

**Karolina Bielenin-Lenczowska**

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Warszawski

## **Praktyka religijna i tożsamość macedońskich muzułmanów / Torbeszów w kontekście islamizacji na Bałkanach**

Islamizacja na obszarze Bałkanów, jak twierdzą badacze tego zagadnienia, trwała – z różną intensywnością – przez cały czas panowania Turków osmańskich na tym terenie. Galaba Palikruševa pisze o dwóch okresach: wczesnej (XV–XVI wiek) i późnej (koniec XVI–XIX wiek) islamizacji<sup>1</sup>. Do najliczniejszych konwersji dochodziło w wiekach XVII i XVIII.

Historycy i antropolodzy zajmujący się procesem konwersji na islam w krajach Półwyspu Bałkańskiego zauważają, że w licznych przypadkach można mówić o niedokończonej islamizacji, ponieważ wielu chrześcijan zmieniło swoją wiarę jedynie oficjalnie (np. zmieniając imię), ale potajemnie nadal praktykowało dawną religię. Świadczy o tym wiele praktyk

---

<sup>1</sup> G. Palikruševa, „Islamizacija na Torbešite i formiranje na torbeškata subgrupa”, maszynopis rozprawy doktorskiej, Skopje 1965, s. 22. Zob. też O. Zirojević, *Islamizacija na južnoslovenskom prostoru*, Beograd 2003.

bałkańskich muzułmanów, jak odwiedzanie grobów zmarłych i opiekowanie się nimi, pielgrzymowanie do chrześcijańskich miejsc świętych (cerkwi czy monasterów), obchodzenie prawosławnych świąt, a także trzymanie w domu ikon. Wielu „kryptochrześcijan” nosiło podwójne imiona, np. Hasan-Bogdan, dopełniało podwójnych obrzędów, na przykład zarówno obrzezania, jak i chrztu czy dwóch ceremonii ślubnych lub pogrzebowych<sup>2</sup>. W literaturze przedmiotu zdefiniowanych jest kilka pojęć odnoszących się do praktyki bałkańskich muzułmanów w kontekście ich islamizacji z czasów imperium osmańskiego, mianowicie: „niedokończona islamizacja”, „dwuwiera” i „kryptochrześcijaństwo”. To ostatnie pojęcie wskazuje po pierwsze – na związki z religią chrześcijańską, a po drugie – na jej ukryty charakter. Jak zauważa Stavro Skendi, sytuacja, gdzie jedną religię wyznaje się oficjalnie, a drugą w ukryciu, nie jest wyjątkowa ani dla Bałkanów, ani dla relacji muzułmańsko-chrześcijańskich. Podaje też przykłady „niedokończonej” konwersji Żydów na katolicyzm w Hiszpanii czy Żydów na islam w Uzbekistanie i Turkiestanie<sup>3</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie zagadnień związanych z tożsamością oraz pewnych wybranych praktyk macedońskich muzułmanów (Torbeszów), które niejako wiążą ich z chrześcijaństwem, a które w narracjach zarówno muzułmanów (w tym i części samych Torbeszów), jak i prawosławnych tłumaczone są w kontekście islamizacji Słowian na Bałkanach. W swoich rozważaniach opieram się przede wszystkim na materiale terenowym, zebrany podczas badań etnograficznych w rejonie Debaru i Strugi (zachodnia i południowo-zachodnia Macedonia) w lipcu 2008 i sierpniu 2009 roku, a także na rozmowach z przedstawicielami Partii Przyszłości Europy (Partija za evropska idnina) przeprowadzonych w Skopju w czerwcu 2010 roku. Rozmowy (wywiady pogłębione i swobodne) zostały przeprowadzone zarówno wśród prawosławnych, jak i muzułmanów. W lipcu 2008 roku miałam okazję mieszkać w żeńskim monasterze sv. Ğorgi Pobedonosiec (Rajčica, k. Debaru) i tym samym uczestniczyć w jego życiu religijnym, a także – w związanym z nim – monasterze sv. Jovan Bigorski. Przeprowadziłam również kilka oficjalnych wywiadów z przedstawicielami duchowieństwa obu wyznań. Z kolei w sierpniu 2009 roku mieszkałam w rodzinie

---

<sup>2</sup> Zagadnienia te podejmuje m.in.: O. Zirojević, dz. cyt., S. Skendi, *Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans*, „Slavic Review” 1967, vol. 26, no. 2, p. 227–246 i A. Matkovski, *Islamizacijata kako metod na pacifikacija na Debarskiot kraj*, [w:] *Makedonci Muslimani*, Skopje 1979, s. 37–59.

<sup>3</sup> S. Skendi, dz. cyt., s. 227–228.

muzułmańskiej w mieszanej wsi muzułmańsko-prawosławnej, gdzie spędziłam ramadan. Odnoszę się również do badań prowadzonych przeze mnie oraz moich studentów i współpracowników w latach 2006–2008 w jednej z gmin w okolicy Debaru.

