących historii i kultury tatarskiej, mogą zwiedzić znajdującą się tam mongolską jurtę (mityczne odniesienie do stepów Żółtej Ordy), obejrzeć, pasące się na przyległej do podwórza łące, konie, a nade wszystko poznać smaki serwowanej w lokalu tatarskiej kuchni. Samo miejsce, dzięki ciekawej, przemyślanej i nienachalnej aranżacji,

---

<sup>522</sup> *Ibidem.*



„Buńczuk” – Tatarski Zespół Dziecięco-Młodzieżowy, 2015 r., fot. A. Sierko-Szymańska, z archiwum PMKL



Tatarski Zespół Taneczno-Wokalny „Buńczuk”, 2015 r., fot. A. Sierko-Szymańska, z archiwum PMKL

wypełnione zdjęciami i pamiątkami, nawiązuje nie tylko do historii rodziny Bogdanowiczów, ale całej społeczności tatarskiej. Nic dziwnego, iż cieszy się tak ogromnym zainteresowaniem.

Proponowana przez właścicieli kuchnia zawiera szeroką gamę miejscowych dań tatarskich, uzupełnionych potrawami inspirowanymi kuchnią ludów tatarskich i tureckich. Autorką takiej formuły jest sama Dżenetta Bogdanowicz, urodzona w Trzciance, córka repatriantów z za Buga. Pomysł na kuchnię miał być, jak sama twierdzi, tymczasową przygodą, służącą podreperowaniu domowego budżetu. Nieoczekiwanie jednak kuchnia tatarska jako produkt regionalny okazała się „strzałem w dziesiątkę”. Bogdanowicz, dzięki własnym doświadczeniom oraz wnikliwej literaturze, stworzyła własną ofertę tatarskich potraw kulinarnych. Była to pierwsza inicjatywa wyjścia z kuchnią „na zewnątrz”.

Pomysł ten nie spotkał się początkowo z aprobatą całej grupy. W zamian za to zyskał ogromne zainteresowanie wśród turystów z Polski i zagranicy. „Dżenetta” stała się zewnętrznym synonimem „tatarskości”, konsultantem i przewodnikiem po historii i kulturze własnej grupy.

Równolegle, obok działalności kulinarnej, rozpoczęła też organizację plenerowych imprez o charakterze kulturalnym. Dla usprawnienia realizacji swoich planów kobieta założyła pierwszą tatarską fundację, dzięki której mogła pozyskiwać finanse na organizowane przez siebie przedsięwzięcia. W 2006 roku wykonywany przez nią *pierekaczewnik* zarejestrowany został jako pierwsza potrawa na ministerialnej Liście Produktów Tradycyjnych, by dwa lata później uzyskać unijny certyfikat. Było to istotne wydarzenie w promocji zarówno samej potrawy, jak i kuchni tatarskiej.

Prawdziwym przełomem okazały się jednak odwiedziny „Tatarskiej Jurty” przez brytyjskiego następcę tronu księcia Karola. Wydarzenie to przyniosło dużą popularność miejscu, jednocześnie otaczając je wielką estymą. Bogdanowicz stała się osobą zapraszaną do programów kulinarnych i telewizji śniadaniowych, była bohaterką wielu artykułów prasowych i programów telewizyjnych. Zagrała nawet epizodyczną rolę w serialu telewizyjnym emitowanym w TVP 2 pt. „Barwy Szczęścia”.

Rola, jaką odegrała Dżenetta Bogdanowicz dla promocji kultury tatarskiej jest nie do przecenienia. Obecnie istnieją przynajmniej cztery prywatne inicjatywy kulinarne, realizowane przez osoby ze środowiska tatarskiego. Serwowane w nich potrawy odwołują się

przede wszystkim do kuchni świątecznej grupy, w której, jak pisał już w swojej monografii Stanisław Kryczyński, dostrzegalna jest jeszcze jej odrębność. Zdaniem tego badacza, codzienne pożywienie grupy nie odbiegało od kulinariów ich polskich i białoruskich sąsiadów, za wyjątkiem stosunkowo dużego spożycia przez grupę mięsa (przede wszystkim baraniny i gęsiny)<sup>523</sup>.



Gospodarstwo agroturystyczne Tatarska Jurta, Kruszyniany, 2014 r., fot. A. Sierko-Szymańska, z archiwum PMKL

Wśród charakterystycznych potraw Tatarów wymienić należy przede wszystkim *kołduny*, czyli pierogi z mięsem, *bielusz*, należący w okresie międzywojennym do jednej najbardziej ulubionych potraw piątkowych grupy<sup>524</sup>, *pierekaczewnik*, będący wielowarstwowym ciastem nadziewanym mięsem lub białym serem z rodzynkami. Warto też wspomnieć o *cybulnikach*, czyli pieczonych na piecu pierożkach z mięsem wołowym, baraniną lub gęsiną z dodatkiem siekanej cebuli.

<sup>523</sup> Stanisław Kryczyński, *Tatarzy litewscy...*, s. 166-167.

<sup>524</sup> *Ibidem*, s. 169. Obecnie potrawa ta występuje w kilku wersjach: mięsnej (gdzie drobiowe lub wołowe mięso – dawniej gęsinie lub baranie – zawijane jest w ciasto wyrobione z mąki, jajek, masła lub smalcu albo jako ciasto wielowarstwowe, przekładane kilkoma rodzajami farszu); „mieszanej” (nadziewanej jajkiem, grzybami, ryżem i mięsem) lub na słodko (nadziewane jabłkami).

Wśród tradycyjnych napojów tatarskich wymienić należy *sytę*, przygotowywaną na bazie wody z miodem, obecnie serwowaną z cytryną. Grupę tę dopełniają potrawy obrzędowe, tj. *halwa*, czyli cienkie plastry sporządzone z miodu, mąki i masła oraz *dżajma* – rodzaj cienko wałkowanych placków smażonych na maśle. Obie potrawy towarzyszą zwyczajom pogrzebowym grupy<sup>525</sup>. Niemal wszystkie wymienione wyżej kulinaria stały się dziś głównymi produktami promującymi kuchnię tatarską w restauracjach, Domach Pielgrzymia czy w trakcie imprez otwartych typu festyny i jarmarki.

Kuchnia tatarska funkcjonuje zarówno w wymiarze wspólnotowym, jak i publicznym. Jej kolektywny charakter konstituuje się głównie w czasie świąt religijnych i obrzędów rodzinnych. Równoległe skierowana jest ona, jako produkt turystyczny, do szerokiego grona odbiorców. Produkty tatarskie, poza trzema restauracjami, występują na lokalnych i ogólnopolskich imprezach plenerowych, europejskich i światowych targach i wystawach, stanowiąc bez wątpienia przykład „etniczności na sprzedaż”.

W związku z dużym zainteresowaniem, kuchnia ta jest wciąż urozmaicana i poszerzana o nowe potrawy, odwołujące się do tradycji innych ludów tatarskich<sup>526</sup>. Zabieg ten ma na celu także podkreślenie własnej odrębności i tożsamości etnicznej.

Do dziś receptury kulinarne transmitowane są w bezpośrednim przekazie międzypokoleniowym lub w trakcie organizowanych przez instytucje tatarskie warsztatów skierowanych do dorosłych, dzieci i młodzieży. Jednak w domach większości z moich respondentów kuchnia tatarska występuje sporadycznie. Tłumaczą to słowa jednej z gospodyń, częstującej mnie na przywitanie *pierekaczewnikiem*, która na pytanie, jak często go przyrządza, odpowiedziała: *Ja piekę tylko dla gości. W domu tego prawie w ogóle się nie jada, bo za ciężkie.*

## KULTURA FESTYNOWA

Z całą pewnością przyjęta przez grupę formuła promocji kultury nosi znamiona festynowości. Z uwagi jednak na powszechność w skali ogólnopolskiej zjawiska „jarmarczności” kultury, nie jest to zjawisko odosobnione. W niniejszej części przybliżę dwie takie imprezy, których charakter opiera się na poszukiwaniu atrakcyjnej formuły wyjścia na

<sup>525</sup> K. Radłowska, *Kuchnia tatarska jako element tożsamości grupy*, „Biuletyn Stowarzyszenia Muzeów na Wolnym Powietrzu w Polsce”, nr 14/2013, s. 186-187.

<sup>526</sup> Szczegółowo na temat w: K. Radłowska, *op. cit.*, s. 185.

„zewnątrz” zarówno w oparciu o elementy „tradycji wynalezionej”, jak i wsparciu o zasoby innych kultur. Są to: organizowany przez środowisko Tatarów z Kruszynian *Sabantuj* oraz realizowany przez Związek Tatarów RP *Festiwal Kultury Tatarskiej*.

*Sabantuj*, określane również mianem „Tatarskiego Święta Pługa”, to impreza po raz pierwszy zorganizowana 23 czerwca 2007 r. na terenie kruszyniańskiego gospodarstwa agroturystycznego „Tatarska Jurta”. Początkowo impreza ta, z uwagi na swój integracyjny cel, miała charakter kameralny<sup>527</sup>. Poza inscenizacją teatralną, pokazami sztuki wojennej, występem zespołu „Buńczuk” oraz konkurencjami sportowymi osoby, które przyjechały do Kruszynian na *Sabantuj* mogły również zwiedzać meczet oraz uczestniczyć w nabożeństwie muzułmańskim. Miały też okazję spróbować tatarskich potraw takich jak: *piekaczewnik*, *kibiny* czy też *halwę* oraz zwiedzić *mongolską jurtę tatarską* lub *spróbować swoich sił w jeździe konnej*<sup>528</sup>. W kolejnych swoich odsłonach impreza nabierała coraz bardziej charakteru masowego, skierowanego do szerokiego grona odbiorców, głównie turystów z kraju i zagranicy. Program uzupełniały elementy nawiązujące do kultur Orientu, jak taniec brzucha czy prezentacja kultury indonezyjskiej. W międzyczasie organizatorzy zadbali również o podniesienie rangi przedsięwzięcia poprzez dodanie mu wielowiekowej tradycji. W materiałach promocyjnych można było więc znaleźć informacje o kilkusetletniej tradycji święta obchodzonego na zakończenie prac polowych, na nowo „odzyskanym” przez polskich Tatarów. *Sabantuj* jest doskonałym przykładem odwoływania się grupy do folkloru ludów tatarskich. Tę łączność wzmocniają zaprasane na imprezę zespoły tatarskie z Baszkirii czy Krymu.

Dziś, o czym już była mowa, formuła imprezy ma charakter masowy, dlatego też oferta z roku na rok jest modyfikowana i poszerzana o nowe atrakcje. Wzbogacają ją warsztaty kulinarne, pokazy kuchni, sprzedaż rękodzieła ludowego, działania animacyjne i wiele innych. W realizacji przedsięwzięcia od strony finansowej zaangażowani są lokalni politycy, dla których impreza staje się możliwością kontaktu z własnymi wyborcami.

Z podobnym przykładem mamy do czynienia w przypadku Festiwalu Kultury Tatarskiej. Pierwsza odsłona tej imprezy pod nazwą I Festiwal Kultury i Tradycji Tatarów Polskich miała miejsce w 2008 r.

<sup>527</sup> *Święto tatarskie – Sabantuj w Kruszynianach* <http://www.mzr.pl/pl/news.php?id=30&idx=95> (dostęp: 30.06.2015.).

<sup>528</sup> *Ibidem*.

i odbyła się w trzech miejscowościach: w Kruszynianach, Bohonikach i Sokółce. W jej programie znalazły się m.in.: warsztaty kuchni tatarskiej, tańca, warsztaty jazdy konnej oraz strzelania z łuku. Muzyczną oprawę zapewnił zespół „Buńczuk” oraz tatarski zespół z Baszkirii. Poza tym można było wysłuchać wierszy tatarskiego poety Musy Czachorowskiego lub obejrzeć film o Tatarach polskich<sup>529</sup>. W kolejną edycję festiwalu wpleciono „Modlitwę o pokój na świecie”.

II edycja festiwalu odbyła się w 2014 r. w Supraślu, turystycznym miasteczku nieopodal Białegostoku, które nie jest związane z historią grupy. Imprezę połączono z zawodami łucznictwa konnego, którym – ze względów formalnych – nadano nazwę Międzynarodowych Zawodów w Łucznictwie Konnym Tatarów Polskich, i które odtąd na stałe weszły do ramowego programu imprezy. Pojawiły się tam też warsztaty kaligrafii arabskiej oraz jurta mongolska z wyposażeniem mającym nawiązywać do tradycji stepowych grupy. Chętni mogli wziąć udział w wykładzie historycznym poświęconym Tatarom, zorganizowanym w jednym z supraskich hoteli. W następnym roku impreza odbyła się w Białostockim Muzeum Wsi (obecnie Podlaskie Muzeum Kultury Ludowej), na terenie gminy Wasilków. Powielony został na niej ten sam zestaw symboli, który zaczyna być utrwalany jako kanon kulturowy grupy. Budowany jest on na bardzo widowiskowych, a przez to atrakcyjnych dla zewnętrznego odbiorcy elementach.

U podłoża dzisiejszych sposobów promowania współczesnej kultury tatarskiej leży bez wątpienia troska o zachowanie ciągłości grupy. Ograniczony zestaw symboli sprawia, iż liderzy tatarscy zmuszeni są do poszukiwań kodów kulturowych poza własną tradycją. Nie zyskuje to jednak poparcia większości grupy: *To co się dzisiaj dzieje, to chęć dorównania do innych mniejszości, w takim pozytywnym wymiarze, że też mamy się czym pochwalić. To są takie nasze „produkty”, bo inaczej nie da się tego nazwać. Ale one mnie nie przekonują.*

Problem ten wskazuje na brak ogólnotatarskiej dyskusji na temat kształtu kultury tatarskiej. Wynika to ze wspomnianej już przeze mnie wymiany składu tatarskich elit, ale również z braku zainteresowania tym problemem zwyczajnych członków grupy.

Podsumowując oblicze współczesnej kultury tatarskiej, można powiedzieć, iż to co ją charakteryzuje, to przede wszystkim jej adaptacyjność do zmieniającej się rzeczywistości politycznej, ekonomicznej

<sup>529</sup> *Tatarskie święto*, „Kurier Poranny”, nr 192, z dn. 18 sierpnia 2008 r., s. 10, <http://www.radio.bialystok.pl/kultura/wydarzenia/id/8862> (dostęp: 14.09.2015.).

i społecznej. W efekcie mamy do czynienia z sytuacją selektywnego odwoływania się do tradycji z jednej strony oraz do tworzenia nowych zjawisk kulturowych – z drugiej. W przypadku selektywności mowa jest o świadomym wyborze tych elementów, które w przekonaniu liderów grupy są w stanie stać się jej reprezentatywnymi symbolami na zewnątrz. Kreowanie nowych zjawisk społecznych polega natomiast na nadawaniu nowym formom kulturowym rzekomej dawności. Obie formuły służą nadaniu kulturze tatarskiej cech atrakcyjności. Współczesna kultura etniczna staje się bowiem pożądanym towarem zarówno przez turystów, jak i władze lokalne, dla których stanowi ona o atrakcyjności danego terenu. Prowokuje to grupę do poszukiwań takich formuł promocyjnych, które wpiszą się we współczesne potrzeby współczesnych turystów, poszukujących oswojonej formy egzotyki lub lokalności podanej w przystępny sposób. Współczesna kultura tatarska nosi zatem znamiona kultury utowarowionej, stając się „etnicznością na sprzedaż”. Takim „towarem” stała się przede wszystkim dla współczesnej społeczności tatarskiej kuchnia.

Dzisiejsza formuła kultury tatarskiej przybiera coraz częściej postać łatwej i przyjemnej etniczności jarmarkowej czy festiwalowej. Z drugiej strony, staje się ona elementem strategii elit dążących do zaakcentowania swojej wielowiekowej bytności na ziemiach polskich. Budowanie swojej odmienności etniczno-kulturowej wokół konstruowanych symboli wskazuje też na potrzebę posiadania markerów potwierdzających odrębność grupy. Współcześni liderzy etniczni stają się zatem w pewnym sensie selekcyonerami, a także kreatorami wspomnianych działań, nie zawsze zyskując w tym wyborze aprobatę grupy.

## PAMIĘĆ I TERYTORIUM

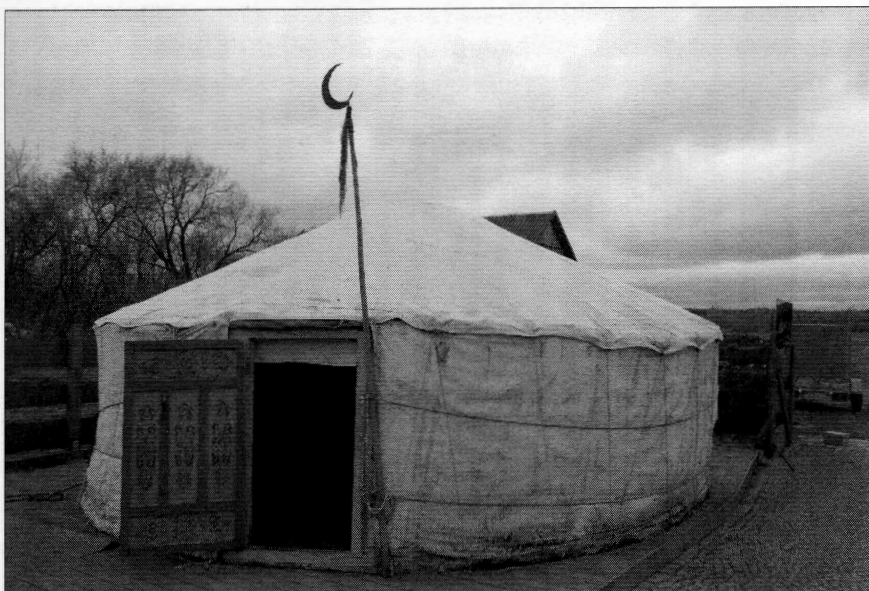
Czas i przestrzeń są istotnymi elementami tatarskiej tożsamości<sup>530</sup>. Mamy tu do czynienia z ewidentnym nakładaniem się na siebie tych czynników, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i kolektywnym<sup>531</sup>.

<sup>530</sup> Problematyka dotycząca znaczenia miejsca i terytorium w konstruowaniu tożsamości Tatarów polskich częściowo zaprezentowana przeze mnie została w artykule: *Pamięć i terytorium jako elementy tożsamości etniczno-kulturowej Tatarów polskich*, [w:] *Miejsca wspólnej pamięci Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, A. Konopacki (red.), ZTRP Oddział Podlaski, Białystok 2016, s. 53-60.

<sup>531</sup> Na fakt ten zwraca uwagę K. Warمیńska w artykule *Tatarskie miejsca. Przestrzenny wymiar etniczności grupy*, „Przegląd Tatarski”, nr 1/2010, s. 12-15; analiza przestrzeni i pamięci grupy dokonana została także przez badaczkę w artykule: *O roli przestrzeni i miejsca w tatarskiej etniczności*, w: *Spółeczne tworzenie miejsc. Globalizacja. Etniczność. Władza*, A. Bukowski, M. Lubas, J. Nowak (red.), WUJ, Kraków 2010, s. 203- 221.



Mapę pamięci grupy tworzą bowiem: zmitologizowana lub realnie istniejąca przestrzeń, z którą ta wiąże swoją genezę; przestrzeń utracona, nasycona materialnymi symbolami i emocjami, stanowiąca ważny punkt odniesienia zarówno tych, którzy tej utraty doświadczyli, jak i ich potomków; przestrzeń zamieszkała, która za sprawą nieprzypadkowych działań staje się ucieleśnieniem kolektywnej pamięci grupy; przestrzeń duchowa, lokowana w miejscach symbolizujących jedność ze „światem tatarskim”. Mamy tu zatem do czynienia z piętrowością odniesień grupy wobec przestrzeni, które można określić mianem ojczyzny prywatnej, lokalnej, ideologicznej i duchowej.



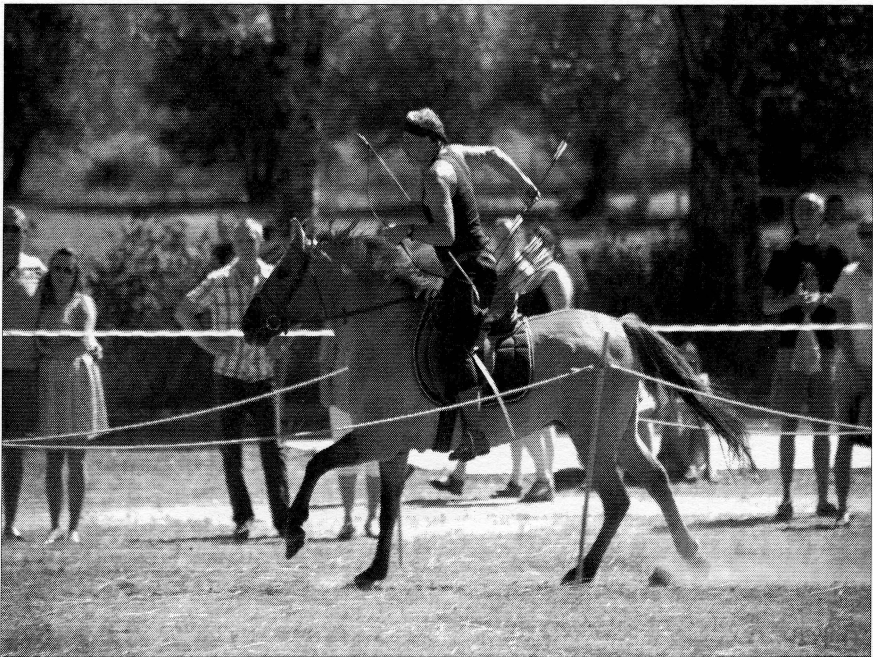
Tatarska jurta prezentowana w czasie Dni Kultury Tatarskiej, Białostockie Muzeum Wsi, 2015 r., fot. A. Sierko-Szymańska, z archiwum PMKL

Na określony związek z fizyczną przestrzenią wpływ mają biografie poszczególnych osób i przekaz rodzinny, za sprawą którego pamięć o tych miejscach pozostaje wciąż żywa. Nie bez znaczenia jest tu też miejsce urodzenia i wychowania respondentów. Obraz przeszłości dopełniają, wypełniające tatarską czasoprzestrzeń, postacie i wydarzenia, które poza znaczeniem konsolidacji wspólnoty stają się ważnym elementem polityki etnicznej działaczy tatarskich.

