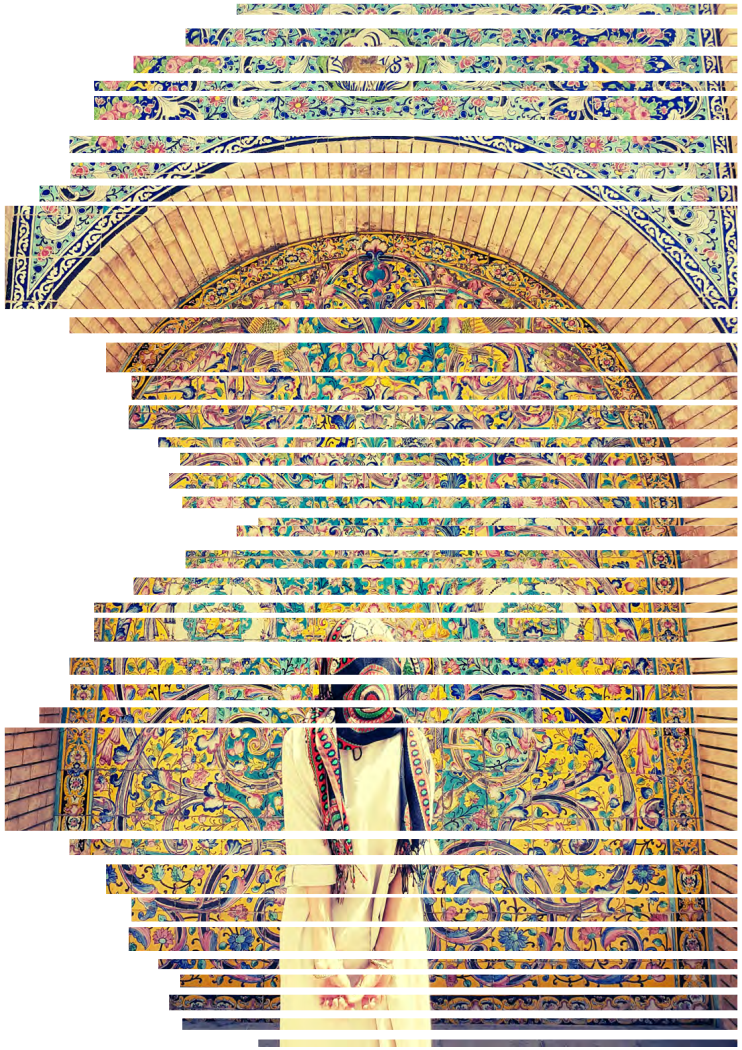

Bliski Wschód w świecie: historia, polityka, kultura

ISBN 978-83-63547-12-7

Bliski Wschód w świecie
Historia, polityka, kultura

pod redakcją Marty Woźniak-Bobińskiej

BLISKI WSCHÓD W ŚWIECIE

BLISKI WSCHÓD W ŚWIECIE

HISTORIA, POLITYKA, KULTURA

pod redakcją Marty Woźniak-Bobińskiej

Łódź 2021

Copyright © 2021 by the authors, licensee University of Łódź, Łódź, Poland. This book is an open access book distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0

RECENZENCI
prof. dr hab. Marek M. Dziekan
dr hab. Hanna Schreiber

REDAKCJA
dr hab. Marta Woźniak-Bobińska

PROJEKT OKŁADKI
mgr Natalia Zajączkowska

SKŁAD I ŁAMANIE
dr Bożena Walicka

Uniwersytet Łódzki
Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki
ul. Narutowicza 59a, 90-131 Łódź
e-mail: kbwism@uni.lodz.pl
www.kbwipa.uni.lodz.pl

ISBN 978-83-63547-12-7

SPIS TREŚCI

Wstęp 7

HISTORIA I MYŚL FILOZOFICZNA

Maciej Czyż, *The murder of Fātik and the Fatimid takeover of Aleppo* 17
Damian Kokoć, *„Podróż nocna" w mistycznej interpretacji Ibn 'Arabiego* ... 35
Izabela Kończak, *Kasim Amin i Musa Bigijew o małżeństwie w islamie* 47

POLITYKA WCZORAJ I DZIŚ

Mohammed Algaim, *Rola szyitów w powstaniu z 1920 roku w Iraku* 63
Monika Stachoń, *Zamach stanu w Iranie w 1953 roku jako przejaw ingerencji Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych na Bliskim Wschodzie* 77
Dominik Masełbas, *Polityka zagraniczna Polski względem wybranych państw Zatoki Perskiej w XXI wieku* 91
Dominika Kovačević, *Rewolucja libańska 2019/2020 – stanowiska wybranych Kościołów* 103

SPOŁECZEŃSTWO

Aleksandra Anna Rabczun, *Rozwój społeczny wybranych krajów Bliskiego Wschodu* 119
Patrycja Król, *Konflikt izraelsko-palestyński a życie codzienne Palestyńczyków* 137
Beata Polok, *Wpływ islamu na prawo kobiet do dziedziczenia w Pakistanie* 151
Natalia Zajączkowska, Ureligijnienie *nauki w dobie koronawirusa w Indiach* .. 171

KULTURA

Aleksandra Spancerska, *Tam, gdzie przeszłość spotyka się z teraźniejszością – Göbekli Tepe jako element tureckiego dziedzictwa kulturowego* 189
Kamila Hildebrand, *Literacka busola Zatoki Perskiej: kuwejckie spojrzenie i aspiracje na przykładzie działalności i twórczości 'Abdulaziza Su'ud Al-Babtaina* 201
Edyta Wolny-Abouelwafa, *The way women are portyayed in the Egyptian TV series* Al-Kabīr Awī 217

WSTĘP

Od momentu, gdy ogłoszono wybuch pandemii COVID-19, wirus rozprzestrzenił się w ponad 200 krajach. Ekonomiczne i społeczne koszty są przytłaczające. W połowie grudnia 2020 roku szacowano, iż w skali globu 70 milionów ludzi zostało zarażonych, zaś 1,6 miliona zmarła z powodu koronawirusa[1]. Według Międzynarodowego Funduszu Walutowego globalny wzrost gospodarczy w 2020 roku wyniesie -4,4 proc., a więc będzie ujemy[2]. Kryzys ekonomiczny przekłada się na obniżenie standardu życia i dotyka, jak zwykle, w największym stopniu uboższych i nieposiadających rezerw finansowych. Rządy próbują znaleźć równowagę między ochroną zdrowia obywateli, m.in. przez wprowadzanie miękkich lub twardych lockdownów (ograniczeń kontaktów społecznych), a koniecznością zapewnienia funkcjonowania gospodarki[3].

W wyjątkowo trudnej sytuacji są rządy i obywatele tzw. państw kruchych (ang. *fragile states*), do 2014 roku określanych jako „państwa upadłe" (ang. *failed states*)[4], czyli krajów wyjątkowo podatnych na destabilizację wewnętrzną i zewnętrzną. Według ostatniego indeksu państw kruchych (Fragile States Index, FSI) najsilniej dotkniętym obszarem jest Afryka Subsaharyjska, lecz i państwa bliskowschodnie zajmują niechlubne pozycje[5]. Jak pisze Witold Repetowicz, „pandemia nie ostudziła regionalnej rywalizacji na Bliskim Wschodzie i nie wygasiła

[1] WHO Coronavirus Disease (COVID-19) Dashboard, https://covid19.who.int/, data odczytu 16 grudnia 2020.

[2] International Monetary Fund, *World Economic Outlook. A Long and Difficult Ascent*, October 2020, s. xv.

[3] J. Calabrese, *COVID-19 in the Middle East and Asia: Impacts and Responses*, https://www.mei.edu/publications/covid-19-middle-east-and-asia-impacts-and-responses, data odczytu 16 grudnia 2020.

[4] B. Popławski, *[Afryka] Failed States Index – państwa kruche czy upadłe?*, https://kulturaliberalna.pl/2014/07/09/afryka-panstwa-kruche-czy-upadle-failed-states-index/, data odczytu 16 grudnia 2020.

[5] Fragile States Index 2020 – *Annual Report*, https://fragilestatesindex.org/2020/05/08/fragile-states-index-2020-annual-report/, data odczytu 16 grudnia 2020.

toczących się tam konfliktów, a po jej ustąpieniu można się raczej spodziewać, iż sytuacja jeszcze bardziej się pogorszy"[6]. Konflikty trwają, mimo że dwa kluczowe kraje aspirujące do miana regionalnej potęgi, tj. Iran i Turcja, nie są w stanie zapanować nad pandemią u siebie – nie wprowadziły przymusowych kwarantann i tylko w niewielkim stopniu ograniczyły ruch. Wojny w Syrii, Libii oraz Jemenie trwają, choć z może nieco mniejszą intensywnością. Izrael rywalizuje z Hamasem w Strefie Gazy. Irak ma ogromne problemy finansowe. Formalnie pokonane Państwo Islamskie nie powiedziało jeszcze ostatniego słowa, czego dowodem są masakry w północnej Syrii[7].

Pomimo tych wszystkich zagrożeń i problemów mieszkańcy Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, podobnie jak mieszkańcy innych regionów, starają się żyć najnormalniej jak to możliwe. Mimo wyraźnego pogorszenia wskaźników gospodarczych, nie przestają rozwijać kultury; zwłaszcza popularne seriale telewizyjne stanowią swoisty wentyl bezpieczeństwa. Nie zmniejsza się też rola religii, choć przemodelowaniu ulegają niektóre praktyki religijne, np. w hadżdżu, corocznej pielgrzymce do Mekki w lipcu 2020 roku nie mogły wziąć udziału osoby z zagranicy, a jedynie te na stałe przebywające na terenie Arabii Saudyjskiej, i to po przejściu przymusowej kwarantanny[8].

Aby zrozumieć decyzje podejmowane w ostatnich miesiącach przez bliskowschodnie władze, nie wystarczy znać ich aktualny kontekst, często trzeba sięgnąć wiele lat wstecz. Na przykład nie zabraniając hadżdżu Saudowie ryzykowali zwiększenie liczby ofiar pandemii, lecz ważniejsze dla nich było utrzymanie wielowiekowego wizerunku strażników najświętszych miejsc islamu, co jest źródłem prestiżu i sposobem na wywieranie wpływu na muzułmanów z różnych krajów świata[9].

Zasygnalizowane wyżej wątki dotyczą historii, polityki oraz kultury muzułmańskiej krajów, czyli obszarów objętych niniejszą monografią. Składa się na nią 14 tekstów w języku polskim i angielskim, podzielonych na cztery bloki tematyczne.

[6] W. Repetowicz, *Co się stanie z Bliskim Wschodem po pandemii?*, https://www.tvp.info/47445262/koronwirus-na-swiecie-co-sie-stanie-z-bliskim-wschodem-po-pandemii-opinia-wieszwiecej, data odczytu 16 grudnia 2020.

[7] *Ibidem*.

[8] A. Wolska, *Arabia Saudyjska: Rozpoczyna się hadżdż, czyli doroczna muzułmańska pielgrzymka. Z powodu koronawirusa inna niż dotąd*, https://www.euractiv.pl/section/bezpieczenstwo-i-obrona/news/arabia-saudyjska-rozpoczyna-sie-hadzdz-czyli-doroczna-muzulmanska-pielgrzymka-z-powodu-koronawirusa-inna-niz-dotad/, data odczytu 16 grudnia 2020.

[9] *Ibidem*.

W części pierwszej – historia i myśl filozoficzna – znalazły się trzy artykuły. Pierwszy, anglojęzyczny, autorstwa Macieja Czyża oparty na dogłębnej analizie arabskich kronik, poświęcony jest fascynującemu, a jednocześnie praktycznie nieznanemu szerszemu gronu wycinkowi historii Bliskiego Wschodu – śmierci władcy Aleppo Aziza ad-Dauli Fatika. Ten ormiański niewolnik tureckiego wodza Fatymidów zrobił zawrotną karierę, zostając z czasem namiestnikiem, a potem niezależnym władcą syryjskiego miasta. Jego śmierć z rąk hinduskiego ulubieńca w 1022 roku pełna jest nietypowych okoliczności.

Niewiele późniejszego okresu, bo XII–XIII wieku, dotyczy artykuł Damiana Kokocia, który analizuje myśl Ibn ʻArabiego, jednego z najwybitniejszych mistyków muzułmańskich doby średniowiecza, zaliczanego do przedstawicieli tzw. sufizmu filozoficznego. W tekście *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca* Ibn ʻArabi nawiązał do wniebowzięcia, jakiego miał dostąpić prorok Muhammad, i przedstawił analogiczną podróż mistyka zwanego w traktacie *as-salik*. Po pokonaniu kolejnych kręgów niebios, bohater dotarł do tronu Boga i doświadczył stanu *unio mystica*, by potwierdzić niejako tezę filozofa o „jedności istnienia".

Muzułmańską myślą, jednak w czasach nam bliższych, zajmuje się Izabela Kończak. Porównuje ona poglądy na małżeństwo w islamie dwóch muzułmańskich uczonych i reformatorów, Egipcjanina Kasima Amina (1863–1908) oraz urodzonego w rosyjskim imperium Tatara Musy Bigijewa (1870/1875–1949). Celem badaczki jest weryfikacja rozpowszechnionego przede wszystkim wśród rosyjskich akademików przekonania, iż myśl Bigijewa była w tym względzie bardzo postępowa. Dogłębna analiza poglądów Bigijewa wyrażonych w książce opublikowanej w 1933 roku *Женщина в свете священных аятов благородного Корана* oraz Amina w publikacji z 1889 roku *Tahrir al-Mar'a*, doprowadza do wniosku, że myśl Bigijewa nie była wyjątkowo oryginalna i nie należy przeceniać jej znaczenia.

Druga część monografii zatytułowana jest „Polityka wczoraj i dziś". Otwiera ją artykuł Mohammeda Algaima o roli szyitów w powstaniu z 1920 roku w Iraku. Przypomnieć należy, że muzułmanie dzielą się na dwa główne odłamy – większościowy sunnitów i mniejszościowy szyitów. Stanowiący obecnie 60 proc. społeczeństwa irackiego szyici byli przez wiele lat marginalizowani, także przez brytyjskie władze kolonialne. Według Algaima długa tradycja oporu wobec narzuconego

zwierzchnictwa spowodowała, iż to właśnie szyiccy uczeni mocno zaangażowali się w walkę z Brytyjczykami, mobilizując swoich współwyznawców. Autor analizuje wypowiedzi i działania najważniejszych szyickich przywódców religijnych w tamtym gorącym okresie, nie zapominając przy tym o roli czynnika plemiennego.

Z Iraku lat 20. XX wieku do Iranu lat 50. XX wieku przenosi Czytelnika artykuł Moniki Stachoń. 19 sierpnia 1953 roku w Iranie na skutek zamachu stanu upadł nacjonalistyczny rząd Mohammada Mosaddegha. Autorka poddaje analizie odtajnione wiele lat później dokumenty źródłowe, by wykazać, że była to skrupulatnie zaplanowana, przygotowana i przeprowadzona tajna operacja amerykańskiego i brytyjskiego wywiadu, które realizowały interesy narodowe wspomnianych mocarstw w regionie. Bez zrozumienia gry politycznej z 1953 roku, nie sposób zrozumieć dzisiejszego Iranu i jego niełatwych relacji z USA.

Polska nigdy nie była ważnym graczem na Bliskim Wschodzie, jednak można mówić o polskiej polityce zagranicznej w odniesieniu do różnych państw regionu. Dominik Masełbas omawia działania bilateralne RP oraz trzech państw Zatoki Perskiej – Bahrajnu, Kataru i Zjednoczonych Emiratów Arabskich. Według niego w XXI wieku zauważalna jest intensyfikacja relacji pomiędzy Polską a Katarem i Zjednoczonymi Emiratami Arabskimi, przy czym głównym polem współpracy jest strefa gospodarczo-ekonomiczna. Bahrajn za to przez lata był kompletnie nieobecny na mapach polskiej dyplomacji. Masełbas wskazuje najważniejsze trudności we wzajemnych relacjach oraz ewentualne rozwiązania, które mogłyby doprowadzić do pogłębienia stosunków pomiędzy Polską a państwami Zatoki.

Spraw bardzo świeżych, bowiem protestów w Libanie na przełomie 2019/2020 roku oraz reakcji na nie wybranych Kościołów, dotyczy artykuł Dominiki Kovačević, która w latach 2018–2020 studiowała w tym kraju. Liban to obecnie jedyny kraj na Bliskim Wschodzie, którego znaczącą część mieszkańców (ok. 36 proc.) stanowią chrześcijanie, muzułmanie są oczywiście w większości (ok. 58 proc.). Kovačević zebrała i porównała wypowiedzi na temat protestów w okresie od połowy października 2019 do początku marca 2020 roku z następujących Kościołów: maronickiego, prawosławnego rytu bizantyńskiego, melkickiego, chaldejskiego, ormiańskiego prawosławnego oraz ormiańskiego katolickiego. Choć można dostrzec pewne różnice w podejściu poszczególnych Kościołów, to generalnie wszyscy hierarchowie stanęli

po stronie demonstrantów, piętnując korupcję elit i nawołując do wysłuchania ludu.

Powyższy artykuł stanowi płynne przejście od kwestii politycznych do kwestii społecznych, którym poświęcona jest trzecia część książki. Blok tematyczny „Społeczeństwo" został z kolei pomyślany tak, by zacząć od kwestii ogólniejszych, by potem skupić się na bardziej szczegółowych. Artykuł Aleksandry Anny Rabczun traktuje o rozwoju społecznym wybranych krajów Bliskiego Wschodu, konkretnie Iraku, Syrii, Jemenu i Libanu. Autorka słusznie zauważa, że rozwój społeczny, na który składają się wskaźniki dotyczące jakości życia, edukacji, zdrowia, dostępu do infrastruktury, mówi o wiele więcej o sytuacji w danym kraju niż sam rozwój gospodarczy. Kraje zostały wyselekcjonowane jako najwięksi odbiorcy pomocy rozwojowej od Wielkiej Brytanii. Rabczun uważa, że istnieje korelacja między wartością pomocy brytyjskiej a wskaźnikami rozwoju społecznego, tym samym pomoc rozwojowa jest jednym ze skutecznych sposobów, by kraje o niskich pozycjach w rankingach miały szansę rozwijać się nie tylko gospodarczo, ale przede wszystkim społecznie.

Jednym z ważniejszych wskaźników cytowanych w powyższym artykule jest wskaźnik rozwoju społecznego (Human Development Index, HDI). Gdyby sprawdzić w ostatnim rankingu z 2019 roku pozycję Palestyny oraz Izraela widoczna byłaby przepaść: miejsce 115 vs 19 na 189 państw – różnica aż 96 pozycji[10]. Patrycja Król prowadziła badania terenowe na okupowanym przez Izrael Zachodnim Brzegu, czego pokłosiem jest jej artykuł o wpływie konfliktu izraelsko-palestyńskiego na życie codzienne Palestyńczyków. Z lektury wyłania się obraz Palestyńczyków borykających się od dekad z licznymi problemami: ograniczeniami wolności przemieszczania się, osadnictwem żydowskim, dostępem do wody oraz uprawą gajów oliwnych. Autorka punktuje liczne naruszenia Międzynarodowego Prawa Humanitarnego i Międzynarodowej Deklaracji Praw Człowieka.

Wątek praw, a konkretnie praw kobiet do dziedziczenia w Pakistanie, rozwija żyjąca w tym kraju od 2013 roku Beata Polok. Walczy ze stereotypem, że podstawowym czynnikiem wpływającym na wykluczenie kobiet ze spadkobrania jest islam. Autorka zarysowuje ewolucję systemu prawnego Pakistanu i przedstawia prawdziwe przyczyny obecnej

[10] UNDP, *Human Development Report 2020*, http://hdr.undp.org/en/content/human-development-index-hdi, data odczytu 17 grudnia 2020.

dyskryminacji kobiet: głęboko zakorzeniony patriarchat, trudne do zwalczenia zwyczaje (m.in. tzw. małżeństwa z Koranem), nieefektywny mechanizm wdrażania przepisów oraz uwarunkowania historyczne.

Geograficznie bliskiego regionu dotyczy artykuł Natalii Zajączkowskiej, która pokazuje, w jaki sposób w dotkniętych pandemią COVID-19 Indiach narastają tendencje antyintelektualne – w służbie polityki piętnuje się muzułmanów, zaś nauka zostaje wymieszana z religią i mitologią. Od 2014 roku Indyjska Partia Ludowa z premierem Narendrą Modim na czele chętnie sięga po retorykę populistyczną opartą na mitach i ludowych wierzeniach, podkreślając cywilizacyjną wielkość swego kraju (genetyka, chirurgia plastyczna, Internet – rzekomo istniały już w starożytności, na co „dowodem" są indyjskie eposy, kwestionowane są za to ewolucja i zmiany klimatyczne). Od 2019 roku nasila się narracja przedstawiająca starożytne Indie jako kolebkę postępu naukowego, a wedyjskie praktyki lecznicze (m.in. stosowanie krowiego moczu) traktowane są jako ponadczasowe – skuteczne również w walce z koronawirusem. Niebezpieczeństwa dla zdrowia i porządku publicznego płynące z promowania pseudonauki są oczywiste.

Ostatnia część monografii poświęcona jest różnym aspektom kultury bliskowschodniej. Aleksandra Spancerska pisze o Göbekli Tepe – stanowisku archeologicznym w południowo-wschodniej Turcji, które jest najstarszym znanym miejscem kultu stworzonym przez człowieka (powstało 10 tys. lat p.n.e.). Tureccy politycy chętnie wykorzystują to szczególne miejsce jako część tureckiego dziedzictwa kulturowego do zwiększenia rozpoznawalności państwa oraz promowania Turcji na arenie międzynarodowej. Niemniej jednak – jak trzeźwo ocenia Spancerska – nie można przeceniać znaczenia Göbekli Tepe w tworzeniu tureckiej *soft power* (ang. miękkiej siły).

Choć Kamila Hildebrand nie używa terminu *soft power* – pisze o polityce oraz dyplomacji kulturalnej – to jej tekst *de facto* dotyczy „miękkiej siły". Kuwejt ma duże aspiracje w dziedzinie kultury, próbuje wręcz objąć rolę lidera regionu, jeśli chodzi o literaturę, zwłaszcza zaś twórczość poetycką. Duże zasługi kładzie tu Abd al-Aziz Su'ud al-Babtajn – poeta, biznesman i filantrop. W jego twórczości odbijają się motywy i wartości ważne dla wszystkich Kuwejtczyków, a wynikające ze specyfiki geograficznej oraz historii emiratu. Nie bez znaczenia jest też instytucjonalizacja i szczodre dofinansowanie kuwejckiej działalności kulturalnej – w kraju działają m.in. promująca poezję arabską Fundacja

Babtaina, Kuwejcka Organizacja na rzecz Rozwoju Naukowego, Stowarzyszenie Literatów i Kultury w Kuwejcie, a także Narodowa Rada ds. Kultury, Sztuki i Piśmiennictwa.

Jeśli kraje Zatoki rywalizują o palmę pierwszeństwa w dziedzinie arabskiej poezji, to na polu kinematografii arabskiej (produkcji zarówno filmów pełnometrażowych, jak i tak popularnych w regionie seriali) niekwestionowanym liderem od lat jest Egipt. Zamykający książkę anglojęzyczny artykuł Edyty Wolny-Abouelwafy omawia i analizuje komediowy serial ramadanowy *Al-Kabīr Awi*, który święcił triumfy nad Nilem w latach 2010–2015, lecz ciągle łatwo natrafić na jego powtórki w różnych stacjach telewizyjnych. Wolny-Abouelwafę szczególnie interesują postacie kobiece, które choć nieco przerysowane na użytek serialu, dość dobrze oddają zarówno egipską autopercepcję, jak i postrzeganie „Innych".

***

Pomijając podział na części tematyczne, a patrząc na niniejszą monografię z nieco szerszej perspektywy, dostrzec można, iż wspólnym mianownikiem dla artykułów, które w znakomitej większości dotyczą konkretnych państw w konkretnym czasie (wyjątkiem przekrojowy tekst A.A. Rabczun) jest napięcie pomiędzy czynnikami wewnętrznymi i zewnętrznymi. W zależności od tematyki autorzy skupiają się na tych pierwszych (Kokoć, Kovačević, Król, Polok, Zajączkowska, Spancerska, Hildebrand, Wolny-Abouelwafa), albo starają się rozważyć jedne i drugie (Czyż, Kończak, Algaim, Masełbas, Rabczun, Stachoń). Nie powinien dziwić brak tekstów traktujących wyłącznie o czynnikach zewnętrznych. Słuszną ambicją autorów jest dążenie do jak najlepszego zrozumienia wewnętrznych, tj. krajowych czy regionalnych, uwarunkowań opisywanych przez nich idei, zjawisk i wydarzeń. Podkreślić tu należy fakt, iż wielu z nich zyskało lepszy wgląd w badane zagadnienia dzięki temu, że żyli, mieszkali, studiowali bądź pracowali w krajach, których dotyczą ich opracowania. To międzykulturowe doświadczenie autorów – poza obiektywną wartością ich artykułów – pozytywnie wyróżnia oddany do rąk Czytelnika tom.

Marta Woźniak-Bobińska
Łódź, styczeń 2021 roku

HISTORIA I MYŚL FILOZOFICZNA

Maciej Czyż
University of Wrocław

The murder of Fātik and the Fatimid takeover of Aleppo

Abstract

The article summarises narratives concerning the murder of Fātik, an early 11th century Armenian ruler of Aleppo, and comments upon them. The sources include works of Al-Anṭākī, Kamāl al-Dīn (Ibn al-ʿAdīm), Al-Maqrīzī, and others. The course of events, the killer, and his alleged instigators, as well as their relations, and the outcome of the murder (reign of Badr and restoration of direct Fatimid rule) are discussed. Including a polemic with S.B. Dadoyan's claim that the Badr in question is Badr al-Ǧamālī.

Keywords: Aleppo, Syria, Fatimids, Armenians

Abstrakt

Niniejszy artykuł stanowi opatrzone komentarzem podsumowanie relacji dotyczących zamordowania Fātika, ormiańskiego władcy Aleppo z wczesnego XI wieku. Źródłami są dzieła Al-Anṭākīego, Kamāl ad-Dīna (Ibn al-ʿAdīma), Al-Maqrīzīego i innych. Omówione zostaną przebieg zajścia, osoby zabójcy i rzekomych podżegaczy, jak i relacje między nimi oraz efekty mordu (rządy Badra i przywrócenie bezpośredniej władzy Fatymidów). Podjęta zostanie polemika z S.B. Dadoyanem, utożsamiającym owego Badra z Badrem al-Ǧamālīm.

Słowa kluczowe: Aleppo, Syria, Fatymidzi, Ormianie

The emirate of Aleppo, founded by Hamdanids (944), soon found itself squeezed between Byzantine Anatolia and Fatimid Egypt and Syria. After Hamdanids' fall and reigns of Lu'lu'ids and Fatḥ, Aleppo was subdued by Fatimid Al-Ḥākim (1016), who made Armenian ʿAzīz al-Dawla Fātik its governor (1017). Endangered by Al-Ḥākim, he re-established autonomy of Aleppo, rekindling links with Byzantium. Al-Ḥākim was irate, but died (1021), succeeded by his sister Sitt al-Mulk, the regent of Al-Ẓāhir. Fātik was killed nevertheless (1022), and this is the story of this scandal.[1]

[1] Repeating *his master* by Al-Anṭākī (ANT), *Tārīḫ Al-Anṭākī āl-Maʿrūf bi-Ṣilat Tārīḫ Awtīḫā*, ed. ʿU. Tadmurī, Tripoli (Lebanon) 1990, p. 377, and many sources stressing the victim was the benefactor of the killer.

Il. 1. The Gate of Antioch in Aleppo, with an inscription mentioning Fātik and Al-Ḥākim (photo: M. Czyż, 2010)

Il. 2. A coin of Fātik. http://numismatics.org/collection/1966.239.10

Il. 3. The gate of Aleppo citadel (photo: M. Czyż, 2010)

The sources are Al-Anṭākī, a contemporary (11th century) source from nearby Antioch, Kamāl al-Dīn's *Zubda*, the major source for Aleppine history (13th century), Ibn al-Qalānisī (12th century) and Al--Ṣābi', a 11th century Iraqi source whose relevant part is found in Ibn Taḡrī Birdī[2] and Al-Maqrīzī (15th century), etc. The renown historian Ibn al-Aṯīr is silent.

Al-Ḥākim's death was announced on the 27th of March 1021, and Fātik's situation stabilised. Sitt al-Mulk named him Tāǧ al-Milla *The Crown of Faith*[3] and sent him robes of honour.[4]

[2] Ibn Taḡrī Birdī (ITB), *Al-Nuǧūm al-Zāhira fī Mulūk Al-Qāhira*, ed. Dār al-Kutub (publisher), Egypt, no date, v. 4, p. 194–195. The same text in *Mir'āt al-Zamān* (*Loc. cit.*, n. 1).

[3] ANT, *op. cit.*, p. 376. Al-ʿAẓīmī, *Tārīḫ Ḥalab*, ed. I. Zaʿrūr, Damascus 1984, p. 335 speaks of a honour given by Al-Ẓāhir. He used ANT as a source (*Ibidem*, p. 346).

[4] Kamāl al-Dīn Ibn al-ʿAdīm (KAD), *Zubdat al-Ḥalab min Tārīḫ Ḥalab* (*Zubda*), ed. Ḫ. al-Manṣūr, Beirut 1996, p. 124; Al-Maqrīzī (MAQ), *Ittiʿāẓ al-Ḥunafā' bi-Aḫbār al-A'imma ăl-Fāṭimiyyīn al-Ḫulafā'* (*Ittiʿāẓ*), ed. M. Ḥulmī M. Aḥmad, Cairo 1996, v. 2, p. 129; Sibṭ Ibn al-*Ǧawzī* (SIB), *Mir'āt al-Zamān fī Tawārīḫ al-Aʿyān*, ed. M.A. al-Ḫinn, K.M. al-Ḫarrāṭ, Beirut 2013, v. 18, p. 225–226.

Actor

Fātik's position and confidence increased,[5] he calmed down,[6] yet still took precautions, surrounding himself with slave boys[7] taking turns in his personal service, and removing the ones whom he expected would agree to hurt him.[8] Yet one of them did. It was Tīzūn[9]/Tūḏūn,[10] an Indian[11] young slave, *ḡulām*,[12] one of the boys (*ṣibyān*) around Fātik,[13] whom he made his deputy/trustee (*wakāla*),[14] was inclined towards,[15] brought up, favoured,[16] trusted, singled out,[17] and loved a lot.[18]

Scene

Fātik was killed in his sleep,[19] at the beginning of night,[20] after drinking.[21] On Saturday night,[22] Sunday,[23] the 7th of July 1022,[24] at the *centre* of the citadel.[25]

---

[5] ANT, *op. cit.*, p. 376.

[6] KAD, *op. cit.*, p. 124.

[7] *Ḡilmān* means boys here, which is confirmed by calling them later boys (*ṣibyān*), and *mamālik* (*slaves*) word, which would not be needed if it was implied by *ḡilmān*.

[8] ANT, *op. cit.*, p. 376.

[9] KAD, *op. cit.*, p. 124.

[10] *Idem*, *Al-Inṣāf wa-ăl-Taḥarrī fī Daf` al-Ẓulm wa-ăl-Taǧarrī ʿan Abī ăl-ʿAlāʾ al-Maʿarrī* (*Inṣāf*), https://ketabpedia.com/تحميل/الإنصاف-والتحري-في-دفع-الظلم-والتجري/, p. 31, accessed on December 19, 2020, the same basic information. The name resembles Turkish Tūzūn (ANT, *op. cit.*, p. 39; that's what Zakkar calls him), which may come from being captured by Turk Maḥmūd of Ḡazna, who raided India (J. Burton-Page, *Hind* [in:] *EI2*, v. 3, p. 415), including Fatimid supporters in Multan (1006 & 1010) (Y. Friedman, *Multan* [in:] *EI2*, v. 7, p. 549).

[11] ANT, *op. cit.*, p. 376; KAD, *op. cit.*, p. 124; MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 129; Ibn al-Qalānisī (QAL), *Ḏayl Tārīḫ Dimašq*, no editor, Beirut 1908, p. 72; Al-ʿAẓīmī, *op. cit.*, p. 333.

[12] ANT, *op. cit.*, p. 376; QAL, *op. cit.*, p. 72; MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 129; ITB, *op. cit.*, v. 4, p. 195.

[13] ANT, op. cit., p. 376, also MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 130.

[14] ANT, *op. cit.*, p. 376.

[15] *Loc. cit.*; KAD, *op. cit.*, p. 124.

[16] *Chose*.

[17] QAL, *op. cit.*, p. 72.

[18] MAQ, op. cit., v. 2, p. 129 يهواه ويحبه حبا شديدا; ITB, op. cit., v. 4, p. 195 يهواه.

[19] ANT, *op. cit.*, p. 377 or just laying; QAL, *op. cit.*, p. 72; SIB, *op. cit.*, v. 18, p. 226 in his bed.

[20] ANT, *op. cit.*, p. 377; KAD, *op. cit.*, p. 124.

[21] QAL, *op. cit.*, p. 72.

[22] ANT, *op. cit.*, p. 377.

[23] KAD, *op. cit.*, p. 124.

[24] ANT, *op. cit.*, p. 377; KAD, *op. cit.*, p. 124; QAL, *op. cit.*, p. 72 gives year 412 AH instead of 413; SIB, *op. cit.*, v. 18, p. 309 says 414, and ʿIzz instead of ʿAzīz (only here).

[25] KAD, *op. cit.*, p. 124. Which is interesting, as while in ANT Badr took over the citadel after Fātik's death, in *Zubda* he was responsible for it already. And if Fātik resid-

Action

Of the two main narratives, one is Al-Anṭākī's/Kamāl al-Dīn's. The Indian entered his master's chamber with unsheathed sword hidden in his sleeve.[26] He found his colleague massaging[27] Fātik.[28] The boy got scared of the sword[29] and shook (*moved*) Fātik to wake him up.[30] The Indian rushed forwards.[31] Either the first blow woke Fātik up, and the second killed him (the fate of the boy being unknown),[32] or the first blow killed Fātik, and the other – the boy.[33] The Indian was promptly killed.[34] Fātik's poet Al-Mufaḍḍal Ibn Saʿīd wrote:

لحمامه المقضي ربى[35] عبده ولنحره المفري حد حسامه

It was for his own preordained death that he brought up his slave,
And it was for himself to be slaughtered and butchered[36] that he sharpened his knife.[37]

The sword may be the slave's or his own, which is more fitting. That goes against the source's story, but Ibn al-Qalānisī and Al-Ṣābi' confirm it,[38] and say it was done after Fātik drank.[39]

ed in his palace (*Loc. cit.* & *Idem*, *Bug̱yat al-Ṭalab fī Tārīḫ Ḥalab*, ed. S. Zakkār, Beirut, no date, v. 1, p. 52–53) why did he drink and sleep in the citadel?

[26] ANT, *op. cit.*, p. 377; KAD, *Zubda*, p. 124 adds that the intent was to kill.

[27] Forms 1/2/4 of *ĠMZ* (غمز), which Troupeau&Micheau translate as massaging. The meaning is to make signs, conspire, check the fatness of an animal by palpating it, squeeze, find fault, slander. *ĠMR* (غمر) means overflowing, filling (esp. of feelings), covering, laying on, smearing (esp. with *g̱umra*, a female cosmetic made of *wars* plant), today also soaking, pouring water. While most likely the subject is the boy, and the object Fātik, it could be the opposite. The boy was massaging Fātik, maybe (without the dot) smearing him (with cosmetic), or pouring a liquid at him, or covering. Alternatively, either this boy was slandering the Indian, or the Indian was finding fault (the culprit being the object, the boy the subject, or the other way), but it is unlikely, albeit this gives a reason for the murder.

[28] ANT, *op. cit.*, p. 377 adds that the boy was at Fātik's feet.

[29] *Loc. cit.*

[30] ليوقظه (or: *to alarm him*). Without Micheau&Troupeau's *Zubda*-based correction: ليقبضه *so that he caught him*.

[31] *Loc. cit.*; KAD, *op. cit.*, p. 124.

[32] ANT, *op. cit.,* p. 377; In MAQ, *op. c*it., v. 2, p. 130, the first blow slit his head open, the other killed him.

[33] KAD, *op. cit.*, p. 124.

[34] ANT, *op. cit.*, p. 377; KAD, *op. cit.*, p. 124; MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 130; ITB, *op. cit.*, v. 4, p. 195.

[35] Or ربي, which would be metrically proper, but ربى fits the other side better (opinion of H. Janabi, PhD).

[36] Slaughtered by slitting open, esp. lengthwise or improperly, as a sheep by a wolf. Or the slaughter was *improper* (in form? the culprit's identity?) or *reproaching*, or *surprising* even.

[37] KAD, *op. cit.*, p. 125 (p. 123 the poet is called Al-ʿAzīzī); QAL, *op. cit.*, p. 72.

[38] MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 130; ITB, v. 4, p. 195, also QAL, *op. cit.*, p. 72.

[39] *Loc. cit.*; MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 130; ITB, *op. cit.*, v. 4, p. 195.

In Al-Ṣābi' (ITB/MAQ), Fātik returned from hunting. He bathed, ate, and drank with his usual companions. He got up, visibly drunk, and went to bed, the Indian carrying his sword. He laid down and told the lad to massage him (As he often did: it was part of the plan).[40] When the first part of the night passed, the boy confirmed he's asleep and took out his sharp sword. The first blow split his head, the second killed him.[41]

The plot: *cui prodest*

Fātik was succeeded by Badr.[42] In Al-Anṭākī, he is simply his *ḡulām*,[43] others say more. Abū ăl-Naǧm Badr was a Turk, used to be slave of Manǧūtakīn/Banǧūtakīn, like Fātik, whose dear friend he was back then, as his companion. This made him close, chosen associate,[44] who controlled Fātik's affairs and *ḡulāms*,[45] and commanded the citadel.[46]

Al-Anṭākī does not mention Badr had a role in the murder.[47] *Zubda* gives a long version close to Al-Anṭākī's, and a brief one that says Badr made Tīzūn do it. He does not seem to believe it: mentions it briefly at the end, cautiously writes *they say (qīla)*, and that they do it, because (*fa-*) Badr took the city after Fātik,[48] implying there was no evidence but *cui prodest*. Moreover, *they* also *say* he was Fātik's slave, Badr al-Kabīr *The Old*.[49] That may be conflation[50] with Lu'lu' the Old,[51] who overthrew his masters[52] (or Badr al-Kabīr).[53]

Blaming Badr is seen – together with another motif – in the Al-Ṣābi' versions: Badr mislead/seduced (*istaḡwà*) the Indian, saying his master got *bored* of him, changed his attitude, and decided to kill him, but

[40] MAQ only.
[41] MAQ; in ITB one blow, cutting the head off.
[42] ANT, *op. cit.*, p. 377; KAD, *op. cit.*, p. 125.
[43] ANT, *op. cit.*, p. 376; MAQ, *op. cit.*, v. 1, p. 129; KAD, *op. cit.*, p. 125 either his companion, or his slave.
[44] *Loc. cit.*
[45] MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 129.
[46] KAD, *op. cit.*, p. 125. ANT's words that he took over the citadel may point against that: ANT, *op. cit.*, p. 377.
[47] ANT, *op. cit.*, p. 376–378.
[48] KAD, *op. cit.*, p. 125.
[49] *Loc. cit.*
[50] One of many in *Zubda*, but not obvious here.
[51] ANT, *op. cit.*, p. 255; KAD, *op. cit.*, p. 112.
[52] ANT, *op. cit.*, p. 314–315; KAD, *op. cit.*, p. 109–114.
[53] http://lib.efatwa.ir/40310/7/599/12.12.2020 ,أبو_النجم_بدر.

he repeatedly defended him,[54] not wanting anything bad happening to him.[55] Then he left him for a while, gave him money and clothes and displayed love (*maḥabba*) to him. He "applied himself with courtesy to obtain a secret meeting with him in a secluded place",[56] and told him that Fātik would kill them, either if he knew about this *change* (إن علم نبأ التغير عزيز الدولة قتلنا),[57] or if he knew *of them* (إن علم بنا الأمير قتلنا).[58] And it was not himself, but him, he pities.[59] The lad asked what he could do to/for his master. Badr said that *he knows he loves him*, and that, if helped, he will make him his protégé[60] and rich, and they will live happily together.[61] He made the fearful boy swear and agree to kill Fātik, while convincing him it will make him feel safe.[62] The dialogue takes place the day it happened. Badr said Fātik would drink that night, and he (Badr) would pour him more alcohol, to get him drunk, then he should kill him – this is ITB version. In MAQ, Badr's instructions are precise, even how to explain getting up (from bed): shedding water. The lad agreed.[63]

After the act, it was allegedly Badr, waiting at the door,[64] who entered, saw that Fātik was dead,[65] called *ḡulām*s to get the lad killed, and took over the treasuries.[66]

Badr broke the trust of Tīzūn in Fātik and frightened him, while presenting himself as his saviour, which lead him to do whatever he was told in the face of false alternative: the life of Fātik, or his own.[67] But there's also the issue of what Zakkar calls Fātik's *love tendencies* to

[54] ITB. MAQ: *pushed him away from you*.

[55] MAQ. ITB: *I fear for you*.

[56] But if he controlled the *ḡulāms*, as the same source tells us, why was it hard? One can also translate it as *until he forsook him,* or *neglected him* (Tīzūn Fātik; *ẖalā bihi*). MAQ only.

[57] MAQ text. This fits *change* towards Fātik, i.e. forsaking him.

[58] ITB. *Binā* → *nab'*, *al-amīr* → *al-taḡayyur*. Or the opposite, but *about us* makes more sense.

[59] MAQ only.

[60] MAQ only.

[61] *Ǧamīʿan* (*all*) is commonly used as *together* (*maʿan* would be better), and here it makes the most sense. Usage of it as *both* would be less proper than *kilā*.

[62] ITB sentence.

[63] MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 130; ITB, *op. cit.*, v. 4, p. 195.

[64] ITB only.

[65] MAQ only, but he had to enter.

[66] MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 130; ITB, *op. cit.*, v. 4, p. 195.

[67] S. Zakkar, *The Emirate of Aleppo 392/1002–487/1094*, Phd thesis, University of London 1969, p. 58–59.

Tīzūn:[68] Badr also feigningly declared that he *loved* him,[69] using a carrot of love, clothes and money, not just a stick of loss of favour and fear of death. It was not rare for slaves, also male, to be used for sex.[70]

Al-Anṭākī's relation, read in the context of *tendencies* only, can be seen as revenge of an abused boy, not the only such case. The Qarmaṭian leader Al-Ǧannābī was killed by a Slavic servant/eunuch he tried to rape,[71] and while *Zubda* says Zankī was killed by his eunuchs, whom he threatened with death for drinking of his cup, so they took a precaution,[72] and in other sources the reason his servants killed him is not given exactly, or at all, in one it was the enslavement and emasculation. C.E. Bosworth suggests sexual aspect of it.[73]

The story could also be read as Tīzūn's jealousy/envy, which is doubtful (esp. since in Al-Anṭākī, unlike in *Zubda*, Fātik is killed, but not the other boy), but fits Badr starting by saying Fātik was *bored* with Tīzūn, maybe exploiting fears he (rightly or not) had. And he tried to replace the link between Tīzūn and Fātik with one to himself. In ITB/MAQ the *tendencies* appear in mentioning boredom, Badr's claims of love and care,[74] the promises of happy life together, that "the emir would kill them if he knew of them" (ITB, right after feigning love), but also Fātik's love for Tīzūn, and maybe (indirectly) in Manǧūtakīn's love for Fātik.[75]

---

[68] But the poem's words that he was brought up by Fātik suggest fatherly love.

[69] ITB, *op. cit.*, v. 4, p. 195.

[70] C.E. Bosworth, *Ghulām ii. – Persia* [in:] *EI2*, vol. 2, p. 1082: *In considering the personal relationship between master and slave, the sexual aspect should certainly not be neglected*. About the Persian world, but the examples include Zankī, a Turk in Syria, like Manǧūtakīn.

[71] ITB, *op. cit.*, v. 3, p. 182. Also killed by the Slavic servant in the baths, but no rape mentioned, no reason given, Ibn al-Aṯīr (IAT), *Al-Kāmil fī ăl-tārīḫ*, ed. Maktab al-Turāṯ, Beirut 1994, v. 5, p. 46 rape unmentioned.

[72] KAD, *op. cit.*, p. 326.

[73] C.E. Bosworth, *op. cit.*, p. 1082, based on ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *Kitāb Tārīḫ Dawlat Āl Salǧūq*, ed. Al-F. al-Bundārī, Cairo 1900, p. 189–190, but the castration's goal is not so obvious, and it's not the only motive; QAL, *op. cit.*, p. 284 the motive is some past harm, the victim loves the killer, like Fātik; ITB, *op. cit.*, v. 5, p. 279 no motive; IAT, *op. cit.*, v. 7, p. 55 little on the motive.

[74] Bigger than about himself in MAQ, but not in ITB.

[75] Such word is also used for Al-Ḥākim's attitude towards another emir of the emirs, eunuch ʿAyn/Ḡayn, whom he exalted, but crippled (ANT, *op. cit.*, p. 309–311). It does not have to denote the same. Concerning his sexuality: *Ibidem*, p. 304: he was fond of sex with women, had children; p. 329: he had his black slave rape a man.

Cherchez la femme

There's another motif, occurring in Al-Ṣābi': Sitt al-Mulk courted Fātik, sending him robes and horses with (golden)[76] gear, gaining his sympathy, while plotting against him until she corrupted Badr.[77] She made him promises, including making him Fātik's successor.[78] Other sources do not mention it. Al-Anṭākī's silence could be due to that he considered Sitt al-Mulk Christian-friendly.[79] But he was objective, mentioning her actions contrary to Christian interest,[80] her killings too.[81] *Zubda*'s silence cannot be explained. QAL does not mention it too, but he was concise.[82] Al-ʿAẓīmī says Fātik revolted, *so/after which* (*fa-*) he was killed, which may suggest it.[83]

Zakkar compares this murder with that of Al-Ḥākim,[84] suggesting a conflation. But it could be confirmation. Yet Al-Ḥākim wasn't killed indoors and drunk, and not by his page, although he was close. And while Zakkar claims Sitt al-Mulk is blamed by *most sources*, and some do mention such option,[85] others blame robbery,[86] Al-Ḥākim's alleged apostasy's punishment,[87] revenge of his victims,[88] or precaution taken by a victim-to-be, later, punished by Sitt al-Mulk.[89] On another hand,

---

[76] ITB only.

[77] MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 129; ITB, *op. cit.*, v. 4, p. 195; also SIB, *op. cit.*, v. 18, p. 225 robes.

[78] MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 129 but he had to remove Fātik himself, in fact. ITB, *op. cit.*, v. 4, p. 195, n. 1, relating to *Mir'āt al-Zamān* & *ʿIqd al-Ǧumān*, in the main source it was missing. But SIB, *op. cit.*, v. 18, p. 325–326 has a briefing only, blaming Sitt al-Mulk and unnamed Badr. Of *ʿIqd*, only parts on Ayyubids are available to me.

[79] ANT, *op. cit.*, p. 372.

[80] *Ibidem*, p. 373, 375–376.

[81] *Ibidem*, p. 366–370, 372–374.

[82] Interestingly, the new governor of the citadel was eunuch Al-Qalānisī: KAD, *op. cit.*, p. 125.

[83] Al-ʿAẓīmī, *op. cit.*, p. 333.

[84] S. Zakkar, op. cit., p. 60; also QAL, *op. cit.*, p. 72 n. 1, refering to Al-Ṣābi'.

[85] MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 115; *Idem*, *Al-Mawāʿiẓ wa-ăl-Iʿtibār bi-Ḏikr al-Ḫiṭaṭ wa-ăl-Āṯār* (*Al-Ḫiṭaṭ*), ed. M. Zaynuhum, M. al-Šarqāwī, Cairo 1997, v. 3, p. 250–251 while many think so, it was not true, but slander made by the Easterners; Ibn al-ʿIbrī (Bar Hebraeus), *Tārīḫ al-Zamān*, tr. Isḥāq Armaleh, Beirut 1986, p. 79–81; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-Aʿyān wa-Anbāʾ Abnāʾ al-Zamān*, tr. de Slane, Paris 1842–1848, p. 453 many think so (but not necessarily the author); IAT, *op. cit.*, v. 5, p. 566–568.

[86] ANT, *op. cit.*, p. 360–363; IAT, *op. cit.*, v. 5, p. 646–647 or people's annoyance.

[87] MAQ, *op. cit.*, v. 3, p. 250–251.

[88] S.A. Assaad, *The Reign of Al-Hakim Bi Amr Allah. A Political Study*, Beirut 1974, p. 190.

[89] ANT, *op. cit.*, p. 373.

in 1021 she killed the drinking companion of Al-Ẓāhir, afraid that drinking enables a plot against him...[90]

Fātik's death comes in *Zubda* immediately after arrival of robes from Egypt.[91] The gifts came for Fātik, but perhaps also for one who would kill him.[92] It's tempting to see this as confirmation of Sitt al-Mulk's guilt, especially as the talk between Badr and Tīzūn took place the same day as the murder. But Badr was coaxing Tīzūn for a prolonged time already. On another hand, the long fight for Tīzūn's mind is consistent with that Sitt al-Mulk was long plotting against Fātik, while displaying friendship (but if there was no sign of hostility, this may be later interpretation). But then this could be also consistent with the embassy theory, because Fātik's trust disregarded it as a threat.[93] It is more likely a person from within managed to surprise Fātik, especially since Al-Anṭākī's words suggest Fātik was aware someone may want the boys to kill him (retrospective opinion, perhaps).

But was Badr involved? He took over the city on the 13th, a week later. Why so late, if he was prepared, and the commander of the citadel, the obvious successor? He eventually submitted it to Cairo on the 10th of October 1022 (*when* Al-Ḍayf took the citadel from Badr, he handed it to the new governor, that day), 3 months after Fātik's death. It required courting and pressuring him, but there was no fight.[94] What was his goal? Could the caliph give him more than he would get as an emir, or his deputy? Money surely, power – doubtful. If loyalty to the Fatimids or money were the reason, why did not he submit immediately? If power, why did not he fight? He seems surprised, unsure. Perhaps he did not expect Fātik's death (likelier), or Fatimids betrayed him. Why would they? They minded the autonomy of Aleppo, but it was larger under Fātik. Badr was weaker, but more dependant. Why risk conflict, if he loyally murdered his emir friend? And chain him, if he submitted? Perhaps he promised ceding Aleppo,[95] then hesitated. That makes his guilt less likely, but explains his mistreatment. But could

[90] *Ibidem*, p. 374.

[91] KAD, *op. cit.*, p. 124.

[92] S. Zakkar, *op. cit.*, p. 58 also had the idea the embassy could be the moment of bribing Badr, or some merchant's visit.

[93] Al-Ḥākim was aware of such danger. In MAQ, *Itti'āẓ*, v. 2, p. 108, he treats Byzantine envoy nicely, yet kills those accepting his gifts.

[94] KAD, op. cit., p. 125. It is unlikely Badr was chained while still in power, with guards. But if so, he was removed when Al-Ḍayf came with the letter (not the army).

[95] But that goes against the story, and robs him of motive to an extent.

be prevention, not punishment. There did not have to be any rupture, either. Fatimids made him do it or not, they still could, as Zakkar claims, consider his rule temporary.[96] But more so if he was not their pawn.

The Fatimids took Aleppo from Badr. Undoubtedly Al-Ḍayf came to Aleppo with his army and got it without a fight.[97] He was the one who took the city from Fatḥ before (1016),[98] and was the inspector of Syria now.[99]

In *Zubda*, Badr quickly received (maybe not in reward, but as courting) the title Wafī ăl-Dawla wa-Amīnuhā, *The Faithful and Loyal (Keeping Promises)*, first.[100] This name could reflect his killing Fātik at Fatimids' request (reward), or handing over Aleppo (fawning and expectation). Zakkar claims it indicates his guilty conscience.[101] If direct, it is doubtful: he did not chose the title, the Fatimids did. Referring it to Fātik would be rubbing in his fault, unless it was to indicate that even if he betrayed him, it was the loyalty to the caliph that counted. But officially, neither had anything to do with the killing; on another hand, there were rumours about it, thus such title could attempt to dispel people's, maybe Badr's own, doubts. This name puts him in position of loyalty, and can refer to both Fātik and Cairo. If he was not involved, to Cairo only. But if he was, then it gave him the alternative: loyalty to Fātik or to the caliph. Only one option remained. Zakkar rightly sees anxiousness in Badr's actions, and awareness the Fatimids could do what they did.

Al-Ḍayf was sent to hand him a letter (second; his title was in the first).[102] Friendly at first, later he put shackles on Badr's feet, and removed him from the citadel.[103] This took place before the 10th of October 1022, when he handed over the citadel to the new governor.[104]

---

[96] S. Zakkar, *op. cit.*, p. 60.

[97] ANT, *op. cit.*, p. 378 he *returned*, and the army was with him the last time, and it is unlikely he was without it anyway; KAD, *op. cit.*, p. 125; MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 131.

[98] ANT, *op. cit.*, p. 314–326; KAD, *op. cit.*, p. 109–122.

[99] ANT, *op. cit.*, p. 378; MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 131.

[100] KAD, *op. cit.*, p. 125; MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 130 Wafī ăl-Dawla only; ITB, *op. cit.*, v. 4, p. 195 mentions robes only.

[101] S. Zakkar, *op. cit.*, p. 60.

[102] KAD, *op. cit.*, p. 125; MAQ, *op. cit.*, v. 2, 130 mentions this reply of Sitt al-Mulk; ITB, *op. cit.*, v. 4, p. 195 indirectly.

[103] KAD, *op. cit.*, p. 125; MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 131.

[104] KAD, *op. cit.*, p. 125.

The matryoshka version of Al-Ṣābi' (MAQ, ITB to an extent), in which Sitt al-Mulk convinced Badr, and he convinced the Indian, are close to *Zubda*, but add some elements. Badr wrote to Sitt al-Mulk about Fātik's death, she displayed sorrow,[105] thanked him for guarding the city and the treasuries, made him Fātik's successor, and *gave* him his possessions. As allegedly promised, but this may be retrospective explanation.[106] ITB ends here, MAQ goes on.

