

Marek M. Dziekan (Łódź)

ISLAM NA BAŁKANACH W RELACJI Z PODRÓŻY PO BOŚNI I HERCEGOWINIE KS. MARCINA CZERMIŃSKIEGO SJ (1860–1931)

1. Ksiądz Marcin Czermiński – życie i dzieło

Ksiądz Marcin Czermiński, jezuita, urodził się 7 stycznia 1860 roku w majątku rodzinnym Glińsk koło Winnicy w województwie lwowskim [Krzyszkowski 1938: 338–229; Urbanik 1989: szp. 834–835; Gregorczyk 2007]¹. Był misjologiem i hagiografem, w 1878 roku ukończył Gimnazjum św. Jacka w Krakowie, po czym odbył studia teologiczne w Gregorianum² w Rzymie, które ukończył ze stopniem doktora filozofii. W 1883 roku przyjął święcenia kapłańskie, a po powrocie do Polski dwa lata później wstąpił do zakonu w Starej Wsi k. Brzozowa na Podkarpaciu. W tym czasie rozpoczął współpracę z „Przeglądem Powszechnym”, a po odbyciu nowicjatu w 1888 roku objął stanowisko redaktora w czasopiśmie „Misje Katolickie”, które ukazywało się w latach 1882–1936 w Krakowie, a później (do 1939 roku) w Warszawie. „Misjami Katolickimi” kierował Czermiński do listopada 1919 roku. Współpracował także z „Czasem”, „Naszymi Wiadomościami” i „Rocznikami Dzieła Rozkrzewiania Wiary”. Wiele podróżował w celach głównie misyjnych: do Bośni, Hercegowiny, Albanii, Grecji, Turcji (tu odwiedził istniejącą szczątkowo do dziś polską kolonię w Adampolu [Łątka 1992; Cichocki, Godzińska 2006]), na Kretę, do Szwecji, Francji i Niemiec. Materiały zebrane podczas tych podróży – nie tylko będące wynikiem bystrej obserwacji, ale także lektur i niejednokrotnie badań archiwalnych – wykorzystywał w licznych artykułach, które często później przekształcał i wydawał w formie książkowej. O książkach podróźniczych Czermińskiego napiszę niżej, tutaj chciałbym jeszcze wspomnieć o innych jego zainteresowaniach. Uważany jest za założyciela polskiej misjologii – jako nie tylko redaktor wspomnianego czasopisma, ale także biograf trzech wybitnych misjonarzy pol-

¹ Na temat problematyki bałkańskiej w pracach M. Czermińskiego pisała M. Bogusławska [Bogusławska 2005], rozpatrywała jednak jego opisy pod nieco innym kątem, zwracając uwagę – zgodnie z tytułem – na stosunki międzywyznaniowe, co w moim tekście ma charakter marginalny.

² *Pontifica Universitas Gregorianum*, uniwersytet jezuicki w Rzymie założony w 1551 roku przez Ignacego Loyolę.

skich: Wojciech Męcińskiego (1598–1643) działającego w Azji Wschodniej, Maksymiliana Ryły (1802–1848) prowadzącego prace misjonarskie na Bliskim Wschodzie i związanego z Madagaskarem Jana Beyzyma (1850–1912). Biografie te wydane były odpowiednio w 1895, 1911–12 i 1913. Poza tym opublikował także kilka biografii świętych i błogosławionych wywodzących się z Polski, z których część przetłumaczona została na języki obce. Jest także autorem prac mariologicznych oraz kaznodziejskich, a także książek o Afryce Południowej i Indiach – te ostatnie oparte są jednak wyłącznie na relacjach innych misjonarzy. Uważny jest za jednego z najpłodniejszych pisarzy jezuickich. Zmarł we Lwowie 7 stycznia 1931 roku.

Marcin Czermiński przebywał w Bośni i Hercegowinie kilkakrotnie. Po raz pierwszy udał się tam na początku lat 90. Efektem tej podróży była książka o Albanii (*Albania. Zarysy etnograficzne, kulturalne i religijne*, Kraków 1893) oraz Dalmacji i wydana później praca *W Dalmacji i Czarnogórze* (Kraków 1896). „W swoich relacjach z tych dalekich i niezwykle niebezpiecznych wypraw, przedstawił polskiemu czytelnikowi historię tych regionów oraz opisał życie codzienne tamtejszej ludności” [Gregorczyk 2007: 54]. Latem 1895 roku przebywał w Bośni i Hercegowinie. Była to pierwsza wyprawa Czermińskiego na te tereny. W jej trakcie dowiedział się o potrzebach religijnych polskich osadników, które spowodowały, że jezuita udawał się tam później co kilka lat. O tym aspekcie działalności bałkańskiej Czermińskiego pisze szeroko Dariusz Gregorczyk w cytowanym artykule, powołując się nie tylko na publikacje książkowe Czermińskiego, ale także na informacje zawarte w jego innych tekstach. W dalszej części niniejszego artykułu dane dotyczące misyjnych podróży jezuitę przytaczam według tego opracowania.

W 1898 roku odbył misję wielkopostną do Polonii na Bałkanach. Trwała ona od 5 marca do 6 kwietnia. Podobną trasę przebył także rok później od 9 marca do 10 kwietnia (kontynuacją tej podróży misyjnej była wyprawa na Kretę i do Turcji). Trzecia misja trwała od 22 marca do 5 maja 1900 roku. W następnym roku przebywał Czermiński w Bośni od 11 kwietnia do 14 maja. Ostatnia wizyta misjonarza na tym terenie miała miejsce po dłuższej przerwie, spowodowanej niechęcią tamtejszych władz świeckich i kościelnych, w marcu 1909 roku. Warto dodać, że wyprawy te miały nie tylko wymiar duchowy. Czermiński, znając sytuację materialną i zdrowotną polskich osadników w Bośni, prowadził także akcję, którą dziś nazwalibyśmy humanitarną. To nie jest jednakże tematem tego opracowania³.

Swoje podróże po Bośni i Hercegowinie odbywał ks. Czermiński w czasach, kiedy tereny te, od XV wieku znajdujące się w granicach państwa osmańskiego,

³ Na temat Polaków na tych obszarach na przełomie XIX i XX wieku por. np. [Drljača 1977, 2002; Mandziuk 2009; Bogusławska 2005: 59–62].

znalazły się pod okupacją Austro-Węgier. Było to wynikiem m.in. wielkiego antytureckiego powstania, które wybuchło w 1875 roku w Bośni, a rok później objęło także Hercegowinę. Na Kongresie Berlińskim w 1878 roku przyznano Austro-Węgrom administrację nad tym obszarem, choć nominalnie należał on jeszcze do Turcji Osmańskiej aż do 1908 roku, kiedy to nastąpiła aneksja Bośni i Hercegowiny przez Austro-Węgry⁴. Warto zwrócić uwagę na skład religijny XIX-wiecznego społeczeństwa bośniackiego: „W 1895 r. prawosławni stanowili 43%, katolicy – 21%, muzułmanie – 32%” [Felczak, Wasilewski 1985: 377]. Muzułmanie ci byli przede wszystkim sunnitami szkoły hanafickiej, stworzonej przez Abu Hanifę (700–767), uważanej powszechnie za najbardziej liberalny ryt islamu [Danecki 1997, I: 222–223]. Dość rozpowszechniony był też mistycyzm muzułmański, sufizm [Danecki 1997, II: 9–47; Macháček 2010]. Językiem mieszkańców był serbsko-chorwacki.

Drukowanym efektem tych podróży polskiego jezuitę były, oprócz wyżej wspomnianych, następujące książki (chronologicznie): *Z podróży po Bośni i Hercegowinie* (1899), *Wspomnienia z misji między Polakami nad Bosforem, w Bośni i na Krecie* (1901), *Z Grecji i Krety* (1902), *Kolonie polskie w Bośni* (1902).

2. Islam na Bałkanach w relacjach ks. Michała Czermińskiego

2.1. Wprowadzenie

Dla niniejszego tekstu szczególnie ważna jest książka *Z podróży po Bośni i Hercegowinie*, której pierwsze wydanie ukazało się w 1899, a drugie w 1902 roku. We wstępie do książki Czermiński pisze:

Ponieważ nikt z Polaków dotychczas nie podjął się obszerniejszej pracy w tym kierunku, przeto wybrałem się do Bośni i Hercegowiny w podróż, w latach 1895 i 1898, a co zebrałem materiału, ogłosiłem w XVII Roczniku »Missyi katolickich«, obecnie zaś z niektórymi uzupełnieniami w niniejszej książce podaję do wiadomości czytelników. W ciągu opowiadania kładę pewien nacisk na tamtejsze stosunki religijne, nie tylko dlatego, że jestem kapłanem, i że uważam religię jako najważniejszy czynnik cywilizacyjny. Sprawa wyznaniowa na półwyspie bałkańskim wogóle, a przedewszystkiem w krajach »okupacyjnych« była od najdawniejszych czasów osią, około której obracała się ich polityka zarówno wewnętrzna jak zagraniczna. Przy własnych spostrzeżeniach i badaniach starałem się uwzględnić prace innych autorów, pozostające dotychczas w rękopisach lub już ogłoszone drukiem. Uważam jednak za zbyt cenne przytaczać na tem miej-

⁴ Na temat dziejów Bośni i Hercegowiny por. np. [Felczak, Wasilewski 1985; Jelavich 2005]. O islamie w Bośni i Hercegowinie: [Parzymies 2005]. Szersze tło historyczne daje A. Nalborczyk [Nalborczyk 2005] i B. Djurdjev [Djurdjev 2001] – tutaj także zarys kultury muzułmańskiej Bośni i Hercegowiny.

scu długi szereg źródeł, jakeimi się posługiwałem, gdyż czytelnik ważniejsze z nich łatwo znajdzie w ciągu tekstu lub dopiskach [Czermiński 1899: VI]⁵.

Jest ta praca wynikiem przede wszystkim pierwszej wyprawy do Bośni. Ma ona w największym stopniu charakter kulturowo-etnograficzny. Czermiński z wyczuciem, można nawet powiedzieć, że ze znanstwem, opisuje muzułmańską ludność Bośni i Hercegowiny, omawiając jej zwyczaje i obyczaje zarówno życia codziennego, jak i religijne. Zwraca uwagę przy tym podejście Czermińskiego do muzułmanów, które określiłbym jako „przyjazny dystans”. Niewiele znajdziemy u niego wypowiedzi dyskredytujących islam, a jeśli są, to bardzo wyważone – można powiedzieć dzisiejszym językiem, że ks. Czermiński jest bardzo „poprawny politycznie”. Jest to szczególnie ważne w przypadku misjonarzy, nawet jeśli – tak jak on – nie przybywali tam, aby nawracać, ale żeby nieść pociechę swoim katolickim rodakom⁶.

Pierwsza podróż księdza Czermińskiego do Bośni i Hercegowiny, która nas najbardziej interesuje, miała – przynajmniej w założeniu – charakter zdecydowanie „krajoznawczy”. Opis Bośni i Hercegowiny rozpoczyna jezuita od ogólnej informacji historycznej o kraju oraz o jego obecnej sytuacji politycznej i społecznej. Trasa podróży na terenie Bośni rozpoczęła się od przekroczenia granicy w leżącej nad Uną Kostajnicy (Czermiński jechał koleją z Zagrzebia). Dalej droga wiodła przez Prijedor⁷ do Banja Luki i stamtąd wzdłuż rzeki Vrbas przez Gornji Šeher i Podmilačje do Jajec, gdzie przybył 22 czerwca 1895 roku. Z Jajec jezuita udał się do Travnika. Trasę tę przebył kolejką wąskotorową. Podczas pobytu w Travniku odbył wycieczkę do Turbe i Rankovići. Kolejny etap to Sarajewo, potem Fojnica, gdzie dotarł, odwiedzając po drodze Visoko i Kiseljak, dalej Kreševo i Kraljeva Sutjeska – tam zakończyła się bośniacka część podróży. Książka opatrzona jest 95 rycinami oraz mapą. Wrażenia z Hercegowiny rozpoczynają się od rozdziału XII, najpierw – jak i w przypadku Bośni – ogólną charakterystyką historyczną. Pierwszym szerzej opisanym miastem hercegowińskim jest Konjic, następnie Mostar. W okolicach Mostaru odwiedził Czermiński miejscowości Buna, Stjepangrad, Blagaj i Počitelj. Z Mostaru udał się przez Stolac do posterunku granicznego w Mosko. Kolejne etapy to Dobricevo, Trebinje,

⁵ Elektroniczna wersja książki dostępna na stronie biblioteki Uniwersytetu w Michigan <http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=bosnia;cc=bosnia;view=toc;idno=AJK7555.0001.001>. Dalej, powołując się na tę pracę, podaję tylko w nawiasie numery stron, nie ingeruję przy tym w żadne aspekty tekstu oryginalnego. Szczegółowe dane bibliograficzne dotyczące pierwodruków tekstów zawartych w książce podaje M. Bogusławska [Bogusławska 2005: 63].

⁶ Zarys dziejów chrześcijaństwa w Bośni i Hercegowinie por. np. [Weiss 1989: szp. 843–845].

⁷ Nazwy miejscowości i miejsc stosowane przez Czermińskiego nie zawsze zgodne są z poprawną, obecnie stosowaną formą. Różnice te będą w niniejszym tekście wykazywane jedynie w stosunku do nazw związanych bezpośrednio z tematem.

Raguza, czyli Dubrownik, i wreszcie Metkovič, miasto na granicy Bośni i Hercegowiny z Dalmacją. Ta część książki powstała na podstawie podróży z 1895 roku. Ostatni, XVI rozdział *Wycieczka misyjna do Polaków i Rusinów w Bośni* jest relacją z późniejszej podróży, jak sam tytuł wskazuje, mającej już charakter wybitnie misyjny. Obejmowała ona m.in. Windhorst, Celinovač, Tuzłę i Brčko, ale to zagadnienie i ta podróż księdza Czermińskiego wykracza już poza zakres niniejszego opracowania. W książce Czermiński nie tylko opisuje swoje wrażenia i informacje uzyskane od miejscowych informatorów, ale także cytuje sporo dzieł naukowych.