## Macedońscy muzułmanie / Torbesze

W Macedonii wyznawcami islamu są przedstawiciele różnych wspólnot<sup>4</sup> etnicznych i narodowych: Albańczycy, Turcy, macedońscy muzułmanie (Torbesze), a także Cyganie / Romowie. Słowiańskojęzyczni muzułmanie, tacy jak Torbesze w Macedonii, Pomacy w Bułgarii czy Goranie z pogranicza Macedonii, Serbii i Kosowa, a także Boszniacy z Bośni i Hercegowiny oraz Sandżaku, często są opisywani w literaturze przedmiotu jako zislamizowani chrześcijanie (Słowianie). Różny jest też macedoński islam. Istnieje zatem pewien tradycyjny islam, który chyba można nazwać ludowym islamem, a także islam związany silnie z polityką i nacjonalizmem – albańskim lub w mniejszym stopniu tureckim – oraz nowe nurty o proveniencji bliskowschodniej.

Macedońscy muzułmanie, zwani również macedońskojęzycznymi muzułmanami, Torbeszami czy zislamizowanymi Macedończykami, mają nie mały problem z określeniem swojej przynależności etnicznej bądź narodowej. Albo raczej – badacz ma z tym kłopot<sup>5</sup>. Problematyczny jest już bowiem sam termin. Nazwy „macedońscy muzułmanie” i „macedońskojęzyczni muzułmanie” wskazują na ich wyraźną przynależność do narodu macedońskiego. Tak też, jak i mianem „zislamizowani Macedończycy”, określa się ich w macedońskiej nauce, sygnalizując jednocześnie wyraźne upolitycznienie, a dokładniej

---

<sup>4</sup> W oficjalnym dyskursie nie używa się terminu „mniejszość narodowa / etniczna” ani „narodowość”, lecz „wspólnota” [*zaednica*]. Został on wprowadzony w kończącym zbrojny konflikt macedońsko-albański „Porozumieniu ramowym” [Ramkoven dogovor], podpisanym w Ochrydzie 13 sierpnia 2001 roku.

<sup>5</sup> Wnikliwą, interesującą analizę dotyczącą przemian etniczności Torbeszów w kontekście uwarunkowań społeczno-polityczno-kulturowych przeprowadziła słoweńska antropolożka Sara Arko w artykule „*Jas (ne) sum Torbeš*”. *Etničnosta vo edno zapadnomakedonsko selo – konstrukcii i politicizacii*, „Etnolog (Ethnologist) Journal” 2009, no. 12–13, p. 187–208. Zwraca ona uwagę, poza opisywanymi przeze mnie deklaracjami macedońskich muzułmanów jako Macedończyków, Albańczyków, Turków, Muzułmanów czy wreszcie Torbeszów, również na istotny czynnik warunkujący i kształtujący tożsamość, mianowicie na migrację zarobkową (*pečalba*).

albanizację ich tożsamości etnicznej<sup>6</sup>. Upolitycznienie owo odnosi się również do macedońskiej większości, która – niezależnie od deklaracji samych Torbeszów – wskazuje na ich przynależność do narodu macedońskiego. Podobną sytuację zaobserwować można wśród bułgarskich Pomaków, których w oficjalnym dyskursie nazywa się bułgarskimi lub bułgarskojęzycznymi muzułmanami bądź Bułgaromahometanami, a oni sami deklarują przynależność do narodu bułgarskiego, tureckiego lub uważają się za odrębną grupę<sup>7</sup>. Zarówno nazwa „Pomak”, jak i „Torbesz” bywa przez wielu odbierana obraźliwie. Ta pierwsza wiąże się bowiem z bułgarskim wyrazem *māka*, czyli ‘męka, cierpienie’, wskazując tym samym na przymusową zmianę wiary. Z kolei najpopularniejsza etymologia słowa *torbeš* odnosi się do ekonomicznych przyczyn konwersji – Torbesz to ten, który ‘sprzedał się za torbę sera (lub mąki)’, czyli „sprzedał” swoją chrześcijańską wiarę, aby należeć do bardziej uprzywilejowanej grupy społecznej w imperium. Jak słusznie odnotowuje Ljupčo Risteski, nie mówi się o chrystianizacji czy schrystianizowanych, co oznacza, że religii chrześcijańskiej nadaje się tu autochtoniczny i ontologiczny status, natomiast zmiana wiary jest silnie nacechowana negatywnie (autor zwraca uwagę na pojawiającą się w pracach Nijazi Limanoskiego opozycję stara – w domyśle „dobra” – chrześcijańska tradycja *versus* nowa – w domyśle „zła” – islamska)<sup>8</sup>.

Ali Dikici zauważa, że większość macedońskich muzułmanów deklaruje się jako Turcy, odnosząc tym samym swoją etnogenezę do czasów panowania imperium osmańskiego na Bałkanach lub nawet wcześniejszych<sup>9</sup>. Jak wynika z moich badań terenowych, etnogeneza ta jest powszechnie znana, choć nie ryzykowałabym stwierdzenia, że dotyczy ona większości. W jednej z gmin w okolicy Debaru większość deklaruje się jako Turcy, jednak mówią o sobie, że są „Turkami, którzy zapomnieli swojego języka”, a mianowicie potomkami Turków osmańskich, którzy żyjąc wiele wieków poza ojczyzną, nie mieli możliwości kształcenia się w języku tureckim i przekazywania go

---

<sup>6</sup> Zob. np. A. Svetieva, *Politicization of the Ethnic Identity of the Torbesh (the “Nashinci”)*, [w:] „EthnoAnthropoZoom” 2003, [http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ\\_03/EAZ\\_2004\\_PDF/EAZ\\_2003\\_Ponizeni\\_Balkan\\_Ang.pdf](http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_03/EAZ_2004_PDF/EAZ_2003_Ponizeni_Balkan_Ang.pdf) (dostęp 18.06.2010).

