

Królikowska, Natalia

Udział muzułmanek w lokalnym życiu społecznym w Imperium Osmańskim w XVI-XVIII wieku

Przegląd Historyczny 96/3, 421-438

2005

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

NATALIA KRÓLIKOWSKA
Uniwersytet Warszawski
Instytut Historyczny

Udział muzułmanek w lokalnym życiu społecznym w Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku

Europejskie opisy muzułmanek w epoce nowożytnej koncentrowały się na ich życiu rodzinnym i seksualnym. Szczególne miejsce w relacjach zajmowały opisy haremu. Podróżnicy, od najwcześniejszych kontaktów z islamem po XX w., starali się sami, lub przynajmniej przez wysłanniczki, zgłębić jego tajemnice. Harem był ucieleśnieniem tego, co nieznanne, inne, egzotyczne. Symbolizował dwie najważniejsze cechy Orientu: zmysłowość i przemoc. Chociaż specjaliści zdawali sobie sprawę z niemuzułmańskich korzeni haremu, dla większości pozostał on symbolem tej religii. Jako taki w czasach nowożytnych, naznaczonych walką i strachem przed najpotężniejszym i najbliższym państwem muzułmańskim — Imperium Osmańskim — wywoływał zarówno niechęć, jak i żywe zainteresowanie. Ponadto świat osmański do XVIII w. nie był traktowany jako obszar panowania nierozwiniętej cywilizacji. Islam stanowił, obok judaizmu, konkurencję dla chrześcijan. Był uważany za jeden z trzech wielkich systemów religijnych. Harem nie był więc wymysłem prostaczek, lecz alternatywną formą organizacji życia prywatnego. W czasach oświecenia zyskał nowe znaczenie. Stał się widomym znakiem degradacji świata muzułmańskiego. Pokazywał, że tamtejsze społeczeństwo nie potrafiło w cywilizowany sposób zorganizować życia rodzinnego, co miało fatalne konsekwencje dla polityki wewnętrznej i zagranicznej. Te wszystkie cechy powodowały, że zarówno w XVI–XVII w., jak i w następnym stuleciu harem zasługiwał na uwagę¹.

Znacznie mniej miejsca poświęcano udziałowi muzułmanek spoza rodziny sułtańskiej w życiu publicznym i gospodarczym oraz roli w społecznościach lokalnych Imperium Osmańskiego. Ten temat nie wzbudzał zainteresowania zarówno wczesnonowożytnych autorów opisów Bliskiego Wschodu, jak i późniejszych historyków. Sytuacja zmieniła się wraz z rozwojem w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku *gender studies* dotyczących Bliskiego Wschodu. Wtedy to, poza znanymi już wcześniej studiami poświęconymi kobietom z rodziny sułtańskiej², pojawił się przełomowy artykuł Ronalda J e n n i n g s a. Autor przedstawił sytuację kobiet osmańskich spoza elit centralnych na podstawie ksiąg sądo-

¹ B. M e l m a n, *Women's Orients: English Women and the Middle East*, London 1995, s. 59–63.

² Ç. U l u ç a y, *Harem'den Mektuplar*, İstanbul 1956; idem, *Padışahlartın Kadınları ve Kızları*, Ankara 1980; U. B a t e s, *The Architecture Patronage of Ottoman Women*, „Asian Art” t. VI, 1993, s. 50–65 (tekst pochodzi

wych Kayseri (1800 przypadków z lat 1600–1625) i innych miast anatolijskich³. Pokazał udział kobiet w życiu gospodarczym i społecznym. Podkreślił ich prawo do samodzielnego nabywania i zarządzania majątkiem. Udowodnił, że znały i egzekwowały swoje, nie tak znowu ograniczone, prawa w życiu rodzinnym, społecznym i gospodarczym. Publikacja tego studium przełamała stereotyp islamskiej kobiety jako własności ojca, brata bądź męża. Na przykładzie Imperium Osmańskiego Jennings pokazał, że istniało państwo islamskie, umożliwiające kobiecie korzystanie z wielu praw i wolności.

Pomysł Jenningsa znalazł grono naśladowców. Rozwinęli oni bazę źródłową tych studiów, poszerzając ją o inne gatunki źródeł administracyjnych, m.in. o *kanunname*⁴, księgi skarg⁵, zbiory fetw⁶, księgi wakfów⁷ i różnego typu rejestry (*defterler*)⁸.

Powiększająca się liczba studiów i wydawnictw źródłowych dotyczących życia kobiet w Imperium Osmańskim umożliwiła lepsze zrozumienie ich roli w społeczeństwie tego państwa. Pozwala także krytycznie spojrzeć na europejskie relacje dotyczące tego zagadnienia. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie obecnego stanu badań dotyczącego udziału muzułmanek spoza rodziny sultańskiej w lokalnym życiu społecznym w Imperium Osmańskim oraz porównanie go z obrazem wynikającym ze źródeł europejskich.

Temat został zawężony do omówienia praw i obowiązków religijnych muzułmanek, ich pozycji przed sądami osmańskimi oraz najważniejszych funkcji w społecznościach lokalnych.

1. KOBIETA JAKO WYZNAWCA ISLAMU

Według Koranu kobieta jest uważana za członka wspólnoty muzułmańskiej. Na równi z mężczyzną powinna wybrać właściwą wiarę i pozostać przy niej (33:35; 16:97; 40:40; 57:19; 33:35; 9:71–72⁹), spełniać uczynki nakazane przez religię, takie jak post (33:35), jałmużna (9:71; 33:35; 57:18) i modlitwa (9:71), przyczyniać się i dbać o dobro wspólnoty

z 1978 r.); I. Dengler, *Turkish Women in the Ottoman Empire*, [w:] *Women in the Muslim World*, wyd. N. R. Keddie, B. Baron, Cambridge 1978.

³ R. Jennings, *Women in the Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Shari'a Court of Anatolian Kayseri*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” (dalej: JESHO) t. XVIII, 1975, nr 1, s. 53–111.

⁴ *Kanunname* to zbiory praw wydawane w imieniu sultanów osmańskich od drugiej połowy XV w. Rozporządzenia mogły dotyczyć całego Imperium lub tylko poszczególnych prowincji. W *kanunname* znajdowały się zarówno przepisy wynikające z *szari*, jak i reguły z nią niezgodne.

⁵ W księgach skarg (*şikayet defterleri*) znajdują się odwołania poddanych osmańskich do sądu sultańskiego. Od połowy XVII w. każdy płacący podatki mieszkaniec Imperium miał prawo złożyć skargę przed tym sądem.

⁶ *Fetwy* to opinie prawne wydawane przez najwybitniejszych prawników (w Imperium Osmańskim na przykład *şeyhülislamów*). Składają się z dwóch części. Po pytaniu zainteresowanego następuje odpowiedź autorytetu prawnego. Według szkoły hanafickiej nie stanowiły normy generalnej. Stosowały się do pojedynczej sprawy. Mogły obowiązywać większą grupę osób, jeżeli zostały wpisane do *kanunname*.

⁷ Rejestry *wakfów* (fundacji pobożnych lub fundacji na rzecz rodziny) zawierają dane dotyczące osoby fundatora, przedmiotu i beneficjentów fundacji oraz osoby administratora.

⁸ Na temat rodzajów *defterów* cf. D. Kołodziejczyk, *Podole pod panowaniem tureckim. Ejalet Kamieniecki*, Warszawa 1994, s. 24–25.

⁹ Cytaty z Koranu pochodzą z tłumaczenia Józefa Bielawskiego (*Koran*, wyd. J. Bielawski, Warszawa 1986). Liczby w nawiasie odnoszą się odpowiednio do numeru sury i wersetu.

oraz być posłuszną jej przywódcy (60:12). Łamanie prawa groziło kobietom określonymi karami w życiu doczesnym, a za zgodne z nim postępowanie czekała je nagroda w życiu wiecznym (16:97; 40:8; 40:40)¹⁰.

Religijna równość kobiety nie była kwestią oczywistą dla obcokrajowców. Jean Dumont¹¹ uznał za konieczne podkreślić, że błędne jest przekonanie innych europejskich autorów, jakoby muzułmanie zaprzeczali istnieniu duszy u kobiety¹². Wątpliwości dotyczyły także losów pozagrobowych muzułmanek (George Sandys¹³, lady Mary Wortley Montagu¹⁴).

Późniejszy rozwój prawa i etyki muzułmańskiej podawał różne rozwiązania dotyczące życia kobiet. W rozmaity sposób dokonywano interpretacji Koranu, a także uznawano za prawowierne różne zbiory hadisów. Z tego względu trudno jest przedstawić jeden wspólny dla wszystkich muzułmanów katalog praw i obowiązków. Różny więc też jest przedstawiany ideał wierzącej kobiety. Poniżej przedstawię najważniejsze sporne kwestie.