Tatarzy nie są związani z konkretnym terytorium, jak choćby Kaszubi czy Białorusini. Nie posiadają też ojczyzny zewnętrznej, która

mogłaby być obrońcą ich interesów grupowych. Nie dziwi zatem, iż jedną z charakterystycznych cech często przywoływanych przez badanych jest ich autochtoniczność, rozumiana jako uzasadnienie dla zamieszkania na określonym terenie. Przy bliższym przyjrzeniu się tej kwestii okazuje się, iż owa rdzenność grupy lokowana jest w dwóch różnych przestrzeniach: na terenach wchodzących w skład historycznego Wielkiego Księstwa Litewskiego lub na Białostocczyźnie.

Związek z Wielkim Księstwem Litewskim jako obszarem osadnictwa tatarskiego, często określanym mianem „pierwotnego”, wraz z przywoływanym jego twórcą księciem Witoldem, silnie podkreślany był przez Tatarów w okresie II Rzeczypospolitej<sup>532</sup>. Współczesnymi spadkobiercami tej pamięci stali się przede wszystkim działacze tatarscy



Zawody łucznicstwa konnego towarzyszące Festiwalowi Kultury Tatarów Polskich, fot. A. Sierko-Szymańska, 2015 r., z archiwum PMKL

<sup>532</sup> Zdaniem M. Aleksandrowicza jeszcze w połowie XVI w. mułłowie odprawiali w meczetach nabożeństwa za księcia Witolda, za: M. Aleksandrowicz, *Legends, znachorstwo, wróżby i gusta ludu muzułmańskiego w Polsce*, „Rocznik Tatarski”, t. 2/1935, s. 370. Ponadto jego postać funkcjonowała w wielu legendach tatarskich. Por. P. Borawski, *O legendach Tatarów litewskich*, „Lud”, t. 66/1982, s. 228-229; L. Kryczyński, *Historia meczetu w Wilnie*, s. 28-39; A. Muchliński, *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich...*, s. 252-253.

powiązani ze Związkiem Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej oraz część tatarskich intelektualistów. Te wspomnienia odnoszą się do terytorialności grupy, kiedy ta żyła obok siebie, tworząc zamkniętą wspólnotę, nieprzekraczającą – jak pisze Selim Chazbijewicz – barier etnicznych<sup>533</sup>. Wysoki status społeczny Tatarów oraz tolerancja religijna i kulturowa tych ziem miały spowodować, iż grupa uznała WKL, a następnie Rzeczpospolitą za swoje państwo<sup>534</sup>. Nietrudno jednak zauważyć, iż wykreowana na potrzeby ideologów tatarskich przestrzeń lokuje Tatarów w wysokiej hierarchii społecznej, wśród równorzędnych spadkobierców dziedzictwa wielokulturowej spuścizny państwa polskiego<sup>535</sup>.

Nie podzielam zatem zdania Ryszarda Vorbricha, który twierdzi, iż dla budowania tożsamości Tatarów polsko-litewskich istotne znaczenie odegrał fakt, iż żyli oni w państwie opartym na oryginalnych, jak na ówczesną Europę zasadach tolerancji religijnej i kulturowej<sup>536</sup>. Świadomość ta nie wykracza bowiem poza tatarskich intelektualistów. Owszem, najstarsi z moich badanych odwoływali się do terytorium II Rzeczypospolitej, lokując tam swoją ojczyznę prywatną, związaną z ich miejscem narodzin, dzieciństwa i spędzonej młodości. Na związek ten powoływali się także ich potomkowie, znający dokładną historię rodzinną.

Tworząc topografię pamięci grupy, natknęłam się na sporadyczne już wypowiedzi dotyczące „bżeństwa”, masowej ewakuacji mieszkańców powiatu grodzieńskiego w głąb Rosji, która miała miejsce w 1915 r. i była efektem działalności propagandowej władz carskich. Polscy Tatarzy wyjeżdżali głównie w kierunku Krymu lub Tatarstanu. Niestety, ze względu na brak źródeł oraz odchodzenia pokolenia będącego świadkiem tamtych wydarzeń, brak jest dokumentacji dotyczącej liczby uczestników tej migracji. Nie wiadomo też, ilu Tatarów z niej wróciło. Pamięć o tamtych wydarzeniach żyje już tylko wyłącznie we wspomnieniach osób urodzonych przed II wojną światową.

Najstarsze wspomnienia grupy najdalej odnosiły się już tylko do czasów II RP, funkcjonującej w jej świadomości jako czasy jej świetności, określane mianem „złotego wieku”. To z tym okresem społeczność wiąże najważniejsze dla siebie wydarzenia i postaci. Wśród tych pierwszych wymieniane są: ukonstytuowanie się ważnych instytucji tatarskich,

<sup>533</sup> S. Chazbijewicz, *W poszukiwaniu utraconej Rzeczypospolitej...*, s. 20.

<sup>534</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>535</sup> *Ibidem*, s. 24-25.

<sup>536</sup> R. Vorbrich, *Między Zachodem a Orientem, Tatarzy polsko-litewscy w poszukiwaniu tożsamości*, „Rocznik Tatarów Polskich”, T. IV/1997, s. 117.

działalność tatarskich oświatowców i propagatorów kultury, powstanie ważnych wydawnictw i publikacji czy powołanie pierwszego w historii muftiego. Nic zatem dziwnego, iż utrata tego terytorium, podobnie jak i koniec II RP, jest ważną cezurą w świadomości grupy.

Przemiany geopolityczne po II wojnie światowej, które spowodowały, iż część Tatarów opuściła swoje dawne siedziby, doprowadziły do zerwania ciągłości grupy w wymiarze społecznym, kulturowym i gospodarczym. Emocje, jakie się z tym wiążą, pozostają do dziś żywe: *Zmiany granic powojennych ograniczyły nasz potencjał i spowodowały zubożenie. Wyrzucenie z gniazda własnego było poniżeniem. Materialnie nas to też zubożyło. Tam pozostawiliśmy bowiem całe swoje majątki.*

*Te zmiany granic zaważyły na dalszym losie całej grupy. Gdyby nie przybycie do Polski mojej babci, mnie nie byłoby na świecie. Część Tatarów została przecież na Wschodzie. Moja babcia do tej pory to przeżywa. Ona nie zdobyła nigdy nowych znajomości, jedynie takie powierzchowne w pracy, czy sąsiedzkie. Jej jedynym odniesieniem pozostała rodzina i znajomi, sąsiedzi na Litwie. Nadal funkcjonuje w tamtej przestrzeni.*

W pamięci grupy przechowywane są także niełatwe okoliczności, jakie towarzyszyły wyjazdom: *W ogóle to wyjechać mogli tylko Polacy, więc trzeba było mieć paszport polski i udokumentować, że jest się Polakiem, bo gdyby się okazało, że ktoś jest Tatarem, to automatycznie: „Do widzenia, do republik tatarskich!”.*

*My byliśmy Tatarzy, to musiał ojciec przekupić i zapisać nas jako katolików, Polaków-katolików.*

Ci, którzy zdecydowali się na emigrację, podążali albo w kierunku Białostoczczyzny albo tzw. Ziemi Odzyskanych. O wyborze decydowały różne okoliczności: *Cały transport wjeżdżał do Polski, przez Kuźnicę, owszem, i stamtąd był kierowany na Ziemię Odzyskaną: Krzyż, Trzcianka, to były takie przerzutowe miejscowości, gdzie wysiadano bądź odczepiano część wagonów. Część np. jechała do Szczecina, część do Wrocławia, część do Poznania, różnie. Wilniacy jechali w okolice Elbląga, Gdańska, do Szczecinka dużo rodzin pojechało. Z Białorusi najwięcej przyjechało tu na Białostoczczyznę, bo najbliżej. Moi dziadkowie stwierdzili, że oni nie pojadą tam na Ziemię Odzyskaną, ponieważ tam, skąd wyjechali, sami zostawili cały swój majątek: dom, ziemię, wszystko. I oni nie pojadą na czyjeś łyzy, to znaczy na łyzy ludzi, którzy tam mieszkali, no... Niemców.*

Zgoła inaczej pamięć o początkach grupy lokują autochtoniczni mieszkańcy Białostoczczyzny. Dla nich to właśnie ten obszar stanowi jej kolebkę. Początek swego bytu wiążą z wydarzeniem, jakim było

osadzenie na tych ziemiach w XVII w. przez króla Jana III Sobieskiego ich przodków. O ile samo wydarzenie jest faktem historycznym, to okoliczności, jakie do niego doprowadziły, ulegają tu dużej mitologizacji. Zdaniem wielu z badanych była to konsekwencja wdzięczności za waleczność Tatarów i ich udział w ważnych bitwach, kiedy to udowodnili swoje przywiązanie do „nowej ojczyzny”. Niektórzy przywoływali legendę o bitwie pod Parkanami, kiedy to rzekomo Tatarzy uratowali życie Sobieskiemu.

Ale Białostocczyzna pełni również ważną funkcję z innych powodów. To tu, po wojnie zaczęli ściągać Tatarzy z innych województw. Uzasadniano to koniecznością „bycia wśród swoich”, sposobem na przeciwstawienie się asymilacji, podążaniem za grobami bliskich.

Najważniejszymi miejscami Białostocczyzny są te, gdzie ulokowane są tatarskie meczety i mizary, czyli Bohoniki i Kruszyniany. Miejsca świątecznych spotkań i odwiedzin rodzinnych grobów. Związek ten często determinuje przynależność do konkretnej gminy wyznaniowej i działania podejmowane na jej rzecz.

Jeszcze innym rodzajem związku z terytorium jest sentymentalny stosunek badanych do Krymu jako swojej kolebki, miejsca magicznego, a w następstwie ostatnich wydarzeń politycznych, utraconego. Wskazuje to na silne więzi z ludami tatarskimi, zwłaszcza Tatarami krymskimi.

Bez wątplenia na kształtowanie obrazu pamięci grupy wpływ mają jej działacze. Ich rola polega na przywoływaniu niektórych ważnych wydarzeń i postaci, które stają się elementami zbiorowej pamięci grupy. Działania te mają na celu budzenie świadomości jej członków i poczucia odrębności etnicznej.

Sposobami wpływania na pamięć grupy jest organizacja spotkań o charakterze rocznicowym i wspominkowym, poświęconym upamiętnianiu wydarzeń uznanych za ważne dla dziejów grupy. Są nimi m.in.: początki osadnictwa Tatarów na Podlasiu, rocznice powstawania tatarskich organizacji religijnych i kulturalnych i inne.

Ważnym elementem upamiętniania jest również uczestnictwo grupy w wydarzeniach państwowych, takich jak: Narodowe Święto Niepodległości, Święto Narodowe Trzeciego Maja, czy Święto Wojska Polskiego. Tatarzy biorą w nich udział zarówno na poziomie oficjalnym, gdy przedstawiciele poszczególnych organizacji składają wieńce, jak i na poziomie wewnątrzgrupowym, w trakcie organizowanych okolicznościowych spotkań. Z tej okazji przypominane są ważne postaci ze społeczności

tatarskiej, które brały udział w walkach o niepodległość, jak choćby Aleksander Sulkiewicz, „przyjaciel Piłsudskiego”, najczęściej przywoływana przez badanych postać, z której są dumni.

Liderzy grupy chętnie organizują też wykłady, odczyty czy konferencje, w trakcie których podejmowane są tematy i zagadnienia z zakresu historii, kultury czy religii grupy. Wydaje się, iż odbiorcami tego typu inicjatyw jest bardzo wąska grupa osób. Nade wszystko zasiłają je bowiem osoby z zewnątrz: naukowcy, przedstawiciele środowisk kulturo- i opiniotwórczych, miejscowi animatorzy kultury. Jeszcze innym rodzajem upamiętniania są wystawy muzealne organizowane dla (a często przez samych) Tatarów.

## JĘZYK TATARSKI, CZYLI BRAKUJĄCE OGNIWO. PRÓBY REWITALIZACJI

Na wstępie niniejszych rozważań należy zwrócić uwagę, iż już samo określenie *język tatarski* w odniesieniu do Tatarów zamieszkujących ziemię dzisiejszej Polski, Litwy i Białorusi, z uwagi na swoją nieścisłość, budzić może pewne zastrzeżenia. *Określenie to – jak zauważa Czesław Łapicz – odnosi się do języków i narzeczy bardzo wielu grup etnicznych. Dlatego nie jest wcale łatwo odpowiedzieć na pytanie, jakim językiem lub jakimi językami mówili osadnicy tatarscy, którzy od XIV w. osiedlili się na ziemiach litewskich. Odpowiedź jest tym trudniejsza, że pierwotny język tatarskich grup etnicznych w nowej sytuacji społeczno-kulturowej przetrwał zaledwie przez dwa – trzy pokolenia, w szybkim tempie ulegając językowi otoczenia*<sup>537</sup>. Radosław Wojtowicz proponuje, by w to miejsce używać raczej terminu „dialekty tatarskie”, choć, z drugiej strony, jak sam przyznaje, *na korzyść terminu język tatarski przemawia kontekst socjolingwistyczny związany z tym pojęciem wśród Tatarów polskich. W odniesieniu do obecnych skojarzeń, które z hasłem język tatarski mają członkowie społeczności tatarskiej w Polsce, używanie terminu dialekty tatarskie byłoby nieuzasadnione. Nie zmienia to faktu, że określenie język tatarski należy traktować jako swoisty termin roboczy, pewien kompromis, pozwalający odnieść się do dziedzictwa językowego tatarskich osadników na ziemiach Rzeczypospolitej*<sup>538</sup>.

<sup>537</sup> C. Łapicz, *Losy językowe Tatarów litewsko-polskich*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, z. 160, 1985, s. 53.

<sup>538</sup> R. Wojtowicz, *Język tatarski* <http://inne-jezyki.amu.edu.pl/Frontend/Language/Details/12/History>, (dostęp: 20.12.2017).

Dzięki ustaleniom językoznawców dokonany na podstawie szczątków języka<sup>539</sup> Tatarów zamieszkujących Wielkie Księstwo Litewskie, wiadomo, iż należał on do grupy kipczackiej języków tureckich. Wiadomo także, iż *Tatarzy litewscy nie przynieśli ze sobą jakiegoś jednego uniwersalnego dialektu, którym mówiłyby wszystkie plemiona (...) i który można byłoby bez zastrzeżeń łączyć typologicznie z dialektem krymsko-tatarskim*<sup>540</sup>.

Wśród powodów wspomnianego szybkiego zatracenia języka przez Tatarów badacze tematu wymieniają przede wszystkim mieszane małżeństwa z chrześcijankami<sup>541</sup> oraz służbę wojskową<sup>542</sup>. Oba z wyżej wymienionych argumentów mocno podważone zostały jednak przez Czesława Łapicza, zdaniem którego traktować je należy wyłącznie jako czynniki ułatwiające i przyśpieszające proces asymilacji językowej Tatarów<sup>543</sup>. Rzeczywistym powodem szybkiego zaniku języka był fakt, iż – w odróżnieniu od Karaimów, którym w podobnych warunkach udało się zachować własny język, a dla których stanowił on narodową funkcję identyfikacyjną oraz język liturgiczny – Tatarzy nie stanowili jednej grupy, a ich językiem religijnym był język arabski<sup>544</sup>.

Z uwagi na powyższe, zarówno środowiska naukowe oraz część ze społeczności tatarskiej z niemałym zdziwieniem przyjęły wiadomość, kiedy w 2011 roku Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej otrzymał z Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji dotację na naukę utraconego przed wiekami języka<sup>545</sup>. Z drugiej jednak strony, zdaniem historyka Aleksandra Miśkiewicza, próby nauki Tatarów języka tatarskiego pojawiały się już wśród tatarskich liderów przed II wojną świa-

<sup>539</sup> C. Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1986; s. 35-37.

<sup>540</sup> C. Łapicz, *Losy językowe Tatarów litewsko-polskich*, s. 56.

<sup>541</sup> Hadży Saraja Szapszał, wybitny turkolog pochodzenia karaimejskiego, uzasadniał to następująco: *I rzeczywiście, w jakimże języku mogła matka chrześcijanka mówić do zrodzonego z niej dziecięcia, jak nie w swoim ojczystym? Przecież dziecko jest zawsze w rękach matki, ona śpiewa mu kołysanki i opowiada w długie noce zimowe bajki rodzime białoruskie, litewskie lub polskie, które sama słyszała w dzieciństwie. Jeśli i w naszych czasach wynikiem małżeństw mieszanych jest przyswojenie przez dziecko języka macierzystego, to cóż można powiedzieć o tych odległych czasach, kiedy Tatar-rycerz może nawet i w domu nie siedział, spędzając większą część życia swego w wyprawach, wojnach i transportach? Takie masowe, stałe i nieuniknione kojarzenie się i współżycie Tatarów z chrześcijankami wywołało przede wszystkim zatracenie przez nich języka...* Za: H. S. Szapszał, *O zatraceniu języka ojczystego przez Tatarów w Polsce*, w: „Rocznik Tatarski”, t. 1, 1932, s. 40.

<sup>542</sup> C. Łapicz, *op. cit.*, s. 42.

<sup>543</sup> *Ibidem*, s. 65.

<sup>544</sup> *Ibidem*, s. 66-67.

<sup>545</sup> *Tatarzy nauczą Tatarów języka*, „Rzeczpospolita” z dn. 22.11.2011; *Będą lekcje tatarskiego*, „Gazeta Wyborcza” z dn. 07.01.12, *Tatarzy z Podlasia uczą się języka przodków*, „Wprost” z dn. 08.04.2012.

ową, kiedy to Związek Kulturowo-Oświatowy Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej oraz Koła Młodzieży Tatarskiej podejmowały starania w tym względzie. Wówczas jednak wysiłki te spełzyły na niczym. Tym bardziej zatem, mimo pewnych kontrowersji, na szczególne uznanie zasługują zakończone sukcesem starania, celem których, zdaniem ZTRP, miało być przerwanie 400-letniego okresu milczenia grupy oraz rozmawiania w języku własnych przodków<sup>546</sup>. Tatarzy otrzymali dotację m.in. na: przetłumaczenie z języka rosyjskiego na język polski elementarza Tatarów nadwołżańskich, pomoce dydaktyczne, opłacenie nauczyciela oraz wynajem sali<sup>547</sup>. Zajęcia odbywały się raz w tygodniu w jednej z białostockich szkół podstawowych. Zdaniem jednego z pomysłodawców i realizatorów projektu, w okresie od kwietnia do grudnia 2012 roku, w kursie językowym udział wzięło ok. 40 osób w przedziale wiekowym od 10 do 60 lat<sup>548</sup>. W następnych latach ZTRP wnioskował o nowe dotacje, tym razem na kontynuację nauki języka w Sokółce, co również udało się zrealizować w 2013 i 2014 roku. Z uwagi jednak na trudności wynikające m.in. z alfabetu pisanego cyrylicą na naukę wybrano już język krymskotatarski, w którym obowiązuje alfabet łaćniński.

Sam stosunek badanych do nauki języka tatarskiego określić można jako pozytywny. Na pytanie jednak: „Czy Tatarzy powinni posiadać odrębny język tatarski?” zdecydowana większość respondentów wyraziła swój sprzeciw. Oczywiście byli też i zwolennicy takiej idei, do których zaliczyć należy przede wszystkim zadeklarowanych członków ZTRP. Osoby z tej grupy miały świadomość, że to właśnie utrata przez Tatarów języka przyczyniła się do zakwalifikowania tej społeczności do grupy etnicznej, nie zaś narodowościowej.

Inną korzyścią, wynikającą z posiadania odrębnego języka, była dla moich rozmówców kwestia prestiżowa, niwelująca poczucie upośledzenia, wyrazem czego mogą być następujące słowa: *Z zazdrością, przynajmniej ja, patrzę na ludzi innych wyznań, innych narodowości, którzy posługują się swoim językiem przodków jak np. Cyganie, Żydzi czy Białorusini.*

*Kiedyś pojechaliśmy na Krym i tamtejsi Tatarzy patrzyli na nas z przy-mrużeniem oka: „Co wy za Tatarzy jesteście, co tatarskiego nie znacie?!” – mówili. I to jest właśnie ten sentyment, żeby chociaż parę słów powiedzieć,*

<sup>546</sup> <http://www.ztrp.org/index.php/aktualnosci/6-aktualnosci/43-jezyk-tatarski.html>, (dostęp: 09.07.2014.).