Al-Ḍayf coaxed Badr until he gave the city and the citadel to the Fatimids after obtaining a letter from the caliph himself, on silk paper, which resurfaced in the times of Riḍwān (12th century). It was gracefully double-faced. It says the caliph understands what Badr has in mind, and no rumour nor slander will make him think worse of him; he sends Al-Ḍayf to renew the *aḫḏ ʿalà* Badr. But while it should read *aḫḏ al-ʿahd ʿalà*, renewal of taking homage from him, *aḫḏ* on its own, with other preposition, could mean taking, punishment.[107]

But what was this slander? Disloyalty, when he agreed to hand over Aleppo? There was one he faced: killing Fātik. The source says it was Sitt al-Mulk who made him do it. But what it said about her role in her brother's death: that it was a slander made by the Easterners,[108] may apply here too. The Abbasids (Fatimids' archenemies), endangered by Al-Ḥākim's propaganda even in Iraq,[109] questioned Fatimids' legitimacy and Alid origin, pressuring people to smear them.[110] Is it a coincidence the uprising in Syria attempted to create Alid anti-caliphate then?[111] Unlike the letter, the story of *Al-Ḥākim's sister*'s guilt comes from Al-Ṣābi'. Who, at the time of the Baghdad manifesto, was an official of the Buwayhids (who controlled Abbasids).[112] Also, how does the far Iraqi know the details, especially the intimate talk between Badr and Tīzūn they could not pass on, one being dead, and the other imprisoned, and not proud of it?

[105] ITB stresses insincerity.

[106] MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 131; ITB, *op. cit.*, v. 4, p. 195.

[107] MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 131.

[108] *Idem*, *Al-Ḫiṭaṭ*, v. 3, p. 250–251.

[109] ANT, *op. cit.*, p. 302–303; IAT, *op. cit.*, v. 5, p. 587–588.

[110] *Ibidem*, v. 5, p. 11–12; Sh. Jiwa, *The Baghdad Manifesto (402/1011): A Re-Examination of Fatimid–Abbasid Rivalry* [in:] F. Daftary, Sh. Jiwa (eds), *The Fatimid Caliphate. Diversity of traditions*, London 2018, p. 22–79.

[111] ANT, *op. cit.*, p. 290–292; MAQ, *Itti'āẓ*, v. 2, p. 87 & 95; IAT, *op. cit.*, v. 5, p. 519; Al-Rūḏrāwarī & H. al-Ṣābī, *Ḏayl Kitāb Taǧārib al-Umam / Continuation of the Experiences of the Nations*, ed. H.F. Amedroz, D.S. Margoliouth, London 1916, v. 3, p. 249–253.

[112] D. Sourdel, *Hilāl b. al-Muḥassin b. Ibrāhīm al-Ṣābi'* [in:] *EI2*, v. 3, p. 387–388.

It did not come from Al-Musabbiḥī, the contemporary Fatimid source of Al-Maqrīzī. In the extant part, he mentions Aleppo rarely and briefly.[113] It was taken from Al-Ṣābi'. Al-Maqrīzī did not grasp Aleppo issues. *Zubda* lists several governors of it and its citadel after Badr. Al-Maqrīzī mentions just Al-Ḍayf governing it for a year (unlike in *Zubda*), and erroneous[114] information of Mawṣūf giving Aleppo to Al-Ẓāhir, not Mirdasids (which he also mentions).[115] On the same page, he claims Al-Ḍayf remained there for **two** years before giving it to Mawṣūf, speaks erroneously of assuming Aleppo by Al-Ḍayf from Fātik,[116] calls Ibn Ṯuʿbān *Ibn Niqyān*, and puts his arrival to Aleppo **after** it was taken by Mirdasids, which is absurd.[117]

Moreover, while Sitt al-Mulk was not keen on Fātik's independence, and did not want it to happen again (she appointed separate governors for the city and the citadel, lest case of Fātik repeat itself),[118] the claims that their good relations, and her mourning death were false, could be either reason or outcome of the accusation. He did not necessarily break with the Fatimids completely (Al-Anṭākī points to actions, not declarations; Ibn al-Qalānisī calls him governor), and the relations improved after Al-Ḥākim's death: Al-Anṭākī says he received his second title then.[119] Al-Ẓāhir's (who ruled after his revolt) name is on his coins,[120] and the role of Sitt al-Mulk may be a slur. Thus Badr could write to reassure her after her governor was killed.

In Al-Anṭākī, Al-Ḍayf returned, kept fawning Badr, appealing to his desires, until he *decided with him* to hand over Aleppo. Then he was sent away.[121] The result was the same, but there's no mention of compulsion, nor it was a central initiative. His narrative does not deny that outrightly, but seems to.

---

[113] Al-Musabbiḥī, *Aḫbār Miṣr*, ed. A. Fu'ād & T. Byānkī (Bianquis), Cairo 1978, p. 89.

[114] Unless he commanded the city under Badr, and the citadel under Fatimids. But it is shown as happening after Al-Ḍayf's rule.

[115] *Ibidem*, v. 2, p. 171.

[116] MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 131. He likely means Al-Ḍayf handed it over to Mawṣūf, Al-Ẓāhir's man, but misquoted his source. Or he means Al-Ḍayf was behind the murder?

[117] *Ibidem*, v. 2, p. 147.

[118] ANT, *op. cit.*, p. 378; KAD, op. cit., p. 125.

[119] ANT, *op. cit.*, p. 376; others say he had it from the start.

[120] https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=3628&lot=443, accessed on December 19, 2020. Confirmed by D. Malarczyk of the National Museum, and I. Baghava.

[121] ANT, *op. cit.*, p. 378.

Undead

Zakkar says Badr met his fate, suggesting death,[122] but it is unknown. S.B. Dadoyan identifies him with Badr al-Ǧamālī,[123] famous Armenian Fatimid vizier. Both were Abū ăl-Naǧm Badrs, but:

1. **Difference of ethnicity**. Al-Ǧamālī was Armenian. *Zubda* mentions Badr as Turk. Dadoyan ignores this, and makes him Armenian, using a footnote to *Kunūz al-Ḏahab*. But there seems to be no such mention there.[124]

2. **Coincidental similarity**.[125]

3. **Difference in position**. To be Al-Ǧamālī, Badr would have to be a *ḡulām* of the governor of Tripoli[126] Ǧamāl al-Dawla, unlikely for a former ruler.

4. **Time difference**.

A. **Lack of continuity**. Half of century in between.

B. **Young age**. The author claims that Badr, in his late 80's at his death in 1094, was born 1005–1008, thus 14–17 when Fātik died.[127]

* Badr was commander of the citadel, leader of Fātik's affairs and men,[128] mastermind of a plot, emir, governor, and an old friend and comrade of Fātik, who also served Manǧūtakīn. When Fātik became ruler (1016), Al-Ǧamālī was 8–11. When Manǧūtakīn last appeared in 997, he was -8 to -11.

* Badr was a *ḡulām*, which could mean a boy, but rather a slave/freedman bodyguard of any age. *Ḡulām* soldiers were young, but fighting as an unborn would put 1212 to shame.

* If Badr was one of Fātik's slave boys (*ṣibyān*), he would not need the Indian. He was blamed for the crime anyway. In general, his high position makes it unlikely he needed anyone.

---

[122] S. Zakkar, *op. cit.*, p. 60. N. 34 is missing, so the basis is unknown.

[123] S.B. Dadoyan, *The Armenians in the Medieval Islamic World,* v. 2, p. 80.

[124] *Loc. cit.*, n. 78; Kamāl al-Dīn (...) Ibn al-ʿAdīm, *Zubda (...)*, ed. S. Dahhān, p. 220, n. 5, not 3 (no edition nor page); Sibṭ Ibn al-ʿAǧamī, *Kunūz al-Ḏahab fī Tārīḫ Ḥalab*, Aleppo 1417 AH (1996–1997) at page https://www.quranicthought.com/ar/books/كنوز-الذهب-فى-تاريخ-حلب/, *passim*, accessed on December 19, 2020. Perhaps Dadoyan armenised Badr because of this Armeno-Turkish rivalry that he sees even then: S.B. Dadoyan, *op. cit.*, v. 2, p. 81–83.

[125] Other Badrs: KAD, *op. cit.*, p. 54, 58, 59–60, 86 etc.; Abū ăl-Naǧms: *Ibidem*, p. 236, 241; Abū ăl-Naǧm Badrs: Al-Rūḏrāwarī & H. al-Ṣābī, *op. cit.*, p. 24.

[126] S.B. Dadoyan, *op. cit.*, v. 2, p. 80.

[127] *Loc. cit.*

[128] MAQ, *op. cit.*, v. 2, p. 129.

* He was Badr al-Kabīr, The Old. But this may be a conflation.

5. Al-Ǧamālī's shrewdness, unlike what Dadoyan claims, is missing in Badr.

Il. 4. Bāb al-Futūḥ (Conquests' Gate) in Cairo (photo: M. Czyż, 2013)

Review

For Zakkar, the event remains an enigma.[129] We have Tīzūn, his possible inspirator Badr, and his possible inspirator Sitt al-Mulk. We have a version of a reliable source that does not mention the guilt of Badr nor Sitt al-Mulk, but, on another hand, it is cordial to the latter (ANT, also QAL); we have another strong source that mentions Badr's guilt just as a rumour (KAD), and we have several sources blaming them, but they originate in Al-Ṣābi', who lived afar and was of a milieu actively smearing Fatimids. Thus while the Armenian-Indian-Turkish story of love and betrayal is luring, it may be partly or fully false, especially since it is doubtful the source knew the talks between the suspects, even though their psychology is convincing. Yet note that false evidence is not a definite proof of falsity of accusation. I presented the relations of the sources, and my comments on them, going in all directions of interpretation. If I was to point the most likely version, it would be that the possibly unsubstantiated rumour that Badr was involved in Fātik's murder was developed by anti-Fatimid propaganda to blame Sitt al-Mulk for it. But I leave the reader to decide which of the pool of arguments he finds convincing.

[129] S. Zakkar, *op. cit.*, p. 60.

This chart summarises occurrence of chosen motifs in different accounts of Fātik's murder, as well as their relative reliability. Green means presence, unlike red. The pale colours denote uncertainty, e.g. of assumption that the second account of *Zubda* repeats the claims of the first, longer, one in the matters that are not mentioned directly.

Damian Kokoć
Poznańskie Konwersatorium Religioznawcze

„Podróż nocna" w mistycznej interpretacji Ibn ʻArabiego

Abstrakt

Ibn ʻArabi, jeden z najwybitniejszych mistyków muzułmańskich okresu średniowiecza, zaliczany jest do przedstawicieli tzw. sufizmu filozoficznego. W swoich dociekaniach nie skupiał się tylko na samym doświadczeniu mistycznym, ale na jego bazie stworzył bogaty system filozoficzny, w którym chciał zawrzeć całościowy opis rzeczywistości – materialnej i transcendentnej. Naczelną kategorię filozofii tego muzułmańskiego mistyka stanowi teza o „jedności istnienia". Ibn ʻArabi twierdził, że wszystko, co istnieje, istnieje tylko dlatego, że stanowi epifanię części boskiej istoty, natomiast do prawdy o świecie i jego naturze dochodzimy poprzez mistyczne zjednoczenie z Bogiem.

W jednym ze swoich tekstów: *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca* Ibn ʻArabi, nawiązując do wniebowzięcia, jakiego miał dostąpić prorok Muhammad, przedstawia analogiczną podróż mistyka zwanego w traktacie *as-salik*. Bohater przemierza kolejne kręgi niebios (w każdym z nich włada jeden z proroków, który pełni rolę nauczyciela, przekazującego mistykowi część prawdy), aż dociera do Lotosu Ostatniej Granicy, miejsca, gdzie znajduje się tron Boga. Wraz z końcem podróży *as-salik* dostępuje stanu *unio mystica*.

Słowa kluczowe: sufizm, mistyka, ontologia, *isra*, Ibn ʻArabi

Abstract

Ibn ʻArabi, one of the most outstanding Muslim mystics of the Middle Ages, is considered to be the representative of the so-called philosophical Sufism. In his investigations, he did not focus only on the mystical experience itself, but on its basis, he created a rich philosophical system in which he wanted to include a comprehensive description of reality – material and transcendent. The main category of the philosophy of this Muslim mystic is the thesis about the "oneness of being". Ibn ʻArabi claimed that everything that exists, exists only because it is an epiphany of a part of the divine essence, while the truth about the world and its nature is reached through mystical union with God.

In one of his texts: *The Book of the Night Journey to the Most Noble Place* Ibn ʻArabi, referring to the Assumption that Prophet Muhammad

was to attain, presents an analogous journey of a mystic called in the treatise *as-salik*. The protagonist traverses the circles of the heavens (each of them is ruled by one of the prophets who plays the role of a teacher who tells the mystic some of the truth), until he reaches the Lotus of the Last Frontier, the place where God's throne is located. At the end of the journey, *as-salik* enters the *unio mystica* state.

Keywords: sufism, mysticism, ontology, *isra*, Ibn 'Arabi

Legenda o *isra*: geneza i ewolucja

W kulturze arabsko-muzułmańskiej funkcjonuje wiele legend, które, mimo że nie stanowią głównego źródła dogmatyki i prawa, jak Koran czy Tradycja Proroka, to jednak odgrywają dużą rolę w kształtowaniu się duchowej wyobraźni wiernych[1]. Często podania te pochodzą jeszcze z czasów *dżahilijji*, czasu niewiedzy, jak muzułmanie nazywają okres poprzedzający działalność proroka Muhammada. Pomimo swojego przedmuzułmańskiego rodowodu, w niektórych przypadkach ich zreinterpretowane wersje znajdowały swoje miejsce nawet w Koranie. Jako przykład można tu podać historię o Siedmiu Śpiących, która ma chrześcijańską genezę i stanowi kanwę sury XVIII Koranu zatytułowanej *Grota*[2]. Jedną z ważniejszych legend, już bezpośrednio związaną z życiem Muhammada, jest opowieść o *isra* i *miradż*.

Termin *isra* oznacza „podróż nocną", którą podczas swego najważniejszego objawienia odbył prorok Muhammad. Ukoronowaniem „podróży" było wniebowstąpienie proroka, czyli *miradż* (dosł. drabina, miejsce wspięcia się). We wczesnej fazie rozwoju tej legendy pojęcia te traktowane były synonimicznie. Dopiero później nastąpiło utożsamienie *isra* z podróżą, a *miradż* z wniebowstąpieniem. Dzięki temu, że sura XVII Koranu została zatytułowana „Podróż nocna", *isra* stała się pojęciem koranicznym. Jednak tylko pierwszy werset odnosi się do tego wydarzenia[3]. W wersecie tym można przeczytać:

> Chwała Temu, który przeniósł Swego sługę nocą z Meczetu świętego do meczetu dalekiego, którego otoczenie pobłogosławiliśmy, aby mu pokazać niektóre Nasze znaki. Zaprawdę, On jest Słyszący, Widzący![4]

[1] R. Piwoński, *Mity i legendy w kraju Proroka*, Warszawa 1983.

[2] *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 2004.

[3] J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn 'Arabi, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1990, s. XXV.

[4] Koran XVII:1.

Joanna Wronecka we *Wstępie* do *Księgi o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca* Ibn 'Arabiego, prezentuje wynik badań Asina Palaciosa nad legendą o *isra*. Według Palaciosa legenda ta pierwotnie funkcjonowała w dwóch niezależnych wersjach. W pierwszej z nich podróż proroka rozpoczyna się od przebudzenia go przez pewną tajemniczą istotę. Istota ta staje się przewodnikiem w drodze, podczas której Muhammad widzi m.in. cierpienia, jakie są udziałem potępionych przebywających w piekle. W trakcie dalszej wędrówki prorok natrafia na trzech ludzi, którzy piją wino. Mężczyźni ci darzą Muhammada tak wielkim szacunkiem, że gdy tylko go dostrzegają, postanawiają niezwłocznie zaniechać swojego grzesznego postępowania i zaprzestają spożywania zakazanego przez islam alkoholu. Podróż kończy się w momencie, gdy Muhammad wznosząc oczy ku niebu dostrzega Abrahama, Mojżesza oraz Jezusa. Prorocy ci oczekują przy tronie Boga na jego przybycie[5]. Natomiast w drugiej wersji opowieści przewodnikami Muhammada są dwie istoty. Najpierw prowadzą go one do piekła, a następnie do ogrodu, w którym na proroka czekają Abraham oraz osoba, która pełni funkcję strażnika piekła[6].

Wraz z kształtowaniem się legendy o *isra* zaczynają się krystalizować również niezależne wersje podania o *miradż*. Przeniknęły one do świadomości muzułmańskiej dzięki Al-Buchariemu (zm. 870) i Muslimowi (zm. 875), najwybitniejszym badaczom i poszukiwaczom przekazów dotyczących proroka Muhammada. Dzięki temu, że opowieść o *miradżu* znalazła się w zbiorach *hadisów* ich autorstwa, stała się ona powszechnie znana. Obok tej zaproponowanej przez Al-Buchariego i Muslima, istniała również jej inna odmiana, za której autora uważano Majsara ibn 'Abd ar-Rabihiego. Była ona bogatsza w formie od tej, którą przekazali Al-Buchari i Muslim, lecz to ich ujęcie zyskało szerszy oddźwięk i stanowiło podstawę do dalszej ewolucji opowieści[7]. W toku kolejnych reinterpretacji, odrębne legendy o *isra i miradż* zostały scalone w jedno podanie. Jego początkiem była *isra*, natomiast *miradż* zaczął odnosić się do tej części, w której Muhammad przebywał w niebie. Autorem jednej z pierwszych wersji łączących *isra* i *miradż* w jedną opowieść był At-Tabari[8].

[5] J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn 'Arabi, *Księga...*, s. XXV–XXVI.
[6] *Ibidem*, s. XXV–XXVI.
[7] *Ibidem*, s. XXVI; J. Danecki, *Kultura islamu: słownik*, Warszawa 1997, s. 54 i 144.
[8] J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn 'Arabi, *Księga...*, s. XXVII.

Według tradycji do *isra* miało dojść 27 dnia miesiąca *radżab* 620 roku[9]. Tego dnia Muhammad przebywał w domu swojej kuzynki, Umm Hani. W nocy miał zostać obudzony przez trzy osoby: archaniołów Gabriela i Michała oraz pewną tajemniczą osobę. Gabriel rozciął pierś proroka, wyjął i obmył jego serce, oczyszczając Muhammada w ten sposób z grzechów. Następnie na niezwykłym wierzchowcu Al-Buraku[10] prorok został przeniesiony z Mekki do meczetu Al-Aksa w Jerozolimie[11]. Po dotarciu do Jerozolimy, Muhammed dostąpił wniebowstąpienia, w trakcie którego przemierzył siedem niebios, by na koniec dotrzeć do Lotosu Ostatniej Granicy, gdzie mieści się boski tron[12].

Podczas rozmowy z Bogiem Muhammadowi zostały przekazane wskazówki dotyczące praktyk religijnych. Doszło wtedy do swoistego „targu" o liczbę dziennych modlitw. Początkowo Bóg nakazał, aby muzułmanie modlili się pięćdziesiąt razy w ciągu dnia. Gdy Muhammad wracał z tym przykazaniem od Boga, spotkał Mojżesza, który przekonał go, że jest to zdecydowanie za dużo, i nalegał, aby Muhammad poprosił o zmniejszenie wymaganej liczby dziennych modlitw. Prorok tak uczynił i dzięki jego wstawiennictwu Bóg wyznaczył liczbę modlitw na dziesięć. Jednak i tym razem Mojżesz uznał, że nakazana liczba jest za duża. I tym razem Muhammad zawrócił, by kontynuować negocjacje z Bogiem. Sytuacja powtarzała się kilkukrotnie, aż w końcu ustalono, że wierni będą modlili się pięć razy dziennie. Mimo że Mojżesz nadal twierdził, że to zbyt wiele, Muhammad uznał, że dalsze „targowanie się" z Bogiem będzie wysoce niestosowne, dlatego postanowił już nie prosić o zmniejszenie liczby modlitw, które każdy muzułmanin musi odmówić w ciągu dnia. W samym Koranie mowa jest o trzech modlitwach w ciągu dnia, dlatego też ten fragment legendy o *isra* i *miradż* służył m.in. do uzasadnienia nakazu pięciokrotnej modlitwy. Miał on też pokazać muzułmanom, że nie jest to liczba zbyt wygórowana, gdyż

[9] J. Wronecka i J. Bielawski podają, że wydarzenie to miało miejsce w roku 620. Natomiast według J. Daneckiego *isra* i *miradż* miały miejsce w 622 roku. J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ʻArabi, *Księga...*, s. XXVII; J. Bielawski, *Komentarz,* [w:] *Koran…*, s. 888; J. Danecki, *Kultura islamu...*, s. 140.

[10] Przedstawiany jest jako uskrzydlony koń z pawim ogonem oraz głową kobiety. J. Danecki, *Kultura islamu...*, s. 55.

[11] J. Wronecka podaje, że dopiero za panowania Umajjadów jako lokalizację meczetu Al-Aksa zaczęto uważać Jerozolimę. Miało to związek z politycznymi działaniami panującej dynastii, które miały na celu zwiększenie rangi tego miasta jako miejsca świętego. J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ʻArabi, *Księga...*, s. XXVII.

[12] J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ʻArabi, *Księga...*, s. XXVII–XXIX; J. Danecki, *Kultura islamu...*, s. 55 i 140.

bez interwencji Muhammada groziło im, że musieliby codziennie spełniać ten obowiązek aż pięćdziesiąt razy[13].

Legenda o *isra* i *miradż* była źródłem inspiracji dla wielu mistrzów sufickich. Postrzegali ją jako metaforę drogi, którą musi przebyć mistyk, a której zwieńczeniem jest osiągnięcie zjednoczenia z Absolutem. Przykładem takiego rozumienia tej opowieści może być jedno z dzieł Ibn 'Arabiego: *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*. Ibn 'Arabi, wykorzystując symbolikę nawiązującą do legendy o podróży nocnej i wniebowstąpieniu Muhammada, prezentuje w traktacie własne spojrzenie na kolejne etapy, które prowadzą do uzyskania stanu *unio mystica*. Bohaterem tego dzieła jest *as-salik*[14], który odbywa podróż przez siedem niebios, czyli wędrówkę analogiczną do tej, która była udziałem Muhammada[15].

Postać Ibn 'Arabiego

Ibn 'Arabi urodził się w 560 roku *hidżry,* 27 dnia miesiąca *ramadan* (czyli 7 sierpnia 1165 roku)[16] w Murcji, w Andaluzji. Pochodził z zamożnej i wpływowej rodziny. Jego ojciec był wysokim urzędnikiem w tym mieście, wśród jego znajomych i przyjaciół było zarówno wielu polityków, jak również intelektualistów i uczonych – zaprzyjaźniony był m.in. z Awerroesem, jednym z najwybitniejszych filozofów muzułmańskich. Pomimo dobrej sytuacji życiowej, Ibn 'Arabi w roku 1200 lub 1201 wyjechał z Andaluzji. Powodem opuszczenia rodzinnych stron była chęć rozwoju intelektualnego i duchowego oraz pragnienie odbycia pielgrzymki do Mekki. Przyczyną, dla której przeniósł się na Wschód była również narastająca nietolerancja miejscowych władz. Do Mekki dotarł w 1202 roku i przebywał tam przez następne dwa lata. W 1203 roku, w trakcie modlitwy w Al-Kabie, doznał mistycznego doświadczenia, które stało się inspiracją do napisania jego głównego dzieła *Al-Futuhat al-makkijja* (*Objawienia mekkańskie*). Traktat ten pisał

[13] J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn 'Arabi, *Księga...*, s. XXIX–XXX; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 2002, s. 131–134.

[14] *As-salik*, czyli „przemierzający drogę". Jedno z określeń, którym nazywano uczniów w bractwie sufickim. W klasycznej teorii etapów *as-salikiem* nazywano ucznia na drugim etapie, czyli tego, który czyni postępy. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, Warszawa 2002, s. 29; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2008, s. 119.

[15] Ibn 'Arabi, *Księga...*

[16] Datę urodzin podaję za: J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn 'Arabi, *Księga...*, s. VII.

przez kolejne trzydzieści lat. Innymi ważnymi dziełami Ibn ʻArabiego są: *Tardżmuman al-aszwq* (*Przewodnik namiętności*) oraz *Fusus al-hikam* (*Kamienie mądrości*)[17].

Ibn ʻArabi umarł w 638 roku *hidżry*, 28 dnia miesiąca *rabi'a I* (czyli 12 listopada 1241 roku)[18] w Damaszku. Uchodzi za najwybitniejszego przedstawiciela filozoficznej odmiany sufizmu. Jego myśl wpłynęła w znacznym stopniu na następne pokolenia sufich. Ralph W.J. Austin stwierdza, że trudno byłoby wskazać na nauczyciela sufickiego, czy bractwo, które nie znajdowałoby się w jakimś stopniu pod wpływem nauk Ibn ʻArabiego. Mimo ogromnego szacunku swoich uczniów był, i nadal jest, obiektem ataków i niechęci ortodoksyjnych teologów. Dwuznaczny stosunek intelektualistów muzułmańskich obrazuje to, że zwolennicy nazywają go *asz-szajh al-akbar* (wielkim mistrzem), a przez przeciwników uważany jest za największego z heretyków w dziejach islamu, czego przejawem jest np. to, że w Egipcie i Arabii Saudyjskiej zabronione jest upowszechnianie jego dzieł[19].

Mistyczna doktryna Ibn ʻArabiego

Jak zostało wspomniane wyżej, Ibn ʻArabi wykorzystuje legendę o podróży nocnej, aby ukazać własne spojrzenie na naturę mistycznego zjednoczenia z Absolutem. W jego ujęciu wędrówka, jaka jest udziałem *as-salika*, ma wymiar duchowy a nie fizyczny. Gdy dociera do meczetu Al-Aksa, jego indywidualne *ja* zostaje zawieszone. Osiąga on stan *fana* (dosł. śmierci przed śmiercią), w którym następuje przekroczenie ludzkiego dualizmu (ciała i duszy), poprzez unicestwienie materialnych cech. Stan *fana* jest *conditio sine qua non* dla dostąpienia zjednoczenia.

[17] J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ʻArabi, *Księga...*, s. VII–IX; *eadem*, *Wstęp,* [w:] Ibn ʻArabi, *Traktat o miłości*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1995, s. VII–XIV; *Religia*, [w:] *Encyklopedia PWN*, t. 4, red. T. Gadacz, B. Milewski, Warszawa 2002, s. 487–488.

[18] Datę śmierci podaję za: J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ʻArabi, *Księga…*, s. IX. W innych źródłach jako datę śmierci można spotkać rok 1240. Taką datę przekazują np. Tasun Bajrak al-Dżerrahi czy też Janusz Danecki, natomiast Henry Corbin przytacza 16 listopada 1240 roku. Tasun Bajrak al-Dżerrahi, *Historie z życia Ibn ʻArabiego*, [w:] Ibn ʻArabi, *Droga do Pana Mocy*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2003, s. 26; J. Danecki, *Podstawowe…*, t. 2, s. 34; H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005, s. 252.

[19] R.W.J. Austin, *Introduction*, [w:] Ibn al'Arabi, *The Bezels of wisdom*, tłum. R.W.J. Austin, New Jersey 1980, s. 16; J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ʻArabi, *Księga…*, s. IX; Tasun Bajrak al-Dżerrahi, *op. cit.*, s. 23–28; Szejk Muzaffer Ozaka al-Dżerrahi, *Wprowadzenie,* [w:] Ibn ʻArabi, *Droga…*, s. 15–21; J. Bielawski, *Islam*, Warszawa 1980, s. 169 oraz *Religia…*, s. 487–488.

Mistyk wyzbywając się swoich indywidualnych atrybutów, umożliwia ich zastąpienie atrybutami Boga[20].

Osiągnięcie tego stanu jest całkowicie zależne od woli Boga, ale – jak zauważa Ibn 'Arabi – podczas duchowych poszukiwań należy odprawiać ceremonie *zikr* (dosł. wspominanie, w islamie rozmyślanie o Bogu). Ta psychosomatyczna praktyka polega na ciągłym, monotonnym powtarzaniu tzw. pięknych imion Boga[21]. *Zikr* należy stosować na każdym etapie zbliżania się do Boga, gdyż chroni on od zbłądzenia na tej drodze. Ma również ułatwić mistykowi wzniesienie się ponad to, co materialne i skupienie się na Absolucie[22].

Kiedy *as-salik* osiąga stan *fana*, następuje jego wniebowstąpienie. Rozpoczyna się wędrówka przez siedem niebiańskich sfer, która kończy się, gdy *as-salik* dociera w pobliże tronu Boga. W poszczególnych sferach nieba władze sprawują poszczególni prorocy. Władcą pierwszego nieba jest Adam, drugiego Jezus[23], w trzecim rządy sprawuje Józef. Czwarte niebo jest niebem „władzy emira", gdzie panuje Idris, czyli biblijny Henoch, piąte natomiast jest domeną Aarona, następne Mojżesza, a panem ostatniego jest Abraham[24].

Kiedy *as-salik* dociera do siódmego nieba, uzyskuje stan *fana al-fana* (dosł. unicestwienie unicestwienia). W *fana al-fana* mistyk nie tylko zawiesza swoje indywidualne cechy, ale również nie jest już świadomy tego, że dane mu było dostąpić *fana*. Dzięki temu absolutnemu zanegowaniu siebie możliwe staje się zjednoczenie z Absolutem. Gdy podczas swoich duchowych poszukiwań dotrze się do tego punktu, zdaniem Ibn 'Arabiego, dalsze praktykowanie *zikr* staje się niepotrzebne. Wspominanie Boga okazuje się zbędne, ponieważ jest już On obecny.

[20] Ibn 'Arabi, *Księga…*, s. 4–5, 12–16; J. Wronecka, *Ibn 'Arabi i jego doktryna jedności istnienia (wahdat al-wuǧūd)*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy" 1986, nr 2 (140), s. 38.

[21] Piękne imiona Boga, czyli *al-asma' al-husna*, to atrybuty, przymioty Boga wymienione w Koranie. Teologowie muzułmańscy określili, że jest ich co najmniej 99. J. Danecki, *Podstawowe…*, t. 2, s. 230–233.

[22] Ibn 'Arabi, *Droga…*, s. 45–54.

[23] Teolodzy muzułmańscy uznają przesłanie Ewangelii jako jedno z objawień słów Boga. Samego Jezusa (przez muzułmanów nazywanego Isa) uważają natomiast za jednego z proroków, a nie za Syna Bożego. Powodem odrzucenia dogmatów o boskiej naturze Chrystusa oraz o Trójcy Świętej jest to, że według teologów muzułmańskich są one niezgodne z zasadą *tawhid*. Mówi ona o jedyności i jedności Boga. Uznanie Jezusa i Ducha Świętego za osoby boskie w islamie postrzegane jest jako przykład dodawania Bogu współtowarzyszy, co stanowi jeden z cięższych grzechów. J. Danecki, *Podstawowe…*, t. 1, s. 111–112, 195–196; *idem*, *Kultura islamu...*, s. 58, 97 i 188.

[24] Ibn 'Arabi, *Księga…*, s. 16–38.

Zikr przestaje spełniać swoją rolę i zamiast zbliżać do Boga, zaczyna być tym, co od Niego oddala i uniemożliwia mistykowi dostąpienie stanu *unio mystica* – zjednoczenia się z boską istotą. Dzieje się tak dlatego, że mistyk zamiast skupiać się na Absolucie, który jest już obecny, nadal koncentruje się na drodze ku Niemu. Dlatego też, gdy osiągnie się stan *fana al-fana*, należy zrezygnować z *zikr*, gdyż praktykowanie go w tym momencie mistycznej wędrówki może uchodzić za grzech[25].

Wznoszenie się *as-salika* ku Bogu kończy się, gdy dociera on do Lotosu Ostatniej Granicy. Podchodzi wtedy do boskiego tronu na odległość „dwóch łuków lub jeszcze bliżej"[26]. *As-salik* może wtedy odbyć poufną rozmowę z Bogiem, tzw. *munadżat*. Rozmowa ta ma specyficzny charakter, gdyż mistyk, który jej dostępuje, nie może stwierdzić, czy jest ona dialogiem, czy też monologiem. *Munadżat* wyróżnia się również tym, że odbywa się bez użycia słów. Co więcej, *as-salik* nie jest w stanie ustalić, czy to, co mówi, wypływa z jego wnętrza, czy też ma swoje źródło w czymś z zewnątrz – czy to on rozmawia z Bogiem, czy też może Bóg mówi poprzez niego[27].

Dla Ibn ʻArabiego zjednoczenie z Bogiem nie oznacza stopienia się istot Stwórcy i stworzenia. W relacji, jaka się między nimi wywiązuje, Bóg pozostaje Panem, a mistyk sługą. Nie dochodzi do utożsamienia ich natur, gdyż *as-salik* nie może pozostać na stałe w stanie jedności z Absolutem. Jego zadaniem jest wrócić do ludzi w celu przekazania im tego, czego doświadczył:

> Nie sądźcie, że mój związek z „obecnością objawioną" jest połączeniem istotowości. Jest to tylko objawienie, które inspiruje. Dowodem tego jest zapoznanie was z tym, co poprzedzało ten stan. Jestem *as-salikiem* i to, co otrzymałem od Niego, stanowi wyłącznie orędzie losu i zostało określone przez konkretne warunki. Nie przypisujcie mi związku osoby z osobą, bo On jest Panem, a ja sługą[28].

As-salikowi podczas przemierzania poziomów nieba zostają odsłonięte kolejne tajemnice dotyczące natury Boga, człowieka oraz świata materialnego. Zdaniem Ibn ʻArabiego, to dzięki osiągnięciu stanu *unio mystica* możliwe jest zdobycie wiedzy o ich prawdziwej istocie. Pozna-

[25] *Ibidem*, s. 32–38 i 110 (przyp. 173); Ibn ʻArabi, *Droga…*, s. 45.

[26] Określenie koraniczne, które opisuje odległość, w jakiej znajdował się Muhammad w trakcie rozmowy z Bogiem. J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ʻArabi, *Księga…*, s. XXIX; Koran LIII/9.

[27] Ibn ʻArabi, *Księga…*, s. 38 i następne.

[28] *Ibidem*, s. 70.

nie, jakie jest udziałem mistyka, dzięki zjednoczeniu z Absolutem nie ma charakteru dyskursywnego. Jest to wiedza ezoteryczna (*'ilm batin*), którą uzyskuje się drogą intuicyjną i która pozwala dotrzeć do ukrytego elementu rzeczywistości.

Mistyka Ibn 'Arabiego jest mistyką intelektualną – duży nacisk położony jest na zdobywanie wiedzy. To od zdobytej wiedzy zależy, jaką jakość będzie miała kontemplacja mistyka. Pozostaje również nieufny w stosunku do stanów ekstatycznych czy przesadnych postów. Zdaniem Ibn 'Arabiego, nie należy się na nich skupiać, gdyż mogą być przyczyną błędnej oceny tego, czego doświadcza mistyk. Osoba znajdująca się pod wpływem ekstazy jest skłonna uznać, że to, czego doświadcza, jest autentycznym osiągnięciem stanu jedności z Bogiem. Jednak zdaniem andaluzyjskiego filozofa ekstaza nie jest drogą, która pozwala osiągnąć wiedzę na temat prawdziwej natury rzeczywistości. Wynika to stąd, że ekstaza ma wymiar czysto somatyczny i związana jest z aspektem cielesnym mistyka. A jak już zostało wspomniane, dla Ibn 'Arabiego początkiem drogi ku *unio mystica* oraz prawdziwej wiedzy jest przezwyciężenie dualizmu ciała i duszy właśnie poprzez stan *fana*, wzniesienie się ponad cielesne ograniczenia. Autor *Księgi o podróży nocnej* nie deprecjonuje jednak całkowicie wymiaru materialnego człowieka. Postuluje on, aby mistyk w swoim codziennym życiu nie zrywał z tym, co tu i teraz. Kontemplując, mistyk powinien wewnętrznie być otwarty na boską wiedzę, natomiast w aspekcie zewnętrznym – społecznym, nie powinien rezygnować z zajmowania się sprawami życia codziennego[29]. Ewa Machut-Mendecka określa sufich, którzy realizowali tego typu postulat, sufimi na pograniczu dwóch światów[30].

Do opisu swojej wizji kosmologicznej andaluzyjski mistyk wykorzystuje idee jedności istnienia (*wahdat al-wudżud*). Według Ibn 'Arabiego istnieje tylko jeden byt, którym jest Bóg i tylko On egzystuje w sposób konieczny. Wszystkie byty stworzone natomiast mają wyłącznie charakter przypadłościowy, a ich istnienie zależne jest całkowicie od woli Absolutu. Jak stwierdza Ibn 'Arabi:

> To pewne, że nie istnieje nic poza Bogiem Najwyższym, Jego przymiotami i działaniami. Wszystko jest Nim i Jego, od Niego i dla Niego. Gdyby choć na mgnienie oka między Nim a światem stanęła zasłona, świat znikłby w jednej chwili; trwa bowiem tylko dzięki Jego ochronie i czuwaniu[31].

[29] Ibn 'Arabi, *Księga…*, s. 52; *idem*, *Droga…*, s. 34.
[30] E. Machut-Mendecka, *Archetypu islamu*, Warszawa 2006, s. 63–67.
[31] Ibn 'Arabi, *Droga…*, s. 31.

> Każdy poszczególny byt jest z zasady możliwy. Bóg zna go i kocha w nim powołanie do istnienia, co oznacza, iż Bóg wprowadził go w akt istnienia. Mówiąc jeszcze inaczej, Bóg powoduje pojawienie się w nim istnienia lub okrywa go szatą istnienia[32].

Podobnie jak w koncepcji Plotyna, źródłem rzeczywistości dla Ibn ʻArabiego jest pierwotny byt (czyli Bóg), który dzięki objawieniu[33] swoich atrybutów dokonuje aktu kreacji. Świat zostaje stworzony dlatego, że Bóg kierując się miłością, decyduje się ukazać swoje Imiona. Poszczególne imię, poprzez objawienie którego Bóg stwarza dany byt, staje się równocześnie *władcą* tego bytu. Proces ten odbywa się stopniowo, a powstały świat ma hierarchiczną strukturę. Najpierw powołany do istnienia zostaje Intelekt Pierwszy, nazywany również duszą uniwersalną, który stanowi zasadę twórczą dla pozostałej części stworzenia. Następnie aniołowie, prorocy, a na koniec zwykli ludzie[34].

Dla Ibn ʻArabiego cała stworzona rzeczywistość stanowi epifanię, tj. objawienie boskich atrybutów, a świat pełni rolę *lustra*, w którym Bóg może się przeglądać. Ibn ʻArabi twierdzi wręcz, że jeśli coś istnieje, to jest po części Bogiem. Mimo tego ścisłego powiązania stworzenia ze Stwórcą, nie ma między nimi znaku równości. Mistyk ma za zadanie zrozumieć, że świat, jaki postrzega, jest Absolutem (ponieważ jest Jego epifanią), ale równocześnie jest czymś od Niego absolutnie odmiennym. Jest tak, gdyż każdy byt jest tylko epifanią jednego z boskich atrybutów i nic stworzonego nie może być objawieniem wszystkich aspektów Boga[35].

Chociaż Ibn ʻArabi dla opisu natury bytu posługuje się kategorią *jedności istnienia*, to sens, jaki nadaje terminowi „istnienie", ma zdecydowanie charakter esencjalny. Oznacza to, że w jego systemie metafizycznym, to istota (to, czym coś jest), a nie istnienie (to, że coś jest), stanowi ontologiczną podstawę bytu jako takiego. Ów esencjalizm przejawia się m.in. w emanacyjnej strukturze rzeczywistości. To istota Absolutu, drogą epifanii kolejnych boskich atrybutów, nadaje istnienie reszcie bytów, a rzeczywistość istnieje o tyle, o ile uczestniczy w istocie Boga. Takie pojmowanie bytu powoduje, że filozofia Ibn ʻAra-

[32] *Idem*, *Traktat…*, s. 38.

[33] Ibn ʻArabi w swojej koncepcji zastępuje neoplatońskie pojęcie *emanacji* pojęciem *objawienia* (*tadżalli*). J. Wronecka, *Ibn ʻArabi…*, s. 34.

[34] J. Wronecka, *Ibn ʻArabi…*, s. 34–36; Ibn ʻArabi, *Księga…*, s. 9; *idem*, *Traktat…*, s. 24–26.

[35] J. Wronecka, *Ibn ʻArabi…*, s. 35–36; Ibn ʻArabi, *Traktat…*, s. 25–26.

biego nabiera cech neoplatońskich, łącznie z panteizującym postrzeganiem wszechświata[36].

Po osiągnięciu zjednoczenia z Bogiem i poznaniu Jego prawdziwej natury, mistyk ma obowiązek przekazania tej wiedzy innym. Jego indywidualne cechy zostają przywrócone, aby mógł on wrócić do świata zmysłowego. Mistyka, jaką zaproponował Ibn 'Arabi, ma elitarny charakter, gdyż zjednoczenia mogą dostąpić tylko wybrani, którzy dostąpią łaski Boga. Również to, czego doświadczył mistyk podczas swoich duchowych poszukiwań, ma być przekazywane tylko wybranym. Mistyk, powracając do ludzi, zostaje obdarzony przymiotami, które umożliwią mu wypełnienie roli nauczyciela i przewodnika. Andaluzyjski mistyk stwierdza jednocześnie, że nauki te mają być przeznaczone tylko dla wybranych, gdyż zwykli ludzie nie będą w stanie ich pojąć. Postrzegać będą oni takiego mistyka jako czarownika czy osobę szaloną[37].

Ibn 'Arabi przestrzega tych, którym Bóg przekazał swoją wiedzę, aby nie wykorzystywali jej do tworzenia nowych praw, czy nie spisywali jej w formie nowej Świętej Księgi. Autor *Objawień mekkańskich* pozostaje w tej kwestii w zgodzie z teologią ortodoksyjną i uznaje Muhammada za „pieczęć proroków" (*chatam al-anbija*). Akceptuje, że Muhammad był ostatnim prorokiem, który miał przekazać ludziom boskie objawienie. Element profetyczny pojawiający się w mistycznych wizjach, traktuje natomiast jako rodzaj przypomnienia już objawionych boskich przykazań czy przestrogi dla ludzi[38].

Podsumowanie

Zawarte w *Księdze o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca* rozważania wpisują się w filozoficzną tradycję myśli neoplatońskiej – tradycji wyjątkowo silnej wśród muzułmańskich filozofów. W swojej formie tekst ten różni się od większości traktatów filozoficznych – sporo w nim fragmentów poezji mistycznej, a co za tym idzie, nacechowany jest licznymi metaforami i symbolami, które niełatwo odszyfrować, gdyż skierowane są do wtajemniczonych. Pomimo tych trudności, traktat ten zawiera bogatą treść filozoficzną – zarówno ontologiczną, jak i epistemologiczną. Ibn 'Arabi przedstawia w nim swoje spojrzenie

[36] D. Kokoć, *Esencjalny charakter metafizyki Ibn 'Arabiego*, [w:] *Ratio, Religio, Humanitas. Miscellanea dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi*, red. E. Jedliński, Z. Stachowski, S. Sztajer, Poznań 2015.

[37] Ibn 'Arabi, *Księga…*, s. 76–78; *idem*, *Droga…*, s. 54–58.

[38] *Idem*, *Księga…*, s. 30–32.

na strukturę rzeczywistości oraz ukazuje, w jaki sposób człowiek może osiągnąć poznanie prawdy na temat bytu. Jednak, co warto podkreślić, wiedza, którą zawiera w swoich pismach andaluzyjski mistyk, nie ma wymiaru tylko poznawczego. Cel jego pism ma przede wszystkim wymiar eschatologiczny. Poznanie, jakiego dostępuje mistyk, ma za zadanie uświadomić mu prawdziwą istotę Boga. A to właśnie taka wiedza ma pozwolić mistykowi osiągnąć zbawienie.

Izabela Kończak
Uniwersytet Łódzki

Kasim Amin i Musa Bigijew o małżeństwie w islamie

Abstrakt

Kwestia emancypacji kobiet w drugiej połowie XIX wieku zaczęła wyrastać na istotny i wyraźny problem społeczny, głęboko nurtujący bliskowschodnie społeczeństwa. Jednostki i grupy określane mianem „postępowych" podnosiły „kwestię kobiecą", opowiadając się za emancypacją mieszkanek regionu. Interesującym w tej sytuacji zdaje się fakt, że pierwszymi, którzy zwrócili uwagę na konieczność uwolnienia kobiety, byli mężczyźni. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie poglądów dwóch myślicieli – Egipcjanina – Kasima Amina oraz Tatara – Musy Bigijewa na kwestie związane z prawami kobiet w islamie dotyczącymi małżeństwa. Podstawę analizy stanowią rozważania zawarte w wybranych do analizy publikacjach obu autorów. Autorka postara się udzielić odpowiedzi na następujące pytania: na ile opinie Bigijewa na temat konieczności przyznania kobietom praw związanych z małżeństwem są zbieżne z sądami Kasima Amina; czy rozważania Bigijewa są radykalne, czy też jednak w pewnym sensie jawią się jako odtwórcze i zachowawcze.

Słowa kluczowe: Kasim Amin, Musa Bogijew, małżeństwo, islam, prawa kobiet

Abstract

In the second half of the 19th century the issue of women's emancipation grew into the essential and crucial social problem deeply troubling Middle Eastern societies. Individuals and groups named as "progressives" take the "women's issue", advocating the emancipation of the women inhabiting the region. This what seems to be interesting in this situation is the fact that the first who noticed the necessity to change the position of women were men. The aim of this article is to present the views of two thinkers – the Egyptian – Qasim Amin and the Tatar – Musa Bigiev on issues related to women's rights in Islamic marriages. The basis for the analysis are the considerations of both authors that are parts of their selected publications. The author of the article will try to answer the following questions: to what extent Bigiev's opinions on the necessity to grant women rights in marriages coincide with the views of Qasim Amin; whether Bigiev's views are radical, or whether they seem to be reproductive and conservative.

Keywords: Qasim Amin, Musa Bigiev, marriage, Islam, women's rights

Kwestia emancypacji kobiet w drugiej połowie XIX wieku zaczęła wyrastać na istotny i wyraźny problem społeczny, głęboko nurtujący bliskowschodnie społeczeństwa. Jednostki i grupy określane mianem „postępowych" podnosiły „kwestię kobiecą", opowiadając się za emancypacją mieszkanek regionu. Interesującym w tej sytuacji zdaje się fakt, że pierwszymi, którzy zwrócili uwagę na konieczność uwolnienia kobiety, byli mężczyźni. W tym miejscu warto wspomnieć wystąpienie Butrusa al-Bustaniego (1819–1883), urodzonego w maronickiej rodzinie pisarza uważanego za pierwszego syryjskiego nacjonalistę. Jego mowa wygłoszona 14 grudnia 1849 roku, podczas posiedzenia Syryjskiego Towarzystwa Naukowo-Literackiego, była apelem o zagwarantowanie kobiecie godnej roli w arabskim życiu społecznym. Głównym czynnikiem zmian miała być edukacja. Jednak działania Al-Bustaniego czy podążającego tą samą drogą koptyjskiego prawnika Murkusa Fahmiego (1870–1955), którego wystąpienie w Egipcie w 1894 roku dzieliło od apelu Al-Bustaniego ponad 50 lat, nie mogły i nie przyniosły pożądanego efektu. Obydwaj byli chrześcijanami – świat muzułmański się z nimi nie liczył. Dopiero – zdaniem Kławdii Ode-Wasiljewy – głośny krzyk i podniesienie sprawy przez muzułmanina – Kasima Amina (1863–1908) – swoistego „trybuna kobiet", usłyszano we wszystkich zakątkach świata arabsko-muzułmańskiego[1].

Sytuacją muzułmanek zainteresowano się również w imperium rosyjskim, które w swoich granicach miało poddanych wyznających islam. W drugiej połowie XIX wieku w literaturze oraz publicystyce wielu przedstawicieli narodów turkijskich zamieszkujących państwo carów można było dostrzec motywy feministyczne. Wśród literatów, którzy podnosili w swych utworach kwestię zniewolenia kobiet, warto wymienić choćby Mirzę Fatalego Achundowa[2] czy Abdrahmana Iljasiego[3]. Należy też wspomnieć o Ajazie Ishakim, dla którego brak praw kobiet stał się bardzo ważną kwestią stojącą na przeszkodzie narodowej emancypacji Tatarów[4].

[1] К. Оде-Васильева, *Отражение быта современной арабской женщины в новелле*, [w:] *Записки Коллегии Востоковедов*, Ленинград 1930, т. 5, s. 293–306. Reprint: *Ислам: политика, экономика, право, культура (сборник студенческих работ)*, ред. Р. Беккин (вып. 1), Москва–Санкт-Петербург 1999, s. 66–77.

[2] Więcej na temat autora i idei feministycznej w jego twórczości zob. np. Ш. Мирзоева, *Эстетические взгляды М.Ф. Ахундова*, Баку 1969, s. 24–25.

[3] Więcej na temat autora i idei feministycznej w jego twórczości zob. np. А.А. Фаттакова, *Женские образы в татарской просветительмкой литературе*, Тобольск 2012.

[4] Więcej na temat autora i idei feministycznej w jego twórczości zob. np. А.А. Каримова, *Идейно-эстетическая эволюция проблемы феминизма в творчестве Гаяза Исхаки*, Казань 2000.

Ta kwestia była obecna także w środowisku muzułmańskich działaczy społeczno-politycznych imperium rosyjskiego, którzy na przełomie XIX i XX wieku pozycję i rolę wyznawczyń islamu potraktowali jako ważne wyzwanie ideologiczne. Wśród przedstawicieli tatarskiej inteligencji tych czasów, próbujących zrównać (przynajmniej na gruncie prawnym) kobiety i mężczyzn, w pierwszej kolejności należy wymienić Musę Bigijewa (1873–1949). Choć wielu myślicieli tatarskich podnosiło tę kwestię w swoich pracach, to jednak poglądy wyrażone przez Bigijewa należy uznać za najbardziej pełne i wyraziste. Warto zauważyć, że prawa kobiet postrzegał on jako nie mniej ważne niż reformę muzułmańskiej edukacji. O wadze, jaką przykładał do poprawienia statusu muzułmańskich kobiet, może świadczyć liczba prac, które poświęcił temu zagadnieniu[5]. Nie tylko pozostawił po sobie obszerną spuściznę publikacyjną na ten temat, ale żywo propagował swoje poglądy jak w maju 1917 roku podczas obrad V Wszechrosyjskiego Zjazdu Muzułmanów w Moskwie, gdzie jego wykład na temat praw kobiet w islamie przyczynił się do szerokiej dyskusji[6].

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie poglądów Kasima Amina oraz Musy Bigijewa na kwestie związane z prawami kobiet w islamie dotyczącymi małżeństwa a także próba udzielenia odpowiedzi na następujące pytania: czy rozważania Bigijewa są rzeczywiście – jak uznaje wielu zwłaszcza rosyjskich badaczy[7] – radykalne, czy też jednak w pewnym sensie były one odtwórcze i zachowawcze; na ile opinie Bigijewa na temat konieczności przyznania kobietom praw związanych z małżeństwem są zbieżne z sądami Kasima Amina. Podstawę analizy poglądów obu myślicieli na sytuację muzułmanek stanowią ich publikacje. W przypadku Kasima Amina chodzi o pracę wydaną w Kairze w 1899 roku *Tahrir al-Mara'a* (w przekładzie angielskim)[8]. Jeśli zaś idzie o Musę Bigijewa, źródłem jest rosyjska wersja opublikowanego

[5] Na przykład: *Пост в длинные дни*, 1911; *Несколько вопросов вниманию народа*, 1912; *Размышление*, 1914; *Женщина в свете священных аятов благородного Корана*, 1916; *Воззвание к мусульманским народам*, 1920 (artykuły 122–159, tytułując tę część *Почтительное отношение к женщине и ее права*).

[6] М. Гермез, *Муса Джаруллах Бигиев*, Казань 2009, s. 27, 107; С. Фаизов, *Женский вопрос на московском съезде*, http://www.idmedina.ru/books/regions/?1565, data odczytu 10 września 2019.

[7] Д.В. Мухетдинов, *Исламская феминистская герменевтика: история становления и основные идеи*, „Minbar. Islamic Studies" 2019, t. 12, nr 2, s. 514.

[8] Q. Amin, *The Liberation of Women and The New Woman. Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, trans. S. Sidhom Peterson, Cairo 2000.

po raz pierwszy w 1933 roku w Berlinie tekstu *Женщина в свете священных аятов благородного Корана*[9]. Zawarto w nim także fragmenty rozważań autora na temat sytuacji muzułmanek zamieszczone w jego wcześniejszych publikacjach. Zatem stanowi najpełniejsze odzwierciedlenie poglądów uczonego na sytuację wyznawczyń islamu. Warto w tym miejscu dodać, że Bigijew oczywiście znał poglądy Kasima Amina (co w świetle rozgłosu, z jakim przetoczyły się one przez świat muzułmański, nie powinno dziwić). Cenił nie tylko jego dorobek, ale okazywał szacunek jako wybitnemu myślicielowi. Nawet bez podejmowania próby wnikliwszej analizy zbieżności ich poglądów, należy wspomnieć, że samego Egipcjanina tatarski uczony nazywa „czcigodnym", zaś jego wspomnianą pracę „cudownym utworem"[10].

Małżeństwo

Ponieważ „małżeństwo należało do podstawowych celów mężczyzny"[11], zarówno Kasim Amin, jak i Musa Bigijew poświęcają tej kwestii wiele uwagi. Obaj autorzy zgodnie uważali, że to nie islam jest odpowiedzialny za niższy status kobiet w społeczeństwie. Twierdzili, że Koran nie sankcjonuje ucisku, ale raczej broni praw kobiet, wzywając w poszczególnych wersetach do wyrównania statusu przedstawicieli obu płci. Na potwierdzenie swych opinii cytowali stosowne fragmenty świętej księgi muzułmanów[12]. Byli świadomi, że tradycyjne postrzeganie kobiety i jej roli w społeczeństwie muzułmańskim jest inne. Przyczyn takiego stanu rzeczy obaj upatrywali w ignorancji i uprzedzeniach funkcjonujących wśród samych muzułmanów[13]. Odpowiedzialnością za niski status kobiet obarczali wpływowych muzułmańskich uczonych – alimów, których opinie były zachowawcze i którzy nie dążyli do zmiany tradycyjnych poglądów na rolę kobiety – tak silnie zakorzenionych w społeczeństwie patriarchalnym. Zarówno Amin, jak i Bigijew na kartach swoich prac wykazali się znajomością ich treści, często cytowali lub

[9] М.Д. Бигиев, *Женщина в свете священных аятов благородного Корана*, [w:] М.Д. Бигиев, *Избранные труды*, т. 2, Казань 2006.

