

WSTĘP

Dziewiętnaście lat temu, podczas długiej podróży po Chinach, autor po raz pierwszy osobiście zetknął się z chińskimi mahometanami. Długa wizyta, w dzień szabasu [...] w meczecie w mieście na granicy prowincji Henan i Anhui, spowodowała wiele refleksji na temat wyznawców Mahometa, mieszkających tak daleko od świętego miasta Proroka, Mekki. Pierwsze spojrzenie na muzułmańskie miejsce modlitwy – czyste i dobrze utrzymane, tak kontrastujące z brudem zwykłej chińskiej świątyni; brak jakichkolwiek wyobrażeń w kraju oddanym bałwochwalstwu; ozdobne arabskie inskrypcje zamiast chińskich znaków, tak cenionych przez uczonych chińskich. I wreszcie rozmowa z mułłą na tematy całkiem inne niż te w konwersacjach ze zwykłymi Chińczykami. Wszystko to nie mogło nie pozostawić trwałego wrażenia.

M. Broomhall, *Islam In China. A Neglected Problem*, London 1910, s. xi.

Tunganie są Chińczykami, którzy przyjęli islam. Prawdopodobnie od Chińczyków oddzielają ich jakieś różnice rasowe.

S. Hedin, *Big Horse's flight. The trail of War In Central Asia*, New York 1936, s. v.

Czy są Chińczykami? Generalnie muzułmanie w Chinach są elementem cudzoziemskim. Są obcymi w obcym kraju. Przybyli z daleka i siłą okoliczności zostali zmuszeni do osiedlenia się wśród ludzi innej rasy, innej mowy, innej mentalności, obyczajów i religii. [...] Historia muzułmanów w Chinach jest tak długa jak historia samego islamu.

J.H. Effenberg, *The Moslems of China, „XXth Century”*, vol. 1, 1941, s. 199–200.

1. Muzułmanie chińscy – zarys problematyki

Każdy odwiedzający Chiny w którymś momencie swojego pobytu napotyka przedstawicieli tamtejszej społeczności muzułmańskiej. Trudno wyobrazić sobie chińskie miasto bez choćby jednej jadłodajni serwującej dania przyrządzone zgodnie z nakazami religijnymi islamu. Równie trudno znaleźć w Chinach miasto, w którym nie istniałby choć jeden meczet, choć jedno miejsce, gdzie wyznawcy islamu mogą wspólnie modlić się zwróceniu twarzy na zachód. Czasami łatwo można ich

odróżnić w tłumie „zwykłych Chińczyków” (używając wątpliwej kategorii ukutej przez brytyjskiego misjonarza Marshalla Broomhalla w przytoczonym powyżej cytacie) po białych czapczkach noszonych z dumą jako wyróżnik tożsamości. Jednak bez zewnętrznych manifestacji przynależności do wspólnoty wyznawców islamu rozpoznanie muzułmanów może być dużo trudniejsze – zazwyczaj nie odróżniają się oni wyglądem od swoich niemuzułmańskich rodaków i mówią tym samym dialektem czy językiem co ich sąsiedzi.

Dualistyczny charakter społeczności muzułmańskiej w Chinach zawsze stanowił pewien problem poznawczy zarówno dla zagranicznych gości, jak i chińskich niemuzułmanów. Jak widać z przytoczonych powyżej cytatów autorstwa trzech zachodnich znawców problematyki chińskiego islamu, społeczność sino-muzułmańska była dla nich bardzo trudną do jednoznacznej kategoryzacji. Podzielając tradycyjne spojrzenie na Chiny, skłonni byli oni dokonywać arbitralnych i osądzających podziałów na „zwykłych Chińczyków” (cokolwiek miałoby to znaczyć) i muzułmanów, czyli „Chińczyków niezwykłych” albo wręcz nie-Chińczyków, jak uznał J.H. Effenberg.

Z jednej strony wiele przemawia za uznaniem chińskich muzułmanów za Chińczyków. Dla współwyznawców z innych krajów są oni często jedynymi Chińczykami, z którymi mają oni okazję się spotkać, i są dla nich po prostu właśnie „Chińczykami”¹. Jednak równocześnie ich uparte trwanie przy religii islamu dla wielu sinologów, podróżników, obserwatorów chińskiego życia, którzy nie byli muzułmanami, stawiało ich poza nawiasem tego, co w tradycyjnym ujęciu uznawano za „chińskość” czy „bycie Chińczykiem”. Dla niemuzułmańskich mieszkańców Chin ten terminologiczny problem nie stanowił być może tak dramatycznego dysonansu, bo język chiński rozróżnia obecnie „chińskość” w sensie politycznym (*Zhongguoren* – tj. mieszkaniowie Chin) od przynależności do jednej z kulturowych wspólnot tworzących Chiny (Han, Man – Mandżur, Hui – muzułmanin itp.). Jednak dla przedstawicieli dominującej w Chinach kultury, zreinterpretowanej w czasach nowożytnych w kategoriach etnicznych Han, muzułmanie chińscy – poprzez swoją odmowę całkowitego upodobnienia się do większości i trwanie przy niezrozumiałej dla nich tradycji religijnej – również stanowili pewną aberrację. Choć muzułmanie przebywali w Chinach od wielu pokoleń, upodabniając się pod wieloma względami do „miejscowych”, utrzymywała się między nimi niewidzialna bariera kulturowa, uniemożliwiająca ostatecznie stwierdzenie, że obie grupy są całkowicie jednym i tym samym. Jak określił to Jonathan Lipman, muzułmanie stali się dla hanowskiej większości „znanymi obcymi” – żyjącymi w Chinach od niepamiętnych czasów, lecz tak odmiennymi, że niemal niemożliwymi do zrozumienia².

¹ Tak właśnie opisywał mi swoich chińskich kolegów pewien polski absolwent uczelni religijnej w Arabii Saudyjskiej: „Chińczycy zapraszali nas do siebie na swoje jedzenie, ale za dużo było w nim chili, typowa chińszczyzna, nie bardzo nam smakowała”.

² J. Lipman, *Familiar Strangers. A History of Muslims in Northwest China*, Seattle 1997, s. XXXV–XXXVI.

W niniejszej pracy podstawowym przedmiotem zainteresowania jest ta właśnie niełatwa do jednoznacznego sklasyfikowania społeczność chińskich muzułmanów. Przez powyższe określenie rozumiem przede wszystkim tych wyznawców islamu zamieszkujących Chiny, dla większości których językiem ojczystym jest chiński, posiadających – w obecnie obowiązującej systematyce etnicznej Chińskiej Republiki Ludowej – oficjalny status mniejszości etnicznej Hui (*Huizu*)³. Stanowiąc prawie połowę z ponad 20 milionów wyznawców islamu w Chinach, są oni najbardziej zdomowieni w Kraju Środka, zamieszkując w dużej diasporze niemal wszystkie gminy i powiaty. W ich kulturze, w sposób najpełniejszy, spotykają się elementy wywodzące się z dwóch wielkich kręgów cywilizacyjnych, a ich samych można najbardziej precyzyjnie określić jako należących do obu z nich w sposób symultaniczny⁴. Charakter kulturowy owej społeczności, jej tożsamość i procesy, które ją ukształtowały są jednak przedmiotem trwających nadal od ponad stu lat akademickich i politycznych sporów.