<sup>547</sup> *Tatarzy otrzymali pieniądze na naukę języka tatarskiego*, „Gazeta Wyborcza” z dn. 02.11.2012.

<sup>548</sup> *Związek Tatarów Polskich chce kontynuować naukę języka etnicznego*, „Kurier Poranny” z dn. 26.12.2012.



przedstawić się. To jakby przełamanie lodów, bo jak się właśnie gdzieś pojedzie w ten świat tatarski i choć kilka słów po tatarsku powie, to oni się uśmiechają, no bo wtedy słyszą, że jesteście Tatarem.

Ta ostatnia wypowiedź wskazuje także na kulturową identyfikację członków grupy z innymi ludami tatarskimi, gdzie język staje się obiektywnym kryterium owej przynależności.

Należy także wspomnieć, iż duży wpływ na podjęcie decyzji nauki języka tatarskiego mieli sami urzędnicy szczebla centralnego: *Wielokrotnie zwracali się do nas z prośbą, czy na końcu naszych wydawnictw nie moglibyśmy, na wzór innych grup, napisać coś w rodzaju summary po tatarsku. Na początku nas to denerwowało, potem śmieszyło, aż w końcu zaczęliśmy ich pytać: „A w jakim tatarskim chcecie? Krymskim czy kazańskim?”.*

Zdaniem części liderów etnicznych, wpływ na to nadmierne zaangażowanie państwa w „ochronę języka tatarskiego” ma ustawa o mniejszościach oraz Unia Europejska, zmuszająca Polskę do wspierania języków zagrożonych.

Znamiennym jest, iż zwolennicy, a zarazem inicjatorzy nauki języka tatarskiego sytuację, w jakiej się znaleźli, nazywali „utrącią”, „stratą”, „wyrugowaniem języka”, zaś realizowane przez siebie działania ujmowali w kategoriach „powrotu do języka przodków”, „odzyskania języka”, „ochrony”. Wskazuje to na fakt, iż język staje się ważnym narzędziem mobilizacji grupy.

Niniejsze działania wpisują się we współczesne strategie tzw. *politycznych innowatorów* grup etnicznych, określane przez Fredrika Bartha mianem *kodyfikacji idiomów*. Wyraża się to w podejmowaniu starań na rzecz świadomej selekcji, a następnie rewitalizacji jednych znaków tożsamościowych kosztem innych<sup>549</sup>. Działania te mogą prowadzić do tzw. *tradycji wynalezionych*, czyli stwarzających pozory głęboko osadzonych w kulturze i historii.

Idea posiadania odrębnego języka ma też swoich przeciwników. Należą do nich ci z członków grupy, którzy podkreślają swoje związki z kulturą polską, identyfikujący się jako „Polacy” bądź „Polacy tatarskiego pochodzenia”. Są to głównie osoby legitymujące się wyższym wykształceniem i posiadające wysokie kompetencje dotyczące historii własnej grupy. Wskazują one na bezzasadność niniejszych działań, odwołując się do faktów historycznych potwierdzających tezę o zróżnicowaniu językowym osadnictwa tatarskiego lub szybkiej asymilacji

<sup>549</sup> F. Barth, *Grupy i granice etniczne...*, s. 374.

grupy. Warto również zaznaczyć, że o ile negują oni potrzebę posiadania odrębnego języka, to nie kwestionują samego procesu uczenia się go jako formy zdobywania nowych kompetencji językowych.

W niniejszym rozdziale starałam się ukazać elementy, wokół których budowana jest współczesna identyfikacja etniczno-kulturowa grupy wraz z ukazaniem elementów ich ciągłości i zmiany. Nadal silnym czynnikiem podtrzymującym spójność grupy są więzi prymordialne wyrażające się w czynnikach natury biologicznej (wspólni przodkowie, wspólna krew, cechy rasowe). Widać to szczególnie w podejmowanych staraniach grupy do zawierania małżeństw endogamicznych, liczba których, na skutek zmniejszania się liczby członków grupy, a także procesów asymilacyjnych młodego pokolenia, zmniejsza się i ustępuje miejsca małżeństwom mieszanym. Mimo to, właśnie wzrost liczby tych związków traktowany jest jako największe zagrożenie dla zachowania przez nią ciągłości.

Silne więzi prymordialne ukazują też kontakty grupy z innymi Tatarami. Choć z biegiem czasu więzy rodzinne z Tatarami białoruskimi i litewskimi na poziomie jednostkowym ulegają osłabieniu, nadal podtrzymywane są one przez instytucje grupy. Na szczególną uwagę zasługuje zaangażowanie się w grupy w pomoc Tatarom krymskim, którzy od 2014 r. pojawili się w Polsce.

Istotnym elementem zmiany jest wzmacnianie czynnika pochodzeniowego o inne zasoby symboliczne, wśród których wymienić należy kulturę. Wskazuje to na świadomość znaczenia czynnika kulturowego, jako istotnego zewnętrznego markera odrębności etnicznej grupy. W odpowiedzi na potrzeby społeczne kultura grupy tatarskiej ulega jednak dużym przeobrażeniom, stając się ważnym produktem turystycznym, „utowarowionym dobrem” podanym w festiwalowej formie, odpowiadającym na potrzeby współczesnego turysty. Z drugiej zaś strony, to właśnie za gotowością adaptacji tatarskiej kultury do warunków współczesności kryje się sukces jej trwałości.

W ostatnim czasie wysiłki liderów tatarskich skoncentrowane zostały na nauce języka tatarskiego, stanowiącego brakujący element tatarskiej narodowości.

# WSPÓŁCZESNE TYPY TOŻSAMOŚCI Tatarskiej

We wcześniejszych rozdziałach starałam się pokazać, że współczesna tożsamość społeczności tatarskiej ulega przeobrażeniom od tradycyjnej tożsamości religijnej w kierunku tożsamości etniczno-kulturowej. W tym miejscu postaram się natomiast przybliżyć problematykę związaną ze współczesną identyfikacją grupy.

Na aspekt złożoności tożsamości tatarskiej zwróciła jako pierwsza uwagę Katarzyna Warmińska, stwierdzając, iż choć odnosi się ona do trzech odrębnych sfer znaczeń: religii, pochodzenia i narodowej przynależności, to nie wykluczają się owe sfery nawzajem, wypełniając swoją rolę jako system znaczeń i symboli, wokół których grupa buduje swoją przynależność<sup>550</sup>. Nie kwestionując funkcjonalności powyższego modelu, chciałabym zaproponować inne równoległe podejście do powyższego zagadnienia, będące wynikiem postawionej we wcześniejszym rozdziale tezy o osłabieniu w grupie znaczenia przypisywanego czynnikowi religijnemu. Istotną bowiem różnicą, jaką można zauważyć, w odniesieniu do badań Warmińskiej jest to, iż współcześnie fakt bycia muzułmaninem w Polsce nie oznacza jednoczesnego bycia Tatarem, a bycie Tatarem wyznawcą islamu. Na uwagę zasługuje też fakt, iż część moich respondentów określało się przez przyzmat wyłącznie jednego z kryteriów: polskiego bądź tatarskiego, choć dla większości badanych oba czynniki były ze sobą ściśle powiązane i niewykluczające się.

Punktem wyjścia dla analizy otrzymanych w toku wywiadów autoidentyfikacji tatarskich będzie dla mnie rozróżnienie dokonane przez Antoninę Kłoskowską na tożsamość typu jednostkowego oraz tożsamość podwójną<sup>551</sup>. Mimo pewnych zastrzeżeń, jakie może ono dziś za sobą nieść<sup>552</sup>, z całą pewnością pozwala na uporządkowanie kwestii związanych ze współczesną identyfikacją tatarską.

## TOŻSAMOŚĆ JEDNOSTKOWA (POJEDYNCZA)

Typ tożsamości pojedynczej jest konstruktem budowanym wokół jednego kryterium etnicznego/narodowościowego: „tatarskiego” lub „polskiego”. Najczęściej było nim kryterium genealogiczne (tatarskie) lub

<sup>550</sup> K. Warmińska, *Tatarzy polscy...*, s. 219.

<sup>551</sup> A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, s. 103.

<sup>552</sup> J. Kurczewska, *Tożsamość kulturowa jednostki i konwersja ideologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, 1992, s. 42-43.

narodowe/obywatelskie (polskie), sporadycznie zaś kulturowe (tatarskie lub polskie). Wskaźnikami decydującymi o wyborze jednej z dwóch opcji były: wiek, miejsce zamieszkania i pełniona funkcja społeczna respondenta.

Najliczniejszą grupę w tym względzie stanowiły osoby deklarujące się jako „Polacy”. Osoby określające się tym typem tożsamości podkreślały swój terytorialny związek z Polską, posiadanie polskiego obywatelstwa, podzielenie polskich zasobów kulturowych: *Jestem Polką z dziada pradziada. Tu się urodziłam, tu wychowałam. Będę powtarzała jak katarynka, że jesteśmy Polakami i czujemy się Polakami. Naszym urzędowym językiem jest język polski. To, że modlimy się w języku arabskim, to robimy to wyłącznie w meczetach. Ale rozmawiamy, myślimy, kojarzymy, postrzegamy po polsku.*

Wśród wielu wypowiedzi pojawiały się również stwierdzenia, iż przynależność do narodu polskiego jest wynikiem militarnych zasług grupy oraz podzielenia wspólnych losów martyrologicznych z narodem polskim.

Osoby te albo indyferentnie odnosiły się do kwestii związanych z „tatarskością”, albo traktowały ją jako swoisty koloryt: *To, że jestem Tatarem nie jest dla mnie ani powodem do dumy, ani wstydu. Tak jest i już.*

*Ja jestem Polakiem. A to, że się ma to pochodzenie tatarskie, to czasem dobrze w towarzystwie się przyznać.*

Nie ulega wątpliwości, iż niniejszy model jest efektem czynników asymilacyjnych, jakie zaszły w grupie po II wojnie światowej. Niesprzyjająca podkreślanii odrębności etnicznej polityka państwa polskiego spowodowała Tatarów do ciekawostki folklorystycznej, wyróżniającej się wyłącznie odrębną religią. W wielu przypadkach porzucenie „tatarskości” było także warunkiem zawodowego awansu społecznego, umożliwiając piastowanie ważnych funkcji społecznych.

Na zgoła innych wyznacznikach etnicznych opierają swoją auto-identyfikację osoby deklarujące się jako „Tatarzy”. Podstawowymi kategoriami samookreślenia są tu pochodzenie oraz podzielenie zasobów kulturowych budowanych w oparciu o tradycje ludów turkijskich. Fakt, iż koncepcja ta jest podzielana zaledwie przez 20% badanych świadczy o tym, iż nie zyskuje ona większego poparcia grupy. Niewątpliwie jest to wynik tego, iż model ten budowany na mało przekonujących symbolach, w niewystarczający sposób odpowiada na współczesne potrzeby społeczności. Z drugiej strony, w przeświadczeniu zdecydowanej większości, samookreślenie „Tatarzy” jednoznacznie odrzuca ich „polskość”.

Warto dodać, iż identyfikacja „tatarska” pojawia się zdecydowanie częściej u mieszkańców Białegostoku niż mniejszych miejscowości. Osobami deklarującymi ten typ tożsamości są głównie osoby młode i dobrze wykształcone. Swoją przynależność często demonstrują oni podwójnie używanymi imionami.

Wydaje się, iż na słabą pozycję identyfikacji tatarskiej nie miały wpływ mają liderzy tatarscy, a nade wszystko zmiana ich społecznego składu. O ile jeszcze dekadę temu prym wśród nich wiodły osoby kultury i nauki, obecnie wywodzą się one głównie z sektora przedsiębiorczego. Fakt ten sprawia, iż bardziej angażują się one w realizację działań związanych z pozyskiwaniem środków na przedsięwzięcia kulturalne niż na rozwój tatarskiej tożsamości.

Należy jednak podkreślić, iż poczucie tożsamości tatarskiej zyskuje w okresie mobilizacji etnicznej. Dowodzi tego deklaracja ze spisu powszechnego, w czasie której większość z badanych, bez względu na poczucie identyfikacyjne, dla dobra własnej grupy, określiła siebie jako osobę o narodowości tatarskiej. Deklaracja tożsamości tatarskiej wybrzmiewa w grupie również w chwilach zagrożenia, czego przykładem była opisana przeze mnie mobilizacja grupy w reakcji na zakaz uboju rytualnego.

## TOŻSAMOŚĆ PODWÓJNA (ZŁOŻONA)

Najczęstszym rodzajem deklarowanej przez badanych tożsamości była identyfikacja podwójna, opierająca się na kryteriach: etnicznym „tatarskim” i narodowo-obywatelskim „polskim”. Fakt, iż w istocie dotyczą one dwóch różnych typów identyfikacji, z których żaden nie jest substytutowny sprawia, iż nie wykluczają się one wzajemnie: *Jestem Tatarem i Polakiem. Trudno to rozgraniczyć. Mam korzenie tatarskie. Wiem, kim byli moi przodkowie.*

*Ja czuję się Polakiem, ale też Tatarem, tu się urodziłem i żyję cały czas.*

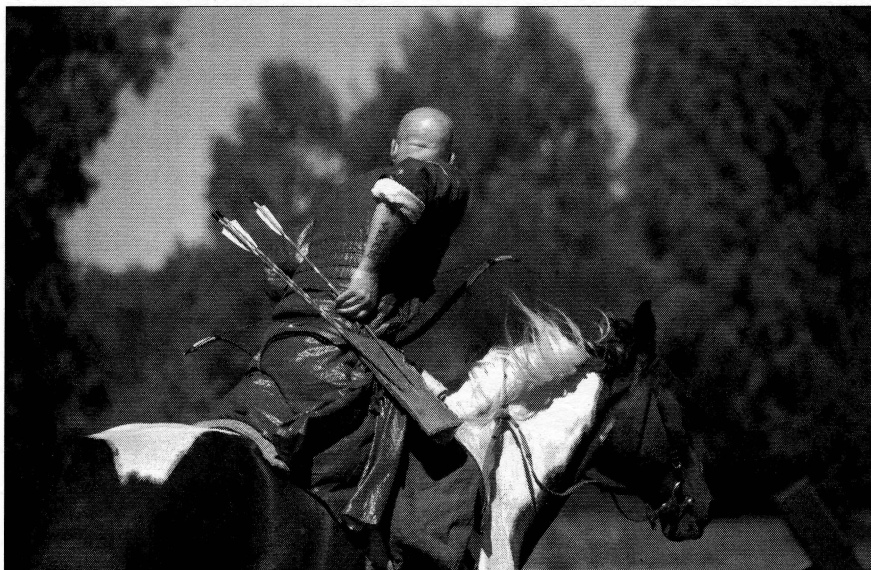
Osoby o podwójnej tożsamości określają siebie zarówno jako „Polacy tatarskiego pochodzenia”, „polscy Tatarzy”, jak i „Tatarzy polscy”. Należy jednak podkreślić, iż kolejność poszczególnych komponentów nie jest tu przypadkowa. Determinują ją takie czynniki jak wiek czy miejsce urodzenia respondenta. Różnicę tę najlepiej ujmuje poniższa wypowiedź: *Ja jestem Tatarką i Polką. Mój tato, jak żył, on się urodził na Białorusi, to on przede wszystkim mówił „Tatar”, a potem „Polak”. I w dokumentach oni mieli zapisane „narodowości tatarskiej”, ale „obywatel Polski”. Natomiast mnie jak ktoś pyta, to ja jestem Tatarką i Polką. Dla mnie to się równoważy.*

*Znowu moich dzieci żeby spytać, to oni przede wszystkim powiedzą, że są Polakami, a dopiero potem Tatarami.*

Złożony charakter tożsamości jest bez wątpienia efektem funkcjonowania grupy we współczesnym świecie, w którym jednostka w sposób indywidualny i w zależności od sytuacji i biografii, buduje własną tożsamość. Wskazuje to także na fakt, iż w wielu przypadkach współczesna tożsamość staje się dla jednostki indywidualnym, wielopoziomowym, niewykluczającym się wzajemnie wyborem: *Jestem obywatelką Polski, jestem Tatarką, jestem muzułmanką. Ale mogłabym być Białorusinką, Tatarką i muzułmanką. Ale może być, że ktoś jest Polką, Tatarką i chrześcijanką, bo przyjął katolicyzm albo prawosławie. No to on ma już swoją tożsamość, trochę inną, ale one się nie wykluczają wzajemnie. Bardzo różne sytuacje w tym życiu się spotyka.*

Przy czym, co warto podkreślić, powyższa refleksyjna wypowiedź, doskonale obrazująca wspomniany model złożoności zoperacjonalizowany przez Katarzynę Warmińską, jest odosobniona i charakteryzuje osoby znające doskonale literaturę naukową, dotyczącą własnej grupy.

Podsumowując, można zatem powiedzieć, iż współczesna tożsamość grupy jest w dużej mierze uzależniona od kontekstu sytuacyjnego.



Zawody łucznictwa konnego towarzyszące Festiwalowi Kultury Tatarów Polskich, fot. A. Sierko-Szymańska, 2015 r., z archiwum PMKL

Decydują o niej indywidualne biografie, rodzaj zajmowanych stanowisk, określone korzyści bądź stygmatyzacja społeczna, kryjąca się za deklaracją odmiennej tożsamości etnicznej. Dziś, żyjąc w grupie większościowej, nie da się już tylko przynależeć do grupy mniejszościowej. Kontekstowość tożsamości jest też bezsprzecznie strategią radzenia sobie z własną „odmiennością” bez konieczności zrywania więzów z własną grupą. Warto tu także wspomnieć o zjawisku merkantylizacji etniczności, które wyraża się w deklaracji tożsamości w zależności od korzyści, jakie ze sobą niesie.

Nie oznacza to jednak, że współczesna tożsamość Tatarów polskich nie jest przedmiotem dylematów członków grupy. Można jednak powiedzieć, iż na skutek współżycia z grupą większościową, a także urefleksyjnienia współczesnych jednostek, ulega ona przeobrażeniom od tożsamości przypisanej, wyznaczonej przez czynnik religijny, do tożsamości etnicznej, konstruowanej wokół zarówno tradycyjnego, jak i konstruowanego zasobu kulturowego, a więc tożsamości wyboru (od tożsamości jednostkowej do tożsamości podwójnej).

Z powyższą kwestią nierozzerwalnie wiąże się też dyskurs związany z klasyfikacją etniczną polskich Tatarów. Zagadnieniu temu przyjrzyć się bliżej w kolejnym rozdziale pracy.

# CZY TATARZY EWOLUJĄ W KIERUNKU NARODU KULTUROWEGO?

## NARÓD KULTUROWY

Literatura dotycząca statusu etnicznego Tatarów polskich jest dość obszerna. Jednak już jej pobieżna analiza ukazuje dużą polaryzację stanowisk w tym zakresie, będącą wynikiem, często nie nadążających za zmieniającą się rzeczywistością społeczną, terminów służących do określania dynamicznych zbiorowości etnicznych i towarzyszącej im wielości interpretacji. Zgodnie z tym, co już zostało wspomniane w rozdziale pierwszym, współczesne kategorie, określające zbiorowości o charakterze etnicznym, zawierają w sobie treści, które z punktu widzenia państwa demokratycznego budzić mogą istotne zastrzeżenia. Przykładem może być choćby pojęcie mniejszości, implikujące takie cechy jak poczucie niższości czy upośledzenia. Podobne wątpliwości towarzyszą kategorii mniejszość narodowa, tradycyjnie wyznaczanej przez obiektywne cechy etniczne, co we współczesnej rzeczywistości zdaje się być coraz bardziej odrealnione<sup>553</sup>.

Warto podkreślić, iż wymienione kategorie są tylko pozornie teoretyczne. Kryją się za nimi bowiem określone korzyści dla członków danej grupy lub ich brak. Nierzadko dostęp do nich obwarowany jest licznymi ograniczeniami prawnymi państwa, co wynika głównie z obaw przed nadmierną autonomią lub separatyzmem regionów zamieszkałych przez grupy aspirujące do miana narodu. Nie dziwi zatem, iż w ostatnim czasie pojawiają się głosy nawołujące do poszukiwań bardziej adekwatnych rozwiązań terminologicznych, odzwierciedlających sytuację grup etnicznych znajdujących się w trakcie przemian narodotwórczych, które nie budziłyby niepotrzebnych obaw i emocji.

Jedną z takich kategorii jest naród kulturowy, termin zbliżony do takich pojęć jak *naród bez państwa*, *naród bezpaństwowy*, *autochtoniczne grupy etniczne*, *mały naród* i inne<sup>554</sup>. Współautor tego pojęcia – Andrzej Sadowski – w proponowanej przez siebie roboczej definicji sugeruje, by pod tym mianem rozumieć *zinstytucjonalizowaną i pluralistyczną*

<sup>553</sup> A. Sadowski, *Sytuacja pogranicza w warunkach społeczeństwa pluralistycznego*, [w:] *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Pogranicza i centra współczesnej Europy*, M. Zielińska, B. Trzop (red.), Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra, 2014, s. 117.