[10] *Ibidem*, s. 137.

[11] E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony. Muzułmanka w świetle wiary i kultury*, [w:] *Być kobietą w Oriencie*, red. D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka, Warszawa 2001, s. 32.

[12] М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 139.

[13] Л. Чубукчиева, *Женский вопрос в идеологии джадидизма*, „Гасырлар авазы" 2014, nr 1–2, s. 45.

odwoływali się do konkretnych opinii wygłaszanych przez tych konserwatywnych uczonych, prowadząc z nimi swoistą polemikę[14].

Mimo że – jak zauważyła Ewa Machut-Mendecka – zgodnie z Koranem wszyscy muzułmanie – w tym także kobiety i mężczyźni są sobie równi, to jednak na mężczyźnie spoczywają te bardziej znaczące zadania[15]. Choć takie podejście z dzisiejszej perspektywy może powodować pewien dysonans i budzić podejrzenia dyskryminacji kobiet, to z drugiej strony przy umiejętnym doborze i interpretacji odpowiednich fragmentów świętej księgi muzułmanów można budować wywód o równościowym charakterze, emancypujący kobiety, nie negując przytoczonej wcześniej różnicy. Zwłaszcza jeśli celem takiego wywodu będzie nie tyle podważenie różnic między zadaniami kobiet i mężczyzn, ale uderzenie w dyskryminujące kobiety praktyki życia codziennego w realiach przełomu XIX i XX wieku. I tak zdaniem Amina – Koran zawiera najdoskonalszą definicję małżeństwa. Kairski prawnik cytuje następujący ajat: „I z jego znaków jest to, iż On stworzył dla was żony z was samych, abyście mogli odpocząć przy nich; i ustanowił między wami miłość i miłosierdzie" (XXX:21) i konfrontuje ten zapis z definicją małżeństwa, stworzoną przez muzułmańskich uczonych, w której jest ono nazwane kontraktem, dającym mężczyźnie prawo do współżycia z kobietą[16].

Amin uznawał, że idea małżeństwa, o której mowa w Koranie, została przez muzułmańskich uczonych sprowadzona do zwykłej transakcji, a przez to wypaczona, ponieważ – w jego opinii – „Boski plan, przewidziany dla tej wspaniałej instytucji, opierał się na miłości i zrozumieniu między żoną i mężem"[17]. Również tatarski teolog krytykował znajdującą się w literaturze z zakresu *fikhu*, tj. muzułmańskiej jurysprudencji, definicję małżeństwa, która sprowadza się do prawa mężczyzny do korzystania z organów płciowych kobiety. Uznał ją za „poważne nieporozumienie". Zwrócił uwagę, że takie rozumienie małżeństwa poniża samych małżonków, niszczy bezcenną i wielką moc związku. Powtórzył za poprzednikiem, iż instytucja ta „jest zbudowana na podstawie miłości i wzajemnego szacunku"[18]. Jego definicja małżeństwa akcentuje partnerstwo i współdziałanie, a związek dwojga ludzi „w oceanie życia,

[14] М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 146–148.

[15] E. Machut-Mendecka, *Współczesna rodzina muzułmańska*, [w:] *Oblicza współczesnego islamu*, red. E. Machut-Mendecka, Warszawa 2003, s. 65.

[16] Q. Amin, *op. cit.*, s. 76.

[17] *Ibidem*, s. 77.

[18] М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 195.

to obustronna zgoda na wieczną przyjaźń”[19]. Dla obu autorów aspekt uczuciowy jest niezwykle istotny. Małżeństwo zawarte w oparciu o wzajemną miłość i szacunek będzie w stanie pokonać różne problemy życia codziennego. Jak obydwaj zauważają, w takiej sytuacji wspólne życie jest łatwiejsze. Nawet dla par z problemami finansowymi może być „rajem na ziemi”[20].

Jednak, według Amina, aby między dwojgiem ludzi powstało uczucie, muszą mieć możliwość poznania się jeszcze przed ślubem. Ostro krytykuje funkcjonujące zwyczaje, zgodnie z którymi przyszli małżonkowie wyrażają zgodę na zawarcie związku małżeńskiego wyłącznie na podstawie opisu kandydata i to przedstawionego im przez osoby trzecie – kobiety z rodziny lub też profesjonalne swatki. Z pewnością prawnik musiał słyszeć różne historie, w których swatki okrutnie oszukiwały swych klientów, oferując propozycje, które bardzo mijały się z rzeczywistością. Jak choćby te, o których wspomina Wiebke Walther, gdzie mężczyzna chcący poślubić kobietę młodą i piękną, był swatany ze starą i brzydką, by odkryć, jak niecnie został oszukany, dopiero po ślubie[21]. Nawet gdyby pominąć przypadki tego rodzaju praktyk, to – zdaniem Amina – oczywistym jest, iż na podstawie informacji przekazanych przez osoby trzecie nie sposób wyrobić sobie opinii o kimś, z kim miałoby się dzielić resztę życia. Słusznie zauważa, że ludzie różnią się, jeśli chodzi o konkretne doznania. To, co atrakcyjne dla jednych, inni mogą odebrać jako nic nadzwyczajnego[22].

Z kolei Bigijew w swojej pracy nie stawia tak jednoznacznego warunku – nie oczekuje, by panna młoda i pan młody koniecznie widzieli się przed ślubem. Być może uczony uznawał, że miłość, która jest – według niego – niezbędnym warunkiem małżeństwa, może dojść do głosu dopiero później[23]. Z drugiej strony wydaje się, że wcześniejszą znajomość przyszłych małżonków – jeśli nie popierał – to chociaż akceptował. Echo tej cichej akceptacji pobrzmiewa przy okazji krytyki innych praktyk, kiedy uczony zajmuje stanowisko wobec konfliktu między zakochaną córką a niechętnym udzieleniu zgody na ślub ojcem[24]. Dopuszcza więc wcześniejszą znajomość przyszłych małżonków, bo prze-

[19] *Ibidem*, s. 203.
[20] Q. Amin, *op. cit.*, s. 80; М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 204.
[21] W. Walther, *Kobieta w islamie*, Warszawa 1982, s. 43–44.
[22] Q. Amin, *op. cit.*, s. 77–78.
[23] E. Machut-Mendecka, *Archetypy islamu*, Warszawa 2003, s. 114.
[24] М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 208.

cież, by móc obdarzyć kogoś uczuciem, nazywać ukochanym – jak się wydaje – trzeba tę osobę przynajmniej zobaczyć. Jest rzeczą oczywistą, że nieznajomego nie można kochać, a uczucia, by mogły dojść do głosu, musi wystąpić jakiś impuls, choćby krótkie spojrzenie. Jeśli go nie ma, nie może być też mowy o miłości.

Prawo wyboru przyszłego partnera życiowego (a przynajmniej możliwość wyrażenia swego zdania na ten temat) w opinii obu autorów jest bardzo ważną kwestią. Myśliciel kairski zauważył:

> Każda prawdziwie wrażliwa osoba rozumie, że równie ważne jest, aby kobieta miała coś do powiedzenia przy wyborze męża [...]. W istocie, jej opinia jest ważniejsza niż opinia jej krewnych. Niedopuszczalne jest, by kobieta nie miała prawa głosu w sprawie swego małżeństwa i ograniczała się do decyzji swoich opiekunów[25].

Odnosząc się do istniejącej praktyki, Amin po raz kolejny wszystkie wypaczenia złożył na karb funkcjonujących w społeczeństwie zwyczajowych praktyk. Uznał, że gdyby społeczeństwo muzułmańskie przestrzegało zapisów Koranu, stosownych nauk proroka oraz – jego zdaniem – istniejącego systemu prawnego, to kobiety osiągnęłyby szczęście małżeńskie[26]. Za wzór stawiał proroka Muhammada, powoływał się na jego czyny i słowa dotyczące praw kobiet. Z analizy hadisów wyciągnął wniosek, że „tradycja muzułmańska domaga się szacunku wobec kobiet, poszanowania ich praw oraz życzliwości i uprzejmości wobec nich"[27]. Co ciekawe, kwestię autonomii przy podejmowaniu decyzji dotyczącej małżeństwa Amin podnosi także w przypadku mężczyzn. Dla kairskiego prawnika niepewność, kim będzie – a przede wszystkim, jaka będzie przyszła żona, w obliczu zachodzących zmian społecznych, miała destrukcyjny wpływ na samą instytucję małżeństwa, jej poszanowanie czy atrakcyjność. Współcześni mu młodzi mężczyźni mieli przedkładać stan wolny nad ożenek m.in. dlatego, że wymagano od nich poślubienia osoby, której nigdy wcześniej nie spotkali. W takich okolicznościach nie mogło być mowy, by małżeństwo sprostało ich oczekiwaniom, w których wiodą życie u boku przyjaciółki, którą będą kochać i która obdarzy ich takim samym uczuciem[28]. Inaczej niż kobiety, mieli możliwość ograniczonego (ale jednak) wyboru, który

[25] Q. Amin, *op. cit.*, s. 79.
[26] *Ibidem*.
[27] *Ibidem*, s. 80.
[28] *Ibidem*, s. 81–82.

sprowadzał się do unikania, odkładania w czasie małżeńskich planów, co niewątpliwie miało niekorzystny wpływ na samą tę instytucję, tak hołubioną przez obydwu uczonych.

Jeśli chodzi o możliwość wyboru małżonka, Bigijew był bezkompromisowy. Uznawał wręcz, że z punktu widzenia prawa zgoda kobiety na zawarcie małżeństwa stanowi o ważności lub nieważności związku: „Jeśli dziewczyna nie wyrazi zgody na małżeństwo, ustalenia ojca tracą ważność”[29]. Decyzje ojców o wyborze partnera życiowego dla dziecka powinny być traktowane jako rekomendacja, a nie głos ostateczny i mieć zastosowanie tylko jeśli są zgodne z wolą, szeroko pojętym interesem czy też dobrem samych dzieci. Jeśli natomiast miałyby przynieść im uszczerbek, to nie można oczekiwać, że będą wcielane w życie. Oczywiście tatarski uczony zdawał sobie sprawę, że realia nierzadko wyglądały zupełnie inaczej i odbiegały nie tylko od powyższej interpretacji prawa, ale wprost ignorowały najbardziej podstawowe więzy spajające rodzinę. Wspomina o przypadkach, w których ojcowie wydawali córki bez uzyskania ich zgody za znacznie starszych lub wręcz starych mężczyzn, by dzięki temu osiągnąć korzyści materialne. Takie postępowanie Bigijew ostro krytykuje, postrzega je wręcz jako stręczycielstwo[30].

Monogamia

Zarówno Amin, jak i Bigijew byli orędownikami związków monogamicznych. Pierwszy uznawał, że „fundament małżeństwa będą stanowiły dwie osoby, które kochają się wzajemnie – ciałem, sercem i umysłem”[31]. Podkreślał, że ten rodzaj związku „jest naturalny zarówno dla mężczyzn, jak i kobiet”[32]. W jego opinii „bez wątpienia najlepszą rzeczą, jaką może zrobić mężczyzna, to mieć tylko jedną żonę”[33]. Bigijew z kolei znacznie rozwinął tę kwestię. Po lekturze pracy tatarskiego myśliciela nie sposób nie odnieść wrażenia, że sprawa małżeństw monogamicznych była jednym z najważniejszych zagadnień w kręgu zainteresowań jej autora. Poświęcił jej dwa rozdziały, zatytułowane *W małżeństwie fundamentem jest jedność dwojga małżonków* oraz *Fundament rodziny – monogamia*, w których napisał wprost, że najlepszą formą małżeństwa jest rodzina składająca się z jednej żony i jednego męża.

[29] М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 207.
[30] *Ibidem*, s. 208.
[31] Q. Amin, *op. cit.*, s. 80.
[32] *Ibidem*, s. 83.
[33] *Ibidem*.

Wątek monogamii poza wspomnianymi rozdziałami przewija się praktycznie w całej pracy. Od pierwszych stron opinia autora na temat tego rodzaju związku nie budzi żadnych wątpliwości, zwłaszcza, kiedy pisze: „podstawową, a zarazem najprostszą i najpiękniejszą formą rodziny jest kombinacja »jeden mąż z jedną żoną«"[34]. Zaś kilka stron później dodaje: „Rodzina zaczyna się od dwóch podstawowych filarów: żony i męża"[35]. Natomiast w innym miejscu zauważa, że „serce mężczyzny jest jak tron, na którym powinna zasiadać jedyna kobieta, która jest światła i czysta"[36].

Obaj autorzy, prezentując swe poglądy na temat wyższości monogamii nad poligamią, odwołują się wybranych – tych samych – wersetów Koranu. Wiele uwagi poświęcają analizie następujących słów: „Lecz jeśli się obawiacie, że nie będziecie sprawiedliwi, to żeńcie się tylko z jedną"[37] (IV:3), które uważają za jawne ostrzeżenie przed związkami poligamicznymi. Amin interpretuje ten cytat jako zakaz wielożeństwa, uznając, że skoro sam Bóg poddał pod wątpliwość możliwość osiągnięcia sprawiedliwości, tym bardziej człowiek nie powinien dążyć do osiągnięcia nieosiągalnego[38]. Bigijew zaś dla potwierdzenia tezy, wedle której fundamentalnym kanonem w islamie są związki monogamiczne[39], odwołuje się do postaci samego proroka Muhammada, korzystając z faktu, że jego postępowanie stanowi wzór do naśladowania dla muzułmanów. Opisuje jego małżeństwo z pierwszą żoną Chadidżą bint Chuwajlid. Tatarski teolog argumentuje, iż związek monogamiczny był wyborem samego proroka islamu, który w ten sposób dał przykład swoim współwyznawcom. Jednak opinia ta wydaje się być dyskusyjna, zwłaszcza biorąc pod uwagę ówczesne warunki społeczne. Pierwsza żona Muhammada była kobietą zamożną i wpływową, co miało niebagatelne znaczenie. Można uznać, że to właśnie małżeństwo uczyniło z przyszłego proroka islamu pełnoprawnego członka mekkańskiego społeczeństwa i zrównało jego status z najbogatszymi obywatelami miasta. Jego sytuacja uległa radykalnej zmianie. Majątek żony pozwolił mu na samodzielne zajęcie się kupiectwem, dzięki czemu skończyły

[34] М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 130.
[35] *Ibidem*, s. 135.
[36] *Ibidem*, s. 147.
[37] Cyt. za: *Koran* z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, Warszawa 1986, s. 92.
[38] Q. Amin, *op. cit.*, s. 85–86.
[39] М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 211.

się problemy materialne, z którymi borykał się w przeszłości. Tym samym przestał być nic nieznaczącym członkiem upadającego rodu. Warto nadmienić, że jak wynika ze źródeł historycznych, to Chadidża przekazała przyszłemu mężowi własne pieniądze, by mógł opłacić *mahr* – dar ślubny niezbędny przy zawarciu związku małżeńskiego[40]. Skoro tak, to niewykluczone, że narzuciła mu także warunki funkcjonowania w związku, zastrzegając jego monogamiczną formułę.

Na afirmację związków monogamicznych w przypadku Bigijewa zapewne wpłynęły lokalne uwarunkowania. Z jednej strony mowa o praktyce i doświadczeniu miejscowych muzułmanów. W Rosji do rewolucji październikowej rodziny poligyniczne istniały legalnie w regionach zamieszkałych przez wyznawców islamu. Stanowiły jednak zdecydowaną mniejszość. Ponadto nie we wszystkich muzułmańskich regionach wielożeństwo było rozpowszechnione w takim samym stopniu. Zdaniem kazańskiego islamoznawcy – Raisa Sulejmanowa – na przykład Tatarki rzadko godziły się, by dzielić męża z inną kobietą[41]. Nie dziwi zatem, że dla Bigijewa to monogamia była stanem naturalnym. Sam zresztą miał tylko jedną żonę. Z drugiej zaś strony – jak się wydaje – niebagatelne znaczenie miał stan prawny, który wszedł w życie po rewolucji październikowej, likwidujący to, co wcześniej było wyjątkiem, dopuszczający jedynie to, co wcześniej i tak stanowiło powszechniejszą praktykę. W 1928 roku do kodeksu karnego z 1926 roku wprowadzono poprawkę, w myśl której zabroniono małżeństw osobom znajdującym się już w innym zarejestrowanym związku. Za złamanie tego zakazu groziły sankcje w postaci kary więzienia lub pracy poprawczej przez okres do jednego roku lub grzywny do tysiąca rubli[42].

Poligynia

Obaj uczeni krytycznie odnosili się do praktyk poligynicznych. Egipcjanin w swojej pracy jednoznacznie je potępiał. Uznawał, że praktykowanie wielożeństwa jest swego rodzaju miernikiem statusu kobiet

[40] Ibn Sa'd, *Al-Tabakat al-Kubra*, ed. H. Sachau and others, vol. I, Leiden 1905–1940, s. 84, za: A. Grzegorczyk, *Żony i córki Proroka – ich wpływ na życie osobiste i działalność społeczno-polityczną Muhammada*, praca magisterska napisana w Instytucie Orientalistycznym UW pod kierunkiem prof. Józefa Bielawskiego w 1989 roku, s. 11.

[41] Н. Федорова, *Делят любовь. SmartNews узнал, как живется женщинам в полигамных браках*, http://smartnews.ru/regions/kazan/18054.html, data odczytu 10 stycznia 2021.

[42] Ст. 88 Уголовный кодекс РСФСР 1926 года, http://avkrasn.ru/article-683.html, data odczytu 10 września 2019; zob. А.В. Наумов, *Российское угловное право*, Москва 2011, t. 2, s. 243.

w społeczeństwie. Przy czym rosnąca liczba związków tego rodzaju, powinna być odczytywana jako obniżenie statusu kobiet, natomiast ich stosunkowo niewielka liczba lub malejąca popularność miała oznaczać wyższy status płci żeńskiej. Zauważył, że „poligamia oznacza głęboką pogardę dla kobiet, ponieważ żadna kobieta nie chce dzielić męża z inną"[43]. Podkreślał uczucia towarzyszące kobietom postawionym w takiej sytuacji. Pisał o niepokoju, zranieniu, zazdrości i torturach psychicznych, które są ich udziałem. Amin polemizuje też z przeciwnymi opiniami. Nie widzi możliwości, by kobieta była zadowolona z trwania w związku poligynicznym. Tego typu głosy uznaje za swoisty wyjątek potwierdzający mimo wszystko regułę, według której w związkach tych występują konflikty: między samymi żonami, między żonami a mężem, a także nierzadko dochodzi do aktów przemocy, czy nawet przestępstw popełnianych na członkach rodziny[44].

Kairski prawnik rozważa też kwestię wpływu, jaki życie w małżeństwach poligynicznych może mieć na wychowujące się w nich dzieci, a w konsekwencji na kondycję przyszłych pokoleń. Dostrzega w tej sytuacji same problemy: życie w nieustannie skonfliktowanej rodzinie, niedostateczne skupienie uwagi matek na potomstwie. Kobiety – jego zdaniem – w obliczu rywalizacji koncentrują się przede wszystkim na utrzymaniu związku małżeńskiego, zaniedbując a przynajmniej odkładając na drugi plan wychowanie dzieci. Dzieci z kolei zmuszone do ciągłych starań o uwagę ojca, dzielenia jego uczuć nie tylko między sobą i najbliższym rodzeństwem, ale także dziećmi innych kobiet, nie są w stanie zbudować właściwych relacji spajających później całą rodzinę. Niedostateczne więzi braterskie między rodzeństwem uderzają w tak podstawową komórkę społeczną jak muzułmańska rodzina[45].

Bigijew natomiast uważał, że poligynia „w zasadzie jest zakazana"[46]. Analizując treść świętej księgi islamu, doszedł do przekonania, że w całym Koranie nie ma ani jednego fragmentu, który traktowałby o przyzwoleniu na związki poligyniczne. By to wykazać, uczony poddał interpretacji dwa wersety, w których, wydawać by się mogło, wybrzmiała dopuszczalność praktykowania poligynii przez muzułmanów, czyli:

[43] Q. Amin, *op. cit.*, s. 83.
[44] *Ibidem*, s. 84.
[45] *Ibidem*.
[46] М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 212.

> A jeśli się obawiacie, że nie będziecie sprawiedliwi względem sierot... Żeńcie się zatem z kobietami, które są dla was przyjemne – z dwoma, trzema lub czterema. Lecz jeśli się obawiacie, że nie będziecie sprawiedliwi, to żeńcie się tylko z jedną (4:3)[47]

oraz

> Oni będą cię pytać w sprawie kobiet. Powiedz: „Bóg daje wam pouczenie o nich – to, co wam się recytuje w Księdze: w sprawie osieroconych dziewcząt, którym nie dajecie tego, co im zostało przypisane, kiedy pragniecie je poślubić: i pouczenie w sprawie słabowitych dzieci; i abyście byli dla sierot sprawiedliwi" (4:127)[48] .

Doszedł do przekonania, że są one w zasadzie zaleceniem dla praktykowania związków monogamicznych. Wielożeństwo, o którym w nich mowa, może być wprowadzone w życie w sytuacjach ostatecznych, na przykład wówczas, gdy trzeba zapewnić godny poziom życia kobietom owdowiałym[49]. Szczęście kobiety w poligamicznym małżeństwie jest, zdaniem myśliciela, niezwykle rzadkie. Może się zdarzyć raz na milion przypadków[50].

Obaj autorzy uważają poligynię przede wszystkim za formę małżeństwa, która ma zastosowanie i może być pomocna w rozwiązywaniu problemów w zasadzie wyłącznie w indywidualnych przypadkach, ale nie jako powszechny i preferowany rodzaj związku. Egipski feminista dopuścił jedynie dwie sytuacje, w których mąż może ponownie się ożenić: kiedy pierwsza żona cierpi na przewlekłą chorobę oraz kiedy jest bezpłodna. I choć obydwie przesłanki – w jego opinii – pozwalały poślubić kolejną kobietę, to nie traktował ich równorzędnie. Oceniał je odmiennie, pierwszą z nich traktując jako dopuszczalną, ale nieetyczną. Drugiej nie krytykował. Autor słusznie twierdził, że nie można obarczać kobiety winą za towarzyszące jej dolegliwości fizyczne. Mężczyzna zaś, poślubiając ją, powinien znosić rycersko wszystkie dolegliwości, które dotknęły partnerkę[51]. Choć z drugiej strony można by dziś zapytać, czemu z katalogu rozmaitych wad czy chorób wyłączył bezpłodność, nie oceniając już tak surowo ponownego ożenku z tego właśnie powodu. Praktykowanie poligynii z innych przyczyn uznawał za „nic innego jak prawny trik służący zaspokojeniu zwierzęcego pragnienia"[52].

[47] Cyt. za: *Koran*, s. 92.
[48] Cyt. za: *ibidem*, s. 116.
[49] М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 214.
[50] *Ibidem*, s. 212.
[51] Q. Amin, *op. cit.*, s. 85.
[52] *Ibidem*.

Bigijew zaś dopuszcza stosowanie wielożeństwa aż w pięciu następujących przypadkach: jeśli liczba kobiet w społeczeństwie przewyższa liczbę mężczyzn, jeśli kobieta jest bezpłodna lub chora, jeśli mąż zmienia miejsce zamieszkania, a żona nie chce mu towarzyszyć w przeprowadzce, w przypadku gdy mężczyzna (choćby z przyczyn zawodowych) przebywa w dwóch krajach czy wreszcie, gdy istnieje możliwość popełnienia grzechu cudzołóstwa lub celem zapobieżenia rozwiązłości[53]. Jak wynika z powyższego, tatarski myśliciel dopuszczał znacznie więcej możliwości zawierania związków poligynicznych niż jego poprzednik. W zasadzie jest ich nawet sześć, bo wyliczając poszczególne przypadki, chorobę oraz bezpłodność ujął jako jedną przyczynę, zaś Amin rozdzielił te dwie kategorie. Zdaniem wspomnianego wyżej Raisa Sulejmanowa, wśród Tatarów druga żona zwykle pojawiała się, gdy pierwsza nie rodziła[54]. Wydaje się, że Bigijew wspomniał o większej liczbie sytuacji, które pozwalają na ponowne małżeństwo, ponieważ uwzględniał rozmaite sytuacje życiowe, z którymi musieli się mierzyć muzułmanie na początku XX wieku – takie jak na przykład emigracja (która stała się udziałem samego autora od 1930 roku). Pomimo dopuszczalności tak licznych wyjątków, mogących uzasadniać praktykowanie poligynii, tatarski teolog – podobnie jak kairski prawnik – mówił o tym zjawisku niezwykle negatywnie, uznając je za niemoralne. Wyraźnie twierdził, że „wielożeństwo może być praktykowane wyłącznie w sytuacji skrajnej konieczności, jednak jeśli miałoby ono zaszkodzić szczęściu rodzinnemu, wówczas jest zakazane”[55].

Zakończenie

Podsumowując, należy zaznaczyć, że do końca lat 30. XX wieku wielu intelektualistów muzułmańskich w swoich pracach starało się poruszać kwestie związane z prawami kobiet, łącząc przy tym myśl muzułmańską z filozofią Zachodu. Do tej grupy niewątpliwie należy zaliczyć Kasima Amina oraz Musę Bigijewa. Ostatni jest niejako spadkobiercą kairskiego prawnika. Warto jednak podkreślić, że omawiane w niniejszym artykule prace prezentują treści życzeniowe ich autorów. Nie stały się dokumentami realizującymi politykę poszczególnych państw. Siłą rzeczy, prezentują męski punkt widzenia na temat tego, jakie powinno być lepsze życie kobiet. Analizując treść obu prac, a dokładniej rozdziałów poświęconych kwestii małżeństwa, można zauważyć znaczące

[53] М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 217–218.
[54] Н. Федорова, *op. cit.*
[55] М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 116.

podobieństwo sądów. Obaj, choć propagowali monogamię, to jednak związki poligyniczne także dopuszczali. Zatem z analizy jasno wynika, że zakres proponowanych zmian jest ograniczony.

Interpretacja przedstawiona przez Bigijewa, mimo że późniejsza o ponad trzydzieści lat od pracy Amina, zdaje się raczej zachowawcza. Trudno określić prezentowane opinie tatarskiego myśliciela jako niezwykle radykalne, tym bardziej że przy całej krytyce instytucji poligynii dopuścił więcej możliwości do jej zastosowania. Nie wyartykułował też jasno – jak przed nim zrobił to Amin, że mężczyzna i kobieta powinni się przed ślubem poznać lub przynajmniej zobaczyć. Z kolei jego jednoznacznie pozytywne stanowisko wobec związków monogamicznych mogło mieć związek z zachodzącymi w latach 20. XX wieku na Bliskim Wschodzie zmianami społeczno-politycznymi, których był świadkiem. W miejsce imperium osmańskiego pojawiła się republikańska Turcja, w której w 1926 roku wprowadzono kodeks cywilny, oparty na kodeksie szwajcarskim. W dokumencie tym usankcjonowano monogamię jako jedyną dopuszczalną formę związku. Wprowadzono obowiązek zawarcia małżeństwa w obecności osoby upoważnionej, a dane o stanie cywilnym zapisywano w rejestrach oraz dowodach osobistych[56]. Wynika z tego, że w analizowanej pracy Bigijew nie wymaga głębszych zmian w zakresie praw kobiet, ale opisuje obecny system prawny Republiki Tureckiej. Nie powinno to dziwić, biorąc pod uwagę opinię tatarskiego myśliciela na temat roli Turcji w świecie muzułmańskim. Według niego Turcja powinna stać się liderem i wzorem do naśladowania dla innych krajów muzułmańskich[57].

Warto dodać, że publikacja Musy Bigijewa ukazała się w latach 30. XX wieku, czyli już w momencie, gdy na Bliskim Wschodzie same kobiety nie tylko uświadomiły sobie poczucie krzywdy wynikające z różnego od mężczyzn traktowania w społeczeństwie, ale także zaczęły podnosić kwestię przynależnych im praw i dążyły do wprowadzenia zmian. W Egipcie był to moment, na który przypadła pierwsza fala feminizmu, której ikoną stała się Huda Sza'rawi, założycielka i przewodnicząca pierwszej organizacji kobiecej w Kairze – Egipskiej Unii Feministycznej[58]. O tym jednak tatarski teolog nawet nie wspomniał.

[56] D. Chmielowska, A. Kiliç-Eryilmaz, *Społeczna i rodzinna sytuacja kobiety tureckiej w zarysie historycznym*, [w:] *Być kobietą w Oriencie…*, s. 54.

[57] М.Д. Бигиев, *Воззвание к мусульманским нациям*, [w:] М.Д. Бигиев, *Избранные труды*, т. 2, Казань 2006, s. 48.

[58] Zob. np. J. Brzezińska, *Islam i feminizm? – Ruch kobiecy w Egipcie na rzecz równouprawnienia płci*, „Acta Universitatis Lodziensis" Folia Sociologica 2011, nr 39, s. 133–136.

POLITYKA WCZORAJ I DZIŚ

Mohammed Algaim
Uniwersytet Warszawski

Rola szyitów w powstaniu z 1920 roku w Iraku

Abstrakt

Ponad 60 proc. społeczeństwa irackiego stanowią szyici, którzy na Bliskim Wschodzie są mniejszością – większość stanowią sunnici. Mimo takich proporcji szyici przez lata byli w Iraku marginalizowani pod względem politycznym, do czego przyczyniła się również faworyzująca sunnitów brytyjska kolonizacja. Artykuł odsłoni rolę szyitów w dziejach powstania z 1920 roku, które miało duży wpływ na utworzenie niepodległego państwa irackiego dwanaście lat później. Analizie poddane zostaną wypowiedzi oraz działania najważniejszych szyickich uczonych – *alimów* i *marāǧiʿ*. Uwypuklone zostanie znaczenie czynnika religijnego oraz plemiennego w walce z brytyjskim okupantem.

Słowa kluczowe: Irak, islam, szyici, powstanie

Abstract

Shia constitute more than 60% of Iraqi society, but a minority compared to the majority of Sunni Muslims in the Middle East. Despite being majority in Iraq, they have been politically marginalised for a long period of time, and the British colonialism in the beginning of the 20th century contributed more to this marginalisation due to the British preference of Sunni Muslims. The article will expose the Shia role in the 1920 uprising, which had a great influence on the establishment of independent state of Iraq twelve years later. The activities and statements of the most significant Shia scholars (*marāǧiʿ*) will be analysed. The significance of the tribalism as well as religious factors in the fight against British occupant will be highlighted.

Keywords: Iraq, Shia, Islam, revolution

Na początku XX wieku Irakijczycy nie stanowili jednego ludu bądź zbiorowości politycznej. Nie chodzi tu jedynie o istnienie w tamtym okresie w Iraku wielu wspólnot etnicznych i religijnych, takich jak Arabowie, Kurdowie, Turkmeni, Persowie, Asyryjczycy, Żydzi, jazydzi czy sabejczycy[1], obecnych w różnych regionach kraju. Różnorodność była

[1] H. Batatu, *Al-ʿIrāq. Aṭ-Ṭabaqāt al-iǧtimāʿiyya wa-ăl-ḥarakāt aṯ-ṯawriyya min al-ʿahd al-ʿuṯmānī ḥattà qiyām al-ǧumhūriyya* (Irak. Klasy społeczne i ruchy rewolucyjne od epoki osmańskiej po ustanowienie republiki; tytuł oryginalny: *The Old Social Clas-*

widoczna także na poziomie opinii i przekonań żywionych przez liczne, nakładające się na siebie zbiorowości społeczne. Charakterystyczne cechy społeczeństwa Iraku kształtowały się w czasach Imperium Osmańskiego. Z kolei Osmanowie przyswoili sobie wcześniejszą spuściznę kalifatu abbasydzkiego (750–1258), który upadł po zdobyciu Bagdadu przez Mongołów. Po tym, jak Osmanowie zapanowali nad znaczną częścią świata muzułmańskiego, podzielili obszar dzisiejszego Iraku na trzy prowincje (*wilāyāt*): Basry (Al-Baṣra) i Bagdadu (Bag̱dād), a później również Mosulu (Al-Mawṣil[2]).

Pierwsza wojna światowa była dla państwa Osmanów preludium do ostatecznej klęski – zwłaszcza okres po 1916 roku, kiedy osłabieniu uległo przywództwo wojskowe państwa[3]. Potężnym wrogiem okazało się pierwsze pod względem potęgi mocarstwo kolonialne – Wielka Brytania. W 1918 roku Brytyjczycy zajęli Mezopotamię, czyli przyszły Irak[4]. Wydarzenie to oznaczało początek ważnej dla współczesnej historii Iraku epoki panowania kolonialnego.

Ludność prowincji mezopotamskich niemal natychmiast zorganizowała ruch oporu, co znalazło najdonioślejszy wyraz w powstaniu z 1920 roku. Ogarnęło ono wszystkie grupy etniczne i religijne społeczeństwa irackiego. Szyici przyłączali się gremialnie do sunnitów[5]; plemiona zamieszkujące ziemie od Eufratu po Bagdad na północy dołączyły do wysiłków mieszkańców Bagdadu; zorganizowano bezprecedensowe wspólne uroczystości szyicko-sunnickie. Z pozoru były one religijne, lecz w rzeczywistości miały charakter polityczny, jako że we wszystkich me-

ses and the Revolutionary Movements of Iraq [Stare klasy społeczne i ruchy rewolucyjne w Iraku]), t. 1, tłum. ʿA. ar-Razzāz, Kuwejt 2003, s. 31.

[2] P. Sluglett, *Britain in Iraq*, New York 2007, s. 1.

[3] A. ăl-Wardī, *Lamaḥāt iǧtimāʿiyya min tārīḫ Al-ʿIrāq al-ḥadīṯ* (Historia współczesna Iraku z perspektywy społecznej), t. 4, Bejrut 2007, s. 51.

[4] A. Dāyfis (E. Davis), *Muḏakkirāt dawla* (Pamiętniki państwowe; tytuł oryginalny: *Memories of State)*, tłum. Ḥ. ʿAbd al-Hādī, Bejrut 2008, s. 69.

[5] Termin *ahl as-sunna wa-al-ǧamāʿa*, ,,ludzie (tj. zwolennicy) tradycji i większości" – tak nazywano wszystkich muzułmanów, którzy akceptowali istniejący system polityczny. Innymi słowy lojalistów. Termin tradycja (*sunna*) oznacza tu obowiązujący system władzy, nie zaś tradycję Proroka Muhammada, którą uznają wszyscy muzułmanie. Z określenia *ahl as-sunna wa-al-ǧamāʿa* wyrosła nazwa ,,sunnizm" na określenie ludzi trzymających się tradycji (*sunny*), tworzących muzułmańską większość. Wszyscy inni, którzy nie akceptują utrwalonego systemu politycznego, nie są sunnitami. Nie wszystkim bowiem podobały się istniejące układy polityczne. Do takich opozycyjnych ruchów należeli szyici, zwolennicy innego system władzy, a mianowicie władzy skupionej wokół rodu Proroka. Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2011, s. 259.

czetach uczęszczanych osobno przez szyitów i sunnitów, a także naprzemiennie, odbywały się uroczystości z okazji *mawlidu*[6]. Odbywały się też uroczystości sunnickie, po których następowały posiedzenia szyickie; ceremonie obfitowały w przemowy i recytacje wierszy politycznych, wygrażających Brytyjczykom i straszących ich przegraną[7].

Najważniejsze czynniki, które doprowadziły do powstania

Istotne jest zrozumienie złożonych przyczyn wybuchu powstania w 1920 roku. Wszystkie, choć w różnym stopniu, przyczyniły się do „wrzenia" irackiej ulicy:

Struktura plemienna: Życie toczyło się wedle innego wzoru od modelu, który przynieśli Brytyjczycy i który twardo próbowali narzucić miejscowej ludności. Za rządów tureckich panował trybalizm, który pozostawiał ludziom, o ile regularnie płacili podatki, dość dużą swobodę. Doprowadziło to kraj do ruiny. Powtarzały się najazdy i walki plemienne, gdyż ludność hołdowała wartościom typowym dla nomadów. Gdy między dwiema osobami pojawiał się jakiś konflikt, udawały się do *muḫtāra* (wójta) lub *alima* (uczonego, znawcy prawa i teologii), by rozsądził spór między nimi. Uciekanie się do władzy państwowej uważano za oznakę słabości, za odwagę poczytywano sprawiedliwość wymierzoną własnymi rękoma. Do tego dochodziło upowszechnienie przez urzędników osmańskich łapówkarstwa, protekcji oraz przymykania oka na brak egzekucji praw[8].

Kiedy kraj został podbity przez Brytyjczyków, ludzie byli zaskoczeni ustrojem, który im nie pobłażał; odczuwali jego surowość w egzekwowaniu praw. Miejsce łapówek i protekcji zajęły grubiaństwo oraz lekceważenie uczuć i pozycji społecznej przedstawicieli miejscowej ludności. Brytyjczycy bowiem – przykładowo – upokarzali nawet muzułmańskich uczonych w sposób niespotykany w okresie panowania Turków. Bili każdego, kto sprzeciwiał się ustanowionemu przez nich porządkowi. Oznacza to, iż brytyjski podbój przyniósł obalenie dotychczasowego ustroju społecznego, który opierał się na szacunku wobec osób o dobrym pochodzeniu i pozycji społecznej. Brytyjczycy promowali ludzi z niższych warstw społecznych lub spoza ludności miejscowej – np. często powierzali Hindusom i Ormianom urzędy publiczne, co wzburzało

[6] Święto urodzin proroka Muḥammada.

[7] H. Batatu, *op. cit.*, s. 41–42.

[8] ʿA. āl-Wardī, *Lamaḥāt iğtimāʿiyya min...*, t. 5, Bejrut 2007, s. 21.

miejscowe elity. Z potępieniem tych ostatnich spotkało się również sformowanie policji z nieregularnych grup arabskich i niearabskich oraz odzianie tych nowych jednostek na modłę brytyjską w krótkie spodenki (wbrew muzułmańskiemu poczuciu przyzwoitości i stosowności[9]).

Czynnik patriotyczny: Powstanie z 1920 roku nie objęło przedstawicieli wyłącznie jednego wyznania, bowiem różne odłamy religijne łączył jeden cel – pozbycie się Brytyjczyków.

Poszkodowana burżuazja: Urzędnicy i oficerowie, sprawujący funkcje w epoce panowania Osmanów, stracili swoje stanowiska. Odgrywali oni ważną rolę w krzewieniu ducha nacjonalizmu, zwłaszcza jako bywalcy kawiarni, w których szerzyli propagandę wrogą władzom okupacyjnym, wieszcząc bliski powrót Turków. Stanowili istotne zarzewie niezadowolenia, bowiem – dzięki lekturze irackich i międzynarodowych gazet, jak i innych źródeł – orientowali się w polityce międzynarodowej. Znali także szerszy kontekst społeczny i polityczny, co przynosiło im uznanie prostych ludzi. Mimo że ich wiedza z dzisiejszego punktu widzenia była powierzchowna, to i tak imponowała na tle powszechnego wówczas wśród mas analfabetyzmu i zacofania.

Czynnik religijny: Do 1920 roku *alimowie* nie wydali opinii prawnej wspierającej walkę z Brytyjczykami. Jednak podczas powstania z 1920 roku ogłosili *fatwę* popierającą ją i uznającą ją za dżihad. Poza wsparciem słownym, służyli swoimi środkami finansowymi, a kilku z nich wzięło nawet bezpośredni udział w powstaniu, zagrzewając do dżihadu na froncie. Jednak nie na wszystkie wydarzenia *alimowie* wpływali w równym stopniu, czego przykładem jest powstanie nadżafskie w latach 1918–1919, które rozpoczęło się decyzją podjętą 9 marca 1918 roku przez Ligę Odrodzenia Muzułmańskiego (*Ǧamʿiyyat an-Nahḍa ăl-Islāmiyya*)[10]. Insurekcja ta była pierwszym zrywem przeciwko okupacji brytyjskiej. Doszło do niej w czasie, kiedy wojna brytyjsko-turecka wciąż się toczyła, z czego wynikła rozbieżność stanowisk co do zasadności wywoływania powstania. Jeśli chodzi o *alimów*, na których czele stał Muḥammad Kāẓim al-Yazdī, to nie uczestniczyli oni w dyskusji nad tą sprawą, zachowując neutralność aż do końca powstania i wkroczenia sił brytyjskich do An-Nadżafu.

[9] *Ibidem*, s. 22.

[10] ʿA. Allāh an-Nafīsī, *Dawr aš-šīʿa fī taṭawwur al-ʿIrāq as-siyāsī* (Rola szyitów w rozwoju politycznym Iraku), Bejrut 1986, s. 56–57. Liga Odrodzenia Muzułmańskiego to pierwsze tajne ugrupowanie muzułmańskie w Iraku, założone w 1917 roku przez Muḥammada Ǧawāda al-Ǧazā'irīego. Walczyło ono z okupacją brytyjską w Iraku i doprowadziło do powstania w An-Nadżafie.

Wnioskować więc można, że pojęcie nieposłuszeństwa u szyitów na początku XX wieku krystalizowało się przede wszystkim w opozycji do władzy niemuzułmańskiej, a w stosunku do władzy cudzoziemskiej dopiero w dalszej kolejności. Wynikało to z czysto religijnego punktu widzenia. *Alimowie* akceptowali bowiem dotychczasową władzę Osmanów, choć w różnym stopniu. Ich akceptacja była jednym z powodów trwania tej władzy przez kilka wieków, mimo że Turcy nie byli Arabami. Utrzymywanie jedności muzułmańskiej odgrywało w oczach *alimów* pierwszorzędną rolę.

Marāǧiʿ a powstanie

Szyiccy uczeni, *marāǧiʿ*[11], uznawani są za jeden z elementów ówczesnego, skomplikowanego układu sił w Iraku. Odegrali oni wielką rolę w powstaniu z 1920 roku, co odzwierciedla ich otwarcie się na ówczesne realia społeczne, jak również zmiany na arenie politycznej. Przy czym owo otwarcie różniło się skalą zależnie od danego *marǧiʿa*, poczynając od *sayyida* Kāẓima al-Yazdīego, poprzez *sayyida* Muḥammada Taqīego aš-Šīrāzīego, a kończąc na *šayḫu* Šariacie Al-Iṣfahānīm[12].

Jeśli zaś mowa o państwie osmańskim, to liczyło ono na muzułmańskie uczucia religijne Arabów, czego przejawem był nadesłany z Basry, 9 listopada 1914 roku, telegram do *alimów* w świętych przybytkach szyizmu, informujący ich, że siły brytyjskie znajdują się nieopodal Basry. *Marāǧiʿ* odpowiedzieli natychmiast i wydali opinię prawną, uznającą za konieczne podjęcie dżihadu w obronie ziem islamu przed niewiernymi. W An-Nadżafie natomiast *sayyid* Muḥammad Saʿīd al-Ḥabbūbī wydał orzeczenie o dżihadzie i odegrał pierwszorzędną rolę w jego rozpropagowaniu[13]. Również *sayyid* Kāẓim al-Yazdī wydał opinię prawną, mówiącą o obowiązku podjęcia dżihadu i posłał swego syna, *sayyida* Muḥammada, by – w jego zastępstwie – wzywał plemiona do powstania i pobudzał ludzi do obrony ziem islamu[14].

[11] *Marǧiʿiyya* u szyitów to przywództwo religijne, a *marǧiʿ* (l. mn. *marāǧiʿ*) to ktoś, kto osiągnął pozycję *muǧtahida* – muzułmańskiego uczonego w zakresie prawa i teologii islamu mającego prawo do podejmowania samodzielnej inicjatywy prawodawczej. Jest to najwyższa pozycja, jaką może osiągnąć *alim* – muzułmański uczony, pozwala mu ona na określanie osądów szariatu i ich wyjaśnianie w oparciu o Koran i sunnę. S. Ibn Nāṣir al-Ǧāmidī, *Al-Marǧiʿiyya fī ăl-mafhūm wa-ăl-maʾālāt* (Al-Marǧiʿiyya: pojęcie i [jego] konsekwencje), Bejrut 2015, s. 17.

[12] R. al-Ḫayyūn, *Miʾat ʿāmm al-Islām as-siyāsī bi-Ăl-ʿIrāq: aš-šīʿa* (Sto lat politycznego islamu w Iraku: szyici), Dubaj 2012, s. 60–61.

[13] *Ibidem*, s. 59.

[14] *Ibidem*, s. 62.

Wojna brytyjsko-turecka nie trwała długo, gdyż 11 marca 1917 roku siły generała Stanleya Maude'a zajęły Bagdad. Po dwóch dniach Maude wydał skierowaną do Irakijczyków proklamację, w której oświadczył: „Nasze wojska nie wejdą do waszych miast, ni ziem jako zwycięzcy i wrogowie, lecz jako wyzwoliciele[15]". Z kolei wódz naczelny wojsk brytyjskich w Iraku, sir William Marshall, zaprosił 11 listopada 1918 roku tych, którzy sądzili, że są przywódcami Iraku i wygłosił do nich przemówienie, które rozdał im także na piśmie. W owej mowie rozbudzał ich nadzieje i zwrócił uwagę szyitów na okazywaną im szczególną troskę i przywrócenie możliwości urządzania zorganizowanych odwiedzin szyickich sanktuariów. Widoczne było, że Wielka Brytania grała na uczuciach szyitów, starając się ich pozyskać. Brytyjski plan został jednak dość szybko odkryty i ludzie zniecierpliwili się rządami Londynu, choć początkowo przyjęli je z entuzjazmem. Powstanie z 1920 roku nastąpiło zaledwie dwa lata po podboju.

Stanowiska najważniejszych *marāǧiʿów* odnośnie do powstania z 1920 roku

Muḥammad Kāẓim al-Yazdī

Sayyid Muḥammad Kāẓim al-Yazdī aṭ-Ṭabāṭabā'ī należał do tych *marāǧiʿów*, którzy przewodzili w An-Nadżafie ruchowi autokratów. Sprzeciwiali się oni ruchowi konstytucyjnemu, który wzywał do stworzenia w Iranie rady *šūrà*. Był to tzw. ruch *mašrūṭa* („konstytucyjny" w języku perskim). Walka między dwiema stronami konfliktu była zażarta i bolesna.

Al-Yazdī należał do tych *marāǧiʿów*, którzy podczas wojny brytyjsko-tureckiej wydali *fatwę* stwierdzającą konieczność podjęcia dżihadu przeciwko Brytyjczykom, ale jego stanowisko nie było spójne. Podczas powstania antytureckiego w An-Nadżafie w 1915 roku zajął niejasne stanowisko, podobnie uczynił podczas powstania antybrytyjskiego w An-Nadżafie w roku 1918, jako że próbował ograniczyć swoją rolę pośrednika i odmówił wsparcia powstania stosowną *fatwą*.

Zajął także stanowisko w kwestii brytyjskiego referendum dotyczącego władzy nad Irakiem. W świetle tajnego raportu sporządzonego przez Cywilnego Komisarza Arnolda Wilsona, Al-Yazdī przedstawił

[15] K. Salmān al-Ǧabbūrī, *Waṯā'iq aṯ-ṯawra al-ʿirāqiyya āl-kubrà* (Dokumenty wielkiego powstania irackiego), t. 2, Bejrut 2009, s. 17.

mu konieczność wzięcia pod uwagę interesów szyitów, zwłaszcza prostych ludzi, jak również wyraził zgodę na trwanie władzy brytyjskiej w Iraku. Motywował to tym, że miejscowa ludność jest niecywilizowana i z arabskimi urzędnikami nad sobą z pewnością popadłaby w anarchię. Kiedy jednak przybyła do niego grupa Irakijczyków, którzy spierali się co do tego, kto powinien objąć rządy w Iraku, Al-Yazdī zamiast rozstrzygnąć ten spór, wymówił się od wyrażenia swej opinii, mówiąc: „Jestem człowiekiem, który nie zna się na polityce, lecz wiem, co jest prawnie dozwolone, a co jest prawnie zakazane". Po uporczywym naleganiu powiedział: „wybierzcie to, co jest korzystne dla muzułmanów"[16].

Muḥammad Taqī ăš-Šīrāzī

Kiedy Al-Yazdī stwierdził, że nie jest w żadnej mierze politykiem i nigdy w życiu polityki nie uprawiał, jak również, że boi się czyhających na ścieżce politycznej pułapek, Irakijczycy zaczęli się oglądać za kimś, kto nadawałby się do przewodzenia powstaniu. *Šayḫ* Muḥammad Taqī aš-Šīrāzī nie ustępował Al-Yazdīemu sławą i popularnością wśród mas. Aš-Šīrāzī mieszkał wówczas w Samarrze, zatem ludzie przygotowujący powstanie napisali do jego syna, *šayḫa* Muḥammada Riḍy, by przedstawił swemu ojcu tę sprawę i – jeśli ten zgodzi się zostać przywódcą – by przeniósł się do An-Nadżafu. Odpowiedź *šayḫa* była pozytywna i przygotowywał się do przenosin. Potem jednak ludzie planujący powstanie postanowili z różnych powodów siedzibą *šayḫa* uczynić Karbalę. 23 lutego 1918 roku Aš-Šīrāzī dotarł do swojej nowej siedziby[17].

Pierwszym krokiem, jaki podjął podczas swojej działalności politycznej, było wydanie słynnej *fatwy*, w której wsparł Ligę Muzułmańską[18]. Wystąpił w niej zdecydowanie przeciwko jakiemukolwiek działaniu Brytyjczyków w celu wyboru niearabskiego władcy. Wzmocniło to jego pozycję wśród ludzi. Można powiedzieć, że *fatwa* Aš-Šīrāzīego odegrała istotną rolę w rozwoju świadomości politycznej irackich szyitów, jako że umieściła religię i patriotyzm na jednej płaszczyźnie[19].

Następnie wzywający do powstania zbrojnego wykorzystali szyicką pielgrzymkę (*ziyāra*) z 15 šaʿbāna (jedna z największych pielgrzymek

[16] ʿA. ăl-Wardī, *op. cit.*, s. 72.

[17] *Ibidem*, s. 62.

[18] Tajne ugrupowanie, założone przez jego syna Muḥammada Riḍā, do którego należało wielu przywódców Karbali.

[19] K. Salmān al-Ğabbūrī, *Waṯā'iq aṯ-ṯawra al-ʿirāqiyya ăl-kubrà* (Dokumenty wielkiego powstania irackiego), t. 2, s. 212.

szyickich do Karbali) do rozpoczęcia rozmów z Aš-Šīrāzīm o samym powstaniu. Postanowiono zatem wybrać delegację złożoną z czterech, reprezentujących poszczególne plemiona, osób. Delegacja miała się z nim spotkać, zastanowić się nad wspólnym stanowiskiem i uzgodnić następny krok. Kiedy zatem zebrali się, zapadła decyzja o skierowaniu pisma do władz brytyjskich. Miało ono zawierać, wsparte pokojowymi demonstracjami, żądanie przyznania Irakowi całkowitej niepodległości. W razie odmowy miano ogłosić powstanie zbrojne, choć Aš-Šīrāzī chciał, by ruch pozostał pokojowy. Wyraził obawę, że plemiona nie są w stanie walczyć i że zniszczone zostaną porządek i bezpieczeństwo, zapanuje chaos. Lecz powstańcy zapewnili go, że będzie wręcz przeciwnie i zobowiązali się do strzeżenia porządku i bezpieczeństwa. Aš-Šīrāzī rzekł im zatem: „Jeśli takie są wasze intencje i wasze obietnice, to niech Bóg was wspiera”[20].

Imam Aš-Šīrāzī postanowił wysłać delegację, która miała spotkać się z namiestnikiem w Bagdadzie i zawieźć mu żądanie przyznania Irakowi niepodległości. Lecz namiestnik odmówił spotkania się z delegacją i przyjęcia pisma Aš-Šīrāzīego. W Karbali doszło do zgromadzeń i demonstracji, wygłaszano płomienne przemowy. Działania polityczne zaczęto od wezwania ludzi do przeprowadzenia pokojowych demonstracji w obronie należnych im praw. Wkrótce po tym Brytyjczycy skierowali do Karbali siły wojskowe; te otoczyły ją, wdarły się do miasta i aresztowały mirzę Muḥammada Riḍę, syna Aš-Šīrāzīego, jak i innych. Wydarzyło się to w czerwcu 1920 roku. Wygnano ich na wyspę Hanǧān w dzisiejszym Iranie, a ówcześnie należącą do podlegającego Brytanii Omanu[21].

Wygnanie syna Aš-Šīrāzīego wywołało wielkie poruszenie nad środkowym Eufratem i stało się głównym tematem rozmów na posiedzeniach, w salonach, biurach i kawiarniach. Historycy uważają, że powstanie z 1920 roku wybuchło 30 czerwca, czyli tuż po tym, jak w Ar-Rumayṯie nad środkowym Eufratem uwięziono za niepłacenie podatków gruntowych przywódcę plemienia Aẕ-Ẓawālim, Šaʿlāna Abū ăl-Ǧūna. Abū ăl-Ǧūn po starciu z odpowiedzialnym za pobór podatków oficerem, został aresztowany i osadzony w więzieniu w Ad-Dīwāniyyi. Kiedy wieść o tym dotarła do jego brata stryjecznego, wysłał on dziesięciu śmiałków z plemienia, zamiast oczekiwanych dziesięciu lirów

[20] *Ibidem*, t. 3, s. 81.

[21] I. al-Ḥaydarī, *Trāǧidīyā Karbalā. Sūsiyūlūǧiyā ăl-ḫiṭāb al-baʿṯī* (Tragedia Karbali. Socjologia retoryki baʿṯistowskiej), Bejrut 1999, s. 422.

kaucji. Zabili oni dwóch pilnujących Abū ăl-Ğūna strażników i wyprowadzili go z więzienia, po czym powrócili do swego plemienia. To właśnie wydarzenie było iskrą, która doprowadziła do wybuchu powstania.