<sup>7</sup> U. Brunnbauer, *Diverging (Hi-)Stories: The Contested Identity of the Bulgarian Pomaks*, „Ethnologia Balkanica” 1998, no. 3, p. 35–50.

<sup>8</sup> Lj. Risteski, *Dynamika tożsamości Torbeszów w Republice Macedonii*, [w:] *Sąsiedztwo w obliczu konfliktu. Relacje społeczne i etniczne w zachodniej Macedonii – refleksje antropologiczne*, red. K. Bielenin-Lenczowska, Warszawa 2009, s. 181.

<sup>9</sup> A. Dikici, *The Torbeshes of Macedonia: Religious and National Identity Questions of Macedonian-Speaking Muslims*, „Journal of Muslim Minority Affairs” 2008, no. 1, p. 28.

z pokolenia na pokolenie. Niemniej jednak już w okolicy Kičeva czy Strugi Torbesze w znacznej mierze się albanizują. W jednej ze wsi koło Strugi poznałam osoby, „które tylko deklarują się jako Albańczycy” [*samo se pišuvaat Albanci*], a tak naprawdę są macedońskimi muzułmanami. Aneta Svetieva, pisząc o upolitycznieniu etniczności Torbeszów, stwierdza, że w zachodniej Macedonii albanizacja dokonała się już w okresie pomiędzy wojnami bałkańskimi a I wojną światową, głównie zaś w czasie II wojny, podczas okupacji tych terenów przez Włochy (de facto przez Albanie). Wtedy to narzucono macedońskim muzułmanom przymusową edukację w języku albańskim, zmieniono im również imiona i nazwiska<sup>10</sup>. Współcześnie język albański nadal dominuje w edukacji, jest też oficjalnym językiem muzułmańskiej wspólnoty wyznaniowej w Macedonii. Wielu Torbeszów deklaruje się obecnie jako Albańczycy przede wszystkim w celach praktycznych – w regionach zamieszkałych przez większość albańską łatwiej znaleźć pracę. Zgodnie z ustaleniami zawartymi w „Porozumieniu ramowym” z Ochrydu, w każdej gminie miejsca pracy w administracji i służbie publicznej dzielone są według kwot etnicznych. Tak mówi o tej sytuacji rozmówca Sary Arko: „Nie jesteśmy Macedończykami, Albańczykami też nie. W spisie powszechnym podałem, że jestem Albańczykiem, choć nie mam z nimi nic wspólnego. Ale tutaj jest ogromna liczba prawdziwych Albańczyków, współpracujemy z nimi...”<sup>11</sup>.

Wreszcie znaczna część Torbeszów deklaruje się jako Macedończycy. Mówią wtedy o sobie „macedońscy muzułmanie” lub po prostu „Macedończycy”. Jak oświadczył pewien nauczyciel historii ze wsi w okolicy Debaru, nie można mieszać religii z narodowością, a zatem można być zarówno muzułmaninem, jak i Macedończykiem. Rozmówca ten, odnosząc się w znacznej mierze do stanowiska Nijazi Limanoskiego, zwrócił uwagę na „macedońskość” w rozumieniu przynależności państwowej (i lojalności wobec państwa), a także na pewne cechy kulturowe, zwłaszcza język. Zarówno on, jak i kilku innych mieszkańców tamtej miejscowości stwierdziło, że język, którym mówi się w regionie Reki, jest najczystszy językiem macedońskim. Rzeczywiście, dialekty tego regionu zostały uwzględnione podczas standaryzacji macedońskiego języka literackiego. Wspomniany Limanoski, etnolog i macedoński muzułmanin, stworzył „Kulturowo-naukowy manifest macedońskich muzułmanów”, który „ma na celu badanie etnohistorycznej przeszłości, źródłowych etnospołecznych wartości i cech (język macedoński, folklor, obyczaje, kultura, zarówno materialna, jak i duchowa) oraz rozwijanie poczucia przynależności

<sup>10</sup> A. Svetieva, dz. cyt., s. 53.

<sup>11</sup> S. Arko, dz. cyt., s. 194.

narodowej wśród macedońskich muzułmanów jako Macedończyków – nierozdzielnej części całości narodu macedońskiego”<sup>12</sup>.

Część Torbeszów deklaruje się również jako Muzułmanie, odnosząc tę nazwę nie tylko do wyznania, ale również – czy może przede wszystkim – do narodowości (dlatego dużą literą). Określenie „Muzułmanin” w znaczeniu kategorii etnicznej / narodowej zostało wprowadzone przez Josipa Broz-Titę dla Słowian wyznających islam, mieszkających głównie w Bośni i Hercegowinie oraz w Sandżaku. W 1961 roku Muzułmanie zostali uznani za „narodowość” (*narodnost*), a w 1971 za „naród”<sup>13</sup>.