1.1. UDZIAŁ KOBIEŃ W MODLITWACH, W PIELGRZYMCE DO MEKKI I W WALCE Z NIEWIERNYMI

Niejasna pozostawała sprawa udziału kobiet w modlitwach. W pierwszych latach istnienia wspólnoty kobiety modliły się wspólnie z mężczyznami. Zalecono im wtedy pozostanie w tylnych częściach meczetu w skromnym stroju, aby nie kusić mężczyzn. Z czasem w meczetach powstały specjalnie osłonięte miejsca dla kobiet. Równocześnie istniała tendencja do skłaniania kobiet do modlitwy w domach.

W Imperium Osmańskim swoboda udziału w modlitwie, podobnie jak swoboda poruszania się zależała od wieku kobiety. Według jednej z fetw najwybitniejszego şeyhülislam Ebüssuuda (1545–1574) starsze, a więc już nieatrakcyjne kobiety miały do tego prawo, podczas gdy młodszym było to zakazane¹⁵.

Dozwolono kobiecie pielgrzymować do świętych miejsc, ale tylko pod opieką męskiego krewnego. Ebüssuud potwierdził, że mąż nie może utrudniać żonie udziału w tym religijnym przedsięwzięciu. Pomimo takich rozporządzeń pochodząca z elity kupieckiej Kai-

¹⁰ Prawa i obowiązki kobiety w Islamie cf. B. Freyer Stowasser, *Women and Citizenship in the Qur'an*, [w:] *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History* (dalej: WIH), wyd. A. El Azhary Sonbol, Syracuse 1996, s. 23–38; E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zastony. Muzułmanka w świetle wiary i kultury*, [w:] *Być kobietą w Oriencie*, wyd. E. Machut-Mendecka i in., Warszawa 2001, s. 18–33.

¹¹ Jean Dumont (1667–1726) pozostawił szczegółowy opis podróży po krajach Lewantu, którą odbył w latach 1690–1692.

¹² J. Dumont, *Voyages de... en France, en Italie, en Allemagne, à Malthe et en Turquie*, t. III, Paris 1699, s. 176.

¹³ G. Sandys, *A Relation of the Journey Containing a Description of the Turkish Empire. Of Aegypt, of the Holy Land, of the Remote Part of Italie and Islands*, Amsterdam 1973, s. 58; w tej książce autor zamieścił swoje wrażenia z podróży po Europie i Bliskim Wschodzie w latach 1610–1615.

¹⁴ M. Wortley Montagu, *Turkish Embassy Letters*, wyd. M. Jack, A. Dasei, London 1993, s. 100–101; 109–110; autorka towarzyszyła swojemu mężowi — ambasadorowi angielskiemu do Wysokiej Porty w latach 1717–1718. Swoje obserwacje i przemyślenia z pobytu w Imperium Osmańskim ujęła w formie skandalizujących listów, które zostały wydane już po jej śmierci (1763).

¹⁵ L. Peirce, *Seniority and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Period*, [w:] *Women in the Ottoman Heritage* (dalej: WOE), wyd. M. Zilfi, Leiden 1997, s. 170.

ru Dżuwayriya, córka Hasana, uznała za konieczne zagwarantowanie sobie możliwości odbycia *hadżdżu* w kontrakcie małżeńskim¹⁶.

W księgach sądowych sporadycznie natrafia się na informacje świadczące o udziale kobiet w pielgrzymkach, jak np. tytuł *haciye*¹⁷, czy przekazywanie przez nie w testamentach dewocjonaliów związanych z podróżą do Mekki i Medyny¹⁸.

Europejczycy odnotowali udział kobiet w pielgrzymce do Mekki. Paul Lucas spotkał w Palestynie tatarskiego księcia wracającego z Mekki w towarzystwie kilku jadących konno kobiet¹⁹. Samuela Pilsztynowa z przejściem opisała niebezpieczeństwa czyhające na pielgrzymujące „Turkinie”²⁰.

Kobiety uczestniczyły także w lokalnym ruchu pielgrzymkowym. Wiele wskazuje, że odwiedzały grób towarzysza Proroka — Ebu Eyyüba²¹. To miejsce jest uważane przez wielu muzułmanów za czwarte po Mekce i Medynie oraz Jerozolimie święte miejsce islamu²².

Według Diny Rizk Khoury, w XVIII w. mieszkanki okolicy tłumnie odwiedzały groby potomków i potomkiń Alego w Mosulu. Szczególnie często udawały się do mauzoleów położonych na obrzeżach miasta. Świątobliwa podróż stawała się też okazją do pikniku. Mauzolea stały się tak popularnym celem wypraw, że zarząd nimi ustanowił specjalne dni, w których poszczególne grupy ludności (kobiety, ulemowie, rzemieślnicy) mogły je odwiedzać²³. Rozdzielenie płci przypuszczalnie miało też zapobiegać niemoralnym zachowaniom.

Modlitwa i *hadżdż* stanowiły o przynależności do wspólnoty muzułmańskiej. *Dżihad* był jedynie uczynkiem zalecanym. Najlepiej znanym w Europie rozumieniem tego terminu jest ekspansywna wojna święta z niewiernymi. W interesującym mnie okresie muzułmańskie poddane Imperium Osmańskiemu nie brały aktywnego udziału w tak zdefiniowanym *dżihadzie*. Według prawników muzułmańskich kobiety nie powinny jednak być zupełnie pozbawione wpływu na taką działalność. Zgodnie z opinią Kadichana²⁴ mężczyzna nie mógł wziąć udziału w świętej wojnie bez zgody obojga rodziców. Jednak wraz z przy-

¹⁶ N. H a n n a, *Marriage among Merchant Families in Seventeenth Century Cairo*, WIH, s. 153.

¹⁷ L. P e i r c e, *Morality Tales. Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, London 2003, s. 82.

¹⁸ C. E s t a b l e t, J. P. P a s c u a l, *Women in Damascene Families around 1700*, JESHO t. XLV, 2002, nr 3, s. 303–319.

¹⁹ P. L u c a s, *Voyage dans la Turquie, L'Asie, Syrie, Palestine, Haute et Bas Egypte* t. II, Amsterdam 1720, s. 22–23; autor był lekarzem, który w latach 1699–1703 i 1704–1708 odbył podróże na Bliski Wschód.

²⁰ S. P i l s t y n o w a, *Proceder podróży i życia mego awantur*, wyd. R. P o l l a k, Kraków 1957, s. 258; autorka w latach trzydziestych i sześćdziesiątych XVIII w. pracowała jako lekarka w Imperium Osmańskim.

²¹ Eyüp położony jest w europejskiej części Stambułu, na końcu Złotego Rogu.

²² H. İ n a l c ı k, *Eyüp Sultan Tarihi Ön Araştırma Projesi*, [w:] 18. *Yüzyl Kadı Sicilleri İşığında Eyüp' te Sosyal Yaşam*, wyd. T. A r t a n, İstanbul 1999, s. 2; ta miejscowość już w XVI w. stała się modnym miejscem wyjazdów dla mieszkańców Stambułu. Mieszkańcy zarabiali na przyjeźdźnych oferując im słynne wyroby mleczarskie i cukiernicze. Miejscem spotkań towarzyskich były sklepy z kajmakiem. W 1573 r. zabroniono przybywającym do miejscowości kobietom wchodzenia do takich sklepów, ponieważ miały tam flirtować z nieznanymi. Zgodnie z *fermanem* karę za nieprzestrzeganie zakazu nałożono na właścicieli sklepu (E. B u r c a k, *Yabancı Gezginler ve Osmanlı Kadını*, İstanbul 1997, s. 33).

²³ D. K. K h o u r y, *Slippers at the Entrance or Behind Closed Doors: Domestic and Public Spaces for Muslim Women*, WOE, s. 105–127.

²⁴ Kadichan (zm. 1196) był hanafickim prawnikiem z Transoksanii. Jego zbiór *fetw* cieszył się wielkim poważaniem. Autor stworzył go tak, aby był użyteczny przy rozwiązywaniu spornych kwestii życia codziennego. Ponadto klarowny układ materiału ułatwiał poszukiwanie odpowiedzi na problemy prawne.

właszczeniem sobie przez sułtanów osmańskich przywileju prowadzenia świętej wojny przestała być ona rozumiana jako czyn zależny od wyboru jednostki. W tej sytuacji teoretycznie przyznane rodzicom prawo do wpływania na decyzje syna nie miało żadnego zastosowania. O udziale poddanego w wojnach decydowały władze administracyjne. Kobiety, podobnie jak mężczyźni, zachowały w dalszym ciągu prawo do udziału w *dżihadzie*, rozumianym jako samodoskonalenie się na drodze wiary. W tym przypadku powinny walczyć ze wszystkim, co uniemożliwia im pobożne zachowanie. W takim duchu można interpretować jedną z fetw Ebüssuuda, w której uczony uznał, że kobieta bierze udział w świętej wojnie, o ile zabija potencjalnego gwałciciela. Taki przestępca zmusiłby ją do wykonania czynu zakazanego, jakim jest niedozwolony stosunek seksualny²⁵.