Ówczesne, podobnie jak i współczesne Bałkany to obszar niezwykle zróżnicowany religijnie i etnicznie; cała ta różnorodność znalazła swoje odzwierciedlenie w relacji Marcina Czermińskiego – wspomina o prawosławnych, oczywiście o katolikach, także o wyznawcach judaizmu i Cyganach. Chciałbym jednak skoncentrować się na tych fragmentach książki, w których jest mowa o Turkach oraz miejscowych wyznawcach islamu. Zdecydowałem się przy tym na omawianie poszczególnych zagadnień zgodnie z porządkiem, w jakim pojawiają się w pracy jezuitę. Warto podkreślić, co ukaże się jasno na kolejnych stronach, że ta wielobarwność sprawiła, że każda z grup – czy to religijnych, czy etnicznych – dbała i dba o zachowanie własnej tożsamości, co w kontekście skomplikowanych dziejów politycznych Bałkanów, leżących tam, gdzie krzyżowały się od wieków interesy wielkich mocarstw, było sprawą szczególnie skomplikowaną, a niejednokrotnie bolesną w sposób dosłowny.

2.2. Banja Luka i okolice

Pierwsze notatki Michała Czermińskiego o islamie i muzułmanach pojawiają się w opisie jego pobytu w Banja Luce (s. 44–45). Miasto to w 1527 roku zostało zajęte przez Turków, a w latach 1588–1638 było stolicą Bośni. Od 1878 roku znajdowało się pod panowaniem austro-węgierskim. Obecnie, po ostatniej wojnie na Bałkanach, muzułmanie w Banja Luce to niewielka grupa ludzi skupiona w organizacji Islamska Zajednica Banjaluke, a miasto zamieszkują głównie Serbowie.

W dzielnicy zamieszkaną przez muzułmanów znajdowały się 32 meczety. Najpiękniejszym z nich był meczet Ferhadija (*Ferhadija džamija*⁸), wokół którego rozciągało się centrum miasta. Autorem projektu był uczeń najsłynniejszego architekta osmańskiego, Sinana. Budowla nie była wielka, a minaret mierzył 43 m wysokości. Wokół meczetu istniał cały kompleks budowli muzułmańskich

⁸ *Džamija*, z tur. *cami*, od arab. *džami* – zasadniczo zarówno po turecku, jak i po arabsku termin ten oznacza tzw. „meczet piątkowy”, ale na niektórych obszarach świata arabsko-muzułmańskiego stosowany jest w odniesieniu do każdego meczetu.

– m.in. szkoła koraniczna, *hammam* (łaźnia), fontanna i cmentarz. Píše Czermiński:

Smutne z nim łączą się dla Austrii wspomnienia. W r. 1579 (r. 993 muzułmańskiej rachuby), wielkorządcą Bośni Ferhad-Basza pobił wojska niemieckie stojące na granicy Kroacyi pod wodzą hr. Eberharda Auersperga. Generał padł w bitwie, a jego syn Engelbert dostał się jako niewolnik w ręce Paszy, który zażądał od rodziny młodego Auersperga takiego okupu, ile wynosiła budowa wspaniałego meczetu. Odtąd nazwano go Ferhadija (s. 44).

Ferhad-Basza Czermińskiego to Ferhad Sokolović (Sokollu, ur. między 1530 a 1540, zm. 1590), gubernator Bośni, który przeniósł stolicę z Travnika do Banja Luki w 1573 roku, a następnie został pierwszym paszą (*beylerbeyem*) ejaletu Bośni [por. np. Djurdjev 2001].

Meczet Ferhadija, częściowo zniszczony podczas trzęsienia ziemi w 1969 roku, unicestwiony został przez serbskich nacjonalistów 7 maja 1993 roku (znajdował się na liście UNESCO). Resztki meczetu zostały zburzone buldożerami, a na jego miejscu powstał ogromny trawnik. Obecnie świątynia jest odbudowywana⁹. Ferhadija to nie był jedyny muzułmański zabytek miasta. Oprócz tego wielką wartość historyczną przedstawiał meczet *Arnaudi džamija* z 1595 roku oraz mauzolea paszów osmańskich.

Opisując Banja Lukę, Czermiński zwraca uwagę na pewną charakterystyczną cechę bliskowschodniej obyczajowości przeniesioną na glebę europejską – publiczne piece piekarskie.

Rozmaite niewiasty – pisze Czermiński – a najczęściej Turczynki, przynoszą mięso, zarobione ciasto, jarzyny i inne wiktuały do upieczenia w owych rurach, chwilę czekają i wynoszą już gotowe potrawy do swoich mieszkań. Rzecz to wygodna dla gospodyń domu, może jest w tem pewna ekonomia, lecz nie wiem, czy dobrze świadczy o doświadczeniu i wprawie Turczynek w kulinarnej sztuce (s. 45).

Jest to szeroko rozpowszechniony od średniowiecza zwyczaj, znany przede wszystkim w większych miastach muzułmańskich – także w arabskiej Hiszpanii, Andaluzji, obejmujący nie tylko opisaną przez jezuitę czynność, ale także możliwość zakupu dań na wynos. Nie był to zresztą zwyczaj wymyślony przez muzułmanów – znany był już w starożytnej Mezopotamii, a nawet w starożytnym Rzymie – ma więc swe śródziemnomorskie zaplecze historyczne. Zwykle dania z takich miejskich kuchni były tańsze niż wyprodukowane w domu, poza tym bardzo często domy w Śródziemnomorzu po prostu nie miały ani kuchni, ani pieca chlebowego. Co ciekawe, w samej Turcji zwyczaj ten pojawił się stosun-

⁹ Dokładny opis meczetu wraz z fotografiami przedstawiającymi budowlę w okresie jej świetności oraz po zniszczeniach por. [Archnet 2010], tam również dalsza bibliografia (źródła drukowane i elektroniczne). Por. także [Studija 2002].

kowo późno, skoro turecki historyk Mustafa Ali, który odwiedził Kair w 1599 roku dziwił mu się i wysuwał podobne wnioski, jak kilka wieków później ksiądz Czermiński i twierdził, że najwyraźniej Egipcjanki nie są tak dobrymi kucharkami jak Turczynki [por. szerzej Lewicka 2002, 2004].

Motyw turecko-muzułmański pojawia się jeszcze podczas jednej z wycieczek w okolice Banja Luki. Czermiński udał się do leżącej kilka kilometrów od miasta miejscowości Petričevac (obecnie to dzielnica Banja Luki), gdzie znajdował się klasztor franciszkanów obserwantów (minorytów) i kościół zbudowany w 1873 roku. „Ojca gwardyana zastałem siedzącego w altance, fez turecki miał na głowie, zresztą był ubrany w habit zakonny” (s. 53–54). Zwraca tu uwagę dość egzotyczny strój zakonnika – połączenie stroju mniszego z tureckim. „Przed rokiem 1878, żaden z zakonników nie mógł się pokazać poza obrębem kościoła w sukni duchownej; wszyscy przebierali się w strój narodowy bośniacki” (s. 54). Sala gościnna klasztoru również urządzona była na sposób turecki. Gwardian opowiedział Czermińskiemu krótkie, lecz burzliwe dzieje klasztoru. Kiedy do Bośni wkroczyli Austriacy, Turcy zajęli budynek, przekształcając go w fortecę, ale wkrótce zostali wyparci przez wojska okupacyjne.

Kościół pod wezwaniem św. Antoniego wraz z klasztorem zostały zburzone w 1995 roku przez armię serbsko-bośniacką. W 2003 roku, po wizycie papieża Jana Pawła II, rozpoczęto odbudowę kompleksu. Zniszczenie świątyni było zemstą za wydarzenia z II wojny światowej, kiedy to chorwaccy ustasze pod przywództwem wywodzącego się z tego kościoła księdza Mirosława Filipovića prowadzili w latach 1942–1945 masakry ludności serbskiej w tych okolicach.

W dalszą drogę z Banja Luki wyruszył Czermiński otwartym powozem, którego woźnica był Turkiem, tak opisanym przez jezuitę:

Był to typ Turka. Stary, barczysty olbrzym o rudej brodzie, na fez czerwony zawdział biały, czarno-nakrapiany turban. Ubrany był w materię niebieską, ferman (serdak) futrem podbity, szerokie szarawary, od kolan zamiast pończoch miał cienką czerwoną skórę na nogach, a dopiero na nią przywdział czerwone, safianowe, głębokie pantofle” (s. 58).

Woźnica, zamknięty i milkliwy, nie wywarł na księdzu dobrego wrażenia, skłonił go natomiast do przemyśleń. Czermiński wspomina o opowieściach dotyczących zwyczaju pochodzącego z czasów panowania tureckiego, kiedy to każdy chrześcijanin musiał schodzić z drogi muzułmaninowi i o okrucieństwie Turków, którym dla zabawy i bezkarnie zdarzało się ponoć strzelać do chrześcijan. Czermiński, jak pisze, miał ochotę porozmawiać z Turkiem o jego religii (wykazuje się tu dobrą wiedzą o elementach historii islamu), ale wie, że z muzułmanami o ich religii rozmawiać nie należy. Dodaje jednak: „Czytelnik przyzna, że to najodpowiedniejsza byłaby rozmowa kapłana z niewiernym, budząca

nadzieję przekonania przeciwnika o jednej prawdziwej objawionej prawdzie, o błędzie islamu” (s. 58). To jednak jedno z nielicznych miejsc w książce, gdzie Czermiński wypowiada się o muzułmanach jak kapłan pamiętający o swojej misyjnej roli.

Na kolejnych stronach (59 i 60) dowiadujemy się o elementach tureckiego (a właściwie muzułmańskiego) *savoir-vivre*'u na tradycyjnych obszarach świata islamu funkcjonujących do dnia dzisiejszego: „Pytać o żonę muzułmanina jest dlań zniewagą zarówno wielką, jak chcieć rozprawiać o religii”. Przekazuje przy tym opowieść ojca Pancięcia, rektora konwentu w Travniku, jak to omal życiem nie przyplącił nieznamomości tej zasady obyczajowości muzułmańskiej.

Pierwszy odpoczynek w podróży nastąpił ok. 25 km na południe od Banja Luki w obecnej miejscowości Krupa na Vrbasu, gdzie u źródła bijącego obok ruin zamku Krupa (Grebengrad) Czermiński po raz pierwszy miał okazję zobaczyć muzułmańską modlitwę:

Tu po raz pierwszy byłem świadkiem religijnych ćwiczeń pobożnego bega. Polegało ono na tym, że bez żadnej żenady porozpinał się i począł obmywać wodą głowę, ręce, ramiona, nogi... W liturgii muzułmańskiej nazywa się ten rodzaj praktyki religijnej *Gassel* i *Vuzu*. Jest jeszcze trzeci, na który begowi czasu już nie stało: *Gussel* – który polega na kąpeli całego ciała. Po takich operacjach Turek począł machinalnie odmawiać jakieś modlitwy (s. 62).

W tym przypadku wiedza Czermińskiego nieco zawiodła. W islamie są bowiem tylko dwa rodzaje ablucji wodą – po arabsku *wudu*, stąd występujące w tekście *vuzu* – ten sam termin w wersji tureckiej, czyli małe ablucje, takie, jak opisał je Czermiński, oraz duże ablucje, praktycznie kąpiel rytualna – po arabsku *ghusl*, po turecku *güsül*. W rzeczywistości zatem „Gassel” i Gussel” to jeden rytuał. Swoją drogą, określenie Czermińskiego „ćwiczenia religijne” potwierdzone jest nawet przez współczesnych teologów muzułmańskich, którzy dostrzegają w tym obrzędzie zarówno wartość duchową, jak i cielesną¹⁰.

Z czasem Turek, z którym podróżował Czermiński, stał się bardziej rozmowny i opowiedział mu przekaz o rodzinie Filipowićów, właścicielach niedaleko (ok. 10 km na południowy zachód w linii prostej od Krupy) leżącego zamku w Sitnicy. Oto ta legenda:

Na zamku sitnickim było trzech braci tego rodu: jeden z nich został wzięty w niewolę, drugi uciekł do Węgier i stał się założycielem dalmatyńsko-kroackiej gałęzi rodu Filipowiczów, trzeci stał się renegatem, przyjął islam, za co został mężem zaufania wezryra bośniackiego z Trawnika i był założycielem zbisurmanionego¹¹ rodu Filipowiczów, dzisiejszych panów na Sitnicy.

¹⁰ Na temat modlitwy muzułmańskiej por. np. [Dziekan 1997; Salat 2000].

¹¹ Od *bisurman*, *busurman* – zazwyczaj mówiono tak o Turkach, od tur. *müsülman*, poprzez ros. *Бусурманъ*; por. [Turek 2001: 156–159].

Kronikarz współczesny opowiada, że to odstępstwo od wiary nader boleśnie dotknęło całą rodzinę, sławną z bogactwa i cnót chrześcijańskich. Więcej nad innych opłakiwały hańbę swego rodu trzy siostry Filipowiczówny: Ludwika, Anna i Łucya, bratanice apostaty, i głośno potępiały postępowanie tyranów bośniackich. Gdy wieść o tych dziewczętach, rzadkiej piękności, rozeszła się w okolicy, porwano je z domu i zaprowadzono do Liwna^[12] w darze dowódcy wojsk tamtejszych Mustafowi Afiz. Ucieszył się Turek z niewolnic, i hojnie obdarzył siepaczy. Przy pierwszym spotkaniu z Filipowiczównami, powitał je z wyszukaną uprzejmością i począł wychwalać wzniosłość zasad religii Mohameda, rozkosze w tem życiu i szczęście po śmierci, sławę w rozkrzewianiu, wielkość i bogactwa, jakie przygotowuje swoim wyznawcom. Żłudnymi obietnicami chciał wkraść się do ich serca i otrzymać zezwolenie na tureckie śluby. Skromne dziewczęta spuściły oczy i nic nie odpowiadały na dalsze pytania. Milczenie stanowcze wymowniejszem było nad słowa^[13].