Od niedawna, również w oficjalnym dyskursie, funkcjonuje termin „Torbesz” w znaczeniu narodowości. Został on wprowadzony przez liderów Partii Przyszłości Europy<sup>14</sup>, zwłaszcza przez jej prezesa Fijata Canoskiego. Ów pochodzący ze wsi Oktisi (gmina Struga) polityk deklaruje się jako Torbesz (nie macedoński muzułmanin) i w taki sposób – w rubryce „narodowość” – określa się na oficjalnej stronie internetowej partii (<http://www.pei.org.mk>). Termin „macedoński muzułmanin” jest zatem dla nich nie do przyjęcia, ponieważ nie wskazuje na odmiennność od narodu macedońskiego. Gdy w rozmowie z jednym z polityków zauważyłam, iż niektórzy uważają termin „Torbesz” za obraźliwy, odpowiedział, że w każdym kraju żyją ludzie, którzy nie są świadomi swojego pochodzenia, tożsamości i odmienności. Celem partii jest uświadomienie opinii publicznej, że Torbesze są odrębną grupą etniczną (nazwa, ich zdaniem, pochodzi od tego, że nosili torby – byli bowiem bogomilskimi misjonarzami i w torbach tych nosili swoje księgi). Przekonywał, że ich odmiennność budowana jest na dwóch charakterystycznych cechach: islamie (który wiąże ich z innymi wspólnotami muzułmańskimi na Bałkanach) i języku macedońskim (łączy ich z Macedończykami). Odmiennność ta, w opinii liderów partii, powinna znaleźć odzwierciedlenie w konstytucji Republiki Macedonii, Torbesze mianowicie powinni zostać w nią wpisani jako wspólnota mająca takie samo prawo do kultywowania własnej odrębności jak między innymi Macedończycy, Albańczycy czy Romowie.

Biorąc pod uwagę racje różnych stron, w niniejszym tekście będę używać określenia „Torbesz” wymiennie z „macedoński muzułmanin”, nie nakładając żadnego wartościującego znaczenia na żadne z tych pojęć.

<sup>12</sup> N. Limanoski, *Islamizacijata i etničkite promeni vo Makedonija*, Skopje 1993, s. 369, za: Lj. Risteski, dz. cyt., s. 181.

<sup>13</sup> T. Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way. Identity and Community in a Central Bosnian Village*, New Jersey 1995, p. 27.

<sup>14</sup> Partia powstała w 2005 roku.

## Kryptochrześcijanie?

Wspomniany już wyżej termin „kryptochrześcijanie” jest powszechnie używany na określenie macedońskich muzułmanów. Nie stosuje się go w Macedonii ani do aktywności religijnej Turków, ani Romów czy Albańczyków, choć pewne praktyki, o których piszę niżej, dotyczą nie tylko Torbeszów. Jedynie raz spotkałam się z określeniem „kryptokatolicy” stosowanym wobec Albańczyków. W Macedonii znakomita większość Albańczyków wyznaje islam, podobnie zresztą w Kosowie, niemniej sama Albania, w swojej północnej części, jest w dużej mierze katolicka. Dominik Derlicki, który zajmował się wizerunkiem Albańczyka na pograniczu macedońsko-albańskim, pisze, że w stereotypie Albańczyka mieści się jego ukryty katolicyzm, co wiązało ma go z George’em Kastrioti Skanderbegiem, a implicite – z inklinacją do konwersji i zdrady:

W związku z działaniami Skanderbega oraz wykorzystaniem jego postaci w konstrukcji albańskiej tożsamości narodowej pozostają twierdzenia moich rozmówców, że Albańczycy, mimo że chodzą do meczetu i uczestniczą w muzułmańskich praktykach religijnych, w istocie są chrześcijanami. I to nie prawosławnymi, ale katolikami, jak Skanderbeg. Uważa się, że potajemnie odprawiają chrześcijańskie nabożeństwa i chodzą do cerkwi, a każdy Albańczyk ma tajne chrześcijańskie imię. Chociaż na razie pozostają w ukryciu, to w przyszłości oficjalnie zdradzą islam i jak Skanderbeg przejdą na katolicyzm<sup>15</sup>.

Łączenie Torbeszów z kryptochrześcijaństwem wynika przede wszystkim z tego, o czym wspomniałam wyżej, czyli z przekonania, że są oni etnicznymi Macedończykami, którzy przeszli na islam. Implikuje to zatem fakt, że wcześniej byli chrześcijanami. Co więcej, ich konwersja nie była dobrowolna (zostali do tego zmuszeni<sup>16</sup>), a więc była spowodowana innymi pobudkami niż religijne i nie musiała się wiązać z żadną przemianą duchową. Tak o macedońskich muzułmanach powiedział mi jeden z przedstawicieli prawosławnego duchowieństwa: „Oni są tak naprawdę kryptochrześcijanami [*kriptohristijani*]. (...) Byli chrześcijanami, ale przyjęli islam za Turka [*vo tursko vreme*]”.

<sup>15</sup> D. Derlicki, *Wizerunek Albańczyka w społeczności muzułmańskiej na pograniczu albańsko-macedońskim*, [w:] *Sąsiedztwo w obliczu konfliktu...*, s. 158.