1.2. ZAKRYCIE TWARZY

Wiele napisano o zakrywaniu twarzy muzułmank i ograniczaniu kręgu osób mających prawo je oglądać. Ten zwyczaj ma swoje źródła w arabskich i perskich tradycjach przedmuzułmańskich. Nie wynika z przepisów Koranu. Święta księga nakazuje jedynie noszenie skromnego stroju, który będzie zakrywał urodę kobiet przed obcymi mężczyznami (24:31; 33:59). Przeciw zasłanianiu twarzy przemawiałby także udział obu płci w pielgrzymce, podczas którego nakazywano uczestnikom niezasłanianie rąk i twarzy. Źródła ikonograficzne pokazują, że w poszczególnych społeczeństwach muzułmańskich ta kwestia była różnie rozwiązywana.

Pozostaje kwestią otwartą, czy zakrywanie twarzy i całej postaci można uznać za objaw szacunku oraz przynależności do wyższej sfery. Za taką interpretacją przemawiałby znany już od czasów sasanidzkich przywilej władców zasłaniania się przed oczami mało ważnych poddanych. Oglądanie sułtana osmańskiego także stanowiło przywilej wybranych. Przeciwno takiemu postrzeganiu ograniczeń kontaktów ze światem zewnętrznym świadczy jednak brak możliwości zrezygnowania przez kobietę z tych przywilejów bez utraty czci (bycia *muhaddere*).

Europejscy podróżnicy zgodnie z rzeczywistością stwierdzali, że kobieta nie może pokazać swojej twarzy mężczyznom spoza rodziny²⁶. Powody takiego zachowania przypisywali męskiej zazdrości. Dowodziło to ich zdaniem głupoty Turków, którzy właśnie w ten sposób osiąkali cel odwrotny do zamierzonego. Nic tak nie ułatwiało zdrady, jak identyczny wygląd wszystkich kobiet.

1.3. SWOBODA PORUSZANIA SIĘ MUZUŁMANEK

Wątpliwości budzi także podział przestrzeni społecznej pomiędzy dom — miejsce kobiety i „niedom” — miejsce mężczyzny. Ograniczenie wolności poruszania się kobiet uzasadniano posługując się werselem Koranu dotyczącym ograniczenia możliwości oglądania żon Proroka (33:53). Uznawano, że nakazuje on wszystkim muzułmankom pozostanie

²⁵ C. I m b e r, *Ebu's-su'ud. The Islamic Legal Tradition*, Stanford 1997, s. 72, 250.

²⁶ Wyjątkiem jest opis Vaclava Vratislava z Mitrowic, który opisał swoje spotkanie z pięknymi tureckimi kobietami. Autor z przejęciem oddaje uprzejmość i urok muzułmank. Wydarzenie wydaje się mało prawdopodobne, szczególnie że autor przedstawia je jako nieprostitutki (*Przygody... jakich on w głównym mieście tureckim Konstantynopolu zaznał, jako pojmany doświadczyl, a po szczęśliwym do kraju rodzinnego powrocie w roku Pańskim 1599 spisał*, wyd. D. R e y c h m a n o w a, Warszawa 1983, s. 86–87).

w domu mężów. Zważywszy jednak na specyficzne prawa Mahometa i jego rodziny, rozciąganie norm ich dotyczących na całą wspólnotę było daleko posuniętą interpretacją.

Europejczycy relacjonowali, że kobiety mają ograniczoną swobodę poruszania się. Zauważyli jednak, że w określonych przypadkach miały one prawo do wychodzenia z domu. Widzieli ściśle zależność pomiędzy otwarciem przestrzeni społecznej na obszar „nie-domu” a obowiązkami religijnymi kobiet.

Constantio Garzoni stwierdził, że Turcy są najbardziej zazdrosnymi z mężczyzn, ponieważ nie pozwalają swoim żonom nawet na chodzenie do meczetów. Niektórzy utrzymywali, że Turcy usprawiedliwiali takie zachowanie wiarą w brak duszy u kobiet. Weneccjanin, a za nim wielu innych, uważał, że prawdziwym powodem jest zazdrość²⁷. Dwieście lat później podobne stwierdzenie można znaleźć u Jeana Antoine’a Guera. Według niego mąż powinien pozwolić żonie dwa razy w tygodniu chodzić do łaźni, a także brać udział w modlitwach w meczecie podczas Ramadanu. Mężowie jednak obawiają się, że wyjście z domu stanie się okazją do zdrady. Z tego względu, o ile tylko mogą sobie na to pozwolić, budują meczet i łaźnię w obrębie własnej posiadłości. Stać na to jedynie nielicznych. Biedniejszym zazdrosnym mężom pozostaje więc jedynie przekonać swoje żony, że nie mają one nieśmiertelnych dusz, w związku z czym nie muszą spełniać obrządków religijnych²⁸.

Ponieważ jedynie nielicznych mężów stać było na wybudowanie własnej łaźni, w większości musieli pozwalać korzystać żonom z publicznych przybytków.

Władze centralne zdawały sobie sprawę, na jak wielkie pokusy i niebezpieczeństwa była narażona kobieta podczas takiej wyprawy. Aby zminimalizować ryzyko, Murad III wydał zakaz zbierania się mężczyzn na drodze do łaźni²⁹. Ponadto zaczepianie kobiety poza domem groziło karą grzywny³⁰. W obrębie wspólnot lokalnych (*mahalle*) wiele przejść i uliczek było zamkniętych dla ludzi z zewnątrz, co dodatkowo chroniło prywatność mieszkańców.

Łaźnie stanowiły miejsce spotkań kobiet. Odpowiadały męskiej kawiarni. Takie właśnie wnioski wyciągnęła lady Montagu ze swoich odwiedzin w łaźni w Sofii i potem w Edirne i Stambule³¹. Twierdziła ona, że przepiękne kobiety nieskrępowane strojami miały zwyczaj przynajmniej raz w tygodniu spędzać cztery lub pięć godzin na kąpielach, rozmowach i wspólnym picu sorbetów oraz kawy. Przy okazji poddawały się zabiegom upiększającym wykonywanym przez ich niewolnice³². Pilsztynowa także doceniała rolę łaźni w życiu społecznym kobiet: „Bo tu zwyczaj, że białogłowy zamknięte siedzą, nigdzie nie chodzą, chyba za pozwoleniem męża, a córka za pozwoleniem ojca może pójść do łaźni i tam jedna drugą widzi, i cieszą się, jedzą i piją, mogą i tańcować, i śpiewać”³³.

²⁷ *Relazioni degli ambasciatori veneti al senato*, wyd. E. Al b e r i, seria III, t. I, Firenze 1840, s. 399.

²⁸ J. A. G u e r, *Moeurs et usages de Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire, et politique* t. I, Paris 1746, s. 404–408; autor, który zmarł w 1764 r., pracował jako adwokat w Paryżu. Chociaż nigdy nie przebywał w Imperium Osmańskim, pozostawił bardzo wierny obraz tego państwa.

²⁹ *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuk Tahlilleri*, wyd. A. A k g ü n d ü z, t. VIII, İstanbul 1994, s. 114–115.

³⁰ *Ibidem*, t. IX, İstanbul 1996, s. 494–498.

³¹ *Tis true they have no public places but the bagnios* (M. W o r t l e y M o n t a g u, op. cit., s. 134).

³² *Ibidem*, s. 58–60.

³³ S. P i l s z t y n o w a, op. cit., s. 54.

Przykład Polki, która właśnie w łaźni zdobywała nowe klientki, pokazuje, że w tym miejscu kobieta mogła nie tylko spokojnie porozmawiać o sprawach codziennych, ale także nawiązać ważne kontakty pomocne przy prowadzeniu własnego interesu.