Proces racjonalizacji i internalizacji przez dużą część muzułmańskich elit (a także, choć w mniejszym stopniu, przez masy) w Chinach etnonimicznego neologizmu *Huizu*, który pojawił się pod koniec panowania dynastii Qing na przełomie XIX i XX w., stanowi jeden z głównych wątków narracyjnych niniejszej pracy⁵. W pierwszej połowie XX w., najpełniej i najszerzej tu omawianej, określenie muzułmanów chińskich jako wspólnoty etnicznej było koncepcją nową i budziło silne kontrowersje, a często również wrogość wewnątrz tej społeczności. Nie było również jasności, kim konkretnie mieliby być ci „muzułmanie z narodowości” – czy wszystkimi wyznawcami islamu zamieszkującymi Chiny w granicach ustalonych w toku mandżurskich podbojów w XVII i XVIII w., czy tylko mówiącą po chińsku ich częścią, która zamieszkiwała „Chiny właściwe” obejmujące dawne terytorium dynastii Ming? Dokonania tego rozróżnienia nie ułatwiało historyczne splątanie znaczeń przypisywanych słowu *Hui*. Przez zdecydowaną większość dziejów społeczności muzułmańskiej w Chinach było ono raczej konfesjonimem odnoszącym się do religii islamu i jego wyznawców, niezależnie od ich kultury, miejsca zamieszkania i języka.

W epoce przednowoczesnej w Chinach zróżnicowanie kulturowe wyznawców islamu oddawano przez dodawanie odpowiednich dookreśleń do terminu *Hui* –

³ Oprócz *Huizu*, władze ChRL uznają za mniejszości etniczne dziewięć grup, tradycyjnie wyznających islam. Są to Ujgurzy (niemal tak liczni jak *Huizu*), Kazachowie, Salarowie, Dongxiangowie, Bao'anowie, Kirgizi, Uzbegy, Tadzycy, Tatarzy. Historycznie blisko związani z chińskimi muzułmanami na Północnym Zachodzie Chin Salarowie i Dongxiangowie (Sartowie) pojawiają się w rozdziałach II i III niniejszej pracy.

⁴ Określenia symultaniczności kulturowej muzułmanów Hui używam za Zvi Ben-Dor Benite, który zastosował je w swoim opisie sino-muzułmańskich elit w późnym okresie imperialnym. Uważam, że taka terminologia najlepiej oddaje charakter kultury chińskich muzułmanów, którzy w pełni utożsamiają się zarówno z Chinami, jak i islamem. Patrz: Z.B.-D. Benite, *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*, Cambridge (Mass.)–London 2005.

⁵ Z tej przyczyny w tekście używam terminu *Huizu*, nie tłumacząc go na język polski.



Il. 1. Trzy typy antropologiczne Hui z Gansu: mongolski, arabski i turecki (lata 20. XX w.). Od lat 50. w ChRL społeczności, które reprezentują, nazwano *Dongxiangzu*, *Huizu* i *Salazu*.

Za: G. Findlay Andrew, *The Crescent in North-West China*, London 1921.

np. tureckojęzycznych muzułmanów z Azji Centralnej (których później władze chińskie sklasyfikowały przede wszystkim jako Ujgurów) nazywano *chantou Hui* (Hui w turbanach), tych zamieszkujących Chiny właściwe i na co dzień mówiących po chińsku *Han Hui* (chińskimi Hui)⁶, a posługujących się jednym z języków mongolskich muzułmanów w Gansu *Meng Hui* (mongolskimi Hui, w klasyfikacji etnicznej ChRL określanych jako *Dongxiangzu*, patrz rozdz. II)⁷. W zależności od fizjonomii, języka i innych czynników mówiono również o „arabskich” czy „tureckich” Hui (patrz il. 1). Choć termin *Huizu* – powstały ze złożenia pojęcia *Hui* i *zu*, oznaczającego m.in. ród, plemię, lineaż itd. – pojawiał się niekiedy w użyciu wśród chińskich muzułmanów już nieco wcześniej i być może odnosił się do czegoś, co sugerowało tożsamość etniczną, to nie funkcjonował w ramach narzuconego przez państwo słownictwa politycznego⁸. Był jednym z wielu funkcjonujących określeń chińskiej społeczności muzułmańskiej, które pojawiały się w dokumen-

⁶ Dziś, gdy Han i Hui stanowią tak ściśle rozróżniane etnonimy, zestawienie to wydaje się być oksymoronem. Jednak tradycyjnie oba te słowa funkcjonowały raczej jako przymiotniki – Han odnosiło się przede wszystkim do takich aspektów kultury chińskiej jak język czy pismo, a Hui do islamu.

⁷ D.C. Gladney, *Muslim Chinese. Ethnic Nationalism In the People's Republic*, Cambridge (Mass.) 1996, s. 18.

⁸ D. Atwill, *The Chinese Sultanate. Islam, Ethnicity, and the Panthay Rebellion in Southwest China, 1856–1873*, Stanford 2005, s. 40. Atwill znalazł termin *Huizu* (który przetłumaczył jako fellow Hui) w odezwie wydanej przez Du Wenxiu – „sultana” Dali i przywódcę muzułmańskiej rebelii przeciwko Qingom w 1876 r.

tach bez widocznego zróżnicowania znaczeniowego. Dopiero odgórne przyjęcie podobnego stanowiska przez władze komunistyczne doprowadziło do szerokiej popularyzacji etnonimu *Huizu* będącego wyrazem, dziś powszechnego (ale nie uniwersalnie akceptowanego!), przekonania o etnicznej odrębności sino-muzułmanów zarówno przez nich samych, jak i innych obywateli ChRL.