Rozgniewany Afiz kazał je uwiązać do ogona zdziczałego konia. Lecz ten sam Bóg, który czuwał nad Danielem, gdy go wrzucono do jaskini lwów, miał w swej opiece świątobliwe dziewice. Koń, pomimo że go straszono i bito, stał się łagodnym stworzeniem, niczem niewzruszony, ani kroku naprzód nie postąpił. Wówczas użyto innego rodzaju katuszy. Odwiązano dziewczęta od konia i wrzucono je do głębokiego ciemnego i pełnego wilgoci więzienia przez otwór, zrobiony u samego szczytu; następnie zamknięto go szczelnie, a sam Afiz przyłożył swą pieczęć, aby nikt nie odważył się do więzienia zaglądać.

Po szesnastu dniach, na tę samą śmierć głodową, została skazana niewiasta Żarkicz z córką i niemowlęciem przy piersi, której mąż niedawno poniósł okrutną śmierć za wiarę. Gdy otworzono tożsamo więzienie, ku zdziwieniu wszystkich obecnych, zamiast wstrętnego odoru trupów, zaleciała z wnętrza kaźni najmiłsza woń. Poczęto wpatrywać się z blizką, co się dzieje z trupami, lecz ciemności zakrywały wszelki widok; grobowe milczenie tam panowało.

Beg Filipowicz, apostata, który był świadkiem tej sceny, a jeszcze nie utracił wiary w cuda, proszony przez obecnych, aby wywołał dziewczęta po imieniu, czy to dla posłuszeństwa Afizowi, czy dla zawstydzenia obecnych, zawołał parę razy 'Anna'. Struchleli wszyscy, gdy z głębi kaźni wydostał się dźwięczny głos Anny, odpowiadającej w imieniu swych sióstr. Kronikarz opowiada, że beg Filipowicz wówczas zbladł, zadrżał na całym ciele i padł jak nieżywy. Turcy przerażeni i zawstydzeni, nie wiedzieli co z tem wszystkim począć – wielu uciekało do swych domów, żołnierze do koszar.

Po chwili zdołano bega ocucić. Mustafa Afiz rozkazał kołem otoczyć więzienie. Przeszło 300 świadków oczekiwało zjawiska duchów-dziewic, gdyż nikt nie przypuszczał, aby mogły być jeszcze w żyjącem ciele. Wpuszczono do wnętrza pieczary drabinę. Wszystkich oczy zwróciły się ku miejscu, gdzie był otwór. Niebawem wychodzi pierwsza Anna, a za nią jej siostry Ludwika i Łucya, jedna drugą trzymając za suknie.

Na ten widok głos zdumienia i podziwu wyrwał się z piersi obecnych. Dziewczęta nic nie straciły na świeżości oblicza – i owszem, jaśniały jeszcze idealniejszą, niebiańską pięknnością. Skromność i powaga ruchów pełna godności, wywołały uszanowanie i cześć jakby dla istot nadziemskich. Każda z Filipowiczównien trzymała w ręku różaniec z medalikiem przedstawiającym Matkę Bożą; oczy spuszczone ku ziemi zwracały się ku wizerunkowi Najświętszej Panny. Żołnierze tureccy przybyli ze stron dalekich, patrząc

¹² Obecnie Livno; miasto w zachodniej Bośni, zajęte przez Turków w 1463 roku; do dziś zachowało się tam wiele muzułmańskich zabytków.

¹³ Specyficzne pojęcie tego zachowania – milczenie kobiet w takich sytuacjach w społecznościach muzułmańskich odczytywane jest jako zgoda.

na ten widok, myśleli, że różańce są czarodziejskim talizmanem, a dziewczęta to cienie lub larwy. Dopiero renegaci obecni dali im odpowiednie objaśnienia.

Może w pół godziny po tem zdarzeniu, gdy wszyscy już nieco ochłonęli z pierwszego wrażenia, Mustafa Afiz dał rozkaz żołnierzom prowadzić męczennice do cytadeli, gdzie raz jeszcze chciał przedstawić swoje żądania, a gdyby nie chciały pozostać w jego haremie, miały zginąć wśród strasznych katuszy. Skazanym towarzyszył stryj panien. Wśród rozmowy dowiedział się od bratanic swoich, że nie 16 ale 21 dni są bez żadnego pokarmu, a w dniu porwania były na Mszy Św. i przyjęły z rąk O. Grzegorza Minoryty komunię św. razem z Bratem Łukaszem, którego muzułmanie w parę godzin później w kawałki posiekali. Pomimo tego, niegodziwy beg Filipowicz namawiał dziewczęta, aby zgodziły się na oddanie ręki Mustafowi i przedstawiał życie pełne rozkoszy w domu możnego pana. Filipowiczównie ze wzgardą odrzucały wszelkie namowy i oświadczyły, że dla obrony swej niewinności i na stwierdzenie stałości we wierze, gotowe są cierpieć chociażby największe katusze.

Cały orszak znajdował się już w cytadeli. Afiz po raz ostatni dał do wyboru dziewczynom: mieszkanie w haremie, lub śmierć przez spalenie na stosie. Wszystkie wybrały radośnie męczeństwo. Rozgniewany Afiz rozkazał wprowadzić je do Mlinicine, miejscowości odległej o godzinę pieszej drogi od Liwna, i tam żywcem spalić! Dla większej okazałości i rzucenia postrachu na okoliczną ludność chrześcijańską, polecił tyran spalić razem z dziewczętami wdowę Żarkicz, poprzednio skazaną na śmierć głodową w turmie, oraz jakiegoś starca, chrześcijanina, o którego imieniu i nazwisku kronikarz współczesny nie mógł się wywiedzieć. Ów starzec złamany wiekiem i cierpieniem, opadł na siłach w pół drogi i tak się odezwał do towarzyszek śmierci, zalewając się łzami: »Szczęśliwszymi odemnie jesteście; wyście młode, możecie wpierv zdążyć do ognia, a z ognia do nieba – do naszego Jezusa i Jego Najświętszej Matki, aby spocząć wśród grona Świętych.« Na te wzruszające słowa, Anna i Ludwika Filipowiczównie podniosły starca i podtrzymując rękoma, pół wlokły, pół niosły ze sobą, aż doszły na miejsce stracenia.

Stos drzewa był już przygotowany. Zaraz wrzucono nań skrępowanych męczenników; wdowa Żarkicz związana razem z dzieckiem, skonała zanim pod drzewo podłożono ogień. Tłumy ludu muzułmanów, odstępców i chrześcijan były świadkiem tej zbrodni, a zarazem całopalnej ofiary chrześcijańskich dziewczic. Prześliczna towarzyszyła pogoda w chwili, gdy słowiańscy męczennicy zdobywali palmę zwycięstwa. Lecz ledwie ogień ogarnął Filipowiczównie i trudno je było rozpoznać od palących się głowni, tak silny zerwał się wicher i trwał przez całych trzy dni i trzy noce, że ze skał spadały na pola kamienie i wiele domów mieszkalnych zniszczyły. Lud uważał to za znak gniewu Bożego, ponieważ burza szalała tylko w Liwnie i jego okolicy (s. 63–68).

Legenda ma oczywiście charakter hagiograficzny, typowy dla opowieści o męczennikach i męczennicach. Wątki tego typu szczególnie popularne są w chrześcijaństwie, ale przeniknęły także (co ciekawe – właśnie w chrześcijańskim kontekście) do islamu, gdzie w Koranie wspomina się o chrześcijańskich męczennikach z Nadżranu. Czermiński przytacza opowieść o Filipowiciównach na podstawie *Storia dei fratri minori dai primordi della loro istituzione in Dalmazia e Bossina. Fino al giorni nostri* ojca Donato Fabianića (Fabianich), książki wydanej w Zarze w 1863 roku (s. 211–216). Ten zaś zreferował ją na podstawie kroniki Santowskiego (?). We włoskim oryginale siostry mają na imię Luigia, Anna i Lucia. Afiz to najprawdopodobniej arabski „Hafiz”.

Czermiński uważa za przewrotność losu, że właśnie z tego rodu wywodził się dowódca wojsk austro-węgierskich, które doprowadziły do wyparcia Turków z Bośni w 1878 roku. O innym Filipoviću, księdzu katolickim, była już wyżej mowa. Nie wiem, czy łączą ich więzy rodzinne, ale jezuita wspomina, że bohater legendy beg Filipović pod koniec życia się nawrócił i opisał swój żywot, w tym ową legendę. Dodaje jednak, że pod koniec XIX wieku jego potomkowie dalej byli wyznawcami islamu.

2.3. Jajce i okolice

Ze wspomnianym wyżej tureckim woźnicą ks. Michał Czermiński dotarł do miasta Jajce (70 km od Banja Luki) – jak wynika z zapisków prawdopodobnie 22 lub 23 czerwca, bo po krótkim odpoczynku pojechał na uroczystości św. Jana do Podmilačje. W tej miejscowości (u Czermińskiego Podmilacz), kilka kilometrów na północ od Jajec, znajduje się niewielki kościół św. Jana. Obchody 24 czerwca mają tu szczególne znaczenie, ponieważ właśnie wtedy dzieją się tam cuda, stąd muzułmanie także uczestniczą w tych obchodach (s. 68). To bardzo ciekawy przykład synkretyzmu religijnego, choć nie jest niczym nadzwyczajnym w kontekście wielowiekowego współistnienia rozmaitych kultur i religii. W Polsce przykładem takiego synkretyzmu mogą być choćby zwyczaje Tatarów polsko-litewskich [por. np. Dubiński, Borawski 1986: 196, 199–200, 202].

Tego dnia do Podmilačje przybywają „opętani” z Bośni, Hercegowiny, Dalmacji i Chorwacji a nawet Turcji, a franciszkanie, bez względu na wyznanie chorego, odczyniają nad nim egzorcyzmy. Czermiński z wyraźną satysfakcją cytuje wypowiedź pewnego muzułmanina, który twierdził, że istnieją takie rodzaje szatanów, które wypędzić mogą muzułmańscy ludzie religii, takie, które wypędzić może duchowny prawosławny, ale najsilniejsze szatany wypędzić może tylko ksiądz katolicki (s. 70). Czermiński bardzo barwnie i ze szczegółami opisuje ogromne zgromadzenie ludzi wokół sanktuarium: chrześcijan różnych obrządków, żydów i muzułmanów. Dokładnie opisał także cały proces egzorcyzmów, podając przypadek Serbki Floriany Surić (s. 74–77). Jezuita szerzej komentuje udział muzułmanów w uroczystościach „sv. Ivu u Podmilačju”:

Godnem zastanowienia jest wiara muzułmanów w potęgę nadziemską Kościoła katolickiego. Muszą być w ich oczach te fakta bardzo nadzwyczajne, skoro odważają się nie tylko wejść do katolickiego kościoła, którym w zasadzie gardzą, ale nawet przyprowadzają doń swe żony lub córki, które nigdy, nawet między samymi muzułmanami, nie biorą udziału we wspólnych zebraniach, a tem mniej wolno im wejść w jakąkolwiek styczność z chrześcijanami¹⁴ (s. 80).

¹⁴ Franciszkanin A. Knežević (1834–1889) pisał w 1884 roku: „Crkva je na najvišem glasu i kao čudotvorna priznata, i proglašena od cijelog pučanstva bosanskoga bez razlike vjere. Osobito na Ivanj tude se kupe Turci, i Turkinje; Kristjani i Krstjanke u tolikom mnoštvu, kako nigdje u

Z kościołem św. Jana wiąże się chrześcijańsko-muzułmańska legenda. Znow oddajmy na chwilę głos ks. Czermińskiemu:

Gdy muzułmanie przybyli w te okolice, kościół zbezczeszcili i zapędzili doń bydło, lecz ono wszystko wyzdychało. Ponieważ grunta przytykające do kościoła przeszły na rzecz tureckiego skarbu, i było niebezpieczeństwo, że kościół znowu ulegnie profanacji, jakaś pobożna muzułmanka ofiarowała chrześcianom pod kościół swój grunt, położony za rzeką. Gdy chrześcianie zbierali się, aby wyprosić pozwolenie na przeniesienie kościoła, nazajutrz zobaczyli, iż jakaś niewidzialna ręka go przeniosła na miejsce, gdzie dziś się znajduje. Od tej chwili datuje się ten kościółek Św. Jana Chrz. jako miejsce cudowne (s. 80–81).

Legenda ta opowiadana jest po dzień dzisiejszy. Kościółek miał być przeniesiony z leżącej na drugim brzegu Vrbasu miejscowości Pšenik. Swoje religijne funkcje spełniają Podmilačje po dzień dzisiejszy. Rokrocznie odwiedza miasto około stu tysięcy pielgrzymów i nazywane jest „bośniackim Lourdes”. W latach 1959–1973 odnotowano tam 42 przypadki cudownych uzdrowień [Covermagazin 2010].

Oryginalny kościół św. Jana pochodził z połowy XV wieku, został jednak zniszczony w listopadzie 1993 roku. Pielgrzymki wznowione zostały w 1998 roku, w 2000 ukończona została rekonstrukcja zburzonego obiektu. W 2003 roku postanowiono zbudować obok nowe sanktuarium i centrum pielgrzymkowe według projektu słoweńskiego architekta Marko Mušiča¹⁵.

Zbudowane w XIV wieku Jajce Osmanowie zdobyli po raz pierwszy w 1463 roku, ale później miasto zostało odbite i ostatecznie dopiero w 1527 roku znalazło się w rękach tureckich. W XV wieku była to stolica królów bośniackich. Najpierw odwiedził Czermiński legendarny grób króla Stjepana Tomaševića (1461–1463) znajdujący się w szklanej trumnie. Z postacią Tomaševića wiąże się miejscowa legenda, mająca ukazać turecko-muzułmańskie krzywo-przysięstwo (s. 86–87). Według Czermińskiego (czy może dokładniej: jego informatorów) szczegóły znane z opowieści pozwoliły na identyfikację szkieletu króla, który na krótko przed jego wizytą został ekshumowany i przeniesiony do kościoła franciszkańskiego, gdzie jest eksponowany.