1.3.1. ŻYCIE SĄSIEDZKIE I KOBIECE PRZYJAŹNIE

Wizyty w jednej łaźni i mieszkanie w obrębie jednej *mahalle* zacieśniało więzi sąsiedzkie. Stwarzały one okazję do wyjścia z domu w odwiedziny do znajomych. Umożliwiały pomoc w tak prostych kłopotach codziennych, jak chwilowy brak gotówki³⁴. W osiemnastowiecznym Stambule zapewniały patronat lepiej ustosunkowanych i bogatszych kobiet nad biedniejszymi³⁵. Zobowiązywały do udziału w przygotowaniach weselnych w sąsiedztwie³⁶. W jednej z fetw Ebüssuud potwierdził, że kobieta może prowadzić taką aktywność bez uszczerbku dla swojej reputacji. Możliwość składania wizyt przez kobiety innym kobietom odnotował Sandys³⁷. Wspomnienia lady Montagu także to potwierdzają. Opisuje ona, że podczas swoich wizyt w domach kobiet z osmańskiej elity miała okazje poznać goszczące tam przyjaciółki pań domu³⁸. Kobiety nie ograniczały miejsc spotkań do swoich rezydencji. Przekazy ikonograficzne przedstawiają ich wspólne wycieczki łódkami. Według Samueli Pilsztynowej miały zwyczaj urządzania pikników. Następująco opisała jeden z nich: „Ale miałam jedną pacjentkę, kafedzia żonę, która kilka lat nie widziała na oczy i tę ja z łaski P. Boga wykurowała[m]. Po kuracji zapłaciła i tu w Stambule jest taki zwyczaj, że jeden dla drugiego przyjaciela robi *zıafet*, to jest bankiet, według każdego potrzeby i możliwości, i to, kiedy bywa w lecie, to [w] włoskim ogrodzie. Tedy pacjentka moja, [tego], co kawę sprzedaje żona, najęła dwie karety i siadła do niej, i wzięła mnie i córkę swoją wydaną, i syna swego, młodego chłopca ślicznego, na imię Fejzula — — W drugiej karecie jej dwie niewolnice i małe jej dzieci — — Pytała się warta, co to za białogłowy z mężczyznami. Stangret mówił: «One to najęły u mnie pojazdy». Warta tego nie wie, że to matka z synem i córką, i ja, ich doktorka, tylko źle nas rozumieli, rozumiejąc, że ten syn Fejzula jest zły człek i my białogłowy złego i nierządnego życia. I tak bez ceremonii wzięli jego biednego szarpać — — I tak ta moja pacjentka a Fejzuły matka, bardzo rzewnie poczęła płakać, turbować się, a bojaźń do domu jechać, bo mąż jej, a Fejzuły ojciec kilkakrotnie zakazał: «Nie

³⁴ Przykładem może być umowa pożyczki, wpisana przez Fatmę, córkę Mustafy, w jednym z sądów w Stambule w 1612 r. Fatma pożyczyła pod zastaw swojego eleganckiego stroju 11 florenów od Mustafy Beşe'go. Zamieszkująca w tej samej wspólnocie lokalnej (*mahalle*) Aişe, córka Mustafy, zobowiązała się spłacić pożyczkę, o ile Fatma nie odda jej w ciągu trzech dni (*Şer'iyye Sicilleri*, wyd. A. Akgündüz, t. II, Ankara 1988, s. 43–45).

³⁵ Według Madeline Zilfi można zauważyć solidarność kobiecą opartą na podobnym pochodzeniu społecznym i etnicznym. Była ona pomocna w wypadku rozwodu czy śmierci męża, jeżeli kobieta była pozbawiona poparcia własnej rodziny (M. Zilfi, *We Don't Get Along: Women and Hul Divorce in the Eighteenth Century*, WOE, s. 290).

³⁶ W relacji Sandysa znajduje się następujący fragment: *Many women are invited by the mother of the Bride to accompany her the night before the marriage day; whereof they spend a great part on feasting; then leadeth they her into a bath, where they annoynt and bath her: so breaking company they depart into severall rests, and in the morning returne to her chamber* (G. Sandys, op. cit., s. 66).

³⁷ Ibidem, s. 66.

³⁸ M. Wortley Montagu, op. cit., s. 87.

bierz z sobą Fejzuły, bo już wielki chłopiec, niebezpiecznie i nieładnie z białogłowami do ogrodu jeździć»³⁹.

Powyższa historia pokazuje, że kobiety mogły opuszczać dom, ale w żadnym przypadku nie mogły przebywać wtedy w towarzystwie obcych mężczyzn⁴⁰. Sułtańskie rozporządzenie (*ferman*) z 1752 r. zakazywało wspólnych wycieczek za miasto⁴¹. Niepokój katedrskiego pokazuje, że przebywanie nawet w towarzystwie dorosłego krewnego nie było dobrze widziane, chociaż takie kontakty były dozwolone przez Koran. Podobną uwagę uczynił Sandys⁴².

Wypisy z ksiąg sądowych oraz ze zbiorów praw potwierdzają historię Pilsztynowej. Kobieta rozmawiając na ulicy z mężczyzną mogła zostać oskarżona przez naczelnika policji (*subaşı*) o niemoralne prowadzenie się. Było ono karane chłostą i grzywną⁴³.

Stosunek poddanych osmańskich przebywających w Europie do tamtejszych kobiet pozwala na porównanie ich położenia z sytuacją muzułmanek. Niestety, znane mi źródła nie udzielają jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy wyznawcy islamu byli zgorzeleni lub zdziwieni pozycją kobiet w Europie. Dobrym przykładem jest ich podejście do swobody poruszania się tamtejszych mieszkank.

Osman Aga, którego w ogóle mało rzeczy wytrącało z równowagi i wprawiało w zdumienie, nie komentował tej kwestii. Sam nie miał najmniejszych problemów ze współpracą z kobietą służbą swoich właścicieli⁴⁴. Pozostaje kwestią otwartą, na ile wynikało to z jego umiejętności przystosowania się, a na ile taka sytuacja wydawała mu się naturalna. Jedyną kobietą, która wzbudziła jego zdumienie, była Elżbieta Sieniawska, ze względu na umiejętności jeździeckie i umiejętność obchodzenia się z bronią palną⁴⁵. Dla Hadżiego Ali Agi obecność polskich arystokratek na królewskim dworze była naturalna⁴⁶. Jedynie Yirmisekiz Mehmed Efendi okazał zdziwienie obecnością kobiet w życiu publicznym. Uważał, że Francja jest ich rajem, ponieważ najznamienitsi mężczyźni okazują szacunek

³⁹ S. Pilsztynowa, op. cit., s. 41–42.

⁴⁰ Ignacy Mouradgea d'Ohsson podkreślił, że separacja płci ograniczała nawet swobodę poruszania się mężczyzny w jego domu. Nie mógł on wejść do pokoi żony bez pukania, gdy przyjmowała ona inną kobietę, ponieważ mógłby zobaczyć twarz obcej kobiety (*Tableau général de l'Empire Ottoman*, t. IV, Paris 1784, s. 323). Podobne spostrzeżenia można znaleźć u podróżniczki do Imperium Osmańskiego w 1786 r., lady Elizabeth Craven. Według niej mąż nie mógł wejść do pokoi żony, jeżeli przed drzwiami wystawiła ona papucie. Wzmianka Angielki jest traktowana w literaturze jako wyraz pozytywnej wolności kobiet — „wolności do” a nie „wolności od” (*A Journey Through the Crimea to Constantinople*, Dublin 1786, s. 303).

⁴¹ E. Burcak, op. cit., s. 36. Nie było to pierwsze sułtańskie rozporządzenie przeciwdziałające mieszanin się płci, które mogło sprzyjać niemoralnym zachowaniom. Przykładem jest zakaz wydany przez Murada III z 1580 r., zabraniający przepływania się przez Bosfor i Złoty Róg na jednej łodzi młodych mężczyzn i młodych kobiet (L. Pearce, *Seniority and Social Order*, s. 191).

⁴² G. Sandys, op. cit., s. 65.

⁴³ Przykładem takiej sprawy jest proces Emine Melek, córki Huseyina, który toczył się przed sądem w Harpucie w 1631 r. (*Şer'iyye Sicilleri* t. I, s. 262).

⁴⁴ Osman Aga, *Leben und Abenteuer des Dolmetschers Osman Aga. Eine türkische Autobiographie aus der Zeit der grossen Kriege gegen Österreich*, wyd. R. F. Kreutel, O. Spies, Bonn 1954, s. 76–77; autor był jeńcem cesarskim w latach 1688–1699, a potem do lat dwudziestych XVIII w. pełnił różne urzędy w administracji osmańskiej.

⁴⁵ Idem, *Zwischen Paschas und Generalen. Bericht des Osman Aga aus Temeschwar über die Höhepunkte seines Wirkens als Diplomatdolmetscher und Diplomat*, wyd. R. F. Kreutel, Wien 1966, s. 35.

⁴⁶ B. Kucharska, *Polska XVIII wieku w oczach tureckiego dyplomaty Haci Ali Agi*, „Przegląd Orientalistyczny” t. XL, 1962, s. 31–46; Hadzi Ali Aga był posłem do Rzeczypospolitej w latach 1754–1755.

i spełniają wolę najmniej ważnych pań⁴⁷. Zdumiewał go tłok na ulicach Paryża. Według niego wynikało to z udziału kobiet w ruchu ulicznym. Relacjonował, że Francuzki nie potrafiły ani przez chwilę zająć się sobą i tylko biegały od domu jednej do domu drugiej. Skonstatował też, że kobiety przebywały poza domem zajmując się handlem. Sprzedawały w sklepikach najróżniejsze rzeczy⁴⁸. Tak nieliczne i rozbieżne informacje nie pozwalają poznać opinii Turków o prawach i warunkach życia Europejsek.