Godne odnotowania jest, że plemiona w Ar-Rumayṯie przez około dwa tygodnie trwały w osamotnionej walce i żadne inne plemię znad środkowego Eufratu nie pośpieszyło im z pomocą. Wywołało to wielkie rozgoryczenie u Aš-Šīrāzīego w Karbali i u innych *muğtahidów* w An-Nadżafie. Mówi się, że Aš-Šīrāzī, kiedy doszły do niego informacje o liczbie zwłok przyniesionych z Ar-Rumayṯy do An-Nadżafu, wyraził niezadowolenie z obojętności plemion i postanowił, po zasięgnięciu porady swoich towarzyszy, posłać do Wilsona delegację z ofertą wstrzymania walk, w zamian za spełnienie kilku warunków. Wilson odmówił jednak spotkania. Istnieje orzeczenie Aš-Šīrāzīego, w którym dopuścił powstanie zbrojne. Znane było jako „*fatwa* obronna"[22]. Mimo wagi tej opinii prawnej, nie była ona datowana. Można jednak z dużą dozą prawdopodobieństwa uznać, że Aš-Šīrāzī wydał tę *fatwę* po nasileniu się walk w Ar-Rumayṯie i po próbie negocjacji z Wilsonem. Ta opinia prawna odbiła się szerokim echem w Iraku; była niczym główny filar powstania. Została wsparta przez mówców i *alimów* Karbali[23].

Co więcej, w obliczu tej *fatwy*, wielu *alimów* An-Nadżafu zgromadziło się i postanowiło skierować listy do przywódców plemion nadeufrackich, zwłaszcza zaś do plemion Ar-Rumayṯy i As-Samāwy, podburzając ich do powstania. Najważniejszymi z osób, które uczestniczyły w tym spotkaniu, byli *šayḫ* ʿAbd al-Karīm al-Ğazā'irī, *šayḫ* Al-Ğawāhirī, *šayḫ* Ḥusayn Kāšif al-Ğiṭā', *šayḫ* Riḍā' Rāḍī, *šayḫ* Ğawwād aš-Šabībī oraz syn *šayḫa Š*ariata Al-Iṣfahānīego. Walki zataczały coraz szersze kręgi, wzrastała liczba walczących i ochotników, a potyczki trwały nieprzerwanie. Do najsłynniejszych bitew, w których zwyciężyli powstańcy, należały starcie w regionie Al-ʿĀriḍiyyāt i bitwa pod Ar-Rāranğiyyą[24]. Aš-Šīrāzī, mimo podeszłego wieku, przewodził powstaniu ze znacznym zaangażowaniem. Przekazywał na jego rzecz wszelkie docierające do niego środki. Niekiedy wręcz piętrzyły się u niego stosy pieniędzy, które wysyłali mu jego stronnicy. Odmawiał pozostawienia czegokolwiek

[22] A. Saʿīd, *Ṯawrāt al-ʿArab fi ăl-qarb al-ʿišrīn* (Powstania/rewolucje arabskie w XX w.), Kair 1961, s. 131.

[23] F. al-Muzhir al-Firʿawn, *Al-Ḥaqā'iq an-nāṣiḥa fi ăṯ-ṯawra ăl-ʿirāqiyya* (Szczere fakty na temat powstania irackiego), Bejrut 1995, s. 196.

[24] ʿA. aš-Šahīd al-Yāsirī, *Al-Buṭūla fi ăṯ-ṯawra al-ʿišrīniyya* (Bohaterstwo podczas powstania w 1920 r.), Bejrut 2010, s. 162–164.

na własne potrzeby i upierał się przy zawiezieniu wszystkich pieniędzy na front. Stan jego zdrowia załamał się po tym, jak zobaczył liczne pogrzeby poległych na froncie. Był przykuty do łóżka przez kilka dni, zmarł 17 sierpnia 1920 roku. Jego śmierć wywołała wielkie poruszenie, o czym świadczą pochody żałobne i rozejście się pogłosek, że został otruty przez Brytyjczyków[25].

Fatḥ Allāh al-Iṣfahānī

Ajatollah Fatḥ Allāh al-Iṣfahānī prowadził działalność polityczną jeszcze przed wybuchem powstania z 1920 roku. Założył bowiem pod koniec 1918 roku w An-Nadżafie muzułmańskie ugrupowanie polityczne pod nazwą Komitet Roboczy (Al-Hay'a ăl-ʿAmaliyya). Był, wraz z imamem Aš-Šīrāzīm, odpowiedzialny za skierowanie do amerykańskiego prezydenta Woodrowa Wilsona pisma, w którym domagał się niepodległości Iraku[26].

Šayḫ Fatḥ Allāh al-Iṣfahānī próbował na samym początku powstania, w lipcu 1920 roku, mediować w sprawie wstrzymania walk. Wysłał wtedy dwa listy – pierwszy do plemion, w którym domagał się przerwania działań zbrojnych i odstąpienia od wojny z władzami, a drugi do brytyjskiego namiestnika Arnolda Wilsona, w którym żądał sprowadzenia wygnanych i wyrozumiałego traktowania zbuntowanych plemion. Jego wysiłki spełzły jednak na niczym[27].

Można powiedzieć, że *šayḫ* Al-Iṣfahānī popełnił pewne błędy przez brak doświadczenia w zakresie walki zbrojnej, m.in. wydał zgodę na przeprowadzenie rozmów na temat zawarcia rozejmu. Wybrał *šayḫów* ʿAbd al-Karīma al-Ǧazā'irīego i Muḥammada Ǧawwāda al-Ǧawāhirīego, by pełnili funkcję jego reprezentantów na tzw. Kongresie w Kufie, który odbył się 17 lipca 1920 roku. Rozmowy te zaowocowały czterodniowym rozejmem, podczas którego z Abū Ṣuḫayr w An-Nadżafie, bez obrażeń i strat, wycofał się broniący go brytyjski garnizon, który inaczej kapitulowałby przed Irakijczykami[28].

Bezpośrednio po śmierci Aš-Šīrāzīego, 17 sierpnia 1920 roku, uzgodniono w An-Nadżafie złożenie przysięgi wierności *šayḫowi* Fatḥ Allāhowi al-Iṣfahānīemu. Wedle przekazu, rozpoczął on swoją mowę na dziedzińcu mauzoleum ʿAlego w An-Nadżafie od znanych słów wy-

[25] ʿA. ăl-Wardī, *op. cit.*, s. 300.
[26] K. Salmān al-Ǧabbūrī, *op. cit.*, s. 222.
[27] ʿA. ăl-Wardī, *op. cit.*, s. 237.
[28] *Ibidem*, s. 248–255.

powiedzianych przez Abū Bakra Prawdomównego, kiedy zmarł Prorok: „O ludzie, jeśli ktoś z was czcił Muḥammada, to on zmarł. Co zaś do tych, którzy czcili Boga, to jest on żywy i nieśmiertelny”[29].

Namiestnik brytyjski w Iraku, Arnold Wilson, wykorzystał moment śmierci Aš-Šīrāzīego i przejścia urzędu *marǧiʿa* w ręce *šayḫa* Fatḥ Allāha al-Iṣfahānīego. 27 sierpnia 1920 roku podjął próbę przedstawienia temu ostatniemu propozycji zawieszenia broni, lecz otoczenie Al-Iṣfahānīego podzieliło się w tej kwestii, przy czym większość optowała za odmową. Kiedy wieść o odrzuceniu propozycji zawieszenia broni dotarła na fronty bitewne, nastąpił podział walczących na zwolenników i przeciwników tego postanowienia. Koniec końców, uzgodniono sporządzenie protokołu i wszyscy, wraz z *šayḫem* Al-Iṣfahānīm, pod nim się podpisali. Wyjaśniali w protokole, że to Brytyjczycy wywołali wojnę. Sporządzono wiele kopii tego dokumentu, by wysłać je do Iranu. Przekazano je tam ambasadom Rosji, Stanów Zjednoczonych, Francji, Holandii, Turcji i Niemiec. *Šayḫ* Muḥammad Riḍā āl-Irwānī został obarczony zadaniem ich dostarczenia[30].

Inni szyiccy *alimowie*, który uczestniczyli w walce z okupantem, to ajatollah *sayyid* Abū āl-Qāsim al-Kāšānī, ajatollah *šayḫ* Ǧawwād al-Ǧawāhirī, ajatollah *sayyid* Muḥsin al-Ḥakīm, ajatollah *sayyid* ʿAlī āḍ-Dāmād, ajatollah *sayyid* Muṣṭafà āl-Kāšānī, ajatollah *sayyid* Muḥammad ʿAlī Baḥr al-ʿUlūm, *sayyid* Muḥammad – syn ajatollaha *sayyida* Al-Yazdīego – i ajatollah *šayḫ* Isḥāq ar-Raštī oraz mirza Mahdī al-Āḫwand, *sayyid muǧtahid* Muḥammad Saʿīd al-Ḥabbūbī[31].

Podsumowując ten okres, należy skonstatować, że Brytyjczycy zdali sobie sprawę z wielkiej roli, jaką odgrywają szyickie szkoły *alimów* (*al-ḥawza āl-ʿilmiyya*) w inspirowaniu mas do stawienia czoła siłom okupacyjnym i z zadziwiającego posłuszeństwa, które plemiona irackie okazywały swoim *alimom*, jak również z wagi tych plemion, zdolnych do wpłynięcia na bieg wydarzeń w Iraku. Z kolei *alimowie* zatrudnieni w szkołach religijnych – a za nimi pozostali Irakijczycy – pojęli, że stawianie czoła okupacji musi się dokonywać zgodnie z dobrze ułożonym planem powstańczym, mającym na celu wyrzucenie sił brytyjskich z Iraku i utworzenie rządu arabskiego, podległego ograniczającej jego kompetencje konstytucji.

[29] *Ibidem*, s. 309–310.

[30] *Ibidem*, s. 332–338.

[31] ʿA. al-Halīm ar-Ruhaymī, *Tārīḫ al-Ḥaraka āl-Islāmiyya fī āl-ʿIrāq* (Historia ruchu islamskiego w Iraku), Bejrut 1985, s. 165.

Stanowisko szyickich autorytetów i działalność polityczna po zajściach

Według wielu badaczy i historyków, jedną z głównych przyczyn powstania było stanowisko szyickich myślicieli. *Muǧtahidowie* są autorytetami dla wszystkich wiernych tego wyznania, którzy przyjmują od nich opinie prawne i wyroki religijne. Sądzą oni, że *alimowie* są zastępcami ich imamów, zatem w niczym się im nie sprzeciwiają. Wysiłki szyickich autorytetów rozwijania prawa (*iǧtihād*) w zakresie sposobu walki z najeźdźcami i kolonizatorami różniły się od siebie. Niektórzy bowiem, wychodząc z przekonania o własnej słabości w stosunku do wroga, ograniczali tę walkę do wykonywania obowiązków religijnych. Inna grupa sądziła, że islamu nie da się pogodzić z obcym panowaniem, jakiekolwiek byłyby jego fundamenty, gdyż na muzułmaninie spoczywa obowiązek walki do śmierci w obronie własnej, kiedy napada na niego lub chce nad nim zapanować ciemiężca i kolonizator. Obie te opcje miały swoich zwolenników w Karbali, An-Nadżafie, Al-Kāẓimiyyi i Samarrze[32].

Szyiccy alimowie – tak Arabowie, jak i Persowie – wyruszyli na czele grup mudżahedinów (*muǧāhidūn*) zmierzających na pola bitwy pod Aš-Šaʿībą i gdzie indziej, by walczyć z siłami brytyjskimi. Szyickie przywództwo religijne w Iraku wierzyło, że wyzwolenie tego kraju spod okupacji brytyjskiej było podstawowym warunkiem utworzenia nowej, narodowej[33] władzy. To przekonanie jest potwierdzone przez upór tego przywództwa w realizacji kolejnych etapów niepodległościowej i antybrytyjskiej polityki. Było to widoczne w powstaniu z 1920 roku.

Społeczne odrzucenie szyickiego wyznania i bojkot szyickiej szkoły prawnej doprowadziły w końcu do obrócenia szyickiej większości mieszkańców w prześladowaną i zmarginalizowaną (na polu politycznym i administracyjnym) mniejszość aż do końca XX wieku. Rządy w latach 20. XX wieku były albo zupełnie pozbawione szyickich ministrów, albo powierzały im drugorzędne teki, by pozorować ich udział we władzy. Spośród pięciu mianowanych w 1921 roku wojewodów (*mutaṣarrifūn*) ani jeden nie był szyitą, a szyitom powierzono tylko jedno stanowisko kierownika urzędu sądowego spośród dziewięciu mianowanych w tym samym roku[34].

[32] ʿA. ar-Razzāq al-Ḥasanī, *Aṯ-Ṯawra al-ʿirāqiyya āl-kubrà* (Wielkie powstanie irackie), Bejrut 2013, s. 80.

[33] Czyli należącej do wszystkich mieszkańców Iraku (a nie do konkretnej grupy etnicznej).

[34] ʿA. āl-Wardī, *Dirāsa fi ṭabīʿat al-muǧtamaʿ al-ʿirāqī* (Studium natury społeczeństwa irackiego), Bejrut 2007, s. 344.

Podsumowanie

Szyizm wciąż zachowuje i wykazuje rewolucyjne tendencje, występując przeciwko uciskowi. Jednak tendencje te dotyczą ograniczonego grona szyickich elit, przesiąkniętych przykładem ʿAlego. Elity bowiem zachowały świadomość historyczną i moralną swego wyznania i jego korzeni społecznych. Pamiętają ucisk, który zapanował po śmierci Muḥammada pod panowaniem Kurajszytów (Qurayš). Ci ostatni ponownie zniewolili biednych, wyzwolonych wcześniej przez Proroka i jego rewolucję społeczną i intelektualną. Szyicka odpowiedź zawsze oznaczała dążenie do odzyskania należnego prawa i zaprowadzenia sprawiedliwości tak w znaczeniu boskim, jak i ludzkim, doczesnym. Od śmierci imama ʿAlego szyizm czerpał siły witalne z opozycji wobec władz, chęci osiągnięcia sprawiedliwości i przywrócenia praw[35].

Od drugiej dekady XX wieku szkoły *alimów* uczestniczyły w budowaniu świadomości politycznej w Iraku poprzez wsparcie protestów ludowych, wydawanie *fatw* nakazujących dżihad i zakazujących kolaboracji z Brytyjczykami. *Marāǧiʿ* pod przywództwem *šayḫa* Šariata Al-Iṣfahānīego zagrzewali ludność – mimo dysproporcji sił – do walki zbrojnej przeciwko Brytyjczykom w 1920 roku. Następnie domagali się uznania praw swego wyznania. Wzywali do ustanowienia izby reprezentantów i promulgacji konstytucji. W ciągu czterech lat (1919–1923) wydano największą liczbę *fatw* politycznych w Iraku, gdyż *marāǧiʿ* wykorzystali je jako broń zwróconą przeciwko Brytyjczykom i ich sojusznikom, którzy nie zgadzali się na niepodległość Iraku. Co interesujące, wypowiadający się w czasie powstania z 1920 roku *alimowie* nie byli najważniejszymi *alimami* An-Nadżafu, gdyż najwyższy *marǧiʿ*, *sayyid* Kāẓim al-Yazdī, nie zaakceptował wówczas prowadzenia dżihadu[36].

Powstanie z 1920 roku było wyrazem zbiorowego pragnienia wolności mieszkańców przyszłego Iraku. Poprzedziły je inne działania skierowane przeciwko brytyjskiej okupacji, takie jak powstanie w An-Nadżafie. Powstaniu przewodzili przywódcy religijni wszystkich wyznań, zwłaszcza szyiccy; wybitną rolę odegrał *sayyid* Aš-Šīrāzī. We wznieceniu powstania niezwykle istotny był czynnik religijny i plemienny. Ḥannā Baṭāṭū[37] i Rašīd al-Ḫayyūn[38] są zgodni, że powstańcami kierował

[35] F. Kamāl Naẓmī, *Al-Aslama ăs-siyāsiyya fī ăl-ʿIrāq – ruʾya nafsiyya* (Islamizacja polityczna w Iraku – spojrzenie psychologiczne), Bagdad 2014, s. 192.

[36] ʿA. ăl-Wardī, *Lamaḥāt iǧtimāʿiyya min...*, t. 5, s. 332.

[37] H. Batatu, *op. cit.*, s. 42.

[38] R. al-Ḫayyūn, *op. cit.*, s. 63.

patriotyzm i troska o ojczyznę. Przyświecało im takie przesłanie: „O człowieku, stawiaj czoła uciskowi, patrząc mu prosto w oczy. Nie żądaj, by ktoś za ciebie przywrócił twoje prawa. Będziesz jedynym przegranym, jeśli się zawahasz, a jedynym zwycięzcą, jeśli przystąpisz do działania”[39]. W 1932 roku proklamowano niepodległość Iraku, choć Brytyjczycy zachowali tam jeszcze długo swoje wpływy.

[39] F. Kamāl Naẓmī, *op. cit.*, s. 206.

Monika Stachoń
Uniwersytet Warszawski

Zamach stanu w Iranie w 1953 roku jako przejaw ingerencji Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych na Bliskim Wschodzie

Abstrakt

19 sierpnia 1953 roku w Iranie na skutek zamachu stanu upadł nacjonalistyczny rząd Mohammada Mosaddegha. Odtajnione wiele lat później dokumenty źródłowe wskazują, że była to skrupulatnie zaplanowana, przygotowana i przeprowadzona tajna operacja amerykańskiego i brytyjskiego wywiadu, która stanowi kluczowy punkt zwrotny zarówno we współczesnej historii tego państwa, jak i w jego stosunkach z USA. Autorka stara się przedstawić te wydarzenia w szerszym kontekście, jako przejaw gry politycznej Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych na Bliskim Wschodzie. Celem niniejszego artykułu jest weryfikacja hipotezy, iż przewrót polityczny, w wyniku którego doszło do zmiany na stanowisku irańskiego premiera, był przejawem realizacji interesów narodowych i celów strategicznych wspomnianych dwóch mocarstw w regionie.

Słowa kluczowe: Iran, Mohammad Mosaddegh, zamach stanu, ropa naftowa, komunizm

Abstract

On August 19, 1953 the nationalist government of Mohammad Mosaddegh collapsed in Iran as a result of a *coup d'état*. CIA documents declassified many years later indicate that it was a meticulously planned covert operation, prepared and conducted by American and British intelligence. It is recognized as a key turning point both in the country's modern history and in its relations with the United States. The author tries to present these events in a broader context, as a manifestation of the political game of Great Britain and the United States in the Middle East. The aim of this article is to verify the hypothesis that the political coup, which resulted in the change of the Iranian prime minister, was a manifestation of the national interests and strategic goals of the two powers in the region.

Keywords: Iran, Mohammad Mosaddegh, *coup d'état*, crude oil, communism

19 sierpnia 1953 roku w Iranie miał miejsce zamach stanu, w wyniku którego ze stanowiska premiera Iranu usunięty został prodemokratyczny i liberalny polityk – Mohammad Mosaddegh. Odtajnione wiele lat później dokumenty ujawniły, że była to dobrze przemyślana, starannie zaplanowana i zatwierdzona na najwyższych szczeblach władzy wspólna operacja wywiadowcza Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych. Motywem podjęcia przez mocarstwa działalności z użyciem niejawnych środków było dążenie do utrzymania wpływów politycznych w Iranie bez ujawniania swego zaangażowania. Autorka w artykule analizuje główne uwarunkowania przewrotu, do których zalicza: brytyjsko-irański kryzys naftowy, a także zagrożenie przejęciem władzy przez komunistów i włączenia Iranu do bloku wschodniego. Stara się również odpowiedzieć na pytanie, czy zamach stanu mógłby mieć miejsce bez zaangażowania CIA i SIS.

Brytyjsko-irański spór o ropę naftową

Za główną determinantę zamachu stanu z 1953 roku powszechnie uznaje się dokonaną w 1951 roku nacjonalizację irańskiego przemysłu naftowego i wynikający z niej kryzys w relacjach z Wielką Brytanią. Na początku lat 50. XX wieku ropa naftowa pochodząca z Iranu stanowiła około 25% brytyjskiego importu naftowego[1], a wpływy z handlu nią wynosiły rocznie średnio około 16 milionów funtów[2]. W obliczu powojennego kryzysu gospodarczego, z którym zmagało się to mocarstwo, utrata możliwości korzystania z tak ogromnych dochodów zagroziłaby jego bezpieczeństwu ekonomicznemu. Decyzja premiera Mohammada Mosaddegha, by zreformować irański przemysł naftowy, stała w sprzeczności z brytyjską racją stanu i interesami mocarstwa na Bliskim Wschodzie. Aby lepiej zrozumieć podłoże konfliktu między Iranem a Wielką Brytanią, należy przybliżyć historię koncesji naftowych w Persji.

O wydobyciu i eksploatacji ropy naftowej w Iranie powszechnie zaczęto myśleć po przeprowadzeniu szczegółowych badań geologicznych na przełomie XIX i XX wieku. 28 maja 1901 roku po rozmowach z irańskim rządem Australijczyk, William Knox D'Arcy, mając oficjalne poparcie władz brytyjskich, uzyskał „specjalny i ekskluzywny przywi-

[1] Ł. Hirszowicz, *Iran 1951–1953. Nafta, imperializm, nacjonalizm*, Warszawa 1958, s. 25–29.

[2] M. Parviz, *Oil agreements in Iran*, Encyclopaedia Iranica, 2004, http://www.iranicaonline.org/articles/oil-agreements-in-iran, data odczytu 13 listopada 2019.

lej wydobywania, eksploatacji, eksportowania ropy i produktów ropopochodnych oraz handlu nią" przez sześćdziesiąt lat. Koncesja ta miała ogromny wpływ na kształt całej późniejszej historii Persji, stając się narzędziem brytyjskiej imperialnej polityki wobec tego państwa i całego regionu Bliskiego Wschodu[3]. Pomimo że koncesja była ograniczona geograficznie, obejmowała niemalże całe terytorium Persji, z wyjątkiem pięciu północnych prowincji (Chorasan, Gorgan, Mazanderan, Gilan i Azerbejdżan), zastrzeżonych dla wpływów rosyjskich. Korzyści dla Iranu z umowy były stosunkowo niewielkie: przyznawano mu 16% dochodu netto, 20 tysięcy akcji o wartości 20 tysięcy funtów szterlingów oraz 20 tysięcy funtów w gotówce. W 1908 roku w Iranie odkryto złoża ropy naftowej, a w roku następnym została założona Anglo-Perska Spółka Naftowa (*Anglo-Persian Oil Company*, APOC), przemianowana w 1936 roku na Anglo-Irańską Spółkę Naftową (*Anglo-Iranian Oil Company*, AIOC)[4].

Pomimo tego, że przemysł naftowy kontrolowany w dużej mierze przez APOC rozwijał się szybko i pomyślnie (między 1921 a 1940 rokiem wydobycie ropy wzrosło ponad pięciokrotnie), od początku niekorzystne dla Iranu warunki koncesji były powodem nieporozumień z Wielką Brytanią. Kompania dążyła do osiągania jak największych zysków, naruszając tym samym nawet tak dogodne zapisy umowy[5]. W Iranie zaczęły się pojawiać żądania rewizji koncesji a nawet jej anulowania. Doprowadziło to do zerwania w 1932 roku umowy przez irański rząd i wysunięcia przez Rezę Szaha postulatów podwyższenia *royalties* oraz możliwości kontrolowania księgowości APOC przez irańskich urzędników[6]. Mediacje prowadzone na forum organizacji międzynarodowej doprowadziły do zawarcia 29 kwietnia 1933 roku nowego porozumienia koncesyjnego, które miało regulować stosunki między Anglo-Perską Spółką Naftową a Iranem aż do 1993 roku[7].

Koncesja naftowa miała jeszcze inny, poza ekonomicznym, skutek dla irańskiego społeczeństwa. Zapewniała bowiem nienaruszoną pozycję spółki naftowej i samych Brytyjczyków, którzy nie tylko pełnili różne kierownicze funkcje, ale także cieszyli się przywilejami i korzystali z luksusowej infrastruktury. Tym samym potęgowała w Irańczykach,

[3] S. Kinzer, *All the Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror*, Hoboken (New Jersey) 2008, s. 33.

[4] B. Składanek, *Historia Persji*, t. III, Warszawa 2014, s. 147.

[5] Ł. Hirszowicz, *op. cit.*, s. 14.

[6] B. Składanek, *op. cit.*, s. 174.

[7] M. Parviz, *op. cit*.

traktowanych jako obywatele drugiej kategorii, poczucie krzywdy i wpływała na rozwój nacjonalizmu. Przejawem zaostrzania się nastrojów społecznych było coraz częstsze organizowanie demonstracji i wybuchy gwałtownych protestów, podczas których domagano się podwyższenia płac, poprawy warunków socjalnych oraz możliwości awansowania na wyższe stanowiska. Głoszono również hasła konieczności reformy sektora naftowego, powrotu irańskich zasobów naturalnych w ręce Irańczyków oraz usunięcia z państwa obcych wpływów[8].

Na fali tych nastrojów 28 kwietnia 1951 roku na stanowisko premiera wyznaczony został Mohammad Mosaddegh, prodemokratyczny i antyimperialistyczny, wykształcony na europejskich uniwersytetach polityk, który postawił ultimatum – zgodzi się przyjąć nominację tylko w przypadku przyjęcia przez parlament ustawy nacjonalizującej sektor naftowy. Wobec braku innej możliwości nowy akt prawny został przegłosowany tego samego dnia[9].

Brytyjczycy zdawali sobie sprawę, że nacjonalizacja irańskiego przemysłu naftowego nie tylko pozbawi ich ogromnych dochodów, ale także stanie się przyczyną osłabienia ich pozycji na Bliskim Wschodzie. Rafineria w Abadanie i operacje spółki w Iranie zapewniały Wielkiej Brytanii 22 miliony ton produktów naftowych i 7 milionów ton ropy każdego roku. Dodatkowo, irańska działalność AIOC była symbolem brytyjskiej siły w regionie, a nacjonalizacja przemysłu naftowego spowodowałaby utratę prestiżu mocarstwa i mogłaby zagrozić jego interesom w innych państwach[10].

Pomimo świadomości, że rząd sformowany przez Mosaddegha reprezentuje skrajnie nacjonalistyczne poglądy, Wielka Brytania podjęła próbę negocjacji w zakresie koncesji naftowej. W ciągu półtora roku wdrożono szereg inicjatyw, od rozmów bezpośrednich z przedstawicielami AIOC, przez zwrócenie się do Rady Bezpieczeństwa ONZ czy Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości po mediacje amerykańskie. Władze brytyjskie liczyły na to, że Iran nie odważy się na wprowadzenie w życie ustawy nacjonalizacyjnej i przejęcie aktywów AIOC podczas rokowań, dlatego jednym z warunków, jakie chciała postawić spółka, było opóźnienie reformy przemysłu naftowego. Uważano, że

[8] M. Elm, *Oil, power, and principle: Iran's oil nationalization and its aftermath*, New York 1992, s. 49.

[9] *Ibidem*, s. 92.

[10] M.A. Heiss, *The United States, Great Britain, and the Creation of the Iranian Oil Consortium, 1953–1954*, „The International History Review" 1994, nr 16 (3), s. 512.

takie przesunięcie w czasie umożliwi „przeczekanie politycznej burzy" i osiągnięcie korzystnego porozumienia w przyszłości[11].

Z biegiem czasu po stronie brytyjskiej coraz bardziej zauważalne było powolne odchodzenie od chęci uzyskania kompromisu. Brytyjczycy wyraźnie dążyli do zerwania rozmów, pomimo coraz większej irańskiej chęci do ustępstw. Odmowa prowadzenia negocjacji z Mosaddeghiem, wraz z nałożonymi sankcjami gospodarczymi, miała doprowadzić do upadku irańskiego rządu. Wierzono, że nowy premier, mając na uwadze bezpieczeństwo ekonomiczne i nastroje społeczne zmuszony będzie do zawarcia kolejnego, korzystnego z punktu widzenia brytyjskiego rządu, porozumienia naftowego. Problem polegał jednak na tym, że Wielka Brytania została pozbawiona możliwości prowadzenia rozmów ze stroną irańską. W październiku 1952 roku Mosaddegh zdecydował o zerwaniu stosunków dyplomatycznych z Wielką Brytanią. Przekreśliło to ostatecznie szanse na osiągnięcie kompromisu drogą dyplomatyczną i spowodowało zwrócenie się ku nielegalnemu sposobowi obalenia rządu[12].

Wśród brytyjskiego *establishementu* panowała zgodność, co do konieczności włączenia służb wywiadowczych do planu usunięcia Mosaddegha ze stanowiska. Zdawano sobie jednak sprawę z obiektywnych trudności we wdrożeniu takiego planu, do których zaliczano m.in. słabość brytyjskiej siatki wywiadowczej w Iranie oraz brak możliwości swobodnego poruszania się po tym kraju z powodu zerwania stosunków dyplomatycznych. Uznano zatem, że konieczne będzie zwrócenie się do Centralnej Agencji Wywiadowczej Stanów Zjednoczonych z prośbą o pomoc w przeprowadzeniu tajnej operacji. Problemem był jednak pozytywny stosunek amerykańskiej administracji do irańskiego rządu, co przejawiało się np. w udzielaniu wsparcia finansowego[13]. Brytyjczycy musieli więc znaleźć sposób, by przekonać Amerykanów do podjęcia współpracy.

---

[11] Ł. Hirszowicz, *op. cit.*, s. 117–118.

[12] M.A. Heiss, *The International Boycott of Iranian Oil and the Anti-Mosaddeq Coup of 1953,* [w:] *Mohammad Mosaddeq and the 1953 Coup in Iran*, ed. M. Gasiorowski, M. Byrne, New York 2004, s. 178–179.

[13] Memorandum from the Assistant Secretary of State for Near Eastern, South Asian, and African Affairs (Byroade) to the Deputy Under Secretary of State (Matthews), Washington, November 26, 1952, National Archives, RG 59, Central Files 1950–1954, 788.00/ 11–2652. Top Secret; Special Handling. 4 pages not declassified, http://www.mohammadmossadegh.com/news/us-state-department/british-proposal-to-organize-a-coup-d-etat-in-iran, data odczytu 22 lutego 2020.

Obawy o wciągnięcie Iranu w strefę wpływów komunistycznych

Większość opracowań na temat zamachu stanu przeciwko irańskiemu premierowi w 1953 roku wskazuje, iż jednym z motywów podjęcia działań przez amerykańskich decydentów była obawa, że Iran może stać się całkowicie zależny od Związku Radzieckiego[14]. Początek zaangażowania Stanów Zjednoczonych na Bliskim Wschodzie datuje się dopiero na okres II wojny światowej. Wśród polityków zaczęło wtedy dominować przekonanie, że zapewnienie bezpieczeństwa narodowego wymaga posiadania nie tylko przewagi militarnej nad rywalami, ale także przewagi ekonomicznej, co wiązało się z koniecznością nieograniczonego dostępu do zasobów naturalnych, wykwalifikowanej siły roboczej, rynków zbytu, a także obiektów wojskowych na całym świecie[15].

Nowa wizja amerykańskiej administracji przewidywała również zapewnienie wszystkim narodom warunków niezbędnych dla pokoju i dobrobytu gospodarczego. Głównym zagrożeniem dla tej koncepcji pokojowego ładu światowego szybko stał się wspierany przez ZSRR komunizm. W ogłoszonej w 1947 roku doktrynie Harry'ego Trumana bezpośrednio odnoszono się do Bliskiego Wschodu, wskazując na znajdujące się tam zasoby naturalne i konieczność ich zabezpieczenia przed Związkiem Radzieckim. Zasadniczym celem administracji USA w okresie powojennym było przeciwdziałanie ekspansji wpływów komunistycznych zwłaszcza na tereny Persji, ponieważ w przeciwnym razie ZSRR zyskałaby możliwość oddziaływania na państwa Afryki i Azji[16].

---

[14] Argument ten pojawia się zwłaszcza w trzech wewnętrznych historiach zamachu stanu sporządzonych przez CIA: D. Wilber, *Overthrow of Premier Mossadeq of Iran, November 1952–August 1953*, CIA Clandestine Service History, 1954, https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB28/; C.H. Corrigan, *The Battle for Iran*, Central Intelligence Agency, History, undated, https://nsarchive2.gwu.edu//dc.html?doc=4404303-Document-3-Central-Intelligence-Agency-History; S.A. Koch, *Zendebad, Shah!: The Central Intelligence Agency and the Fall of Iranian Prime Minister Mohammad Mosaddeq, August 1953*, CIA History Staff, 1988, https://nsarchive2.gwu.edu//dc.html?doc=4375470-Document-2-Zendebad-Shah. Por. także wspomnienia kluczowych postaci zaangażowanych w tworzenie planu operacji: K. Roosevelt, *Countercoup. The Struggle for the Control of Iran*, New York 1979; *Oral History Interview with Loy W. Henderson*, http://www.trumanlibrary.org/oralhist/hendrson.htm, data odczytu 22 lutego 2020.

[15] M. Byrne, *The Road to Intervention. Factors Influencing U.S. Policy Toward Iran, 1945–1953*, [w:] *Mohammad Mosaddeq and...*, s. 201–203.

[16] K. Czornik, *Doktrynalne podstawy polityki zagranicznej Stanów Zjednoczonych wobec Bliskiego Wschodu w latach 1945–1989*, [w:] *Śląsk – Polska – Europa – świat: pamięci Profesora Jana Przewłockiego*, red. K. Miroszewski, M. Stolarczyk, Katowice 2013, s. 249–252.

Należy odpowiedzieć zatem na pytania, czy zagrożenie komunizmem było realne i czy faktycznie Iran mógł zostać wciągnięty w strefę wpływów radzieckich. Podstawą do takich twierdzeń miała być działalność reprezentującej komunistyczną ideologię Partii Tude (Partia Mas, pers. *Hezb-e Tude*), która mogła przejąć władzę w kraju w wyniku pogłębiającego się chaosu i pogarszającej się sytuacji gospodarczej. Została założona w 1941 roku przez Iradża Iskandariego i grupę osób zwolnionych z więzienia na fali liberalizacji życia politycznego[17]. Swoim szerokim, początkowo umiarkowanym i liberalnym programem partia chciała przyciągnąć zarówno młodych radykałów, jak też postępowych patriotów i starszych komunistów[18]. Obszarem działalności tej partii były szczególnie północne regiony Iranu, gdzie otrzymywała wsparcie od Związku Radzieckiego, choć wpływy ugrupowania widoczne były również w roponośnych regionach na południu kraju[19].

Opierając swoje zasady na marksizmie-leninizmie, partia starała się dostosować swoje cele do konkretnych warunków i formy społeczeństwa irańskiego. Aby pozyskać społeczne poparcie komunistyczna natura Tude została celowo odrzucona na rzecz promowania nacjonalistycznych i patriotycznych postulatów[20]. Stąd ugrupowanie szybko przyciągnęło wielu zwolenników i stało się największą partią polityczną w Iranie w latach 40. XX wieku[21].

Partia w całym okresie swojego istnienia musiała jednak zmierzyć się z poważnymi kryzysami, które skutkowały nie tylko stratami wizerunkowymi, ale także problemami z organizacją i utrzymaniem efektywności działania. Pierwszy z nich związany był z wysunięciem przez ZSRR żądania przyznania koncesji naftowej w północnych prowincjach Iranu. Podczas publicznego wiecu Partia Mas publicznie wyraziła dla nich poparcie. Ideologicznie bliska rządowi sowieckiemu. starała się przekonywać irańską opinię publiczną, że warunki przedstawione przez Rosję są o wiele korzystniejsze niż te wynikające z koncesji przyznanej AIOC. Narastające w tym czasie wśród Irańczyków nacjonalistyczne nastroje doprowadziły jednak do przyjęcia w Madżlesie ustawy

[17] D. Bayandor, *Iran and the CIA. The fall of Mosaddeq revisited*, London 2010, s. 13.

[18] Program Partii Tude opublikowany w gazecie „Rahbar", 5–7 września 1944. Za: E. Abrahamian, *Historia współczesnego Iranu*, Warszawa 2011, s. 152.

[19] N. Keddie, *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji*, Kraków 2007, s. 100.

[20] N. Khandagh, *The historical background of the Tudeh Party (Mass Party) of Iran 1941–47*, „European Journal of Research and Reflection in Arts and Humanities" 2016, nr 4 (2), s. 8–10.

[21] D. Bayandor, *op. cit.*, s. 13–14.

zakazującej prowadzenia jakichkolwiek rozmów w kwestii wydobycia ropy naftowej przez obce mocarstwa. Partia Mas w wyniku popierania koncesji poniosła ogromne straty wizerunkowe, zwłaszcza że wcześniej wywodzący się z jej szeregów deputowani wysuwali propozycje nacjonalizacji sektora naftowego[22].

Kolejnym kamieniem milowym w postrzeganiu roli i znaczenia Partii Tude na irańskiej scenie politycznej był kryzys w północnych prowincjach (Azerbejdżanie i Kurdystanie), gdzie wybuchły powstania mające na celu uzyskanie autonomii przez te regiony. Pomimo że to nie Partia Mas była inspiratorem wspomnianych wydarzeń[23], oficjalnie poparła zarówno postulaty niepodległych rządów, jak też udzielanie im wsparcia przez Związek Radziecki. Irański rząd wydał nakaz aresztowania najważniejszych członków partii, oskarżając ich o pomoc secesjonistom i podżeganie do buntu, co stopniowo osłabiało pozycję ugrupowania na scenie politycznej. Okres dominacji Tude został zakończony na skutek jej delegalizacji w 1949 roku[24]. Wydarzenia te spowodowały największy kryzys w działalności partii od początku jej istnienia. Aresztowano ponad pięciuset jej członków, w tym czternastu liderów, a pozostali musieli zorganizować działalność w podziemiu irańskiej sceny politycznej[25].

Przyjęcie ustawy nacjonalizacyjnej i objęcie stanowiska premiera przez Mohammada Mosaddegha otworzyło nowy etap w działalności Tude. Reakcja jej członków na powstanie ruchu nacjonalistycznego była dwojaka. Z jednej strony popierano postulaty reformy sektora naftowego, z drugiej natomiast nie zgadzano się na całkowite uniezależnienie się Iranu od obcych mocarstw, w szczególności od ZSRR. Przez cały okres rządu Mohammada Mosaddegha relacja między Partią Mas a Frontem Narodowym była daleka od harmonijnej. Ze względu na wewnętrzne tarcia Tude traciła spójność i prezentowała różną politykę wobec posunięć premiera. W łonie partii doszło do podziału na dwie frakcje: konserwatywnych i umiarkowanych, które podzieliły między siebie kontrolę nad różnymi partyjnymi organami. Powodowało to ogólną dezorganizację i nieefektywność działania, zwłaszcza że brak spójności w łonie partii potęgowany był jeszcze przez osobiste różnice wśród jej członków. Tudeowcy skupiali się głównie na personalnej rywalizacji

[22] E. Abrahamian, *op. cit.*, s. 155.
[23] *Ibidem*, s. 154–156.
[24] *Ibidem*, s. 156–158.
[25] M. Gasiorowski, *U.S. Perceptions of the Communist Threat in Iran during the Mossadegh Era*, „Journal of Cold War Studies" 2019, nr 21 (3), s. 191.

i odnoszeniu indywidualnych korzyści, a nie działaniu na rzecz zbudowania silnego ugrupowania na irańskiej scenie politycznej. Wszystko to powodowało, iż Tude stopniowo traciła własną inicjatywę i nie była w stanie ani efektywnie współpracować z rządem Mosaddegha, ani też skutecznie mu się przeciwstawić[26].

Podobne wnioski można wyciągnąć z różnych amerykańskich dokumentów dotyczących Partii Mas i możliwości przejęcia przez nią władzy oraz włączenia Iranu w strefę wpływów komunistycznych, opracowywanych przez analityków CIA.

Pierwsza szczegółowa analiza Tude, sporządzona w połowie lat 40. XX wieku, szacowała liczbę jej członków na sześćdziesiąt dziewięć tysięcy, z tego czterdzieści pięć tysięcy w Azerbejdżanie i pozostałej części strefy wpływów radzieckich. W raporcie charakteryzowano partię jako „lekko socjalistyczną" i „niekomunistyczną", ale wciąż „niewolniczo podążającą za sowieckim przewodnictwem"[27]. W kolejnej ocenie, przygotowanej przez CIA w lipcu 1949 roku, wskazywano, że jest ona znacznie słabsza niż podczas kryzysu w Azerbejdżanie. Liczebność ugrupowania szacowano na około dwadzieścia pięć tysięcy, z czego połowę stanowili pracownicy fabryk lub kolei, a tylko około pięćset osób uznano za twardy rdzeń ugrupowania – „fanatycznych komunistów". Członkowie Partii Mas byli zorganizowani w komórki. Tude posiadała tajne jednostki policji, sądy, więzienie, organizację wywiadowczą i jednostki uzbrojone. Według autorów analizy była jedyną partią w Iranie, która cieszyła się szerokim poparciem społecznym. Chociaż w raporcie stwierdzono, że Tude raczej nie uzyska władzy w najbliższym czasie za pomocą środków pokojowych, ostrzegano, że może w przyszłości ustanowić „kolaborancki rząd pod ochroną ZSRR, który później wydali swoich umiarkowanych członków i ujawni prawdziwy komunistyczny charakter"[28].

Kolejna analiza działalności Partii Tude oraz możliwości jej wpływu na władzę została sporządzona na początku 1950 roku przez ambasadę amerykańską w Teheranie. Informowano w niej, że ugrupowanie

[26] M. Behrooz, *The 1953 Coup in Iran and the Legacy of the Tudeh*, [w:] *Mohammad Mosaddeq and...*, s. 110–115.

[27] *The Tudeh Political Party, Report R-89-45*, 27 August 1945, [w:] National Archives and Records Administration (NARA), RG 84, UD2738, Box 7, cyt. za: M. Gasiorowski, *U.S. Perceptions…*, s. 187.

[28] *The Tudeh Party: Vehicle of Communism in Iran*, ORE 23-49, CIA, 18 July 1949, http://www.foia.cia.gov/document/0000258385, data odczytu 15 marca 2020.

– po delegalizacji – zostało całkowicie zreorganizowane i rozszerza swoją aktywność w „podziemiu sceny politycznej". Szacowano, że około 80–90 proc. irańskiej klasy pracującej może dołączyć do partii, jeśli będzie ona mogła prowadzić legalną działalność[29]. Rok później, w wyniku zorganizowanego przez Tude strajku generalnego oraz coraz bardziej niestabilnej sytuacji politycznej i gospodarczej, powstała następna ocena partii. Uznawano w niej jednak, że irańskie siły bezpieczeństwa są w stanie utrzymać porządek i nie ma bezpośredniego zagrożenia objęcia władzy przez partię komunistyczną[30].

W czerwcu i lipcu 1951 roku, tuż po objęciu władzy przez Mosaddegha, ambasada w Teheranie przedstawiła raport na temat działalności ugrupowania, stwierdzając, że nie jest ono w stanie wpłynąć na nowy rząd, ani wykorzystać kryzysu naftowego na swoją korzyść[31]. Pomimo tego ugrupowanie wciąż miało duży wpływ w społeczeństwie. W październiku ambasada oszacowała, że partia liczyła 35 tys. członków i posiadała znaczne zdolności organizacyjne, a także pewien wpływ na wojsko i policję. Analizy CIA wskazywały, że załamanie negocjacji w sprawie ropy naftowej może umożliwić przeprowadzenie zamachu stanu przez komunistów, chociaż inwazja radziecka pozostała mało prawdopodobna. Biuro Ocen Narodowych CIA (*Office of National Estimates*, ONE) twierdziło, że nie ma dowodów na przygotowania Tude do prowadzenia działalności paramilitarnej[32].

Po spontanicznych demonstracjach, skutkujących przywróceniem Mosaddegha na stanowisko premiera w lipcu 1952 roku, Ameryka-

[29] *Iran at the End of 1949*, Tehran Embassy Dispatch 27, 23 January 1950, [w:] NARA, RG 59, CDF, Box 4106, 788.00/1-2350; Tehran Embassy Telegram 341, 27 February 1950, [w:] NARA, RG 84, UD2738, Box 34; *Communist Trade Union Strength*, Tehran Embassy Dispatch 309, 26 May 1950, [w:] NARA, RG 84, UD2737, Box 133; Tehran Embassy Telegram 1206, 27 June 1950, [w:] NARA, RG 84, UD2738, Box 33, cyt. za: M. Gasiorowski, *U.S. Perceptions…*, s. 193–194.

[30] *The Current Crisis in Iran*, SE-3, CIA, 16 March 1951, http://www.foia.cia.gov/document/0000008881, data odczytu 15 marca 2020.

[31] *Review of Communist Activity in Iran during May 1951*, Tehran Embassy Dispatch 1056, June 1951, [w:] NARA, RG 59, CDF, Box 4114, 788.001/6-751, cyt. za: M. Gasiorowski, *U.S. Perceptions…*, s. 199.

[32] *Increasing Communist Threat in Iran, Intelligence Report 5716*, 23 November 1951, [w:] NARA, RG 59, 448, Box 4, cyt. za: M. Gasiorowski, *U.S. Perceptions…*, s. 201; *Probable Developments in the World Situation through Mid-1953*, SE-13, 24 September 1951, https://www.cia.gov/library/readingroom/document/0000119697, data odczytu 15 marca 2020; *The Tudeh Problem in U.S. Intelligence*, undated, *Foreign Relations of the United States 1952–1954, Iran, 1951–1954*, s. 165–168, https://static.history.state.gov/frus/frus1951-54Iran/pdf/frus1951-54Iran.pdf#page=38, data odczytu 15 marca 2020.

nie przygotowali szereg kolejnych dokumentów, w których szacowano możliwość sprawowania rządów przez komunistów. W Specjalnej Analizie CIA z połowy października stwierdzono, że Tude rośnie w siłę, ale prawdopodobnie pozostanie niezdolna do przejęcia władzy. W tym czasie ambasada w Teheranie opracowała studium Partii Mas, analizując jej strukturę organizacyjną, organizacje frontowe i pomocnicze, aparat propagandowy, przywództwo i taktykę. Oceniono, że posiadała ona od 15 do 20 tys. członków[33]. Kolejne dokumenty przygotowywane przez Stany Zjednoczone jednogłośnie stwierdzały, że „siły komunistyczne prawdopodobnie nie uzyskają kontroli nad rządem irańskim w 1953 roku"[34].

Pomimo tego, że kolejne analizy wywiadowcze wskazywały podobnie, sugerując, że zagrożenie komunizmem w Iranie nie było duże, Brytyjczykom udało się przekonać Amerykanów, że należy podjąć odpowiednie kroki, by je zneutralizować. Zwrot w polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych spowodowany był przede wszystkim zwycięstwem w wyborach republikanów i objęciem stanowiska prezydenta przez Dwighta Eisenhowera w styczniu 1953 roku. Najwyżsi urzędnicy w nowej administracji, do których należeli m.in. Sekretarz Stanu John Foster Dulles oraz jego zastępca Walter Bedell Smith, a także nowy szef CIA – Allen Dulles, optowali za bardziej agresywnym podejściem do Związku Radzieckiego i jego sojuszników oraz byli bardziej skłonni wykorzystać zasoby CIA do tajnych operacji[35]. 9 marca irański szef rządu zerwał ostatnią rundę negocjacji w sprawie porozumienia naftowego, co stało się bezpośrednią przyczyną podjęcia przez Stany Zjednoczone decyzji o interwencji w Iranie. Tydzień później prezydent Eisenhower oficjalnie upoważnił CIA do stworzenia i wdrożenia w życie planu tajnej operacji, która miała na celu obalenie rządu Mohammada Mosaddegha[36].

---

[33] *Prospects for Survival of Mosaddeq Regime in Iran*, SE-33, 14 October 1952, http://www.foia.cia.gov/document/0000010612, data odczytu 16 marca 2020.

[34] *United States Policy Regarding the Present Situation in Iran*, NSC 136/1, 20 November 1952, https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB126/iran521120.pdf, data odczytu 20 marca 2020; *Probable Developments in Iran through 1953*, NIE-75/1, 9 January 1953, *Foreign Relations of the United States 1952–1954, Iran, 1951–1954*, s. 411–416, https://static.history.state.gov/frus/frus1951-54Iran/pdf/frus1951-54Iran.pdf#page=38, data odczytu 20 marca 2020.

[35] M.J. Gasiorowski, *The 1953 Coup d'État Against Mosaddeq*, [w:] *Mohammad Mosaddeq and...*, s. 231–232.

[36] D.N. Wilber, *Overthrow of Premier Mossadeq of Iran, November 1952-August 1953*, CIA Clandestine Service History, 1954, https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB28/, s. 3, data odczytu 20 marca 2020.

Zakończenie

„Operacja AJAX, jak nazwany został zamach stanu przeciwko Mosaddeghowi, stanowi wielką traumę dla Iranu, Bliskiego Wschodu i całego kolonialnego świata. To był pierwszy raz, kiedy CIA obaliło zagraniczny rząd (…) kształtując tym samym sposób, w jaki miliony ludzi postrzega Stany Zjednoczone”[37]. Bez wątpienia można stwierdzić, że wydarzenia, które miały miejsce 19 sierpnia, stanowią przykład doskonale przeprowadzonej, wieloaspektowej tajnej operacji brytyjskiego i amerykańskiego wywiadu. Przewrót polityczny z 1953 roku stał się punktem zapalnym przede wszystkim w relacjach na linii Teheran-Waszyngton i zdeterminował późniejsze stosunki Iranu z państwami Zachodu.

Analiza dokumentów źródłowych obejmujących te wydarzenia z całą pewnością pozwala wyciągnąć wniosek, iż zamach stanu nie tylko nie mógłby zaistnieć bez udziału zewnętrznych aktorów, ale również został przez nich wymyślony i szczegółowo przygotowany. Głównym powodem przeprowadzenia tajnej operacji w Iranie było dążenie mocarstw do zachowania kontroli nad zasobami naturalnymi znajdującymi się na terenie tego państwa i ich eksploatacją, która przynosiła ogromne zyski. Zasadniczym celem Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych było również utrzymanie prestiżu i wpływów politycznych na terenie Bliskiego Wschodu. Należy również zaznaczyć, że zmiana na stanowisku irańskiego premiera miała zapobiec rozszerzaniu się wpływów komunistycznych i stanowiła przejaw toczącej się zimnej wojny.

Irańczycy bezpośrednio zaangażowani w przewrót polityczny byli agentami amerykańskich lub brytyjskich służb wywiadowczych i działali głównie pod kierownictwem kilku ambitnych i doświadczonych oficerów CIA, którzy nadzorowali wykonanie planu. Kampania propagandowa mająca apogeum 15–18 sierpnia, która znacznie przyczyniła się do ostatecznego zwycięstwa konspiratorów, również została przygotowana i przeprowadzona przez amerykańską agencję wywiadu. Amerykanie podjęli znaczne wysiłki w celu przekonania szacha do wsparcia konspiratorów i wydania edyktów odwołujących Mosaddegha ze stanowiska. Doprowadzili również do opublikowania królewskich rozkazów i uzyskania pomocy dla operacji ze strony sił zbrojnych. Można zatem za Claudem Corriganem z całą pewnością stwierdzić, że „wojskowy

[37] S. Kinzer, *op. cit.*, s. XXVI.

zamach stanu, który obalił Mosaddegha i jego gabinet Frontu Narodowego, był przeprowadzony pod kierownictwem CIA jako akt polityki zagranicznej Stanów Zjednoczonych, wymyślony i zatwierdzony na najwyższych szczeblach rządu"[38].

[38] C.H. Corrigan, *The Battle for Iran*, Central Intelligence Agency, History, undated, https://nsarchive2.gwu.edu//dc.html?doc=4404303-Document-3-Central-Intelligence-Agency-History, s. 26, data odczytu 20 marca 2020.

Dominik Masełbas
Uniwersytet Warszawski

Polityka zagraniczna Polski względem wybranych państw Zatoki Perskiej w XXI wieku

Abstrakt

W artykule dokonano analizy polskiej polityki zagranicznej w XXI wieku w odniesieniu do trzech państw Zatoki Perskiej – Bahrajnu, Kataru oraz Zjednoczonych Emiratów Arabskich. Omówiono główne działania bilateralne, a ocenę wydano na podstawie ustalonych kryteriów. W podsumowaniu, prócz wniosków badawczych, wypunktowano najważniejsze trudności we wzajemnych relacjach oraz ewentualne rozwiązania, które mogłyby doprowadzić do pogłębienia stosunków pomiędzy Polską a wymienionymi wyższej państwami.

Słowa kluczowe: Bahrajn, Katar, Polska polityka zagraniczna, Zjednoczone Emiraty Arabskie

Abstract

The article contains an analysis of Polish foreign policy in the 21st century in relation to three countries of the Persian Gulf – Bahrain, Qatar and the United Arab Emirates. It presents the main bilateral initiatives and the evaluation is based on a range of criteria. The summary contains some conclusions and mentions major difficulties in mutual relations, as well as presents possible solutions, which could positively affect the relations between Poland and the countries in question.

Keywords: Bahrain, Polish foreign policy, Qatar, United Arab Emirates

Wraz z przystąpieniem Polski do struktur Unii Europejskiej, a wcześniej również Organizacji Traktatu Północnoatlantyckiego, zmianie uległy główne kierunki i cele polskiej dyplomacji. Stworzyło to szanse na zaciśnięcie wzajemnych relacji z państwami, które dotychczas nie odgrywały znaczącej roli w polskiej polityce zagranicznej. Głównym celem niniejszej pracy jest analiza dwustronnych relacji Rzeczypospolitej Polskiej z wybranymi państwami Zatoki Perskiej – Bahrajnem, Katarem oraz Zjednoczonymi Emiratami Arabskimi, a także ocenienie poziomu zaawansowania owej współpracy w XXI wieku. W przypadku Kataru i Zjednoczonych Emiratów Arabskich uwidacznia się intensyfikacja relacji z Polską, szczególnie w sferze stosunków gospodarczych. Kontakty polsko-bahrańskie są zaś na bardzo niskim, wręcz marginalnym

poziomie, choć tutaj może nastąpić zmiana za sprawą konferencji bliskowschodniej, która odbyła się w Warszawie w 2019 roku.