Uświęcenie przez chińskich komunistów paradygmatu *minzu* – czyli specyficznie pojmowanego lokalnego ujęcia etniczności – może w dużej mierze utrudniać dziś badanie przemian społecznych, zachodzących wśród mniejszościowych społeczności Chin (szerzej o *minzu* w rozdz. III)⁹. W niniejszej pracy podjęto zatem próbę odejścia od absolutyzującego koncepcję *minzu* punktu widzenia, charakterystycznego dla teraźniejszej chińskiej historiografii, dążąc do zakreślenia bardziej zniuansowanego obrazu stosunków międzygrupowych w erze tworzenia się chińskiej nowoczesności. Na określenie muzułmanów Hui używa się również wymiennie terminu sino-muzułmanie, stworzonego na potrzeby analizy tej społeczności przez amerykańskiego badacza Jonathana Lipmana¹⁰. Niektórzy autorzy, tacy jak Dru Gladney, David Atwill, Haiyun Ma i Elisabeth Allès, wyrażają wątpliwości co do poprawności stosowania owego terminu w odniesieniu do *Hui*, czy też *Huizu*. Atwill przestrzega przed niebezpieczeństwem dualistycznego ujęcia muzułmanów w Chinach – jako chińskich muzułmanów albo muzułmańskich Chińczyków, podkreślając, że islam nie był i nie jest jedyną cechą, odróżniającą Hui od reszty mieszkańców Chin¹¹. Opierając swoje wnioski na analizie społeczności Hui w Yunnanie w okresie wielkiej rebelii panthajskiej w drugiej połowie XIX w., Atwill doszedł do wniosku, że poczucie tożsamości wśród Hui opierało się wówczas na szeregu czynników, często niezwiązanych z tożsamością muzułmańską, a Hui w ówczesnym Yunnanie posiadali już tożsamość etniczną oraz umieli rozróżnić „bycie muzułmaninem od bycia Hui”¹². W jego ujęciu „elementy, które definiowały daną osobę jako Huia i te, które czyniły ją muzułmaninem niekoniecznie miały równy zasięg (*coextensive*), choć były jasno powiązane”¹³.

Chociaż należy zgodzić się z Atwillem, że świadomość pewnej, nienazwanej wówczas, odrębności etnicznej istniała wśród części elit Hui już we wczesnych etapach rodzenia się współczesnych Chin (czyli w okresie m.in. rebelii Panthajów), to dopiero świadoma działalność propagatorska części intelektualistów Hui od ok. 1908 r. stanowiła próbę systematycznego wyłożenia znaczenia i rozpropagowania pojęcia *Huizu*. Wymienieni powyżej autorzy traktują specyfikę Hui jako wielowymiarową, a nie jedynie religijną, i nie traktują tożsamości Hui jako

⁹ O *minzu* jako paradygmacie chińskiego dyskursu politycznego patrz: J. Lipman, *Familiar Strangers...*

¹⁰ *Ibidem* oraz J. Lipman, *Hyphenated Chinese: Sino-Muslim Identity in Modern China* [w:] G. Hershatler (ed.), *Remapping China: Fissures in Historical Terrain*, Stanford 1996, s. 97–112.

¹¹ D. Atwill, *The Chinese Sultanat*, s. 36–38.

¹² *Ibidem*, s. 38, 46.

¹³ *Ibidem*, s. 38.

rezultatu powstania chińskiego państwa narodowego, widząc w niej raczej końcowy etap wieków akulturacji¹⁴. Dla Allès tożsamość Hui nie tyle jest mieszanką, co zestawieniem elementów kultur muzułmańskiej i chińskiej¹⁵. Gladney z kolei uważa, że islam jest zaledwie jednym z markerów tożsamości Hui, bardzo zróżnicowanym pod wieloma względami w różnych jej społecznościach rozsianych po całym kraju¹⁶.

Pomimo zastrzeżeń wymienionych wyżej autorów, które należy zachować w pamięci, w niniejszej pracy przyjęto jednak, że centralnym wyznacznikiem i elementem tożsamości Hui był i pozostaje islam, bez którego owa specyficzna społeczność nie uformowałaby się w swojej znanej z historii postaci. Społeczne różnice między Hui a ich hanowskimi (i innymi) sąsiadami wynikają przede wszystkim ze względów o podłożu religijnym. Z praktycznego punktu widzenia w niniejszej pracy uznano również, że terminologiczna innowacja Lipmana znacząco ułatwia skrótowe oddanie charakterystyki tej społeczności. W ujęciu tego badacza Hui są czymś więcej niż chińskojęzycznymi obywatelami Chin – również kulturowo są Chińczykami, uczestnikami „cywilizacji, miejsca, ustroju państwowego (*polity*), historii”. Kulturowo są oni jednocześnie muzułmanami, uczestnikami, w różnym stopniu, systemu religijno-kulturowego, który rości sobie prawo do dominowania i determinowania, poprzez prawo i ortopraksję, wszystkich aspektów życia swoich wyznawców¹⁷.

Zarówno w przeszłości, jak i obecnie, poszczególni sino-muzułmanie łączyli podobne ideologicznie sztywne, ale sytuacyjnie elastyczne zestawy możliwości w procesach tworzenia swoich tożsamości, uzyskując ogromne bogactwo rozwiązań. Od niemal separatystycznych postaw niektórych na Północnym-Zachodzie (patrz rozdz. II), odrzucających nawet język chiński, do bardzo daleko posuniętej asymilacji w najstarszych społecznościach w Fujianie, wśród których pozostała jedynie mglista pamięć o muzułmańskich przodkach¹⁸. W oparciu o podobne rozwiązanie w zakresie własnej tożsamości sino-muzułmanie definiowali siebie w podlegającej negocjacom interakcji z fizyczną i społeczną ekologią Chin¹⁹.

Jakkolwiek proces asymilacji muzułmanów do warunków chińskich nie był pozbawiony ostrych konfliktów (a w niektórych okresach i na niektórych obszarach wręcz się nimi charakteryzował), to u progu ery nowoczesnej chińskie elity muzułmańskie rozpoczęły wysiłki na rzecz pogodzenia dwóch aspektów kulturowych swojej społeczności i stworzenia unikalnie własnej nowoczesnej tożsamości przez autonomiczne procesy samomodernizacji. Te właśnie procesy i ich główni uczestnicy są przedmiotem niniejszej pracy. Są one, zdaniem autora, szczególnie

¹⁴ *Ibidem*, s. 37.

¹⁵ E. Allès, *Musulmans de Chine: Une Antropologie des Hui du Henan*, Paris 2000, s. 289.

¹⁶ D.C. Gladney, *Muslim Chinese*, s. 26.

¹⁷ J. Lipman, *Hyphenated Chinese*, s. 111.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

interesujące nie tylko dla specjalistów stosunkowo wąskiej dziedziny, jaką są studia nad islamem i jego przemianami w Chinach (choć zespół problemów, które należy w związku z nimi podjąć, jest bez wątpienia bardzo szeroki), ale również dla badaczy historii procesów modernizacyjnych i tworzenia współczesnych tożsamości zarówno w Chinach, jak i w świecie islamu. Przez swoją unikalną lokalizację we wspólnym obszarze dwóch wielkich kręgów kulturowych, muzułmanie chińscy – a bezpośrednio badania ich kultury oraz historii – w okresie nowocześniejszym dają dogodną możliwość bliższego poznania procesów, zachodzących w społeczeństwach pozaeuropejskich doby nowoczesnej, a nawet sformułowanie pewnych uogólniających, hipotetycznych wniosków, dotyczących istoty owych wielowymiarowych i złożonych zjawisk.