2. POZYCJA KOBIETY W SĄDZIE W IMPERIUM OSMAŃSKIM

2.1. KOBIETA JAKO STRONA PROCESU

Muzułmanka w Imperium Osmańskim korzystała z podstawowych wolności do zachowania zdrowia i życia, praktykowania własnej religii, ochrony własnego honoru oraz posiadania i pozyskiwania własności. Mogła bronić tych wszystkich wartości przed sądem. W jednej ze swoich fetw Ebüssuud kategorycznie stwierdził, że mąż nie może ograniczać praw żony do reprezentowania swoich spraw w sądzie osobiście lub poprzez przez siebie mianowanego zastępcę procesowego (*vekil*)⁴⁹. Jennings podaje, że w Kayseri w latach 1600–1625 średnio 37% kobiet załatwiała swoje sprawy przez *vekila*. Te liczby wynoszą w tym samym okresie dla Karamanu 53%, dla Amasyi 37% i dla Trabzonu 49%⁵⁰. Kobieta mogła także sama występować przed sądem jako *vekil*. Najczęściej reprezentowała swoje dzieci, młodsze i niepełnoletnie rodzeństwo oraz matkę.

Jeżeli kobieta naruszyła prawa innych osób, sama mogła zostać oskarżona. Jej pozycja przed sądem była zbliżona do pozycji mężczyzny. Miała prawo osobiście lub przez zastępcę składać skargi w sądzie lub w ten sam sposób odpowiadać na zarzuty przeciwko sobie⁵¹. W Konyi w latach 1699–1750 kobiety były powódkami w 35% spraw⁵².

Kobiety stanowiły też stronę w kontraktach wpisywanych do ksiąg sądowych. W przebadanych przez Jenningsa księgach sądowych 19% spraw dotyczyło przynajmniej jednej kobiety.

Kobieta jako strona w procesie korzystała z takich samych środków dowodowych jak mężczyzna. Na jej korzyść i niekorzyść zeznawali świadkowie, wydawali opinie biegli, udzielali wiadomości o niej sąsiedzi, przeprowadzana była wizja lokalna. Jej przysięga była tak samo brana pod uwagę, jak przysięga mężczyzny⁵³.

⁴⁷ Mehmed Efendi, *Le Paradis des infidèles. Un ambassadeur ottoman en France sous la Régence*, wyd. G. Veinstein, Paris 1981, s. 73–74; Mehmed Efendi był posłem do Francji w 1720 r., jego raport z pobytu w tym państwie spełnił ważną rolę w procesie modernizacji Imperium Osmańskiego.

⁴⁸ Ibidem, s. 135. W swoim opisie Imperium Osmańskiego d'Ohsson (op. cit., t. IV, s. 322–323), wytłumaczył czytelnikom, że kobiety nie zajmują się handlem na ulicach czy w sklepach. Jest to wyłącznie zajęcie mężczyzn, którzy sprzedają najrozmaitsze towary. Kobiety mogą jedynie sprzedawać towary w haremach zamożnych dam.

⁴⁹ L. Peirce, *Morality Tales*, s. 153.

⁵⁰ R. Jennings, op. cit., s. 60.

⁵¹ Sprawa sądowa, która odbyła się w Beşiktaşu w 1755 r., pokazuje kobiety w obu rolach. Proces rozpoczęła Amire. Domagała się od Şerife Hatice Hatun 128,5 ze 160 kuruszy, które ta była jej winna za różne materiały (*Şer'iyye Sicilleri*, t. II, s. 3).

⁵² H. Erten, *Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo Ekonomik ve Kültürel Yapısı*, Ankara 2001, s. 74.

⁵³ *Şer'iyye Sicilleri*, t. II, s. 224; zauważył to także Jean Dumont, op. cit., t. III, s. 201–204.

2.2. INNE FUNKCJE KOBIETY W SĄDZIE

Kobiety nie mogły pełnić żadnego z urzędów sądowych. Nie spotyka się ich także pośród członków lokalnej społeczności kontrolujących pracę sądu (*suhudul hal*).

Słowo kobiety jako świadka znaczyło tyle co połowa słowa mężczyzny. Ponadto nie można było przedstawić tylko kobiet jako świadków. W większości spraw wymagano poświadczenia ze strony dwóch osób. Jeżeli więc jedną z nich była kobieta, to jej zeznania musiało potwierdzić dwóch mężczyzn lub jedna kobieta i jeden mężczyzna. W przypadku gdy konieczne było zeznanie kobiety, a nie chciała ona przyjść do sądu, kadi wysyłał do niej urzędnika, który nie oglądając jej postaci przyjmował zeznanie.

Kobieta była powoływana jako biegły sądowy (*ehl-i vukuf*). W znanych mi przypadkach biegłe wypowiadały się jedynie w sprawach związanych z seksualnością oskarżonej lub ofiary. Dobrym przykładem jest sprawa rozwiedzionej z mężem Kerime, córki Husejna. Przed sądem w Bursie w 1686/1687 r. oświadczyła, że jest w ciąży. Wytoczyła byłemu mężowi proces o środki na utrzymanie siebie i dziecka. Mąż odmówił zaprzeczając, aby Kerime mogła być w ciąży. Kadi wyznaczył więc jako biegłego Fatmę, córkę Mehmeda, która potwierdziła, że Kerime spodziewa się dziecka. Kadi nakazał więc mężowi płacić 10 akçe dziennie na utrzymanie dziecka i byłej żony⁵⁴.

2.3. KARY W SPRAWACH ŚCIGANYCH PRZEZ PAŃSTWO

Zgodnie z Koranem kobieta powinna ponieść karę taką samą jak mężczyzna, o ile popełni któryś z czynów zakazanych. Praktyka była jednak inna. Wynikało to przede wszystkim z prawa osmańskiego, w którym zachowano surowe kary koraniczne jedynie dla dwóch z pięciu zbrodni określonych przez Koran (apostazji i rozboju na drodze). Zaproponowano łagodniejsze i bardziej pożyteczne dla skarbu państwa kary za kradzież, niedozwolone stosunki seksualne (*zina*) oraz oszczerstwa o niedozwolone stosunki seksualne. Te występki karano grzywną i pracami publicznymi lub chłostą i więzieniem. Wysokość pierwszych dwóch rodzajów kar była dostosowana do możliwości przestępców. Na przykładzie kar za *zina* i oszczerstwa o *zina* można pokazać, że wysokość grzywny zależała od pozycji majątkowej karanego. „Kanunname” Murada III następująco regulowało tę kwestię:

„Jeśli ktoś popełni *zina* i jeśli będzie to potwierdzone, jeśli jest zamożny niech [zapłaci] 1000 lub jeśli mu środków nie wystarczy, niech zapłaci 400 akçe; jeśli jest ze średniego stanu (*vasat'ul-hal*), niech zapłaci 100 akçe kary.

Jeśli popełniający *zina* jest młodzieńcem (*ergen ve bay*), niech zapłaci 100 akçe, jeśli jest ze średniego stanu 50 akçe, a jeśli jest biedny 40 akçe.

Jeśli popełniająca *zina* jest panną (*ktz*), niech zapłaci jak młodzieniec.

Jeśli *zina* popełni kobieta zamężna (*avret*), to karę zapłaci jej mąż; jeśli przyjmie ją z powrotem, to zapłaci 100 akçe kary za [zgodę na] przyprawienie rogów.

Jeśli popełniającymi zbrodnię są niewolnicy lub niewolnice, to niech zapłacą połowę tego co wolni.

⁵⁴ N. A b a c i, *Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukuku'nun Uygulanması (17. Yüzyıl)*, Ankara 2001, s. 121–122.

Jeśli *zina* popełnił nieletni to, aby uchronić ojca, należy dać nieletniemu chłostę, ale nie pobierać grzywny⁵⁵.

Powyższy fragment pokazuje, że wysokość kary za cudzołóstwo zależała także od stanu cywilnego i zdolności do czynności prawnych przestępcy. Pleć nie miała znaczenia poza przypadkiem kobiety zamężnej. W tym wypadku karę płacił mąż.

W przypadku innych wykroczeń, np. publicznego szarpania się z inną kobietą, prawodawstwo Sulejmana Wspaniałego dopuszczało możliwość, aby to mąż wymierzał karę żonie. Takie rozwiązanie prawne było jednak stosowane jedynie wtedy, gdy żona miała dobrą opinię (była *muhaddere*). W takich przypadkach to mąż ponosił karę publicznego upokorzenia i grzywny, a kobieta unikała publicznej kary chłosty⁵⁶.

Powyższe przykłady pokazują, że istniały pewne różnice w karach pomiędzy kobietami a mężczyznami. Wynikały one z przekazania części uprawnień władcy mężczyźnie. Dotyczyło to nawet kwestii rozstrzygniętych w Koranie. Należy jednak zauważyć, że w większości spraw kobiety i mężczyźni mieli ponosić takie same konsekwencje.