W celu dokonania wartościowej ewaluacji zastosowano następujące kryteria – ranga stosunków dyplomatycznych; liczba wizyt na wysokim szczeblu; liczba i treść umów bilateralnych (tytuły umów zostały podane w pełnej formie); wartość wymiany handlowej; działalność w dziedzinach nie *stricte* politycznych jak na przykład kultura, czy edukacja. Prócz publikacji naukowych dotyczących tego przedmiotu (z czego najważniejszą jest książka *Wprowadzenie do polityki zagranicznej muzułmańskich państw Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej* pod redakcją Marty Woźniak-Bobińskiej oraz Anny Solarz) za główne źródła posłużyły dokumenty międzyrządowe w postaci umów międzynarodowych (niezwykle pomocna okazała się baza wszystkich umów międzynarodowych zawartych przez Polskę, która znajduje się na stronie internetowej www.traktaty.msz.gov.pl) oraz dane pochodzące z oficjalnych stron internetowych polskich przedstawicielstw dyplomatycznych (Ambasady RP w Abu Zabi, Ad-Dausze oraz Kuwejcie) i instytucji takich jak Ministerstwo Spraw Zagranicznych czy Główny Urząd Statystyczny. Analizie zostały poddane również dane ze stron internetowych arabskich przedstawicielstw dyplomatycznych (Ambasady Bahrajnu w Berlinie oraz Ambasady Kataru i Zjednoczonych Emiratów Arabskich w Warszawie).

Relacje polsko-bahrańskie

Oficjalne nawiązanie stosunków dyplomatycznych pomiędzy Polską a Bahrajnem miało miejsce w 1991 roku. Jednak od samego początku relacje pomiędzy tymi państwami były na niskim poziomie intensywności, a dowody na to są dość liczne.

Przede wszystkim Polska nie posiada stałego przedstawicielstwa w Manamie. Sprawami dotyczącymi Bahrajnu zajmuje się Ambasada RP w Kuwejcie, posiadająca również akredytację w Królestwie. Bahrajn także nie posiada stałego reprezentanta w Warszawie, ponieważ Ambasada Bahrajnu w Berlinie posiada akredytację w Polsce. Brak wzajemnych ambasad jest pierwszym wyraźnym wskaźnikiem braku silnych relacji pomiędzy państwami. Co więcej, nigdy w historii relacji polsko-bahrańskich nie odbyła się wizyta głów państw, a jedyne spotkanie szefów dyplomacji miało miejsce dopiero w 2019 roku w trakcie warszawskiej konferencji bliskowschodniej. Wtedy ówczesny minister spraw zagranicznych RP, Jacek Czaputowicz, odbył spotkanie ze swo-

im bahrańskim odpowiednikiem Chalidem ibn Ahmadem Al Chalifą. W przeszłości można odnotować wizytę wiceministra spraw zagranicznych, Bogusława Zalewskiego, w Manamie w 2003 roku oraz rok później przyjazd ministra obrony narodowej Jerzego Szmajdzińskiego. Należy jednak zaznaczyć, że głównym tematem rozmów była kwestia misji stabilizacyjnej w Iraku, nie wzmocnienie wzajemnej współpracy. W 2005 roku ponownie minister Zalewski złożył wizytę w Bahrajnie w celu przeprowadzenia konsultacji politycznych. Następnie przez długie lata nie doszło do podobnych wizyt.

Pewną zmianę we wzajemnych kontaktach można zauważyć w następstwie wspomnianej już warszawskiej konferencji bliskowschodniej. Kilka miesięcy po jej zakończeniu, w czerwcu 2019 wiceminister spraw zagranicznych, Maciej Lang, spotkał się w Manamie ze swoim bahrańskim odpowiednikiem oraz szefem dyplomacji. Tematem rozmów były przede wszystkim kwestie możliwości współpracy politycznej oraz ekonomicznej, a także wspólne działanie na rzecz zwiększenia bezpieczeństwa na Bliskim Wschodzie[1]. Następnie w październiku sekretarz stanu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji, Krzysztof Kozłowski, stanął na czele polskiej delegacji do Bahrajnu, aby wziąć udział w spotkaniu grupy roboczej dotyczącej bezpieczeństwa morskiego i lotniczego[2]. I choć nadal liczba wizyt oraz kontaktów nie jest liczna, to w porównaniu do ubiegłych lat wzrost jest zauważalny. Niestety, ze względu na wybuch w 2020 roku globalnej pandemii spowodowanej wirusem SARS-CoV-2 trudno ocenić, czy brak kolejnych wizyt jest wynikiem rozprzestrzeniającej się na świecie choroby, czy może dowodem na porzucenie chęci wzniesienia wzajemnych relacji na wyższy poziom. Można jednak przypuszczać, że bardziej prawdopodobna jest pierwsza opcja. Dlatego warto obserwować działania polskich władz w nadchodzących latach w celu weryfikacji, czy zbliżenie z Bahrajnem jest zapowiedzią dłużej trwającego trendu, czy tylko chwilowym i krótkim działaniem o charakterze doraźnym. Ewentualnie postępujące wzajemne wizyty wysokich przedstawicieli państwowych mogą być jednym z elementów rozstrzygających.

[1] Biuro Rzecznika Prasowego MSZ, *Konsultacje w Bahrajnie z udziałem wiceministra Macieja Langa*, https://www.gov.pl/web/dyplomacja/konsultacje-w-bahrajnie-z-udzialem-wiceministra-macieja-langa, data odczytu 23 listopada 2020.

[2] Jednym z postanowień konferencji bliskowschodniej było utworzenie siedmiu grup roboczych, w których państwa biorące udział w tak zwanym Procesie Warszawskim będą dyskutować i współpracować w kilku najważniejszych obszarach na rzecz poprawy sytuacji na Bliskim Wschodzie pod względem poziomu bezpieczeństwa.

Analizując kwestię umów bilateralnych, należy na wstępie zaznaczyć, iż liczba mnoga jest tu wysoce nieuzasadniona. Polska podpisała zaledwie jedną umowę dwustronną z Bahrajnem i to w ubiegłym wieku. Jest nią *Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Państwa Bahrajnu o komunikacji lotniczej* podpisana 20 października 1998 roku w Manamie. To jedna z bardziej standardowych umów, którą rząd Polski podpisywał z wieloma państwami niezależnie od poziomu intensywności wzajemnych relacji. Również nigdy nie było regularnego pasażerskiego połączenia lotniczego na trasie Warszawa-Manama realizowanego przez narodowego przewoźnika jednego z państw (w przypadku Polski mowa tu o PLL LOT, zaś Bahrajnu o liniach Gulf Air).

Wartość wymiany handlowej pomiędzy oboma państwami znajduje się na niskim poziomie. Według danych Głównego Urzędu Statystycznego za rok 2019 wartość eksportu polskich towarów do Bahrajnu wyniosła 52,7 miliony USD, zaś importu 54,2 miliony USD. W świecie handlu zagranicznego wartość wymiany bilateralnej oscylującej wokół 100 milionów USD jest niemalże marginalna. Głównymi polskimi towarami eksportowymi były pojazdy oraz urządzenia transportowe, zaś w imporcie przeważały metale nieszlachetne oraz artykuły z metali nieszlachetnych. Należy jednak podkreślić, że wartość eksportu w 2019 roku była najwyższa w okresie 2010–2019. Nie można jeszcze jednak mówić o prawidłowości, czy swego rodzaju trendzie, ponieważ zauważalna jest nieregularność polsko-bahrańskiej wymiany handlowej. Dla porównania, w 2017 roku polski eksport wyniósł 49,1 mln USD, zaś w 2018 roku 22,3 mln USD. Co więcej, nie zarejestrowano dotychczas w oficjalnych dokumentach statystycznych żadnych bahrańskich inwestycji bezpośrednich w Polsce, ani polskich w Bahrajnie[3]. Nie odnotowano również żadnej widocznej współpracy w dziedzinach pozapolitycznych, czy to na polu wymiany naukowej, czy współpracy kulturalnej.

Relacje polsko-katarskie

Polska nawiązała oficjalne stosunki dyplomatyczne z Katarem w 1989 roku. Od tego czasu rozpoczął się proces nawiązywania wzajemnych relacji nie tylko w sferze politycznej, ale również gospodarczej, naukowej oraz kulturalnej. W 2006 roku Polska otworzyła również stałe przedstawicielstwo w Ad-Dausze w postaci ambasady. Zaledwie dwa la-

[3]Ambasada RP w Kuwejcie, *Relacje dwustronne – Bahrajn*, https://www.gov.pl/web/kuwejt/bahrajn, data odczytu 23 listopada 2020.

ta później Katar uruchomił swoją ambasadę w Warszawie. Obie placówki funkcjonują do dziś, umożliwiając rozwój kontaktów bilateralnych.

Stosunki polsko-katarskie obfitują w spotkania na wysokim szczeblu. W 2002 roku ówczesny władca Emiratu, emir Hamad ibn Chalifa Al-Sani spotkał się w Warszawie z prezydentem Aleksandrem Kwaśniewskim. Była to pierwsza w historii wizyta głowy państwa z Zatoki Perskiej w Polsce. Do rewizyty doszło zaledwie dwa lata później w Ad-Dausze. Kolejne spotkanie miało miejsce w 2013 roku w trakcie prezydentury Bronisława Komorowskiego, który w katarskiej stolicy spotkał się z nowym władcą Kataru Tamimem ibn Hamadem Al Sanim. Emir w 2017 roku odwiedził Polskę i spotkał się w Warszawie z prezydentem Andrzejem Dudą. Dodatkowo należy zaznaczyć, że w 2008 roku z oficjalną wizytą w Katarze przebywał premier Donald Tusk, zaś w grudniu 2019 roku minister spraw zagranicznych Jacek Czaputowicz. W latach 2001–2020 doszło również do licznych wizyt i spotkań delegacji polskich w Katarze oraz katarskich w Polsce[4].

Dotychczas Polska i Katar podpisały łącznie 7 umów bilateralnych. Pierwsza z nich *Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Państwa Kataru o komunikacji lotniczej* została podpisana 21 kwietnia 1998 roku w Warszawie. W brzmieniu ów traktat nie odbiega od wspomnianego i podpisanego później z Bahrajnem. Należy jednak zaznaczyć, że od 2012 roku katarski przewoźnik narodowy linie lotnicze Qatar Airways wykonują regularne połączenia pasażerskie na trasie Warszawa–Ad-Dauha (zawieszone przez część 2020 roku ze względu na wprowadzone restrykcje przeciwko rozprzestrzenianiu się wirusa SARS-CoV-2), zaś od 2013 roku we Wrocławiu mieści się europejskie biuro obsługi klienta katarskich linii. W 2008 roku podpisano *Umowę między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Państwa Kataru w sprawie unikania podwójnego opodatkowania i zapobiegania uchylaniu się od opodatkowania w zakresie podatków od dochodu*. Należy ona, podobnie jak umowa o komunikacji lotniczej oraz podpisana w 2011 roku *Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Państwa Kataru o współpracy w dziedzinie turystki*, do standardowego katalogu umów międzynarodowych, niebędących wyraźnym wskaźnikiem bliskości wzajemnych relacji. Jednakże od kilku lat zauważalny

[4] Pełne kalendarium oficjalnych wizyt dostępne jest na stronie internetowej Ambasady RP w Ad-Dausze, https://www.gov.pl/web/katar/relacje-dwustronne, data odczytu 23 listopada 2020.

jest wzrost liczby polskich turystów w Katarze za sprawą regularnego połączenia lotniczego oraz ofert największych polskich biur podróży (takich jak na przykład BP Itaka oraz BP Rainbow Tours), zachęcających do wypoczynku w katarskiej stolicy.

W ramach wizyty Emira Kataru w Warszawie w maju 2017 roku doszło do podpisania pliku czterech traktatów bilateralnych. To *Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Państwa Katar o zniesieniu obowiązku wizowego dla posiadaczy paszportów dyplomatycznych i specjalnych*; *Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Państwa Katar o współpracy gospodarczej*; *Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Państwa Katar o współpracy w dziedzinie kultury* oraz *Porozumienie o współpracy w dziedzinie nauk medycznych i ochrony zdrowia między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Państwa Katar*[5]. Umowy wpłynęły korzystnie na rozwój relacji polsko-katarskich i ich dalszego pogłębienia. Już w sierpniu 2017 roku Katar zniósł obowiązek wizowy dla polskich obywateli, co pchnęło również polskie firmy turystyczne do uatrakcyjnienia swojej oferty wyjazdowej.

Przełomowym momentem w rozwoju współpracy gospodarczej było podpisanie w 2009 roku umowy pomiędzy PGNiG a Qatargas w sprawie dostawy skroplonego gazu ziemnego do Polski. Zapoczątkowało to strategiczną współpracę w dziedzinie energii oraz dywersyfikacji źródeł surowców energetycznych trafiających do Polski. Porozumienie zakładało rozpoczęcie dostaw w 2016 roku na okres 20 lat w ilości 1 miliona ton rocznie. Jednak w 2017 roku podpisano umowę dodatkową w celu zwiększenia od stycznia 2018 roku ilości trafiających do terminala gazowego w Świnoujściu dostaw do 2,1 milionów ton rocznie. Wpłynęło to w sposób znaczący na podniesienie poziomu wartości polsko-katarskiego obrotu handlowego. Według danych Głównego Urzędu Statystycznego wartość polskiego eksportu w 2019 roku wyniosła 102,3 mln USD, zaś importu nieco ponad 750 mln USD. Dla porównania, przed rozpoczęciem dostaw import z Kataru w 2015 roku wynosił niecałe 20 mln USD, zaś polski eksport 49,3 mln USD. W wyniku takiej działalności dane Ministerstwa Przedsiębiorczości i Technologii RP wskazują, że w 2018 roku Katar był drugim po Królestwie Arabii Saudyjskiej najważniejszym polskim partnerem handlowym z grona państw Zatoki Perskiej[6]. Co więcej, odnotowuje się istot-

[5] W umowach z 2017 roku, w odróżnieniu do umów z lat poprzednich, zastosowano formę *Rządem Państwa Katar*, a nie jak wcześniej *Rządem Państwa Kataru*.

[6] W 2018 roku odnotowano rekord wartości obrotu handlowego miedzy Polską a Katarem, który wyniósł ponad 994 mln USD.

ne katarskie inwestycje w Polsce, szczególnie w sektorze nieruchomości. W 2011 roku firma Qatar Holding LLC stała się właścicielem kompleksu biurowców w Warszawie o wartości 600 mln PLN (mieści się w nich siedziba Orange), zaś w 2016 roku katarska Al-Sraiya Holding Group przejęła hotel Westin w Warszawie. Była to pierwsza inwestycja grupy Al Sraiya w regionie Europy Środkowowschodniej[7].

Współpraca w dziedzinie kultury rozwijana jest głównie za sprawą aktywności przedstawicielstw dyplomatycznych. Dzięki wsparciu Ambasady RP w Ad-Dausze doszło do organizacji koncertów polskich artystów w Katarze, na przykład Marcina Wyrostka z grupą Corazone oraz Krzysztofa Pendereckiego i Wojciecha Waleczka w Filharmonii Katarskiej. Dodatkowo w 2017 roku Polska Biblioteka Narodowa oraz Qatar Museums Authority opublikowały rozbudowane wydanie naukowe rękopisu Wacława Seweryna Rzewuskiego *O koniach wschodnich pochodzących od ras arabskich*, które zostało zaprezentowane na największych targach książki w Katarze[8].

Widoczna jest również współpraca na tle naukowym, czego dowodem jest trwająca od 2015 roku współpraca pomiędzy Akademią Marynarki Wojennej w Gdyni i Katarską Strażą Obrony Wybrzeża. W efekcie tejże do Polski przybywają katarscy studenci w celu podwyższenia swoich kwalifikacji[9]. W 2017 roku we współpracy z Hamad bin Khalifa University zorganizowano wykład i wystawę poświęconą Tatarom w Polsce. Warto również nadmienić, że dzięki aktywnemu wsparciu Ambasady RP w Ad-Dausze doszło do wydania w Polsce pierwszej naukowej publikacji w pełni poświęconej Katarowi[10]. W przypadku Ambasady Kataru w Warszawie warto wspomnieć o wsparciu udzielonemu między innymi Kołu Naukowemu Arabistów UW działającemu przy Katedrze Arabistyki i Islamistyki UW polegającemu na objęciu wybranych wydarzeń koła patronatem honorowym ambasady.

Relacje polsko-emirackie

Podobnie jak z Katarem również w 1989 roku Polska nawiązała oficjalne stosunki ze Zjednoczonymi Emiratami Arabskimi. Już zaledwie dwa lata później oficjalnie otwarto Ambasadę RP w Abu Zabi, zaś

[7] Ambasada RP w Ad-Dausze, *Relacje dwustronne – Katar*, https://www.gov.pl/web/katar/relacje-dwustronne, data odczytu 23 listopada 2020.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*.

[10] Mowa tu o pozycji *Państwo Katar. Gospodarka – polityka – kultura*, red. K. Górak-Sosnowska, R. Czulda, Łódź 2009.

w 2009 roku zainaugurowano działalność Ambasady ZEA w Warszawie. Stosunkowo szybkie rozpoczęcie działalności polskiego przedstawicielstwa w Emiratach świadczy o tym, że już pod koniec ubiegłego wieku polskiej dyplomacji zależało na ścisłej współpracy z owym państwem. Świadczą o tym również liczne wizyty, które odbyły się przed rokiem 2001, między innymi premiera Waldemara Pawlaka, premiera Włodzimierza Cimoszewicza oraz prezydenta Lecha Wałęsy i prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego.

W bieżącym stuleciu do Emiratów z oficjalną wizytą udały się dwie głowy polskiego państwa. W 2004 roku prezydent Kwaśniewski spotkał się między innymi z ówczesnym następcą tronu szejkiem Chalifą ibn Zajidem Al Nahajjanem, zaś w 2013 roku w Abu Zabi przebywał z oficjalną delegacją prezydent Bronisław Komorowski, poprzedzoną rok wcześniej wizytą premiera Donalda Tuska, który spotkał się między innymi z władcą Dubaju. W 2014 roku Polska gościła szefa emirackiej dyplomacji, zaś rok później emira Dubaju, będącego również premierem kraju.

Spośród trzech omawianych państw Zatoki Perskiej, to z Emiratami Polska posiada najwięcej umów bilateralnych. Pierwsze dwie *Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Zjednoczonych Emiratów Arabskich w sprawie popierania i ochrony inwestycji* oraz *Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Zjednoczonych Emiratów Arabskich w sprawie unikania podwójnego opodatkowania i zapobiegania uchylaniu się od opodatkowania w zakresie podatków od dochodu i majątku* zostały podpisane w Abu Zabi 31 stycznia 1993 roku. Następny plik umów pochodzi z roku 1994 – *Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Zjednoczonych Emiratów Arabskich w celu ustanowienia komunikacji lotniczej pomiędzy i poza ich odnośnymi terytoriami*, a także *Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Zjednoczonych Emiratów Arabskich o współpracy w dziedzinie informacji, kultury i nauki*. W tym miejscu warto zaznaczyć, że podobne umowy zostały zawarte z Katarem, jednak w przypadku Emiratów nastąpiło to zdecydowanie wcześniej. Stanowi to niewątpliwie dowód na to, że ZEA jako pierwsze znalazły się w orbicie zainteresowań polskiej dyplomacji, w porównaniu do dwóch poprzednio omawianych państw.

W XXI wieku kolejny plik umów pojawił się dopiero w 2012 roku, kiedy podpisano *Umowę miedzy Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Zjednoczonych Emiratów Arabskich o zniesieniu obowiązku wizowego dla posiadaczy paszportów dyplomatycznych* oraz *Umowę między*

Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Zjednoczonych Emiratów Arabskich o współpracy gospodarczej. W 2015 roku Polacy zostali zwolnieni z obowiązku wizowego przy wjeździe na krótki okres do Zjednoczonych Emiratów Arabskich. Fakt ten oraz uruchomienie od 2013 roku regularnego połączenia lotniczego na trasie Warszawa-Dubaj wykonywanego przez linie lotnicze Emirates wpłynął korzystnie na rozwój ruchu turystycznego oraz wzajemnej współpracy gospodarczej. Należy też nadmienić, że w 2018 roku emirackie linie Flydubai uruchomiły połączenie na trasie Kraków-Dubaj, zaś od kilku lat czołowe polskie biura podróży regularnie czarterują samoloty między innymi linii Enter Air w celu wykonywania lotów w sezonie zimowym z różnych polskich miast do Ras al-Chajma.

W 2013 roku zawarto również protokół, który wprowadzał pewne poprawki do umowy dotyczącej unikania podwójnego opodatkowania z 1993 roku, zaś w 2015 roku podpisano *Memorandum o porozumieniu między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Zjednoczonych Emiratów Arabskich w sprawie współpracy w dziedzinie szkolnictwa wyższego i badań naukowych*. Dwie ostatnie umowy, choć zostały podpisane, to nie weszły jeszcze w życie. Pierwsza z nich, podpisana w 2015 roku, to *Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Zjednoczonych Emiratów Arabskich o współpracy w dziedzinie turystyki*, zaś *Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Zjednoczonych Emiratów Arabskich o transporcie morskim* została podpisana w listopadzie 2019 roku.

Polska od lat prowadzi z Emiratami ożywioną wymianę gospodarczą. Według danych Głównego Urzędu Statystycznego za rok 2019 polski eksport wynosił 937 mln USD, zaś import emirackich produktów wynosił 182,5 mln USD[11]. Oznacza to, że Polska cieszy się dodatnim saldem handlowym z Emiratami. Dodatkowo wartość obrotu handlowego (za rok 2019) z ZEA jest najwyższa spośród trzech analizowanych państw Zatoki Perskiej. Do głównych towarów eksportowych zaliczyć można preparaty do makijażu i pielęgnacji skóry, silniki i turbiny oraz meble. W przypadku importu dominuje nieobrobione aluminium, oleje ropy naftowej oraz aparatura do telefonii bezprzewodowej. Co więcej, odnotowuje się także wzajemne inwestycje bezpośrednie. W przypadku polskich inwestycji szacuje się, że ich skumulowana wartość w Emiratach oscyluje wokół pół miliarda USD. Wpływ na to ma działalność

[11] Wartość polskiego eksportu do Emiratów jest stale na wysokim poziomie. Rekord został osiągnięty w 2014 roku wraz z przekroczeniem poziomu 1 mld 127 mln USD.

takich firm, jak Arabcan Co., należąca do krakowskiego przedsiębiorstwa Canpack, firma kosmetyczna Inglot czy budowlana Librus. Zauważalne są również na rynku emirackim polskie produkty takich przedsiębiorstw jak CCC czy Comarch. Na uwagę zasługuje działalność spółki deweloperskiej w Dubaju założonej przez Kulczyk Investment House. W Emiratach mieści się też biuro Polskiej Agencji Inwestycji i Handlu. Działalność emiracka koncentruje się głównie wokół inwestycji portfelowych. W przypadku inwestycji bezpośrednich można nadmienić wykupienie terenów budowlanych w kilku polskich miastach przez dewelopera Limitless z Dubaju w 2007 roku, czy kupno fabryki łożysk i warsztatów mechanicznych we Wrocławiu przez emiracki holding Al Masaood (Al-Masud)[12].

Również współpraca na polu naukowymi (także w sferze wymiany studentów) i kulturalnym odbywa się w sposób ciągły, także dzięki zaangażowaniu polskiej i emirackiej placówki dyplomatycznej. Polska staje się stałym uczestnikiem organizowanego w Abu Zabi Międzynarodowego Festiwalu Książki – w 2018 roku Polska została ogłoszona Gościem Honorowym Festiwalu; z tej okazji oficjalną wizytę złożył wicepremier Piotr Gliński. Ambasada RP w Abu Zabi zorganizowała między innymi Polish Gourmet Festival in the UAE oraz Emirates Music Talent Festival. Dzięki wsparciu Ambasady RP w Emiratach występowali również artyści Opery Krakowskiej[13]. W Polsce widoczna jest bardzo dobra współpraca krakowskiej arabistyki z Emiratem Szardża – sam władca przybył do Krakowa w 2019 roku w celu odebrania odznaczenia *Plus Ratio Quam Vis*, przyznanego mu przez Uniwersytet Jagielloński za zasługi na polu nauki i kultury. Dodatkowo widoczne jest emirackie wsparcie dla arabistycznych kół naukowych w Polsce. Warto wymienić tu Koło Naukowe Orientalistów UJ działające przy Instytucie Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, które rozpoczęło w 2019 roku współpracę z liniami Emirates[14] oraz wspomniane wcześniej Koło Naukowe Arabistów UW, którego wybrane wydarzenia zostały objęte patronatem honorowym Ambasady ZEA w Warszawie.

[12] Ambasada RP w Abu Zabi, *Informator ekonomiczny*, https://www.gov.pl/web/zea/informator-ekonomiczny, data odczytu 23 listopada 2020.

[13] Ambasada RP w Abu Zabi, *Kalendarium stosunków polsko-emirackich*, https://www.gov.pl/web/zea/kalendarium-stosunkow-polsko-emirackich, data odczytu 23 listopada 2020.

[14] Koło Naukowe Orientalistów UJ, https://www.facebook.com/orientalisci/posts/2650404955000001, data odczytu 23 listopada 2020.

Emiracka Ambasada we współpracy z Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie, krakowskim Kinem Pod Baranami oraz katowickim Kinem Światowid organizuje również cykliczny Przegląd Kina Emirackiego. Polska będzie również uczestnikiem organizowanego w Emiratach EXPO 2020. Jednak ze względu na wybuch globalnej pandemii, targi zostały przełożone na rok 2021.

Podsumowanie

W XXI wieku zauważalna jest intensyfikacja relacji pomiędzy Polską a Katarem i Zjednoczonymi Emiratami Arabskimi. Głównym polem współpracy jest strefa gospodarczo-ekonomiczna. W przypadku Kataru Polska notuje ujemny bilans handlowy. Jest to spowodowane głównie tym, że importuje duże ilości gazu ziemnego, przy jednocześnie niskim poziomie eksportu. Jednym z podstawowych celów polskich władz powinna być próba zminimalizowania ujemnego bilansu handlowego poprzez wzmocnienie polskiego eksportu do Kataru. Wpłynęłoby to pozytywnie na relacje polsko-katarskie i na ich dalsze pogłębienie.

W przypadku Zjednoczonych Emiratów Arabskich zauważalna jest ugruntowana współpraca gospodarcza ze stale utrzymującym się wysokim polskim bilansem handlowym. Jednakże problemem jest stosunkowo niska wartość emirackiego importu oraz, co ważniejsze, dość skromne, biorąc pod uwagę siłę emirackiej gospodarki, inwestycje bezpośrednie dokonywane przez ZEA w Polsce. Polska dyplomacja powinna położyć większy nacisk na promocję Polski jako atrakcyjnego środowiska dla emirackich inwestycji. Zaciśnięcie bilateralnej współpracy gospodarczej, rozwinęłoby relacje polsko-emirackie. Warto również wspomnieć o tym, że w 2019 roku PGNIG oraz Ras Al Khaimah Petroleum Authority & RAK Gas LLC podpisały umowę na poszukiwanie i wydobycie węglowodorów, co korzystnie wpłynie na rozwój stosunków gospodarczych między państwami.

Bahrajn przez lata był za to kompletnie nieobecny na mapach polskiej dyplomacji. Trudno jest stwierdzić, czym konkretnie było to spowodowane. Ze względu na to, iż od roku 2019 upłynęło niewiele czasu, a rok 2020 jest dość specyficzny z powodu pandemii wirusa SARS-CoV-2, trudno określić, czy chwilowe zwiększenie kontaktów z Bahrajnem będzie trwałe. Według Indeksu Wolności Gospodarczej z 2020 roku Bahrajn jest czwartą najbardziej wolną gospodarką regionu Bliskiego Wschodu.

Jest to potencjał wart wykorzystania, dzięki ewentualnej intensyfikacji działań polskiej dyplomacji w sferze kontaktów gospodarczych.

Jednak w przypadku wszystkich trzech analizowanych państw uwidacznia się niemal minimalna współpraca na polu politycznym, które zostało zmarginalizowane na rzecz pogłębienia relacji w sferze gospodarczej, kulturalnej oraz edukacyjnej. Za próbę polskiego politycznego otwarcia można uznać Proces Warszawski powstały w wyniku Bliskowschodniej Konferencji z 2019 roku. Jest jednak za wcześnie, aby mówić o faktycznych politycznych korzyściach, które wypłynęły z tej inicjatywy, gdyż obecnie wydaje się, że owa próba zakończyła się niepowodzeniem.

Naturalnie należy podkreślić, że niejednokrotnie w stosunkach międzynarodowych, współpraca gospodarcza przeistaczała się w udany rozwój stosunków politycznych. Biorąc jednak pod uwagę potencjał, jakim dysponują omawiane państwa Zatoki Perskiej, polskie zaangażowanie gospodarcze, choć przez ostatnie dwadzieścia lat się zwiększa, to nadal jest na niskim poziomie. Przykładowo, choć wartość polskiego eksportu do ZEA w 2019 roku wyniosła 937 mln USD, to według danych Korporacji Ubezpieczeń Kredytów Eksportowych stanowiło to zaledwie 0,4% polskiego eksportu ogółem[15]. Dlatego działania polskiej dyplomacji winny się skupić na większym rozwoju relacji gospodarczych z tymi państwami oraz na intensyfikacji kontaktów politycznych. Optymizmem napawa fakt, że niezależnie od ugrupowania rządzącego Polską, istnieje pewna ciągłość w podejściu do omawianego regionu pod względem współpracy ekonomicznej. Jednak dla żadnego polskiego rządu analizowane państwa nie był nigdy priorytetowe pod względem działań politycznych.

[15] Korporacja Ubezpieczeń Kredytów Eksportowych, http://www.mapa.kuke.com.pl/zjednoczone-emiraty-arabskie.html, data odczytu 23 listopada 2020.

Dominika Kovačević
Chrześcijańska Akademia Teologiczna

Rewolucja libańska 2019/2020 – stanowiska wybranych Kościołów

Abstrakt

W połowie października 2019 roku w Libanie wybuchły ogólnokrajowe protesty w związku z zapowiedzianymi reformami rządowymi. Mimo tego, że władze ostatecznie wycofały się ze swych propozycji, Libańczycy nie opuścili ulic i placów. Po upływie miesiąca demonstracje osłabły, jednak kraj dalej pogrąża się w kryzysie ekonomicznym i politycznym. Liban to obecnie jedyny kraj na Bliskim Wschodzie, którego znaczącą część mieszkańców stanowią chrześcijanie. Należą oni do różnych Kościołów i odgrywają ważną rolę na scenie politycznej i kulturalnej. Stąd też już w trakcie pierwszych dni opisanych wydarzeń hierarchowie Kościołów libańskich zabrali głos. Celem artykułu jest przedstawienie i analiza ich wypowiedzi na ten temat w okresie od połowy października 2019 do początku marca 2020 roku. Zostały one zebrane z następujących Kościołów: maronickiego, prawosławnego (rytu bizantyńskiego), melkickiego, chaldejskiego, ormiańskiego prawosławnego oraz ormiańskiego katolickiego.

Słowa kluczowe: Liban, rewolucja, Kościół, polityka

Abstract

Protests began in Lebanon in mid-October 2019 and soon spread to the entire nation, sparked by the reforms announced by the government. Despite the authorities having since withdrawn from their propositions, Lebanese people have not left the streets and squares. After one month the demonstrations grew weaker; however, the country is still sliding into economical and political crisis. Lebanon is currently the only country in the Middle East in which a majority of the inhabitants are Christians. They belong to diverse Churches and play an important role in the political and cultural scenes. As such, in the first days of the aforementioned events, the hierarchy of the Lebanese Churches spoke up. The task of this paper is to present and analyse of their statements in the period from the latter half of October 2019 until the beginning of March 2020. They have been collected from the following Churches: Maronite, Eastern Orthodox, Melkite Catholic, Chaldean, Armenian Orthodox and Armenian Catholic.

Keywords: Lebanon, revolution, Church, politics

Wybuch rewolucji

Libańska rewolucja będąca przedmiotem badań w tym artykule rozpoczęła się 17 października 2019 roku, gdy rząd ogłosił nie tylko podwyższenie podatków, ale także wprowadzenie nowych, m.in. za korzystanie z aplikacji WhatsApp. Reforma ta miała dotknąć zatem wszystkich mieszkańców kraju niezależnie od pochodzenia, konfesji czy statusu społecznego, gdyż WhatsApp w Libanie zastępuje w znacznej mierze korzystanie z usług operatorów komórkowych. Libańczycy spontanicznie i masowo wyszli na ulice i place, co było wyraźnym sprzeciwem wobec systemu politycznego, który nie jest w stanie sobie poradzić z narastającym kryzysem ekonomicznym. Ów system jest połączeniem demokracji z konfesjonalizmem – każda znacząca mniejszość religijna jest reprezentowana i ma przypisaną, w zależności od wielkości, liczbę reprezentantów w parlamencie oraz zapewnione konkretne urzędy. Władze po kilku dniach wycofały się z niepopularnych reform, jednakże obywatele dopiero stopniowo opuszczali ulice, krzycząc w dialekcie libańskim „Kullun jaʿni kullun", czyli „Wszyscy znaczy wszyscy". To znaczy: wszyscy politycy są częścią zepsutego systemu i ponoszą odpowiedzialność za kryzys w kraju[1].

W związku z tymi wydarzeniami już w ich pierwszych dniach głos zaczęli zabierać hierarchowie i inni ważni duchowni poszczególnych libańskich Kościołów, które odgrywają ważną rolę na scenie politycznej i społecznej Libanu. Opinie przedstawicieli Kościołów były zamieszczane na stronach internetowych i w mediach społecznościowych, które następnie były przekazywane pomiędzy wiernymi za pomocą statusów i wiadomości na WhatsApp.

Wspólne oświadczenia

Drugiego dnia rewolucji, 18 października 2019 roku, miało miejsce spotkanie biskupów Zahle – jednego z największych miast w Libanie. Hierarchowie różnych wyznań i rytów wezwali rządzących do reform w odpowiedzi na cierpienia ludu, zaś wiernych do modlitwy i postu w dniu 25 października[2].

[1] H. Kozieł, *Liban – rewolucja przez Whatsapp*, https://radar.rp.pl/swiat/15106-liban-rewolucja-przez-whatsapp, data odczytu 8 listopada 2020.

[2] Greek Orthodox Archdiocese of Zahle and Baalbek and Dependencies, https://www.facebook.com/GreekOrthodoxArchdiocesesOfZahle/photos/2105315286236687/, data odczytu 1 listopada 2020.

23 października odbyło się wspólne, nadzwyczajne posiedzenie najwyższych rangą przedstawicieli poszczególnych Kościołów libańskich: katolickich, prawosławnych i protestanckich. Wzięli w nim udział hierarchowie tych wspólnot, na czele z maronickim patriarchą Biszarą Butrusem Raim, jako że miało ono miejsce w jego siedzibie – Bkerke. Patriarcha na koniec posiedzenia odczytał dokument sporządzony przez uczestników spotkania. Składał się on z dwóch części: pierwsza to opis sytuacji, zaś druga to trzy wezwania do konkretnych grup.

W tej pierwszej części dostojnicy docenili historyczność sytuacji oraz rolę ludu, któremu „środki przeciwbólowe już nie wystarczają", i który „wystosował przesłanie ponad podziały wyznaniowe i doktrynalne". Zauważyli, iż rząd dotychczas nie działał w sprawach istotnych dla narodu – zmieniło się to dopiero teraz, gdy „ulica zaczęła wywierać na niego presję". Biskupi uznali, iż zatwierdzenie budżetu to tylko pierwszy pozytywny krok, lecz istnieje potrzeba dokonania większych zmian. Dlatego też wezwali elity polityczne do „utworzenia rządu demokratycznego – godnego zaufania, niezależnego, sprawiedliwego i transparentnego", a także zwalczania korupcji/zepsucia (arab. *fasād*) i zwrócenia ukradzionych pieniędzy[3].

W drugiej części dokumentu w pierwszym punkcie zwrócono się do obecnych władz. Hierarchowie uznali prezydenta jako tego, który ma podejmować konsultacje z pozostałymi przywódcami politycznymi, skoro to „jemu powierzona jest konstytucja i regulacja prac różnych instytucji". W drugim punkcie zwrócono się do narodu libańskiego w ojczyźnie i na emigracji – poproszono, by zachował on czystość i pokojowość swojego ruchu społecznego, „tak, by nikt nie wykorzystał tego dla zamachu stanu czy zniekształcenia jego demokratycznego oblicza". Dostojnicy także stwierdzili, iż demonstranci powinni wybrać spośród siebie przedstawicieli do rozmów z władzami w celu wypracowania skutecznych rozwiązań. W trzecim punkcie zwrócono się do społeczności międzynarodowej, prosząc ją, by „odegrała swoją rolę we wspieraniu pierwszej demokracji, która powstała na tym Wschodzie, zachowując pierwsze doświadczenie współpracy chrześcijańsko-muzułmańskiej". Biskupi stwierdzili, że obecne powstanie Libańczyków „jest kolejnym dowodem dla świata, że Liban zasługuje na życie wolne i demokratyczne, na stabilizację i dobrobyt"[4].

[3] *Nadāʾ rūʾsāʾ al-kanāʾis al-kāṯūlikiyya wa-ăl-urṯūḏuksiyya wa-ăl-inǧiliyya bi-ḫuṣūṣ al-awḍāʿ ar-rāhina fi Lubnān*, https://www.syr-cath.org/news/display/3535, data odczytu 1 listopada 2020.

[4] *Ibidem*.

Owo posiedzenie było szeroko komentowane i wybijające się na tle wypowiedzi biskupów z minionych lat. Jak bowiem dostrzeżono, żaden z Kościołów od 2005 roku (kiedy zabito premiera Rafika al-Haririego) tak jasno nie wsparł jakiegoś ruchu obywatelskiego, ponieważ zazwyczaj dotyczył on tylko określonej pod względem politycznym grupy. Ponadto do tego oświadczenia dołączyły się Kościoły dotychczas mniej zaangażowane[5].

11 listopada 2019 roku w Bkerke odbyło się doroczne posiedzenie patriarchów i biskupów katolickich różnych rytów obecnych w Libanie. Jego temat przewodni to „Kościół a środki przekazu społecznego i cyfrowego". W trakcie wystąpień pochwalono młodzież, która „w sposób cywilizowany wyraziła brak swego zaufania w przywódców politycznych i pragnienie zobaczenia nowych twarzy urzędników, walczących z zepsuciem i reformujących struktury państwowe"[6].

19 grudnia prawosławny patriarcha antiocheński Jan X i patriarcha maronicki Biszara Butrus Rai wydali wspólne oświadczenie w języku arabskim i angielskim, opublikowane m.in. na Facebooku. Stwierdzili w nim, że „Kościół wspiera praworządne żądania libańskiego ludu w świetle pogarszającej się sytuacji ekonomicznej". Uznali, że przyczyną tego stanu rzeczy jest „korupcja i wykorzystywanie administracji publicznej i instytucji dla politycznych interesów". Jednakże hierarchowie potępili także nadużywanie symboli religijnych i wezwali do utrzymania pokojowego charakteru protestów. Zaapelowali do polityków, aby pamiętali, że „celem działalności politycznej jest umożliwienie dobrego, przyzwoitego życia obywatelom oraz zapewnienie pokoju i stabilizacji"[7].

21 stycznia w związku ze wzmożeniem niepokojów odbyło się nadzwyczajne posiedzenie katolickich patriarchów i biskupów w Libanie. Hierarchowie stwierdzili, iż nowy rząd musi zdobyć zaufanie narodu, wypracować plan działania i wprowadzić program ratunkowy. Dodali także, że „zamieszki, niszczenie mienia publicznego i prywatnego oraz blokady dróg są niedozwolone", gdyż „nowym władzom należy dać

[5] *Al-Kanīsatān al-kāṯūlikiyya wa-ăl-urṯūḏuksiyya inḍammatā ilà "aṯ-ṯawra" "baʿḍamā balaġ waǧaʿ aš-šaʿb ḥaddahu al-aqṣà*, http://alafkar.net/%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%86%D9%8A%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%A7%D8%AB%D9%88%D9%84%D9%8A%D9%83%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B1%D8%AB%D9%88%D8%B0%D9%83%D8%B3%D9%8A%D8%A9/, data odczytu 1 listopada 2020.

[6] Melkite Greek Catholic Patriarchate, https://www.facebook.com/MelkiteArabic/posts/10158045415944267, data odczytu 1 listopada 2020.

[7] AntiochPatriarchate,https://www.facebook.com/pg/Antiochpatriarchate.org/photos/?tab=album&album_id=2066540346783001, data odczytu 1 listopada 2020.

szansę", a ruch obywatelski będzie miał prawo do protestów, jeśli rząd nie wykona swojej pracy[8].

28 stycznia odbyło się ostatnie w omawianym czasie spotkanie biskupów różnych Kościołów. Zaproszenie wystosował patriarcha maronicki, nie wzięli w nim udziału – z nieznanych oficjalnie przyczyn – przedstawiciele Kościoła prawosławnego rytu bizantyńskiego. To spotkanie zaowocowało wspólnym oświadczeniem składającym się z siedmiu punktów. Wyrażono w nich m.in. zadowolenie z utworzenia rządu oraz nadzieję, że „sprosta on wymaganiom Libańczyków okazanych w pokojowym powstaniu i zyska ich zaufanie". Podkreślono także konieczność przyspieszenia walki z korupcją, zwrócenia skradzionych pieniędzy i kontroli wydatkowania publicznych środków. Potwierdzono prawa do pokojowych demonstracji domagających się reform, potępiono jednak zamieszki. Zwrócono się również do dwóch szczególnych grup. Pierwszą byli demonstranci, z naciskiem na młodzież, która powinna oceniać pracę nowego rządu „w sposób realistyczny, rzeczowy i cywilizowany". Natomiast drugą była społeczność międzynarodowa oraz pozostałe państwa arabskie, które poproszono o wsparcie Libanu w przeprowadzeniu reform. W ramach tego apelu wezwano również libańską diasporę, rozproszoną po całym świecie, do wsparcia ojczyzny-matki[9].

Kościół maronicki

To pierwszy co do wielkości Kościół w kraju, uważający się za narodowy Kościół Libanu, który często podkreśla tożsamość fenicką i/lub aramejską. Głośnym stał się publiczny udział ks. Farida Saʿaba z patriarszej kurii w protestach. W wypowiedzi dla mediów ks. Saʿaba podkreślił, iż teraz wszyscy, niezależnie od opcji politycznej, są jego przyjaciółmi. Lud domaga się ustąpienia wszystkich polityków. On jest kapłanem z ludu, dlatego powinien być teraz razem z nim; jego funkcją jest służyć ludowi. Na koniec stwierdził, że „zepsuci, skorumpowani kapłani" także powinni odejść[10].

[8] *Al-Baṭriyark Ar-Raʿī yadʿū al-ḥukūma ilà kasb ṯiqat aš-šaʿb al-lubnānī wa-āstiḥqāqihā – Bkirkī*, http://www.bkerki.org/PatriarchNews.html?New=3937, data odczytu 1 listopada 2020.

[9] *Bayān al-qimma ar-rūḥiyya al-masīḥiyya – Bkirkī*, http://www.bkerki.org/PatriarchNews.html?New=3943, data odczytu 1 listopada 2020.

[10] *Raǧul dīn yušārik al-mutaẓāhirīn fī Ḍūk Muṣbiḥ: al-yawm nunādī bi-īsm šaʿb li-istirǧāʿ karāmatah*, https://www.youtube.com/watch?v=3-yIJz-ZBxI, data odczytu 1 listopada 2020.

Natomiast sam patriarcha maronicki 25 października wydał oświadczenie, w którym stwierdził, że „nie jest możliwe dalsze ignorowanie kryzysu narodu libańskiego, który dotyka wszystkich bez względu na wiek, miejsce zamieszania, wyznanie…" Zauważył, że to dlatego ludzie „złączyli się pod libańską flagą na niespotykaną dotychczas skalę". Stwierdził jasno, że „Kościół maronicki w dziewiątym dniu rewolucji przyłącza się do żądań o stworzenie nowego rządu, godnego zaufania libańskiego narodu". Przedstawił także krótko swoją wizję tego rządu, który „musi być mały i składać się z osób szanowanych, spoza obecnego politycznego spektrum"[11].

Na kazaniu podczas bożonarodzeniowej patriarszej Liturgii[12] hierarcha zwrócił się bezpośrednio do obecnego na niej prezydenta Michela Aouna: „My i cały lud libański znamy waszą macierzyńskość; pierwszym jej przejawem jest rząd tymczasowy (…) pragniemy, by kraj znalazł się na drodze wyzwolenia gospodarczego, ekonomicznego i społecznego". Porównał prezydenta do kapitana statku i bezpiecznej przystani. Zwracając się do pozostałych Libańczyków, stwierdził, iż „nie jest to czas na rozliczenia personalne ani polityczne"[13].

9 lutego w związku z uroczystością św. Marona w Bejrucie sprawowano Liturgię z udziałem czołowych przedstawicieli władz, w tym prezydenta. Nowy maronicki arcybiskup Bejrutu Bulus Abd as-Satir w kazaniu wspomniał o budowaniu Królestwa Bożego na ziemi, potem zwrócił się do stojących przed nim polityków z pytaniem: „Jak długo ma trwać ta sytuacja? Na co czekacie? Bycie politykiem to służba dla narodu, czasem wręcz męczeństwo i asceza". Dodał, że naród jest znudzony kłamstwami polityków, tysiące Libańczyków stoi zaś przed drzwiami ambasad, by opuścić kraj. Hierarcha dostał za to wystąpienie gromkie brawa od wszystkich zebranych z wyjątkiem polityków[14].

Kościół prawosławny (rytu bizantyńskiego)

Kościół ten, związany z tożsamością arabską, jest trzecim co do wielkości w Libanie. Już 18 października patriarcha Jan X, rezydujący w Damaszku, zapewnił, że Cerkiew towarzyszy w swych modlitwach „dzie-

[11] *Statement of His Beatitude Bechara Cardinal Rai – Bkerke*, https://www.facebook.com/maronite.patriarchate.bkerki/posts/2649071335131077, data odczytu 1 listopada 2020.

[12] „Liturgia" pisana wielką literą oznacza na Wschodzie nabożeństwo eucharystyczne.

[13] *Quddās al-Mīlād bi-ḥuḍūr raʾīs ʿAwn – 25/12/2019*, https://www.youtube.com/watch?v=M_az3PDYwj0, data odczytu 1 listopada 2020.

[14] *Tafāʿlukum maṭrān yahuzz siyāsī Lubnān wa-yaḥruǧuhum fī ḥuḍūrihim*, https://www.youtube.com/watch?v=8_8c-8rBSZs, data odczytu 1 listopada 2020.

ciom narodu libańskiego, cierpiącego z powodu trudności życia dnia codziennego". Podkreślił wagę słuchania głosu ludu i uznał, że należy stawić czoła „wszystkim nagromadzonym problemom poprzez podjęcie poważnego dialogu i konkretnych decyzji". Wezwał też do zachowania pokojowego charakteru ludowego ruchu i unikania wszelkich inicjatyw mogących skomplikować sytuację[15].

Dwa dni później metropolita bejrucki Eliasz (ʻAude) w kazaniu stwierdził, że urzędnicy „zatkali swoje uszy, by nie słyszeć głosu ludu". Dostrzegł, że społeczeństwo libańskie zostało podzielone na dwie warstwy: bardzo biednych i bardzo bogatych, tj. urzędników, „a przy tym ci drudzy narzucają nowe podatki, nie podając chleba". Dodał, że libański naród dużo wycierpiał i długo milczał, ale „już nie może znieść zabierania mu praw, więc musi wziąć swój los we własne ręce". Metropolita zauważył, że niewłaściwi ludzie obejmują niewłaściwe stanowiska. Zwrócił się także bezpośrednio do rządzących, mówiąc, by odwołali się do swoich sumień, ponieważ władza to odpowiedzialność, z której trzeba zdać rachunek przed Bogiem i narodem[16].

Ojciec Ilijja Mitri, duchowny szanowany z racji swej działalności w Ruchu Młodzieży Prawosławnej (MJO), 25 października we wpisie na Facebooku stwierdził, iż konfesjonalizm jest jednym z podstawowych problemów Libanu, który „przechodzi z jednego kryzysu do drugiego"[17].

Następnego dnia w kazaniu na wieczernię (nieszpory) z okazji święta ikony Bogurodzicy „Uzdrowienie z raka", metropolita Zahle Antoni (As-Suri) zauważył, że „rak to także miłość do pieniędzy, pycha, odrzucenie drugiego, egoizm", i to Bóg uzdrawia duszę każdego – zarówno narodu, jak i rządzących. Dodał, że odnowa życia i kraju jest możliwa, gdy to sam człowiek się odnawia[18].

Tego samego dnia metropolita Góry Liban Sylwan (Mussi) uznał, że „nie ma ani Cerkwi, ani państwa bez wspólnego budowania – a dzisiaj chcemy budować kraj". Zwracając się w szczególny sposób do młodzieży, wyznał, że jest szczęśliwy, dlatego iż zaczyna budowanie tego kraju razem z nią. Zauważył również, iż różnorodność stanowi o pięknie

[15] Antioch Patriarchate, https://www.facebook.com/Antiochpatriarchate.org/photos/a.300685046701882/1945841312186239, data odczytu 1 listopada 2020.

[16] *Al-Mitrūbūlīt ʿAwda yuʿalin al-ḥarb ʿalà al-fasād-Noursat-20-10-19*, https://www.youtube.com/watch?v=3hLRrTQUv5s, data odczytu 4 listopada 2020.

[17] Father Elia Mitri, https://www.facebook.com/fatherelia.org/photos/a.297594403725805/1461820810636486/, data odczytu 4 listopada 2020.

[18] *ʿIzzat al-mitrūbūlīt Anṭūnyūs (Aṣ-Ṣūrī) min ġurūb Malikat al-kull aš-šāfiyya min as-saraṭān – muʿallaqa 26/10/2019*, https://www.youtube.com/watch?v=GlVg-V5WiM5c, data odczytu 5 listopada 2020.

Libanu, i że „choć mamy różne doświadczenie i wiek, to jesteśmy jak fala, razem w niej płyniemy, uczymy się jeden od drugiego”[19]. Następnego dnia, wskutek różnych dyskusji po tym wystąpieniu i niejasności, metropolia Góry Liban zamieściła sprostowanie, iż metropolita Sylwan nie kreuje siebie na jednego z liderów rewolucji, ani nie uważa, że należy go słuchać w kwestii pytań, kiedy blokować drogi, a kiedy je otwierać[20].

Kościół melkicki

Ten grecko-katolicki Kościół, związany z tożsamością arabską, jest trzecim co do wielkości w Libanie. Już 20 października patriarcha Józef Al-Absi, rezydujący w Damaszku, wyraził swój ból z powodu sytuacji, która „doprowadziła naród libański do złości i wyjścia na ulice”. Ogłosił solidarność z ludźmi, „którzy w tych dniach wyrażają swój ból i zgorzknienie”. Zaapelował do urzędników, aby odpowiedzieli na żądania libańskiego narodu, uporali się z korupcją oraz szanowali godność obywateli. Natomiast samych obywateli wezwał do zachowania pokojowego charakteru manifestacji. Stwierdził także, że „nadszedł czas, by każdy z nas przyznał się do grzechu. Wszyscy zgrzeszyliśmy i wszyscy potrzebujemy pokajać się przed Bogiem oraz naszą ojczyzną Libanem”[21].

25 października metropolita Sydonu Eliasz (Biszara Al-Haddad) stwierdził, iż obecne demonstracje w Libanie „były sprawą oczekiwaną”, ponieważ „korupcja stała się prawie pierwszym tytułem Libanu”. Hierarcha uznał, że ta rewolucja dotyczy wszystkich i że cechuje ją czystość. Wezwał również obecne elity czerpiące korzyści z podwyżek cen do „trzymania się w swym zepsuciu z daleka od ścieżki czystej rewolucji”. Dodał, że „ktokolwiek rządził Libanem i nie naprawił sytuacji związanej z prądem, wodą, odpadami i benzyną, nie ma prawa, by korzystać z rewolucji oczyszczenia”. Stwierdził również, że choć system konfesjonalny jest toksyczny, to na razie nie widać jego końca, więc niech przynajmniej to „religie – a nie konfesje – będą nową podstawą dla nowego Libanu”[22].

[19] Christian Orthodox Archdiocese of Mount Lebanon, https://www.facebook.com/watch/live/?v=835220256875840, data odczytu 5 listopada 2020.

[20] Christian Orthodox Archdiocese of Mount Lebanon, https://www.facebook.com/OrthodoxMountLebanon/photos/a.2733246683403871/2733247083403831, data odczytu 5 listopada 2020.

[21] Melkite Greek Catholic Patriarchate, https://www.facebook.com/MelkiteArabic/photos/a.10151217761969267/10157977881824267, data odczytu 4 listopada 2020.

[22] Greek Melkite Catholic Diocese of Saida and Deir el kamar, https://www.facebook.com/diocesemelkitesaida/photos/a.598298373627026/2297263187063861, data odczytu 4 listopada 2020.

23 listopada w melkickim maryjnym sanktuarium w Maghdousz celebrował Liturgię w intencji pokoju w Libanie; uczestniczyli w niej także maroniccy duchowni. Metropolita Sydonu Eliasz (Biszara Al-Haddad) w kazaniu stwierdził, iż „Liban nie umrze, ponieważ Pismo Święte uczyniło go darem dla narodów". Dodał także, że Cerkiew pragnie wysłuchać swojej młodzieży i „docenia jej opinię stanowiącą wkład w wyjście kraju z kryzysu gospodarczego, finansowego i politycznego". Uznał, że dzięki temu jest możliwy nowy start zarówno dla życia cerkiewnego, jak i społecznego, które winno opierać się „na duchowych i moralnych wartościach – na godności". Ponadto oświadczył, iż „Cerkiew jest z ludu i jest grupą wierzących. Cerkiew stoi obok swych dzieci, aby domagać się godnego życia i zakończenia stanu zepsucia"[23].