2. Znaczenie problematyki

Dla badaczy chińskiej nowoczesności analizy dotyczące społeczności muzułmanów Hui dostarczają wielu interesujących i cennych danych pokazujących, w jaki sposób dyskursy modernizacyjne uprawiane przez elity polityczne Chin qingowskich, a później republikańskich, penetrowały szersze sfery społeczne i jak przenikały z najbardziej wystawionych na penetrację zachodniego imperializmu prowincji wschodnich i tamtejszych kosmopolitycznych portów traktatowych do oddalonych regionów interioru²⁰. Śledzenie tej penetracji na przykładzie Hui jest możliwe m.in. dzięki geograficznej strukturze muzułmańskiej diaspory, rozciągającej się na niemal wszystkie regiony kraju, od wspomnianych portów po najbardziej oddalone i izolowane części Chin zachodnich. Badania recepcji nowoczesności przez muzułmanów chińskich są również wzbogaceniem tradycyjnych studiów nad chińską modernizacją, dzięki podjęciu tematu często przeoczanego w dotychczasowych pracach, a mianowicie roli religii. Przekonanie o wrodzonej świeckości kultury chińskiej powodowało bowiem często, że badacze nie interesowali się bliżej problematyką zachowań i przemian wspólnot religijnych w Chinach doby nowoczesnej. Tym samym zakładano niejako, że jeden z podstawowych proponowanych przez teoretyków skutków modernizacji, tj. sekularyzacja, istniał już w Chinach tradycyjnych.

Dla uczonych specjalizujących się w nowoczesnej historii islamu, chińscy muzułmanie są płodnym polem badawczym. Związane z nimi programy badawcze nie tylko pozwalają udzielić odpowiedzi na pytanie, którzy z muzułmańskich modernistów i reformatorów cieszyli się w Chinach największą popularnością,

²⁰ Szerzej na temat „transferu modernizacji” z miejskich centrów postępu na wschodzie kraju do interioru, patrz: D. Strand, „A High Place Is No Better Than a Low Place”: *The City in the Making of Modern China. An Urban Frame of reference: Lanzhou, Shanghai and Other Urban Centers* [w:] Wen-Hsin Yeh (ed.), *Becoming Chinese: Passages to Modernity and beyond*, Berkeley 2000, s. 98–136.

a ich przemyslenia uznano tam za istotne, ale również poszerzają stopień zrozumienia, w jaki sposób muzułmańskie odrodzenie adaptowało się do zróżnicowanych warunków kulturowych krajów, tak pozornie odległych od doświadczeń i problemów Bliskiego Wschodu i świata islamu.

Wreszcie dla badaczy samych procesów modernizacyjnych i nowoczesności w ich wymiarach ogólnych, chińscy muzułmanie, dzięki swojej kulturowej dwuistości i uzależnieniu od doświadczeń i myśli teoretycznej zarówno chińskiej, jak i islamskiej, wydają się być szczególnie ciekawym przypadkiem. Wnioski, które pojawią się w analizach dziejów myśli chińsko-muzułmańskiej i owej społeczności w omawianym okresie, mogą pomóc w udzieleniu odpowiedzi na pytania o ogólne cechy modernizacji dokonującej się poza Zachodem.

W okresie modernizacji Chin po wojnach opiumowych w latach 1839–1860, które dla cywilizacji chińskiej stanowiły taki sam szok jak kolonialna ekspansja Zachodu dla świata islamu²¹, muzułmanie chińscy w poszukiwaniach własnych odpowiedzi na nowe wyzwania i nowego rozumienia swojej tożsamości po raz kolejny w historii zwrócili się ku dwóm wielkim, naturalnym źródłom inspiracji, dwóm wielkim cywilizacjom, których częścią byli. Z jednej strony silnie oddziaływał na nich, przywieziony przez powracających z Mekki *hadżich*, nurt powrotu do tradycji *as-salaf as-salih*²², czyli trzech pierwszych pokoleń muzułmanów, który w Chinach współbrzmiał z nawoływaniem do powrotu do tradycji domniemanych przodków własnej społeczności – „autentycznych muzułmanów” – przybyłych do Chin z *dar al-islam*. Wracający z Mekki pielgrzymi przywozili do Chin nie tylko ideały skrypturalistycznego islamu, ale i pierwiastki związanej z nim muzułmańskiej myśli modernizacyjnej takich postaci jak Dżamal ad-Din al-Afghani i jego uczeń Muhammad Abduh. Ich poglądy na kwestie unowocześnienia świata islamu, które lakonicznie podsumował Clifford Geertz w formule „back-to-the-Koran and on-to-modernity”²³, padły wśród chińskich muzułmanów na żyzny grunt.

Z drugiej strony na chińskich muzułmanów coraz intensywniej wpływała chińska nowoczesna myśl polityczna, która z czasem ewoluowała w stronę radykalnego zerwania z przeszłością i odrzucenia wielu miejscowych tradycji, na rzecz szeroko pojmowanej westernizacji²⁴. Radykalna myśl i związana z nią intensyfika-

²¹ Patrz: B. Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and the Middle Eastern Response*, London 2002. Wydanie polskie: *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu*, przeł. J. Kozłowska, Warszawa 2003.

²² L. Chérif-Chebbi, *Brothers and Comrades: Muslim Fundamentalists and Communists Allied for the Transmission of Islamic Knowledge in China* [w:] S.A. Dudoignon (ed.). *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century*, Berlin 2004, s. 61–90.

²³ C. Geertz, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago 1971, s. 69.

²⁴ Ying-shi Yu, *The Radicalization of China in the twentieth century*, „Daedalus”, vol. 122, iss. 2, 1993, s. 125.

cja społecznej aktywności szczególnie istotną rolę zaczęły pełnić po wydarzeniach Ruchu 4 Maja 1919 r.²⁵ Ową myśl chińscy muzułmanie poznawali coraz chętniej, uczestnicząc bardziej otwarcie w życiu politycznym i intelektualnym kraju. Był to moment przełomowy w historii ich społeczności, o ile bowiem zarówno islam, jak i Chiny, aby przystąpić do gruntownej modernizacji musiały przełamać swoje własne opory przed przyswojeniem nauki od niewiernych/barbarzyńców, o tyle chińscy muzułmanie mieli do przełamania podwójną barierę własnych obiekcji. Podjęcie przez nich wyzwania, by stworzyć własną nowoczesność, wymagało zatem nie tylko przełamania ogólnomuzułmańskiej niechęci do przyjmowania nauki od niewiernych, jak i chińskiej odrazy do uczenia się od „barbarzyńców”, ale również przewyciężenia specyficznej chińsko-muzułmańskiej nieufności i dystansu do dominującej w ich otoczeniu większościowej kultury chińskiej. Wypracowanie konsekwentnej, własnej sino-muzułmańskiej odpowiedzi na wyzwanie nowoczesności było więc dla elit intelektualnych społeczności muzułmanów chińskich wyjątkowo trudnym i złożonym zadaniem.