<sup>554</sup> A. Sadowski, *Naród kulturowy jako kategoria badawcza w socjologii narodu*, s. 19-22.



wspólnotę wyobrażoną o wyraźnym poczuciu solidarności wewnętrznej i odrębności wobec innych, konstytuowaną przede wszystkim na podstawie przypisywania znaczenia określonym wytworom kulturowym jako narodowym, spetryfikowaną przez posiadanie swojej „ojczyzny” oraz zorientowaną na pozyskanie takiej formy i stopnia autonomii (suwerenności) własnej, aby móc realizować swoje cele i zadania<sup>555</sup>. Należy zaznaczyć, iż podkreślona tu odrębność kulturowa oraz autoidentyfikacja narodowa grupy występuje w połączeniu z wolą współistnienia we wspólnym państwie zorganizowanym przez inny naród, co w istotny sposób powinno redukować obawy grupy dominującej przed ewentualną nadmierną autonomią bądź separatyzmem tych społeczności. Z punktu widzenia grupy mniejszościowej, posiadanie statusu narodu kulturowego w istotny sposób ogranicza jej poczucie upośledzenia i podporządkowania, podkreślając partnerski charakter w obrębie wspólnego państwa. Takie ujęcie problemu wydaje się być adekwatnym do nowych wymogów społeczeństw ponowoczesnych, gdzie zbiorowości etniczne, żyjące w obrębie poszczególnych państw, nie zamierzają rezygnować z idei narodu, ale w zasadzie nie mają szans na zbudowanie państwa narodowego<sup>556</sup>.

Poza tym, określenie „naród kulturowy” nieodłącznie wiąże się z kategorią narodu politycznego, zakładającą, że jego członkami są wszyscy obywatele danego kraju, połączeni więzami państwowymi, terytorialnymi, instytucjonalnymi i prawnymi. Użycie tej kategorii w sytuacji, w której państwa tej części Europy posługują się pojęciem narodu politycznego, będącego w istocie narodem etnicznym, stanowiłoby ważną przesłankę w konstruowaniu tego pierwszego, jak i politycznego państwa narodowego, a co za tym idzie – państwa zróżnicowanego kulturowo w państwo pluralistyczne<sup>557</sup>. W takiej strukturze państwa mógłby wystąpić naród polityczny oraz ewentualnie kilka narodów kulturowych lub odłam jakiegoś narodu. Upowszechnienie pojęcia „naród kulturowy” pozwoliłoby także osłabić sytuację charakteryzującą Europę Środkowo-Wschodnią, w której – na skutek ukształtowanych procesów narodowotwórczych – doszło do nieadekwatności prowadzonej polityki narodowościowej w stosunku do realnie występującej dynamicznej i zmiennej struktury narodowościowej poszczególnych [jej] państw<sup>558</sup>.

<sup>555</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>556</sup> *Ibidem*.

<sup>557</sup> A. Sadowski, *Narody polityczne a narody etniczne w warunkach Europy Środkowo-Wschodniej [w:] Na pograniczach. Problemy społeczne i wyzwania dla edukacji*, PWSZ im. J. Grodka w Sanoku, Sanok 2016, s. 23-44.

<sup>558</sup> *Ibidem*.

W niniejszym rozdziale postaram się przybliżyć dyskusje nad statusem etnicznym społeczności tatarskiej zarówno wśród badaczy tego tematu<sup>559</sup>, jak i wśród samych badanych w celu próby odpowiedzi na pytanie: „Czy Tatarzy polscy spełniają warunki ku temu, by określać ich mianem narodu kulturowego?”. W tym miejscu wart podkreślenia jest fakt, iż spośród pytań zadawanych moim respondentom żadne nie odnosiło się wprost do omawianego tu zagadnienia. Refleksje związane z własnym statusem etnicznym wyrażane były *implicite* w trakcie wypowiedzi odnoszących się do kwestii związanych z relacjami Tatarów z państwem polskim, czy współczesnymi wyzwaniem stojącymi przed grupą.

## STATUS TATARÓW POLSKICH W ŚWIETLE ŹRÓDEŁ ZASTANYCH

Analizę literatury dotyczącej statusu etnicznego społeczności tatarskiej w Polsce warto poprzedzić dokonaniem przez Katarzynę Warmińską podziałem na dwa dominujące w tym zakresie stanowiska badawcze. Pierwsze, proasymilacyjne, które z całą pewnością można by także określić mianem etnograficznego, cechują poglądy podkreślające ścisły związek grupy z narodem polskim, drugie – propluralistyczne – charakteryzują opinie akcentujące jej odrębność etniczną<sup>560</sup>.

Zwolennikiem etnograficznego charakteru grupy był jeden z jej pierwszych badaczy, etnograf i antropolog Julian Talko-Hryniewicz. W swojej monografii zatytułowanej *Muślimowie, czyli tak zwani Tatarzy litewscy* podkreślał on wielowiekowy i nierozzerwalny związek Tatarów z narodem polskim, których jedynymi kryteriami odrębności miały być religia i związane z nią obrzędy<sup>561</sup>. I choć, zdaniem Piotra Borawskiego, *koncepcja ta, przyjmująca, że na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej nie doszło do wykształcenia się „tatarskiej wspólnoty etnicznej”, załamała się już w następnym dziesięcioleciu*<sup>562</sup>, stała się ona punktem wyjścia dla powojennych kontynuatorów tego tematu. Nim jednak do tego doszło, na okres międzywojnia przypada zupełna zmiana perspektywy postrzegania Tatarów polskich, czy – jak ich wówczas określano

<sup>559</sup> Problematyka dotycząca statusu Tatarów polskich w pracach polskich etnografów, w formie przyczynkarskiej, zaprezentowana przeze mnie została w artykule: *Między grupą etnograficzną a narodem. Status Tatarów polskich w świetle dotychczasowych badań*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. XXIII/2014.

<sup>560</sup> K. Warmińska, *Tatarzy polscy...*, s. 77-85.

<sup>561</sup> J. Talko-Hryniewicz, *Muślimowie czyli tak zwani Tatarzy litewscy*, s. 76.

<sup>562</sup> P. Borawski, *Tatarzy polsko-litewscy grupą etniczną czy etnograficzną?*, „Acta Baltico-Slavica”, t. XVIII, 1987, s. 81-82.

– Tatarów litewskich. Wiązało się to z zapoczątkowaniem wśród nich procesów narodowotwórczych. Ówczesni działacze tatarscy na różne sposoby podkreślali odrębność etniczno-kulturową własnej społeczności, wskazując na związek z narodami tatarskimi. Jednym z nich był czołowy badacz dziejów tatarskich, Stanisław Kryczyński, który we wstępie do swojej wielokrotnie już tu cytowanej monografii, informował, iż głównym celem tej pracy jest, poza przedstawieniem historycznej przeszłości grupy, scharakteryzowanie jej odrębności narodowej<sup>563</sup>.

Po wojnie kontynuatorem podejścia traktującego Tatarów w kategoriach odłamu grupy narodowej będzie wspomniany historyk Piotr Borawski<sup>564</sup>. Opierając się na wynikach badań radzieckich naukowców, stwierdzał on, iż Tatarzy polscy stanowią nierozzerwalną część większego narodu tatarskiego, zamieszkującego tereny ówczesnych republik radzieckich, będących spuścizną Wielkiego Księstwa Litewskiego<sup>565</sup>.

Jednak to nie Borawski, a jego oponent, poznański etnolog Zbigniew Jasiewicz, nadał kierunek postrzegania grupy przez kolejne dziesięciolecia. W sprawozdaniu, wieńczącym przeprowadzone pod jego kierownictwem badania terenowe na Białostocczyźnie w sierpniu 1975 r., można przeczytać, iż głównym ich celem było określenie statusu osiadłej tam ludności tatarskiej. W ich efekcie stwierdzono, iż *grupa ta straciła już cechy odrębnej grupy etnicznej i stanowi obecnie jedynie grupę etnograficzną o pewnych zachowanych różnicach kulturowych, powiązanych z odmiennymi tradycjami religijnymi*<sup>566</sup>. Wśród obiektywnych powodów, dla których Tatarzy ewidentnie nie spełniali warunków bycia zbiorowością etniczną, badacz wymieniał brak odrębnego języka oraz zanik typowej dla Tatarów struktury zawodowej<sup>567</sup>. Charakterystyczna dla zbiorowości podwójna tożsamość, to zdaniem Jasiewicza nic innego, jak stan przejściowy od grupy etnicznej do zbiorowości etnograficznej<sup>568</sup>. Na koniec swoich rozważań etnograf diagnozował, iż społeczność ta zmierza do przekształcania się z grupy etnograficznej w nowoczesną wspólnotę wyznaniową.

Jak przedwczesne były to prognozy, okazało się 20 lat później. Nim jednak do tego doszło, zaprezentowany przez poznańskiego naukowca

<sup>563</sup> S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy...*, s. IX.

<sup>564</sup> P. Borawski, *op. cit.*, s. 71.

<sup>565</sup> *Ibidem*.

<sup>566</sup> Z. Jasiewicz, M. Gawęcki, D. Penkala, *Tatarzy w Białostockiem jako grupa etnograficzna*, „Sprawozdania”, nr 93/1975, s. 37.

<sup>567</sup> Z. Jasiewicz, *Tatarzy polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna?*, s. 148.

<sup>568</sup> *Ibidem*, s. 149.

punkt widzenia stał się w Polsce oficjalną wykładnią sposobu ujmowania statusu grupy. Bez wątpienia wpisywał się on w politykę państwa polskiego, dotyczącą mniejszości narodowych i etnicznych oraz panujące w samej nauce z lat 70. przekonanie o jednokierunkowości procesów asymilacyjnych, którym podlegają grupy etniczne.

Borawski zarzucał Jasiewiczowi, iż ten zaprezentowane przez siebie tezy oparł na analizie niewielkiej grupki Tatarów z Podlasia, gdzie polonizacja ludności muzułmańskiej przebiegała znacznie szybciej niż na innych terenach Rzeczypospolitej<sup>569</sup>. Sugerował, by w analizie oceny statusu grupy uwzględnić również Tatarów zamieszkałych w republikach litewskiej i białoruskiej, stanowiących wspólny zrąb narodowy Tatarów polsko-litewskich<sup>570</sup>. Uwagi te nie spotkały się jednak z większym oddźwiękiem. Sam Jasiewicz zyskał natomiast wiernych kontynuatorów swoich poglądów w osobach etnografa Janusza Kamockiego i historyka Aleksandra Miśkiewicza.

Pierwszy z nich w swoich artykułach niezmiennie podkreślał przynależność Tatarów do narodu polskiego<sup>571</sup>. Powodów tego stanu rzeczy upatrywał przede wszystkim w przyswojeniu przez grupę języka polskiego oraz w tatarskim patriotyzmie, potwierdzanym poprzez ciągłą gotowość uczestnictwa w walkach narodowo-wyzwoleńczych. Na skutek rozproszenia terytorialnego tej społeczności, etnograf określał ją mianem *nietypowej polskiej grupy etnograficznej*<sup>572</sup>. *Małeńka społeczność Tatarów polskich* – pisał – w wyniku długiego procesu przekształciła się z odrębnej grupy etnicznej w jedną z licznych, choć może bardziej odmienną od innych, polską grupę etnograficzną<sup>573</sup>.

Podobny tok myślenia dominuje także w pracach wywodzącego się ze społeczności tatarskiej historyka, dokumentalisty i popularyzatora jej dziejów, Aleksandra Miśkiewicza, który w licznych swoich artykułach i publikacjach książkowych wyraźnie dystansował się wobec określania własnej społeczności mianem mniejszości narodowej: *Wchodząc głębiej w zagadnienie współczesnego statusu Tatarów polskich, należy stwierdzić, że nie są oni dziś mniejszością narodową i twierdzenia tych wszystkich, którzy chcieliby widzieć w nich ciągle obcą narodowość, zdecydowanie*

<sup>569</sup> P. Borawski, *op. cit.*, s. 70.

<sup>570</sup> *Ibidem*.

<sup>571</sup> J. Kamocki, *Orientalna grupa polska*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 11, *Etnologia bez granic*, I. Bukowska-Floreńska, G. Odoj (red.), 2011, s. 282; J. Kamocki, *Tatarzy polscy jako grupa etnograficzna*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. 1/1993.

<sup>572</sup> J. Kamocki, *Orientalna grupa polska*, s. 282.

<sup>573</sup> *Ibidem*.

odrzucają<sup>574</sup>. Podobnie jak Kamocki stwierdzał, iż społeczność ta swoją przynależność do narodu polskiego udowodniła, uczestnicząc w niemal wszystkich walkach wyzwoleniczych<sup>575</sup>, a także pielęgnując pamięć o osobach zasłużonych dla Polski<sup>576</sup>. *Swoją polskość deklarują każdego dnia, biorąc udział w życiu politycznym, społeczno-kulturalnym i gospodarczym kraju. Mają te same kłopoty i troski, co inni Polacy, wiążące ich bardziej niż kiedykolwiek z Polską, którą dawno uznali za swoją ojczyznę<sup>577</sup>*. Ponadto, zdaniem badacza, grupa nie czuje się obcą narodowością w Polsce, a ich „małą ojczyznę” stanowi Podlasie<sup>578</sup>. Próbując diagnozować o przyszłości Tatarów polskich, jeszcze w latach 80. XX w. Miśkiewicz podpisywał się pod tezą Jasiewicza, iż w niedalekiej przyszłości przyjmie się w Polsce termin „Polak-muzułmanin”, odnoszący się do przedstawicieli tatarskiej grupy etnograficznej<sup>579</sup>. Jednak trzy dekady później, kiedy kierunek tych zmian wcale nie był już tak oczywisty, zastanawiał się: *Jak długo trwać będą Tatarzy polscy jako odrębna grupa etniczna? Czy zachowają swoje tradycje wyznaniowe? Bowiem kulturowo już są Polakami, co często sami przyznają (...). Czy w takiej postaci przetrwają XXI wiek? Na to pytanie trudno jest dziś udzielić odpowiedzi<sup>580</sup>*.

Wydaje się, że za wątpliwościami historyka, wywodzącego się, co raz jeszcze warto podkreślić, z samej grupy, kryją się obawy przed pojawieniem się na mapie religijnej Polski innych niż Tatarzy muzułmanów. Chodzi tu przede wszystkim o wyznawców islamu o rodowodzie imigracyjnym, którzy stanowią obecnie najliczniejszą grupę muzułmanów w kraju, a których coraz częściej określa się mianem, do niedawna przypisywanym wyłącznie polskim Tatarom, muzułmanów polskich<sup>581</sup>.

Od lat 90. XX w., wraz z początkiem upodmiotowienia zbiorowości etnicznych w Polsce, można mówić o swoistym pluralizmie pojęciowym, a nawet swoistej niekonsekwencji terminologicznej towarzyszącej sposobom określania społeczności tatarskiej w Polsce. I tak,

<sup>574</sup> A. Miśkiewicz, *Śladami Tatarów polskich*, s. 266.

<sup>575</sup> *Ibidem*.

<sup>576</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy u schyłku naszego stulecia. Na pograniczu dwóch tożsamości*, [w:] *Symbioza kultur słowiańskich i niesłowiańskich w Europie Środkowej*, M. Bobrownicka (red.), Wydawnictwo Universitas, Kraków 1996, s. 258.

<sup>577</sup> A. Miśkiewicz, *Śladami Tatarów polskich*, s. 266.

<sup>578</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy Polscy w XX wieku*, [w:] *Białystok: miasto przyjazne? Mniejszości narodowe i wyznaniowe w dziejach ziemi podlaskiej*, H. Parafinowicz (red.), Białystok 2004, s. 99.

<sup>579</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy u schyłku...*, s. 267.

<sup>580</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy współcześnie i ich życie codzienne*, [w:] *Tatarzy polscy. Historia i kultura. Katalog wystawy 27 czerwca – 30 września 2009 r.*, Szreniawa 2009, s. 31.

<sup>581</sup> Por. K. Kościelniak, *Muzułmanie polscy. Religia i kultura*, Wydawnictwo M, Kraków 2016.

obok zaszeregowywania Tatarów do zbiorowości o charakterze etnograficznym, spotkać się można ze stwierdzeniami, iż stanowią oni grupę etniczną lub narodową. To ostatnie Mirosław Sobiecki tłumaczył w następujący sposób: [Tatarzy] są narodem, który – w imię dbałości o homogeniczność etniczną społeczeństwa polskiego – próbowano nie tak dawno zredukować jedynie do wymiarów historycznych. Dziś licząca kilka tysięcy społeczność tatarska w Polsce zasługuje na uwagę nie tylko z racji swojej orientalnej egzotyki, ale przede wszystkim, z powodu rosnącej aktywności jej członków, a także charakterystycznej tożsamości, w której na podbudowie silnych związków z religią podkreśla się identyfikację z narodem<sup>582</sup>.

Równoległa wielość terminologiczna towarzyszy sposobom ujmowania statusu grupy przez polskie prawodawstwo. Odzwierciedla to zresztą ewolucję polityki państwa polskiego, prowadzonej wobec społeczności tatarskiej na przestrzeni ostatniego półwiecza. I tak, do 1989 roku, podobnie jak Karaimi czy Ormianie, Tatarzy polscy określani byli mianem grupy wyznaniowej bądź etnograficznej<sup>583</sup>. Po 1989 aż do 2005 r., czyli momentu uchwalenia *Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym*, stosowano wymiennie terminy: grupa etniczna lub narodowa, by od 2005 r. posiłkować się już niemal wyłącznie kategorią mniejszości etnicznej. Swoją drogą, zgodnie z ustawą Ormianie zakwalifikowani zostali do mniejszości narodowych, a Tatarzy już nie.

Na marginesie tych rozważań warto dodać, iż poza wymienionymi tu określeniami, w literaturze naukowej spotkać się można także z innymi sformułowaniami używanymi przy określaniu grupy. Jedną z nich jest ciekawa kategoria „ludzi pogranicza”<sup>584</sup>.

## STATUS SPOŁECZNOŚCI TATARSKIEJ W OPINII BADANYCH

W trakcie rozmów prowadzonych ze społecznością tatarską okazało się, iż w większości przypadków omawiana tu problematyka nie

<sup>582</sup> M. Sobiecki, *Tożsamość kulturowa Tatarów polskich*, w: *Kultura mniejszości narodowych i grup etnicznych w Europie*, Z. Jasiński, Z. Lewowicki (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2004, s. 68.

<sup>583</sup> S. Łodziński, *Między grupą etniczną a społecznością posługującą się językiem regionalnym. Ewolucja statusu prawnego Kaszubów w polityce państwa w Polsce po 1989 roku*, [w:] *Kim są Kaszubi? Nowe tendencje w badaniach społecznych*, C. Obracht-Prondzyński (red.), Instytut Kaszubski, Gdańsk 2007, s. 153.

<sup>584</sup> W. Janicki, *Tatarzy w Polsce – naród, grupa etniczna czy „Ludzie pogranicza”*, „Czasopismo Geograficzne”, LXXI, 2/2000, s. 174-175.

stanowi przedmiotu refleksji moich respondentów. Zdarzało się wprawdzie, iż podczas wywiadów część z rozmówców określała własną grupę mianem grupy etnicznej, mniejszości etnicznej czy narodu, niemniej, w większości przypadków można było odnieść wrażenie, iż kategorie te stosowane były bezrefleksyjnie i często synonimicznie. Zgoła inaczej niniejsza problematyka funkcjonuje w świadomości tatarskich elit, dla których stanowi ona obiekt szczególnego namysłu. Liderzy etniczni zdają sobie bowiem doskonale sprawę, iż w określonych pojęciach kryją się określone przywileje, deprecjacja lub wykluczenie. Przy czym, o czym też należy wspomnieć, brak w tym zakresie jednomyślności. Niemniej, otrzymane w toku wywiadów dane pozwalają na wyróżnienie trzech typów statusu etnicznego Tatarów na Podlasiu: Tatarów jako mniejszości, jako grupy etnicznej oraz jako narodu.

## TATARZY JAKO MNIEJSZOŚĆ

Na zaszeregowanie Tatarów do kategorii mniejszości pozwalają podzielane przez członków grupy: poczucie nierówności, marginalizacji, a niekiedy wykluczenia. Wśród czynników leżących u podłoża takich odczuć wymienić można, wynikającą z mniejszościowej pozycji analizowanej grupy relację dominacji i podporządkowania oraz niesymetryczną relację ilościową. Czynniki te przekładają się na często wyrażane poczucie marginalizacji i niepewności: *Jesteśmy za małą grupą, żeby się z nami liczyć.*

*Relacjom Tatarów z Polakami towarzyszy wciąż taki strach. Nas jest mało i my ciągle się boimy, że nas stąd wyrzucą. I ten strach nakazuje, by pozostawać wciąż w dobrych relacjach.*

Niewielka liczebność grupy ma, zdaniem części z badanych, bezpośrednie przełożenie na wykluczenie przedstawicieli społeczności tatarskiej z możliwości piastowania urzędów centralnych, wojewódzkich czy nawet lokalnych, co dałoby grupie uprzywilejowaną pozycję lub pozwoliło na lobbing na rzecz własnych interesów. W zamian za to czują się traktowani przedmiotowo i instrumentalnie: *Nasz problem polega na tym, że my nie mamy przedstawicielstwa, ani w samorządzie, ani w parlamencie. Jesteśmy za małą grupą. Jak już nas wystawiają, to dają na ostatnie pozycje, bo chcą tylko pozyskać nasze głosy.*

Zdaniem badanych, jednym z podstawowych powodów wykluczenia reprezentantów grupy z udziału w życiu publicznym jest dyskryminacja ze względu na pochodzenie: *Była u nas taka pani, którą jedna partia namówiła, żeby kandydowała. I ona nawet zmieniła sobie imię*

z tatarskiego na polskie. A jak się potem dowiedzieliśmy, jeden ksiądz w niedzielę w kościele powiedział: „Macie swoich, żeby na nich głosować, to głosujcie na nich”. Więc już nie miała szans.