<sup>16</sup> Ali Dikici zauważa, że stwierdzenia o przymusowej islamizacji nie mają żadnego pokrycia w źródłach historycznych, ponieważ w imperium osmańskim nie było żadnej polityki islamizacyjnej ani nawet żadnych prób nawracania siłą; tegoż, *The Torbeshes of Macedonia...*, s. 30. A zatem islamizacja do pewnego stopnia była dobrowolna, choć można powiedzieć, że sytuacja ekonomiczna wymuszała konwersję jako sposób na poprawę bytu.

W podobnym tonie wypowiadał się przedstawiciel wspólnoty muzułmańskiej, który, zapytany o praktykę religijną Torbeszów, nie chciał w ogóle udzielić odpowiedzi: „Co ci mam o nich powiedzieć? Niektórzy z nich są prawdziwie wierzący, ale większość to niewiele wie o islamie i wcale nie chce się dowiedzieć”<sup>17</sup>.

Macedońscy muzułmanie, właśnie dlatego że nie są uważani za prawdziwych muzułmanów, tylko za kryptochrześcijan, nie są przez prawosławnych kojarzeni z nowymi nurtami radykalnego islamu. Nie oznacza to oczywiście, że wśród Torbeszów nie ma gorliwych wyznawców Allaha (Torbeszem jest jeden z ważniejszych przedstawicieli Muzułmańskiej Wspólnoty Wyznaniowej [Islamska verska zaednica] w Macedonii) ani też że nie ulegają oni wpływowi islamu z Bliskiego Wschodu. Wpływ ten, zarówno poprzez media, jak i przez przybyłych na Bałkany wahabitów, dociera również do macedońskich muzułmanów. Z tej grupy wywodzą się również młodzi mężczyźni, którzy wyjeżdżają studiować Koran na Bliski Wschód (zwykle do Arabii Saudyjskiej, ale też do Egiptu bądź Sudanu), lub kobiety, które decydują się zakrywać nie tylko głowę, ale i całe ciało. Rzecz jednak w tym, że jako grupa są oni przez macedońską (prawosławną) większość postrzegani jako swoi muzułmanie, a to oznacza, że nie łączy się ich z zagrożeniem dla macedońskiej państwowości (jak Albańczyków) czy chrześcijaństwa (jak wahabitów, nazywanych tutaj *Arap* [‘Arabowie’] lub *tie so bradi* [‘ci z brodami’]).

## Praktyki religijne

Jak zostało powiedziane wyżej, wiele aktywności religijnych wiąże macedońskich muzułmanów z chrześcijaństwem i chrześcijanami. Najpowszechniejszą z nich jest odwiedzanie prawosławnych świątyń – cerkwi i monasterów – w celu uzyskania pewnych łask<sup>18</sup>. Wierni przychodzą nie tylko się modlić, ale również palą świece w danej intencji, a także – co jest praktyką szczególnie częstą i uważaną za bardzo skuteczną – starają się w świątyni lub obok niej spędzić noc. Tanas Vražinovski, który analizował teksty dotyczące uzdrowienia w monasterach i ich obdarowywania, zauważa, że w wielu przypadkach wystarczyło nawet przynieść część odzieży chorego i położyć

---

<sup>17</sup> Wszystkie rozmowy zostały przeprowadzone przez autorkę artykułu w języku macedońskim.

<sup>18</sup> Więcej na ten temat zob. np. K. Bielenin-Lenczowska, *Visiting of Christian Holy Places by Muslims as a Strategy of Coping with Difference*, „Anthropological Notebooks” 2009, no. 3, p. 7–41.

w cerkwi, na przykład obok ikony lub grobu świętego, aby się wyleczyć<sup>19</sup>. Cudu uzdrowienia, jak pisze Vražinovski, opierając swoje wnioski na legendach i podaniach, doświadczali nie tylko chrześcijanie, ale również Turcy<sup>20</sup> i Albańczycy.

Najczęściej odwiedzanym monasterem jest sv. Jovan Bigorski, położony w pobliżu muzułmańskich i mieszanych wyznaniowo miejscowości. Monaster ten jest nie tylko jednym z ważniejszych miejsc świętych prawosławia w Macedonii, ale również – ze względu na położenie – mówi się o nim jako o przyczółku chrześcijaństwa, a także macedońkości w tej części kraju (zachodnią Macedonię, jak zostało wspomniane wyżej, w znacznej mierze zamieszkują Albańczycy). To drugie, „narodowe” znaczenie świątyni sprawiło, że jest ona również miejscem szczególnym dla macedońskich muzułmanów. W 1970 roku utworzono Stowarzyszenie Macedońskich Muzułmanów, którego pierwsze posiedzenie odbyło się właśnie w monasterze sv. Jovan Bigorski. Stwierdzono wtedy, że „Torbesze są miejscowi, tj. są Macedończykami, ale Osmanowie zislamizowali ich siłą”<sup>21</sup>. Oczywiście, jak była o tym mowa wyżej, nie wszyscy Torbesze zgadzają się z tym stwierdzeniem, co więcej, wielu z nich uznało lidera stowarzyszenia, Nijazi Limanoskiego, za zdrajcę.