Kolejna opowieść, w podobnej konwencji, dotyczy nieudanej próby zdobycia Jajec przez Turków w 1525 roku (s. 91–92). W dwa lata później jednak temu samemu wodzowi tureckiemu udało się rozciągnąć nad miastem władzę osmańską.

Bosni. Svijet struže kamenje crveno, i nosi ga za lijek. Svaka daščica, svaki kamenčić poštuje se kao kakav sveti ostatak”. Por. [Covermagazin 2010; Bogusławska 2005: 74–75].

¹⁵ Wiele szczegółowych informacji o mieście i sanktuarium por. strona internetowa [Zupa 2010]. Ciekawe, że w przytoczonej na tej stronie wersji legendy o przeniesieniu kościoła brak wątku muzułmańskiego.

W czasie pobytu w Jajcach Czermiński poznaje polskie małżeństwo Jakubowskich. Dzięki pani Jakubowskiej dowiaduje się więcej na temat otoczonego tajemnicą i legendami życia domowego wyznawców islamu oraz muzułmańskich kobiet. Na s. 99–102 znajdujemy bardzo dokładny opis wnętrza domu dobrze sytuowanych muzułmanów. Dalej Czermiński przekazuje relację z innej „wycieczki“ pani Jakubowskiej:

Innym razem – opowiada pani Jakubowska – odwiedzałam żonę bega mającego. Mimo oczywistego wpływu europejskiej cywilizacji w urządzeniu domu i zachowaniu się tajemniczej władczyni, widzieć tam mogłam wyraźnie walkę starego obyczaju z nowymi prądami życia. Serdecznie przyjęła mnie gospodyni domu, kobieta wysoka, blada, bez uśmiechu na ustach, i po chwilowym ożywieniu, przez cały czas mej wizyty prawie półśpiąca. Ubrana była w jedwabne spodnie i kaftan jedwabny w żółte i zielone paski. Na głowie miała fez. Od rąk jej białych wydłużonych i prawie przezroczystych, odbijały starannie utrzymane, na czerwono pomalowane paznogie; po miękkim dywanie stąpała bosą nogą z pomalowanymi podobnie jak u rąk paznogiemi. Około niej krzątały się dziewczęta służebne, którym wprawdzie łagodnie, ale dawała odczuć swe grymasy.

Kiedy na srebrnych tacach w czareczkach porcelanowych wniesiono nieodzowne w przyjęciu: kawę i konfitury, usiadłyśmy na miękkich poduszkach do pogawędki, a dziewczęta jak pазie ustawiły się we drzwiach, czekając na dalsze rozkazy swej pani.

Dama ta opowiadała mi o swojej rodzinie, a zachowanie się i ruchy, choć nie miały dystynkcji naszych pań, były jednak pełne powabu i wdzięku. Z rozmowy przekonałam się, że umysł jej bystry i zastanawiający się zapewne przez styczność z krewnymi kształcącymi się za granicą, nie był bez inteligencji. Rozumie ona, czym jest dla człowieka nauka i praca; czuje to dobrze, że bez tej przyprawy życie ludzkie staje się uciążliwym istnieniem. Musi jednak przestrzegać zwyczajów tradycyjnych, siedzieć zamknięta i ograniczona tylko do stosunków ze służbą i podobnie odosobnionymi kobietami, odcięta od świata i nieświadoma przebiegu jego spraw, przez całe życie umierająca na brak umysłowego interesu, wśród istnej anemii duszy i serca. Nawet ręcznej pracy chwycić się jej nie wolno, bo to ubliżałoby społecznemu stanowisku jej pana. Haftowanie, tkanie cienkich płócien, wyszywanie jedwabiem i złotem, kwiatów na materyach, do stroju i domowego użytku służących, wszystko to jest udziałem kobiet tureckich biednych lub średniego stanu. Bogatym takie zajęcia nie przystoją; one mogą tylko dozorować pracę dziewcząt i towarzyszek, wybierać wzory, dodawać gustu, zresztą skazane na śmiertelne nudy niczem nieprzerywanego próżniactwa i beczynności, chyba paleniem tytoniu, czarną kawą i słodyczami.

To też z każdym gracikiem zachodniego wyrobu, z każdym sprzętem i wiadomością o świecie innym i innych życiowych stosunkach, wciska się w rodzinę turecką niezadowolone z tradycyjnego stanu rzeczy, tęsknota i pragnienie odmiany. Wszystko to nurtując zwolna w tureckim społeczeństwie, podmywa budowę starego porządku, grożąc mu ruiną, niestety bez świadomego planu, jakby się miały uregulować stosunki.

Zdawałoby się, że muzułmanki przynajmniej oddadzą się gorliwie wychowaniu swych dzieci, przynajmniej aby zadość uczynić naturalnej miłości matki ku dzieciom. Lecz gdzieżtam! Zarówno od p. Jakubowskiej jak od innych pań słyszałem, a w części naocznie mogłem się przekonać, że muzułmańskie niewiasty zupełnie nie dbają o swe dzieci. Mnóstwo dziatwy nawet majątniejszych rodzin, wałęsa się całymi dniami po ulicy, wałając w błocie, moknąc na deszczu, lub prażąc niedbale na pół okryte członki w promieniach słońca. Głód tylko zapędza je do domu, aby po jego uśmierzeniu znowu iść

na ulicę, błąkać się i swawolić bez żadnej nad sobą opieki. Więcej nieco uwagi poświęcają matki córkom, gdy z lat dziecięcych wychodzą i poczynają nosić zasłonę na twarzy. Ogranicza się jednak ona tylko do form zewnętrznych, bo o stronie moralnej, duchowej, lepiej nam przemilczeć (s. 102–105).

Z Jajec odbył ks. Czerwiński wycieczkę do Jezera, czysto tureckiej wioski (obecnie mieszkają tam prawie wyłącznie Serbowie). Od polskich wiosek Jezero różniło się tylko obecnością minaretów. Tam podróżnik opisuje codzienne zachowanie wieśniaków, chętnie oddających się relaksowi: „Chociaż dla muzułmanina był dzień roboczy, gromady mężczyzn siedziały gnuśnie przed domami, lub wśród cienia drzew, zabawiając się paleniem tytoniu i piciem czarnej kawy” (s. 106). Dopiero głos muezzina sprawia, że ruszają wszyscy do meczetu, gdzie oddają się modlitwie, w skrócie opisaną przez jezuitę. W ramach tej opowieści pojawia się także wzmianka o skomplikowanych zasadach prawa muzułmańskiego przede wszystkim w zakresie prawa rodzinnego, w tym rozwodów, i podkreśla, że sprawami tymi zajmują się sędziowie zwani kadi (s. 110).

2.4. Travnik i okolice

Wizyta w ks. Czerwińskiego w Jajcach była krótka, czego sam żałował, stąd nie mógł obejrzeć innych ważnych dla dziejów miasta miejsc. Czas jednak gonił, a kolejnym etapem jego podróży był Travnik. Dzieje miasta związane są ściśle z osmańskim okresem dziejów Bośni. Pierwsza wzmianka na jego temat wiąże się z wizytą w nim sułtana Mehmeda II (1563–1464)¹⁶.

Do Travnika z Jajec dotarł Czerwiński kolejką wąskotorową biegnącą wzdłuż Vrbasu, opisując po drodze zachwycające krajobrazy. Tam po raz pierwszy ksiądz usłyszał dźwięk dzwonów, co bardzo go ucieszyło. Spośród 6261 mieszkańców miasta 2983 było muzułmanami, zaś niewiele mniej, bo 2179 – katolikami [Popovic 2001a]. Pod koniec XIX wieku miasto straciło już swe znaczenie, choć przez dwa i pół wieku było stolicą Bośni jako jednostki administracyjnej państwa osmańskiego (1699–1850, z dwiema krótkimi przerwami).

Rozpoczynając swoją opowieść o Travniku, Czerwiński wzmiankuje kilka faktów historycznych związanych ze stołeczną funkcją miasta (s. 114–116) i okolicznościami przeniesienia stolicy najpierw z Sarajewa do Travnika i z powrotem do Sarajewa. W zwiedzaniu miasta towarzyszył mu mieszkający w Travniku Polak, Chrzanowski. Pierwszym punktem jest najsłynniejszy zabytek miasta – meczet Sulajmana, czyli *Sulejmanova džamija*. Przy wejściu do meczetu jeden z opiekunów świątyni otarł Czerwińskiemu buty z pyłu, ponieważ meczetu nie można rytualnie zanieczyszczać. Zaskakujące przy tym, że Czerwiński o tym nie wiedział, i że tych butów nie zdjął. Był jednak zaopatrzony w ważny dokument z Wiednia, być może to umożliwiło mu takie zachowanie.

¹⁶ Związała historia miasta w kontekście muzułmańskim: [Popovic 2001].

Oto, jak jezuita opisuje wizytę w meczecie:

Wchodzimy do wnętrza. Oczom przedstawia się pusty, bez ławek i krzeseł kwadrat, przykryty rogózką i starymi wytartymi dywanami. W miejscu gdzie u nas w kościołach znajduje się wielki ołtarz, tutaj, od strony południowo-wschodniej a więc od Mekki, jest mała nysza: *mihrab*¹⁷] zwana, gdzie przewodnik modlitwy, *hodża*¹⁸] lub *mufti*¹⁹] przykłęka, lub staje twarzą zwrócony do obecnych w meczecie. W kilku lichtarzach ustawiono na ziemi bardzo grube woskowe świece, zapalane w dniu świąteczne podczas wspólnej modlitwy. Na podwyższeniu, zwanem *mimbar*, podobnemu do naszej kazalnicy, w piątek, dzień świąteczny u muzułmanów, wchodzi po schodach *mufti* i odmawia modlitwy za sułtana; nikomu zresztą tam wejść nie wolno, a nawet *sam mufti*, gdy czyta lub tłumaczy ustęp z koranu, nie czyni tego z *mimbaru*, lecz ze schodów prowadzących do niego²⁰. Od strony wejścia znajduje się jeszcze inne obszerniejsze podwyższenie zakratowane – rodzaj naszego chóru, gdzie również zbierają się muzułmanie na modlitwy. Oto wszystko, co w meczecie znalazłem. Ściany puste bez malowideł, tylko gdzieś niedługo ustęp z koranu wypisany na ścianie. W tutejszej dziedzi przechowiają jeszcze wielką „świętość” turecką: trzy włosy z brody Mahometa. Z wielkiem uszanowaniem prowadzą mnie duchowni muzułmańscy przed wąską szafeczkę drewnianą, pomalowaną brudno zieloną farbą i tłumaczą jaki skarb ukrywa. Niestety, tej osobliwości nie mogłem zobaczyć. Muzułmanie kładąc rękę na piersiach, poczęli mnie prosić, abym nie nalegał na oglądanie świętości, ukrywanej przed okiem nawet wyznawców „proroka”. Tylko raz do roku *mufti* szafę otwiera i może napawać wzrok swój widokiem tych włosów, o których źle języki mówią, iż wyrosły nie na brodzie Mahometa, lecz na końskim ogonie. Zato pomimo odradzań muzułmanów, stanowczo oświadczyłem, że chcę wejść na szczyt minaretu²¹].

Schodki kamienne wijące się wśród wąziutkiej wieżyczki już się wytarły, kilka z nich było zupełnie wyłamanych. Wskutek ciągłego obracania się i zaduchu w tym niby ciemnym fabrycznym kominie, dostałem zawrotu głowy, nogi drżały jak liść osiki, i musiałem wyteńczyć moje siły, zanim stanąłem u samego szczytu na galerijce otaczającej minaret. Z tego miejsca pięć razy dziennie *hodża* lub *mufti* woła głosem melanholijnym, beznadziejnym: „*La ilahe ill'allah ve Muhammed resul u'llach!*”²²] – i ja tu zmówiłem *Zdrowaś Maryo* na intencję nawrócenia Turków, a była to może pierwsza chrześcijańska modlitwa na tym miejscu i na podobną intencję (s. 120–123).

Meczet Sulejmanija, który zwiedzał Czermiński, zwany także „Kolorowym Meczetem” zbudowany został w 1816 roku. Jezuita był chyba zaskoczony wną-

¹⁷ Właśc. *mihrab*.

¹⁸ *Hodża*, od arab. *hadżdżi*, oznaczającego pielgrzyma do Mekki – termin stosowany często jako tytuł honorowy.

¹⁹ Specjalista w zakresie prawa muzułmańskiego uprawniony do wydawania opinii prawnych, *fatw*.

²⁰ Wedle tradycji, z najwyższego poziomu *mimbaru* (także: *minbar*) przemawiał Prorok Muhammad i miejsce to symbolicznie zarezerwowane jest dla niego.

²¹ Wieża meczetu.

²² Właśc. arab. *La ilaha illa Allah wa-Muhammad Rasul Allah*. M. Czermiński w przypisie podaje dość dokładny przekład tej formuły: „Niema innego Boga prócz Boga a Mahomet jest jego prorok” (obecnie stosuje się w islamistyce m.in. formę „Nie ma bóstwa oprócz Boga Jedyne, a Muhammad jest Jego Prorokiem”). To tzw. *szarada*, czyli świadectwo – wyznanie wiary. W rzeczywistości stanowi ona tylko część *azanu*, wezwania na modlitwę recytowanego z minaretu przez *muezina*, który może sprawować jednocześnie inne funkcje religijne, np. chodzi albo *muftiego*.

trzem budowli, podobnie jak większość turystów współczesnych po raz pierwszy przekraczających progi muzułmańskich świątyń. Brak obrazów związany jest oczywiście z muzułmańskim ikonoklazmem. Różnego typu relikwie związane z Prorokiem czczone są w kilku meczetach, z punktu widzenia religioznawstwa należy oczywiście traktować tę wiarę jako element islamu ludowego. Włos z brody Muhammada ma się znajdować także w Jerozolimie w meczecie Al-Aksa. Ciekawe i w pewien sposób symboliczne jest miejsce, w którym ksiądz postanowił zmówić modlitwę na intencję nawrócenia muzułmanów. Nie wydaje się jednak, aby to była modlitwa skuteczna.