Pomimo zwielokrotnionej nieufności do wzorców spoza swojej społeczności, muzułmanie chińscy często zadziwiająco chętnie i sprawnie radzili sobie ze zmianami, jakie zachodziły w Chinach i świecie islamu. Wbrew trudnej sytuacji, zarówno ekonomicznej, w której znajdowała się większa część tej społeczności, jak i politycznej, będącej skutkiem trwających pół wieku tzw. powstań muzułmańskich (patrz rozdz. I), elity Hui wykazały się niebywałą energią i kreatywnością. Również, jak się zdaje, zwykli członkowie tej społeczności w dużej części okazywali większe zainteresowanie sprawami postępu i nowoczesności niż ich niemuzułmańscy sąsiedzi. Amerykanin Harry A. Franck, podróżujący w latach dwudziestych XX w. po Chinach, zauważał, że zamieszkujący Gansu, najodleglejszą prowincję Chin właściwych, muzułmanie „cechują się chińskim temperamentem i chińską ekstrawertycznością [...], lecz są bardziej postępowi, bardziej zainteresowani wiadomościami ze świata zewnętrznego od zwykłych Chińczyków (sic!), trzymają się też razem – jak wszystkie mniejszości”²⁶.

Większy niż u ich niemuzułmańskich rodaków stopień otwartości muzułmanów na modernizację i postęp wynikał zapewne z naturalnie szerszych horyzontów kulturowych. Jako społeczność bazująca na religii, której wielkie centra znajdują się poza Chinami, i która jednym z podstawowych obowiązków dla wyznawców ustanawia pielgrzymkę do miejsca swojego narodzenia, znajdującego się wiele tysięcy kilometrów od zachodnich granic kraju, chińscy muzułmanie w naturalny sposób cechują się relatywnie większą wiedzą o świecie zewnętrznym. Przez wieki wzmacniała ją dodatkowo istotna rola w muzułmańskim życiu religijnym i naukowym języków obcych, przede wszystkim arabskiego i perskiego.

²⁵ Szerzej o roli Ruchu 4 Maja w chińskiej historii patrz np.: R. Mitter, *A Bitter Revolution. China's Struggle with the Modern World*, Oxford 2004. Wydanie pol. (przekł. T. Białogórska): *Gorzka rewolucja. Zmagania Chin z nowoczesnym światem*, Warszawa 2008.

²⁶ H.A. Franck, *Wandering in Northern China*, New York 1923, s. 460.

Tradycyjnie chińscy chłopci niemuzułmanie żyli wyłącznie w świecie ograniczonym do najbliższej okolicy, skoncentrowanym na centralnym miasteczku targowym (tzw. *standard market area* – termin wprowadzony przez Williama Skinnera), co znacząco ograniczało ich możliwości kontaktów ze światem poza tym miniregionem²⁷. Chińscy muzulmanie, jako społeczność diasporyczna (patrz mapa), dzięki dużemu rozproszeniu i utrzymywaniu żywych kontaktów ze społecznościami współwyznawców w innych regionach (m.in. małżeństwa z osobami z innych miejsc, instytucja imamów wędrujących między poszczególnymi wspólnotami wiernych), cechowali się szerszymi horyzontami i większą ciekawością świata niż ich niemuzułmańscy sąsiedzi. Ten sam czynnik mógł się również przyczynić do wczesnego wzmocnienia wśród Hui poczucia kulturowej i protoetnicznej odrębności od Hanów. Rozbudowane sieci handlowe i zawodowe utrzymywane przez chińskich muzulmanów nie tylko w całych Chinach, ale również poza ich granicami (w Azji Południowo-Wschodniej i Centralnej), handlowe i religijne kontakty ze światem islamu powodowały, że pochodzący nawet z najbardziej odległej huiskiej wsi rolnik mógł być poddany całemu szeregowi niechińskich wpływów, które odróżniały go od przeciętnego Hana i równocześnie, wzmacniały jego poczucie odrębności²⁸.

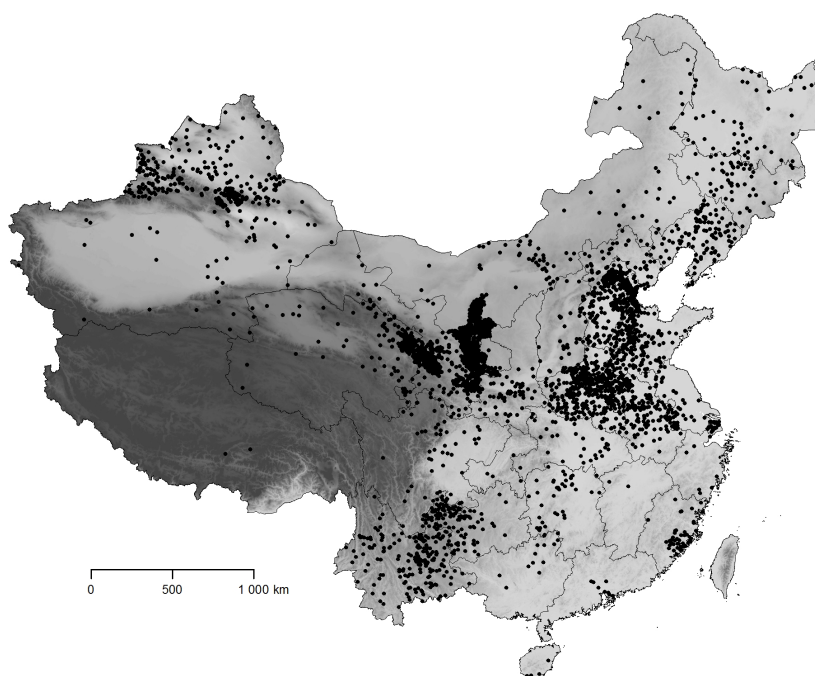
3. Podstawowe założenia i struktura pracy

Zgodnie z przyjętym w niniejszej pracy ogólnym założeniem muzulmanie chińscy, jako grupa pozycjonowana na pograniczu dwóch wielkich obszarów cywilizacyjnych, podlegali oddziaływaniom wielu ośrodków kulturowych, z których wszystkie dążyły do wypracowania własnej formy nowoczesności i reform. Podstawowy tok narracji historycznej tej pracy analizuje dynamikę głównych nurtów intelektualnych wśród chińskich muzulmanów w okresie nowoczesności. Ich dzieje zdominowały w opisywanym okresie dwa główne prądy. Pierwszym z nich był radykalny ruch odrodzeniowy zwany *yihewani*, z centrum na Północnym-Zachodzie, nawołujący do oczyszczenia religii z wszelkich wpływów, postrzeganych jako nieislamskie, odwołujący się do salafigickiego i skrypturalistycznego ideału islamu, obecnego co najmniej od czasów ibn Tajmijji, tj. od XII–XIV w. Drugim był, emanujący ze wschodnich prowincji kraju, muzulmański ruch odrodzeniowy, inspirowany zarówno chińskim reformizmem i wzorcami japońskimi, jak i płynącymi ze świata islamu – m.in. poprzez północno-zachodni „fundamentalizm” – tendencjami odrodzeniowymi *nahda*²⁹. Oba wymienione trendy, będąc w rzeczywistości reakcjami i próbami odpowiedzi na wyzwanie nowoczesności, były

²⁷ J. Sheridan, *China in Disintegration. The Republican Era in Chinese History, 1912–1949*, New York 1975, s. 12–13.