Kościół chaldejski

Kościół chaldejski jest w Libanie najmniejszym z omawianych tutaj Kościołów; liczba jego wiernych to zaledwie kilka tysięcy, zaś historia jego obecności w tym kraju sięga zaledwie XX wieku – to wyznanie ma długą tradycję związaną z obszarem dzisiejszego Iraku. Jednak mimo to przedstawiciele Kościoła chaldejskiego włączyli się w publiczną debatę od samego początku rewolucji.

Już 18 października metropolita Libanu Miszel Kassardżi wezwał wiernych, by stanęli u boku narodu libańskiego, który domaga się życia w godności, stabilizacji i pokoju. Wezwał także demonstrantów do powstrzymania się od przemocy i niepowodowania zamieszek. Poprosił również do współudziału z nim w modlitwie w intencji wszystkich pełniących ważne funkcje urzędników, by Pan „dał im mądrość i świadomość, które są potrzebne do kierowania państwem"[24].

27 października Najwyższa Rada Chaldejskiej Konfesji w Libanie opublikowała stanowisko, w którym poparła demonstrantów, ponieważ przeszli oni „ponad podziały konfesyjne i wyznaniowe, by budować wspanialszy Liban". Jednocześnie zaznaczono, iż „tym, co najbardziej boli konfesję chaldejską w Libanie, jest trwająca marginalizacja tzw. mniejszości. Nie mają one żadnego przedstawiciela ministerialnego, ani w administracji publicznej, a to powoduje frustrację naszych

[23] Greek Melkite Catholic Diocese of Saida and Deir el kamar, https://www.facebook.com/diocesemelkitesaida/posts/2360546927402153, data odczytu 4 listopada 2020.

[24] Chaldeans of Lebanon, https://www.facebook.com/chaldeansoflebanon/photos/a.345577495653542/1141132809431336/, data odczytu 3 listopada 2020.

synów". W dokumencie zapytano retorycznie: „Czyż nie nadszedł czas na przywrócenie godności tej części społeczeństwa libańskiego?"[25] Tego samego dnia na pontyfikalnej Liturgii z okazji święta archanioła Michała wzniesiono specjalne modlitwy za Liban, a także przyozdobiono ołtarz flagą Libanu[26].

1 listopada głos zabrał patriarcha chaldejski Luis Rafael Sako, rezydujący w Bagdadzie. Uznał, iż demonstranci w Iraku i Libanie mają jeden cel i że pokazali pokojowe nastawienie podczas demonstracji. Stwierdził, iż „mają oni prawo domagania się reformy politycznej, zwalczania korupcji, zwrócenia skradzionych pieniędzy, pluralizmu obywatelskiego w państwie oraz życia wolnego i godnego". Hierarcha wyraził solidarność z protestującymi i dodał, że „Kościół powinien z całą mocą opowiedzieć się za proroczym ruchem dla dobra biednych i uciśnionych"[27].

W kazaniu podczas bożonarodzeniowej Liturgii metropolita Miszel Kassardżi powiązał narodziny Chrystusa i wydarzenia w Libanie, mówiąc, iż „Chrystus się wcielił, aby na ziemi zbudować podstawę nowego królestwa, królestwa niebieskiego". Dodał, że jest to „królestwo sprawiedliwości, miłości i nadziei, gdzie pierwsi są ostatnimi, a ostatni pierwszymi, bogaty zaś dzieli się swoim bogactwem". Hierarcha nazwał Jezusa „największym rewolucjonistą w historii, skoro zechciał poprzez swe posłannictwo obalić system polityczny, który dominował w Jego epoce". Wyjaśnił, że rewolucję należy zacząć od siebie, by w ten sposób móc uczestniczyć w „rewolucji przeciwko zepsuciu społecznemu, politycznemu i moralnemu"[28].

Kościoły ormiańskie

Ormianie nie są Semitami jak wierni wcześniej wymienionych Kościołów, jednakże ich bytność w Libanie jest wielowiekowa i ma cechy szczególne. Ormianie zachowują swoją odrębność językową, kulturową, a także na poziomie Kościołów: ormiańskiego prawosławnego z grupy Cerkwi orientalnych (dochalcedońskich) oraz katolickiego, a także niedużej wspólnoty ewangelickiej.

[25] Chaldeans of Lebanon, https://www.facebook.com/chaldeansoflebanon/posts/1176156272595656, data odczytu 3 listopada 2020.

[26] Chaldeans of Lebanon, https://www.facebook.com/chaldeansoflebanon/posts/1149913988553218, data odczytu 3 listopada 2020.

[27] Chaldeans of Lebanon, https://www.facebook.com/chaldeansoflebanon/posts/1153507551527195, data odczytu 3 listopada 2020.

[28] Chaldeans of Lebanon, https://www.facebook.com/chaldeansoflebanon/posts/1202041606673789, data odczytu 3 listopada 2020.

Niedługo po rozpoczęciu rewolucji w Armenii odbył się marsz poparcia dla Libańczyków[29]. Jednakże ludność ormiańska w samym Libanie nie dołączyła do rewolucji, zaś ormiańscy przywódcy duchowi milczeli. 21 listopada, czyli w przededniu narodowego święta Libanu, skomentowała to Araz Bedross, znana ormiańsko-libańska działaczka, zamieszczając pytania na Facebooku: „Gdzie są Ormianie? Dlaczego nie biorą udziału w powstaniu? Czyż nie są Libańczykami?". Uznała, że „Libańczycy-Ormianie noszą te same bóle i te same żądania. Także cierpią z powodu konfensjonalizmu i podziału na warstwy, z powodu zepsutego państwa. Chcą wiedzieć, skąd politycy wzięli pieniądze na budowę swoich pałaców i jak skonstruowali swoje imperia". Araz Bedross jasno wypowiedziała się również przeciwko libańsko-ormiańskim elitom politycznym, pisząc, że „Ormianie także są przeciwko rządzącej warstwie wyznaniowej nawet, jeśli byłaby ormiańska, bo cóż ona dla nich osiągnęła?..." Na koniec zaapelowała: „Ogłośmy głośno: *Kullun jaʿni kullun* (Wszyscy znaczy wszyscy). Przeciwstawmy się konfesjonalnym i burżuazyjnym krwiopijcom, razem stwórzmy ojczyznę przypominającą nas, klasę średnią i biedotę"[30].

Hierarchowie ormiańscy jednak dalej się nie wypowiadali odnośnie do aktualnych wydarzeń w Libanie. 5 grudnia ormiańsko-prawosławny patriarcha Cylicji Aram I na spotkaniu diecezjalnej rady świeckich i duchownych przekazał ormiańsko-prawosławnemu arcybiskupowi Libanu Narekowi (Alemezianowi) 100 milionów libańskich funtów, by wspomóc rodziny dotknięte kryzysem ekonomicznym pogłębionym przez protesty i paraliż kraju. Głównymi tematami spotkania były jednak same finanse, a nie aktualne wydarzenia[31].

Dopiero 10 grudnia ormiańscy przywódcy duchowni zorganizowali wspólną modlitwę za Liban w ormiańsko-prawosławnej cerkwi św. Wartana w Burdż Hammud pod Bejrutem. Modlitwie przewodniczyli ormiańsko-prawosławny arcybiskup Libanu Narek, ormiańsko-katolicki arcybiskup Dżordż Asadurian oraz przewodniczący centralnego komitetu Unii Ormiańsko-Ewangelickich Kościołów Bliskiego

[29] Armenians in Lebanon, https://www.facebook.com/watch/?v=536009343863640, data odczytu 2 listopada 2020.

[30] Armenians in Lebanon, https://www.facebook.com/LebArmenian2017/posts/2492217777688614, data odczytu 2 listopada 2020.

[31] *His Holiness receives the prelate of Lebanon, the religious and lay councils of the diocesan council of Lebanon*, https://www.armenianorthodoxchurch.org/en/archives/35924, data odczytu 2 listopada 2020.

Wschodu, ksiądz Rafi Misrilian. Arcybiskup Narek podkreślił wagę modlitw w intencji pokoju w Libanie. Stwierdził, że Liban nie jest tylko regionem geograficznym, lecz ojczyzną. Dodał, iż „ojczyzna nie jest mierzona standardowymi miarami, lecz duchem, poświęceniem, sprawiedliwością społeczną i koegzystencją, a szczególnie miłością Boga oraz pobożnością i człowieczeństwem". Natomiast wystąpienie arcybiskupa Asaduriana miało formę modlitwy, gdyż padło m.in. takie sformułowanie: „Prosimy Boga o pokój, zwłaszcza w sercach Twych wiernych w umiłowanym Libanie, ojczyźnie Apostolstwa". W kontekście zbliżających się świąt Narodzenia Chrystusa, arcybiskup zapytał retorycznie: „Ludzie cierpią pod ciężarem biedy i smutków, ale któż inny pocieszy nas i da nam moc pokoju, jak nie Książę Pokoju?"[32].

Podsumowanie

Hierarchowie wszystkich Kościołów stanęli po stronie demonstrantów, utożsamiając ich z większością narodu libańskiego, różnego od rządzących elit. W celu przedstawienia swoich stanowisk wykorzystali zarówno media społecznościowe, jak i kazania – w tym na różne święta. Połączyli motywy religijne z tematami politycznymi – odpowiedzialność urzędników jako zadanie powierzone przez Boga; zepsucie i korupcję z grzechem; odnowę z pokajaniem się i przemianą własnego życia. Podkreślili, że budowanie Królestwa Bożego zaczyna się już na ziemi.

Najważniejszym wspólnym wystąpieniem wydaje się to z 23 października; jednakże można dostrzec pewne różnice w podejściu poszczególnych Kościołów i ich hierarchów do rewolucji. Kościół maronicki, choć skrytykował rządzących, to bronił prezydenta – być może dlatego, iż jest on zwyczajowo maronitą. Kościół prawosławny rytu bizantyńskiego w swych oświadczeniach był ostrożny; wyjątek stanowił tu bejrucki metropolita Eliasz, który w dyskursie publicznym często porównywany jest z patriarchą maronickim Biszarą. Kościół melkicki również publikował wyważone stanowiska, z wyjątkiem metropolity sydońskiego, który osądził wszystkich polityków i żądał dla nich

[32] ElNashra,https://www.elnashra.com/news/show/1371520/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D8%AF%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%AD%D9%8A%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B1%D9%85%D9%86-%D8%A3%D9%82%D8%A7%D9%85%D9%88%D8%A7-%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%A9-%D9%85%D8%B9%D9%84%D9%89-%D9%86%D9%8A%D8%A9-, data odczytu 2 listopada 2020.

surowych kar. Kościół chaldejski, mimo że nieduży, zapragnął pokazać swoją – nie tak oczywistą – więź z Libanem, dodatkowo domagając się oficjalnego przedstawicielstwa w strukturach państwowych. Z kolei Kościoły ormiańskie, niezależnie od wyznania, poza pojedynczymi głosami świeckich, zasadniczo odcięły się od rewolucji, nie zajmując żadnego stanowiska, i skupiły się tylko na finansowych aspektach wydarzeń. To pokazuje, iż mimo długiej obecności w Libanie, hierarchia i wierni ormiańskich wspólnot pragną zachować swoją odrębność. Niektórzy duchowni zauważyli również brak efektywności obecnego, konfesyjnego systemu politycznego, lecz nie znaleźli żadnej dobrej alternatywy. Najprawdopodobniej, dlatego że wielu z nich, jak również ważnych wiernych ich Kościołów, jest częścią tego systemu.

SPOŁECZEŃSTWO

Aleksandra Anna Rabczun
Uniwersytet Ekonomiczny w Poznaniu

Rozwój społeczny wybranych krajów Bliskiego Wschodu

Abstrakt

Adam Smith pod koniec XVIII wieku stwierdził, że materialne bogactwo kraju nie warunkuje dobrobytu społecznego. Mierzenie poziomu rozwoju danego kraju wyłącznie za pomocą miar ekonomicznych, takich jak poziom produktu krajowego brutto nie oddaje całości złożonego problemu, jakim jest rozwój. Współcześnie bardziej niż kiedykolwiek należy skupić się na miarach opisujących rozwój społeczny, a nie jedynie wzrost gospodarczy. Pomimo podnoszenia na forum międzynarodowym problematyki krajów rozwijających się nadal zbyt mało jest konkretnych działań w stosunku do politycznych deklaracji. Jednym z narzędzi mających wspomagać rozwój społeczny jest pomoc rozwojowa płynąca od zamożnych donatorów – państw wysoko rozwiniętych. Celem artykułu jest przeanalizowanie poziomu rozwoju wybranych krajów zaliczanych do państw Bliskiego Wschodu (Iraku, Syrii, Jemenu i Libanu) na postawie wyselekcjonowanych wskaźników w latach 2000–2015. Cezura czasowa wyznaczona została ze względu na realizację Milenijnych Celów Rozwoju ukierunkowanych na podnoszenie jakości życia w krajach najuboższych. Osiągnięcie założonego celu wymagało nakreślenia czytelnikom opisu poszczególnych miar i ich interpretacji oraz uwarunkowań regionalnych determinujących rozwój państw arabskich. Tekst wzbogacony został o badanie statystycznej zależności pomiędzy poziomem rozwoju społecznego a wysokością pomocy rozwojowej przeznaczonej przez Wielką Brytanię.

Słowa kluczowe: rozwój społeczny, Bliski Wschód i Afryka Północna, pomoc rozwojowa

Abstract

Adam Smith stated at the end of the 18th century that the material wealth of a country did not condition social welfare. Measuring a country's level of development using only economic measures such as the level of the gross domestic product does not fully capture the complex problem of development. Nowadays, more than ever, we should focus on measures that describe human development, not just economic growth. Despite raising the issues of developing countries on the

international forum, too little is guided by concrete actions instead of political declarations. One of the tools to support social development is official development assistance (official development aid) from wealthy donors – highly developed countries. The study aims to analyze the level of development of selected countries included in the Middle East (Iraq, Syria, Yemen, and Lebanon) based on selected indicators in the years 2000–2015. Timeframe was set due to the implementation of the Millennium Development Goals aimed at improving the quality of life in the poorest countries. Achieving the assumed goal required the readers to describe individual measures and their interpretation, as well as regional conditions determining the development of Arab countries. The text was enriched with a study of the statistical relationship between the level of social development and the amount of development aid allocated by the UK.

Keywords: social development, Middle East and North Africa, official development assistance, official development aid

Wiele uwagi w dyskursie ekonomicznym i politycznym poświęca się kwestiom rozwoju. Rozumie się go jednak często błędnie wyłącznie jako wzrost wielkości parametrów ekonomicznych opisujących gospodarkę, takich jak dla przykładu produkcja. Znacznie ważniejszym aspektem jest jednak rozwój społeczny. Można go opisać przy pomocy wybranych wskaźników dotyczących jakości życia, edukacji, zdrowia, dostępu do infrastruktury. Celem artykułu jest ukazanie poziomu rozwoju społecznego wybranych krajów Bliskiego Wschodu (Iraku, Syrii, Jemenu, Libanu) na podstawie różnorodnych wskaźników. Dobór krajów nie jest przypadkowy i wynika z faktu, że są one największymi odbiorcami pomocy rozwojowej od Wielkiej Brytanii w grupie krajów Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej[1]. Wielka Brytania to jeden z największych światowych donatorów pomocy rozwojowej, co w połączeniu z kolonialną przeszłością stanowi interesującą podstawę do prowadzenia badań w tym zakresie[2]. Analiza wskaźników i sko-

[1] Kraje Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej od ich angielskiej nazwy (Middle East & North Africa) skrótowo nazywa się krajami MENA. Taka ich klasyfikacja przyjęta jest przez wiele instytucji międzynarodowych (w tym Organizację Współpracy Gospodarczej i Rozwoju), odpowiedzialnych za gromadzenie i publikowanie danych dotyczących pomocy rozwojowej.

[2] Więcej na temat pomocy brytyjskiej zob.: A. Rabczun, *Wielka Brytania jako europejski lider w świadczeniu pomocy rozwojowej*, [w:] *Gospodarka, Technologia, Społeczeństwo*, red. B. Borusiak, Poznań 2018, s. 75–86; A. Rabczun, *Brytyjska pomoc rozwojowa w latach 2000–2015*, „Zeszyty Naukowe Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego" 2019, nr 11, s. 55–68.

relowanie ich z wartością pomocy brytyjskiej pozwoli ustosunkować się do pytania, czy pomoc jest skutecznym narzędziem wspomagania rozwoju krajów rozwijających się.

Poziom rozwoju społecznego według międzynarodowych wskaźników

Za najważniejszą miarę poziomu społecznego uważa się wskaźnik HDI (Human Development Index – wskaźnik rozwoju społecznego), który w pod koniec pierwszej dekady XXI wieku zastąpił HPI (Human Poverty Index – wskaźnik ubóstwa społecznego). Wskaźnik HDI został wprowadzony w 1990 roku jako kompleksowa miara rozwoju społecznego. Oba mierniki wskazują na długość życia, jego standard oraz poziom wiedzy. Nie oznacza to jednak, że kraje o podobnej wartości jednej z miar, drugą mają na tym samym poziomie. Może zaistnieć sytuacja, w której kraje o takiej samej wartości HDI znacznie różnią się pod względem HPI[3]. Dzieje się tak, gdyż HDI mierzy wyłącznie ogólny poziom rozwoju danego kraju, HPI zaś wyznacza kierunki rozwoju i wskazuje na istniejące obszary zacofania.

Dużą zaletą wskaźnika HDI jest szersze spektrum analizowanych kryteriów i w rezultacie większa wiarygodność oceny stanu rozwoju danego państwa. Niestety jednak za podstawową wadę obu wskaźników uznaje się brak pokazywania dysproporcji wewnątrz danego kraju (regionalnych), które zazwyczaj są znaczące[4]. Dotyczą one różnic pomiędzy m.in.:

- obszarami wiejskimi a miejskimi,
- mężczyznami a kobietami,
- młodymi a starszymi,
- lepiej wykształconymi i gorzej wykształconymi,
- pełnosprawnymi i niepełnosprawnymi.

W 1995 roku, aby jeszcze lepiej zobrazować tendencje rozwojowe na świecie, wprowadzono wskaźnik rozwoju GDI (Gender Related Development Index – wskaźnik zróżnicowania społecznego ze względu na płeć), który w swej budowie jest niezwykle podobny do HDI, jednak pozwala uchwycić różnice wynikające z płci. Innym ważnym wskaźnikiem jest GII (Gender Inequality Index), pokazujący nierówności

[3] K. Nawrot, *Poziom rozwoju społecznego krajów ASEAN*, „Zeszyty Studiów Doktoranckich. Akademia Ekonomiczna w Poznaniu" 2003, nr 11, s. 37.

[4] *Ibidem*, s. 48.

ze względu na płeć w danej gospodarce, które uniemożliwiają rozwój. Najczęściej dziewczynki i kobiety są dyskryminowane w kwestiach zdrowia, edukacji, reprezentacji w polityce czy na rynku pracy. Ma to negatywne konsekwencje dla rozwoju ich możliwości oraz wolności wyboru. Wskaźnik nierówności ze względu na płeć mierzy skalę dysproporcji między kobietami a mężczyznami w trzech aspektach: zdrowia reprodukcyjnego mierzonego wskaźnikiem umieralności matek i wskaźnikiem urodzeń wśród nastolatek, wzmocnienia pozycji kobiet mierzonego poprzez proporcje parlamentarzystów płci żeńskiej oraz proporcją kobiet i mężczyzn powyżej 25. roku życia, którzy ukończyli co najmniej edukację na poziomie średnim a także statusu ekonomicznego wyrażonego przez wskaźniki rynku pracy w rozróżnieniu na płeć. Im wyższa wartość wskaźnika, tym większe dysproporcje między kobietami a mężczyznami oraz większa strata w rozwoju społecznym w danym kraju[5].

Badając rozwój, warto pamiętać o wskaźnikach odnoszących się do aspektów takich, jak edukacja czy długość życia. W ekonomii, demografii i socjologii wyróżnia się szereg miar pokazujących skalę zjawisk z wymienionych zakresów. Do dalszego badania postanowiono posłużyć się:

– w przypadku opisu edukacji – wskaźnikiem alfabetyzacji (ang. *literacy level*), który pokazuje procentowy odsetek populacji danego kraju potrafiący czytać i pisać oraz wskaźnikiem skolaryzacji, który określa, jaki procent dzieci będących w wieku szkolnym uczęszcza do niej. Alfabetyzacja badana jest przez Instytut Statystyki UNESCO oraz prezentowana jako odsetek dorosłych, czyli osób powyżej 15. roku życia, którzy rozumieją proste stwierdzenia na temat życia codziennego oraz mają rozwinięte umiejętności dokonywania prostych obliczeń arytmetycznych (miary, wagi, czasu). Wskaźnik skolaryzacji pokazuje poziom powszechności kształcenia. Badając go, trzeba jednak być precyzyjnym i określić etap edukacyjny, który będzie podlegał badaniu, ponieważ każdy z tych poziomów różni się pod względem liczby lat, jakie są do niego zaliczane i ten fakt zasadniczo utrudnia porównania[6]. W kontekście badanych krajów arabskich wykorzystano wskaźnik skolaryzacji na pierwszym etapie kształcenia, czyli szkoły podstawowej;

[5] *Human Development Report*, the United Nation Development Programme, http://hdr.undp.org/en/content/gender-inequality-index-gii, data odczytu 30 listopada 2020.

[6] M. Jastrząb-Mrozicka, *Wskaźnik skolaryzacji*, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe" 2016, nr 1 (9), s. 89–96, https://pressto.amu.edu.pl/index.php/nsw/article/view/4389, data odczytu 30 listopada 2020.

– w kontekście długości życia ludzkiego – umieralnością dzieci na 1000 urodzeń żywych oraz dalszą oczekiwaną długością życia w momencie urodzenia (ang. *life expetency at birth*). Umieralność dzieci od momentu urodzenia do ukończenia 1. roku życia w danym przedziale czasowym na określoną liczbę urodzeń (1000) pozwala na ocenę stanu zdrowia populacji i poziomu opieki zdrowotnej. Natomiast oczekiwana dalsza długość życia pokazuje, na jak długie życie może liczyć dziecko w momencie urodzenia. Jest to jeden z najpopularniejszych wskaźników wykorzystywanych do opisu stanu zdrowia danej populacji i często wykorzystywany przez instytucje międzynarodowe jak np. Organizacja Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD). Dłuższe oczekiwane życie w momencie urodzenia może być spowodowane wieloma czynnikami takimi jak poprawa jakości życia, poprawa stylu życia, lepsza edukacja oraz większy dostęp do usług medycznych[7].

Do badania zaproponowanego przez autorkę, poza wymienionymi uprzednio wskaźnikami, postanowiono włączyć dodatkowe miary służące lepszemu poznaniu rozwoju społecznego na Bliskim Wschodzie. Jedną z nich jest poziom reputacji mierzony wskaźnikiem RepTrak. Badanie prowadzone przez Reputation Institute mierzy reputację poszczególnych państw ocenianą przez respondentów[8] pochodzących z krajów wysoko rozwiniętych. W ciągu lat minimalnie ulegał zmianie zakres badania, jednak co do zasady skupiał się on na czynnikach takich jak zaawansowanie gospodarki, atrakcyjność środowiska i skuteczność rządu[9]. Aspekty te bezpośrednio przekładają się na jakość życia w danym kraju i mogą wpływać na poziom rozwoju społecznego. Badanie po raz pierwszy przeprowadzono w 2009 roku, a następnie rokrocznie je kontynuowano. Należy nadmienić, że co roku zwiększała się liczba krajów objętych badaniem. Jedynym krajem z wyselekcjonowanych do badania, który był notowany w RepTrak w latach 2009–2015, był Irak, przy czym zawsze odnotowywał jedne z najniższych lokat. Syria, Jemen i Liban nie były brane pod uwagę.

Kolejną miarą godną uwzględnienia jest wskaźnik jakości życia (ang. Quality of Life Index). Opracowywany przez brytyjski „The Eco-

[7] Więcej https://data.oecd.org/healthstat/life-expectancy-at-birth.htm, data odczytu 30 listopada 2020.

[8] Dla przykładu w 2014 roku grupę respondentów stanowiło około 26 tys. osób.

[9] M. Leszczyński, *Gospodarka niskoemisyjna jako element postrzegania państwa w środowisku międzynarodowym – casus Unii Europejskiej*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ" 2016, Nauki Społeczne, nr 15 (4).

nomist" wskaźnik odzwierciedla poziom życia i satysfakcji życiowej w poszczególnych krajach, bazując na parametrach takich jak sytuacja materialna, zdrowie, stabilność polityczna i bezpieczeństwo, życie rodzinne, życie wspólnotowe, klimat i geografia, bezpieczeństwo zatrudnienia, wolność polityczna i równość płci. Niestety jednak nie obejmuje on swoim badaniem wszystkich państw rozwijających się. W Quality of Life Index spośród badanych w niniejszym opracowaniu znalazł się jedynie Liban. W 2012 roku jego wynik to 12,46, rok później 18,39, a w 2015 roku – 31,81[10]. Liban wyróżniał się nie tylko na poziomie krajów regionu, ale wszystkich innych klasyfikowanych przez Bank Światowy jako kraje rozwijające się. Rosnąca wartość wskaźnika świadczy o poprawiającej się jakości życia Libańczyków[11].

Wskaźnik szczęścia (ang. World Happiness Index) to coroczne badanie przeprowadzone przez jedną z agend Organizacji Narodów Zjednoczonych. Badanie polega na przepytaniu za pomocą specjalnego kwestionariusza mieszkańców danych państw w zakresie subiektywnie odczuwanego poziomu szczęścia. Z roku na rok coraz więcej państw objętych jest badaniem – obecnie to ponad 150. Każda zmienna przedstawia średni ważony wynik dla danego kraju w skali od 1 do 10, który następnie porównywany jest z wynikiem innych państw. Pytania zawarte w badaniu dotyczą kwestii poziomu PKB per capita, wsparcia społecznego, oczekiwanej długości życia w zdrowiu, wolności podejmowania decyzji, szczodrości państwa oraz korupcji. Miara ta ma szereg zalet, niemniej jednak charakteryzuje ją europocentryczne podejście do rozwoju i szczęścia. Wśród pytań zadawanych respondentom wiele nie przystaje do realiów panujących w krajach rozwijających się, dlatego też wielu badaczy postuluje zmiany w konstrukcji metodologicznej badania. W latach prowadzonej analizy raporty wskazują, że znane są średnie wartości dla lat 2009–2012, zwane dalej pierwszym odczytem, oraz średnia wartość dla lat 2013–2015, zwana drugim odczytem. W pierwszym odczycie pod uwagę wzięto 156 państw, natomiast w drugim 157.

Ostatnim wybranym do badania wskaźnikiem jest wskaźnik wolności (ang. Freedom Index). Ciężko jest mówić o dobrobycie społecznym bez zapewnienia obywatelom wolności osobistych. Wolność wynika nie

[10] Quality of Life Index, https://www.numbeo.com/quality-of-life/rankings_by_country.jsp?title=2012-Q1, data odczytu 30 grudnia 2020.

[11] W odniesieniu do lat analizy współczesna sytuacja Libanu jest gorsza niż ta z 2015 roku.

tylko z ogólnoświatowych praw człowieka, ale przede wszystkim z jej natury. Wolność jest cennym zasobem i odgrywa ważną rolę w rozwoju ludzkości. Wskaźnik przedstawia stan wolności człowieka, ujmując ją w szerokim zakresie (wolność osobista, obywatelska, ekonomiczna). W badaniu posłużono się danymi opracowywanymi przez Freedom House. Zgodnie z klasyfikacją przyjętą przez autorów badania wyróżnia się trzy poziomy wolności. Jeżeli sumaryczna wartość wskaźnika znajduje się w przedziale od 1 do 2,5, oznacza to, że kraj klasyfikowany jest jako wolny (oznacza się go kolorem zielonym). Odczyty o wartościach od 3 do 5 świadczą o częściowej wolności ludzi w danym państwie (kolor żółty), natomiast odczyty wskaźnika od 5,5 do 7 oznaczają brak wolności obywateli w danym państwie (kolor fioletowy). Wykorzystanie wszystkich powyżej opisanych miar zaowocowało powstaniem autorskiego badania rozwoju społecznego krajów rozwijających się.

Uwarunkowania rozwoju krajów Bliskiego Wschodu

Badając potencjał rozwojowy krajów Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej należy wyróżnić kilka grup czynników. Tereny tego regionu podzielone były między Wielką Brytanię i Francję, co oznacza wpływy kolonializmu. Należy pamiętać, że znaczna część świata arabskiego została podbita przed Europejczykami przez Osmanów. Wszystkie rozpatrywane w niniejszym opracowaniu kraje charakteryzują się skomplikowaną historią, strukturą etniczną i religijną, a także rolą w stosunkach międzynarodowych. Bliski Wschód znajduje się pod odmiennymi wpływami, co ma swój wyraz w strukturze terytorialnej, społecznej, ekonomicznej i politycznej.

W ramach czynników geograficznych należy wskazać położenie na styku Azji i Afryki, dostęp do mórz, ciepły klimat oraz ogromne złoża surowców. Bogactwo części państw tamtego regionu wynika z wydobycia ropy naftowej i gazu ziemnego. Co więcej, badania empiryczne pokazują, że w przypadku państw rentierskich Bliskiego Wschodu, jeżeli wielkość państwa i wielkość podatków są niskie, to są one bardziej wolne, jednak jest to pozorna wolność[12]. Z drugiej strony większość krajów regionu boryka się z wieloma problemami, takimi jak ubóstwo, niska jakość edukacji, bezrobocie, nierówności społeczne i nierówności

[12] F. Facchini, *Economic freedom in Muslim countries: an explanation using the theory of institutional path dependency*, „European Journal of Law and Economics" 2011, Vol. 36, s. 139–167.

ze względu na płeć, słaba polityka ochrony zdrowia, niska siła nabywcza pieniądza. Prawo muzułmańskie nie gwarantuje równości kobiet i mężczyzn i nie daje obu płciom tych samych praw. Badania pokazują, że niezależnie od kraju i tego, w jak dużym stopniu miejscowy islam przeszedł ewolucję, poglądy na równość kobiet i mężczyzn są zbieżne – występuje przywiązanie do tradycji nierówności. Spora część krajów muzułmańskich, w tym arabskich, to kraje niedorozwinięte[13].

Wiąże się to z kluczowym czynnikiem religijnym. Islam niewątpliwie w dużej mierze kształtuje społeczeństwa i instytucje na Bliskim Wschodzie. Źródłami prawa muzułmańskiego są Koran, sunna (tradycja), *idżma* (konsensus) oraz *kijas* (analogia)[14]. Najbardziej charakterystyczne różnice pomiędzy prawem muzułmańskim a liberalnym wzorcem koncentrują się wokół nienaruszalności pewnej liczby nierówności oraz restrykcji własności prywatnej ze względów moralnych[15]. Kolonizacja Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej zmieniła otoczenie instytucjonalne w tych krajach. Z perspektywy czasu ocenia się, że brytyjska kolonizacja była lepsza niż francuska czy radziecka na terytorium Bliskiego Wschodu. Wbrew pozorom jednak XX wiek nie był tylko czasem Zachodu – był również czasem odrodzenia islamu i jego ewolucji.

To z kolei wiedzie do czynnika instytucyjnego będącego jednocześnie strukturalnym. Tłumacząc sytuację regionu i niskie pozycje tamtejszych krajów w rozmaitych rankingach, warto odwołać się do osiągnięć nowej ekonomii instytucjonalnej[16]. Dominuje w niej pogląd, że ludzie rozwijają polityczne, ekonomiczne i społeczne instytucje w swoim otoczeniu, a dzięki temu mogą kształtować swoje środowisko. Doświadczenia z przeszłości kształtują teraźniejsze struktury i instytucje, a one z kolei kształtują przyszłość. Ten ciąg przyczynowo-skutkowy nazwać można ścieżką zależności struktur instytucjonalnych (ang. *path depedency*). Ścieżki zależności są kombinacją zasad formalnych, nieformalnych ograniczeń i charakteru ich egzekwowania[17]. Instytucje zmienia się bardzo trudno, a mają one ogromny wpływ na możliwości two-

[13] *Ibidem*, s. 140.

[14] G.W. Scully, *The choice of law and the extent of liberty*, „Journal of Institutional and Theoretical Economics" 1987, Vol. 143, No. 4, s. 595–615 oraz S. Sait, H. Lim, *Land, Law and Islam. Property and Human Rights in the Muslim World*, London 2006.

[15] F. Facchini, *op. cit.*, s. 144.

[16] E. Brosseau, J.M. Glachant, *New Institutional Economics; A Guidebook*, Cambridge 2008.

[17] D.C. North, *Understanding the Process of Economic Change,* New Jersey 2005, s. 2, 6, 11.

rzenia zrównoważonego rozwoju[18]. Są badacze, którzy tłumaczą, że kraje muzułmańskie są ubogie i niedorozwinięte w efekcie pewnych rozwiązań instytucjonalnych jak np. muzułmańskiego systemu dziedziczenia[19].

Czynnik demograficzny opisany przez wielkość populacji czy wykwalifikowanie siły roboczej na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej jest zróżnicowany ze względu na zamożność państwa. Zdecydowanie ważną determinantą rozwoju tamtych terenów jest aspekt zdrowia. Wiele krajów rozwijających się takich jak np. Syria, doświadcza gwałtownych konfliktów. Konflikty te oddziałują na zmniejszenie możliwości rozwoju[20]. Dotykają one również aspektów takich jak niszczenie infrastruktury dla zdrowa reprodukcyjnego czy powodują większą ekspozycję na doświadczanie przemocy seksualnej[21]. Kraje o najniższym dochodzie dotknięte konfliktami bardzo mocno polegają na pomocy międzynarodowej i humanitarnej szczególnie w kwestii dostarczania podstawowej opieki medycznej.

Rozwój społeczny – prezentacja wskaźników dla wybranych państw

Ze względu na zainteresowania badawcze autorki do badania postanowiono wyselekcjonować kraje będące największymi odbiorcami pomocy rozwojowej na Bliskim Wschodzie od Wielkiej Brytanii. Wyniki wcześniejszych badań wskazują, że krajami, do których Brytyjczycy przekazali najwięcej środków z pomocy rozwojowej w latach 2000–2015 są Irak (ponad 3,55 mld USD), Syria, Jemen i Liban[22]. Łącznie w tym przedziale czasowym do krajów MENA trafiło niemal 6% całości brytyjskiej pomocy rozwojowej. Cezura czasowa przyjęta we wcześniejszych badaniach, jak i tym obecnym, wynika z faktu, że są to lata implementacji międzynarodowej agendy rozwojowej, jaką były Milenijne

[18] P. Pierson, *Increasing Returns. Path dependency, and the Study of Politics*, „The American Political Science Review" 2000, Vol. 92 (2), s. 251–267.

[19] T. Kuran, *Why the Middle East is economically underdeveloped: Historical mechanism of institutional stagnation*, „Journal of Economic Perspectives" 2004, Vol. 18 (3), s. 71–90.

[20] P. Patel, B. Roberts, S. Guy, L. Lee-Jones, L. Conteh, *Tracking Official Development Assistance for Reproductive Health in Conflict-Affected Countries*, „PLoS Med" 2009, No. 6 (6).

[21] *Ibidem*, s. 2.

[22] Więcej na ten temat zob.: A. Rabczun, *Pomoc rozwojowa Wielkiej Brytanii dla krajów rozwijających się*, Poznań 2020, niepublikowana rozprawa doktorska, s. 204.

Tabela 1. Wartości wybranych wskaźników reprezentujący rozwój społeczny Iraku, Syrii, Jemenu i Libanu w latach 2000–2015

Rok	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
HDI																
Irak	0,61	0,62	0,62	0,60	0,63	0,63	0,64	0,64	0,65	0,65	0,65	0,66	0,66	0,66	0,66	0,67
Syria	0,59	0,60	0,60	0,61	0,62	0,64	0,64	0,65	0,65	0,65	0,64	0,64	0,63	0,57	0,55	0,54
Jemen	0,43	0,45	0,46	0,46	0,47	0,47	0,48	0,49	0,49	0,50	0,50	0,51	0,50	0,51	0,50	0,49
Liban	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	0,72	0,72	0,74	0,74	0,75	0,75	0,75	0,74	0,74	0,73	0,73
GDI																
Irak	0,61	0,62	0,62	0,60	0,63	0,63	0,64	0,64	0,65	0,65	0,65	0,66	0,66	0,66	0,66	0,67
Syria	0,59	0,60	0,60	0,61	0,62	0,64	0,64	0,65	0,65	0,65	0,64	0,64	0,63	0,57	0,55	0,54
Jemen	0,43	0,45	0,46	0,46	0,47	0,47	0,47	0,49	0,49	0,50	0,50	0,51	0,50	0,51	0,50	0,49
Liban	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	0,72	0,72	0,74	0,74	0,75	0,75	0,75	0,74	0,74	0,73
GII																
Irak	0,65					brak danych					0,56	0,56	0,56	0,55	0,55	0,55
Syria	0,55					0,54					0,55	0,55	0,56	0,56	0,56	0,56
Jemen	0,82					0,81					0,82	0,82	0,83	0,83	0,83	0,84
Liban	brak danych					brak danych					0,41	0,41	0,41	0,40	0,41	0,40
% społeczeństwa potrafiący czytać i pisać (ang. *literacy level*)																
Irak	74,05													43,68		
Syria			82,89		80,84											
Jemen					54,10											
Liban								89,61		91,18						
wskaźnik skolaryzacji (jako % społeczeństwa)																
Irak	97,03	brak danych	brak danych	105,96	104,38	brak danych	brak danych	108,69	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych
Syria	107,30	109,59	111,76	121,46	120,97	120,43	117,93	116,16	115,48	114,93	116,82	121,60	128,46	81,66	brak danych	brak danych
Jemen	brak danych	77,97	79,80	82,95	86,38	89,12	brak danych	brak danych	90,23	brak danych	91,75	95,72	95,10	98,17	brak danych	brak danych
Liban	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych	brak danych
umieralność na 1000 urodzeń																
Irak	35,82	35,47	35,10	34,74	34,40	34,09	33,85	33,68	33,56	33,46	33,35	33,15	32,83	32,38	31,79	31,11
Syria	31,36	31,05	30,80	30,61	30,49	30,36	30,18	29,88	29,43	28,84	28,15	27,40	26,67	26,01	25,44	24,95
Jemen	39,52	38,75	38,11	37,53	37,00	36,49	36,02	35,59	35,20	34,83	34,47	34,09	33,68	33,23	32,74	32,20
Liban	21,12	20,08	19,07	18,12	17,27	16,58	16,11	15,86	15,83	15,98	16,28	16,66	17,05	17,38	17,62	17,74
oczekiwana długość życia w momencie urodzenia																
Irak	69,08	68,98	68,83	68,64	68,44	68,27	68,16	68,13	68,19	68,34	68,57	68,85	69,15	69,44	69,70	69,93
Syria	73,11	73,37	73,66	73,97	74,25	74,43	74,41	74,15	73,65	72,94	72,11	71,27	70,55	70,05	69,82	69,91
Jemen	60,68	61,22	61,78	62,36	62,93	63,48	64,00	64,47	64,89	65,26	65,55	65,77	65,92	66,02	66,07	66,09
Liban	74,51	75,00	75,49	75,97	76,43	76,87	77,26	77,61	77,91	78,16	78,36	78,51	78,61	78,68	78,73	78,77
indeks szczęścia (ang. *World Happiness Index*)																
Irak										105				126		
Syria										148				156		
Jemen										142				151		
Liban										97				91		
indeks wolności (ang. *Freedom Index*)																
Irak	brak danych	7,00	7,00	7,00	6,00	6,00	5,50	6,00	6,00	6,00	5,50	5,50	5,50	6,00	5,50	6,00
Syria	brak danych	7,00	7,00	7,00	7,00	7,00	7,00	6,50	6,50	6,50	6,50	6,50	7,00	7,00	7,00	7,00
Jemen	brak danych	5,50	6,00	5,50	*5,00*	*5,00*	*5,00*	*5,00*	*5,00*	*5,00*	5,50	5,50	6,00	6,00	6,00	6,00
Liban	brak danych	5,50	5,50	5,50	5,50	5,50	*4,50*	*4,50*	*4,50*	*4,50*	*4,00*	*4,00*	*4,50*	*4,50*	*4,50*	*4,50*
indeks wolności prasy (ang, *World Press Freedom Index*)																
Irak	brak danych	brak danych	79,00	37,50	58,50	67,00	66,83	67,83	59,38	53,30	45,58	75,36	44,67	45,44	47,76	54,35
Syria	brak danych	brak danych	62,83	67,50	67,50	55,00	63,00	66,00	59,63	78,00	91,50	138,00	78,53	77,04	77,29	81,35
Jemen	brak danych	brak danych	34,75	41,83	48,00	46,25	54,00	56,67	59,00	83,38	82,13	101,00	69,22	67,26	66,36	67,07
Liban	brak danych	brak danych	19,67	32,50	24,38	28,25	27,00	28,75	14,00	15,42	20,50	31,50	30,15	31,89	31,81	31,95

Źródło: opracowanie własne na podstawie: United National Development Programme, *Global Human Development Indicators (Human Development Indicator, Gender Development Indicator*, *Gender Inequality Index*), http://hdr.undp.org/en/data, data odczytu 27 grudnia 2019; UNESCO Institute for Statistics (*Literacy rate*), https://data.worldbank. org/indicator/SE.ADT.LITR.ZS, data odczytu 28 grudnia 2019; UNESCO Institute for Statistics (*School 1nrolment*), https://data.world-bank.org/indicator/SE.PRM.ENRR, data odczytu 29 grudnia 2019; World Bank (*Birth rate*), https://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.CBRT.IN, data odczytu 27 grudnia 2019; World Bank (*Life expectancy at birth*), https://data. worldbank.org/indicator/SP.DYN.LE00.IN, data odczytu 27 grudnia 2019; World Happiness by Country – Happiness Country Rankings 2010–2012, https://photius.com/rankings/ happiness_country_rankings_2012.html, data odczytu 31 grudnia 2019; World Happiness Report 2016 Update, Freedom in the World, https://freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2001, data odczytu 29 grudnia 2019.

Cele Rozwoju (MCR)[23]. Ich osiągnięcie miało przyczynić się do eliminacji głodu i ubóstwa, zapewnienia powszechnej edukacji na poziomie podstawowym, równouprawnienia kobiet i mężczyzn, zredukowania śmiertelności dzieci poniżej 5. roku życia, lepszej opieki okołoporodowej dla matek, wyeliminowania chorób takich, jak HIV/AIDS czy malaria oraz rozwoju współpracy międzynarodowej na rzecz poprawy jakości życia.

W zakresie wskaźnika HDI należy odnotować, że z wyjątkiem Syrii wszystkie badane kraje miały w 2015 wartości wyższe niż w 2000 roku. Wyższe wartości wskaźnika oznaczają coraz wyższy poziom rozwoju społecznego. W Syrii do 2011 roku widać wyraźną poprawę rozwoju, a następnie w wyniku wojny domowej wartość wskaźnika radykalnie maleje. Nie należy jednak przekreślać wysiłków podjętych od początku XXI wieku. Region Bliskiego Wschodu rozwijał się i w przyszłości ma szansę poprawić swoje osiągnięcia w zakresie tej miary. Co do zasady odczyty wskaźników HDI i GDI były identyczne w latach 2000–2015 dla Iraku, Syrii i Jemenu. W przypadku Libanu wartości wskaźników minimalnie się różnią, co wskazuje na to, że Liban jest na tyle rozwinięty, iż można uchwycić różnice w możliwość rozwoju społecznego kobiet i mężczyzn[24].

W badanym okresie odczyty wskaźnika GII prezentowane są dla lat 2000, 2005 oraz 2010–2015. Im wyższa wartość wskaźnika, tym większe nierówności pomiędzy płciami. Negatywnie na tym tle wyróżnia się Jemen, który osiąga jedne z najgorszych wartości na świecie. Zła sytuacja kobiet jest nie tylko wynikiem słabego wzrostu gospodarczego i rozwoju społecznego, ale przede wszystkim kryzysu humanitarnego, który ma miejsce od wielu lat. Pozytywnym przykładem jest ponownie Liban – gdzie poziom nierówności jest relatywnie najniższy w grupie krajów MENA. Wynika to m.in. z faktu współistnienia muzułmanów i chrześcijan – kobiety chrześcijańskie często podejmują pracę zawodową, mają prawo dziedziczenia w znacznie większym zakresie niż muzułmanki i wiele innych praw, które często są limitowane w innych krajach arabskich. Z kolei w Iraku widać, że sytuacja kobiet na przestrzeni lat się pogorszyła i współcześnie poziom nierówności jest wyższy, niż miało to miejsce w 2000 roku.

[23] Więcej o MCR i kolejnej agendzie – Celach Zrównoważonego Rozwoju zob.: J.D. Sachs, *From Millennium Development Goals to Sustainable Development Goals,* „The Lancet" 2012, Vol. 379, s. 2206–2211.

[24] Różnice te widoczne są przy zaokrągleniu do 3–4 miejsc po przecinku, ze względu na czytelność tabeli autorka musiała posłużyć się zaokrągleniem do 2. miejsca po przecinku.

Kolejną ważną grupą wskaźników są te odnoszące się do kwestii edukacji. Brak umiejętności czytania i pisania jest istotną barierą nie tylko w przypadku rozwoju danej jednostki, ale również całego społeczeństwa. W związku z napiętą sytuacją w wielu krajach arabskich, prezentacja tego wskaźnika jest mocno ograniczona ze względu na dostępność danych. Dla wszystkich odczytów możemy sprawdzić tylko nieliczne wartości. Relatywnie dobra sytuacja występuje w Libanie i Syrii, gdzie znakomita większość społeczeństwa posiada te umiejętności. Na przestrzeni lat znacząco pogorszyła się sytuacja w Iraku. Jest to wynik wojny i jego pochodnych jak np. zniszczenia infrastruktury, braków kadrowych nauczycieli. Warto nadmienić, że w 2000 roku Irak liczył 23,5 mln obywateli, zaś 15 lat później już 35,57 mln[25], co oczywiście wpłynęło na procentową skalę analfabetyzmu. W przypadku Jemenu dostępny jest tylko jeden odczyt świadczący o złym poziomie edukacji – statystycznie niemal co drugi obywatel nie umie czytać i/lub pisać.

By lepiej zrozumieć kwestię edukacji i przede wszystkim dostępu do niej, warto przyjrzeć się wskaźnikowi skolaryzacji. Może wystąpić sytuacja, w której wartość wskaźnika przekracza 100 – co zgodnie z wyjaśnieniem twórców oznacza, że dzieci powtarzają klasy lub po przerwie wracają do nauki na danym poziomie. Ponownie występuje brak wielu danych, np. dla Libanu czy Iraku. Wydaje się, że sytuacja pozornie jest najlepsza dla Jemenu, gdzie coraz więcej dzieci jest objętych edukacją, jednak istnieją silne przesłanki, by nie wierzyć w prezentowane dane. Kwestia wiarygodności danych statystycznych jest dużym problemem w kontekście krajów rozwijających się. Dla Syrii wartość ta znacząco przekracza 100 już od wielu lat, co może świadczyć o wcześniej wspomnianym powtarzaniu klas. Ma to też związek z wojną powodującą ograniczony dostęp do edukacji, przerwami w pobieraniu nauki czy migracjami wewnętrznymi zmuszającymi rodziców do wypisywania dzieci ze szkół.

Wskaźnikami reprezentującymi poziom zdrowia i opieki medycznej są te dotyczące umieralności niemowląt i spodziewanej długości życia. Jeśli w jakimś kraju nie inwestuje się wystarczająco w zapewnienie jak najlepszych warunków noworodkom i matkom, to automatycznie blokuje się rozwój społeczny w przyszłości. We wszystkich badanych krajach odnotowuje się znaczny spadek umieralności na 1000 urodzeń. Jest to niewątpliwie duży sukces, tym bardziej, że niemal we wszy-

[25] Na podstawie danych Banku Światowego.

stkich krajach (za wyjątkiem Libanu) w latach 2000–2015 miały miejsce różnego rodzaju wydarzenia niepożądane (zamieszki, wojny, głód). Znaczne ograniczenie śmiertelności małych dzieci, to nie tylko zasługa rządów tych krajów, ale również wielomilionowych inwestycji dokonywanych w celu realizacji MCR oraz świadczonej pomocy rozwojowej.

Do sprawdzenia długości życia postanowiono wykorzystać średnią dalszą oczekiwaną długość życia w momencie urodzenia. Dla Iraku wygląda ona mniej więcej podobnie na przestrzeni lat 2000–2015, w Syrii początkowo rośnie, następnie maleje, by finalnie w 2015 roku być niższa o 3 lata. Dalsza oczekiwana długość życia istotnie wzrosła w Jemenie i Libanie, przy czym ten drugi kraj znacząco przewyższał inne kraje arabskie. Jest to kolejne potwierdzenie relatywnie najlepszej sytuacji społecznej w Libanie na tle badanych krajów.

Innym zastosowanym w badaniu wskaźnikiem jest wskaźnik szczęścia. W badanym okresie, jak zostało to już wspomniane, przyjmował on dwa odczyty: wartość uśrednioną dla lat 2009–2012 oraz średnią dla 2013–2015. Irak, Syria i Jemen w drugim odczycie (lata 2013–2015) znalazły się na niższych lokatach w porównaniu do odczytu pierwszego, a jedynie Liban uplasował się o kilka pozycji wyżej pomimo analogicznej liczby państw objętych badaniem. Ponownie świadczy to o relatywnie lepszej sytuacji społecznej w Libanie.

Równie istotnych wniosków dla rozwoju społecznego dostarcza analiza poziomu wolności. Poziom wolności i swobód obywatelskich w przystępny sposób mierzy Freedom Index. Irak i Syria to przykłady krajów, które – pomimo drobnych fluktuacji wartości wskaźnika – przez cały okres identyfikowane są jako państwa charakteryzujące się brakiem wolności obywateli. W Jemenie na początku badanego okresu wyraźny był brak wolności, potem poziom wolności odrobinę wzrósł, jednak od wybuchu zamieszek pomiędzy rządem a bojówkami Huti poziom wolności zmalał i kraj znowu znalazł się w najniższej kategorii wolności (fioletowej). Pozytywnym przykładem jest Liban, który pomimo początkowej klasyfikacji w kolorze fioletowym, od 2006 roku znajduje się w grupie krajów o średniej wolności.

Wpływ pomocy rozwojowej na wskaźniki rozwoju społecznego

Na polepszenie się wcześniej opisanych wskaźników wpływ miało wiele czynników. Jednak ze względu na przyjętą perspektywę czasową badania należy zauważyć, że zmiany, które miały się dokonać w kontekście osiągania MCR, miały być wspomagane przez środki pochodzące

z pomocy rozwojowej. Ze względu na społeczny kontekst agendy milenijnej w tamtym okresie większość wydatków pochodzących z pomocy rozwojowej przeznaczana była na inwestycje w infrastrukturę społeczną obejmującą m.in. zagadnienia edukacji czy zdrowia. Wobec powyższego autorka zadecydowała o sprawdzeniu statystycznego wpływu pomocy brytyjskiej[26] na zmiany wskaźników społecznych poprzez badanie korelacji[27] pomiędzy wysokością pomocy rozwojowej w latach 2000–2015 a zmianami zaprezentowanych i omówionych wcześniej wskaźników.

Tabela 2. Korelacja pomiędzy wielkością brytyjskiej pomocy rozwojowej dla analizowanych krajów Bliskiego Wschodu a zmianami ich wskaźników

Wskaźnik/kraj	**Irak**	**Syria**	**Jemen**	**Liban**
Społeczne				
HDI	0,01	-0,81	0,72	-0,27
GDI	0,01	-0,81	0,72	-0,24
GII	-0,22	0,84	0,81	-0,71
odsetek osób umiejących czytać i pisać	1,00	brak możliwości wyliczenia korelacji	brak możliwości wyliczenia korelacji	-1,00
wskaźnik skolaryzacji	0,39	-0,75	0,84	brak możliwości wyliczenia korelacji
umieralność niemowląt na 1000 urodzeń	-0,07	-0,81	-0,87	0,02

[26] Wybór pomocy brytyjskiej wynika z faktu doboru krajów do badania na etapie wstępnym.

[27] Badanie przeprowadzono przy pomocy funkcji „wsp.korelacji" w programie Microsoft Excel.

Wskaźnik/kraj	**Irak**	**Syria**	**Jemen**	**Liban**
oczekiwana długość życia w momencie urodzenia	-0,24	-0,78	0,78	0,39
World Happiness Index	-1,00	1,00	1,00	-1,00
Freedom Index	-0,127	0,358	0,636	-0,216

Źródło: opracowanie własne.

Silną zależność[28] pomiędzy wysokością pomocy rozwojowej a wskaźnikami widać:

– w przypadku Iraku dla wskaźników alfabetyzmu i *World Happiness Index,*

– w przypadku Syrii dla GII i *World Happiness Index,*

– w przypadku Jemenu dla wskaźników skolaryzacji, umieralności na 1000 niemowląt i *World Happiness Index,*

– w przypadku Libanu dla wskaźników alfabetyzmu i *World Happiness Index.*

Jakkolwiek statystyczne zależności w niektórych przypadkach są silne, to nie można jednoznacznie stwierdzić, że wpływ pomocy brytyjskiej jest większy niż np. na kraje subsaharyjskie. By móc przesądzić, na ile brytyjska pomoc rozwojowa pomogła w redukcji analfabetyzmu czy podnoszeniu poziomu zdrowia publicznego, należałoby przeprowadzić badania danych jakościowych, które nie są publikowane ani przez OECD, ani przez brytyjski departament ds. rozwoju międzynarodowego. Na poziomie deklaracji oraz ogólnej charakterystyki brytyjskiej sektorowej pomocy rozwojowej widać, że Wielka Brytania żywo angażowała się w aspekty przyczyniające się do osiągnięcia MCR takich jak redukcja ubóstwa i głodu, równouprawnienie kobiet i mężczyzn, powszechny dostęp do edukacji. Brytyjczycy mocno koncentrują się również na wspomaganiu budowy silnych państw, polepszeniu aspektów zarządzania publicznego i projektach wspierających społeczeństwo obywatelskie.

[28] Zgodnie z poziomami przyjmowanymi w statystyce.