Kolejnym muzułmańskim zabytkiem Travnika są słynne groby trawnickich wezyrów, które znajdowały się w różnych częściach miasta.

Grunta raz przeznaczone na grób lub cmentarz, nigdy nie służą Turkom do innego użytku, i nigdy dwa razy na tem samym miejscu nie chowają. Wskutek tego nigdzie nie widzi się tyle grobów i cmentarzy, co na ziemi tureckiej; z czasem mogłaby cała okolica zmienić się w jeden cmentarz. Łatwo pojąć, ile powstaje trudności jeszcze dziś, po okupacji, przy budowie gościńców i dróg żelaznych, gdy mają przechodzić przez okopiska tureckie (s. 124)

– pisze Czermiński. Oddaje w ten sposób ważną zasadę prawa muzułmańskiego dotyczącą pochówków, funkcjonującą do dnia dzisiejszego.

Podczas wizyty w starej stolicy wezyrów jezuita wspomina także o wierze w czary, rozpowszechnionej na tych terenach:

Gusła, zabobony, czary, są tak powszechne wśród serbskiej a zwłaszcza muzułmańskiej ludności, iż z niemi wcale się nie kryją, zwłaszcza, że hodźia lub mufti sam udziela im w tym względzie pomocy lub rady. Osobnych guseł używa złodziej, aby łatwiej kradzież popełnić, inaczej ten, co go chce odszukać; czarów używają małżonkowie, gdy miłość wzajemna zacznie stygnąć, innych w tym względzie używa mąż a innych żona, innych dziewczę szukające szczęścia w związkach małżeńskich. Zawieszają hodźiowie zaczarowane blaszki krowom, aby obfitsze mleko dawały, inne na szyję, aby uchronić przed urokiem nieprzyjaciela. Są też i czary, aby drugiemu zaszkodzić czy to na zdrowiu sprowadzając choroby na ludzi i zwierzęta, czy to na zbożu, aby wyschło lub kłosu nie dało, a drzewa kwiatu i obfitego owocu – i odwrotne czary, aby nieprzyjaciel nie mógł zaszkodzić; nieprzyjaciel znany powszechnie pod nazwą *mora*, jeśli jest niewiastą, *stuhac* jeśli mężczyzną.

Wiara w czarownice i czarowników *Činilica* i *Čaratica*, *wježa* i *višća* jest powszechną u muzułmanów, na każdym kroku je widzą, ich się boją, ztąd tyle guseł i zabobonów, ztąd wyraz melancholijny, trwożliwy na twarzach muzułmańskich, ludzi czujących, że ich religia nie zabezpiecza od jakiejś niewidzialnej szkodliwej potęgi, i żadnej rady ni pociechy w nieszczęściu lub przygodach nie daje (s. 126–128).

Opis ten wskazuje na synkretyzm wiary w złe duchy w bałkańskim islamie. Islam po dzień dzisiejszy uznaje wiarę w czary, ale zdecydowanie potępia tylko praktyki magiczne szkodzące innym ludziom, łagodniej traktując tzw. „białą

magię”. Do dogmatów islamu należy także wiara w dżinny [Kościelniak 1999]. Określenia złych duchów przytaczane przez polskiego podróżnika mają zdecydowanie słowiański charakter i najwyraźniej nałożyły się na przesady panujące wśród ludności muzułmańskiej. „Zaczarowane blaszki”, o których wspomina Czermiński to amulety przeciwko „złemu oku”. Wiara w działanie „złego oka” jest uprawomocniona w islamie odpowiednimi wypowiedziami Proroka Muhammada [Dziekan 1993; 1997a: 77–78]. Czermiński powołuje się w tym fragmencie swej relacji na pracę Emiliana Lilka [Lilek 1896].

Jak pisze Aleksander Gieysztor, duchy nazywane przez Czermińskiego *stuhać* to pozytywne duchy powietrzne nazywane *stuha*, *stuhać*, *zduha* lub *zduhać*. „Słuchać ich rozmowy w górach i w burzowym powietrzu. Nazwy te nie są jasne; może powstały z kontaminacji serbsko-chorwackiego *duhati* – »dmuchać« i greckiego *stoicheion*” [Gieysztor 1982: 232]. Inną możliwością jest związek ze *stuva* [Bratić 1902]²³. Widać tutaj zatem swego rodzaju przewartościowanie starych wierzeń i przekonań, co nie jest zjawiskiem odosobnionym w sytuacjach kontaktu międzykulturowego, czego przykładem mogą znów być Tatarzy polsko-litewscy i ich wiara w złe duchy, gdzie także nastąpiły podobne przewartościowania [Drozd, Dziekan, Majda 1999: 10]. Złymi duchami, również wywodzącymi się z wierzeń słowiańskich, są natomiast, tak jak i w przekonaniach muzułmanów bośniackich, *mory*, *vještice* (być może *wježa* i *višća* u Czermińskiego) i *čirilice* [Bratić 1902]. *Mora* jest odpowiednikiem naszej zmory [Gieysztor 1982: 216]²⁴, zwanej także marą (por. przysłowie „sen mara, Bóg wiara”). *Čirilice* mogą być obojga płci. To serbski, znany także w Bośni i Hercegowinie odpowiednik naszych czarownic, tańczących nago o północy i tworzących magiczne kręgi. Potrafiły także zabierać krowom mleko [Risteski 2002: 119–121]. Podobnie zwyczaj mają *vještice* [Bratić 1902]. Warto podkreślić, że tego typu wierzenia na temat czarownic i czarowników nie są znane wśród bliskowschodnich ludów muzułmańskich. Czarownice w przekonaniach muzułmanów raczej nie tańczą w kręgach i nie odbierają mleka, jest to więc wyraźny efekt procesów akulturacyjnych, charakterystycznych dla islamu w ogóle, który „wchłania” rozmaite wierzenia i zasady prawa zwyczajowego na zastanych terenach, o ile nie stoją w sprzeczności z podstawowymi zasadami doktrynalnymi tej religii. Bałkańskie czarownice mają oczywiście także związek ze „złym okiem” i rzucają uroki. Te wierzenia wspólne są zarówno dla ludów różnego pochodzenia.

²³ Bratić uwzględnia w swoim artykule także muzułmański kontekst opisywanych wierzeń, przytaczając różne opowieści o działaniu rozmaitych złych duchów [Idoc 2010].

²⁴ A. Fischer pisze, że *zmora* to „duch człowieka żyjącego, który nocą wychodzi z ciała, gniecie ludzi we śnie, a ssie krew nie tylko z ludzi, ale i z drzew” [Fischer 1934: 209].

Podczas dalszej wycieczki po Travniku Czermiński zwiedza szkołę muzulmańską, *medresę* (u Czermińskiego *medreza*), usytuowaną obok innego meczetu. Jak pisze, nauka w tej szkole obejmuje „szkołę elementarną” oraz dodatkowo naukę języka arabskiego i Koranu. Ta nowa szkoła ma architektoniczny kształt typowych muzulmańskich *medres* – tworzy czworobok z wewnętrznym dziedzińcem otoczonym arkadami. Od strony dziedzińca wchodzi się do pomieszczeń przeznaczonych dla studentów (*softów*) oraz sal wykładowych (s. 128–129). *Softa* to dawne tureckie określenie ucznia *medresy*, obecnie termin ten oznacza raczej bigota, świętoszka lub fanatyka albo człowieka o przestarzałych poglądach, konserwatystę [Kozłowska 2009: 774].

Przy tej okazji polski jezuita wspomina opowieść o pewnym archeologu angielskim, który poprosił pewnego *kadięgo* (sędziego muzulmańskiego) o jakąś informację i otrzymał następującą odpowiedź:

Znakomity przyjacielu! Radości żyjących! To, o co mnie zapytujesz, jest rzeczą szkodliwą i bezużyteczną. Chociaż całe me życie w tym kraju spędziłem, nigdy mi nie przyszło na myśl liczyć domy i ich mieszkańców. Co się tyczy przeszłości tego miasta, Bóg wie lepiej, w ilu znajdowali się błędach jego mieszkańcy, zanim zajaśniało nad nimi światło islamu. Poznawać takowe byłoby rzeczą niebezpieczną. O, mój baranku! Nie szukaj rzeczy, które ciebie nie dotyczą. Patrz na ową gwiazdę, która około innej krąży i na tę, co długi ogon wlecze za sobą i latami tam zdąży i po latach znowu powróci. Pozostaw je synu temu, co je stworzył, on też niemi będzie kierował. Może powiesz: „Idź precz, bom ja uczeńszy od ciebie i widziałem rzeczy, jakich ty nie widziałeś. Szczęśliwyś, jeśli mniemasz, że przez to stałeś się lepszym. Co do mnie, gardzę tem, co ty widziałeś. Czy twoja umiejętność dała ci nowy żołądek, albo może twe oko wszystko badające, ogląda niebo? O, mój baranku! Chceszli być szczęśliwym, to powiedz: »niema innego Boga jak Bóg«, porzuć co jest złem, abys się nie bał ani ludzi, ani śmierci. Bo i na ciebie przyjdzie ostatnia godzina” (s. 130).

I dalej komentuje Czermiński, że list ten jest wskazówką, dlaczego na wszystkich ziemiach, gdzie pojawił się islam, następował upadek nauk. O ile sam list jak najbardziej może oddawać poglądy części mniej wykształconych muzulmańskich ludzi religii, nieodbiegających wiele od poglądów kleru chrześcijańskiego pozostającego na tym samym poziomie, o tyle sam komentarz jest odzwierciedleniem bardziej stereotypów niż rzeczywistości. Kultura islamu może poszczycić się wielkimi osiągnięciami w zakresie nauk zarówno humanistycznych, mniej znanych na Zachodzie, jak i ścisłych i przyrodniczych. Z osiągnięć tych zresztą w szerokim zakresie korzystali Europejczycy, ale ten niewygodny – jak się okazuje już ponad 100 lat temu – fakt bardzo chętnie się pomija, bo nie pasuje do utrwalonego w świadomości Zachodu obskuranckiego i zacofanego islamu. Taki jego aspekt oczywiście też istnieje – jak w każdej religii i kulturze – ale nie on jest wyznacznikiem miejsca jakiegokolwiek religii czy kultu-

ry w dziejach cywilizacji świata [por. np. Historia 2000, 2001, 2005; Dziekan 2008].

Z Travnika udał się ks. Czermiński na wycieczkę do odległej o 7 km Turbe. Nazwa miasteczka pochodzi od tureckiego słowa *türbe* oznaczającego niewielkie muzuluńskie mauzoleum [Leisten 2001]. Wycieczka ta miała miejsce podczas drugiej podróży jezuitów do Bośni. W miejscowości tej obok ruin bazyliki znajduje się też muzuluńskie święte miejsce – meczet, a właściwie niewielkie mauzoleum muzuluńskiego „świętego”, Ismaila Dedo²⁵ (Baba). Wnętrze, opisane przez podróżnika, nie wyróżnia się niczym szczególnym (s. 133–134), będąc typową, skromną *türbe*, jakich wiele szczególnie na obszarach tureckich. W pobliżu *türbe* biło źródło. Z Ismailem Dede i jego mauzoleum wiążą miejscowi rozmaite cuda, przede wszystkim to, że kiedy do budynku wejdzie niemuzułmanin albo muzulmanin, który nie dokonał odpowiednich ablucji, w grobie „buczy”. W tym opisie Czermiński po raz pierwszy pozwolił sobie na ostre osądzenie islamu. Píše, że w meczecie czuł „tylko zaduch dziamiji, stęchliwą obrzydliwą, zupełnie licującą z brudami murów meczetu, z religią i świętością derwisza” (s. 134). Meczet, odrestaurowany, określany jako „stary”, istnieje w Travniku do dziś.

Z Ismailem wiąże się następująca legenda:

Ismail Deda przybył ze Wschodu, z Horostanu²⁶, razem z Muhamedem II, zdobywcą Bośni. Gdy Sultán zatrzymał się około Sutiski lub Travnika, derwisz go wyprzedził, aby zbadać teren. Nie dostrzegł, że w okolicy znajdują się trzy ogromne zamki pełne chrześcijańskiego żołnierza. Właśnie przy tem źródle począł zwyczajem muzuluńskim modlić się i obmywać swe członki. Spozrzegli go żołnierze bośniacy, pytali co tu robi, a gdy żadnej nie dał odpowiedzi, ucięli mu głowę. Wówczas Ismail Deda wziął w ręce swą głowę i siedł z nią na miejsce, gdzie leży pochowany; Turcy wystawili nad grobem dziamiję – *Turbe* zwaną jak wszystkie podobne, gdzie spoczywają zwłoki „świętych tureckich” (s. 134–136).

Czermiński skomentował tę opowieść tak, że opowieść o zabiciu derwisza jak najbardziej może być prawdziwa, ale legenda o niesieniu głowy zapożyczona jest z żywota św. Dionizego Areopagity²⁷.

²⁵ Raczej: Dede.

²⁶ Najprawdopodobniej nazwa fikcyjna; być może ma jakiś związek z Chorasaniem, ale chyba traktowanym raczej mitycznie i na zasadzie podobieństwa brzmieniowego.

²⁷ Święty męczennik wspomniany w *Nowym Testamencie* (Dz 17,34); istnieje kilka postaci we wczesnym chrześcijaństwie, które wiąże się z tym imieniem, np.: 1. Zm. ok. 96 n.e. pierwszy biskup Aten, zginął zamęczony przez Rzymian; 2. Pierwszy biskup Paryża, również zginął śmiercią męczeńską. Na przełomie V i VI wieku powstało kilka ważnych dzieł teologicznych, których autor posłużył się jego imieniem (Pseudo-Dionizy Areopagita).

W drodze powrotnej zatrzymali się podróżni w tureckiej kawiarni – Czermiński opisuje sposób parzenia kawy po turecku, a jej smak ocenił specyficznie – była smaczna, lecz więcej denerwująca (s. 136).