2.4. EGZEKUCJA WYROKÓW CYWILNYCH

Na podstawie ksiąg skarg widać, że przynajmniej część kobiet wykorzystywała wszelkie możliwości prawne, aby uzyskać i wyegzekwować korzystny dla siebie wyrok sądowy. Część z nich odwoływała się nawet do sądu sułtańskiego. Hans Georg Majer podał, że w księdze skarg z 1675 r. 5% spraw zostało wniesione przez kobiety⁵⁷. Fariba Zarin-e-baf-Shahr obliczyła, że w latach 1680–1706 wносиły one 8% ogółu skarg⁵⁸. Badania na podstawie ksiąg sądowych nie dostarczają jeszcze odpowiedzi na pytanie, jaki procent kobiet, które stanowiły stronę w procesie w sądach lokalnych, decydował się na kosztowną i trudną apelację do stolicy. Nie wiadomo też, ile takich skarg zostało przychylnie rozpatrzonych.

Duża liczba kobiet samodzielnie prowadzących swoje sprawy wydaje się też świadczyć, że prowadzenie ich przez rodzinę kobiety nie było gwarancją wyegzekwowania wyroku. Leslie Peirce i Nurcan Abacı sugerują, że podstawowe znaczenie w egzekucji wyroków miała pomoc wspólnoty i potępienie złoicy w społeczeństwie⁵⁹. Według Ronalda Jenningsa na przykładzie sporów własnościowych w Kayseri można pokazać, że kobiety rzeczywiście dochodziły swoich praw. Szczególnie wiele spraw dotyczy egzekucji praw wynikających z szarii, ale nie tylko⁶⁰.

⁵⁵ *Osmanlı Kanunnameleri*, t. VIII, s. 112–113. Podobne regulacje znajdują się w *kanunname* Selima I i Ahmeda III (*Osmanlı Kanunnameleri*, t. IX, s. 494).

⁵⁶ *If women come to blows and tear each other's hair or beat each others severly — if they are not veiled ladies (muhadderat), [the cadi] shall chastise [them] severly and a fine of one akçe shall be collected for every two strokes; if they are veiled ladies [the cadi] shall threaten their husband and a fine of 20 akçe shall be collected* (U. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford 1973, s. 109); L. Peirce, *Morality Tales*, s. 159–160.

⁵⁷ H. G. Majer, *Einleitung*, [w:] *Das Osmanische „Registerbuch der Beschwerden“ (Şikayet Defterleri) vom Jahre 1675*, t. I, Wien 1984, s. 13–23.

⁵⁸ F. Zarin-e-baf-Shahr, *Ottoman Women and the Tradition of Seeking Justice*, WOE, s. 253–263.

⁵⁹ L. Peirce, *Morality Tales*, s. 166; N. Abacı, op. cit., s. 202–204.

⁶⁰ R. Jennings, op. cit., s. 98.

3. FUNKCJE KOBIETY W SPOŁECZNOŚCIACH LOKALNYCH

3.1. PRACA I ZAWODY KOBIECE

W Koranie oraz w późniejszej nauce prawa zostało jasno stwierdzone, że kobieta w żadnym stopniu nie musi przyczyniać się do utrzymania domu. W całości stanowi to zadanie mężczyzny.

Większość Europejczyków była zdania, że rzeczywiście wolna muzułmanka nie zajmuje się pracą. Jak napisał Sandys: *All that is required at their hands is to content their husbands, to nurse their owne children, and to live peaceably together*⁶¹.

Wielu obserwatorów odciażyło muzułmankę nawet z obowiązków domowych. W większości prac domowych mieli ją wyręczać niewolnicy. Taki stan rzeczy budził zarówno podziw, jak i oburzenie. Jean Antoine Guer snuł dywagacje, czy rzeczywiście utrata wolności i konieczność spędzenia życia na nierobieniu niczego daje kobietom szczęście? Według niego zdecydowanie nie. Lady Montagu i lady Craven oceniały taki podział ról bardzo pozytywnie. Pierwsza z nich pozostawiła entuzjastyczne opisy haremów, w których piękne, eleganckie i dobrze wyedukowane damy oddają się przyjemnościom życia czy też religijnym rozważaniom. Lady Craven wyraziła swój zachwyt następująco: *I think I never saw a country where women may enjoy so much liberty, and free from all reproach, as in Turkey — — The Turks in their conduct towards our sex are an example to all other nations. The husband works hard, while his wife sits home with jewels*⁶². Te obserwacje dotyczyły elity i wyższej klasy średniej. Pozostawiają mylne wrażenie, że pracowały tylko niewolnice.

3.1.1. TKACZKI I SZWACZKI

W Stambule w 1612 r. Abdülkerim, syn Mehmeda Bega oskarżył Melik, córkę Haydara, że nie zapłaciła mu za len wart 1470 akçe. Kobieta przyznała, że wzięła płótno warte 1370 akçe i 5 okk lnu wycenionych na 100 akçe, aby zarobić na utrzymanie córki⁶³.

Pomimo braku istotnych informacji o szczegółach działalności handlowej Melik oraz jej sytuacji osobistej, ten wpis do księgi sądowej jest niezwykle cenny. Dostarcza wiadomości o muzułmance samodzielnie utrzymującej siebie i dziecko, która w swojej działalności gospodarczej obracała sporym kapitałem⁶⁴. Można się domyślać, że szła sama lub zlecała tę czynność.

Szycie i tkanie stanowiły jeden z podstawowych sposobów zarabiania pieniędzy przez kobiety. Pomimo że rzemiosło i handel pozostawały w rękach gildii, które nie przyjmowały kobiet i starały się zdusić niezrzeszoną konkurencję, poddane osmańskie utrzymały się na rynku pracy w tej dziedzinie. Według Haima G e r b e r a w Bursie, jednym z najważniejszych ośrodków produkcji tkanin, rozpowszechniony był system nakładczy: 150 na 300 znanych zakładów było kierowanych przez kobiety lub było ich własnością, a 20 na 123 kobiet znanych z wpisów sądowych zajmowało się rzemiosłem, najczęściej właśnie tkaniem.

⁶¹ G. S a n d y s, op. cit., s. 67.

⁶² E. C r a v e n, op. cit., s. 270.

⁶³ Şer'iyye Sicilleri, t. II, s. 13.

⁶⁴ Dla porównania: w tym okresie dniówka niewykwalifikowanego robotnika w Stambule wynosiła ok. 12–14 akçe, a kile (ok. 24 kg) mąki kosztowało 22 akçe (Ş. P a m u k, *Istanbul ve Diğ̃er Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler 1469–1998*, Ankara 2000, s. 43, 69).

Ta ich aktywność cieszyła się poparciem władzy. Miały one sułtański przywilej sprzedaży wykonanych w domach nici jedwabnych w dowolnym miejscu w mieście. Były zwolnione od podatków. Nie udało się tego zmienić miejscowej gildii.

Studium Gerbera pokazuje, że kobiety miały znaczący udział w jednej z najważniejszych gałęzi produkcji w Imperium Osmańskim. W znanych mi innych księgach sądowych także występują wzmianki o działalności gospodarczej kobiet, związanej z produkcją tkanin lub szyciem.

3.1.2. PRACA W ROLNICTWIE

Podróżnicy europejscy nie poświęcali wiele uwagi chłopom. Nie wspominali także o pracy kobiet w rolnictwie. Jak już wspomniałam, dominował pogląd, że kobiety nie pracowały.

Ze źródeł osmańskich wynika, że kobiety były związane z rolnictwem jako właścicielki i posiadaczki ogrodów oraz gruntów ornych, a także jako współpracownice w gospodarstwie rodzinnym. W pierwszym przypadku ich rola polegała na zarządzaniu majątkiem. Ziemia nie była podstawowym rodzajem nieruchomości w rękach kobiet. Ich prawa dziedziczenia ziemi były znacznie upośledzone w porównaniu z prawami męskich krewnych⁶⁵. Jeżeli jednak ziemia znalazła się w ich rękach, szybko ją odsprzedawały. Na podstawie ksiąg sądowych widać, że kobiety znacznie częściej sprzedawały ziemię i inne nieruchomości niż je kupowały. Kobiety chętniej inwestowały w domy niż w ziemię. Znane są stosunkowo nieliczne przykłady kupna przez nie nieruchomości, a szczególnie ziemi⁶⁶. Także fundacje pobożne uczynione przez kobiety wskazują, że ziemia orna stanowiła znikomy procent ich dóbr.

Pomimo powyżej zarysowanych tendencji w obrocie ziemią, znane są przykłady kobiet kupujących duże gospodarstwa, zatrzymujących je i zarządzających tym typem odziedziczonej nieruchomości. Opracowania statystyczne pokazują, że było to jednak zjawisko rzadkie.

Spodziewałabym się, że znacznie ważniejszą rolę kobiety pełniły w rolnictwie jako współpracownice w gospodarstwie rodzinnym. W znanych mi księgach sądowych znajdują się nieliczne wzmianki o pracy kobiet w rolnictwie⁶⁷. Wynika to ze specyfiki tego typu źródeł, w których mało wpisów dotyczy mieszkańców wsi. Pewniejszych informacji o roli pracy kobiet na wsi dostarczają regulacje podatkowe w lokalnych *kanunname*.