Ciężko jest jednoznacznie stwierdzić, że poprawa badanych wskaźników to wyłącznie zasługa pomocy brytyjskiej. Kwestia rozwoju jest zagadnieniem społecznym, a nie matematycznym. Stosowanie miar właściwych naukom matematycznym w naukach społecznych może nie mieć szerokiego zastosowania. Z perspektywy badacza powinno być ważne, jak realnie zmieniło się życie mieszkańca Iraku czy Syrii, a nie o ile zmienił się poziom ufności lub dopasowania do modelu. Modele ekonometryczne nie wymodelują tego, co powinno się zrobić, by uczynić kraje rozwijające się lepszym miejscem do życia dla milionów ludzi.

Podsumowanie

Niektóre kraje Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej posiadają w obfitości surowce takie, jak ropa naftowa czy gaz ziemny. W praktyce jednak region MENA składa się krajów o bardzo zróżnicowanych strukturach ekonomicznych i skomplikowanych trajektoriach rozwoju. Reprezentowane są przez monarchie oparte o ropę, gdzie PKB *per capita* jest bardzo wysokie, podobnie jak świadczenia socjalne dla obywateli, ale również kraje pokroju Jemenu, którym znacznie bliżej pod względem rozwoju do Afryki Subsaharyjskiej[29]. Od tzw. Arabskiej Wiosny widać, że społeczeństwa tych krajów mierzą się z wielką niepewnością w zakresie spełniania swoich podstawowych potrzeb, bezrobocia nawet wśród wykształconych osób oraz przyszłego rozwoju i dobrobytu[30].

Wiele edycji raportów przygotowywanych przez Program Rozwoju Narodów Zjednoczonych („Arab Human Development Report") jasno wskazuje, że region cierpi nie tylko z powodu niskiego PKB *per capita*, ale doświadcza też spadku produktywności, ograniczonych możliwości rozwoju badań i nauki, analfabetyzmu, niskiej wartości zdrowia publicznego oraz wielu problemów związanych z sektorem edukacji, nierównością płci czy autorytarnym zarządzaniem[31].

Nie oznacza to jednak, że wszystkie kraje arabskie borykają się z takimi samymi problemami. Wśród badanych w niniejszym tekście krajów na szczególną uwagę zasługują relatywnie dobre wskaźniki eduka-

[29] M. Cammett, *Development and Underdevelopment in the Middle East and North Africa*, [w:] *The Oxford Handbook of Politics of Development*, ed. C. Lancaster, N. van de Walle, Oxford 2017, s. 1.

[30] *World of Work Report 2010: From One Crisis to the Next,* ILO, https://www.ilo.org/global/publications/ilo-bookstore/order-online/books/WCMS_145259/lang--en/index.htm, data odczytu 30 listopada 2020 oraz M. Cammett, *op. cit.*, s. 5–6.

[31] *Ibidem*.

cji czy zdrowia (z wyjątkiem Jemenu). Generalnie kraje arabskie są tą grupą krajów rozwijających się, w której średnia dalsza oczekiwana długość życia jest najdłuższa. Dzieje się tak pomimo konfliktów zbrojnych na terenie wielu z nich. Ma to prawdopodobnie związek ze stylem życia wynikającym z religii. Muzułmanie nie mogą jeść wieprzowiny oraz innych mięs, jeżeli zwierzę nie było zabite w odpowiedni sposób (*halal*). Ograniczone spożywanie czerwonego mięsa ma naukowo udowodniony pozytywny wpływ na zdrowie (m.in. mniejsze ryzyko chorób serca i układu krążenia). Religia zabrania muzułmanom spożywania alkoholu i palenia tytoniu. Aspekty te bezpośrednio wpływają na poziom zdrowia. Dodatkowo dieta bazująca na kuchni arabskiej, składająca się z wielu warzyw i owoców, łatwo dostępnych ze względu na sprzyjający klimat i rozwinięte rolnictwo, bezpośrednio wpływa na długość życia.

Krajem o niewątpliwie najwyższym poziomie rozwoju społecznego wśród badanych jest Liban. Następnie na średnim poziomie rozwoju względem regionu plasują się Irak i Syria, natomiast najgorsza jest sytuacja w Jemenie. Kraje Bliskiego Wschodu nie są same w stanie przezwyciężyć wszystkich swoich trudności. Powinny być w mądry sposób wspierane przez środki finansowe, jak również przepływ wiedzy, technologii i *know-how* przez kraje wysoko rozwinięte – takie jak Wielka Brytania. Pomoc rozwojowa jest jednym ze sposobów, by kraje o niskich pozycjach w rankingach miały szansę rozwijać się nie tylko gospodarczo, ale przede wszystkim społecznie.

Patrycja Król
Uniwersytet Jagielloński

Konflikt izraelsko-palestyński a życie codzienne Palestyńczyków

Abstrakt

Zachodni Brzeg znajduje się pod okupacją Izraela już od ponad 50 lat, w trakcie których na ludność palestyńską nakładane są kolejne restrykcje i ograniczane są jej prawa. Proces ten stanowi naruszenie Międzynarodowego Prawa Humanitarnego i Międzynarodowej Deklaracji Praw Człowieka. W niniejszym artykule zostanie zarysowany kontekst historyczno-społeczny konfliktu oraz przedstawione problemy związane z ograniczeniami wolności przemieszczania się, osadnictwem żydowskim, dostępem do wody oraz uprawą gajów oliwnych w strefie C. Artykuł oparty został na badaniach terenowych prowadzonych przez autorkę w okresie sierpień–listopad 2019 roku.

Słowa kluczowe: konflikt zbrojny, życie codzienne, okupacja, Izrael, Zachodni Brzeg

Abstract

The West Bank has been under Israeli occupation for over 50 years, during which further restrictions have been imposed on the Palestinian population. This process is the violation of International Humanitarian Law and the International Declaration of Human Rights. The following article will outline the historical and social context of the conflict and present the problems related to restrictions of freedom of movement, Jewish settlement, access to water and the cultivation of olive groves in area C. The article is based on field research conducted by the author between August and November 2019.

Keywords: military conflict, everyday life, occupancy, Israel, West Bank

Granica pomiędzy Zachodnim Brzegiem a Izraelem, tzw. zielona linia, wyznaczona została w 1949 roku podczas traktatu pokojowego po I wojnie izraelsko-arabskiej i obowiązywała do czasu wojny sześciodniowej w 1967 roku, kiedy to Izrael zajął terytoria Zachodniego Brzegu, Wzgórz Golan oraz Strefy Gazy[1]. Zielona linia przestała być wówczas uznawana za granicę między społecznościami, a Jerozolimę ogłoszono niepodzielną stolicą Izraela. Zachodni Brzeg i Wschodnią Jerozolimę (dalej: Okupowane Terytoria Palestyńskie, OPT), których

powierzchnia wynosi 5800 km^2 zamieszkuje dzisiaj 2,3 miliona Palestyńczyków oraz 642 tysiące Żydów, nazywanych osadnikami żydowskimi[2].

Dla dzisiejszej sytuacji na Zachodnim Brzegu niezwykle istotne było podpisanie porozumień w Oslo w 1995 roku, kiedy to terytorium Palestyny zostało podzielone na strefy A, B, C, co ma kluczowe znaczenie dla sytuacji na Zachodnim Brzegu:

Strefa A to tereny administrowane w całości przez Narodową Władzę Palestyny. Stanowią około 18% całego Zachodniego Brzegu. Są to największe miasta Zachodniego Brzegu, a wstęp do nich dla obywateli Izraela jest zabroniony.

Strefa B to około 25% Zachodniego Brzegu, obszary, na których zwierzchnictwo administracyjne sprawowane jest przez Narodową Władzę Palestyny, zaś kontrola bezpieczeństwa współdzielona jest przez siły palestyńskie i izraelskie.

Strefa C, której dotyczy prezentowany artykuł, to strefa pod pełną kontrolą militarną i cywilną Izraela. Do kontroli cywilnej powołane zostały specjalne oddziały, tzw. Cywilna Administracja (ang. Civil Administration, CA). Palestyńczyków w strefie C obowiązuje prawo militarne, w odróżnieniu od osadników izraelskich, podlegających izraelskiemu prawu cywilnemu. Oznacza to, że Palestyńczycy oskarżeni o popełnienie przestępstwa stają przed sądem wojskowym, gdzie procedury prawne znacząco różnią się od tych, którym podlegają osadnicy, stający przed sądami cywilnymi za popełnienie podobnych lub takich samych przestępstw. Strefa C stanowi około 60% powierzchni Zachodniego Brzegu.

Budowa wszelkiej infrastruktury (mieszkalnej, gospodarczej, usługowej, czy np. sieci wodociągowych), uprawa gruntów rolnych i możliwość przebywania w niej zależą od wydanych przez CA pozwoleń oraz od aktualnego statusu terytorium. W większości przypadków zgody budowlane nie są przyznawane, a jedynym rozwiązaniem dla Palestyńczyków jest budowa bez odpowiednich zezwoleń, czego konsekwencją jest wyburzanie nielegalnej palestyńskiej infrastruktury (mieszkalnej, gospodarczej, wodnej) oraz niszczenie upraw roślinności przez władze izraelskie. Od 1 stycznia do 25 listopada 2020 roku wyburzono 768 obiektów infrastrukturalnych, jednocześnie wysiedlając 932 osoby[3].

Ponadto, około 20% Zachodniego Brzegu posiada status „stref ognia", zamkniętych stref militarnych lub stref buforowych, w których

[2] B'TSELEM, *Statistics on Settlements and Settler Population*, https://www.btselem.org/settlements/statistics, data odczytu 27 listopada 2020.

[3] UN OCHA, *Data on demolition and displacement in the West Bank,* https://www.ochaopt.org/data/demolition, data odczytu 27 listopada 2020.

przebywanie jest zabronione przez zarządzenia wojskowe, a około 10% terytorium Zachodniego Brzegu położone jest wewnątrz administracyjnych okręgów osiedli izraelskich[4].

Ograniczenia wolności przemieszczania się

Jednym z podstawowych narzędzi okupacji Terytoriów Palestyńskich jest ograniczenie wolności przemieszania się Palestyńczyków[5]. Izraelskie jednostki, odpowiadające za kontrolę OPT (wojsko, Military Police i Israeli Border Police) są uprawomocnione do regulowania mobilności Palestyńczyków, a instrumentami, którymi się posługują, są punkty kontrolne (ang. *checkpoints*), blokady drogowe (bramy rolnicze, tzw. latające *checkpointy*, trwałe blokady), mur bezpieczeństwa oraz system zgód na przemieszczanie się. Takie ograniczenia powodują utrudnienia w dostępie do szkół, opieki medycznej, pracy, miejsc kultu religijnego, podtrzymywanie więzi rodzinnych, a ponadto negatywnie wpływają na sytuację ekonomiczno-gospodarczą Palestyńczyków.

Mur bezpieczeństwa

Głównym narzędziem kontroli jest mur bezpieczeństwa (bariera bezpieczeństwa, mur separacji), którego budowę rozpoczęto w 2002 roku w odpowiedzi na nasilenie się terrorystycznych ataków samobójczych Palestyńczyków w Izraelu. Terminologia stosowana do określenia bariery nie jest jednolita, bo i ona sama przyjmuje różne formy: metalowego płotu z drutem kolczastym pod wysokim napięciem lub betonowego muru o wysokości 8–9 metrów na długości 70 kilometrów. Postać klasycznego muru przyjmuje w miejscach, gdzie występują duże skupiska ludności, m.in. w Betlejem, Jerozolimie, Tulkarmie i Kalkilji[6]. Długość całkowita muru wynosi 712 kilometrów. Co kluczowe, bariera separacyjna nie pokrywa się z uznaną międzynarodowo zieloną linią.

Obecnie budowa około 65,3% planowanej długości bariery została ukończona (85% wewnątrz Zachodniego Brzegu), a szlak, którym bie-

[4] UN OCHA, *West Bank Movement and access in the West Bank*, https://www.ocha-opt.org/content/west-bank-movement-and-access-west-bank, data odczytu: 27.11.2020.

[5] B'TSELEM, *Restrictions on Movement*, https://www.btselem.org/freedom_of_movement, data odczytu 27 listopada 2020.

[6] M. Juszczak, *Granice i życie pod okupacją. Bariera separacyjna – środek bezpieczeństwa czy przyszła granica*, [w:] *Na Zachodnim Brzegu bez zmian*, red. K. Pędziwiatr, Warszawa 2016, s. 81–91.

gnie, wyznaczany jest przez cele wewnętrzne Izraela – włącza do niego tereny dogodne do ekspansji osiedli izraelskich. Według ostatnich danych, 85% populacji osadników izraelskich zamieszkuje teren pomiędzy zieloną linią a barierą, co więcej, taka trasa bariery powoduje aneksję zasobów wodnych Zachodniego Brzegu. Po zakończeniu budowy do Izraela zostanie włączone niemal 10% terytorium Zachodniego Brzegu, w tym Jerozolima Wschodnia. Szacowany koszt tego przedsięwzięcia to niemal 2 mld dolarów[7]. W wyniku realizacji projektu Palestyńczycy zostają oddzieleni od swoich gruntów rolnych oraz bliskich; dodatkowo odbywają się wyburzenia domów, które położone są na linii budowy bariery. W konsekwencji ograniczone są możliwości rozwoju gospodarczego, a także uniemożliwiane jest podtrzymanie więzi społecznych i zachowanie jedności społeczeństwa palestyńskiego.

Na terenie pomiędzy zieloną linią a barierą, w tzw. *Seam Zone* zamieszkuje obecnie 11 tys. Palestyńczyków, a po ukończeniu budowy, według prognoz, liczba ta wzrośnie do 25 tys.[8] Palestyńczycy mieszkający w *Seam Zone*, po ukończeniu 16. roku życia, zmuszeni są do uzyskania pozwolenia na rezydowanie w tym miejscu. Zgody wydawane są na maksymalnie 2 lata i muszą być odnawiane przed wygaśnięciem ważności. Osadnicy izraelscy mieszkający w *Seam Zone* nie potrzebują zgód[9].

W 2004 roku Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości zaopiniował, że Izrael poprzez budowę muru dopuszcza się łamania międzynarodowego prawa i jest ona poważnym aktem przemocy. Budowa bariery wewnątrz Zachodniego Brzegu bez odpowiednich przejść narusza zobowiązania Izraela względem prawa humanitarnego. Wezwano Izrael do zaprzestania budowy, rozbiórki gotowych już fragmentów oraz naprawienia powstałych w wyniku pojawienia się bariery szkód. Wszystkie państwa, będące sygnatariuszami IV Konwencji Genewskiej, zostały wezwane do dołożenia wszelkich starań, by Izrael przestrzegał przepisów prawa międzynarodowego[10].

---

[7] *Ibidem*.

[8] Z. Oniszczuk, *Groźba kolejnych przesiedleń beduinów*, http://www.kampania-palestyna.pl/index.php/2014/10/20/zuzanna-oniszczuk-grozba-kolejnych-przesiedlen-beduinow/, data odczytu 27 listopada 2020.

[9] B'TSELEM 2017, *The Seperation Barrier*, https://www.btselem.org/separation_barrier, data odczytu 27 listopada 2020.

[10] UN News, *International Court of Justice finds Israeli barrier in Palestinian territory is illegal*, https://news.un.org/en/story/2004/07/108912-international-court-justice-finds-israeli-barrier-palestinian-territory-illegal, data odczytu 27 listopada 2020.

Punkty kontrolne – checkpointy

Aktualnie istnieje 98 punktów kontrolnych, położonych wewnątrz Zachodniego Brzegu. Regulują one nie tylko przemieszczanie się pomiędzy Zachodnim Brzegiem a Wschodnią Jerozolimą, ale i poruszanie się wewnątrz Zachodniego Brzegu. 59 z nich położonych jest w głębi Zachodniego Brzegu, z czego 18 mieści się w Hebronie, w obszarze H2[11], gdzie znajdują się izraelskie osiedla.

Część punktów kontrolnych pracuje przez 24 godziny, część tylko w ciągu dnia lub przez kilka godzin dziennie. Niektóre z nich są praktycznie nieczynne i Palestyńczycy nie mogą się przez nie przemieszczać swobodnie. Wewnątrz Zachodniego Brzegu funkcjonują dwa główne punkty kontrolne – Za'atara i Wadi Nar (Container). 39 *checkpoinów* jest uznawanych za punkty wjazdowe do Izraela, w tym Jerozolimy Wschodniej. Co ważne, również one umieszczone są wewnątrz Zachodniego Brzegu, a nie na granicy uznanej międzynarodowo. Kontroli podlega każdy przemieszczający się w kierunku Izraela (i Jerozolimy Wschodniej); sprawdzane jest pozwolenie na wjazd. Palestyńczycy przemieszczający się publicznymi środkami komunikacji muszą opuścić pojazd i udać się do kontroli. Żołnierze mogą arbitralnie odmówić prawa wjazdu. Od marca 2015 roku wprowadzono zgodę na wjazd do wschodniej Jerozolimy kobietom powyżej 50. roku życia oraz mężczyznom powyżej 55. roku życia bez konieczności posiadania pozwolenia. Palestyńczycy, będący rezydentami Wschodniej Jerozolimy, mogą się przemieszczać pomiędzy Zachodnim Brzegiem a Jerozolimą na podstawie posiadanego dowodu osobistego[12].

System zgód

Każda osoba posiadająca dowód osobisty wydany przez władze palestyńskie musi posiadać odpowiednie pozwolenie na wjazd na terytorium Izraela i do Wschodniej Jerozolimy, na teren osiedli izraelskich

[11] Strefa H2 – na mocy porozumienia zawartego w 1997 roku pomiędzy Izraelem a OWP Hebron został podzielony na dwa obszary (H1 i H2). Obszar H1, w którym mieszka większość Palestyńczyków, uzyskał status strefy A, natomiast H2, w którym położone jest stare miasto, strefy B. Aktualnie w H2 mieszka około 34 tys. Palestyńczyków i 700 osadników. Władze izraelskie narzucają zasadę separacji, rezultatem której jest prawna i fizyczna segregacja między osadnikami a Palestyńczykami. Palestyńczycy zmagają się z ekstremalnymi ograniczeniami w ruchu pieszym i samochodowym. B'TSELEM, *Hebron City Center*, https://www.btselem.org/hebron, data odczytu 11 stycznia 2021.

[12] UN OCHA, *Over 700 road obstacles control Palestinian movement within the West Bank*, https://www.ochaopt.org/content/over-700-road-obstacles-control-palestinian-movement-within-west-bank, data odczytu 27 listopada 2020.

wewnątrz Zachodniego Brzegu oraz do strefy pomiędzy murem separacyjnym a zieloną linią[13]. Zgody wydawane są dla konkretnych celów, między innymi zawodowych, rodzinnych, medycznych, edukacyjnych. Ostatnie statystyki pokazują, że funkcjonuje aż 101 różnych rodzajów zgód[14]. Proces ich uzyskania jest nietransparentnym postępowaniem administracyjnym, bez określonych ram czasowych. Wiele wniosków o pozwolenie na wjazd jest odrzucanych bez podania przyczyny[15].

Latające punkty kontrolne

Latające punkty kontrolne (ang. *flying checkpoints*) to nagłe blokady drogowe, podczas których losowo przeprowadzane są kontrole przemieszczających się. Na Zachodnim Brzegu pomiędzy styczniem 2017 a lipcem 2018 roku pojawiło się niemal 5000 latających punktów kontrolnych, tj. około 60 tygodniowo[16].

Bramy rolnicze

Bramy rolnicze to przejścia przez barierę separacyjną do gruntów rolnych położonych w *Seam Zone*. Znajdują się one głównie w północnej części Zachodniego Brzegu. Na ten moment powstały 84 bramy[17]. Kontrolujący bramy żołnierze mogą arbitralnie podjąć decyzję o odmowie wydania zgody na ich przekroczenie, pomimo posiadanych pozwoleń (jak mówili Palestyńczycy podczas prowadzonych badań terenowych, zdarza się, że zgoda nie jest udzielana np. ze względu na zbyt czysty lub brudny strój). Jedną ze stałych praktyk, jak podaje B'TSELEM, jest odrzucanie wniosków o pozwolenie na przekroczenie bramy osobom innym niż właściciel gruntu, którym najczęściej jest najstarszy mężczyzna w rodzinie. Wówczas dzieciom i wnukom odmawia się pozwolenia na przekroczenie bariery. Warto zauważyć, że uprawa roli tradycyjnie jest zajęciem wymagającym pracy całej rodziny, co w tym

[13] *Ibidem*.

[14] A. Alqasis, N. Al-Azza, *Forced Population Transfer: The case of Palestine. Installment of a Permit Regime*, https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/wp18-FPT-Israeli-permit-system.pdf, data odczytu 21 listopada 2020.

[15] B'TSELEM, *Restrictions on Movement*, https://www.btselem.org/freedom_of_movement, data odczytu 27 listopada 2020.

[16] UN OCHA, *Over 700 road obstacles control Palestinian movement within the West Bank*, https://ochaopt.org/content/over-700-road-obstacles-control-palestinian-movement-withi-west-bank, data odczytu 27 listopada 2020.

[17] B'TSELEM, *Restrictions…*

przypadku staje się niemożliwe. W 2016 roku jedynie 58% wniosków zostało zatwierdzonych[18]. Osobne zgody wydawane są na użycie pojazdów mechanicznych na polach.

Zgodnie z art. 12.1 *Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych*, podpisanym i ratyfikowanym przez Izrael, „każdy człowiek przebywający legalnie na terytorium jakiegokolwiek państwa będzie miał prawo, w obrębie tego terytorium, do swobody poruszania się i wolności wyboru miejsca zamieszkania"[19]. Izrael, ograniczając swobodę poruszania się Palestyńczyków po OPT, odbiera im podstawowe prawa człowieka. Ograniczenia nakładane na Palestyńczyków skutkują pozbawieniem lub ograniczeniem ich dostępu do gruntów rolnych, zasobów wodnych, dróg, części Zachodniego Brzegu oraz do miejsc kultu religijnego. Restrykcje dotyczące swobody przemieszczania się pomiędzy Zachodnim Brzegiem a terytorium Izraela oraz Jerozolimą Wschodnią nie dotyczą izraelskich osadników.

Osadnictwo

Osadnictwo izraelskie na Zachodnim Brzegu rozpoczęło się już w 1967 roku, po zakończeniu wojny sześciodniowej, kiedy Izrael przejął kontrolę nad tymi terytoriami. Od lat 60. XX wieku do końca 2017 roku wybudowano ponad 200 izraelskich osiedli. Ta liczba łączy autoryzowane przez rząd Izraela osiedla, których jest ponad 131 oraz 110 osiedli nielegalnych w świetle prawa izraelskiego (*outpostów*), ale nieoficjalnie wspieranych przez władze. Rząd Benjamina Netanjahu jest pierwszym, który prowadzi proces ich legalizowania. Do liczby wszystkich osiedli zaliczają się także osadnicze enklawy wewnątrz miasta Hebron oraz anektowane przez Izraelczyków dzielnice we Wschodniej Jerozolimie. Obecnie w osiedlach rezyduje około 620 tysięcy Izraelczyków, z czego około 210 tysięcy we Wschodniej Jerozolimie[20]. Z punktu widzenia motywacji osadników można podzielić na dwie główne kategorie – tych o motywacjach ekonomicznych[21] i tych o motywacjach religijno-ideologicznych[22].

[18] *Ibidem*.

[19] Ustawa z dnia 16.12.1966, Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych (Dz.U. Nr 38, poz. 167).

[20] B'TSELEM, *Statistics on Settlements and Settler Population*, https://www.btselem.org/settlements/statistics, data odczytu 27 listopada 2020.

[21] J. Tanenbaum, *Israel's Economic Motives for Colonizing the West Bank*, http://research.monm.edu/mjur/files/2019/02/MJUR-i04-2014-4-Tenenbaum.pdf, data odczytu 11 stycznia 2021.

[22] D.S. Will, *Zionist Settlement Ideology and Its Ramifications for the Palestinian People*, „Journal of Palestine Studies" 11 (3), 1982, s. 37–57.

Osadnicy ekonomiczni

Mieszkania i domy położone w osiedlach izraelskich na Zachodnim Brzegu są znacznie tańsze niż w Izraelu, to samo dotyczy pozostałych kosztów życia. Dla porównania: mieszkanie w Tel Awiwie średnio kosztuje ponad 2 mln szekli[23], taki sam metraż na osiedlu izraelskim na Zachodnim Brzegu kosztuje około 1 mln[24]. Osiedla położone tuż przy zielonej linii, a więc często w *Seam Zone*, mają dogodną lokalizacje i są znacznie tańsze niż te w Jerozolimie. Jest to bardzo opłacalna inwestycja zwłaszcza dla młodych Izraelczyków. Rząd Izraela traktuje osadnictwo jako jeden ze swoich priorytetów narodowych, w związku z czym wspiera ich rozwój finansowo, przekazując na ten cel środki z sześciu ministerstw[25].

Osadnicy ideologiczni

W przypadku osadników ideologicznych, główną motywacją są względy religijne; dostęp do miejsc kultu oraz pragnienie odzyskania całej starożytnej ojczyzny – dla nich tereny Zachodniego Brzegu to biblijna Judea i Samaria. Znaczna część dzisiejszych osadników zamieszkujących osiedla położone głęboko wewnątrz Zachodniego Brzegu to potomkowie pierwszych osadników ideologicznych[26]. Najczęściej osadnicy ideologiczni zamieszkują osiedla w głębi Zachodniego Brzegu, między innymi w Dolinie Jordanu i w Hebronie. Ich obecność często wiąże się z dokonywanymi przez nich aktami przemocy, przejawiającymi się fizycznymi napaściami, rzucaniem kamieniami, blokadami dróg, niszczeniem palestyńskiego mienia, w tym gruntów rolnych i plonów, zastraszaniem Palestyńczyków, czy ogólnymi prowokacjami[27].

Wiele organizacji monitoruje sytuację nadużyć ze strony osadników izraelskich wobec ludności palestyńskiej, m.in. Yesh Din, B'TSELEM i UN OCHA. Jak wskazują, liczba aktów agresji (napaści fizycznych, niszczenia mienia, ale też przejmowania ziemi) wzrasta. Co więcej,

[23] 1 szekel izraelski = 1,17 złotego polskiego.

[24] R. Nathanson, *Settlement watch: Israel's Housing market in the West Bank compared to the rest of the country.* http://www.macro.org.il/images/upload/items/54124108012003.pdf, data odczytu 27 listopada 2020.

[25] Y. Lein, *Land Grab. Israel's Settlement Policy in the West Bank*, Jerozolima 2002, s. 73–85.

[26] Peacenow.org, *Settlements – data,* peacenow.org.il/en/settlements-watch/settlements-data/population, data odczytu 30 listopada 2020.

[27] M. Kamrava, *The Modern Middle East, Third Edition: A Political History since the First World War Third Edition,* Berkley 2013, s. 320–323.

w 2015 roku 85% śledztw w sprawie nadużyć ze strony osadników zakończyło się bez pociągnięcia tychże do odpowiedzialności karnej. W 2018 roku, z którego pochodzą ostatnie szczegółowe dane, 37 rajdów osadników z udziałem wojska zakończyło się bezpośrednimi starciami, w wyniku których śmierć poniosło dwóch Palestyńczyków, a 446 zostało rannych[28].

Osiedla izraelskie a naturalne zasoby na Zachodnim Brzegu

Osiedla izraelskie na Zachodnim Brzegu są jednym z większych źródeł dóbr przeznaczanych na eksport, także poza granice Izraela – głównie do krajów europejskich. Eksport towarów palestyńskich możliwy jest głównie przez granicę z Jordanią (również kontrolowaną przez Izrael), a tym samym Palestyńczycy zmuszeni są do płacenia potrójnych podatków: palestyńskich, izraelskich i jordańskich. Ponadto osadnicza produkcja odbywa się kosztem naturalnych zasobów Okupowanych Terytoriów – zwłaszcza wody.

W związku z prowadzoną przez premiera Benjamina Netanjahu polityką i wsparciem politycznym Stanów Zjednoczonych spodziewany jest dalszy wzrost populacji osadników na Terytoriach Okupowanych Palestyny. Premier zapowiada aneksję wszystkich osiedli do Izraela, a także planowana jest ekspansja już istniejących.

W świetle prawa międzynarodowego osadnictwo uznawane jest za nielegalne. Art. 49 Konwencji Genewskiej mówi o zakazie transferu obywateli kraju okupującego na terytorium okupowane oraz zakazie siłowego transferu ludności terytoriów okupowanych, natomiast art. 53 – o zakazie niszczenia przez siłę okupującą własności osobistej należącej do jednostki lub do kolektywu (z wyjątkiem sytuacji, kiedy jest ona absolutnie niezbędna do wykonania operacji militarnej). Osadnictwo żydowskie na terenie Zachodniego Brzegu łamie artykuły 48, 53, 147, tym samym dopuszczając się ciężkiego naruszenia zapisów Konwencji.

Unia Europejska w związku z nielegalnym charakterem osiedli izraelskich na Zachodnim Brzegu i we Wschodniej Jerozolimie podjęła kroki w celu uregulowania sytuacji produktów pochodzących z nielegalnych źródeł na rynku europejskim. W listopadzie 2019 roku Europejski Trybunał Sprawiedliwości wydał postanowienie o obowiązku informowania na etykietach produktów o dokładnym pochodzeniu – na pro-

[28] UN OCHA, *High level of violence by Israeli settlers; rise in Israeli fatalities*, https://www.ochaopt.org/content/high-level-violence-israeli-settlers-rise-israeli-fatalities, data odczytu 1 listopada 2020.

dukcie musi się znaleźć informacja, że produkt został wyprodukowany na OPT[29]. Co więcej, jest to uzasadnione prawem konsumenckim, dokładniej prawem do zyskania wiedzy o realnym pochodzeniu produktu i jego producencie.

Dostęp do wody

Od 1967 roku Izrael sprawuje kontrolę nad naturalnymi zasobami Zachodniego Brzegu, szczególnie nad wodą. Palestyńczycy utracili fizyczny dostęp do rzeki Jordan, która zasila położone na terytorium Izraela Jezioro Tyberiadzkie. Aktualnie jedynym źródłem wody na Zachodnim Brzegu jest Basen Górski, z którego zasoby wody również są limitowane przez Izrael – Palestyńczycy mają prawo do 20%. Ponadto, podziemne źródła wody znajdują się głównie w strefie C. Co więcej, Palestyńczycy mogą kopać studnie, po otrzymaniu odpowiedniej zgody, na głębokość maksymalnie 100 m, co daje dostęp jedynie do słonej wody, zaś osadnicy na głębokość ok. 400 m. Aktualnie ok. 180 lokalnych społeczności palestyńskich nie posiada dostępu do bieżącej wody i zmuszonych jest do zakupu wody w zbiornikach. W strefie C cena wody może sięgnąć 29 zł/m^3[30]. Średnio Palestyńczycy mają dostęp do 60–80 l wody dziennie *per capita*, ale w niektórych wioskach ilość ta jest zredukowana do około 20 l (zaleceniem WHO jest 100 l). Dla porównania, izraelscy osadnicy na OPT zużywają około 300 l dziennie na osobę[31].

Zarządzanie wodą na OPT należy do narodowej firmy izraelskiej – *Mekorot Company.* Zostało jej powierzone w 1982 roku za symboliczną kwotę 1 NIS (ok. 1 PLN). Na Zachodnim Brzegu firma ta jest głównym dostawcą do osiedli izraelskich, a także, na podstawie Porozumień w Oslo, do domostw palestyńskich. Zgodnie z Porozumieniami *Mekorot* może eksploatować 80% zasobów wodnych Basenu Górskiego[32]. Firma ta w porozumieniu z CA decyduje o przyznaniu zgód na podłączenie do sieci wodnej, renowację studni, rur wodociągowych,

[29] OHCHR, *UN expert welcomes ruling on labelling of Israeli settlements products by European Court of Justice*, https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=25302&LangID=E, data odczytu 30 listopada 2020.

[30] Amnesty International, *The Occupation of Water*, https://www.amnesty.org/en/latest/campaigns/2017/11/the-occupation-of-water/, data odczytu 30 listopada 2020.

[31] M. Melon, *Settling Area C: The Jordan Valley Exposed*, Ramallah 2018, s. 36.

[32] Who Profits, *Mekorot's Involvement in the Israeli Occupation*, https://whoprofits.org/flash-report/mekorots-involvement-in-the-israeli-occupation/, data odczytu 27 listopada 2020.

a także o tym, przez ile godzin dziennie woda jest dostępna. Jak wynika z informacji uzyskanych podczas prowadzenia badań terenowych na Zachodnim Brzegu, najczęściej, pomimo wielokrotnego kierowania wniosków przez mieszkańców o zgodę na naprawę lub podłączenie do nowych wodociągów, zgody nie są wydawane, a pracownicy firmy regularnie przeprowadzają kontrole terenu, w poszukiwaniu samowolnie wykonanych renowacji, czy przyłączeń.

Zgodnie z międzynarodowym prawem Izrael, jako siła okupacyjna, jest zobowiązany do poszanowania praw człowieka do korzystania z wody na terytorium okupowanym. Nie tylko nie powinien podejmować działań naruszających te prawa, ale także zapewniać pełen dostęp do wody Palestyńczykom. Zgodnie z prawami człowieka prawo do wody zostało rozpoznane jako zapewnienie adekwatnego standardu życia, a dostępność wody powinna być wystarczająca i ciągła dla każdej osoby do użycia domowego, jej ilość zaś zgodna rekomendacjami WHO. Ponadto woda powinna być odpowiednia jakościowo, infrastruktura ją zapewniająca dostępna dla każdego bez dyskryminacji. Zgodnie z IV Konwencją Genewską i Protokołem Dodatkowym podpisanym w 1977 roku, dotyczącym Ochrony ludności cywilnej podczas konfliktu zbrojnego, zabronione jest niszczenie, usuwanie, atakowanie obiektów niezbędnych do przeżycia, szczególnie obiektów zapewniających wodę pitną. Izrael nigdy nie uznał siebie jako siły okupacyjnej[33].

Palestyńczycy i Izraelczycy znajdują się na przeciwległych końcach osi posiadania praw obywatelskich. Żyją w całkowicie odmiennych realiach, a odmowa podstawowego prawa dostępu do wody stanowi „wyraz militarnych i strategicznych interesów Izraela na tym terenie"[34]. Izraelczycy tworzą uprzywilejowaną grupę, która sprawuje władzę i kontrolę w strefie C, a zjawisko to stanowi wyraz przemocy infrastrukturalnej. Mimo że Palestyńczycy nie są całkowicie pozbawieni dostępu do wody, jej ilość jest zminimalizowana i stanowi dobro, którego zdobycie wiąże się z wysokimi kosztami zarówno ekonomicznymi, jak i emocjonalnymi. Jeden z izraelskich polityków porównał taką politykę Izraela wobec Terytoriów Okupowanych do wizyty u dietetyka, która jedynie

[33] Amnesty International, *The Occupation of Water*, https://www.amnesty.org/en/latest/campaigns/2017/11/the-occupation-of-water/, data odczytu 30 listopada 2020.

[34] I. Giglioli, *Prawa, obywatelstwo, terytorium. Polityka wodna na Zachodnim Brzegu*, [w:] *Prawo do wody w perspektywie politycznej, gospodarczej i społecznej*, red. F. Sultana, A. Loftus, Warszawa 2012, s. 179–203.

„odchudzi" Palestyńczyków, a nie spowoduje ich śmierci[35]. Ograniczony dostęp do wody wpływa także negatywnie na kontynuowanie tradycyjnego stylu życia, jakim jest pasterstwo i rolnictwo, które w regionie takim jak np. Dolina Jordanu są najbardziej rozpowszechnionymi i dostępnymi sposobami utrzymania. Wysoki poziom bezrobocia, duże przestrzenie i restrykcje narzucone na mieszkańców ze strony władz izraelskich utrudniają zawodowe przekwalifikowanie, a w momencie, kiedy dotychczasowe źródło utrzymania zostaje ograniczone, Palestyńczycy tracą szansę na życie w tym miejscu.

Drzewa oliwne

„Jeśli drzewa oliwne znałyby ręce tych, którzy je sadzą, ich olej stałby się łzami" (Mahmud Darwisz, tłum. własne)[36]. Drzewa oliwne stały się jednym z najważniejszych symboli palestyńskiej kultury. W wymiarze makrospołecznym symbolizują niepoddawanie się okupacji i walkę z nią, przywiązanie do ziemi i wytrwałość[37]. W ich uprawę zazwyczaj angażują się całe rodziny, co pogłębia integrację ich członków. Gaje oliwne często są przekazywane z pokolenia na pokolenie, stanowiąc jedną z podstaw wielopokoleniowej tradycji. Oprócz znaczenia symboliczno-kulturowego, nie można jednak zapomnieć o roli, jaką pełnią w palestyńskiej gospodarce – stanowią jeden z jej filarów ekonomicznych i główne źródło dochodu dla ponad 100 tys. rodzin na Zachodnim Brzegu[38].

We współczesnej Palestynie uprawa gajów oliwnych wiąże się jednak z poczuciem ciągłej niepewności i zagrożenia. Drzewa oliwne pociągają za sobą przemoc strukturalną, wynikającą ze stanu okupacji i przemoc fizyczną ze strony osadników. Gaje najczęściej położone są w strefie C, w której wymagane jest otrzymanie odpowiedniej zgody na ich uprawę, a jeśli znajdują się w *Seam Zone*, to wymagane jest otrzymanie zgody również na przekroczenie bramy rolniczej. Jak zostało już wspomniane, otrzymanie pozwolenia na aktywność w strefie C jest niezwykle trudne, nawet jeśli Palestyńczycy posiadają dokumenty potwierdzające prawo własności ziemi. Brak zgody na aktywność w strefie C jest

[35] Cyt. za: J. Puar, *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability*, Durham 2017.

[36] Ang. If the olive trees knew the hands that planted them, their oil would become tears – M. Darwish, https://www.goodreads.com/quotes/142317-if-the-olive-trees-knew-the-hands-that-planted-them, data odczytu 11 stycznia 2021.

[37] M. Sharkavi, *Introducing Olive Culture in Palestine*, https://www.myheritage.ps/researches/522.html, data odczytu 27 listopada 2020.

[38] UN OCHA, *Olive harvest facts. OCHA factsheet,* https://www.un.org/unispal/2011-10-18-olive-harvest-fast-facts-ocha-factsheet/, data odczytu 30 listopada 2020.

przyczyną przeprowadzania regularnej wycinki drzew. Z raportów organizacji humanitarnych wynika, że najczęściej ma to miejsce tuż przed zbiorami[39]. Od momentu rozpoczęcia okupacji zniszczono ponad milion drzew oliwnych[40]. Równie często miejsce mają incydenty związane z podpaleniami gajów czy niszczeniem drzew przez osadników, a także atakami fizycznymi na pracujących przy nich Palestyńczyków. Jedną z odpowiedzi na trudną sytuację podczas oliwkobrania jest promocja wolontariatu międzynarodowego, którego celem jest pomoc ze strony społeczności międzynarodowej w jak najszybszym przeprowadzeniu zbiorów przez Palestyńczyków i zapewnieniu im ochrony przez obecność współpracowników z zagranicy. Jest ona szczególnie istotna ze względu na powtarzające się ataki osadników, jak i ograniczony przez władze okupacyjne czas prowadzenia zbiorów. Wsparcie organizowane jest w ramach działań ochronnych programu prowadzonego przez UNHCR.

Podsumowanie

Okupowane Terytoria Palestyńskie to miejsce, gdzie codziennością tysięcy ludzi jest przemoc, brak dachu nad głową czy dostępu do wody pitnej, widok uzbrojonych żołnierzy. Regularne wyburzenia infrastruktury, przemoc osadników, czy w końcu utrudnienia możliwości uprawy gajów oliwnych przez władze okupacyjne i osadników są wyrazem władzy nad okupowaną ludnością. Palestyńczykom utrudnia się kultywowanie tradycji, odbiera dziedzictwo, tym samym próbując zredukować ich szansę na budowę tożsamości narodowej i realizację praktyk kulturowych, co doprowadzić ma do kryzysu tożsamości i ułatwić kontrolę nad osłabioną i podzieloną wspólnotą[41]. Z drugiej jednak strony, wypracowane przez lata życia pod okupacją strategie radzenia sobie z nią, kontynuowanie zwykłych czynności, nabrały charakteru oporu codziennego, tzw. sumudu, który może być traktowany jako jedna z podstaw palestyńskiej tożsamości narodowej.

[39] UN OCHA 2017, *West Bank Movement and access in the West Bank*, https://www.ochaopt.org/content/west-bank-movement-and-access-west-bank, data odczytu 29 listopada 2020.

[40] A. Ross, *Stone Men: The Palestinians Who Built Israel*, New York 2019, s. 1.

[41] D. Tułowiecki, *Bepieczeństwo kulturowe a obecność i/lub eliminacja religii w polskim kanonie kultury*, http://www.kul.pl/files/102/articles/2016_4/tulowiecki.pdf, data odczytu 27 listopada 2020.

Beata Polok
University of Management and Technology, Lahore

Wpływ islamu na prawo kobiet do dziedziczenia w Pakistanie

Abstrakt

Głęboko zakorzeniony patriarchat, zwyczaje, nieefektywny mechanizm wdrażania przepisów oraz uwarunkowania historyczne są głównymi powodami, dla których pozbawia się kobiety w Pakistanie prawa do dziedziczenia. Praktyki religijne i dyskryminujące prawo islamu niesłusznie wskazywane są często jako podstawowe czynniki wpływające na wykluczanie kobiet ze spadkobrania. Niniejszy artykuł jest próbą wyjaśnienia przyczyn braku dostępu kobiet do podstawowego prawa zagwarantowanego zarówno przez konstytucję, jak i prawo szariatu oraz wskazania, że w tej kwestii istnieje błędne przeświadczenie, że islam bezpośrednio przyczynia się do wykluczania kobiet z dziedziczenia.

Słowa kluczowe: Pakistan, dziedziczenie, prawa kobiet

Abstract

Deeply rooted patriarchy, local customs, ineffective laws and historical background are pointed out as a reasons for denial of inheritance rights to women in Pakistan. Religious practices and discriminatory Islamic law are also often indicated as the other important factors influencing the exclusion of women from inheritance. This article aims to explain the reasons why women in Pakistan do not have access to the fundamental rights granted to them by both the Constitution of Pakistan and Sharia law and prove that there is a misconception that religion deprives women inheritance.

Keywords: inheritance, women's rights, Pakistan

Pakistan, zaraz po Indonezji, jest drugim krajem, który zamieszkuje największy odsetek wyznawców islamu, a prawo religijne wywiera ogromy wpływ na mechanizmy prawne i społeczne państwa[1]. Według raportów z ostatnich lat kraj ten corocznie znajduje się w czołówce państw z najwyższym wskaźnikiem nierówności płci[2], a winą

[1] N. Abiad, *Sharia, Musim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London 2008, s. 41.

[2] W 2020 roku Pakistan zajął 151. miejsce na 153 państwa. Cyt. za: World Economic Forum, *Global Gender Gap Report 2020*, http://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2020.pdf, data odczytu 20 kwietnia 2020.

za powstałą sytuację obarcza się m.in. surowe i wymierzone w kobiety przepisy wywiedzione z nauk islamu oraz spuściznę wprowadzonych przez generała Muhammada Zia-ul-Haqa reform podczas tzw. procesu islamizacji Pakistanu[3].

Szariat – prawo muzułmańskie samo w sobie, a czasami błędna interpretacja tego prawa jest powszechnie uznawane za główną przyczynę niekorzystnej sytuacji prawnej i ekonomicznej kobiet w krajach islamu. Faktem jest, że muzułmańskie prawo spadkowe co do zasady dyskryminuje kobiety, które z reguły dziedziczą połowę tego co męscy spadkobiercy. Jednak w Pakistanie kobiety nie otrzymują nawet minimum zagwarantowanego przez prawo islamu i zazwyczaj są całkowicie wykluczane ze spadkobrania.

Artykuł składa się z pięciu części. Część pierwsza zawiera skrótowe przedstawienie najważniejszych kwestii dotyczących systemu prawa w Pakistanie oraz oddziaływania islamu na prawo w kraju. Część druga jest omówieniem muzułmańskiego prawa spadkowego, które obok prawa świeckiego jest również prawem obowiązującym w Pakistanie. W części trzeciej, czwartej i piątej autorka analizuje kolejno historyczne, kulturowe oraz proceduralne przyczyny wykluczania kobiet z dziedziczenia w Pakistanie.

System prawa w Pakistanie

Islamskie przepisy w Konstytucji

Podstawowymi źródłami prawa w Pakistanie są: Konstytucja, ustawy oraz precedens[4]. Art. 1 Konstytucji stanowi, że Pakistan jest Republiką Federalną, gdzie organami ustawodawczymi są: na poziomie federalnym – Parlament, składający się z Prezydenta, Zgromadzenia Narodowego (*National Assembly/Majlis-i-Shoora*) oraz Senatu i na poziomie prowincji – Zgromadzenia Prowincjonalne (*Provincial Assemblies*)[5]. Władza Parlamentu w Pakistanie jest ograniczona w dwóch

[3] 5 lipca 1977 roku, w wyniku zamachu stanu, generał Muhammad Zia-ul-Haq obalił prezydenta Zulfiqara Alego Bhutto, zawiesił obowiązywanie Konstytucji z 1973 roku, wprowadził cenzurę prasy, zdelegalizował wszystkie partie polityczne i rozpoczął tzw. proces islamizacji Pakistanu. Zia ustanowił prawo zwane *hudud*, obejmujące m.in. ustawę o cudzołóstwie, która była wyjątkowo dotkliwa dla kobiet. Zob. J. Stephens, *Governing Islam: Law, Empire and Secularism in South Asia*, Cambridge 2018, s. 16.

[4] I.A. Nyazee, *Introduction to Law* (For Pakistan), Rawalpindi–Lahore 2017, s. 123.

[5] Art. 141–144 Konstytucji Islamskiej Republiki Pakistanu z 1973 roku, http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/, data odczytu 11 listopada 2020.

sytuacjach: żadne prawo nie może być sprzeczne z nakazami Koranu i sunny[6] oraz z podstawowymi prawami zapewnionymi w Konstytucji[7].

Już pierwsza konstytucja Pakistanu z 1956 roku zawierała tzw. klauzule niezgodności (*repugnancy clauses*), które stanowiły, że żadne prawo nie może być sprzeczne z islamem oraz że wszystkie istniejące przepisy mają być przebadane pod kątem zgodności z szariatem oraz zmienione w razie wykrycia kolizji[8]. Konstytucja z 1956 roku nie ustanawiała jednak islamu religią państwową[9]. W kolejnych konstytucjach „klauzule niezgodności" nie tylko zostały zachowane, ale wręcz wzmocniono ich charakter[10]. Artykuł zawierający „klauzule niezgodności" został powtórzony również w Konstytucji z 1973 roku[11].

Często zauważa się, że jedną z najbardziej charakterystycznych cech Konstytucji z 1973 roku jest wielokrotne i konsekwentne odwoływanie się do prawa islamu, co czyni z niej dokument, który zawiera więcej przepisów muzułmańskich niż jakakolwiek inna konstytucja w całym świecie muzułmańskim[12]. Art. 1 stanowi, że Pakistan jest Islamską Republiką, natomiast art. 2 uczynił z islamu religię państwową. Muzułmański charakter Konstytucji został drastycznie wzmocniony w 1985 roku[13], kiedy dodano artykuł 2A, stanowiący, że: „Zasady i postanowienia zawarte w tzw. Objectives Resolution[14] zostają niniejszym włączone do zasadniczej części Konstytucji i będą odpowiednio obowiązywać"[15]. Na mocy Zarządzenia Prezydenta z dnia 26 maja 1980 roku[16] dodano

[6] Art. 2A Konstytucji Islamskiej Republiki Pakistanu z 1973 roku.

[7] I.A. Nyazee, *op. cit.*, s. 129.

[8] N. Abiad, *op. cit.*, s. 41.

[9] *Ibidem*.

[10] A.A. An-Na'im, *Islamic Family Law in Changing World: A Global Resource Book*, New York 2002, s. 230.

[11] Art. 227 Konstytucji Islamskiej Republiki Pakistanu z 1973 roku.

[12] N.A. Shah, *Women, the Koran and International Human Rights Law: The Experience of Pakistan*, Leiden–Boston 2006, s. 350.

[13] Revival of Constitution Order, 1985 (P.O. No. 14 of 1985), http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/orders/po14_1985.html, data odczytu 11 listopada 2020.

[14] Objectives Resolution to akt przyjęty przez Zgromadzenie Ustawodawcze Pakistanu w dniu 7 marca 1949 roku, stanowiący m.in., że „Suwerenność nad całym wszechświatem należy wyłącznie do Boga Wszechmogącego i należy dokonać starań, aby muzułmanie mogli wieść życie zgodnie z nauczeniem i wymogami islamu". Początkowo rezolucja była preambułą do wszystkich poprzednich konstytucji, a w 1985 roku stała się jej przepisem.

[15] *Ibidem*.

[16] Constitution (Amendement) Order, 1980, President's Order No. 1 of 1980, http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/orders/po1_1980.html, data odczytu 20 kwietnia 2020.

z kolei rozdział 3A ustanawiający Federalny Sąd Szariatu[17]. Każde prawo, które zostanie uznane przez powyższy sąd za niezgodne z islamem musi zostać zmienione. Zgodnie z art. 203D Konstytucji, jeśli rząd nie zmieni prawa kwestionowanego przez sąd szariatu w wyznaczonym terminie, prawo to przestaje obowiązywać w dniu, w którym decyzja sądu wchodzi w życie.

Część IX Konstytucji zatytułowana jest „przepisy muzułmańskie" (*Islamic Provisions*) oraz umożliwia islamizację wszystkich istniejących praw i po raz kolejny potwierdza, że żadne prawo nie może być niezgodne z naukami islamu. W części XI powołano do życia Radę Ideologii Muzułmańskiej (*Council of Islamic Ideology*), organ doradczy uprawniony m.in. do wydawania rekomendacji dla Parlamentu i Zgromadzeń Prowincjonalnych (*Provincial Assemblies*) dotyczących islamu oraz zgodności istniejących praw z szariatem. Rada Ideologii Muzułmańskiej pomimo teoretycznie wyłącznie doradczego charakteru wpływa w znaczący sposób na tworzenie prawa, w szczególności praw dotyczących kobiet i ich sytuacji w społeczeństwie. Za przykład może posłużyć dwukrotna próba uchwalenia ustawy dotyczącej przemocy domowej mającej obowiązywać na poziomie federalnym, gdzie Rada stwierdziła, że jeśli ustawa stanie się prawem, doprowadzi to do rozpadu rodzin, a eksmisja agresywnego mężczyzny z domu jest całkowicie sprzeczna z szariatem. Rada, co prawda, zgodziła się ze stwierdzeniem, że przemoc wobec kobiet i dzieci powinna zostać zabroniona, jednak miejsce żony jest przy mężu i umieszczanie kobiet w odizolowanych schroniskach jest antymuzułmańskie[18]. Jednym z najbardziej kontrowersyjnych zaleceń Rady było twierdzenie, że ustanawianie limitów wiekowych niezbędnych do zawarcia małżeństwa jest sprzeczne z islamem, który zezwala na małżeństwa w każdym wieku[19]. Rada Ideologii Muzułmańskiej, pomimo kontrowersyjnych poglądów na temat pozycji kobiety w rodzinie i społeczeństwie, przyjmuje zdecydowane stanowisko w sprawie udziału kobiet w dziedziczeniu. W 2018 roku wraz z Ministerstwem Spraw Człowieka Rada rozpoczęła ogólnokrajową kampanię mającą na celu edukację społeczeństwa na tema-

[17] A.A. An-Na'im, *op. cit.*, s. 231.

[18] S. Zeb, *Provinces modelling pro-women bills on „failed" federal law*, „Dawn", 8.03.2016, https://www.dawn.com/news/1244308, data odczytu 20 kwietnia 2020.

[19] K. Ali, *Pakistani laws prohibiting underage marriage un-Islamic: CII*, „Dawn", 11.03.2014, http://www.dawn.com/news/1092468/pakistani-laws-prohibiting-underage-marriage-un-islamic-cii, data odczytu 26 października 2020.

ty związane z prawem kobiet do dziedziczenia. Przewodniczący Rady w wystąpieniu inaugurującym kampanię wyraził dezaprobatę dla praktyk polegających na wydziedziczaniu kobiet poprzez szantaż emocjonalny i presję wywoływaną przez rodzinę[20].

Prawo krajowe regulujące dziedziczenie

Konstytucja Pakistanu zawiera potwierdzenie znacznej części[21] podstawowych praw człowieka wyrażonych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku[22]. Dokument ten nie zawiera przepisów bezpośrednio odnoszących się do dziedziczenia, jednakże art. 23 i 24 gwarantują wszystkim obywatelom prawo do własności oraz zapewniają ochronę tego prawa przez państwo. Art. 25 Konstytucji stanowi natomiast, że wszyscy obywatele są równi wobec prawa oraz zakazuje dyskryminacji ze względu na płeć, stwierdzając przy tym, że państwo może ustanawiać specjalne regulacje mające na celu ochronę kobiet i dzieci.

Ustawa o sukcesji z 1925 roku (*The Succession Act*)[23] jest jedną z głównych ustaw regulujących prawo dziedziczenia w kraju dla niemuzułmanów. Opiera się na prawie angielskim i ma zastosowanie do dziedziczenia ustawowego i testamentowego. Na poziomie federalnym obowiązują również ustawy *Muslim Family Law Ordinance* z 1961 roku [24] oraz *The West Muslim Personal Law (Shariat) Act* z 1962 roku[25], które z kolei odnoszą się do muzułmanów i zawierają odpowiednie postanowienia zgodne z muzułmańskim prawem do dziedziczenia.

Przed Czwartą Światową Konferencją ONZ w sprawie Kobiet, która odbyła się w Pekinie w 1995 roku, w Pakistanie utworzono Komi-

[20] *Human Rights Ministry launches awareness drive about women's right to inheritance*, „Dawn", 14.09.2018, https://www.dawn.com/news/1432901/human-rights-ministry-launches-awareness-drive-about-womens-right-to-inheritance, data odczytu 26 października 2020.

[21] Według Muhammada Haleema, Konstytucja z 1973 roku inkorporowała 2/3 wszystkich praw zawartych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. M. Haleem, *The Domestic Application of International Human Rights Norms, Developing Human Rights Jurisprudence*, London 1988, s. 106.