Jeden pan biznesmen, na owe czasy majątny i wpływowy, zatrudniający wielu pracowników, społecznik, startował do wyborów. Wszyscy go popierali, gdy nie wiedzieli, że Tatar. Jak już się dowiedzieli, to nie było już poparcia.

Był taki okres, że obywatele mniejszości nie mogli piastować wszystkich stanowisk. Ale to i teraz się zdarza. Rzadziej, ale się zdarza. Nikt nie powie tego oficjalnie. To jest tak: np. przychodzisz na rozmowę, zostawisz dokumenty, a potem znajdują liczne powody, żeby ciebie nie wziąć.

Ze wspomnianym problemem wiąże się też nierówny, bo proporcjonalny do liczby członków grupy, dostęp do wsparcia finansowego ze strony państwa: Wiadomo, że w najlepszej sytuacji są duże grupy, jak Białorusini czy Niemcy. Nas jest mało, więc i pieniądze są adekwatne do tej liczby.

Wśród innych elementów wpływających na poczucie stygmatyzacji badani wymieniali: negatywne konotacje związane z etnonimem grupy, charakterystyczne cechy antropologiczne, egzotycznie brzmiące imiona oraz religię, która w ostatnich latach stała się niemal nieodłącznym synonimem terroryzmu. Odwołując się do wymienionych wyżej cech, respondenci wielokrotnie nawiązywali do własnych, nierzadko przykrych doświadczeń: *Pamiętam jak kiedyś nasz sąsiad, taki mały chłopak, przyszedł do nas, przysłany po swoją matkę pożyczyć sól i mówi: „Pani Tatarka, mama chce pożyczyć soli”. Wstrząsnęło to nami, no bo jak tak można na kogoś mówić? Czy my mówimy: „Ty Polaku?!”*

Jeśli są w klasie dzieci, które nigdy wcześniej nie widziały Tatara, to znaczy, że to jest ktoś inny, więc zaraz gorszy. Dla dzieci, to już wystarczający powód, by się przezywać. Ja sam byłem takim przezywanym dzieckiem. Przezwise, które miałem w szkole to „Chińczyk”. To były lata dziewięćdziesiąte. Mój syn miał wyróżniające się na tle innych tatarskie imię. Jak poszedł do szkoły, po dwóch dniach wrócił z płaczem i powiedział, że on więcej do szkoły nie pójdzie. Pytam: „Co się stało?”. A on do mnie mówi: „Mamo, koleżanka powiedziała na mnie: „Ty wstręty Żydzie!”. On mnie pyta, co to ogóle takiego jest, ten „Żyd”. (...) To jest to stygmatyzowanie, napiętnowanie. Bo nie wie, kim jest i określa „Żyd”, ale jeszcze z określeniem takim negatywnym, ten „inny”, to jest właśnie ten „zły”. A przecież ta dziewczynka, która go tak nazwała, sama tego nie wymyśliła.

Jak byłem małą dziewczynką, nosiłam do szkoły takie nasze modlitewki zawieszane na szyi. Jak przyjeżdżali lekarze z Białegostoku nas badać, to



pytali: „A co wy tam macie za jakieś czary? Co to za magia?”. I postanowiłam, że już więcej nie będę tego nosić.

Cechą charakterystyczną tego typu tożsamości jest wspomniane już poczucie podporządkowania, dyskryminacji, brak akceptacji, wykluczenie odsyłające grupę do kręgu mniejszości, jako nie-Polaków.

## TATARZY JAKO GRUPA (MNIEJSZOŚĆ) ETNICZNA

Refleksje związane z własnym statusem pojawiają się niemal wyłącznie wśród liderów grupy. Zdaniem zdecydowanej większości osób pełniących ważne funkcje społeczne, Tatarzy polscy stanowią, zgodnie z klasyfikacją *Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym*, mniejszość etniczną: *My jesteśmy mniejszością etniczną, bo tak nas określa prawo polskie.*

Brak obiektywnych kryteriów narodowościowych, takich jak odrębny język czy istnienie zewnętrznej ojczyzny, nie pozwala im określać własnej grupy mianem narodu: *Tatarzy to grupa etniczna. Ulegliśmy asymilacji, nie mamy języka, więc to już nie narodowość, a grupa etniczna.*

Już bycie oficjalnie zarejestrowaną mniejszością etniczną jest, zdaniem części liderów, dużym sukcesem grupy: *Chodzi o to, że jest możliwość istnienia jako mniejszość i korzystania z ustawy. Dlatego uważam, że dobrze, że nas wpisali.*

Podstawowym wentylem bezpieczeństwa wynikającym z ustawy jest gwarancja finansowego i prawnego wsparcia grupy ze strony państwa. Zwłaszcza, iż w przekonaniu badanych, nad realizacją tych zobowiązań czuwa, wspierająca różnorodność kulturową i etniczną państw członkowskich, Unia Europejska. O ile bowiem, w opinii zdecydowanej większości moich rozmówców, przystąpienie przez Polskę do Unii Europejskiej nie przełożyło się na sytuację Tatarów w Polsce, to zdaniem liderów grupy sytuacja wygląda zgoła inaczej. Wspólnota europejska stała się bowiem gwarantem praw mniejszości etnicznych, wymuszając na państwie polskim działania wspierające podtrzymywanie tożsamości etnicznej grupy. Mowa tu szczególnie o dotacjach finansowych, umożliwiających promocję i rozwój działań kulturalnych. Pozwalają one finansować bieżącą działalność organizacji tatarskich. Środki te, są jednak w opinii badanych niewystarczające. Niestety, dofinansowania te nie uwzględniają kwestii związanych z religią, która, jak wiadomo, pozostaje w bezpośrednim związku z kulturą grupy. Zmusza to zatem do poszukiwań różnego rodzaju „wytrychów” polegających na nadawaniu wydarzeniom religijnym charakteru imprez kulturalnych. Z drugiej

strony, ukierunkowanie wsparcia finansowego państwa na działania *stricte* kulturalne doprowadziło do przyznania grupie dotacji na naukę języka tatarskiego, zgodnie z założeniami polityki państwa o ochronie języków, nie zaś realnymi potrzebami grupy.

## TATARZY JAKO NARÓD

Zdaniem niewielkiej części liderów tatarskich, skupionych wokół Związku Tatarów RP, Tatarzy stanowią odrębny naród. Wyraziciele tego poglądu zdecydowanie odrzucają stanowisko traktujące grupę w kategoriach mniejszości etnicznej, jako krzywdzące i degradujące: *Z jednej strony mówi się nam, że jesteśmy grupą etniczną, szufladkują nas wszyscy jako relikht. A tak naprawdę nie jesteśmy żadnym relikhtem, bo nie jesteśmy martwą grupą. Grupa jest stale czynna, jest grupą przestrzegającą zasad wiary, [więc] nie można tak zaszufadkować, że to jest grupa etniczna.*

Podstawową kategorią samookreślenia staje się w tym przypadku więź etniczna łącząca grupę ze wszystkimi ludami turkijскими, terytorium ulokowane w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego, stanowiące matecznik współczesnych Tatarów zamieszkujących Polskę oraz zasoby symboliczne budowane w oparciu o turkijски krąg kulturowy: *My, Tatarzy, jesteśmy odrębnym narodem. Stanowimy jedną wspólnotę z Tatarami Eurazji. Wszyscy, którzy chcą siebie określać Tatarami, uważają Tatarów zamieszkujących Syberię, Tatarstan, Krym, czy Azerbejdżan za pobratymców. Bo my wszyscy wywodzimy się z jednej grupy i jesteśmy narodem. Nie mamy tylko swojego państwa i to jest nasz ból. Zatraciliśmy też swój język.*

Trzeba jednak pamiętać, iż powyższe stanowisko nie jest podzielane przez większość grupy. Wynikać to może z faktu, że nie odpowiada ono na współczesne potrzeby tej społeczności. Istnieją wreszcie osoby, dla których jednoznaczne opowiedzenie się za identyfikacją „tatarską” oznaczałoby jednocześnie i świadome zerwanie z „polskością”. Można także przypuszczać, iż przyjęcie tradycyjnego modelu tatarskiego, będącego powrotem do korzeni grupy, w przeświadczeniu jednostek skazywałoby je na izolację w grupie większościowej.

## TATARZY JAKO (NIE) NARÓD

Między wypowiedziami traktującymi grupę jako zbiorowość etniczną lub naród lokują się także stwierdzenia, które charakteryzuje dystans wobec tego ostatniego, w myśl zasady: „Nie wiem, kim jestem, ale wiem, kim nie jestem”. Wielu z moich rozmówców, dla których kwestie

związane z własnym statusem etnicznym zdają się być trudne do rozstrzygnięcia, w sposób zdecydowany odcinało się od określania własnej grupy mianem narodu. Niechęć ta wydaje się być podyktowana przekonaniem o wzajemnym wykluczaniu się narodowości tatarskiej i polskiej. Poza tym, jak podkreślali badani, przynależność do odrębnego narodu tatarskiego przekreśla brak czynników natury obiektywnej, jak język czy terytorium. Jeden z moich rozmówców ujął to następująco: *Największy problem Tatarów polega na tym, że sami nie wiedzą, kim są. „Kim ja jestem?” To pytanie nie raz w młodzieżowych czasach zadawaliśmy sobie. My z Ziemi Zachodnich bardziej skłanialiśmy się ku opcji polskiej, że Polak tatarskiego pochodzenia, to trochę na nas krzywo patrzono. Że Tatar jednak, prawda... Z kolei my zadawaliśmy sobie pytanie: „Gdzie jest nasza ojczyzna?”. Czy jest nią Turcja, Egipt czy Związek Radziecki? Ale tu też nie było odpowiedzi...*

Jak wynika z powyższego, refleksje Tatarów nad własnym statusem etnicznym nie doprowadziły do wypracowania jednolitego modelu, który byłby podzielany przez wszystkich członków grupy. Wynika to z faktu, iż kwestie dotyczące omawianego problemu, poza liderami społeczności, nie stanowią w większości przypadków obiektu namysłu grupy. Działacze etniczni natomiast, mimo iż zdają sobie sprawę z przywilejów kryjących się za posiadaniem określonego statusu etnicznego, przyjmują wypracowany przez państwo model jako gwarancję *status quo*.

Reasumując, można powiedzieć, że Tatarzy stanowią społeczność, która, z jednej strony, ulegała asymilacji, z drugiej zaś – sytuuje siebie wśród mniejszości etnicznych. Choć czują się oni częścią narodu polskiego, zmuszeni są do konsolidacji własnych członków wokół elementów etniczno-kulturowych potwierdzających własną odrębność etniczną, jednocześnie stosując strategię osławiania swojej odmienności. Jednak przyjęcie tezy, iż Tatarzy polscy stanowią dziś grupę o charakterze etnicznym wyraźnie zamyka przed nimi drogę narodowego rozwoju. A przecież w warunkach otwartego państwa demokratycznego powinna istnieć dalsza, otwarta możliwość kształtowania własnej tożsamości.

Moim zdaniem atrakcyjnym i adekwatnym, względem współczesnego stanu rozwoju i oczekiwań tej grupy, jest określenie jej jako naród kulturowy będący odłamem (autonomiczną częścią) politycznego narodu polskiego. Byłby to jednocześnie kompromis między byciem nie-narodem tatarskim a narodem polskim. Klamrą wiążącą te dwa

etnosy (polski i tatarski) jest posiadanie wspólnego państwa, terytorium, ojczyzny, losów historycznych, czy ideologii. Fakt ten pozwala na bycie jednocześnie i Tatarem, i Polakiem.

# ZAKOŃCZENIE

Celem mojej pracy było uzasadnienie tezy, iż Tatarzy polscy stanowią „grupę długiego trwania”. Staralam się w niej wykazać, że społeczność tatarska, ulegając zmianom w czasie i przestrzeni, nieustannie zmuszana była do konstruowania swojej tożsamości wobec zmieniającej się rzeczywistości. Elementami kluczowymi dla jej przeobrażeń były przemiany zewnętrzne. Wśród nich wymienić należy czynniki geopolityczne, politykę państwa polskiego wobec tej mniejszości oraz procesy migracyjne, modernizacyjne czy globalizacyjne. Wpływały one w znaczący sposób na zmiany przestrzenne, demograficzne i strukturalne grupy oraz jej przeobrażenia tożsamościowe. Nie bez znaczenia dla tych przekształceń były także czynniki wewnątrzgrupowe, tj. silne więzi etniczne, otwieranie lub zamykanie się grupy na „innych”, budzenie się wśród tatarskich elit czynników narodotwórczych, działalność samych elit, a także strategie grupy ukierunkowane na osvajanie własnej odmienności etniczno-religijnej w społeczeństwie większościowym, wśród których wymienić należy procesy asymilacyjne, lojalny stosunek do państwa polskiego, czy dialog z Kościołem katolickim.

Poszukując atrybutów etniczności, będących podstawą budowy tożsamości członków grupy, ukazałam, iż współczesna tożsamość tatarska ulega przeobrażeniom od tożsamości typu religijnego do tożsamości etniczno-kulturowej. To przeciwstawianie sobie pierwiastków religijnego i etnicznego jest jedną z charakterystycznych cech grupy w ostatnich latach. Przyczyniły się do tego niełatwe relacje Tatarów ze społecznością arabską, wszechogarniająca islamofobia oraz wzrost liczby zawieranych przez Tatarów mieszanych małżeństw. W konsekwencji grupa została postawiona przed koniecznością wzmocnienia własnej tożsamości o elementy pozareligijne. Nie oznacza to jednak, że religia przestaje być istotnym komponentem tożsamości tatarskiej. O wadze, jaką pełni ona w życiu grupy, świadczy stosunek badanych do własnych tradycji i obrzędów oraz troska, z jaką podchodzą oni do edukacji religijnej dzieci i młodzieży. Przyglądając się tatarskim praktykom religijnym z punktu widzenia panującego w grupie dualizmu, ukazałam, iż filtrowane są dziś one przez pryzmat indywidualnych potrzeb jednostki. Sytuacja ta także przyczynia się do osłabienia znaczenia czynnika religijnego w sensie deklaratywnym.

Współczesna identyfikacja etniczno-kulturowa grupy budowana jest w oparciu o kryterium pochodzeniowe. Uzewewnętrzniają to silne

więzi prymordialne, konstruowane wokół odwoływania się grupy do posiadania wspólnych korzeni, przodków, krwi, genów czy charakterystycznych cech biologicznych oraz znaczenia, jakie nadawane jest małżeństwu endogamicznemu, czy deklarowany związek z innymi narodami tatarskimi.

Czynnik pochodzeniowy wzmacniany zostaje o inne zasoby symboliczne, wśród których wymienić należy kulturę, deklarowany związek z określonym terytorium oraz wydarzenia i postaci, wokół których ideolodzy grupy budują tatarską pamięć. Wypełniająca je treść poddawana zostaje selekcji, co ma służyć konsolidacji własnych członków. W ostatnim czasie wysiłki liderów tatarskich skoncentrowane zostały na nauce języka tatarskiego, stanowiącego brakujący element tatarskiej narodowości. Brak odrębnego terytorium przyczynia się z kolei do coraz częstszego odwoływania się do ziem dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdzie lokowana jest mityczna ojczyzna ideologiczna grupy. W sensie duchowym funkcję tę zaczyna pełnić Krym. Ten eksponowany związek z innymi narodami tatarskimi wskazuje także na transnarodowy charakter grupy.

Brak jednolitego modelu tożsamościowego pokazuje, że współczesna złożona tożsamość jednostki staje się elementem jej wyboru. W zależności od sytuacji i kontekstu społecznego, to ona decyduje, co w danym momencie uważa za istotne dla własnej identyfikacji, a co nie. Tożsamość tatarska wysuwa się na pierwsze miejsce w sytuacjach mobilizacji etnicznej i konfliktu etnicznego, w okresie stabilizacji przestaje jednak mieć takie znaczenie. Tożsamość polska jest efektem procesów asymilacyjnych oraz konsekwencją życia w społeczeństwie większościowym.

Nie ulega wątpliwości, iż społeczność tatarska znajduje się w trakcie nieustannego konstruowania własnej tożsamości. To właśnie gotowość do poddawania jej ciągłej rekonstrukcji wobec zmieniających się okoliczności zewnętrznych, z jednoczesnym opieraniem własnej etniczności na prymordializmie, pozwoliło grupie przetrwać i sprawić, że jest to grupa „długiego trwania”.

Trudno nie zauważyć, iż współczesna nomenklatura, używana na określenie statusu etnicznego znajdującej się w nieustannym procesie konstruowania własnej tożsamości grupy, nie odzwierciedla jej dynamiki i przemian. Przekłada się na to także uwikłanie kategorii pojęciowych związanych z narodem w ideologię państwa większościowego. Niezbędnym wydaje się zatem poszukiwanie takich rozwiązań terminologicznych, które odpowiadałyby współczesnym wyzwaniom grup

etnicznych z jednej strony, oraz takim, które uwzględniałyby obawy państwa przed autonomią terytorialną zamieszkujących je mniejszości. Taką kategorią może być z całą pewnością naród kulturowy. Określenie polskich Tatarów narodem kulturowym, funkcjonującym w obrębie polskiego narodu politycznego, rozwiązałoby odwieczny dylemat Tatarów, obejmujący pragnienie bycia Tatarem i jednocześnie Polakiem.

Tatarzy spełniają wszelkie warunki do bycia określanymi tym mianem. Pytaniem otwartym pozostaje jednak, na ile określenie to jest w stanie przebić się, by być podstawą autoidentyfikacji grupy i jej elit oraz na ile odpowiadać będzie sytuacji politycznej państwa polskiego?

Trudno orzec, w jakim kierunku potoczy się dalsza przyszłość grupy. Wzrost skali ataków terrorystycznych i wynikające z nich antymuzułmańskie nastroje społeczne mogą sugerować, iż jej religijność będzie jeszcze słabiej eksponowana na zewnątrz. W zamian za to, wzrastać będzie deklarowany związek grupy z państwem polskim. Wzrost świadomości narodowej zależy w dużej mierze od silnych elit, których obecne wysiłki skoncentrowane są bardziej na walce przeciwko sobie niż na budowaniu ideologii grupy.

Wyeksponowane wyżej problemy winny stać się przedmiotem dalszych analiz nad fenomenem, jaki bez wątpienia stanowią polscy Tatarzy, będący jednocześnie przykładem różnorodności grup muzulmańskich na świecie.

# **POLISH TATARS. CONTINUITY AND CHANGEABILITY**

The Polish Tatars are an example of peaceful coexistence between Muslim minority and catholic majority in this part of Europe. Even two decades ago, both in official and scientific discourse, this community functioned as an ethnographic group aiming for total assimilation of the Polish majority society.

As is said in the title of my work, the main aim of this thesis is to prove that there are all evidences to refer to Polish Tatars as the "long term group". The work focuses on issues like ethnic criteria, the identity of the group and its changes which are relevant to its preservation and internal and external factors that leads to the transformation of this community but having no led to its disappearance.

Theoretical concepts like primordialism, culturalism and constructivism played the main role in this thesis. All of them refer to the continuity and the changeability of ethnicity. Hence, I concentrated on definition of ethnicity, ethnic group and ethnic identity, which raised a question about issues that are presented in the light of the defined categories.

The area of the research is spread through present territory of Podlaskie voivodship where villages and towns settled by this community are situated both historically and recently. The time perspective taken into account, in this thesis, is concentrated on the period of time from 1918 up to nowadays.

The work is based on qualitative research including such techniques as: a participating observation, an interview and analyses of documents.

In the first chapter, I focused on objectified dates that are concentrated on showing in what way the continuity and the changeability of the group are manifested by its ethnonym, the spatial distribution, population, the material aspects of its religious culture and their ethnic institutions as well.

Next chapters of the work are based on data which were obtained from interviews. First of all they revealed the intricacies of the relation between the religion and the ethnicity of the group. Analysis of both religious practices and family and religious ceremonies of the Polish



Tatars showed existing dualism inside the group. For the purposes of this work I definite it as the „traditional liberalism” and “new orthodoxy” as well. I try to notice that contemporary identity of Tartars had undergone transformations from the religious identity into the identity of the ethnic-cultural type. These conclusions were based on both analysis of the Tatars and other Muslims relations and strategies for dealing with their own groups of religious identity in the majority society, including above all the phenomenon of Islamophobia.