²⁸ D. Atwill, *The Chinese Sultanate*, s. 41, 46.

²⁹ L. Chérif-Chebbi, *Brothers and Comrades...*, s. 62.



Rozmieszczenie muzułmańskiej ludności Hui w Chinach. Każda kropka oznacza 2,5 tys. osób. Wykorzystano dane ze spisu powszechnego w ChRL w 2000 r., który ustalił ogólną liczbę ludności Hui na 9 816 805 osób. Odwzorowanie kartograficzne: Gauss Kruger Xian 1980. Autor mapy: Adam Horálek.

sobie pokrewne i szybko zaczęły na siebie oddziaływać, stapiając się z czasem w jeden, mocno zróżnicowany ruch kształtujący współczesną tożsamość chińskich muzułmanów.

W powyższej sytuacji stosowane chętnie przez niektórych badaczy wąskie „szufladki” kategoryjne, takie jak *yihewani*, „modernizm” itp. zaciemniają jedynie, w ocenie autora, całościowy obraz wysiłków stworzenia nowoczesnej „muzułmańskości” w Chinach – zmierzających do pogodzenia własnej tożsamości z wymogami zmieniającego się świata, z rozwojem nacjonalizmu, nauki i techniki. W rzeczywistości oba wyróżnione trendy – w całym świecie islamu – były ze sobą nierozłącznie powiązane, a ich wyraźnie dostrzegalne połączenie w Chinach było zatem odzwierciedleniem znacznie szerszego zjawiska³⁰.

³⁰ Jak zwraca uwagę Itzhak Weismann w swoim studium nt. wysiłków modernizacyjnych muzułmańskich elit w osmańskiej Syrii, dwa obecne wówczas w Imperium Osmańskim trendy, ortodoksyjny i reformistyczny, rozeszły się faktycznie dopiero u progu ery nowoczesnej. W tym bowiem czasie ortodoksja zaczęła być w świecie islamu utożsamiana z oficjalnym stanowiskiem państwa, które skłonne było popierać ją nawet kosztem szariatu. Reformizm

Dwa przyciągające się bieguny opcji polityczno-kulturowych, dostępnych dla chińskich muzułmanów w opisanym w pracy okresie, egzystowały w przestrzeni wyznaczonej przez dwie podstawowe siły – muzułmański radykalny fundamentalizm, reprezentowany przez *yihewani* i chińską salafiję z jednej strony, a narastający chiński nacjonalizm, który obalił w 1911 r. mandżurską monarchię i ustanowił, w myśl idei propagowanej przez Sun Jat-sena, wieloetniczną republikę, z drugiej. Sunjatsenowski nacjonalizm, oparty na koncepcji patriotyzmu nie etnicznego, lecz obywatelskiego, stanowił dla muzułmańskich elit ową drugą z wymienionych atrakcyjnych opcji, umożliwiając zredefiniowanie relacji islamu z chińskim państwem na nowych zasadach. Po raz pierwszy bowiem w historii rządzący w Chinach przyznawali muzułmanom prawo do współgospodarzenia w kraju.

Połączenie się muzułmańskiego skrypturalizmu (salafickiego puryzmu) z chińskim nacjonalizmem było zatem naturalną konsekwencją poszukiwań nowej ideologii, która mogła pomóc muzułmanom wzmocnić i odnowić swoją religijną tożsamość oraz dać im nowe poczucie bezpieczeństwa i zakotwiczenia w strukturach nowopowstałego nowoczesnego państwa narodowego. Podobnie więc, jak miało to miejsce w krajach, w których większość stanowili muzułmanie, również w Chinach salaficki puryzm *yihewanich* przygotował grunt dla nacjonalizmu³¹. W warunkach Republiki Chińskiej mariaż fundamentalizmu z nacjonalizmem stał się możliwy również dzięki politycznemu patronatowi i wsparciu nowego rodzaju elity chińsko-muzułmańskiej powstałej w wyniku wieloletnich konfliktów i muzułmańskich powstań na Północnym Zachodzie – muzułmańskich militarystów.

Podstawowe pytania, na które autor próbuje udzielić odpowiedzi w niniejszej pracy brzmią zatem: jak muzułmanie postrzegali samych siebie i swoje miejsce w Chinach oraz jakie postawy społeczne, polityczne, religijne i ideologiczne w związku z powyższym przyjmowali – reprezentowani przez swych rzeczników i jednocześnie przywódców – w okresie tworzenia się chińskiej nowoczesności? Jakie czynniki powodowały, że na podobne pytania formułowali oni takie właśnie, a nie inne odpowiedzi? Przeprowadzone ustalenia pozwalają założyć, że najważniejszymi bodźcami zmian w sino-muzułmańskim pojmowaniu własnej tożsamości były współoddziaływające na siebie, pozornie sprzeczne, tendencje i dążenie do oczyszczenia islamu z chińskich wpływów oraz dążenie do zbliżenia go do dominującej kultury niemuzułmańskiej.

Spór o to, kim są chińscy muzułmanie, jest jednym z głównych obszarów akademickiej dyskusji, toczącej się wśród specjalistów od dekad. Nie został on jednak sprowokowany wyłącznie przez badaczy chińskich czy uczonych spoza Chin, lecz ma swoją genezę w samej społeczności, dla której odpowiedź na to pytanie ma

zaś stał się poszukiwaniem sposobów adaptacji szarijatu do nowych okoliczności – poprzez racjonalną reinterpretację źródeł islamu lub przez zapożyczanie z Zachodu. Rozróżnienie owo było jednak zaciemnianie przez skłonność grupy ortodoksyjnej do podkreślania swojej lojalności wobec wysiłków reformatorskich państwa osmańskiego. I. Weismann, *Taste of modernity. Sufism, Salafiyya and Arabism in late Ottoman Damascus*, Leiden 2001, s. 7.

³¹ C. Geertz, *Islam Observed*, s. 73.

znaczenie fundamentalne. W toku poszukiwań prowadzonych w okresie pierwszej połowy XX w. chińskie elity muzułmańskie zyskały specyficzne rozumienie samych siebie i swojej historii oraz wypracowały charakterystyczną nowoczesną tożsamość, którą rozpropagowały następnie wśród szerokich mas społeczności Hui.