Monaster sv. Jovan Bigorski słynie z cudów. Ikona św. Jana, umieszczona w centralnej części cerkwi, ozdobiona jest przeróżnymi wotami, które wierni przynoszą w zamian za uzyskane łaski. Są to przede wszystkim wykonane ze srebra lub innego metalu figurki kołysek i niemowląt – do św. Jana przychodzą najczęściej pary, które nie mogą mieć potomstwa. Muzułmanie nie modlą się w cerkwi, ale idą do któregoś z duchownych (często do samego igumena, niezwykle charyzmatycznego ojca Partenija) z prośbą o modlitwę w ich intencji. Jeśli przyjeżdżają z daleka, zostają na noc w pobliżu monasteru (raczej nie na jego terenie, choć mogliby przenocować w którymś z pokoi gościnnych). W darze za uzdrowienie albo inną łaskę przynoszą wota, pieniądze lub ofiary w postaci żywych zwierząt (najczęściej jagniąt). W monasterze przechowywane są notatniki, zwane „Księgą cudów”, gdzie zapisane są łaski (obecnie szesnaście zapisów), jakich doświadczali zarówno prawosławni, jak i muzułmanie – zwykle pochodzący z pobliskich wsi. Są to przeważnie świadectwa

<sup>19</sup> T. Vražinovski, *Dar dla Boga*, [w:] *Antropolog wobec współczesności*, red. A. Malewska-Szałygin, M. Radkowska-Walkowicz, Warszawa 2010, s. 266.

<sup>20</sup> W wielu sytuacjach w opisywanych przez Vražinovskiego tekstach słowo „Turek” oznaczało po prostu muzułmanina.

<sup>21</sup> B. Oran, *Religious and National Identity among the Balkan Muslims: A Comparative Study on Greece, Bulgaria, Macedonia and Kosovo*, 1994, za: [www.ceri-sciencespo.com/publica/cemot/text18/oran18.pdf](http://www.ceri-sciencespo.com/publica/cemot/text18/oran18.pdf) (dostęp: 18. 06. 2010).

poczęcia dziecka, ale także uzdrowienia z takich chorób i dolegliwości, jak zapalenie nerek, ból oka czy utykanie na jedną nogę. Wszystkie świadectwa mają podobną strukturę: pojawia się informacja dotycząca imienia (czasem nazwiska) osoby chorej, miejsca pochodzenia, wyznania, następnie opisana jest krótko historia choroby i prób uzdrowienia. Dalej pojawia się opis modlitwy i innych praktyk wykonanych w monasterze (zabranie święconej wody, nocleg w monasterze). Wreszcie zapisane jest świadectwo cudu uzdrowienia i ofiara, którą osoba uzdrowiona złożyła. Oto jedno ze świadectw cudu: „Chłopczy z Prisojnicy [pobliska wieś – K. B.-L.], macedońscy muzułmanie, przyszli [do monasteru] po nieszpórach. Zaprowadzili jednego z mnichów do wsi, gdzie mieszkała opętana muzułmanka. Każdego wieczoru przez kilka godzin była ona nękana przez demona – kilku mężczyzn ledwie mogło ją utrzymać... ale potem nic z tego nie pamiętała. Ojciec Partenije i kilku braci przychodzili kilka razy i czytali mocne [jaki] modlitwy przeznaczone dla nieprawosławnych [wyróżnienie – K. B.-L.]. Potem, gdy przyszła do monasteru, jeden z ojców przeczytał jej modlitwę do św. Jana, i wyzdrowiała. Ona już wcześniej miała takie problemy, ale polepszyło się jej, gdy przyszła do monasteru. Potem wybrała się do jakiegoś uzdrowiciela, ale znów się jej pogorszyło. Ten demon męczył ją w czasie ramadanu”<sup>22</sup>.

Miejscem, które odwiedzają muzułmanie, poza monasterem św. Jana, jest monaster Roždestvo na Presveta Bogorodica w miejscowości Kališta (Struga). Tam również przychodzą modlić się lub prosić o modlitwę pary, które nie mogą mieć dzieci. Zarówno muzułmanie, jak i chrześcijanie przybywają do tego miejsca w święto Narodzenia Matki Boskiej (21 września). Wtedy wierni modlą się przed ikoną Matki Boskiej, palą świece, tkają też specjalny czerwony pas, który kobieta niemogąca mieć dzieci musi nosić przez określony czas. W podziękowaniu przynoszą żywe jagnię. O podobnym zwyczaju pisze Ger Duijzings w odniesieniu do wizyt romskich kobiet w monasterze Gračanica w Kosowie: „Po nieszpórach nieplodne Cyganki okrążają cerkiew trzy razy z długimi kolorowymi wstążkami, które pozostają zawiązane dookoła budynku przez całą noc. Zabierają je następnie do domu i robią z nich pas, który będzie nosić kobieta lub czasem jej mąż. (...) Wierzy się, że w przeciągu roku kobieta poczne. O świcie następnego dnia wiele romskich rodzin poświęca kurę lub jagnię, z których zostanie przygotowany świąteczny posiłek”<sup>23</sup>.