Podstawowym podatkiem rolnym, obok dziesięciny, była należność za użytkowanie jednostki ziemi, tzw. *çiftliku*. To obciążenie (*çift resmi*) powstało z połączenia podatku od ziemi i pracy na rzecz pana feudalnego, którą zamieniono na rentę pieniężną. W przypadku posiadłości mniejszej niż połowa podstawowej miary ziemi wysokość obciążenia w da-

⁶⁵ Więcej informacji na temat praw dziedziczenia kobiet vide: *Osmanlı Kanunnameleri*, t. VIII, s. 115–117; t. IX, s. 100–107, 443, 506–507; *Pađisahlar Kanunnamesi (Kitabın el yazması aslı)*, wyd. H. Tüncel, Ankara 1997, s. 1–27; H. Reindl-Kiel, *A Women Timar Holder in Ankara Province During the Second Half of the 16th Century*, *JESHO*, t. XL, 1997, nr 2, s. 207–231; *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, wyd. H. Inalcik, D. Quataert, t. I, Cambridge 2000, s. 104–142.

⁶⁶ *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, t. II, Cambridge 2000, s. 600.

⁶⁷ *Şer'iyye Sicilleri*, t. II, s. 126.

nym sandzaku zależała od siły roboczej podatnika⁶⁸. Zgodnie z tymi regułami różne podatki płacił żonaty (*bennak*) i nieżonaty mężczyzna (*mücerred* lub *caba*). W księgach praw Selima I i Ahmeda I *mücerred* obciążony był świadczeniem w wysokości 6 akçe. Jeżeli się ożenił, miał płacić 12 akçe⁶⁹. Nie jestem w stanie ustalić, czy taki wzrost podatku odpowiadał wartości pracy kobiety. Wydaje się jednak, że musiał przynajmniej w pewnym stopniu ją odzwierciedlać.

3.1.3. INNE ZAWODY KOBIECE

3.1.3.1. NAUCZYCIELKA

Islam, jak pokazałam powyżej, nakładał na kobiety podobne obowiązki religijne jak na mężczyzn. Wydawałoby się więc, że w dziedzinie edukacji religijnej kobiety powinny mieć dostęp do najlepiej wykształconych ekspertów, czyli mężczyzn. Wskazywałaby na to historia z życia Proroka, który spotkał się z kobietami, aby wyjaśnić im tajemnice wiary. We wczesnym okresie islamu znane są przykłady kobiet zaangażowanych w tworzenie religii, np. przekazicielki hadisów czy mistyczek.

W drugiej połowie XI w. w Bagdadzie ukształtowała się instytucja medresy jako podstawowej jednostki oświatowej i naukowej. Pomysł takiego sposobu nauczania szybko rozpowszechnił się w świecie islamu. Kobiety nie znalazły miejsca w nowej instytucji ani jako nauczycielki, ani jako studentki. W kalifacie, Państwie Mameluckim i Imperium Osmańskim pełniły za to aktywną rolę jako fundatorki i administratorki takich obiektów. Pomimo że nie uczestniczyły w naukowej działalności medres, wiele z nich było gruntownie wykształconych. W Imperium Osmańskim świadczą o tym utwory poetek Mihri Hatun (zm. po 1515)⁷⁰ i Fitnat Hatun (zm. 1780); teologów, jak Piri Hanım (babka słynnego *seyhülislam* Feyzullaha) czy mistyczek, takich jak związana z bractwem *helvetiyye* Asiye Hatun ze Skopje (XVII w.). W XVI–XVIII w. w transakcjach i testamentach kobiet spoza elit centralnych pojawiają się z rzadka egzemplarze Koranu lub innych dzieł pobożnych. Optymistycznie można założyć, że nawet o ile otrzymały je w spadku, korzystały z nich⁷¹. Takie założenie pozwalałoby uznać, że przynajmniej niektóre z nich potrafiły czytać.

Otwarta pozostaje kwestia, w jaki sposób zdobyły swoją wiedzę. Czy poza medresą mogły korzystać z pomocy nauczycieli spoza rodziny? Można przypuszczać, że w zamożniejszych rodzinach córki mogły odbierać podstawową edukację w domu wraz z braćmi, jeżeli mieli oni wynajętego nauczyciela.

Bardziej problematyczny jest udział kobiet w kołach samokształcenia poza medresami. W państwie seldżuckim wielki mistyk i autorytet religijny Celaleddin Rumi poprowadził przynajmniej jedno spotkanie właśnie dla kobiet. Jonathan Berkeley na przykładzie uczonych kobiet ze średniowiecznej elity mameluckiej pokazał, że taka nauka była możliwa. Kobiety stanowiły nie tylko część uczących się, ale także same udzielały wskazówek.

⁶⁸ *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, t. I, s. 150–151.

⁶⁹ *Kniga zakonow*, s. 41; *Osmanlı Kanunnameleri*, t. IX, s. 504–505. Dla porównania: wysokość podatku od ciftliki wynosiła zależnie od terytorium 30–42 akçe.

⁷⁰ P. Kappert, *Die Osmanische Prinzen und Ihre Residenz Amasya im 15. Jahrhundert*, Leiden 1976, s. 87.

⁷¹ L. Peirce, *Morality Tales*, s. 225; T. Artan, *Terekeler Işığında 18. Yüzyıl ortasında Eyüp'te Yaşam Tarzı ve Standartlarında Bir Bakış Orta Halliliğin Aynası*, [w:] *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam*, red. T. Artan, İstanbul 1999, s. 55–59.

Wydaje się, że częściej uczone muzulmanki przekazywały swoją wiedzę uczennicom niż uczniom. Mieszanie obcych ludzi obojga płci nawet w celach religijnego kształcenia się spotkało się z potępieniem moralistów, np. Ibn al-Hadžiego⁷².

Jak pokazuje sprawa Hacıye Sabah, takie rozwiązanie zostało napiętnowane także przez władzę osmańską. Proces odbył się w Aintabie w 1541 r. Kobieta została oskarżona o niezachowanie segregacji płciowej podczas codziennie prowadzonych kursów dla dziewcząt i mężatek. Zatrudniła przy nich kuzynkę Ibrahima i jego dwóch męskich pomocników. Według zeznań oskarżonej, od dawna zajmowała się ona tą działalnością. Miała klientki, które opłacały swoją naukę. Cena nie mogła być zbyt wysoka, zważywszy na bardzo skromne warunki, w których zorganizowała zajęcia. Ponieważ kursy odbywały się codziennie, trudno podejrzewać, aby rodziny uczestniczek widziały cokolwiek zdrożnego w przedsięwzięciu. Dodatkowym problemem przy sprawie Hacıye Sabah są oskarżenia o nauczanie heretyckie. Pozostawię je jednak poza głównym nurtem rozważań, ponieważ oskarżona została skazana właśnie za nieobyczajne zachowanie. Sąd zadecydował, że kobiety nie powinny być uczone w domach prywatnych przez obcych mężczyzn. Zważywszy na liczbę uczestniczek, które nie widziały w tych kursach nic groźnego dla swojej reputacji, pozostaje kwestia otwartą, na ile wyrok zyskał akceptację społeczną⁷³. Działalność Hacıye Sabah zasługuje na uwagę tym bardziej, że nie wydaje się skierowana do elit miejskich. Przykład dostarcza więc cennych informacji o potrzebie i warunkach edukacji wśród kobiet średnio zamożnych.

Ta sprawa pokazuje, że w Imperium Osmańskim nauczanie kobiet przez obcych mężczyzn budziło wątpliwości. Jedynym wyjściem byłyby więc nauka u krewnych obojga płci i męża lub zatrudnienie nauczycielki.

Według d'Ohssona podstaw religii oraz czasami czytania, a znacznie rzadziej pisania dziewczynkę uczyła matka, starsza krewna lub niewolnica. Nie zajmował się tym wynajmowany nauczyciel⁷⁴.

Nic nie wiadomo o społecznych funkcjach żon ulemów. Wiadomo, że w osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej Bucharze i Samarkandzie takie mężatki, zwane *mullikhi*, oraz inne uczone muzulmanki (*otin*) instruowały pozostałe kobiety. Widać więc, że islam potrafił pogodzić konieczność nauki kobiet z zachowaniem segregacji płci⁷⁵.

Niestety, dostępne mi źródła milczą o takiej działalności kobiet w Imperium Osmańskim. Potępiona Hacıye Sabah jest jedyną znaną mi kobietą zaangażowaną w nauczanie innych kobiet, a jej działalność rozwijała się w prowincjonalnym, niedawno podbitym mieście.

3.1.3.2. HANDEL PRZENOŚNY

Według Gerbera około 35–40% rynku obnośnego w Bursie należało do kobiet. Ich przewaga nad mężczyznami polegała na możliwości wchodzenia do kobiecych części do-

⁷² J. P. Berkeley, *Women and Islamic Education in the Mamluk Period*, [w:] *Women in the Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*, red. N. R. Keddie, B. Baron, London 1991, s. 143–157.