Powstanie własnej sino-muzułmańskiej nowoczesnej tożsamości możliwe było dzięki skrypturalizmowi, który podważył dotychczasową strukturę społeczną chińskich muzułmanów, tworząc nowe elity. Krytykując starych przywódców religijnych za monopolizowanie wiedzy religijnej i edukacji, skrypturalizm otwierał wszystkim członkom wspólnoty drogę do awansu społecznego, na pozycje, z których mogli oni głosić swoje poglądy na kluczowe kwestie. Elity, składające się wcześniej z imamów i – w przypadku Północnego-Zachodu – szajchów bractw sufickich, dzięki skrypturalistycznemu naciskowi na edukację i propagowanie wiedzy, stały się znacznie bardziej twórcze i gotowe do podjęcia wyzwania nowych czasów. Nie tworzyli ich już tylko imamowie, dużo lepiej i wszechstronnie wykształceni niż wcześniej, ale również i świeccy członkowie wspólnoty, tacy jak uczeni i publicyści, którzy dzięki nowym możliwościom, stworzonym m.in. przez prasę religijną, mogli aktywnie kreować sino-muzułmańskie rozumienie świata. Działalność publicystów, która stanowi dużą część narracji w niniejszej pracy, swoiste chińsko-muzułmańskie „kapitalistyczne drukarstwo”, by posłużyć się koncepcją Benedicta Andersona, pomogła upowszechnić idee huiskości jako wspólnoty związanej więzami krwi³². Fundamentalizm religijny także prowadził do tego, że znacznie większa część społeczności poczuła się odpowiedzialna za jej sprawy i zaangażowała się w działalność społeczną i polityczną na jej rzecz.

Skrypturalizm spowodował również, że sino-muzułmanie znacznie chętniej interesowali się sprawami islamu poza Chinami, dzięki czemu uzyskali lepsze rozumienie natury nowoczesnego bycia muzułmaninem i świata islamu – dwóch koncepcji będących w rzeczywistości wytworami zmian zachodzących wśród muzułmanów w drugiej połowie XIX w.³³ Umożliwiło im to podjęcie się roli świadomych kulturowych pośredników między Bliskim Wschodem i Chinami. Szczególną rolę w ich odnowionej wizji samych siebie – jako członków światowej *ummy* muzułmańskiej – pełniły kraje świata muzułmańskiego, przodujące w kwestiach politycznej i kulturowej modernizacji: Turcja (przynajmniej do momentu powstania Republiki Tureckiej), a w późniejszym okresie przede wszystkim Egipt, który nie podejmując się tak radykalnego programu reform jak Turcja, pozostał bliższy sino-muzułmanom, unikającym politycznych skrajności.

Oprócz wspólnoty religijnej czynnikiem, który najsilniej łączył emocjonalnie sino-muzułmanów z krajami islamu, było poczucie krzywdy zaznanej ze strony zachodniego imperializmu. Antyimperialistyczny dyskurs, rozwijający się w kra-

³² B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

³³ C. Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, New York 2007, s. 16–24.

jach pozaeuropejskich od ostatnich dekad XIX w., był wspólnym mianownikiem dla krajów tak odległych jak Egipt i Chiny. Umożliwił on muzułmanom w Chinach akceptację chińskiego nacjonalizmu jakościowo tożsamego z rozwijającymi się nacjonalizmami w krajach muzułmańskich. W ten sposób odnowione i znacznie wzmocnione duchowe więzi z rdzeniem świata muzułmańskiego ułatwiły internalizację chińskiego poczucia narodowego – okazało się bowiem, że islam, w jego współczesnej formie, nie tylko nie jest przeciwny posiadaniu tożsamości innych niż tylko religijna, ale nawet do nich zachęca.

Ze względu na bardzo szeroki zakres działalności autorów sino-muzułmańskich praca nie mogła objąć jej w całości swoją analizą. Jednym z bardzo istotnych tematów, które pozostają poza jej ramami, jest problematyka kobieca, zasługująca na odrębne opracowanie. Rola i pozycja kobiet w społeczności chińskich muzułmanów zajmowała dużo miejsca w publicystyce badanego okresu. Autorzy sino-muzułmańscy, w tym również kobiety, podejmowali m.in. zagadnienia związane z religijno-prawnym statusem kobiet i wynikającymi z niego kwestiami, takimi jak higiena, stroje, funkcje w gminie religijnej itp. Jest to zagadnienie tak obszerne, że włączenie go do narracji niniejszej pracy wymagałoby zasadniczej zmiany zakresu przeprowadzonych ustaleń. Autor jest zatem świadomy, że praca przedstawia nieco jednostronny, skoncentrowany na mężczyznach, obraz tej społeczności w omawianym okresie. Problematyka kobieca w chińskim islamie doczekała się już na szczęście poważnego opracowania monograficznego i pozostaje mieć nadzieję, że wkrótce pojawią się kolejne wyniki badań tej istotnej sfery³⁴.

Ramy czasowe zasadniczego toku narracyjnego pracy, poprzedzonego wstępem historycznym w rozdz. I, wyznaczają lata 1893 i 1957. W 1893 r. powrócił, po trzech latach studiów w Mekce, do rodzinnej prowincji Gansu, największego ośrodka muzułmańskiego w Chinach, charyzmatyczny lider i najbardziej wpływowy spośród twórców chińskiego skrypturalizmu – Ma Wanfu. Wraz z jego działalnością radykalny i fundamentalistyczny program odnowy islamu, czerpiący inspirację z myśli ibn Tajmijji i Muhammada Ibn Abd al-Wahhaba, zadomowił się w Chinach na stałe. Zaczęły się wówczas tworzyć podstawy chińsko-muzułmańskiej nowoczesnej tożsamości z jej wszystkimi konsekwencjami. Zaledwie rok po powrocie Ma Wanfu do Chin wybuchła wojna chińsko-japońska, kładąc ostateczny kres konserwatywnej qingowskiej polityce samowzmacniania i kompromitując dotychczasowe połowiczne wysiłki modernizacyjne. Klęska w starciu z Japonią dowiodła, że jedyną drogą do nowoczesności jest radykalny program zmian. W następstwie powyższych okoliczności w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych XIX w. zaczęła się więc nowa era dla Chin i ich muzułmańskich mieszkańców. Dwa owe, pozornie niezwiązane ze sobą, wydarzenia stają się w ten sposób dogodnym punktem wyjściowym właściwej narracji niniejszej monografii.

³⁴ Problematyce kobiecej w chińskim islamie, a szczególnie fenomenowi kobiecych meczetów, poświęcona jest praca M. Jaschok, Jingjun Shui, *A Mosque of Their Own: The History of Women's Mosques in Chinese Islam*, Richmond–Surrey 2000.