Further contemplations of the work focused on attempts to show models of identification of the group. I distinguish the single and double type to the identity. I also stated that assigned identity of the group based on religious models is transformed into the situational identity based on ethnical and cultural models.

In the end, I focused on the contemporary ethnic status of the group. I stated that there is not only one model of it. I also try to prove that a contemporary nomenclature used to describe the status of ethnic study group does not reflect the dynamics and transformations. It led to the conclusion about the need to search for such terminology solutions that reflect the transformation of Polish Tatars. Moreover, there is every reason to call this group *a cultural nation*, which advantages are presented in the work.

The exposed above problems should be the subject of further analysis of the phenomenon, which undoubtedly constitute the Polish Tartars, who are also an example of the existence of ethnic and religious polarization within the followers of Islam in the world.

# BIBLIOGRAFIA

## I) DOKUMENTY

- Chmaj Marek, *Opinia prawna w przedmiocie dopuszczalności dokonywania tzw. uboju rytualnego na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej w świetle obowiązującego prawa*, M. Chmaj, opublikowane na stronie [http://mzr.pl/pl/pliki/Opinia\\_prof\\_dr\\_hab\\_Marek\\_Chmaj.pdf](http://mzr.pl/pl/pliki/Opinia_prof_dr_hab_Marek_Chmaj.pdf).
- *Oświadczenie Muftiego Tomasza Miśkiewicza, przewodniczącego Najwyższego Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej w sprawie obchodów 15 października br. Kurban Bajramu, muzułmańskiego Święta Ofiarowania (Id al-Adha)*, opublikowane na stronie: [http://www.mzr.pl/pl/pliki/oswiadczenie\\_mufti.pdf](http://www.mzr.pl/pl/pliki/oswiadczenie_mufti.pdf).
- *Rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 22 października 2012 r. w sprawie uznania za pomnik historii „Bohoniki i Kruszyniany – meczety i mizary*, (poz. 1275).
- *Status Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP z 28 lutego 2009 r.*, opublikowane na stronie: [http://www.mzr.pl/pl/pliki/oswiadczenie\\_mufti.pdf](http://www.mzr.pl/pl/pliki/oswiadczenie_mufti.pdf).
- *Status Stowarzyszenia Związków Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej z 25 kwietnia 2015 r.*, opublikowane na stronie: [http://ztrp.biebrza24.pl/old/images/stories/Statut.ZTRP\\_25.04.2015.pdf](http://ztrp.biebrza24.pl/old/images/stories/Statut.ZTRP_25.04.2015.pdf).
- *Tatarzy w Polsce. Próba monografii. 1, Zarys dziejów ludności tatarskiej w Rzeczypospolitej Polskiej*, oprac. L. Krawiec, J.J. Tochtermann, Dziennik Urzędowy Kuratorium Okręgu Szkolnego Wileńskiego, Wilno 1936.
- *Uchwała najwyższego Kolegium Muzułmańskiego z dn. 20 marca 1939 r. w sprawie utworzenia kursu nauki religii islamu dla hodźych i duchowieństwa muzułmańskiego*, „Życie Tatarskie”, nr 8, 1939.
- *Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym z 2005 r.*, (Dz. U. Nr 17, poz. 141.).
- *Ustawa o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP z dn. 21 kwietnia 1936 r.*, (Dz. U. z 1936 r. Nr 30, poz. 240.).
- *Wyrok Trybunału Konstytucyjnego w sprawie Uboju Rytualnego*, (sygn. akt. K 52/13).

## II) WYDAWNICTWA STATYSTYCZNE

- *Pierwszy Powszechny Spis Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 30 września 1921 roku. Mieszkania. Ludność. Stosunki zawodowe. Województwo białostockie*, Warszawa 1927.
- *Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002*, GUS, Warszawa 2003.

- *Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2011*, GUS, Warszawa 2012.
- *Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej, t. VII, województwo nowogrodzkie*, Warszawa 1923.
- *Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej opracowany na podstawie Pierwszego Powszechnego Spisu Ludności z dn. 30 września 1921 r. i innych źródeł urzędowych, województwo białostockie, t. V*, Warszawa, 1924.

### **III) WYDAWNICTWA ENCYKLOPEDYCZNE I SŁOWNIKI**

- DANECKI JANUSZ, *Kultura islamu*. Słownik, WSiP, Warszawa 1997.
- DUMIN STANISŁAW I IN., *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze*, MZR, Białystok 2002.
- DZIEKAN MAREK M., *Symbolika arabsko-muzułmańska. Mały słownik*, Verbinum, Warszawa 1997.
- *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*, A. Bernard, J. Spencer (red.), przeł. M. Barbaruk-Fereńska, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2008.
- *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku, Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, A. Kłosowska (red.), Wydawnictwo Wiedzy o Kulturze, Wrocław 1991.
- *Encyklopedia socjologii*, Z. Bokszański, A. Kojder (red.), T. I-IV., Oficyna Naukowa, Warszawa 1998-2002.
- *Leksykon wiedzy o Turcji*, T. Majda (red.), Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2003.
- KOWALSKI PIOTR, *Leksykon znaki świata – omen, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Poznań 1987.
- THORAVAL YVES, *Słownik cywilizacji muzułmańskiej*, przeł. P. Latko, Wydawnictwo „Książnica”, Katowice 2002.

### **IV) RELACJE I WSPOMNIENIA**

- ALIJEWICZ HELENA, *Wspomnienia z lat młodości*, „Przegląd Tatarski”, nr /1 2010.
- BERGER RAFAŁ, *Maciej Konopacki – udręczenia tatarskością*, Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, Bydgoszcz 2013.
- PÓŁTORZYCKI TAMERLAN, *Tak budowaliśmy meczet...*, „Przegląd Tatarski”, Nr 4/ 2009.
- RADECKA MARIA, *Moje wspomnienia (1)*, „Przegląd Tatarski” nr 3/ 2011.
- RADECKA MARIA *Moje wspomnienia (2)*, „Przegląd Tatarski” nr 4/2011.
- ZANIEWSKA TERESA, *Dziki wiatr. Rozmowy ze Stefanem Mustafa Mucharskim*, Wydawnictwo Trans Humana, Białystok 1999.

## V) OPRAWIANIA NAUKOWE

- ADAMCZUK Lucjan, *Koncepcje metodologiczne badania „narodowości” w polskich spisach powszechnych (1921-2002)*, [w:] *Mniejszości narodowe w Polsce w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku*, L. Adamczuk, S. Łodziński (red.), Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, XII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny, Warszawa 2006.
- *Agora Czy Hyde Park? Internet jako przestrzeń grup mniejszościowych*, Ł. Kapral-ska, B. Pactwa (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2010.
- ALTERMATT URS, *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- ANDERSON BENEDICT, *Wspólnoty wyobrażone. O źródłach rozprzestrzeniania się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- *Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i opracowanie G. Czerwiński, Katedra Badań Filologicznych „Wschód-Zachód”, Białystok 2014.
- APPADURAI ARJUN, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary nowoczesności*, przeł. Z. Pucek, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2005.
- BABIŃSKI GRZEGORZ, *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, [w:] *Etniczność i religia*, A. Posern-Zieliński (red.), Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003.
- BABIŃSKI GRZEGORZ, *Metodologia a rzeczywistość społeczna. Dylematy badań etnicznych*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2004.
- BABIŃSKI GRZEGORZ, *Metodologiczne problemy badań etnicznych*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1998.
- BABIŃSKI GRZEGORZ, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1997.
- BABIŃSKI GRZEGORZ, *Polonia w USA na tle przemian amerykańskiej etniczności*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2009.
- BABIŃSKI GRZEGORZ, *Religia a tożsamość narodowa – zmieniające się relacje*, [w:] *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, M. Kempny, G. Woroniecka (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1999.
- BABIŃSKI GRZEGORZ, *Religia i nacjonalizm w środkowej i wschodniej Europie. Zarys problematyki*, [w:] *Religie i kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych. Praca zbiorowa*, I. Borowik, A. Szyjewski (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1993.
- *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*, D. Jemielniak (red.), t. 2., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- BANDKIE JAN WINCETY, *O Tatarach, mieszkańcach Królestwa Polskiego*, Warszawa 1848.

- BARANOWSKI BOHDAN, *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1950.
- BARTH FREDRIC, *Grupy i granice etniczne*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badania kultury. Kontynuacje*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- BARWIŃSKI MAREK, *Liczebność i rozmieszczenie mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce w 2002 roku a wcześniejsze szacunki*, [w:] *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, t. I., Wydawnictwo UwB, Białystok 2006.
- BAUMAN ZYGMUNT, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- BIELAWSKI JÓZEF, *Islam*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1980.
- BOHDANOWICZ, LEON i in., *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, Gdańsk 1997.
- BOJAR HANNA, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*, Wydawnictwo „Funna”, Wrocław 2000.
- BOKSZAŃSKI ZBIGNIEW, *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- BORAWSKI PIOTR, DUBIŃSKI ALEKSANDER, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, „Iskry”, Warszawa 1986.
- BORAWSKI PIOTR, *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1984.
- BUDYTA-BUDZYŃSKA MAŁGORZATA, *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- BURSZTA WOJCIECH J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, inspiracje*, Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- CHAZBIJEWICZ SELIM, *Tatarzy* [w:] *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej. Wybrane elementy polityki państw*, Dudra S., Nitschke B. (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2010.
- CHAZBIJEWICZ SELIM, *Tatarzy. Organizacje społeczne i kulturalne oraz religijne polskich Tatarów* [w:] *Stowarzyszenia mniejszości narodowych, etnicznych i postulowanych w Polsce po II wojnie światowej*, S. Dudra, B. Nitschke (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013.
- CHAZBIJEWICZ SELIM, *Tatarzy w Polsce i w Gdańsku*, [w:] *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz (red.), GTPS, Gdańsk 2001.
- CHAZBIJEWICZ SELIM, *W poszukiwaniu utraconej Rzeczypospolitej. Polska jedno- czy wielokulturowa?* [w:] *W stronę nowej wielokulturowości*, R. Kusek, J. Sanetra-Szełiga (red.), Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2010.

- COMAROFF JOHN L., COMAROFF JEAN, *Etniczność sp. z o.o.*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011.
- CZACHOROWSKI MUSA, *Czasopiśmiennictwo tatarskie i muzułmańskie w latach 1945-2015*, Agencja Wydawnicza „ARGI”, Wrocław 2015.
- CZARNOWSKI STEFAN, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] *Dzieła*, t.1., *Studia z historii kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956.
- CZERWONNAJA SVIETŁANA. M., CHAZBIJEWICZ SELIM, *Tatarzy Krymscy – Tatarzy Polsko-Litewscy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014.
- CZUBOCHA KRZYSZTOF, *Separatyzm etniczny w dobie praw człowieka – nowe wyzwania dla państwa narodowego i społeczności międzynarodowej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012.
- CZYŻEWSKI PIOTR, *Alfurkan tatarski prawdziwy na czterdzieści części rozdzielony*, wyd. źródła Artur Konopacki, MKJdruk, Białystok 2013.
- DACEWICZ LEONARDA, *Antroponimia Tatarów litewsko-polskich w przekroju historycznym*, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, Białystok 2012.
- DANECKI JANUSZ, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2007.
- DOŁOWY-RYBIŃSKA NICOLE, *Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużycanie, Kaszubi*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2011.
- DROZD ANDRZEJ, DZIEKAN MAREK M., MAJDA TADEUSZ, *Meczet i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, *Katalog Zabytków tatarskich*, t. II., Fundacja „Republica Multithnica”, Warszawa 1999.
- DROZD ANDRZEJ, DZIEKAN MAREK M., MAJDA TADEUSZ, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, *Katalogzabytków tatarskich*, t. III, Fundacja „Republica Multithnica”, Warszawa 2000.
- DZIADULEWICZ STANISŁAW, *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1986 [reprint z 1929 r.].
- ERIKSEN THOMAS E., *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, przeł. B. Gutowska-Nowak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013.
- ERIKSEN THOMAS E., *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, z ang. przeł. J. Wołyńska, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2009.
- *Ethnic Minorities and Ethnic Majority*, M. Szczepański (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1997.
- *Ethnicity*, J. Hutchinson, A. D.Smith (red.), Oxford Readers, Oxford 1996.
- *Etniczność. Pamięć. Asymilacja. Wokół problemów zachowania tożsamości mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*, Lech. M. Nijakowski (red.), Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2009.

- *Europa państw – Europa narodów. Problemy etniczne Europy Środkowo-Wschodniej*, G. Babiński, W. Miodunka (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995.
- FENTON STEVE, *Etniczność*, przeł. E. Chomicka, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.
- FILIP MARIUSZ, *Od Kaszubów do Niemców. Tożsamość Słowińców z perspektywy antropologii historii*, „Poznańskie Studia Etnologiczne”, nr 13/2012.
- GEISSER VINCENT, *Nowa islamofobia*, przeł. E. Cylwik, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2009.
- GEERTZ CLIFFORD, *Interpretacje kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.
- GELLNER ERNEST, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991.
- GOLKA MARIUSZ, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2009.
- GIDDENS ANTHONY, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- GÓRAK-SOSNOWSKA KATARZYNA, *Muzułmanie w Polsce*, [w:] *Socjologia życia religijnego w Polsce*, S. H. Zaręba (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009.
- HAMMERSLEY MARTYN, ATKINSON PAUL, *Metody badań terenowych*, przeł. S. Dymczyk, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1995.
- HUNTINGTON SAMUEL P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu społecznego*, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2003.
- JĘDRZEJCZYK-KULINIAK KATARZYNA, PAWLIC-MIŚKIEWICZ BARBARA, *Przysmaki z Jurty. Tradycyjne przepisy kuchni tatarskiej*, MZR, Białystok 2012.
- JEMIELNIAK DARIUSZ, *Badania jakościowe. Podejścia i teorie*, t. 1. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- KAMOCKI JANUSZ, MIŚKIEWICZ ALEKSANDER, *Tatarzy Słowiańszczyzną obłąskawieni*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2004.
- KAPRALSKA ŁUCJA, PACTWA BOŻENA, *Mniejszości w Internecie. Wprowadzenie*, [w:] *Agora czy Hyde Park? Internet jako przestrzeń grup mniejszościowych*, Ł. Kapralaska, B. Pactwa (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2010.
- Kapiszewski Andrzej, *Asymilacja i konflikt. Z problematyki stosunków etnicznych w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Kraków 1984.
- KAPRALSKI SŁAWOMIR, *Kierunki transformacji tradycyjnych tożsamości romskich w globalizującym się świecie*, [w:] *Tożsamość kulturowa Romów w procesach globalizacji*, T. Paleczny, J. Talewicz-Kwiatkowska (red.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.

- *Kaszubi. Monografia socjologiczna*, M. Latoszek (red.), Wydawnictwo WSP, Rzeszów 1990.
- KILIAS JAROSŁAW, *Wspólnota abstrakcyjna. Zarys socjologii narodu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.
- KITOWICZ JĘDRZEJ, *Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III*, oprac. Roman Pollak, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1951.
- KŁOSKOWSKA ANTONINA, *Kultury narodowe i narodowa identyfikacja: dwoistość funkcji*, [w:] *Oblicza polskości: praca zbiorowa*, A. Kłoskowska (red.), Wydawnictwo UW, Warszawa 1990.
- KŁOSKOWSKA ANTONINA, *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- KŁOSKOWSKA ANTONINA, *Socjologia kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1981.
- KOŁODZIEJCZYK ARKADIUSZ, *Cmentarze muzułmańskie*, Ośrodek Ochrony Zabytkowego Krajobrazu Narodowa Instytucja Kultury, Warszawa 1998.
- KOŁODZIEJCZYK ARKADIUSZ, *Rozprawy i studia z dziejów Tatarów litewsko-polskich i islamu w Polsce w XVII-XX wieku. W 600-lecie osadnictwa tatarskiego na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Instytut Historii WSR- P w Siedlcach, Siedlce 1997.
- KONOPACKI ARTUR, *Migracja ludności tatarskiej po 1945 roku – wyjechać czy zostać? Wybór patriotyczny czy konieczność?* [w:] *Patriotyzm a wychowanie*, E. J. Kryńska, i in. (red.), Białystok 2009.
- KONOPACKI ARTUR, *Życie religijne Tatarów polskich na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX wieku*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2010.
- KONOPACKI MACIEJ i in., *Białostocki szlak tatarski*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1982.
- KONOPACKI MACIEJ, *Pod białostockimi minaretami*, Wojewódzki Ośrodek Informacji Turystycznej, Białystok 1972.
- KOSOWSKI ANTONI P., *Nowojorski meczet Rzeczypospolitej. Historia gminy tatarskiej w Stanach Zjednoczonych*, Wrocław – Bydgoszcz 2011.
- KRYCZYŃSKI LEON, *Historia meczetu w Wilnie (próba monografii)*, Wrocław 2012.
- KRYCZYŃSKI STANISŁAW, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, „Rocznik Tatarski”, t. III/ 1938.
- KRYCZYŃSKI STANISŁAW, *Wspomnienia, utwory poetyckie, eseje, Wstęp, wybór i opracowanie* Grzegorz Czerwiński, Katedra Badań Filologicznych „Wschód-Zachód”, Białystok 2013.
- KUBICKI PAWEŁ, *Społeczność muzułmańska w Polsce*, [w:] *Islam i obywatelskość w Europie*, K. Górak-Sosnowska i in. (red.), „Elipsa”, Warszawa 2006.
- KULA MARCIN, *Nośniki pamięci historycznej*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2002.



- *Kulturowa odmienność w działaniu. Kultury i narody bez państwa*, E. Nowicka (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2009.
- LEON NAJMAN MIRZA KRYCZYŃSKI – lider ruchu społecznego i kulturalnego Tatarów Polskich, S. Chazbijewicz (red.), ZTP, Gdańsk – Gdynia 1998.
- LUBAŚ MARCIN, *Różnowiercy. Współistnienie religijne w zachodniomacedońskiej wsi. Studium z zakresu antropologii społeczno-kulturowej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2011.
- LUCKAMANN THOMAS, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2011.
- ŁAPICZ CZESŁAW, *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1986.
- ŁAPICZ CZESŁAW, *Tradycje religijne muzułmanów litewsko-polskich (wybrane zagadnienia)*, [w:] *Wilno-Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur, Materiały I Międzynarodowej Konferencji Białystok 21-24 IX 1989 w czterech tomach*, E. Feliksiak (red.), Białystok 1992.
- ŁAPICZ CZESŁAW, *Warstwy językowe w piśmiennictwie religijnym Tatarów litewsko-polskich*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem. Zjawiska językowe na pograniczu polsko-ruskim*, J. Bartmiński (red.), Lublin 1992.
- ŁODZIŃSKI SŁAWOMIR, *Równość i różnica. Mniejszości narodowe w porządku demokratycznym w Polsce po 1989 roku*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2005.
- ŁODZIŃSKI SŁAWOMIR, *Etniczność i jej miary. Przypadek pytań „etnicznych” w Narodowym Spisie Powszechnym Ludności w Polsce w 2011 roku [w:] Antropologiczne inspiracje. Księga jubileuszowa dla profesor Ewy Nowickiej*, B. Bossak-Herbst, M. Głowacka-Grajper, M. Kowalski (red.), Wydawnictwo UW, Warszawa 2013.
- ŁODZIŃSKI SŁAWOMIR, *Między grupą etniczną a społecznością posługującą się językiem regionalnym. Ewolucja statusu prawnego Kaszubów w polityce państwa w Polsce po 1989 roku*, [w:] *Kim są Kaszubi? Nowe tendencje w badaniach społecznych*, C. Obracht-Prondzyński (red.), Instytut Kaszubski, Gdańsk 2007.
- ŁUKOWSKI WOJCIECH, *Społeczne tworzenie ojczyzn. Studium tożsamości mieszkańców Mazur*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2002.
- ŁYSZCZARZ MICHAŁ, *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Katedra Socjologii Wydział Nauk Społecznych Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Muzułmański Związek Religijny w RP, Olsztyn – Białystok 2013.
- MACHUT-MENDECKA Ewa, *Archetypy islamu*, ENETEIA Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2006.
- MELCHIOR MAŁGORZATA, *Wymiary złożonej tożsamości jednostkowej. Kategorie teoretyczne na przykładzie osób słabowidzących*, [w:] *„Status mniejszościowy”*

- i ambiwalencja tożsamości w społeczeństwach wielokulturowych*, J. Mucha, B. Pactwa (red.), Śląskie Wydawnictwo Naukowe, Tychy 2008.
- *Metody badań jakościowych*, t. 2, N. K. Demnzin, Y. S. Lincoln (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
  - MICHNA EWA, *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995.
  - MIŚKIEWICZ ALEKSANDER, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945-1990*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Białystok 1993.
  - Miśkiewicz Aleksander, *Tatarzy na Ziemiach Zachodnich Polski w latach 1945-2005*, Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna im. Z. Herberta, Gorzów Wielkopolski 2009.
  - MIŚKIEWICZ ALEKSANDER, *Tatarzy polscy 1918-1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.
  - MIŚKIEWICZ ALEKSANDER, *Tatarzy polscy u schyłku naszego stulecia. Na pograniczu dwóch tożsamości*, [w:] *Symbioza kultur słowiańskich i niesłowiańskich w Europie Środkowej*, M. Bobrownicka (red.), Wydawnictwo Universitas, Kraków 1996.
  - MIŚKIEWICZ ALEKSANDER, *Tatarzy Polscy w XX wieku*, [w:] *Białystok: miasto przyjazne? Mniejszości narodowe i wyznaniowe w dziejach ziemi podlaskiej*, H. Parafinowicz (red.), Białystok 2004.
  - MIŚKIEWICZ ALEKSANDER, *Tatarzy polscy współcześnie i ich życie codzienne*, [w:] *Tatarzy polscy. Historia i kultura. Katalog wystawy 27 czerwca – 30 września 2009*, Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie, Szreniawa 2009.
  - *Mniejszości narodowe i etniczne a media elektroniczne. Białoruś, Estonia, Litwa, Łotwa, Polska, Ukraina*, A. Sadowski, T. Skoczek (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2001.
  - *Mniejszości narodowe i etniczne w procesach transformacji oraz integracji*, E. Michalik, H. Chałupczak (red.), Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006.
  - *Mniejszości narodowe i etniczne w mediach elektronicznych. Modele, wizerunek, oczekiwania*, A. Sadowski, T. Skoczek (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2002.
  - *Mniejszości narodowe w Polsce w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku*, L. Adamczuk, S. Łodziński (red.), Wydawnictwo Naukowe Scholar, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, XII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny, Warszawa 2006.
  - MUCHA JANUSZ, *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2005.