Inną praktyką wskazującą na pewien związek z chrześcijaństwem jest palenie świec w cerkwiach lub koło przydrożnych kapliczek, a także zabieranie

<sup>22</sup> K. Bielenin-Lenczowska, *Visiting of Christian Holy Places...*, s. 32–33.

<sup>23</sup> G. Duijzings, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, London 2000, p. 68–69.

do domu święconej wody. Wierzy się, że ma ona moc uzdrowicielską. We wsi Broštica, w rejonie Debaru, w dawnej chrześcijańskiej części miejscowości znajduje się mała cerkiew. Wieś ta nie ma obecnie meczetu (stary popadł w ruinę, a nowy dopiero się buduje) i wierni, chcąc się pomodlić, idą do innej, położonej kilka kilometrów dalej wsi gminnej. Dzisiaj nie mieszkają tu chrześcijanie, ponieważ – podobnie jak w innych okolicznych miejscowościach – wyjechali do miasta (zwykle do Skopja) w latach sześćdziesiątych XX wieku w poszukiwaniu pracy. O cerkiew dbają jednak miejscowi muzułmanie, co więcej, pomagają przy jej konserwacji i naprawach, jest ona bowiem miejscem, do którego przychodzą wszyscy rodzice małych dzieci – przyniesienie tu niemowlęcia i zapalenie świecy ma sprawić, że dziecko nie będzie płakało i będzie zdrowe.

Wymienione praktyki można analizować w kategoriach „dzielonych świątyń” [*shared shrines*], o których wielu autorów pisze w kontekście wzajemnego współżycia różnych grup narodowych, etnicznych i religijnych. Wspólne odwiedzanie świątyń może być, choć nie musi, dowodem na pokojową koegzystencję. Jednym z najbarwniejszych tego typu opisów jest film, który nakręciła macedońska reżyserka Elizabeta Koneska *Mir na site* (Pokój nam wszystkim). Budynek w miejscowości Makedonski Brod w środkowej Macedonii odgrywa zarówno rolę cerkwi, jak i tekke, czyli miejsca modlitwy i zgromadzeń członków bractw sufickich. Niewielkie wnętrza wypełniają zarówno ikony, jak i wizerunki Proroka Mahometa czy inskrypcje z Koranu. Bohaterowie filmu, przedstawiciele różnych wyznań, prezentują swoje nabożeństwa i opowiadają, w jaki sposób udaje się im pogodzić wielowyznaniowość świątyni. Oczywiście nie zawsze sytuacja przedstawia się pokojowo. Jak zauważa Robert M. Hayden, który analizował wspólne świątynie muzułmanów i chrześcijan w Bośni oraz hinduistów i muzułmanów w Indiach, miejsca takie mogą być również obiektami sporu lub rywalizacji<sup>24</sup>. W Macedonii takim przykładem jest monaster św. Nauma położony nad Jeziorem Ochrydzkim. Święty Naum był uczniem Cyryla i Metodego, współzałożycielem (wraz ze św. Klimentem Ochrydzkim) piśmienniczej szkoły w Ochrydzie (X wiek). W monasterze znajduje się grób św. Nauma. Wierzy się, że gdy się przyłoży ucho do grobowca, można usłyszeć bicie serca świętego, i że przebywanie w klasztorze ma moc uzdrowicielską. Muzułmanie również odwiedzają ten monaster, co więcej, twierdzą, że naprawdę nie jest to miejsce pochówku św. Nauma, ale

---

<sup>24</sup> R. M. Hayden, *Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans*, „Current Anthropology” 2002, vol. 43, no. 2, p. 205–219.

Sari Saltika, tureckiego szejka i misjonarza derwiszów na Bałkanach, i że ta świątynia należy się im – muzułmanom.

Jeszcze jedną ważną praktyką macedońskich muzułmanów, opisywaną w literaturze w kontekście islamizacji czy raczej niedokończonej islamizacji lub kryptochrześcijaństwa, jest obchodzenie świąt chrześcijańskich. Najczęściej przedstawiane jest święto św. Jerzego. O jego tradycji pisze Olga Zirojević:

Wśród muzułmanów w Bośni, ale też w Grecji, Azji Mniejszej i na Bliskim Wschodzie, czczono św. Jerzego jako Hidr, Hizr, Hizir Elias (H)edrelez. To święto przypadało na 23 kwietnia i w imperium osmańskim miało charakter oficjalny. Prawosławną świątynię św. Jerzego (pomiędzy Betlejem a Hebronem) odwiedzali zarówno chrześcijańscy, jak i muzułmańscy pielgrzymi. A sam święty bardziej był znany pod imieniem al-Hadr niż Jerzy. Zresztą na całym Bliskim Wschodzie muzułmanie i chrześcijanie stosują imiona Hadr i Jerzy całkowicie synonimicznie<sup>25</sup>.