Kolejnym ciekawym tematem były tatuaże, szczególnie chrześcijańskich kobiet. Ich wzornictwo obejmowało m.in. krzyże, co pozwalało uniknąć niejednokrotnie małżeństw chrześcijanek z muzułmanami, z których część nie chciała mieć żon naznaczonych chrześcijańskimi symbolami religijnymi. Jezuita opisuje przy tym dokładnie technikę tatuowania²⁸.

2.5. Sarajewo i okolice

Po wizycie w Turbe spędził Czermiński ostatnią noc w Travniku, po czym udał się do Sarajewa, któremu poświęcił dwa rozdziały swojej książki. W czasie wizyty jezuita miasto było już od pół wieku najważniejszym ośrodkiem administracyjnym Bośni. Jego dzieje związane są z turecką obecnością na Bałkanach. Zostało założone przez Osmanów ok. 1429 roku w miejscu zwanym Vrhbosna. Początkowo nazywało się po prostu Saray (seraj, tur. ‘pałac’, ‘seraj’), następnie *Saray Bosna*. Obecna nazwa pochodzi od tureckiego *Saray Ova*, czyli „równina seraju” [Popovic 2001].

Wrażenia polskiego jezuita z Sarajewa są połączeniem tego, co widział Czermiński w 1895 roku i podróży z 1898. Nasz ksiądz tak opisuje swe pierwsze odczucia po przejechaniu przez zeuropeizowaną część miasta:

Wjeżdżamy w dzielnicę gęsto zaludnioną przez muzułmanów: – poznać ją po zakratowanych oknach haremów, po sterczących minaretach, których przeszło setkę dziś jeszcze Sarajewo posiada. Tureckie zawoje mężczyzn, chodzące mumie t.j. Turczynki we feredziach²⁹, otwarte sklepy a w nich zadumani z fajką przy kawie muzułmanie, to wszystko znowu przypomina, że jesteśmy na Wschodzie. Lecz czuć w powietrzu, że ten Wschód z całą swą oryginalnością znika przed Zachodem (s. 146).

W tym samym rozdziale znajdujemy jeszcze ciekawą wzmiankę o wychowaniu dziewcząt muzułmańskich. Jak pisze Czermiński, rząd chciał włączyć do szkolnictwa świeckiego także dziewczęta wyznające islam, ale nie zgodzili się na to sami muzułmanie.

Niezawodnie wyszło to tylko na dobre dla chrześcijańskiej, która została ocaloną od stykania się z muzułmankami, od najmłodszych lat oddychającymi zgniłą atmosferą zepsucia i prowadzącymi najswobodniejszą rozmowę o wszystkim zarówno z matką i innymi mężatkami, jak z hoźią, swym nauczycielem do 12 roku życia (s. 156).

²⁸ Ten aspekt zapisków Czermińskiego na szerszym tle kulturowym został omówiony przez M. Bogusławską [Bogusławska 2005a].

²⁹ *Feredžia* – ‘długie, wierzchnie ubranie tureckie’; szczegółowo por. [Turek 2001: 195–196].

Taka zaskakująca na pierwszy rzut oka opinia wiąże się zapewne ze świadomością Czermińskiego, że sprawy ciała w kulturze islamu, o ile pozostają w obrębie domu, są traktowane naturalnie – wymagają tego choćby najrozmaitsze przepisy prawa muzułmańskiego dotyczące czystości rytualnej [Dziekan 2005].

W Sarajewie przedmiotem opisu były nie tylko zabytki miasta, ale także niektóre święta i obyczaje muzułmańskie. Właśnie tam zastało Czermińskiego najważniejsze święto muzułmańskie, zwane *Id al-Adha*, czyli Święto Ofiar, znane na Bałkanach od jego tureckiej nazwy *Kurban Bajram*. Najważniejszym jego elementem jest ofiara z barana, którą muzułmanie składają na pamiątkę ofiary Abrahama (jest to kulminacyjny punkt pielgrzymki do Mekki, *hadżdzu*) [Kirste, Schultze, Tworuschka 1998: 77–79; Margoliouth 2001]. Opis ten można uznać za wierne odzwierciedlenie obchodów tego święta. Nasz podróżnik dodaje tu element bałkańskiej specyfiki *Kurban Bajramu*:

W Sarajewie jest zwyczaj nawet u osób najwyżej postawionych, że muzułmanie idą z życzeniami do rodzin chrześcijańskich w czasie Wielkanocnym lub na Boże Narodzenie, i wzajemnie chrześcijanie odwiedzają muzułmanów podczas bajramu. Wówczas gospodarz częstuje przybyłych kawą, słodyczami, nawet likierem, a wkońcu sługa roznosi lemoniadę, kłaniając się nisko z ręką na sercu położoną, przy podaniu kubka każdej osobie. Wreszcie podają fajki lub papierosy i złotem haftowane ręczniki do otarcia ust i rąk, poczem gospodarz odprowadza swych gości aż do bramy wchodowej. Kobiety przyjmują także, oczywiście tylko płęć żeńską (s. 170).

W tym miejscu Czermiński dołącza uwagi na temat zasad kalendarza muzułmańskiego. Przy tej okazji opisuje także zwyczaje postu w miesiącu *ramadan* (tur. *ramazan*), które także zostały przedstawione w wyważony sposób.

Podczas pierwszej podróży do Sarajewa Czermiński miał okazję przyglądać się obrzędowi modlitewnym derwiszów, najprawdopodobniej tzw. derwiszów tańczących (arab. *maulawijja*, tur. *mevlevije*) [Tworuschka 2005: 41–43]. Trzeba pamiętać, że bractwa mistyczne zawsze odgrywały bardzo dużą rolę w rozpowszechnianiu i umacnianiu się islamu na Bałkanach. Oto opis tego obrzędu, trwającego ok. półtorej godziny:

Wieczorem, dwie godziny po zachodzie słońca, stanąłem z moim towarzyszem O. Hünningerem w dziedzińcu klasztornym. Chwilę czekaliśmy, dopokąd po raz ostatni muzein nawoływał do modlitwy. Wśród ciszy nocnej, w zaułkach tureckich smutny głos dochodzący ze 100 minaretów, dziwne robił wrażenie i jakąś trwogą przejmował. Po chwili zaczęli się schodzić derwisze do dziedzińca, i myśmy weszli bocznymi drzwiami na galerijkę przeznaczoną dla widzów. Jej część oddzielona, z osobnym wejściem, była zasłonięta bardzo gęstą kratą, tam miejsce dla muzułmanek. Zwyczajnie nie pokazują się one w meczecie, i nie biorą udziału w żadnym nabożeństwie, jako istoty – w mniemaniu muzułmanów – bez duszy, nie przeznaczone do nieba. Lecz w dziedzińcu derwiszów wyjątkowo mogą swą ciekawość zaspokoić, i tym razem było ich kilka. Wnętrze meczetu podobne do innych. Wśród słabego światła czterech świec woskowych, dostrzegam nad *mirhabem* zawieszoną podobiznę meczetu znajdującego się w Mecce. Na podłodze

rozścielone skóry baranie. Wchodzi około 20 derwiszów młodych i starych z obliczem o poważnym nastroju, każdy staje na swej skórze baraniej i poczyną bić pokłony ku stronie Mekki, względnie mirhabu, gdzie przysiadł klęcząc szeik^[30], przewodnik modlitwy. Po pokłonach, szeik cichym głosem śpiewał, inni mu odpowiadają, następnie wszyscy rzucają się twarzą na ziemię i modlą się kilka minut. Na dany znak, derwisze stają w dwa rzędy, szeik wyciąga sznurek paciorków złożony z 99 ziarn^[31], coś odmawia, inni powtarzają *amiń* i patrzą w swe dłonie. Następnie rozstępują się w półkole – znowu patrzą w swe dłonie, a przetarłszy oczy, kręcąc głową, monotonicznie śpiewają głosem ponurym, wolnym, później tętem przędsem jedne i te same słowa, o ile dosłyszałem *la illaha Allah-hu* (Bóg tu)^[32]. Po kilku minutach wnosi derwisz kadzidło i stawia przed szeikiem. W miarę jak odorująca i smrodliwa woń dymu coraz więcej przesyca powietrze, derwisze namiętniej wołają i prędzej słowa *la illaha* wymawiają, każdym razem obracając swą głowę. Zdawało mi się, że derwisze ze znużenia upadną na ziemię i krwią się zaleją. Wtem na znak szeika wszyscy przestali wołania, po pauzie powstali, utworzyli koło i stojąc poczęli tak samo coraz namiętniej i coraz szybciej wołać *Allah* (Bóg), przyczem wyginali się w boki za każdym słowem. Ta sama scena powtórzyła się przy wymawianiu 99 razy słowa *hei-hu* (tutaj)^[33], lecz z ruchem ciała poprzód siebie aż po pas, a tak namiętnie, tak strasznie dziko, że mrowie przechodziło mię całego na widok takiego nabożeństwa. Nie ludzkie głosy, zwierzęce podrygi połączone ze znużeniem fizycznym ciała aż do szału, wśród półcienia, a wszystko razem owiane niby poważnym nastrojem, robiło wrażenie jakiegoś tajemniczego szatańskiego kultu (s. 174–176).

W powyższym, dość wiernym opisie tzw. *zikru*, czyli „wspominania Boga” [Machut-Mendecka 1991], dziwi jedynie wtęret dotyczący kobiet, ponieważ jest w pełni nieprawdziwy – co rzadko się Czermińskiemu zdarza. Nie jest prawdą, że kobiety nie chodzą do meczetu i że nie uczestniczą w obrzędach religijnych. W wielu meczetach są nawet odrębne miejsca przeznaczone dla kobiet – albo w formie antresoli, albo wydzielonej części na tym samym poziomie, co cała sala modlitwowa (odpowiednik „babińca” w kościołach chrześcijańskich). W razie braku takiego pomieszczenia, kobiety odbywają modlitwę, stojąc w tylnych rzędach, aby nie rozpraszać uwagi modlących się mężczyzn.

Podobnie jest z mniemaniem o braku duszy u kobiet. O ile – stosując odpowiednią, niekoniecznie słuszną interpretację – można dojść do wniosku, że według islamu kobieta ma „pół duszy”, to ma to związek z zasadą prawa muzulmańskiego, że w sądzie dopiero świadectwo dwóch kobiet równoważne jest świadectwu jednego mężczyzny. Nie wiąże się to jednak z posiadaniem lub nie duszy. Jednak absolutnie nieuzasadnione jest odmawianie kobietom miejsca w

³⁰ Od arab. *szajch*, dosł. „stary” – wyraz o wielu znaczeniach szczegółowych – oznacza m.in. przywódcę plemienia, przywódcę bractwa mistycznego, absolwenta wyższej szkoły muzulmańskiej, także tytuł honorowy.

³¹ Chodzi o tzw. *tasbih*, tur. *tespih*, rodzaj różańca, którego perełki oznaczają tzw. „Najpiękniejsze Imiona Boga” (99 + 1 – to ostatnie brzmi *Allah*, czyli po prostu „Bóg”).

³² Błędny przekład tekstu arabskiego – chodzi o wspomnianą już wyżej *szahadę*.

³³ Prawdopodobnie chodzi w rzeczywistości o formułę *Huwa Huwa*, czyli „On jest Nim”.

raju (w islamie nieutożsamianego z niebem!), gdzie mają prawo wejść jak każdy prawowierny muzułmanin.

Kolejnym zagadnieniem jest omówienie systemu „hierarchii duchowej” w islamie na przykładzie Sarajewa. Tutaj wraca Czermiński do kwestii rozwodów w prawie muzułmańskim, słusznie zauważając, że „również i niewiasty muzułmańskie często dają powód do rozwodu, lecz musi być bardziej uzasadniony” (s. 180). W tym przypadku daje dowód większej świadomości w tym zakresie niż wielu ludzi Zachodu współcześnie. Kobiety jak najbardziej mają prawo wystąpić o rozwód (taki rozwód nazywa się *chul* w przeciwieństwie do rozwodu, którego dokonuje mężczyzna, zwanego *talak*). Uzyskanie go wymaga bardziej skomplikowanej procedury, ale, wbrew utartym stereotypom, nie jest niemożliwy.

Wśród przykładów muzułmańskiej architektury Sarajewa Czermiński opisuje budynek szkoły muzułmańskiej i opisuje uczących się tam studentów (s. 181–182) – nie udało mi się, niestety, ustalić, o którą ze szkół chodzi. Następnie zwiedza Czermiński handlową, „czysto muzułmańską”, jak sam pisze, dzielnicę miasta, zwaną Čaršija (od tur. *çarşı*, ‘targ’). Jak twierdzi jezuita, sprawia ona wrażenie pobytu w Azji, nie w Europie. W centrum tej dzielnicy znajduje się „najpiękniejsza i największa dżamija na półwyspie bałkańskim po słynnym meczecie Sofía w Konstantynopolu (dawny kościół Św. Zofii) i Selima w Adryanopolu” (s. 182). Jest to świątynia zbudowana, jak głosi inskrypcja nad wejściem, w 1530/1531 roku na polecenie Ghazi Chosrew Bega, jednego z najznamienitszych paszów Bośni i nazwana jego imieniem³⁴ (s. 183–184), znana także jako *Begova dżamija*. Jak twierdzi Czermiński, kolumny w tym meczecie mają pochodzić z dawnego kościoła katolickiego. Meczet został zbudowany przez perskiego architekta Adżem Esira Alego z Tabrizu, który został wzięty do niewoli przez Osmanów, a potem stał się głównym architektem w Stambule. Meczet był wielokrotnie niszczone, także w czasie ostatnich wojen bałkańskich. Zrekonstruowany został całościowo w latach 1995–1997.