⁷³ Więcej informacji na ten temat cf. studium: L. Peirce, *Morality Tales*, s. 251–270.

⁷⁴ J. Mouradgea d'Ohsson, op. cit., t. IV, s. 333.

⁷⁵ S. Keller, *To Moscow, Not Mekka. The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917–1941*, London 2001, s. 11.

mu. Zarabiałały w ten sposób głównie żydówki, w znacznie mniejszym stopniu muzułmanki. W *sidzillach* z Kayseri z pierwszej ćwierci XVII w. oraz z Konyi z drugiej połowy XVIII stulecia także znajdują się wzmianki o takim handlu.

Zgodnie z relacjami europejskimi kobiety nie zajmowały się handlem na ulicach i targach. Zdziwienie Mehmeda Efendiego paryskimi przekupkami zdaje się potwierdzać wiarygodność takiego opisu⁷⁶. Udział kobiet w handlu detalicznym i przenośnym ograniczał się do obsługiwania haremów lepiej sytuowanych dam, które same nie chadzały na zakupy⁷⁷.

Poza wymienionymi zawodami w księgach sądowych i rejestrach własności znajdują się informacje o kobietach zajmujących się prowadzeniem wielkich interesów, takich jak handel jedwabiem, a także małych przedsiębiorstw, np. łaźni⁷⁸. Niestety, źródła osmańskie milczą o kobietach zajmujących się pomocą medyczną. O takich zawodach kobiecych wspominają jedynie źródła europejskie, a i te uwagi dotyczą wyłącznie niemuzułmanek⁷⁹.

Osobną grupę pracujących kobiet tworzyły prostytutki, których działalność podlegała karom hańbiącym, chłoscie i wydaleniu z miasta.

3.2. FUNDATORKI

Zdaniem wielu badaczy społeczeństwo osmańskie nie mogłoby prawidłowo funkcjonować bez instytucji *wakfu*. Dzięki fundacjom osób prywatnych w Imperium Osmańskim budowano meczety, medresy, drogi i mosty, a także karmiono biednych i zapewniano ochronę podróżnym. Księgi *wakfów* i księgi sądowe pokazują, że kobiety, podobnie jak mężczyźni, przeznaczały wypracowane i odziedziczone przez siebie dobra⁸⁰ na fundacje obiektów użyteczności publicznej.

Istniały dwa rodzaje *wakfów*: publiczne i rodzinne. W Aleppo w latach 1770–1840 na cele publiczne przeznaczonych było 64% kobiecych fundacji (dla porównania taki był cel 44% *wakfów* mężczyzn). Kobięce fundacje przeciętnie były mniejsze i było ich mniej niż fundacji mężczyzn. W Aleppo widać tendencję do wzrostu ich liczby. W XVI w. stanowiły 6% (4 z 61), w XVII w. 25% (21 z 80), w wieku XVIII — 37%⁸¹.

W Egipcie w XVIII w. kobiety ufundowały 25% *wakfów*. W większości były przeznaczone na cele rodzinne. Także tutaj były one na ogół mniejsze od fundacji mężczyzn.

Studia poświęcone *wakfom* pokazują, że było więcej małych i średnich fundacji kobiecych niż męskich. Do takich należała wspomniana w księgach sądowych donacja uczyniona przez Fatmę, córkę Abdullaha, która podarowała dom z własnym dziedzińcem w Stambule. Po dziesięciu latach, w 1612 r., jego zarządca poprosił sąd o zgodę na rozebra-

⁷⁶ Mehmed Efendi, op. cit., s. 135.

⁷⁷ E. B u r c a k, op. cit., s. 40; J. A. G u e r, op. cit., t. I, s. 362.

⁷⁸ H. E r t e n, op. cit., s. 90.

⁷⁹ M. W o r t l e y M o n t a g u, op. cit., s. 79–81; R. H a l s b a n d, *The Life of Lady Mary Wortley Montagu*, Oxford 1956, s. 80–81; S. P i l s z t y n o w a, op. cit., s. 48–50.

⁸⁰ Mary Ann Fay obliczyła, że 60% własności przekazywanych przez kobiety zostało przez donatorki kupionych, a nie odziedziczonych. Autorka nie odpowiedziała jednak na pytanie, skąd pochodziły pieniądze na ich kupno (eadem, *Women and Waqf*, s. 28–47).

⁸¹ Ibidem; M. L. M e r i w e t h e r, *Women and Waqf Revisited. The Case of Aleppo, 1770–1840*, WOE, s. 129–152.

nie domu, ponieważ remont przekraczałby wartość nieruchomości⁸². Istniał także wielki publiczny mecenat kobiet. Przykładem mogą być fundacje kobiet z elit lokalnych, takich jak Rabi'ya al-Dżalili, która sfinansowała budowę dwóch meczetów w Mosulu w drugiej połowie XVIII w.⁸³

Rola kobiet nie ograniczała się do przekazania majątku. Szczególnie w przypadku *wakfów* rodzinnych, ale także publicznych kobiety mogły uzyskać stanowisko zarządcy (*mutevelli*). Przykładem może być *wakf* Usmana Paszy, składający się z meczetu, funduszy na jego utrzymanie i *wakfu* rodzinnego. Po śmierci tego gubernatora Aleppo w 1737 r. zarządcami fundacji zostali kolejno jego siostra, syn, córka i siostrzeniec. Ten ostatni przegrał proces o to stanowisko z najstarszą siostrą zmarłego.

Wydaje się, że zmarły wybierał osobę, która jak najlepiej będzie zarządzać majątkiem. W przypadku *wakfów* mężczyzn w Aleppo w latach 1770–1840 preferowanymi administratorami były żony (22%), synowie (17%), córki (17%) lub dzieci bez określenia płci (40%). Taki wybór mógł wynikać z przekonania, że w przypadku braku męskich krewnych lepiej oddać *wakf* w zarząd córce i żonie niż komuś obcemu.

Pomimo że fundacje kobiet były mniejsze niż fundacje mężczyzn, miały one duże znaczenie dla prawidłowego funkcjonowania społeczności. Niezależnie jednak od wysokości fundacji sam jej akt pokazywał, że kobiety czuły się odpowiedzialne za lokalną wspólnotę.

PODSUMOWANIE

Koran postulował równość kobiet i mężczyzn w kilku bardzo ważnych dziedzinach (obowiązki religijne, prawo karne), równocześnie stwarzając nierówności w innych (opiekę i wyższość mężczyzny nad kobietą, 4:34). Dalsza interpretacja świętego tekstu doprowadziła do ograniczenia przestrzeni życiowej i praw prawowiernych muzułmanek.

Opis praw muzułmanek w Imperium Osmańskim pokazuje, że cieszyły się one prawami umożliwiającymi prowadzenie działalności społecznej i gospodarczej (ograniczone wypełnianie obowiązków religijnych poza domem, kierowanie fundacjami publicznymi i rodzinnymi, występowanie przed sądem w różnym charakterze oraz obrona własnych praw na drodze sądowej).

Porównanie materiałów osmańskich z relacjami europejskimi wskazuje przede wszystkim na słabą znajomość realiów prawnych i społecznych Imperium Osmańskiego przez podróżników europejskich. Z tego względu ich opisy przedstawiają zafalszowany i skrzywiony obraz roli kobiet w Imperium Osmańskim.

Przekazy europejskie nie pozwalają odtworzyć pełni praw i bogactwa życia codziennego muzułmanek. Nie stanowią wiarygodnego źródła wiedzy na ten temat. Pomimo tych braków warto je czytać, ponieważ przekazują historie życia jednostek, które wciąż stanowią rzadkość w szeroko dostępnej literaturze osmańskiej. Z tego względu każda wzmianka o uczuciach i motywach postępowania jest interesująca, nawet jeśli istnieją zastrzeżenia co do wiarygodności opisu. Ponadto poszerzają naszą wiedzę o społeczeństwach europejskich, ponieważ opisy obcych krajów były znakomitą okazją do krytyki własnych stosunków wewnętrznych.

⁸² Şer'iyye Sicilleri, t. I, s. 247–248.

⁸³ D. K. Houry, op. cit., s. 111–112.

Muslim Women in the Local Societies of the Ottoman Empire, 1512–1789

This paper describes some aspects of the economic and social role of the Muslim women in the Early Modern Period in the Ottoman Empire. It is based on the relations of the European travellers to the Ottoman Empire and on the Ottoman legal sources. These two kinds of sources provide us with contrasting images of the Ottoman women. According to Ottoman court registers and kanunnames, women were active members of the religious and local communities. They were also involved in the production, and, to some extent, in the trade of material goods. The foreigners' descriptions on the subject of the Ottoman women have certain limitations. The travellers harboured strong feelings on this subject and description of the faraway society was often coloured by their critical estimate of contemporaneous conditions in Europe. The lack of the reliable informations was another important limitation. In spite of these shortcomings, these relations are valuable sources on the life of the individual Ottoman women.