Praca obejmuje swym głównym zakresem ponad 60 lat – czas życia całego pokolenia chińskich reformatorów muzułmańskich urodzonych w ostatnich latach panowania dynastii Qing i początkowe lata działalności ich młodszych uczniów. Przedstawiono w niej proces ewolucji poglądów i działalności huiskich elit, co powoduje, że jest ona zatem w dużej mierze ukierunkowana prozopograficznie. Studia nad sino-muzułmanami możliwe są dzięki bogatej literaturze biograficznej wydawanej w Chinach przez współczesnych badaczy tamtejszego islamu, w zdecydowanej większości wywodzących się z tej społeczności. Korzystając z bogatego piśmiennictwa biograficznego, autor pozostawał jednak cały czas świadomy jego ograniczeń, wynikających z tamtejszych uwarunkowań politycznych i ściśle określonego celu jego powstawania. Innymi słowy, równie ważne było to, czyje życiorysy znalazły się w wielkich zbiorach biograficznych, takich jak *Huizu Renwu-zhi* (*Biografie wybitnych postaci Hui*) autorstwa Bai Shouyi, jak i czyich biogramów w nich zabrakło. Wiele spośród tych pierwszych ma charakter ewidentnie idealizujący. Obraz chińskiego islamu, jaki wyłania się z lektury tych życiorysów, jest zatem zapewne nie do końca pełny i utrudnia całościową rekonstrukcję procesów muzułmańskich reform religijnych w Chinach³⁵. Innym ważnym źródłem wiedzy o poglądach sino-muzułmańskich elit w omawianym okresie, są artykuły publikowane w prasie muzułmańskiej, która przeżywała wówczas bezprecedensowy rozwój. Autor opierał się również na tekstach innego typu, takich jak wstępy do tłumaczonych prac. Jeszcze innym źródłem, z którego korzystał, są artykuły i monografie o charakterze wspomnieniowym.

Praca kończy się na roku 1957 wybranym z kilku zasadniczych przyczyn. Zamyka on, w przekonaniu autora, okres zasadniczo swobodnego i spontanicznego rozwoju intelektualnego chińskiego islamu. Choć polityczne próby jego ograniczenia pojawiały się już wcześniej, nawet przed zwycięstwem komunistów w wojnie domowej w 1949 r., to właśnie w 1957 r. nastąpił całkowity zastój i wręcz zamarcie autentycznego życia religijnego muzułmanów (i nie tylko) w Chinach. Konsolidujący coraz mocniej swoją władzę reżim maoistowski ogłosił wówczas tzw. kampanię przeciwko prawicowcom, wymierzoną w resztki niezależnego myślenia elit całego kraju, której ofiarą padło również wielu bohaterów niniejszego opracowania. W tym samym roku z tragedią kampanii zbiegło się oficjalne zakończenie tzw. demokratycznej reformy instytucji religijnych, która doprowadziła do zamknięcia, bądź zniszczenia, większości istniejących w kraju meczetów i szkół religijnych, pozostawiając jedynie fasadowe instytucje oficjalne, mające podtrzymać iluzję demokracji i tolerancji. W 1957 r. zaczął się zatem całkowicie nowy okres w historii Chin i chińskiego islamu, co czyni ów rok naturalną cezurą zamykającą narrację tej pracy.

Obejmuje ona sześć rozdziałów uporządkowanych chronologicznie. Zadaniem rozdziału I jest wprowadzenie czytelnika w zagadnienia historii chińskiej spo-

³⁵ Moja krytyka źródeł biograficznych, pochodzących z opisywanego środowiska, idzie śladem krytyki biografii damasceńskich ulamów i sufich Itzhaka Weismanna w *Taste of modernity*, s. 7.

łeczności muzułmańskiej poprzez przedstawienie dominujących teorii genezy jej powstania oraz głównych formacji kulturowych wykształconych w toku jej istnienia i wynikających z nich konsekwencji dla późniejszych wydarzeń. Rozdział II omawia genezę i historię rozwoju chińskiego islamu skrypturalistycznego, utożsamianego często z tzw. ruchem *yihewani*, oraz społeczne i religijne tło jego powstania. W rozdziale III prezentowana i analizowana jest problematyka początków muzułmańskiego ruchu odrodzeniowego na wschodzie kraju i jego specyficznych uwarunkowań kulturowych i geograficznych. Dotyczy to w szczególności działalności muzułmańskich studentów z Chin w Japonii w ostatnich latach istnienia systemu cesarskiego oraz edukatorów i działaczy społecznych w pierwszych latach Republiki. Rozdział IV poświęcony jest działalności muzułmańskiego ruchu modernistycznego w Chinach w okresie po Ruchu 4 Maja oraz rządów tzw. reżimu nankińskiego Cziang Kai-szeka powstałego w 1928 r. Rozdział V opisuje przemiany zachodzące w okresie inwazji japońskiej, a zamykający pracę rozdział VI odnosi się do zagadnień historii chińskich muzułmanów po powstaniu ChRL i wcześniejszych związków tej społeczności z chińskim ruchem komunistycznym.

4. Literatura i historiografia przedmiotu

Początki naukowego zainteresowania sprawami dziejów i ewolucji islamu w Chinach sięgają zaledwie lat dwudziestych XX w. Choć w okresach wcześniejszych różni autorzy pisali na temat dziejów chińskich muzułmanów, prace ich opierały się przede wszystkim o niezwyerfikowane przekazy ustne i podania ludowe. Dopiero w nowej sytuacji związanej z powstaniem państwa narodowego i zagrożenia dla jego integralności, badacze chińscy podjęli systematyczne źródłowe studia nad problematyką muzułmańską w Chinach. Pierwszymi chińskimi autorami, którzy opublikowali prace na ten temat byli Chen Hanzhang, autor *Zhongguo huijiao shi* (*Historia islamu w Chinach*) z 1926 r., oraz Chen Yuan, autor *Huihuijiao ru Zhongguo Shilüe* (*Zarys historyczny pojawienia się islamu w Chinach*) z 1927 r. (patrz rozdz. IV).

W latach trzydziestych zadania opracowania monografii poświęconych dziejom chińskich muzułmanów podjęli się wykształceni w nowoczesny sposób młodzi członkowie społeczności huiskiej: Jin Jitang – *Zhongguo huijiao shi yanjiu* (*Badania historii chińskiego islamu*), Fu Tongxian – *Zhongguo huijiao shi* (*Historia chińskiego islamu*), Ma Yiyu – *Zhongguo huijiao shijian* (*Dokumenty historyczne chińskiego islamu*)³⁶ oraz Bai Shouyi – *Zhongguo yisilanjiao shi* (*Historia chińskiego islamu*). Bai jako pierwszy konsekwentnie stosował wówczas arabską formę *yisilan*. Prace te odpowiadały generalnemu zapotrzebowaniu na nową sino-muzułmańską historiografię, podejmując problematykę roli muzułmanów w chińskich dziejach i ich relacji z chińską kulturą większościową. Podkreślały również unikalne cechy sino-muzułmańskiej kultury.

³⁶ Monografia Jin Jitanga ukazała się w 1935 r., zaś opracowania Fu Tongxiana i Ma Yiyu w 1940 r.