- MUCHLIŃSKI ANTONI, *Zdanie sprawy o Tatarach Litewskich przez jednego z tych Tatarów złożone sułtanowi Sulejmanowi w r. 1558, z j. tureckiego przełożył i objaśnił i materiałami historycznymi uzupełnił A. Muchliński, „Teki Wileńska”, nr 4/1858.*
- *Muslims in Poland and Eastern Europe: Widening the European Discourse on Islam*, K. Górak-Sosnowska (red.), University of Warsaw Faculty of Oriental Studies, Warszawa 2011.
- NIJAKOWSKI LECH. M., *Modernizacja a etniczność. O wpływie transformacji społeczno-gospodarczej na mniejszości narodowe i etniczne w Polsce*, [w:] *Różnorodność procesów zmian. Transformacja niejedno ma imię*, A. Szpociński (red.), Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2004.
- NIJAKOWSKI LECH. M., *Tworzenie, odtwarzanie, niszczenie i zanikanie granic między grupami etnicznymi*, [w:] *Etniczność. Pamięć. Asymilacja. Wokół problemów zachowania tożsamości mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*, L. Nijakowski (red.), Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2009.
- NIKITOROWICZ ANDRZEJ, *Ukraińcy Podlasia. Dylematy tożsamościowe*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2014.
- NORRIS HARRY, *Islam in the Baltic: Europe's Early Muslim Community*, Tauris Academic Studies, London-New York 2009.
- NOSSOWSKI JERZY, *Polska literatura polemiczno-islamistyczna XVI, XVII i XVIII*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1974.
- NOVAK MICHAEL, *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, przeł. H. Pawlikowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.
- NOWAK JACEK, *Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2003.
- NOWICKA EWA, *Nasz język rozumieją aniołowie. Arumuni we współczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2011.
- NOWICKA EWA, *Polak – Katolik, O związkach polskości z katolicyzmem w społecznej świadomości Polaków*, [w:] *Religia a obcość*, E. Nowicka (red.), Kraków 1993.
- NOWICKA EWA, *Przyjaźń jako narzędzie pracy antropologa. Wątpliwości etyczne*, [w:] *Człowiek i społeczeństwo. Etyczne aspekty badań społecznych*, K. Zamiara (red.), t. XXIV. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005.
- NOWICKA EWA, WRONA ANNA, *Regionalizm czy nowa etniczność? Wieś podhalańska w XXI wieku*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2015.
- NOWICKA EWA, *Świat człowieka – świat kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- NOWICKA EWA, ŁODZIŃSKI SŁAWOMIR, *U progu otwartego świata. Poczucie polskości i nastawienie Polaków wobec cudzoziemców w latach 1988-1998*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2011.

- NOWICKA E., *Walka o przetrwanie. Tożsamość etniczna wśród Arumunów XXI wieku*, [w:] *Problemy etniczne współczesnej Europy*, Nowicka E., Kowalski M. (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012.
- OSSOWSKI STANISŁAW, *O ojczyźnie i narodzie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984.
- OSSOWSKI STANISŁAW, *Wielogłowy Lewiatan i grupa społeczna*, [w:] *O osobliwościach nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1983.
- OSSOWSKI STANISŁAW, *Zagadnienia więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*, [w:] *Z zagadnień psychologii społecznej*, t. III, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 1967.
- PAŁECCZYNY TADEUSZ, *Interpersonalne stosunki etniczne*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.
- PAŁECCZYNY TADEUSZ, *Socjologia tożsamości*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2008.
- *Pamięć utraconych ojczyzn*, E. Nowicka, A. Bilewicz (red.), Wydawnictwo UW, Warszawa 2012.
- PAWLUCZUK WŁODZIMIERZ, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1972.
- PIWKO ALDONA M., *Recepcja islamu w Polsce. Synteza*, Warszawa 2015.
- POCZYKOWSKI RADOŚLAW, *Lokalny wymiar pamięci. Pamięć zbiorowa i jej przemiany w północno-wschodniej Polsce*, Wydawnictwo UwB, Białystok 2010.
- *Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, Wstęp, wybór i opracowanie Grzegorz Czerwiński, Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”, Białystok 2014.
- POSERN-ZIELIŃSKI ALEKSANDER, *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, PTPN, Poznań 2005.
- POSERN-ZIELIŃSKI ALEKSANDER, *Etnografia jako samodzielna dyscyplina naukowa*, [w:] *Historia etnografii polskiej*, M. Terlecka (red.), Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo PAN, Wrocław 1973.
- PREECE JENNIFER JACKSON, *Prawa mniejszości*, przeł. M. Stolarska, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.
- *Przebudzenie etniczne. Etos przebudzony*, L. Mróz (red.), Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2004.
- RADZIK RYSZARD, *Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową. Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000.
- REYCHAMAN JAN, *Orient w kulturze polskiego oświecenia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa – Kraków – Wrocław 1964.

- ROKICKI JAROSŁAW, *Kolor, pochodzenie, kultura. Rasa i grupa etniczna w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2002.
- RYKAŁA ANDRZEJ, *Mniejszości religijne w Polsce. Geneza, struktury przestrzenne, tło etniczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011.
- SADOWSKI ANDRZEJ, *Mniejszości narodowe w Polsce a wyniki Narodowego Spisu Powszechnego w 2002 roku*, [w:] *W kręgu sacrum i pogranicza*, E. Matuszczyk, M. Krzywosz (red.), Białystok 2007.
- SADOWSKI ANDRZEJ, *Narodowościowe i etniczne zróżnicowanie III RP*, [w:] *Jedna Polska/ Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, Andrzej Kajder (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- SADOWSKI ANDRZEJ, *Narody polityczne a narody etniczne w warunkach Europy Środkowo-Wschodniej* (artykuł w druku), [w:] *Na pograniczach. Problemy społeczne i wyzwania dla edukacji*, PWSz im. J. Grodka w Sanoku, Sanok 2016.
- SADOWSKI ANDRZEJ, *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*, Instytut Religioznawstwa UJ, Kraków 1991.
- SADOWSKI ANDRZEJ, *Naród kulturowy jako kategoria badawcza w socjologii narodu*, [w:] *Ślżacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy – między polskością a niemieckością*, A. Sakson (red.), Instytut Zachodni, Poznań 2008.
- SADOWSKI ANDRZEJ, *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Wydawnictwo Trans Humana, Białystok 1995.
- SADOWSKI ANDRZEJ, *Procesy ruralizacji. Ludność wiejska w mieście*, Fundacja Ekonomistów Środowiska i Zasobów Naturalnych, Kraków 1994.
- SADOWSKI ANDRZEJ, *Socjologia pogranicza w warunkach społeczeństwa pluralistycznego* [w:] *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Pogranicza i centra współczesnej Europy. Księga pamiątkowa z okazji Jubileuszu 20-lecia Instytutu Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego*, M. Zielińska, B. Trzop (red.), Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra 2014.
- SADOWSKI ANDRZEJ, *Społeczne problemy wschodniego pogranicza*, Sekcja Wydawnicza Filii UW, Białystok 1991.
- SADOWSKI ANDRZEJ, *Strategie radzenia sobie z własną odmiernością etniczno-kulturową na poziomie lokalnym na przykładzie Białegostoku*, [w:] *Jak się dzielimy i co nas łączy?* M. Głowacka-Grajper, E. Nowicka (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2006.
- SADOWSKI ANDRZEJ, *Sytuacja pogranicza w warunkach społeczeństwa pluralistycznego*, [w:] *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Pogranicza i centra współczesnej Europy*, M. Zielińska, B. Trzop (red.), Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra 2014.
- SCHABIŃSKA IDA, *Wychowanie i kształcenie w muzułmańsko-chrześcijańskich rodzinach Tatarów polskich*, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. prof. Edwarda

- F. Szczepanika w Suwałkach, Wrocław 2015.
- SKOWRON-NALBORCZYK AGATA, *Budowa meczetów w Polsce – historia, liczba i rozmieszczenie, obecny stan prawny oraz protest przeciw budowie meczetu w Warszawie*, [w:] *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?* M. Wida-Behiesse (red.), Wydawnictwo „Dialog”, Warszawa 2012.
- SKOWRON-NALBORCZYK AGATA, *Obraz islamu i muzułmanów w polskich mediach przed i po 11.09.2001* [w:] *Zrozumieć różnorodność. VII Festiwal Nauki*, Instytut Orientalistyczny UW, Warszawa 2003.
- SKOWRON-NALBORCZYK AGATA, *Status prawny muzułmanów w Polsce i jego wpływ na organizację ich życia religijnego*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, A. Parzymies (red.), Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2005.
- SMITH ANTHONY D., *Kulturowe podstawy narodów*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.
- SMITH ANTHONY D., *Nacjonalizm. Teoria, historia, ideologia*, przeł. E. Chomicka, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.
- SMOLICZ JERZY, *Kultura i nauczanie w społeczeństwie wieloetnicznym*, przeł. E. Grabczak-Ryszka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.
- SMOLICZ JERZY, *Współkultury Australii*, przeł. L. Korporowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- SOB CZAK JACEK, *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1984.
- SOBECKI MIROSŁAW, *Tożsamość kulturowa Tatarów polskich*, [w:] *Kultura mniejszości narodowych i grup etnicznych w Europie*, Z. Jasiński, Z. Lewowicki (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2004.
- SOMMER ŁUKASZ, *Mowa ojców potrzebna od zaraz. Fińskie spory o języku narodowym w pierwszej połowie XIX wieku*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2009.
- STYK JÓZEF, *Tradycja w społecznym przekazie kultury*, [w:] *Tradycja: wartości i przemiany*, J. Adamowski, J. Styk (red.), Wydawnictwo UMCS, Lublin 2009.
- SYNAK BRONO, *Kaszubska tożsamość – ciągłość i zmiana. Studium Socjologiczne*, Wydawnictwo UG, Gdańsk, 1998.
- *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, Z. Mach, A. K. Paluch (red.), „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” MXXIX, z. 15/1992.
- SZACKI JERZY, *Kłopoty z pojęciem narodu*, [w:] *Humanistyka przełomu wieków*, J. Koziół (red.), Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 1999.
- SZCZEPAŃSKI JAN, *Elementarne pojęcia socjologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1972.
- SZPOCIŃSKI ANDRZEJ, *Czy kryzys kanonu?*, [w:] *U progu wielokulturowości*, M. Kempny, A. Kapciak, S. Łódziński (red.), Oficyna Naukowa, Warszawa 1997.

- SZYFER ANNA, *Międzygeneracyjna transmisja dziedzictwa kulturowego w rodzinie i społeczności*, [w:] *Międzygeneracyjna transmisja dziedzictwa kulturowego. Społeczno-kulturowe wymiary przekazu*, J. Nikitorowicz, J. Halicki, J. Muszyńska (red.), Wydawnictwo Trans Humana, Białystok 2003.
- SZYNKIEWICZ SŁAWOJ, *Konflikt tożsamościowy, tożsamość w konflikcie*, [w:] *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Zakład Etnologii Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk*, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 5-7 grudnia 1994, Warszawa 1996.
- ŚCIGAJ PIOTR, *Tożsamość narodowa. Zarys problematyki*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.
- TALKO-HRYNCEWICZ JULIAN, *Muślimowie czyli tak zwani Tatarzy litewscy*, Księgarnia Geograficzna „Orbis”, Kraków 1924.
- *Tatarzy Polscy. Historia i kultura. Katalog wystawy 27 czerwca – 30 września 2009*, Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie, Szreniawa 2009.
- TOMASZEWSKI JAN, *Ojczyzna nie tylko Polaków. Mniejszości narodowe w Polsce w latach 1918-1939*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1985.
- TOMASZEWSKI JAN, *Rzeczypospolita wielu narodów*, „Czytelnik”, Warszawa 1985.
- *Tożsamość i przynależność. O współczesnych przemianach identyfikacji kulturowych w Polsce i w Europie*, M. Kempny, G. Woroniecka, P. Załęcki (red.), Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2008.
- *Tożsamość kulturowa Romów w procesach globalizacji*, T. Paleczny, J. Talewicz-Kwiatkowska (red.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- *Tradycja wynaleziona*, E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), przeł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- TAYLOR CHARLES, *Źródła współczesnej tożsamości*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, K. Michalski (red.), Wydawnictwo „Znak”, Fundacja im. S. Batorego, Kraków – Warszawa 1995.
- TYSZKIEWICZ JAN, *Religijna księga rękopiśmienna muzułmanów litewskich i polskich w XVI-XVII w.*, [w:] *Literatura i kultura polskiego średniowiecza. Człowiek wobec świata znaków i symboli*, P. Buchwald-Pelcowa, J. Pelc (red.), Warszawa 1995.
- TYSZKIEWICZ JAN, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII-XVIII w.*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.
- TYSZKIEWICZ JAN, *Tatarzy w Polsce i w Europie. Fragmenty dziejów*, Akademia Humanistyczna im. A. Gieysztor, Pułtusk 2008.
- *U progu wielokulturowości*, M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński (red.), Oficyna Naukowa, Warszawa 1997.

- URBAN KAZIMIERZ, *Mniejszości religijne w Polsce 1945-1991 (zarys statystyczny)*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1994.
- WADOWSKI DARIUSZ, *Więzi w grupach mniejszościowych a ich kultura*. [w:] *Kultura grup mniejszościowych i marginalnych*, L. Dyczewski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- WARMIŃSKA KATARZYNA, *Dwa etnosy – wspólna tradycja? Polscy i litewscy Tatarzy*, [w:] *Kreacje i nostalgie. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*, W. D. Rancewicz-Sikora, G. Woroniecka (red.), Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa 2009.
- WARMIŃSKA KATARZYNA, *O roli przestrzeni i miejsca w tatarskiej etniczności*, [w:] *Společne tworzenie miejsc. Globalizacja. Etniczność. Władza*, A. Bukowski, M. Lubaś, J. Nowak (red.), WUJ, Kraków 2010.
- WARMIŃSKA KATARZYNA, *Pamięć społeczna w walce o uznanie w społeczeństwie wielokulturowym*, [w:] *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, K. Golemo, T. Paleczny, E. Więcek (red.), WUJ, Kraków 2009.
- WARMIŃSKA KATARZYNA, *Patriotyzm po tatarsku*, [w:] *Formuły patriotyzmu w Europie Wschodniej i Środkowej od nowożytności do współczesności*, Polska Akademia Nauk, Kraków 2009.
- WARMIŃSKA KATARZYNA, *„Polskość” a „tatarskość” – narodowa i etniczna tożsamość Tatarów polskich*, [w:] *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, M. Kempny i in. (red.), Oficyna Naukowa, Warszawa 1997.
- WARMIŃSKA KATARZYNA, *Tatarzy polscy – tożsamość religijna i etniczna*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 1999.
- WARMIŃSKA KATARZYNA, *Tożsamość wielokulturowa a spis powszechny*, [w:] *Naród, kultura i państwo w procesie globalizacji*, J. Rokicki, M. Banaś (red.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2004.
- WARMIŃSKA KATARZYNA, *Tożsamość wielokulturowa. Tatarzy polscy*, [w:] *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej. Implikacje dla wschodniego pogranicza Polski*, t. 1, K. Krzysztofek, A. Sadowski, (red.), Wydawnictwo UwB, Białystok 2004.
- WARMIŃSKA KATARZYNA, *Współpraca czy konflikt? Relacje mniejszość – większość na przykładzie ideologii etnicznej Tatarów polskich*, [w:] *Skąd przychodzi Antychryst? Kontakty i konflikty etniczne w Europie Środkowej i Południowej. Fakty – interpretacje – refleksje*, T. Fałęcki (red.), Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej w Krakowie, Kraków 2004.
- WĄS ADAM, *Kształcenie imamów w Europie. Zarys problematyki na podstawie wybranych krajów europejskich* [w:] *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?* M. Widz-Behiesse (red.), Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2012.



- WEBER MAX, *Spółeczeństwo i gospodarka. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- WENDLAND WOJCIECH, „Trzy czoła proroków z matki obcej”. *Myśl historyczna Tatarów polskich w II Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2013.
- *Wędrownicy i migranci*, E. Nowicka, B. Cieślińska (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2005.
- WNUK-LISOWSKA ELŻBIETA, *Islam między herezją a ortodoksją*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013.
- WRÓBLEWSKA URSZULA, *Oświata Tatarów w Drugiej Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Naukowe „Semper”, Warszawa 2012.
- ZAKRZEWSKI ANDRZEJ B., *Islam między Wschodem a Zachodem: Tatarzy w Wielkim Księstwie Litewskim, XVI-XVIII w.*, [w:] *Między Zachodem a Wschodem. Etniczne, kulturowe i religijne pogranicza Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku*, t. 3., K. Mikulski, A. Zielińska-Nowicka (red.), Wydawnictwo Mado, Toruń 2005.
- ZAKRZEWSKI ANDRZEJ B., *Struktura społeczno-prawna Tatarów litewskich w XV-XVIII wieku. Próba nowego ujęcia*, [w:] *Inter Orientem et occidentem. Studia z dziejów Europy Środkowo-Wschodniej ofiarowane Profesorowi Janowi Tyszkiewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej*, T. Wasilewski (red.), Instytut Historyczny UW, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2002.
- ZAKRZEWSKI ANDRZEJ B., *Tatarzy litewscy wobec władzy państwowej, od epoki wczesnonowożytnej po koniec wieku XX*, [w:] *Orientalis Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos visuomenės tradicijoje: totoriai ir karaimai Straipsnių rinkinys, parengtas pranešimų, skaitytų tarptautinėje mokslo konferencijoje „610-osios totorių ir karaimų įsikūrimo Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštijoje metinės“ 2007 m. rugsėjo 13–15 d. Vilniaus universitete, pagrindu*, Vilniaus Universiteto Leidykla, Wilno 2008.
- *Założenia teorii asymilacji*, H. Kubiak, T. Paluch (red.), Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Kraków 1980.
- ZNANIECKI FLORIAN *Socjologia wychowania. Wychowujące społeczeństwo*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- ZNANIECKI FLORIAN, *Współczesne narody*, przeł. Z. Dulczewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.
- ŻECHOWSKI ZDZISŁAW A., *Nathion and Ethnic Groups*, [w:] *Ethnic Minorities and Ethnic Majority*, M. Szczepański (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1997.
- ŻELAZNY WALTER, *Etniczność. Ład. Konflikt. Sprawiedliwość*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.
- ŻELAZNY WALTER, *Nierozwiązywalne równania etniczne*, Wydawnictwo AGH, Kraków i Pobitno Oficyna, Rzeszów 2008.