Również i tu Czermiński przytacza ciekawą opowieść związaną z budowlą:

Wnętrze bardzo gustownie malowane, kryje w swych murach wielką świętość turecką: dywan, którym był przykryty grób Mahometa. W r. 1877, dla zachęcenia muzułmanów do walki z gjaurami, przysłano tę „świętość” z Konstantynopola do Sarajewa. Lecz Mahomet cudu nie zrobił – muzułmanie musieli uledez. Przed meczetem znajduje się tradycyjna studnia z basenem w cieniu prastarej rozłożystej lipy, obok wkopany w ziemię kamienny słup; rzecz ważna dla tutejszej ludności. Oto doszło do wiadomości któregoś Paszy, że kupcy używają fałszywej miary w sprzedaży towarów. Aby zapobiedz zdzierstwu, kazał Pasza wystawić słup wysokości jednego arszyna (dawna miara turecka) i odtąd każdy z kupujących mógł się przekonać, czy nie został oszukanym (s. 184).

³⁴ Dokładny opis meczetu i kompleksu, którego część stanowi por. [Archnet 2010a]; tam również dodatkowe wskazówki bibliograficzne.

Ostatnim zabytkiem muzułmańskim w Sarajewie, jaki opisuje ks. Czermiński, jest cmentarz męczenników zw. *shhidler* (od tur. *şehit*, arab. *shahid* – „męczennik”) (s. 184). Jezuita zwraca uwagę na kiepski stan cmentarza, co jednak nie jest niczym dziwnym – rzadko cmentarze w krajach muzułmańskich otaczane są opieką. Nie ma bowiem w islamie kultu zmarłych ani oficjalnego święta zmarłych, jak w chrześcijaństwie. Żywi powinni pozostawić martwych w spokoju i nie zakłócać ich spoczynku niepotrzebnymi wizytami. Wyraźne ślady tych zasad prawa muzułmańskiego można dostrzec we wszystkich krajach muzułmańskich, gdzie zadbane cmentarze są rzadkością, oczywiście poza mauzoleami wybitnych postaci z dziejów islamu, co jednak jest zjawiskiem znajdującym się już na granicy prawa.

Z Sarajewa odbył ks. Czermiński wycieczkę m.in. do Fojnicy. Tam oczywiście udał się do świeżo ukończonego kościoła i klasztoru. W jednej z bocznych kaplic świątyni znajduje się tam figura Matki Boskiej, najwyraźniej przeniesiona ze starszego budynku, z którą wiąże się następująca opowieść:

Gdy Turcy wpadli do Bośni i zajęli Fojnicę, konno wtargnęli do wnętrza kościoła. Jeden z Turków na widok statuy, pyta: „Co to jest?”. Gdy mu wyjaśniono, Turek zblźnił i ciął pałaszem w lewą rękę, na której znajdowało się Dzieciątko Jezus. Tradycja mówi, że wówczas krew trysnęła z ręki. Matka Boża przełożyła Dzieciątko na rękę prawą, co widząc Turek, padł u Jej stóp nieżywy (s. 206).

Dalszy opis pobytu w tej miejscowości koncentruje się na historii zakonu minorytów w Fojnicy i ich stosunkach z władzami osmańskimi, częściowo w oparciu o archiwum zakonne. Szczególnie ważny jest tzw. *Ahd-name*, akt wydany przez sułtana Mehmeda II umożliwiający działalność franciszkanów w Bośni (s. 207). Klasztor ten po dziś dzień znany jest ze swych bogatych zbiorów dokumentujących historię Bośni i Hercegowiny [Samostan 2010].

Kolejnym etapem podróży była Sutjeska – Czermiński stosuje nazwę Suti-ska. Tam oczywiście również zatrzymuje się w klasztorze franciszkanów Curia Bani. Tutaj wątki turecko-muzułmańskie ograniczają się do opowieści, czysto historycznych, o zniszczeniu klasztoru przez Turków w 1464 roku i dalszych tragicznych kolejach konwentu związanych innymi z przejściem na islam sekty bogomilców³⁵. Klasztor i niewielki kościół w kształcie, jaki zastał Czermiński, zbudowane zostały pod koniec XVII w. (s. 232–235).

Również i z tym miejscem wiąże się cudowna legenda. W zakonnym archiwum ojcowie pokazali jezuitcie pocięty mieczem krzyż z napisem informującym,

³⁵ Sekta religijna działająca głównie w Konstantynopolu i na Bałkanach, nawiązująca do manicheizmu i gnostycyzmu, w XV wieku liczyła ok. 40 tys. osób. Po najeździe osmańskim w Serbii większość bogomilców przyjęła islam; por. [Zarea 1989: szp. 716–717], tam dalsza bibliografia.

że znajdował się on na szczycie kościoła, a kiedy Turcy go pocięli, rozpoczęła się tak wielka burza, że 9 minaretów w Sarajewie legło w ruinie (s. 239).

2.6. Miasta Hercegowiny

Rozdział XII, jak już wspomniałem, rozpoczyna opowieść o hercegowińskim etapie podróży księdza Czermińskiego. Motywy tureckie pojawiają się oczywiście w zarysie historii Hercegowiny (s. 250–256), ale praktycznie ich nie ma w bardzo pobieżnym opisie Mostaru, jednego z najważniejszych miast Hercegowiny. Stamtąd jezuita wyruszył do Stolaca, po drodze zatrzymując się w Błagaju, kolejnym świętym miejscu muzułmanów. Wiąże się to miejsce z postacią Sari Saltuka, żyjącego w XII wieku. Bywa on określany jako „święty wojownik”, związany z sufickim bractwem bektaszijja³⁶. Czermiński przytacza jedną z wersji legendy o Sari Saltuku:

Muzułmanie opowiadają, że w miejscu, z kąd Buna wypływa, przebywał smok. Co roku musiano mu składać na pożarcie ofiarę z dziewczęcia. Pewnego roku los padł na Milicę, córkę księcia Stefana Kolasa, mieszkającego na Stjepangradzie. Podziemnym korytarzem sprowadzono Milicę z zamku do grotty i ustawiono na kamieniu, który po dziś dzień pokazują przychodniom. Już zbliżał się smok do swej ofiary, gdy oto nadszedł derwisz Sari Saltik ze Syrii, zmierzył się ze smokiem i pokonał w walce. Księżę miał dać w nagrodę derwiszowi Milicę za żonę, a wybudowawszy w miejscu zwycięstwa klasztor muzułmański, Sari Saltika zrobił w nim szeikiem. Zdarzenie powyższe, spisane starannie, przechowują Turcy w swoim klasztorze, obok grobu „cudownego” szeika, wraz z narzędziem, którym miał zabić smoka. Ile jest prawdy w całym ich opowiadaniu, łatwo każdy osądzi. Legenda bardzo jest podobną do onej o Św. Jerzym, którą lud dalmatyński w pieśni przechował, tylko jest przerobioną na sposób turecki: zupełnie tak samo jak historię o Św. Dyonizym zastosowano do derwisza Ismaila Deda. Z derwiszowskiego klasztoru pozostały dziś również tylko ruiny, gdyż odłam skały swym ciężarem zdruzgotał przybytek „świętości” tureckiej (s. 267–268).

Sari Saltuk to postać historyczna, ale owiana wieloma legendami. Jako uczestnik ludowych powstań w Anatolii w połowie XIII wieku został zmuszony około 1261 roku do wyjazdu na ziemie bizantyjskie, gdzie mieszkało kilkadziesiąt klanów turkmeńskich. Tam zasłynął jako muzułmański wojownik, *gazi*, wzywający do świętej wojny z niewiernymi [Inalcik 2006: 202; Leiser 2001]. Swoją działalnością „misjonarską” objął obszar całych Bałkanów, a także Krym i ponoć Polskę, znany jest praktycznie w całym świecie islamu, prawdopodobnie od Andaluzji aż po Chiny [Norris 1993: 146].

Bośniacka *tekke*, jak określa się „klasztor” suficki, zbudowana ok. 1520 roku, leży u źródeł rzeki Buny. Obok „klasztoru” zbudowane jest mauzoleum (*türbe*), gdzie znajdują się groby Sari Saltuka oraz Âşika Paşy. Od 1952 roku kompleks ten jest otoczony opieką państwa jako jeden z ważniejszych w kraju

³⁶ Na temat bractwa bektaszytów por. np. [Guliński 1999; Tschudi 2001].

zabytków kultury duchowej i materialnej. Miejscowi muzułmanie wierzą, że życzenia tam wypowiedziane spełniają się, można też przeżyć rodzaj „cudu”: jeśli pod drzwiami zostawi się na noc ręcznik i wiadro z wodą, rano ręcznik będzie mokry³⁷.

Czerwiński wyrusza w dalszą drogę i po drodze mija muzułmańskie miasteczko Počitelj, któremu poświęca tylko kilka zdań, stwierdzając, że kiedyś była to siedziba tureckich rabusiów i korsarzy (s. 271). Do czasów wojny na Bałkanach w latach 90. XX wieku dobrze zachowała się osmańska tkanka miasteczka z pięknym meczetem Hadži Alija i medresą oraz ruinami tureckiej twierdzy. W 1993 roku cała muzułmańska zabudowa bardzo mocno ucierpiała, a ludność stała się ofiarą czystek etnicznych. Po zakończeniu działań wojennych miasto zostało pieczołowicie odrestaurowane.

Ostatnia ciekawa opowieść z motywem muzułmańskim łączy się z pobytem ks. Michała Czerwińskiego w Stolacu (u jezuitów Stolacz). W mieście poznał miejscowego proboszcza ks. Lazarewicza, który przekazał mu opowieść o próbach nawracania muzułmanek na chrześcijaństwo:

Przed paru laty, X. proboszcz wśród pasterskiej wyprawy zleciał z konia i tak się potłukł, że musiał leżeć w łóżku 4 miesiące. W braku innego kapłana, sam Biskup mostarski zjechał do Stolacza i zastępował go w czynnościach parafialnych. W tym czasie X. Biskup ochrzcił nawróconą przez X. Lazarewicza muzułmankę-cygankę, które chodzą bez zasłony i mogą mieć styczność łatwiejszą z chrześcianami. Cała jej rodzina udała się do Azji i mąż ją zmuszał prośbami, gniewem, wkońcu kijem, aby za nim poszła. Wówczas ona uciekła z domu. Jakaż za to spotkała ją kara! Pomimo że była słabą, z trzydniowym dziecięciami wtrącono ją do więzienia, chciano zmusić do odstępstwa, lecz wytrwała w wierze świętej. X. Biskup całą wrzekomą winę wziął na siebie. Wprawdzie uwolniono neofitkę, lecz X. Biskupowi za ochrzczenie muzułmanki kazano zapłacić 150 zł. a. w. [tzw. złote austriackie]. Nb. stało się to wszystko nie za czasów tureckich, lecz kilka lat temu, już za rządów okupacyjnych. Z ust proboszcza i samej neofitki fakt powyższy słyszałem. X. Lazarewicz wziął ją w swoją opiekę wraz z małym dziecięciem.

Innym razem, również muzułmańska dziewczyna schroniła się do domu katolickiego, z zamiarem przyjęcia Chrztu Św. Niestety, władza miejscowa (także nie turecka, lecz już okupacyjna), wysłała komisję dla zbadania sprawy, gwałtem wyprowadziła dziewczynę z katolickiego domu i oddała pomimo jej płaczu w ręce tureckie. Muzułmanie postanowili czempredziej wydać ją za mąż za jednego z wyznawców islamu. W tym celu sprowadzono jej do wyboru aż 27 młodzieńców, kupiono ze składek jedwabne i złotem haftowane niewieście ubiory, byleby chciała pozostać muzułmanką. Długo opierała się pokusie; wkońcu uległa, i dziś jest w muzułmańskim haremie (s. 276).

Opowieść powyższa to odzwierciedlenie funkcjonowania prawa muzułmańskiego, które nie pozwala na apostazję i uznaje ją za największy grzech, jaki popełnić może muzułmanin, zagrożony karą śmierci.

³⁷ Szerzej o tej postaci por. [Dziekan 2010].

Ostatnim akcentem muzułmańskim jest malowniczy obraz strojów hercegowińskich kobiet i zwyczajów z tym związanych:

Stroje tutejszych mieszkańców nader malownicze, zwłaszcza niewiast, które zupełnie z turecka się noszą, w pstrych jedwabnych szarawarach, jubkach aksamitnych, często wyszywanych kosztownymi futerkami, lamowanych złotem. Na głowie fez zdobny w złociste lub srebrne blaszki, lub monety, pierś zasłana łańcuchami ze złota, medalami, monetami i t. p., zausznice i bransolety z cennego kruszcu, na nogach safianowe kolorowe sandałki również złotem i jedwabiem wyszywane. Ktoby chciał sądzić o bogactwie Hercegowiny z ubioru niewiast, bardzoby się mylił. Lud tutejszy czemkolwiek będzie się żywił, oszczędność jego w wydatkach jest nader wielką, lecz gdy idzie o strój żony lub córki, to już granic niema hojności. Często dziewczę hercegowińskie cały swój posąg na sobie nosi, wartości kilkuset zfr. [złotych rubli] w samej biżuterii (s. 278).

To często praktykowane do dziś w świecie islamu zwyczaj kobiety związane z tym, że na niektórych obszarach twierdzi się, że w chwili rozwodu kobieta powinna zabrać z domu to, co ma na sobie. Odrębną sprawą jest kwestia „orientalnego” smaku, wedle którego taki strój jest po prostu gustowny.

3. Uwagi końcowe

Ks. Michał Czermiński przemierzył podczas swej podróży – można powiedzieć – całą Bośnię i Hercegowinę z północy na południe, a na pewno najważniejsze ośrodki miejskie i kultowe kraju. Można żałować, że tak słabo opisał muzułmańskie zabytki Sarajewa i szczególnie Mostaru, który praktycznie zbył kilkoma ogólnymi zdaniem. Ciekawe dla badań porównawczych jest spojrzenie jezuita na społeczeństwo bośniackie, w znacznej mierze wyznające islam. Czermiński zwracał uwagę właśnie na elementy religijności – zarówno tej oficjalnej, jak i ludowej. Szczególnie w tym ostatnim przypadku widać, jak islam wtopił się w imaginarium społeczne, przenikając wiele wierzeń chrześcijańskich, często zresztą mających swe źródła jeszcze przedchrześcijańskie.