We wsi Kosovrasti, którą obecnie zamieszkują tylko muzułmanie, do dziś obchodzi się Gjurgjovden – dzień św. Jerzego (6 maja) i Vasilicę (dzień św. Bazylego, 14 stycznia; obie daty podają zgodnie z kalendarzem juliańskim). Jak mówi jeden z rozmówców: „W Gjurgjovden rano, przed wschodem słońca, nasze kobiety zbierają zioła. Potem kąpiemy małe dzieci w wodzie z różnymi ziołami, na zdrowie (*za zdravje*)”<sup>26</sup>. Na ten dzień – podobnie jak w prawosławiu na Wielkanoc – przygotowuje się też jajka malowane na czerwono, które następnie rozdaje się bliskim. Jajka służą dzieciom do zabawy, a rodzice dotykają nimi ich twarzą, aby dzieci „były rumiane i okrągłe jak jajka”. Święto św. Jerzego jest także okazją do zapoznania się młodych ludzi (wszak św. Jerzy to patron płodności i urodzaju), tego dnia bowiem – ale również we wspomnianą Vasilicę – młodzi chłopcy i dziewczęta, odświętnie ubrani, wychodzą na ulicę, spacerują, a wieczór spędzają przy muzyce. Oczywiście muzułmanie nie postrzegają tych działań w kontekście religijnym, ale społeczno-kulturowym, jako czas, kiedy krewni i sąsiedzi spotykają się, spędzają wspólnie święto i obdarowują się nawzajem.

<sup>25</sup> O. Zirojević, dz. cyt., s. 20. O święcie św. Jerzego, popularnym wśród muzułmanów w Stambule, mówiła również Maria Couroucli w referacie „Shared Shrines and the Construction of Local Identities in the Balkan and Anatolian World”, wygłoszonym na konferencji stowarzyszenia EASA „Experiencing Diversity and Mutuality” w Słowenii 27 VIII 2008 roku.

<sup>26</sup> Zwyczaj ten jest znany również wśród prawosławnych z innych części kraju – obserwowałam go w 2001 roku w jednej ze wsi wschodniej Macedonii (okolice Radoviš). Pisze o nim również K. Tomovski, *Etnologija na Makedoncite*, Skopje 1996.

## Podsumowanie

Islam w Macedonii – choć kraj ten nie jest na Półwyspie Bałkańskim pod tym względem wyjątkowy – jest bardzo niejednorodny. Zarówno w sferze wierzeń, jak i praktyk mamy do czynienia z jego tradycyjną wersją, silnie synkretyczną i powiązaną z chrześcijaństwem, oraz z najnowszymi nurtami radykalnymi, zaimportowanymi na te obszary z Bliskiego Wschodu. Ponadto islam jest wyznawany przez przedstawicieli różnych etnosów i wspólnot narodowych, bywa też obiektem upolitycznienia czy nacjonalizacji (w przypadku Macedonii jest to albanizacja, ponieważ Albańczycy stanowią najliczniejszą grupę muzułmanów w tym kraju). Widać to szczególnie w przypadku macedońskich muzułmanów / Torbeszów, którzy są wyznawcami islamu, ale ich język ojczysty to macedoński. Ich deklaracje tożsamościowe są bardzo zróżnicowane: jedni określają się jako Macedończycy, inni jako Albańczycy, jeszcze inni jako Turcy czy muzułmanie, a jeszcze inni uznają, że Torbesze są odmienną grupą etniczną.

Islamizacja na Półwyspie Bałkańskim trwała przez cały okres panowania imperium osmańskiego na tym obszarze. W tym kontekście opisywane są pewne działania muzułmanów, które mają wskazywać na ich niedokończoną islamizację bądź kryptochrześcijaństwo, między innymi: odwiedzanie prawosławnych świątyń, palenie w nich świec czy korzystanie z wody święconej w celach leczniczych, a także obchodzenie świąt chrześcijańskich. Jako kryptochrześcijanie opisywani są w Macedonii Torbesze – wskazuje się tym samym na fakt, że po pierwsze, wcześniej byli chrześcijanami, a po drugie, że ich islam nie ma charakteru radykalnego (jako taki jest obiektem lęku) czy wręcz nie jest prawdziwy. Macedońskich muzułmanów nie wiąże się więc z nowymi radykalnymi nurtami zaimportowanymi na Bałkany z Bliskiego Wschodu, ale postrzega się ich jako swoich.

## Religious practice and identity of Macedonian Muslims / Torbeši in the context of islamisation in the Balkans

### Summary

The subject of this paper is the analysis of identity and religious practices of Macedonian Muslims / Torbeši within the context of Islamisation in the Balkan Peninsula. The Torbeši, i.e. Muslims whose mother tongue is Macedonian, themselves are not unanimous in self-identification. In part they declare their affiliation to the Macedonian nation, in part they consider themselves an autonomous ethnic group, while some derive their origin from the Turks or consider to be Albanians.

In Macedonian official discourse Macedonian Muslims are those who convert into Islam during the time of Ottoman Empire. By Christians they are perceived to be *our* Muslims, i.e. not radical or even not *true* Muslims. It means, Torbeši are told to be in fact *Crypto-Christians* who only superficially and officially changed faith, but still practice some Christian activities that are referred in scholarship as *Crypto-Christianity*, *bi-confession* or *non-completed Islamisation*. In Macedonian Muslim or mixed Muslim and Orthodox-Muslim villages these practices are visible – they visit Christian temples, light candles and ask for prayers as well as observe some Christian feasts, like the Day of St. George.