## **VI) ARTYKUŁY W PRASIE I CZASOPISMACH**

- ALEKSANDROWICZ MUSTAFA, *Legendy, znachorstwo, wróżby i gusła ludu muzułmańskiego w Polsce*, „Rocznik Tatarski”, t. 2/1935.
- BABIŃSKI GRZEGORZ, *Grupa mniejszościowa a grupa etniczna. Przeciwno ogólnej teorii grup mniejszościowych*, „Przegląd Polonijny”, z. 3/1982.
- BABIŃSKI GRZEGORZ, *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce w świetle spisu ludności z roku 2002*, „Studia Socjologiczne”, nr 1/2004.
- BABIŃSKI GRZEGORZ, *Problemy warsztatowe badań zbiorowości polonijnych w Stanach Zjednoczonych*, „Studia Socjologiczne”, nr 2/1976.
- BABIŃSKI GRZEGORZ, *Zachowanie tradycji kulturowej i narodowej w rodzinach polonijnych*, „Przegląd Polonijny”, R. IV/1978.
- BARANOWSKI WŁADYSŁAW, *Czynaje, Fiereje i Szejtany. (Wierzenia demonologiczne polskich muzułmanów)*, „Acta Baltico-Slavica”, t. XX/1989.
- BARANOWSKI WŁADYSŁAW, *Język sakralny polskich Tatarów*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 3/1988.
- BARWIŃSKI MAREK, *Struktura narodowościowa Polski w świetle spisu powszechnego z 2011 roku*, „Przegląd Geograficzny”, nr 86/2014.
- BIŃKOWSKI A., WASILKOWSKI T., *Ałłah Akbar. Reportaż spod Białegostoku*, „Dokoła Świata” nr 2/1956.
- BORAWSKI PIOTR, *Folklor ludności tatarskiej na ziemiach polsko-litewskich*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 2/1981.
- BORAWSKI PIOTR, *Obrzędy i zwyczaje religijne Tatarów na ziemiach polskich*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 4/1978.
- BORAWSKI PIOTR, *O legendach Tatarów litewskich*, „Lud”, t. 66/1998.
- BORAWSKI PIOTR, *Tatarzy polsko-litewscy grupą etniczną czy etnograficzną?*, „Acta Baltico-Slavica”, t. XVIII/ 1987.
- BRYKOWSKI RYSZARD, *Tatarskie meczety w Rzeczypospolitej*, „Ochrona Zabytków”, nr 3/1988.
- BURSZA WOJCIECH J., *Konteksty etniczności*, „Sprawy Narodowościowe – Seria Nova”, z.1/1997.
- CHAZBIJEWICZ SELIM, *Dialog chrześcijańsko-muzułmański w okresie pontyfikatu Jana Pawła II*, „Przegląd Tatarski”, nr 2/2009.
- CHAZBIJEWICZ SELIM, *Duchowa kultura Tatarów polskich jako integralny element kultury pogranicza słowiańsko-muzułmańskiego*, „Acta Baltico-Slavica”, 37/2013.
- CHAZBIJEWICZ SELIM, *Islam i Tatarzy w literaturze polskiej*, „Przegląd Tatarski”, nr 1/2010.
- CHAZBIJEWICZ SELIM, *Józef Piłsudski a mniejszości narodowe na przykładzie polskich Tatarów*, „Przegląd Tatarski”, nr 4/2011.

- CHAZBIJEWICZ SELIM, *Kultura literacka Tatarów Polskich*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. I/1994.
- CHAZBIJEWICZ SELIM, *Kultura religijna Tatarów polskich*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. II/1994.
- CHAZBIJEWICZ SELIM, *Organizacje tatarskie i mużułmańskie na ziemiach polskich w XX w.*, „Życie Tatarskie”, Nr 3-4 /1999.
- CHAZBIJEWICZ SELIM, *Prasa tatarsko-muzułmańska w Polsce w latach 1939-1996*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. III /1995.
- CHAZBIJEWICZ SELIM,
  - a. *Tematyka prometejska w czasopismach polskich Tatarów w okresie II Rzeczypospolitej* (1) „Przegląd Tatarski”, nr 3/2014.
  - b. *Tematyka prometejska w czasopismach polskich Tatarów w okresie II Rzeczypospolitej* (2) „Przegląd Tatarski”, nr 3/2014.
- DROZD ANDRZEJ, *Spadkobiercy Czyngis-chana*, „Życie Tatarskie”, nr 1/1998.
- DUBIŃSKI ALEKSANDER, *Z pobytu u Tatarów na Podlasiu*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 1/1968.
- DWORAKOWSKI SYLWERIUSZ, *Bajram pod gołym niebem*, „Kurier Poranny” z dn. 20-22 01.1990.
- *Egzotyczne praktyki religijne Tatarów polskich i mahometan*, „Express Poranny”, z. 2/1938.
- GLIWA ANDRZEJ, *Doświadczenie inwazji tatarskich w narracjach ludowych i pamięci zbiorowej jako niematerialne dziedzictwo kulturowe Polski południowo-wschodniej*, „Ochrona Zabytków”, z. 1/2014.
- GÓRKA OLGIERD, *Uwagi orientacyjne o Tatarach polskich i obcych*, „Rocznik Tatarski”, t. II /1935.
- GÓRSKA IWONA, *Meczety i mizary w Bohonikach i Kruszynianach pomnikiem historii*, „Ochrona Zabytków”, nr 1/2004.
- GRYGAJTIS KRZYSZTOF R., *Z dziejów osadnictwa tatarskiego w Polsce (od XIV do pocz. XX w.)*, „Przegląd Orientalistyczny” nr 1/1977.
- HALICKI P., *Rzecznik wysłuchał wszystkich skarg*, „Kurier Poranny”, z dn. 19 marca 2002.
- JANICKI JERZY, *Meczet w Bohonikach*, „Świat”, 13.V.1956.
- JANICKI WŁADYSŁAW, *Tatarzy w Polsce – naród, grupa etniczna czy „ludzie pogranicza”?* „Czasopismo Geograficzne”, t. LXXI/2000.
- JAROSZEWICZ MARTA, *Problem uchodźczy na Ukrainie: ocena sytuacji*, „Komentarze OSW”, nr 147/2014.
- JASIEWICZ ZBIGNIEW, i in., *Tatarzy w Białostockiem jako grupa etnograficzna*, „Sprawozdania”, nr 93/1975.

- JASIEWICZ ZBIGNIEW, *Tatarzy polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna?*, „Lud”, t.64/1980.
- KAMOCKI JANUSZ, *Orientalna grupa polska*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, *Etnologia bez granic*, I. Bukowska-Floreńska, G. Odoj (red.), t. 11/ 2011.
- KAMOCKI JANUSZ, *Tatarzy polscy jako grupa etnograficzna*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. I /1993.
- KANIOWSKA KATARZYNA, *Etyczne problemy badań antropologicznych*, [w:] *Etyczne problemy badań antropologicznych*, K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 49/2010.
- KŁOSKOWSKA ANTONINA, *Otwartość i sąsiedztwo kultur*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1/1997.
- KOŁODZIEJCZYK ARKADIUSZ, *Józef Piłsudski a polscy Tatarzy*, „Niepodległość i Pamięć”, nr 9/1997.
- KONOPACKI JÓZEF, *Tatarski węzeł*, „Życie Tatarskie”, nr 3-4/1999.
- KONOPACKI MACIEJ, *Elementy folkloru Tatarów na pograniczu polsko-białorusko-litewskim*, „Literatura Ludowa”, nr 1/1963.
- KONOPACKI MACIEJ, *Muzułmanie Białostoczczyzny w Polsce i na świecie*, „Gazeta Białostocka”, nr 293/1961.
- KONOPACKI MACIEJ, *O mużulmanach polskich*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3/1962.
- KONOPACKI MACIEJ, *Piśmiennictwo Tatarów polsko -litewskich w nauce polskiej i obcej*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3/1966.
- KONOPACKI MACIEJ, *Spółeczność tatarska w Polsce wczoraj i dzisiaj*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 2/1969.
- KUBICKI MICHAŁ, *Nieoczekiwana zmiana miejsc. Polscy mużulmanie w cieniu islamu wahabickiego*, „Tygodnik Powszechny”, nr 37/2006.
- KRYCZYŃSKI LEON, *O Tatarach rzemieślnikach w Polsce*, „Lud”, t. XXXI/1932.
- KRYCZYŃSKI STANISŁAW, *Obrzędy pogrzebowe i kult zmarłych u polskich wyznawców Koranu*, „Kuryer Literacko-Naukowy”, Dodatek do Nru 301 „Il Kuryera Codz.” z dnia 30 października, nr 44/1933.
- KRYCZYŃSKI STANISŁAW, *Tatarzy polscy*, „Rocznik Ziemi Wschodnich”, R. IV/ 1938.
- KWAŚNIEWSKI KRZYSZTOF, *Socjologia mniejszości a definicja mniejszości narodowej*, „Sprawy Narodowościowe – Seria Nowa”, t 1/1992.
- LESISZ LUCYNA, *Kolekcja szczególnej troski – tatariana w zbiorach Muzeum Historycznego*, „Rocznik Białostocki”, t. XIX/2014.
- LEWICKA MAGDALENA, *Od konfrontacji do dialogu – historia relacji pomiędzy chrześcijaństwem a islamem*, „Przegląd Religioznawczy” nr 2 /2011.
- ŁAPICZ CZESŁAW, *Losy językowe Tatarów litewsko-polskich*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici, Filologia Polska XXVII – Nauki Historyczno-Społeczne”, z. 160/1985.

- ŁAPICZ CZESŁAW, *Tatarzy białostoccy na rozdrożu kultur*, „Białostocczyzna”, t. 1/1986.
- MADEK JAKUB, *Atak na meczet i mizar*, „Gazeta Wyborcza” z dn. 30 czerwca 2014.
- MIŚKIEWICZ ALEKSANDER, *Młodzieżowy Buńczuk*, „Białostocka Gazeta Współczesna”, z dn. 17-19 VIII 2001.
- MIŚKIEWICZ ALEKSANDER, *Śladami Tatarów polskich*, „Ziemia” 1981.
- MIŚKIEWICZ ALEKSANDER, *Tatarzy polscy w latach 1945-1985. Zarys historyczny*, „Studia Podlaskie” t. III/1991.
- MIŚKIEWICZ ALEKSANDER, *Tatarzy w wojsku polskim w latach 1918-1939*, „Życie Tatarskie”, nr 27/2010.
- MORAWSKA EWA, *Badania nad Imigracją/ Etnicznością w Europie i Stanach Zjednoczonych. Analiza porównawcza*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny”, nr 1/2009.
- NOWICKA EWA, *Etniczność a sytuacja mniejszościowa*, „Przegląd Polonijny”, z. 1/1989.
- NOWICKA-RUSEK EWA, *Etniczność w świecie współczesnym – antropolog w działaniu*, „Lud”, t. 87/2003.
- OBRĘBSKI JÓZEF, *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przegląd Socjologiczny”, 1-2/1936.
- PAŁECZNY TADEUSZ, *Mniejszość jako socjologiczna kategoria analizy*, „Studia Socjologiczne”, nr 2/1994.
- POSERN-ZIELIŃSKI A., *Studia etniczne w polskiej etnologii po 1945 roku. Ich uwarunkowania, konteksty i nurty*, „Lud” t. 78/1995.
- Tomasz Potkaj, *Liczenie (także) mniejszości*, „Tygodnik Powszechny”, nr 19/2002.
- RADŁOWSKA KAROLINA, *Kuchnia tatarska jako element tożsamości grupy*, „Biuletyn Stowarzyszenia Muzeów na Wolnym Powietrzu w Polsce”, nr 14/2013.
- RADŁOWSKA KAROLINA, *Między grupą etnograficzną a narodem. Status Tatarów polskich w świetle dotychczasowych badań*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. XXIII/2014.
- RADŁOWSKA KAROLINA, *Tematyka tatarska w twórczości Zygmunta Glogera*, „Przegląd Tatarski”, nr 4/2010.
- REINFUSS ROMAN, *Pogranicze krakowsko-góralskie w świetle dawnych i najnowszych badań etnograficznych*, „Lud” t. 36/1946.
- REYCHMAN JAN, *Zabytki orientalne w Polsce i potrzeba ich ochrony*, „Ochrona Zabytków”, t. 10/1957.
- SADOWSKI ANDRZEJ, *Miejscowi a przybysze. Charakter społecznego współzycia*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. III/1993.
- SADOWSKI ANDRZEJ, *Pojęcie grupy etnicznej w socjologii*, „Studia Socjologiczne”, z. 4/1973.

- SMOLICZ JAKUB J., *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1/1987.
- SOBECZYŃSKI MAREK, *Struktura narodowościowo-wyznaniowa Polski*, „Folia Geographica Socio-Oeconomica Acta Universitatis Lodzianensis”, z. 3/2000.
- SIENKIEWICZ T., *Spod znaku półksiężyca*, „TIM – Tygodniowy, Ilustrowany Magazyn”, nr 17/1988.
- SKOWRON-NALBORCZYK AGATA, *X Dzień Islamu w Kościele Katolickim*, „Życie Tatarskie”, nr 26/2010.
- STEFANIUK TOMASZ, *Czy istnieje „polski islam”? O islamie i muzułmanach w Polsce*, „Teofil. Pismo Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów”, 2/2006.
- Świat na deskach, „Gazeta Współczesna”, nr 106, z dn. 1-3.06.1990.
- *Tatarzy otrzymali pieniądze na naukę języka tatarskiego*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 02.11.2012.
- TOCHTERMANN JERZY JAN, *Ilość, rozmieszczenie i struktura zawodowa Tatarów w Polsce*, „Wiadomości Geograficzne”, nr 8-10/1935.
- TYSZKIEWICZ JAN, *Międzywojenne badania nad dziejami Tatarów litewsko-polskich w XVII*, „Przegląd Historyczny”, t. LXXVI/1985.
- Warmińska Katarzyna, *Refleksje nad kulturą tatarską*, „Przegląd Zachodni”, nr 3/2010.
- WARMIŃSKA KATARZYNA, *Tatarskie miejsca. Przestrzenny wymiar etniczności grupy*, „Przegląd Tatarski”, nr 1/2010.
- WARMIŃSKA KATARZYNA, *Tatarzy polscy – tożsamość kolektywna grupy w kontekście regulacji ustawowych*, „Przegląd Tatarski”, nr 2/2011.
- WARMIŃSKA KATARZYNA, *Tatarzy polscy. Wizja narodu i polskości grupy*, „Państwo i Społeczeństwo”, II, nr 2/2002.
- WARMIŃSKA KATARZYNA, *Tożsamość religijna Tatarów polskich. Czy jest Pan Tatarem? – Tak, muzułmanin...*, [w:] „Przegląd Religioznawczy”, nr 1/2000.
- WORONOWICZ ALI, *Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość*, „Rocznik Tatarski”, t. II/1935.
- WORONOWICZ ALI, *Kurs nauki religii islamu dla hodźdżych i duchowieństwa muzułmańskiego*, „Życie Tatarskie”, nr 8/1939.
- WRÓBLEWSKA URSZULA, *Działalność wileńskiego Oddziału Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej*, „Acta Baltico-Slavica”, 37/2013.
- WILCZAK JAGIENKA, JAN DZIADUŁ, *Kto ty jesteś*, „Polityka”, nr 16/2002.
- WIŚNIEWSKI JERZY, *Osadnictwo tatarskie w Sokółskim i na północnym Podlasiu*, „Rocznik Białostocki”, t. XVI/1991.
- VORBRICH RYSZARD, *Między Zachodem a Orientem, Tatarzy polsko-litewscy w poszukiwaniu tożsamości*, „Rocznik Tatarów Polskich”, T. IV/1997.

- ZAJĄCZKOWSKI ANANIASZ, *Elementy tureckie na ziemiach polskich*, „Rocznik Tatarski”, t. II/ 1935.
- *Związek Tatarów Polskich chce kontynuować naukę języka etnicznego*, „Kurier Poranny”, z dn. 26.12.2012.

## **VII) WYDAWNICTWA OKOLICZNOŚCIOWE, INFORMATORY, PRASA Tatarska**

- *Kalendarz Muzułmański 1939 r.*, MZR, Wilno 1938.
- „Muzułmanie Rzeczypospolitej. Czasopismo polskiej społeczności muzułmańskiej”, 2010-2012.
- *Muzułmanin Polski. Jednodniówka Muzułmańskiego Związku Religijnego w Polsce na Tysiąclecie*, Warszawa 1966.
- „Przegląd Islamski” 1930-31, 1934-47.
- „Przegląd Tatarski. Kwartalnik społeczno-kulturalny poświęcony Tatarom w Polsce i na świecie”, 2009-2015.
- „Rocznik Tatarów Polskich”, 1993-2006, 2014.
- „Rocznik Tatarski”, t.1/1932, t.2/1935, t.3/1938.
- „Świat Islamu” 1993-2006.
- *Tatarzy muzułmanie w Białymstoku. Informator*, oprac. i red. K. Jędrzejczyk-Kuliński, B. Pawlic-Miśkiewicz, Białystok 2011, MZR, Białystok 2011.
- „Życie Muzułmańskie” 1986-1990.
- „Życie Tatarskie” 1934-39, 1998-2015.

## **VIII) PUBLIKACJE INTERNETOWE**

- Abramowicz Dorota, *Tatarzy chcą utworzenia Autonomicznej Tatarskiej Republiki Krymu*, <http://www.dziennikbałtycki.pl/artukul/3402625,tatarzy-chca-utworzenia-autonomicznej-tatarskiej-republiki-krymu-jej-komitet-powstal-w-gdanskuid,t.html>, (dostęp: 21.11.2015).
- Balcer Adam, *Muzułmanie marszałka Piłsudskiego*, [http://wyborcza.pl/alehistoria/1,140773,16630373,Muzulmanie\\_marszalka\\_Pilsudskiego.html](http://wyborcza.pl/alehistoria/1,140773,16630373,Muzulmanie_marszalka_Pilsudskiego.html), (dostęp: 15.10.2014).
- Górak-Sosnowska Katarzyna, *Platoniczna islamofobia*, <http://www.psz.pl/92-polska/katarzyna-gorak-sosnowska-platoniczna-islamofobia>, (dostęp: 06.03.2015).
- Klimowicz Joanna, *Tatarzy znowu są w drodze*, [http://wyborcza.pl/1,87648,15673604,Tatarzy\\_znowu\\_sa\\_w\\_drodze.html](http://wyborcza.pl/1,87648,15673604,Tatarzy_znowu_sa_w_drodze.html), (dostęp: 12.11.2015).
- Klimowicz Joanna, Wojnar Jędrzej, *Tatarzy z Krymu marzą o Polsce i azylu*, <http://wyborcza.pl/12,82983,18750926.html>, (dostęp: 12.11.2015).
- Mach Zdzisław, *Tożsamość europejska – dzieło ewolucji czy konstrukt polityczny?*,

- [http://ec.europa.eu/polska/news/opinie/090629\\_tozsamosc\\_europejsk\\_pl.htm](http://ec.europa.eu/polska/news/opinie/090629_tozsamosc_europejsk_pl.htm), (dostęp: 10.08.2015).
- Mazuś Marta, *Gdzie się bawią Polacy? Na festynach*, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1588153,1,gdzie-sie-bawia-polacy-na-festynach.read?print=true>. (dostęp: 06.12.2015).



# SPIS TREŚCI

Wstęp .....	6
Tatarzy polscy w badaniach polskich etnografów i socjologów .....	11
Ciągłość i zmiana grupy etnicznej w perspektywie socjologicznej .....	18
Etniczność .....	18
Podejście prymordialistyczne .....	21
Podejście kulturalistyczne .....	23
Podejście konstruktywistyczne .....	24
Grupa etniczna .....	25
Grupa etnograficzna .....	29
Mniejszość etniczna vs mniejszość narodowa .....	31
Tożsamość etniczna .....	37
Trwałość i zmienność w interpretacjach grupy etnicznej .....	42
Czynniki decydujące o trwałości grupy .....	42
Czynniki decydujące o zmienności grupy .....	54
Przyjęta metodologia .....	68
Etyczne aspekty badań nad etnicznością .....	73
Problematyka związana z badaniem społeczności tatarskiej w Polsce .....	75
Tatarska ciągłość i zmiana w świetle źródeł zastanych .....	78
Kontinuum i zmiany zawarte w etnonimie grupy .....	78
Zmiany przestrzenne i strukturalne .....	82
Liczebność grupy (1918-2011) .....	88
Kultura religijna .....	94
Meczety .....	94
Cmentarze .....	99
Rękopiśmiennictwo religijne .....	103
Instytucje tatarskie i kontynuacja dziedzictwa intelektualnego grupy .....	106

Tożsamość religijna .....	114
Między „nową ortodoksją” a „tradycyjnym liberalizmem”	
Współczesny dualizm religijny grupy. ....	116
Tatarskie praktyki religijne .....	120
Obrzędy religijne .....	128
Stosunek do świąt chrześcijańskich .....	136
„Spór o chusty” .....	137
„Starzy” a „nowi” imamowie .....	139
Rozłam w Muzułmańskim Związku Religijnym .....	140
Edukacja religijna .....	141
Radzenie sobie z własną odmiennością religijną .....	147
Asymilacja .....	147
Relacje z państwem polskim .....	149
Relacje z Kościołem katolickim .....	152
Wobec islamofobii .....	154
Stosunek do innych muzułmanów .....	155
Tożsamość etniczno-kulturowa grupy .....	160
Pochodzenie .....	160
Małżeństwa endogamiczne .....	162
Tatarscy pobratymcy .....	165
Współczesna kultura tatarska .....	168
Muzyka i taniec .....	170
Tatarska kuchnia .....	171
Kultura festynowa .....	175
Pamięć i terytorium .....	178
Język tatarski, czyli brakujące ogniwo. Próby rewitalizacji ..	184
Współczesne typy tożsamości tatarskiej .....	189
Tożsamość jednostkowa (pojedyncza) .....	189
Tożsamość podwójna (złożona) .....	191
Czy Tatarzy ewoluują w kierunku narodu kulturowego? .....	194
Naród kulturowy .....	194
Status Tatarów polskich w świetle źródeł zastanych .....	196
Status społeczności tatarskiej w opinii badanych .....	200
Tatarzy jako mniejszość .....	201
Tatarzy jako grupa (mniejszość) etniczna .....	203
Tatarzy jako naród .....	204

Tatarzy jako (nie) naród .....	204
Zakończenie .....	207
Polish tatars. Continuity and changeability .....	210
Bibliografia .....	212