Dostrzegamy tu zarówno przykłady nakładania się religii, jak w przypadku niektórych „świętych mężów” – kultury muzułmańskie wypierały wierzenia chrześcijańskie. Czasem z kolei zarówno muzułmanie, jak i chrześcijanie, a nawet żydzi czczą to samo miejsce, wierząc w jego cudotwórczą moc. To doskonałe przykłady synkretyzmu religijnego, znane także z obyczajowości Tatarów polsko-litewskich. Wydaje się, że to wyraźne symptomy tego, o czym nieco ponad 100 lat później mówił bośniacki teolog muzułmański prof. Adnan Silajdžić:

W postmodernistycznej kulturze muzułmanie Bośni i Hercegowiny muszą stworzyć szczególnie wzorzec kulturowy islamu, przez który dadzą się poznać w muzułmańskiej przestrzeni kulturowo-cywilizacyjnej. Będą oni, rzecz jasna, budować zarazem duchowe i ideowe więzi z resztą świata muzułmańskiego, ale nie będzie to oznaczać zagrożenia ich własnych kulturalnych i religijnych instytucji, które do tej pory były ich specyfiką [Węzeł 1999: 188].

Pomijając fragmenty o charakterze historycznym, nie dostrzega się w relacji Czerwińskiego zbyt wielu przykładów otwartej wrogości, czy to pomiędzy rozmaitymi odłamami chrześcijaństwa, czy też pomiędzy chrystianizmem a islamem. Co ważne, niechęć do islamu bardzo rzadko wyraża sam jezuita, choć w niektórych przypadkach nie dał się jednak pokonać „politycznej poprawności”. Jednocześnie, na co zwraca uwagę Magdalena Bogusławska,

opisywana rzeczywistość [...] zostaje poddana zabiegom tekstologicznym, dlatego też, bez względu na swe aspiracje dokumentarne, nie przestaje być konstrukcją narracyjną, dyskursywną, udostępniającą odbiorcy pewną autorską wizję świata [Bogusławska 2005: 76].

Relacja *Z podróży po Bośni i Hercegowinie* to ciekawy przykład polskiego XIX-wiecznego piśmiennictwa, ukazujący otwarcie przynajmniej części społeczeństwa polskiego na inność religijną i etniczną, uwarunkowaną być może wielobarwnością samej Polski. Wydaje się, że to dziś bardzo cenne źródło etnograficzne, mogące stać się źródłem historycznych badań porównawczych nad wielokulturowością w Europie i nad dziejami kontaktów polsko-muzułmańskich na naszym kontynencie (pomijam w tym momencie wartość tej i innych książek ks. Czerwińskiego dla historii misjonarstwa polskiego). Pod kątem opisu zwyczajów, wierzeń i obyczajów należałoby przeanalizować także i inne książki jezuitów. Wydaje się, że szczególnie interesująca może być książka o Albanii, z zamierzenia mająca po części charakter etnograficzny. Istotną cechą omawianej pracy jest piękny język i duże zdolności w opisywaniu obserwowanej rzeczywistości. Skupiłem się w niniejszym tekście na kwestiach kultury muzulmańskiej, ale Czerwiński był także bardzo wrażliwy na piękno przyrody, opisując z wielkim mistrzostwem mijane po drodze krajobrazy.

Bibliografia

- [Archnet 2010] – http://archnet.org/library/sites/one-site.jsp?site_id=9241 [dostęp: 02.06.2010].
- [Archnet 2010a] – http://archnet.org/library/sites/one-site.jsp?site_id=9244 [dostęp: 22.05.2010].
- [Bogusławska 2005] – M. Bogusławska, *Obraz stosunków międzywyznaniowych w Bośni i Hercegowinie końca XIX wieku w zapisach z podróży ks. Marcina Czerwińskiego*, „Pamiętnik Słowiański”, t. 55, z. 1.
- [Bogusławska 2005a] – M. Bogusławska, *Tatuaż w komunikacji międzykulturowej w Bośni i Hercegowinie końca XIX wieku*, [w:] *Problemy tożsamości kulturowej w krajach słowiańskich*, t. 3: *Jej znaki i symbole*, red. J. Goszczyńska, Warszawa.
- [Bratić 1902] – T. A. Bratić, *Iz narodnog vjerovanja*, „Glasnik Zemajlskog Muzeja”, 01/04, www.idoc.ba/digitalarchive/public/serve/index.cfm?fuseaction=form&ElementId=553302 [dostęp: 11.06.2010].

- [Cichocki, Godzińska 2006] – D. Cichocki, M. Godzińska, *Adampol – Polonezköy. Między polskością a tureckością*, Wydawnictwa UW, Warszawa.
- [Covermagazin 2010] – www.covermagazin.com/putovanja.php?NID=750 [dostęp: 22.05.2010].
- [Czermiński 1899] – M. Czermiński, *Z podróży do Bośni i Hercegowiny*, Redakcja Missyj Katolickich, Kraków.
- [Danecki 1997] – J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Dialog, Warszawa.
- [Djurđev 2001] – B. Djurđev, *Bosna*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD_ROM Edition v.1.1, Brill, Leiden.
- [Drljača 1977] – D. Drljača, *Między Bośnią, Bukowiną, Serbią a Polską*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław.
- [Drljača 2002] – D. Drljača, *Colonization and Life of the Polish Population in Yugoslav Countries from the End of the 19th to Mid-20th Century*, „Ethnologia Polona”, vol. 23.
- [Drozd, Dziekan, Majda 1999] – A. Drozd, M. M. Dziekan, T. Majda, *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, Res Publica Multiethnica, Warszawa.
- [Dubiński, Borawski 1986] – A. Dubiński, P. Borawski, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Iskry, Warszawa.
- [Dziekan 1993] – M. M. Dziekan, *Arabia Magica*, Dialog, Warszawa.
- [Dziekan 1997] – M. M. Dziekan, *Jak modlą się muzułmanie*, Verbinum, Warszawa.
- [Dziekan 1997a] – M. M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Verbinum, Warszawa.
- [Dziekan 2005] – M. M. Dziekan, *Ciało i seks w kulturze islamu*, [w:] *W kręgu świata arabsko-muzułmańskiego*, red. A. Barska, K. Minkner, Opole.
- [Dziekan 2008] – M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, PWN, Warszawa.
- [Dziekan 2010] – M. M. Dziekan, *Było, nie było... Sarı Saltuk Dede i początki islamu na Bałkanach*, „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe”, nr 7.
- [Felczak, Wasilewski 1985] – W. Felczak, T. Wasilewski, *Historia Jugosławii*, Ossolineum, Wrocław.
- [Fischer 1934] – A. Fischer, *Etnografia słowiańska. Zeszyt trzeci: Polacy*, Książnica-Atlas, Lwów-Warszawa.
- [Gieysztor 1982] – A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, WAI F, Warszawa.
- [Gregorczyk 2007] – D. J. Gregorczyk, *Misje księdza Marcina Czermińskiego SJ do Polonii bośniackiej w latach 1898–1909*, „Studia Bobolanum”, nr 3.
- [Guliński 1999] – S. Guliński, *Alewizm i bektaszyzm. Historia i rytuał*, Nomos, Kraków.
- [Historia 2000] – *Historia nauki arabskiej*, red. R. Rashed, R. Morelon, t. 1: *Astronomia teoretyczna i stosowana*, Dialog, Warszawa.
- [Historia 2001] – *Historia nauki arabskiej*, red. R. Rashed, R. Morelon, t. 2: *Nauki matematyczne i fizyka*, Dialog, Warszawa.
- [Historia 2005] – *Historia nauki arabskiej*, red. R. Rashed, R. Morelon, t. 3: *Technika, alchemia, nauki przyrodnicze i medycyna*, Dialog, Warszawa.
- [Idoc 2010] – www.idoc.ba/digitalarchive/public/serve/index.cfm?fuseaction=form&ElementId=553302, [dostęp: 11.06.2010].
- [Inalcik 2006] – H. Inalcik, *Imperium osmańskie. Epoka klasyczna 1300–1600*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- [Jelavich 2005] – B. Jelavich, *Historia Bałkanów. Wiek XVIII i XIX*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- [Kirste, Schultze, Tworuschka 1998] – R. Kirste, H. Schultze, U. Tworuschka, *Święta wielkich religii*, Verbinum, Warszawa.

- [Kościelniak 1999] – K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, UNUM, Kraków.
- [Kozłowska 2009] – M. Kozłowska, *Słownik turecko-polski*, eMKA, Warszawa.
- [Krzyszczkowski 1938] – J. Krzyszczkowski, *Czerwiński Marcin*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 4, PAU, Kraków.
- [Leiser 2001] – G. Leiser, *Sarı Saltık Dede*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD_ROM Edition v.1.1, Brill, Leiden.
- [Leisten 2001] – T. Leisten, *Turba*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD_ROM Edition v.1.1, Brill, Leiden.
- [Lewicka 2002] – P. Lewicka, *Twelve Thousand Cooks and a Muhtasib. Some Remarks on Food Business in Medieval Cairo*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne”, nr 10.
- [Lewicka 2004] – P. Lewicka, *On Kitchens of Medieval Cairo, or Why Ordinarily the Saracens Did not Cook at Home and What Ensued From It*, „Rocznik Orientalistyczny”, t. 57, z. 1.
- [Lilek 1896] – E. Lilek, *Volks Glaube und Volkstümlicher Cultus in Bosnien und Herzegovina*, [w:] *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina*, Hrsg. v. bosnisch-hercegovinischen Landesmuseum in Sarajevo, redigiert von Moriz Hoernes. Bd. 4 Gerold, Wien.
- [Łątka 1992] – J. S. Łątka, *Adampol polska wieś nad Bosforem*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- [Macháček 2010] – Š. Macháček, *Mystické řády na Blkáně. Osmnské duchovní dědictví v Evropě přelomu tisíciletí*, [w:] D. Deák, G. Pirický, M. Slobodník, *Súčasná podoba Súfizmu od Blkánu po Čínu*, Univerzita Komenského, Bratislava.
- [Machut-Mendecka 1991] – E. Machut-Mendecka, *Wspominanie Boga w mistycyzmie muzułmańskim*, „Albo Albo”, [nr 0].
- [Mandziuk 2009] – ks. J. Mandziuk, *Polacy w Bośni i Hercegowinie 1878–1914*, [w:] *Veritati-serviens. Księga pamiątkowa ojcu profesorowi Januszowi Zbudniewkowi zp.*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- [Margoliouth 2001] – D. S. Margoliouth, F. de Jong, *Mawlawiyya*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD_ROM Edition v.1.1, Brill, Leiden.
- [Nalborczyk 2005] – A. Nalborczyk *Muzułmanie w Austrii: od wojen z Turcją po lekcje islamu w szkole*, [w:] *Islam w Europie*, red. A. Parzymies, Dialog, Warszawa.
- [Norris 1993] – H. Norris, *Islam in the Balkans: religion and society between Europe and the Arab World*, University of Columbia Press, Columbia, South Carolina.
- [Parzymies 2005] – A. Parzymies, *Bośnia i Hercegowina (do 1918 roku)*, [w:] *Islam w Europie*, red. A. Parzymies, Dialog, Warszawa.
- [Popovic 2001] – A. Popovic, *Sarajevo*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD_ROM Edition v.1.1, Brill, Leiden.
- [Popovic 2001a] – A. Popovic, *Travnik*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD_ROM Edition v.1.1, Brill, Leiden.
- [Risteski 2002] – L. S. Risteski, *The Orgiastic Elements in the Rituals Connected with the Cult of the Moon Among the Blkan Slavs*, „Studia Mythologica Slavica”, t. 5.
- [Salat 2000] – *Salat – Muzułmańska Książka do Modlitwy*, Islam International Publications Limited, Warszawa.
- [Samostan 2010] – www.samostan.ba [dostęp: 22.05.2010].
- [Studija 2002] – *Studija principi i metodološki postupak za obnovu Ferhad-Pašine Džamije u Banjoj Luci/A Study Principles and Methodological Procedure for the Re-*

- habilitation of Ferhad-Pasha Mosqou in Banja Luka* (praca zbiorowa), „Acta Architectonica et Urbanica” No. 2, Sarajevo, maj/may.
- [Tschudi 2001] – R. Tschudi, *Bektāshīyya*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD_ROM Edition v.1.1, Brill, Leiden.
- [Turek 2001] – W. P. Turek, *Słownik zapożyczeń pochodzenia arabskiego w polszczyźnie*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- [Tworuschka 2005] – M. i U. Tworuschka, *Islam. Mały słownik*, Verbinum, Warszawa.
- [Urbanik 1989] – W. Urbanik, *Czermiński Marcin*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin.
- [Weiss 1989] – A. Weiss, *Bośnia i Hercegowina*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin.
- [Węzeł 1999] – *Węzeł bałkański*, red. J. Piekło, S. Wilkanowicz, Lux Libri, Kraków.
- [Zarea 1989] – A. Zarea, *Bogomili*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1989.
- [Zupa 2010] – www.zupa-podmilacje.com [dostęp: 22.05.2010].

Marek M. Dziekan

ISLAM IN BALKANS ACCORDING TO THE RELATION *THE JOURNEY TO BOSNIA AND HERZEGOVINA* BY REV. MARCIN CZERMIŃSKI SJ

Summary

The purpose of this article is to present the personality and the works of rev. Marcin Czermiński, a Jesuit writer, journalist and missionary, who visited the Balkans several times and wrote a few books in which he describes his journeys. In this text fragments of his journey to Bosnia and Herzegovina at the end of 19th century are presented and commented from the contemporary Islamic and Balkan studies point of view. The journey of the Polish Jesuit included such places and cities as Banja Luka, Petrićevac, Krupa na Vrbasu, Jajce, Podmilačje, Jezero, Travnik, Turbe, Sarajevo, Fojnica, Sutjeska, Mostar, Blagaj, Počitelj and Stolac. The Author compares the information about manners, customs and faith of inhabitants of Balkan given by Czermiński with the historical reality and his impressions with the reality of Islamic religion.