[22] Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z dnia 10 grudnia 1948 roku. A. Przyborowska-Klimczak, *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, Lublin 2008.

[23] *Succession Act*, 1925 (Act No. XXXIX of 1925), https://www.sja.gos.pk/assets/BareActs/SUCCESSION%20ACT%201925.pdf, data odczytu 26 października 2020.

[24] *Muslim Family Law Ordinance*, 1961, http://punjablaws.gov.pk/laws/777a.html, data odczytu 26 października 2020.

[25] *The West Muslim Personal Law (Shariat) Act,* 1962, http://kp.gov.pk/uploads/2016/02/12._The_West_Pakistan_Muslim_personal_Law_(Shariat)_Application_Act,_1962_.pdf, data odczytu 26 października 2020.

się Śledczą ds. Kobiet (*Comission of Inquiry for Women*), która sporządziła raport surowo potępiający sytuację, w jakiej znajdowały się kobiety w tym czasie. Raport sugerował, że winna jest między innymi błędna interpretacja zasad szariatu co do pozycji kobiet w islamie. Komisja podkreśliła również, że wiele przepisów i zwyczajów uwłaczających kobietom jest usprawiedliwianych religią lub zostało ustanowionych jako muzułmańskie nakazy, pomimo wyraźnego zacofania tych tradycji oraz oczywistych błędnych interpretacji, które nie były zgodne z „boskim zamysłem"[26].

Pod naciskami opinii międzynarodowej rząd Pakistanu rozpoczął wprowadzanie szeregu reform prawnych mających na celu poprawę sytuacji kobiet[27]. Uchwalony w 2011 roku *The Prevention of Anti-Women Practices (Criminal Law Amendment) Act*[28] zakazuje tzw. małżeństw z Koranem i pozbawiania kobiet prawa do dziedziczenia. Na mocy tej ustawy do pakistańskiego Kodeksu Karnego[29] wprowadzono między innymi ustęp 498A, który stanowi, że pozbawianie kobiet należnego im spadku podlega karze pozbawienia wolności od 5 do 10 lat oraz karze grzywny w wysokości miliona pakistańskich rupii (około 20 000 PLN). Art. 498C zakazuje natomiast praktyki polegającej na wydawaniu kobiet za Koran, która również ma na celu pozbawienie kobiety spadku.

W 2010 roku na mocy 18 poprawki do Konstytucji Pakistanu[30] przeprowadzono decentralizację kraju oraz przeniesiono część uprawnień legislacyjnych na rządy prowincji. Od tej pory główna odpowiedzialność za wdrażanie krajowej polityki społecznej mającej na celu poprawę pozycji kobiet, w tym regulacje prawa rodzinnego oraz prawa spadkowego, spoczywa na rządach prowincji[31]. Jak dotąd, tylko rząd Prowincji Pendżab przeprowadził kilka reform prawnych mających na celu zlikwidowanie niektórych barier proceduralnych, uniemożliwia-

[26] Government of Pakistan, Ministry of Women Development, Social Welfare, and Special Education, *Report of the Commission of Inquiry for Women*, August 1997. Cyt. za: A.M. Weiss, *Moving Forward with the Legal Empowerment of Women in Pakistan*, US Institute of Peace, Washington 2012, s. 5.

[27] *Ibidem*.

[28] *The Prevention of Anti-Women Practices (Criminal Law Amendment) Act,* http://www.na.gov.pk/uploads/documents/1329729400_262.pdf, data odczytu 20 października 2020.

[29] Pakistan Penal Code, (Act No. XLV of 1860), http://www.pakistani.org/pakistan/legislation/1860/actXLVof1860.html, data odczytu 20 października 2020.

[30] Constitution (Eighteenth Amendment) Act 2010, http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/amendments/18amendment.html, data odczytu 20 października 2020.

[31] CEDAW Committee, Fifth Periodic Report submitted by Pakistan under article 18 of the Convention, CEDAW/C/PAK/5, punkt 2.

jących kobietom udział w spadkobraniu (*The Punjab Partition of Immovable Property Act 2012*[32], *Punjab Women Empowerment Package 2012*[33], *The Punjab Land Revenue (Amendment) Act 2012*)[34].

Pakistańskie sądy z reguły również starają się aktywnie chronić prawo kobiet do dziedziczenia. Sąd Najwyższy w Pakistanie niejednokrotnie orzekał m.in., że zrzeczenie się kobiet prawa do spadku jest sprzeczne z islamem oraz porządkiem publicznym i w związku z tym jest niedopuszczalne[35].

Wpływ islamu na prawo do dziedziczenia

Argument pozytywnego wpływu islamu na pozycję kobiet współczesnych Muhammadowi jest powszechnie podnoszony w dyskursie dotyczącym praw kobiet w krajach muzułmańskich, a szczególnie w kwestiach praw i obowiązków kobiet w zakresie prawa do dziedziczenia[36]. Ogromna część publikacji poświęconych problematyce pozycji kobiet w islamie na wstępie wymienia zasługi oraz rewolucyjny charakter reform wprowadzonych przez Muhammada. Powszechnie znany jest pogląd, że islam przyznał kobietom szereg praw, których nie posiadały w przedmuzułmańskich społeczeństwach. Nierzadko podkreśla się, że kobiety z okresu *al-dżahilijji*[37] doświadczały wszelkich form ucisku, niesprawiedliwości i dyskryminacji: nie mogły dziedziczyć, posiadać majątku, decydować o małżeństwie, natomiast po śmierci męża były przejmowane jako część majątku przez jego najbliższą rodzinę[38]. Z utrwalonym wizerunkiem uprzedmiotowionej i pozbawionej praw Arabki tego okresu jawnie nie współgra jednak historia pierwszego mał-

[32] *The Punjab Partition of Immovable Property Act 2012 (Act IV of 2013)*, http://punjablaws.gov.pk/laws/2528.html, data odczytu 10 listopada 2020.

[33] *Punjab Women Empowerment Package 2012.*

[34] *The Punjab Land Revenue (Amendment) Act 2012.*

[35] *Mirza Abid Baig v. Zahid Sabir*, Supreme Court, Civil Appeal No. 472/2013. *Ghulam Ali v. Ghulam Sarwar Naqvi(Mst.)*, PLD 1990 Supreme Court 1.

[36] S. Saeed*, Islam from Revelation Towards Realization*, Islamabad 1986, s. 61.

[37] Wiek VI i początek VII. Termin *al-dżahilijja* oznacza „niewiedzę", „nieświadomość", „pogaństwo". Po nastaniu islamu prawdziwą wiedzę miał przynieść Koran. Por. J. Bielawski, *Wprowadzenie do Koranu*, Warszawa 2009, s. 17. Wszystkie cytowane fragmenty pochodzą z tego wydania Koranu.

[38] F.U. Naseef, *Women in Islam. A discourse in rights and obligations*, Kair 1999, s. 45. J. Rehman, *The Sharia, Islamic Family Laws and International Human Rights Law: Examining the Theory and Practice of Polygamy and Talaq*, „International Journal of Law, Policy and the Family" 2007, s. 113.

żeństwa Muhammada – z Chadidżą[39]. Była ona niezależną ekonomicznie 40-letnią wdową, która odziedziczyła majątek po ojcu, a następnie doprowadziła do rozkwitu przedsiębiorstwa. 24-letni Muhammad zyskał jej zaufanie jako przewodnik karawan kupieckich – Chadidża wbrew swoim krewnym sama oświadczyła się ubogiemu mężczyźnie[40].

Niemniej jednak Koran precyzyjnie określił reguły spadkobrania oraz wyznaczył krąg osób uprawnionych do spadku, nadając kobietom prawo do dziedziczenia i czyniąc z niego religijny oraz prawny obowiązek. Problematyka muzułmańskiego systemu spadkowego jest bardzo złożona, dlatego w tym miejscu przedstawiony zostanie tylko zarys problemu, a uwaga skupi się głównie na pozycji kobiet jako podmiotów uczestniczących w postępowaniu spadkowym, bez koncentrowania się na innych elementach. Spadkobiercami wymienionymi w Koranie, którzy dziedziczą razem z dziećmi są: ojciec, dziadek ze strony ojca, matka, matka oraz ojciec ze strony matki i żona[41]. Według szariatu córka zmarłego muzułmanina dziedziczy połowę tego, co dziedziczy jej brat: „I daje wam Bóg przykazanie co do waszych dzieci: synowi przypada udział podobny do udziału dwóch córek"[42], jeśli jednak spadkodawca posiadał więcej niż dwie córki przypadają im dwie trzecie majątku: „A jeśli będzie córek więcej niż dwie, to pozostanie im dwie trzecie z tego majątku"[43]. Jeżeli spadkodawca pozostawił po sobie jedynie syna, dziedziczy on cały majątek, natomiast jedyna córka spadkodawcy dziedziczy już tylko połowę[44]. W sytuacji, kiedy dzieci spadkodawcy nie żyją, ale zostawiły po sobie dzieci (wnuki spadkodawcy), dziedziczą tylko potomkowie syna spadkodawcy, dzieci córki spadkodawcy są w tym wypadku traktowane jako dalecy krewni i nie są dopuszczone do spadkobrania[45].

Koran wymienia również rodziców jako uprawnionych do spadku 1/6 majątku spadkodawcy, jeśli jednak spadkodawca nie miał dzieci, matka dziedziczy 1/3. Po śmierci żony mąż dziedziczy połowę majątku w sytuacji, kiedy małżeństwo nie posiadało potomstwa, natomiast w tej

[39] A.A. Eingineer, *The Rights of Women in Islam*, New Delhi 2004, s. 38. Autor podaje również inne przykłady kobiet z okresu przedmuzułmańskiego oraz twierdzi, że sytuacja kobiet przed nadejściem islamu nie była tak zła, jak przedstawiają ją muzułmańscy historycy.

[40] A.M. Delcambre, *Mahomet. Głos Allaha*, Wrocław 1994, s. 36.

[41] I.A.K. Nyazee, *Outlines of Muslim Personal Law*, Lahore 2012, s. 189.

[42] Koran 4:11.

[43] *Ibidem*.

[44] I.A.K. Nyazee, *op. cit.*, s. 185.

[45] *Ibidem*.

samej sytuacji po śmierci męża żona dziedziczy tylko ¼ majątku męża. Mężczyzna, który posiada tylko siostrę, po swojej śmierci zostawia jej połowę swojego majątku, natomiast kobieta w tej samej sytuacji zostawia bratu cały majątek[46].

Usprawiedliwieniem dla dyskryminujących przepisów spadkowych jest koraniczny nakaz nakładający na mężczyznę obowiązek utrzymania rodziny. Z tego powodu uznaje się, że mężczyzna powinien dziedziczyć więcej niż kobieta, która albo już posiada męża sprawującego nad nią opiekę, albo znajduje się pod opieką męskich krewnych[47].

Zgodnie z muzułmańskim prawem istnieje pewna grupa spadkobierców, których w żadnym wypadku nie można wykluczyć z dziedziczenia i w tej kategorii znajdują się również matka, dzieci, rodzice, córka i wdowa po zmarłym[48].

Ewolucja prawa spadkowego w Indiach Brytyjskich

Historyczne uwarunkowania oraz realia polityczne, w jakich przyszło żyć muzułmanom w Indiach Brytyjskich, odcisnęły piętno na interpretacji, a następnie implementacji szariatu w sposób niezgodny z duchem i nakazami islamu. Jak zauważa K.A. El Fadl, to właśnie między innymi kolonializm doprowadził do osłabienia i dyskredytacji tradycji humanistycznej w islamie oraz rozpoczął proces, który można określić jako „wulgaryzację" islamu[49].

W XVII wieku Brytyjska Kompania Wschodnioindyjska, której – przynajmniej pierwotnie – głównym celem był handel oraz płynący z niego zysk, rozpoczęła penetrację subkontynentu indyjskiego. Początkowo Kompania upoważniona była do tworzenia tylko takich przepisów, które były niezbędne do sprawnego zarządzania spółką[50]. Z upływem czasu ta ostatnia zaczęła stopniowo zwiększać swoje wpływy polityczne i wojskowe, a na terenie Indii zaczęto budować faktorie i roz-

[46] Inheritance according to Islamic Sharia Law, Mawarith – An Islamic Inheritance Calculation Program, Punjab Judical Academy, http://www.pja.gov.pk/system/files/Inheritance.pdf, data odczytu 27 września 2020.

[47] A.A. Engineer, *Rights of Women and Muslim Societies Socio-Legal Review*, Bangalore 2015, s. 60.

[48] A.K. Nyazee, *op. cit.*, s. 185.

[49] K.A. El Fadl, *The Human Rights Commitment in Modern Islam*, [w:] *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, ed. Z. Anwar, Selangor, Malaysia 2009, s. 113.

[50] S.S. Ali, *Equal before Allah, Unequall Before Man? Negotiating Gender Hierarchies in Islam and International Law*, PhD thesis, University of Hull 1998, s. 160. R. Mehdi, *The Islamization of the law in Pakistan*, Abingdon–New York 2013, s. 4.

szerzać kontrolowane terytorium[51]. W efekcie tych działań w 1757 roku Wielka Brytania potwierdziła prawie całkowitą dominację militarną, ekonomiczną i prawną na subkontynencie oraz rozpoczęła masowy projekt kolonizacji Indii[52]. Brytyjczycy nie byli zainteresowani budowaniem nowego społeczeństwa opartego na zachodnich wartościach ani chrystianizacją[53] mieszkańców, gdyż dążyli do maksymalnej eksploatacji miejscowej ludności[54].

W 1772 roku na stanowisko Gubernatora Bengalu powołano Warrena Hastingsa, z którego osobą wiąże się wprowadzenie kluczowych zmian prawnych na subkontynencie, polegających m.in. na ustanowieniu hierarchii sądów cywilnych i karnych oraz stworzeniu unikatowego systemu praw osobistych, który ze zmianami funkcjonuje w Azji Południowowschodniej do dzisiaj[55]. Indie w przedkolonialnej erze charakteryzowały się pluralizmem kulturowym, religijnym i politycznym. Kolonialni urzędnicy zdawali sobie sprawę ze znaczenia religii w życiu miejscowej ludności oraz konieczności poszanowania tradycji i zwyczajów kast i plemion zamieszkujących tamtejsze terytoria[56]. „Plan Hastingsa" zakładał, że Brytyjczycy, w miarę możliwości, będą starali się zachowywać jak lokalni władcy, którzy swe zarządzenia opierają na miejscowych normach i zwyczajach[57]. Przede wszystkim zakładano, że muzułmańskie prawo będzie stosowane w sprawach między muzułmanami, a hinduskie prawo będzie stosowane pomiędzy hindusami[58].

Prawo muzułmańskie w planie Hastingsa było zdefiniowane jako autochtoniczne normy wywiedzione z Koranu, regulujące kwestie „dziedziczenia, małżeństwa, kast i innych religijnych instytucji"[59]. Z tego względu, pomimo że sądownictwo na subkontynencie podlegało brytyjskiej procedurze, wpływ angielskiego *common law* w sprawach do-

[51] A. Głogowski, *Pakistan. Historia i współczesność*, Kraków 2011, s. 12.

[52] W.B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge 2009, s. 85.

[53] Jak podaje J. Stephens, dopiero w latach 1820–1840 Brytyjczycy zauważyli potrzebę ewangelizacji subkontynentu, od początku byli bardzo sceptycznie nastawieni co do sukcesu tego przedsięwzięcia. Cyt. za: J. Stephens, *op. cit.*, s. 24.

[54] S.C. Singh, *Reform of the Muslim Personal Law: Challenges and Possibilities*, „The IUP Law Review" 2018, s. 53.

[55] J. Stephens, *op. cit.*, s. 30.

[56] *Ibidem*, s. 8.

[57] I.R. Hussain, *The Politics of Islamic Law, Local Elites, Colonial Authority, and the Making of the Muslim State*, Chicago 2016, s. 70. W. Hallaq, *Islamic law: history and transformation*, [w:] *The New Cambridge History of Islam*, ed. R. Irwin, Cambridge 2010, s. 176.

[58] S.C. Singh, *op. cit.*, s. 53.

[59] I.R. Hussain, *op. cit.*, s. 70.

tyczących dziedziczenia był w rzeczywistości bardzo niewielki, gdyż brytyjscy władcy uważali, że jest to domena poszczególnych grup religijnych. W imię „wolności religijnej" nie chcieli się angażować w sprawy z zakresu prawa osobowego, w tym prawa regulującego dziedziczenie[60]. Tylko w wyjątkowych przypadkach brytyjscy sędziowie w Indiach ingerowali w prawa prywatne hindusów i muzułmanów[61]. Brytyjscy władcy kolonialni w myśl zasady *divide and rule*[62] pozostawili prawo osobowe nietknięte, obniżając *de facto* pozycję prawną kobiety w rodzinie[63].

W XIX wieku Brytyjczycy zaczęli koncentrować się na zwyczaju jako źródle prawa, co doprowadziło do przyznania precedencji, tj. pierwszeństwa, lokalnym zwyczajom z różnych regionów Indii. Rozporządzenie z Bombaju z 1827 roku (*Bombay Presidency Regulation IV of 1827*) ustanowiło zasadę, że w kwestiach nieuregulowanych przez akt Parlamentu, zwyczaj powinien być brany pod uwagę w pierwszej kolejności[64]. *Punjab Law Act IV* z 1872 roku w sprawach dziedziczenia, własności posiadanej przez kobiety, zaręczyn, małżeństwa, rozwodu, *mahru*[65], adopcji, opieki, nieletnich, dzieci z nieprawego łoża, relacji rodzinnych, testamentów itp. wymienia następującą hierarchię źródeł prawa, jaką powinny posługiwać się sądy podczas wyrokowania: zwyczaj, prawo Muhammada, zasady słuszności i sprawiedliwości[66]. Nawet w sytuacji wystąpienia konfliktu między naukami płynącymi z Koranu a zwyczajem, pierwszeństwo dawano temu drugiemu[67]. Na tej podstawie, przykładowo Sąd Najwyższy w Bombaju w spawie Kojahs i Memons orzekł, powołując się na panujący zwyczaj, że nie ma przeszkód, aby muzułmanie podążali za hinduskimi zwyczajami oraz że dopuszczalna jest praktyka polegająca na pozbawianiu muzułmańskich ko-

[60] M.Z. Abbasi, *Shari'a and State Law: Relevance of Islamic Legal History for the Application of Muslim Family Law in the West*, „Journal of Law, Religion and State" 2014, s. 131.

[61] D.S. Pearl, *Family Law in Pakistan*, „Journal of Family Law" 1969, s. 165.

[62] Zasada *divide and rule* polegała tu na utrzymywaniu różnic i konfliktów pomiędzy wyznawcami poszczególnych religii.

[63] S.C. Singh, *op. cit.*, s. 55.

[64] M.P. Jain, *Custom as a Source of Law in India*, [w:] *Folk Law, Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta*, ed. A.D. Renteln, A. Dundes, Wisconsin 1995, s. 56.

[65] *Mahr* to określona suma wręczana kobiecie podczas zawarcia małżeństwa. *Mahr* jest nieodłącznym elementem zawarcia małżeństwa wymaganym zarówno przez szariat, jak i prawo Pakistanu.

[66] Punjab Laws Act IV 1972. Cyt. za: M.A. Mannan, D.F. *Mulla's, Principles of Mahomedan Law*, Lahore 1995, s. 15.

[67] M.Z. Abbasi, S.A. Cheema, *Family Laws in Pakistan*, Karachi 2018, s. 10.

biet prawa do dziedziczenia[68]. We wszystkich wymienionych sprawach, czyli przede wszystkim w sprawach rodzinnych, zwyczaj miał być brany pod uwagę w pierwszej kolejności, a prawo muzułmańskie miało być stosowane tylko, jeśli prawo zwyczajowe nie miało zastosowania do konkretnej sprawy[69]. Jednakże zwyczaje różniły się w zależności od plemienia czy miejsca, podlegały modyfikacjom. Trudno było udowodnić istnienie zwyczaju i na odwrót – trudno było udowodnić, że zwyczaj nie istnieje. Często podkreśla się, że ustanowienie precedencji zwyczaju pozwoliło na przeniknięcie antymuzułmańskich praktyk do prawa muzułmańskiego, a odsunięcie kobiet od dziedziczenia jest tego najjaskrawszym przykładem. Kres dominacji zwyczaju nastąpił dopiero na początku XX wieku po powstaniu ruchu niepodległościowego i ufundowaniu Ligi Muzułmańskiej w 1906 roku[70].

Wyznawcy islamu na subkontynencie potrzebowali wówczas argumentów na poparcie tezy, że stanowią jeden naród i podlegają temu samemu prawu. W tym okresie przeprowadzono szereg reform prawnych – na poziomie prowincji uchwalono ustawę *NWFP Muslim Personal Law* (*Shariat*) Application Act z 1935 roku (*MPL*), która obaliła prymat rozstrzygania sporu na podstawie zwyczaju[71]. Kolejny dokument, ustanowiony na poziome federalnym, *Shariat Act* z 1937 roku, potwierdził regułę unieważniającą zwyczaj, jeżeli stoi on w sprzeczności z szariatem oraz przywrócił kobietom częściowe prawo do dziedziczenia[72]. *Shariat Act* z 1937 roku, czyniąc zadość roszczeniom ziemiaństwa, nie przyznawał kobietom prawa do dziedziczenia gruntów rolnych[73]. Muzułmańskie ruchy kobiece, które zaczęły pojawiać się w Indiach, głośno opowiadały się za likwidacją muzułmańskiego prawa zwyczajowego oraz za rozpoczęciem wdrażania szariatu. Oparcie się na szariacie było dla kobiet wyborem „mniejszego zła"; czuły one bo-

[68] Wyrok Sądu Najwyższego w Bombaju w sprawie *Kojahs and Memons*, 1847 rok. Cyt. za: E. Perry, *Cases Illustrative of Oriental Manners, Decided in H.M Supreme Court at Bombay. The Application of English Law to India*, New Delhi 1988, s. 110.

[69] S.S. Ali, *op. cit.*, s. 164.

[70] Partia polityczna, której celem była ochrona interesów muzułmanów w Indiach.

[71] S.S. Ali, *op. cit.*, s. 166; M.Z. Abbasi, S.A. Cheema, *op. cit.*, s. 10.

[72] M.A. Mannan, *op. cit.*, s. 15; M.Z. Abbasi, *op. cit.*, s. 136.

[73] S.S. Ali, *op. cit.*, s. 166. Prawo to zostało zmienione w 1962 roku przez ustawę *Muslim Personal Law (Shariat) Application Act*, która usuwała zapis dotyczący gruntów rolnych i przyznawała muzułmankom prawo do dziedziczenia całego majątku po zmarłym – zgodnie z szariatem.

wiem, że patriarchat zapewniający im prawa na podstawie Koranu byłby lepszy niż patriarchat oparty na prawie zwyczajowym, który odbierał im wszystkie prawa, w tym prawo do dziedziczenia[74].

Praktyki zwyczajowe

Zarówno szariat, jak i prawo krajowe jednoznacznie przyznają kobietom prawo do dziedziczenia, jednak różne statystyki podają, że nawet 97% kobiet jest wykluczanych ze spadkobrania gruntów rolnych i nieruchomości, czyli aktywów posiadających największą wartość materialną[75].

Należy również wspomnieć, że kobiety na ogół akceptują fakt pominięcia w dziedziczeniu[76]. Według raportu sporządzonego przez Narodową Komisję ds. Kobiet (National Comission on The Status of Women) oraz UNDP w 2008 roku wynika, że w skali kraju 50,6% Pakistanek wyraziło zgodę na wykluczenie z dziedziczenia, z tego 100% kobiet w Beludżystanie oraz 97% w Pendżabie[77].

W skali kraju znacznie większy odsetek mężczyzn niż kobiet posiada domy i ziemię; 3% kobiet i 72% mężczyzn posiada dom, a 2% kobiet i 27% mężczyzn jest w posiadaniu ziemi[78]. W Pendżabie, największej prowincji Pakistanu, kobiety stanowią tylko 10,6% posiadaczy ziemi[79], należy jednak podkreślić, że samo posiadanie ziemi nie zapewnia kobiecie zdolności do sprawowania kontroli nad majątkiem[80]. Często zdarza się nawet, że w celu ominięcia niewygodnych przepisów podatkowych ziemia oficjalnie należy do kobiety, która nie wie o tym, że jest właścicielką oraz nie ma możliwości dysponowania ziemią[81].

---

[74] S. Hussain, *A Socio-historical and Political Discourse on the Rights of Muslim Women: Concerns for Women's Rights or Community Identity: (Special reference to 1937 and 1939 Acts)*, „Journal of International Women's Studies" 2015, Vol. 16, s. 3.

[75] NIPS & ICF, *Pakistan Demographic and Health Survey 2017–18*, Islamabad, Pakistan, and Rockville, Maryland, USA 2019.

[76] National Comission on The Status of Women, UNDP, Final Report, 2008, s. 12, http://www.ncsw.gov.pk/previewpublication/3, data odczytu 11 listopada 2020.

[77] *Ibidem*.

[78] NIPS & ICF, *op. cit.*

[79] Punjab Commission on the Status of Women (PCSW), Evaluating 2015 Legal Reforms Related to Land Inheritance and Their Impact on Women, 2016, https://pcsw.punjab.gov.pk/system/files/Evaluating2015LegalReformsrelatedtoLandInheritanceandtheirimpactonWomen.pdf, data odczytu 11 listopada 2020.

[80] A.M. Weiss, *Moving Forward with the Legal Empowerment of Women in Pakistan*, United States Institute of Peace, Special Report, 2012, s. 11, https://www.usip.org/sites/default/files/resources/SR305.pdf, data odczytu 11 listopada 2020.

[81] PCSW, *op. cit.*, s. 79.

Zachwiane struktury decyzyjne w pakistańskich rodzinach oraz głęboko zakorzeniony patriarchat to główne powody, dla których kobiety nie są w stanie skutecznie egzekwować prawa do dziedziczenia. Od pakistańskich kobiet żąda się niekwestionowanej lojalności, a decyzje o zawarciu małżeństwa, podjęciu edukacji, rozpoczęciu pracy czy dostępie do opieki zdrowotnej są podejmowane za kobiety[82]. Istnieje również wiele praktyk zwyczajowych, których bezpośrednim celem jest wykluczenie kobiet z dziedziczenia.

Jak słusznie zauważa się w literaturze, żadne dyskusje na temat sytuacji kobiet w rodzinie oraz prawa do dziedziczenia nie mogą ograniczać się jedynie do rozważań prawnych – niezbędna jest analiza praktyk społecznych, które w najbardziej destrukcyjny sposób wpływają na godność i bezpieczeństwo kobiet[83]. W Pakistanie kultura, system kastowy oraz religia wykształciły szereg sposobów zmuszania zarówno kobiet, jak i mężczyzn do wstępowania w związki małżeńskie. Zmuszanie do małżeństw najczęściej spowodowane jest chęcią ochrony rodzinnego majątku. Pomimo penalizacji większości z tych zwyczajów są one w dalszym ciągu kultywowane i niejednokrotnie mają większą siłę oddziaływania niż religia i oficjalne prawo w kraju[84]. Wspomniana wyżej ustawa o zapobieganiu antykobiecym praktykom z 2011 roku (*The Prevention of Anti Women Practices (Criminal Law Amendment) Act 2011*) kategorycznie zakazała praktyk zwyczajowych polegających na zmuszaniu do małżeństw, oddawania kobiet w ramach odszkodowania, wspomnianych już małżeństw z Koranem oraz pozbawiania kobiet dziedziczenia.

Małżeństwa z Koranem

Jak słusznie zauważa Yefet: „Małżeństwo z Koranem jest unikatowym pakistańskim zwyczajem, który drwi nie tylko z nakazów islamu czy podstawowych praw człowieka, ale także z całej instytucji małżeństwa"[85]. Małżeństwa z Koranem najczęściej występują w prowincji Sindh i znane są pod nazwą *haq baksh*[86]. Kobiety „wydane" za Koran spędzają całe życie w zupełnym odosobnieniu, modląc się i studiując

[82] S. Taj et al., *Assessment of Rural and Urban Women's Participation in the Decision Making in Family Matters*, „Pakistan Journal of Life and Social Sciences" 2004, s. 28.

[83] K.C. Yefet, *What's the Constitution Got to Do with It? Regulating Marriage in Pakistan*, „Duke Journal of Gender Law & Policy" 2009, s. 365.

[84] F.M. Critelli, *Between Law and Custom: Women, Family Law and Marriage in Pakistan*, „Journal of Comparative Family Studies" 2012, Vol. 43, No. 5, s. 647.

[85] K.C. Yefet, *op. cit.*, s. 365.

[86] *Ibidem*.

święte teksty przy równoczesnym zachowaniu celibatu. Rodzina decyduje się na taki krok zazwyczaj z powodów ekonomicznych, a nie – jakby się mogło wydawać – z pobudek religijnych. Ślub córki wiąże się bowiem z kosztami, natomiast kobieta, która zostaje wydana za mężczyznę spoza rodziny w momencie dziedziczenia przyczynia się dodatkowo do uszczuplenia rodzinnego majątku. W przypadku ślubu z Koranem majątek kobiety zostaje w rodzinie, a w przypadku jej śmierci zostaje odziedziczony przez jej najbliższych krewnych.

Ceremonia zaślubin z Koranem pozbawia kobiety wszelkich podstawowych praw, nakłada na nie obowiązek zachowania czystości oraz na zawsze pozbawia je prawa do założenia rodziny. Obecnie ta praktyka jest coraz mniej popularna. Ze względu na istniejące tabu oraz penalizację tego zwyczaju, bardzo trudno znaleźć kobiety, które są jej poddawane, jednakże w prasie co jakiś czas można znaleźć doniesienia o kobietach wydanych za Koran[87].

Małżeństwa wymienne

Małżeństwo wymienne (*watta satta*) polega na wymianie panien młodych pomiędzy dwiema rodzinami, które są najczęściej ze sobą spokrewnione[88]. Szacuje się, że na terenach wiejskich Pakistanu zawierana jest w ten sposób 1/3 małżeństw. Tradycja ta jest szczególnie rozpowszechniona na terenach prowincji Pendżab i Sindh[89].

W ramach *watta satta* najczęściej brat i siostra wchodzą w związki małżeńskie ze spokrewnioną parą rodzeństwa – celem jest utrzymanie majątku wewnątrz rodziny[90]. Oprócz oczywistej niesprawiedliwości

[87] Pakistan Press Foundation, *Rebels of „marriage with Quran" cry for help*, https://www.pakistanpressfoundation.org/rebels-of-%E2%80%98marriage-with-quran%E2%80%99-cry-for-help/, data odczytu 20 grudnia 2020; La Stampla, Vatican Insider, *The life of slavery of Pakistani women who are forced to „marry" the Quran*, https://www.lastampa.it/vatican-insider/en/2013/07/30/news/the-life-of-slavery-of-pakistani-women-who-are-forced-to-marry-the-quran-1.36078750, data odczytu 20 grudnia 2020.

[88] Na terenach wiejskich i plemiennych ponad 50% małżeństw zawieranych jest pomiędzy kuzynami I i II stopnia pokrewieństwa. Natomiast Pakistan Raport Household Survey (PRHS-II) ujawnia, że 78% małżeństw w Pakistanie zawieranych jest pomiędzy krewnymi, a kolejne 10% pomiędzy osobami wywodzącymi się z tej samej kasty lub plemienia.

[89] R.N Bhutta *et al.*, *Dynamics of Watta Satta Marriages in Rural Areas of Southern Punjab Pakistan*, „Open Journal of Social Sciences" 2015, Vol. 3, No. 12, s. 166–178.

[90] L. Holden, A. Chaudhary, *Daughters' inheritance, legal pluralism, and governance in Pakistan*, „The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law" 2013, Vol. 45, Issue 1, s. 111.

takiego układu, który uniemożliwia zarówno kobietom, jak i mężczyznom swobodny wybór małżonka i decydowania o swoim życiu, związki te pociągają za sobą inne negatywne konsekwencje. W takim układzie mąż, który znęca się nad swoją żoną, może oczekiwać identycznego zachowania ze strony szwagra w stosunku do swojej siostry. Z kolei rozpad jednego związku pociąga za sobą automatyczny rozpad drugiego, nawet jeśli druga para wiedzie szczęśliwe życie małżeńskie[91].

Haq bukhshwana

Zwyczajowo niektóre plemiona w Beludżystanie, NWFP (obecnie prowincja Khyber Pakhtunkhwa) i Sindh wymagają od przyszłej panny młodej oficjalnego ogłoszenia rezygnacji z jej prawa do dziedziczenia w obecności całej rodziny. Ten zwyczaj w lokalnym języku określa się jako *haq bukhshwana*[92].

Powszechnie uważa się, że kobiety, które roszczą sobie prawo do dziedziczenia są niewdzięczne, posiadają zły charakter oraz sprzeciwiają się społecznym konwenansom[93]. W szczególności w prowincji Sindh brak zgody kobiety na zrzeczenie się prawa do dziedziczenia może być uważane za obrazę honoru rodziny i skutkować egzekucją wykonaną na kobiecie w ramach praktyki *karo kari*, czyli zabójstwa honorowego[94]. W Pendżabie natomiast zazwyczaj kobiety odciskają kciuk na niewypełnionym wniosku urzędowym, który następnie wypełniany jest przez męskich członków rodziny oraz stanowi dokument zrzeczenia się przez nie spadku. Jak podaje raport sporządzony przez PCSW, ciężar dowodu w sprawie o sfabrykowanie dokumentu spoczywa na kobiecie[95]. W Beludżystanie wdowy zazwyczaj nie otrzymują spadku po zmarłym mężu, a jeśli zdecydują się na wystąpienie z takim żądaniem, często zmuszane są do zawarcia związku małżeńskiego z bratem lub innym najbliższym krewnym zmarłego, aby majątek nie opuścił rodziny.

---

[91] H.G Jacoby, G. Mansuri, *Watta Satta: Bride Exchange and Women's Welfare in Rural Pakistan*, Policy Research Working Paper; No. 4126, World Bank, Washington 2009, https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/7130, data odczytu 11 listopada 2020.

[92] S. Ghori, *Women Inheritance Rights: Rhetoric or Resurgence?*, „Criterion Quarterly" 2019, https://criterion-quarterly.com/women-inheritance-rights-rhetoric-resurgence/, data odczytu 11 listopada 2020.

[93] I. Rubab, A. Usman, *Women's Right of Inheritance: Choices and Challenges in Punjab*, „Journal of Islamic Thought and Civilization" 2018, Vol. 8, No. 2.

[94] S. Shoro, *The Real Stories behind Honour Killing*, UK 2019, s. 11; S. Bhanbhro *et al.*, *Karo Kari – the Murder of Honour in Sindh, Pakistan: An Ethnographic Study*, „International Journal of Asian Social Science" 2013, Vol. 3, No. 7, s. 1475.

[95] PCSW, *op. cit.*, s. 79.

Pardah

Wiele kontrowersji wzbudza również termin *pardah* (lub *purdah*), który dosłownie oznacza zasłonę (zwaną czador). Polega on na zakrywaniu ciała i twarzy przez kobiety oraz równoczesnej segregacji kobiet i mężczyzn. Jednym z przewodnich haseł polityki generała Zia był powrót do *chardar aur char dewari*, czyli „czadoru i czterech ścian domu". Kobiety były niemile widziane w przestrzeni publicznej, a *pardah* oraz skromny i szczelnie zakrywający ciało strój zaczęły być egzekwowane siłą przez członków samozwańczej straży obywatelskiej[96]. *Pardah* uznawana jest również za istotny powód wykluczenia kobiet z dziedziczenia ziemi i nieruchomości, jak i braku możliwości sprawowania kontroli nad odziedziczoną ziemią. Ograniczona mobilność kobiet oraz strach lub brak zgody rodziny na interakcje z urzędnikami państwowymi (zazwyczaj mężczyznami) zajmującym się sprawami dotyczącymi dziedziczenia, przez lata skutecznie uniemożliwiają kobietom możliwość egzekwowania swoich praw. *Pardah*, która egzekwowana jest w Pakistanie, nie ma jednak mocnego potwierdzenia w religii, która co prawda zaleca kobietom skromny strój, jednak nie nakłada obowiązku absolutnej izolacji od mężczyzn[97]. Wielu uczonych podkreśla, że praktykowany w Pakistanie zwyczaj *pardah* wywodzi się z tradycji hinduskiej i został jedynie zapożyczony przez muzułmanów[98]. W 1944 roku podczas sławnego przemówienia na Muslim University w Aligarh założyciel Pakistanu Muhammad Ali Jinnah skrytykował istniejący porządek, mówiąc, że naród jest ofiarą złych, zepsutych zwyczajów oraz że zamykanie kobiet w czterech ścianach domu jest przestępstwem przeciwko ludzkości[99].

---

[96] R. Saigol, *Feminism and the Women's Movement in Pakistan, Actors, Debates and Strategies*, Islamabad 2016, s. 14, https://www.fes-asia.org/news/feminism-and-the-women-movement-in-pakistan/, data odczytu 11 listopada 2020.

[97] Strój muzułmanek jest najprawdopodobniej jedną z najczęściej poruszanych kwestii podczas debaty o prawach kobiet w islamie. Podkreśla się, że muzułmański strój kobiecy, mimo zgodności z koranicznym nakazem (Koran 24:31) skromności, nie jest obowiązkową odzieżą muzułmanek.

[98] A. Bahadori, R. Pande, *Looking at Muslim Women in India, Iran and Afghanistan*, „Journal of Women's Studies" 2017, Vol. 5, No. 1, s. 69; J.E. Walsh, A Brief History of India, New York 2006, s. 88.

[99] "We are victims of evil customs. It is a crime against humanity that our women are shut up within the four walls of the houses as prisoners. There is no sanction anywhere for the deplorable condition in which our women have to live." Cyt. za: J.T. Sudduth, *CEDAW's Flaws: A Critical Analysis of why CEDAW is Failing to Protect a Women Right to Education in Pakistan*, „Journal of Law and Education" 2009, Vol. 38, No. 4, s. 563.

Przeszkody proceduralne

Istnieje również wiele barier proceduralnych, które skutecznie utrudniają lub uniemożliwiają kobietom udział w postępowaniu spadkowym, takich jak brak dokumentów potwierdzających tożsamość, rozwlekanie postępowania oraz zatrudnianie w urzędach tylko męskich pracowników do załatwiania delikatnych spraw dotyczących spadku.

Brak rejestracji aktów stanu cywilnego poważnie ogranicza możliwość korzystania przez osoby nieposiadające aktu urodzenia z ich praw ekonomicznych, społecznych i kulturalnych gwarantowanych przez prawo krajowe. Jak podaje UNICEF, obecnie w Pakistanie zarejestrowanych jest tylko 34% wszystkich dzieci[100]. Ustalenie tożsamości kobiety po śmierci jej rodziców lub opiekunów nastręcza wiele trudności. Niemożność ustalenia tożsamości często uniemożliwia udział w spadkobraniu. Podobnie brak rejestracji małżeństw uniemożliwia wdowom dziedziczenie po zmarłym mężu. Brak dokumentów tożsamości nierzadko skutkuje tym, że mężczyźni przyprowadzają obce kobiety do urzędników państwowych, które następnie fałszywie zeznają, że są prawowitymi spadkobierczyniami i zrzekają się prawa do spadku[101].

Kobiety również nie posiadają wystarczającej wiedzy na temat przysługujących im praw i żyją w błędnym przekonaniu, że otrzymane od rodziny prezenty ślubne, posag lub organizacja wesela są ekwiwalentem spadku, który miałyby otrzymać[102]. Sądy jednak jednoznacznie stoją na stanowisku, że dary otrzymane od braci lub innych męskich krewnych w żadnym wypadku nie mogą być traktowane jako rekompensata za wykluczenie z dziedziczenia[103].

Przewlekłość postepowania w sprawach spadkowych jest również istotnym czynnikiem, zniechęcającym nie tylko kobiety do sądowego rozwiazywania sporów. Zazwyczaj sporne sprawy o dziedziczenie ciągną się latami oraz wiążą się z ogromnymi kosztami, których kobiety nie są w stanie pokryć.

---

[100] Oficjalna strona internetowa UNICEF Pakistan, *A partnership to protect. Digital birth registration is giving children the inalienable right to identity*, 15.03.2018, https://www.unicef.org/pakistan/stories/partnership-protect, data odczytu 11 listopada 2020.

[101] H. Khan, A. Khan, H. Zahir, *Women's Inheritance Rights: Procedures, Loopholes & Obstacles*, Lahore 2020, s. 31.

[102] I. Rubab, A. Usman, *op. cit.*

[103] L. Holden, A. Chaudhary, *op. cit.*, s. 114.

Wnioski

Prawo do dziedziczenia odgrywa kluczową rolę we wzmacnianiu pozycji kobiet w życiu społeczno-ekonomicznym i politycznym. Jak wskazują dane, kobiety, które posiadają majątek w postaci domu lub ziemi, znacznie rzadziej padają ofiarami przemocy domowej. Z kolei kobiety nieposiadające żadnego zabezpieczenia finansowego, które doświadczają różnych form przemocy ze strony męża i teściów, często nie są w stanie wyrwać się z toksycznych relacji[104]. Pomimo tego, że zarówno prawo religijne, jak i prawo świeckie gwarantują kobietom udział w spadkobraniu, Pakistanki od stuleci są konsekwentnie pozbawiane tych praw.

Niefortunnie ustawodawstwo dotyczące praw rodzinnych i spadkowych podczas panowania brytyjskiego nie przeszło żadnej reformy, a wręcz często podnosi się argument, że to Brytyjczycy przyczynili się do przywrócenia tradycyjnych, patriarchalnych i antykobiecych praw muzułmańskich[105]. Do lat 40. XX wieku na mocy prawa zwyczajowego w wielu miejscach w Indiach odmawiano kobietom prawa do spadku, pomimo faktu, że islam gwarantował im udział w dziedziczeniu już na początku swego istnienia[106]. Jak słusznie zauważa część uczonych, dzisiaj, gdy Zachód nieustannie krytykuje podrzędny status kobiet w pakistańskim społeczeństwie, należy przypomnieć o kluczowej roli, jaką odegrali Brytyjczycy w procesie usztywnienia i patriarchalizacji muzułmańskiego prawa rodzinnego oraz ekonomicznej marginalizacji kobiet[107]. Selektywne reformy prawne, świadome ignorowanie dyskryminacyjnych przepisów, traktowanie starożytnych tekstów religijnych jako obowiązującego prawa, błędne przekłady z arabskiego na angielski oraz brak zmian w kierunku emancypacji zadały poważny cios prawom kobiet na subkontynencie indyjskim[108].

Praktyki zwyczajowe, takie jak małżeństwa z Koranem, przymuszanie do małżeństw czy przestrzeganie *pardah* nagminnie nazywane są „praktykami religijnymi" nie tylko przez autorów zachodnich, ale

[104] AwazCDS, *Denial of Women's Right of Inheritance (Enhancing their Vulnerability to Domestic and Social Violence)*, 2010, http://awazcds.org.pk/Downloads/rstudies/Inheritance%20Rights.pdf, data odczytu 11 listopada 2020.

[105] S.C. Singh, *op. cit.*, s. 56.

[106] G. Minault, *Women, Legal Reform and Muslim Identity in South Asia*, [w:] *Islam, Communities and the Nation. Muslim Identities in South Asia and Beyond*, ed. H. Mushirul, New Delhi 1998; S.S. Ali, *op. cit.*, s. 162; J. Stephens, *op. cit.*, s. 17; P.R. *Blood, Pakistan: A Country Study*, Washington 1994, s. 121.

[107] J. Stephens, *op. cit.*, s. 20.

[108] I.R. Hussain, *op. cit.*, s. 71; S.S. Ali, *op. cit.*, s. 162.

przede wszystkim przez samych Pakistańczyków. Należy jednak wspomnieć, że wyżej wymienione praktyki kulturowe mające na celu pozbawienie kobiet udziału w dziedziczeniu stoją w sprzeczności z nakazami religijnymi. W Pakistanie od stuleci ignoruje się normy religijne, które upodmiotawiają kobiety, a nadaje się boski charakter dyskryminującym prawom niemającym żadnego potwierdzenia w Koranie czy sunnie. Równocześnie każda reforma prawna dotycząca poprawy sytuacji kobiet jest szeroko dyskutowana pod kątem zgodności z prawem islamu oraz zazwyczaj spotyka się z oporem ugrupowań religijnych[109]. W Pakistanie, gdzie 97% populacji stanowią muzułmanie, dalej poszukuje się właściwej roli, jaką powinien odegrać islam w życiu społecznym i politycznym kraju. Z kolei zbyt wielu pakistańskich muzułmanów jest nadmiernie przywiązanych do lokalnych praktyk kulturowych, które często błędnie uważane są za nieodłączny element prawny.

[109] Za przykład może posłużyć próba wprowadzenia prawa penalizującego przemoc domową w poszczególnych prowincjach (w KPK z powodu protestów grup religijnych stosowne prawo dalej nie zostało wprowadzone), delegalizacja poligamii (do tej pory udało się ją jedynie ograniczyć) oraz prawo podnoszące wiek małżeński do 18 lat (udało się to dotychczas jedynie w Sindh).

Natalia Zajączkowska
Uniwersytet Łódzki

Ureligijnienie nauki w dobie koronawirusa w Indiach

Abstrakt

Pojawienie się epidemii COVID-19 w Indiach nie tylko zaostrzyło masową stereotypizację i spowodowało spadek zaufania wobec indyjskich muzułmanów, ale także pokazało, jak Indyjska Partia Ludowa (BJP) z premierem Narendrą Modim na czele coraz śmielej sięga po retorykę populistyczną opartą na mitach, ludowych wierzeniach, półprawdach i pseudonauce w realizacji swych celów politycznych. Artykuł stanowi przegląd wybranych wierzeń i praktyk religijnych promowanych przez indyjskie elity rządzące. Nieudowodnione lub jawnie sprzeczne z obecnym stanem wiedzy naukowej przekazy promowane przez środowiska hindusko-nacjonalistyczne stale zyskują na popularności, zwłaszcza po wygranej Indyjskiej Partii Ludowej w wyborach w 2014, a następnie w 2019 roku. Od tej pory sporą część narracji polityczno-historycznej poświęca się mitycznej wizji starożytnych Indii, które stanowiły niegdyś kolebkę postępu naukowego. Artykuł jest próbą uchwycenia społeczno-politycznego projektu *ureligijnienia nauki i unaukowienia religii*, gdzie granica pomiędzy nauką a pseudonauką ulega zatarciu.

Słowa kluczowe: Bharatiya Janata Party, BJP, Narendra Modi, koronawirus, COVID-19, pseudonauka, mity, gomutra, hindutva

Abstract

In India the religio-mythical culture is rapidly gaining popularity overcoming subsequent fields such as medicine, history or politics, to name but a few. Various forms of pseudoscience have been on the rise since Prime Minister Narendra Modi came to power in 2014. In this paper I will explore religious the beliefs and practices of the Indian public to prevent SARS-CoV-2 spread along with pseudoscientific myths spread by the Indian political elite. Established in 2014, The Ministry of Ayurveda, Yoga & Naturopathy, Unani, Siddha and Homoeopathy (AYUSH) has aimed to popularise indigenous and alternative treatments, many of which have strong historical roots in India. One of its repeated focuses has been *gomutra* (cow urine) which is believed by many Hindus to have healing properties, given the sacred nature of cows in Hinduism. The urine has been touted as a treatment for many illnesses including, diabetes, epilepsy, AIDS and even cancer

or coronavirus. Hindu nationalists remain heavily invested in national myths and pseudoscience in order to benefit their political agendas. In this article, I will provide a few of the most striking instances of the *Hindutva* engagement in *religionising science* and *scientisising religion* as a means of advancing a modern political project.

Keywords: Bharatiya Janata Party, BJP, Narendra Modi, coronavirus, COVID-19, pseudoscience, myths, gomutra, hindutva

Pojawienie się epidemii COVID-19 w Indiach nie tylko zaostrzyło masową stereotypizację i spowodowało spadek zaufania wobec indyjskich muzułmanów, ale także pokazało, jak Indyjska Partia Ludowa (BJP) z premierem Narendrą Modim na czele coraz śmielej sięga po retorykę populistyczną opartą na mitach, ludowych wierzeniach, półprawdach i pseudonauce w realizacji swych celów politycznych. Główne zarzuty opozycji to już nie tylko rozpowszechnienie dyskryminacyjnej ideologii *hindutvy*[1] czy polityka historyczna manipulująca faktami historycznymi i geograficznymi[2]. Nieudowodnione lub jawnie sprzeczne z obecnym stanem wiedzy naukowej przekazy promowane przez środowiska hindusko-nacjonalistyczne zyskały popularność w Indiach, zwłaszcza po wygranej Indyjskiej Partii Ludowej w wyborach w 2014, a następnie w 2019 roku. Od tej pory sporą część narracji polityczno-historycznej poświęca się mitycznej wizji starożytnych Indii (trl. *Bhārat Mātā*), które stanowiły niegdyś kolebkę postępu naukowego, w tym nauk ścisłych, medycyny czy filozofii. Za wizją Indii w roli wschodzącej potęgi światowej kryją się złożone i często niezrozumiałe dla świata Zachodu relacje między nauką a religią. Powołując się na bogactwo mitologii, hinduski nacjonalizm łączy indyjski splendor przeszłości z osiągnięciami współczesności. Za sprawą intensywnej kampanii polityków, zwolenników ideologii *hindutvy*, lekarzy ajurwedyjskich

[1] Por. V.D. Savarkar, *Hindutva: Who is a Hindu?*, New Delhi 2003.

[2] Jednym z czołowych ideologów hindutvy i nowej polityki historycznej promowanej przez Narendrę Modiego jest Diyanath Batra. Jest on krytykowany przez opozycję m.in. za swoje podręczniki szkolne, które zawierają treści o charakterze rasistowskim, przesądnym i nacjonalistycznym. Jest autorem flagowego programu *hinduizacji systemu edukacji* (ang. *Indianisation of the education system*). W rekomendacji dla Krajowej Rady Badań Edukacyjnych i Szkoleń (NCERT) Batra zażądał usunięcia z programu nauczania słów w języku urdu i arabskim, wszelkich informacji odnoszących się do okresu muzułmańskich podbojów, panowania dynastii Wielkich Mogołów w Indiach, a także pogromu muzułmanów w Gudźaracie w 2002 roku i wielu innych. Por. *Preparing a blueprint to 'Indianise'*, https://www.firstpost.com/india/preparing-blueprint-indianise-education-dinanath-batra-1644407.html, data odczytu 17 grudnia 2020.

oraz hinduistycznych przywódców religijnych, wedyjskie praktyki lecznicze zyskują miano ponadczasowych[3], również w obliczu epidemii koronawirusa. Polityczne przywództwo BJP kreuje nową, motywowaną ideologicznie rzeczywistość, w której granica pomiędzy nauką a pseudonauką ulega zatarciu. Prowadzi to do rozpowszechnienia się zjawiska „ureligijnienia nauki" (ang. *religionised science*) oraz „unaukowienia religii" (ang. *scientisised religion*[4]), tworząc nową wizję Indii w roli archaicznej nowoczesności[5].

Nacjonaliści w służbie mitów narodowych i pseudonauki

Indie nie są wyjątkiem w swoich skłonnościach do łączenia wierzeń i tradycji z nauką i polityką. W Stanach Zjednoczonych polityczny konserwatyzm od dawna przenika się z chrześcijańskim fundamentalizmem i odrzuceniem darwinowskiej teorii ewolucji[6]. Począwszy od lat 90. XX wieku, nacjonalizm hinduski w Indiach stopniowo rósł w siłę. W 2014 roku, kiedy Indyjska Partia Ludowa po raz pierwszy uzyskała większość parlamentarną, a premierem został Narendra Modi, godnym uwagi aspektem nacjonalistycznej narracji partii rządzącej stało się łączenie nauki, pseudonauki i mitów gloryfikujących dziedzictwo hinduizmu[7].

Już na początku rządów BJP premier Narendra Modi chętnie odwoływał się do dorobku naukowego starożytnej cywilizacji indyjskiej i wykorzystywał ten wątek w przemówieniach do narodu:

> Jest wiele dziedzin, w których nasi przodkowie wnieśli duży wkład. Niektóre z nich są dobrze znane. Jeśli mówimy o nauce o kosmosie, nasi przodkowie w pewnym momencie znacząco ją rozwinęli. To, co ludzie tacy jak *Āryabhaṭa* mówili wieki temu, jest dziś uznawane przez naukę. Chcę przez to powiedzieć, że jesteśmy krajem, który miał takie możliwości. Musimy je odzyskać[8].

---

[3] B. Subramaniam, *Holy Science The Biopolitics of Hindu Nationalism*, Washington 2019, s. 1–5.

[4] Terminów *religionised science* i *scienticised religion* używa indyjska badaczka Banu Subramaniam w książce *Holy Science The Biopolitics of Hindu Nationalism*, Washington 2019.

[5] S. Perur, *Science and the rise of nationalism in India*, The Nature, 2019, https://www.nature.com/articles/d41586-019- 02243-x, data odczytu 10 października 2020.

[6] T.W. Padma, *Anti-Darwin comments in India outrage scientists*, https://www.nature.com/articles/d41586-018-01241-9, data odczytu 14 stycznia 2021.

[7] S. Perur, *op. cit.*

[8] *Indian prime minister claims genetic science existed in ancient times*, https://www.theguardian.com/world/2014/oct/28/indian-prime-minister-genetic-science-existed-ancient-times, data odczytu 17 grudnia 2020.

Narendra Modi podczas sprawowania urzędu premiera w swoich przemówieniach często łączył nauki medyczne z mitologią. Opisując narodziny hinduistycznych bóstw *Ganeśa* i *Karṇy*, niejednokrotnie odwoływał się do postępu naukowego starożytnych Indii, np. w dziedzinie chirurgii plastycznej i genetyki[9]:

> Możemy być dumni z tego, co w pewnym momencie nasz kraj osiągnął w dziedzinie nauk medycznych. Wszyscy czytamy o *Karṇie*[10] w *Mahābhāracie*[11]. Jeśli pomyślimy trochę więcej, zdamy sobie sprawę, że z treści *Mahābhāraty* wynika, iż *Karṇa* nie narodził się z łona swojej matki. Oznacza to, że w tamtym czasie istniała genetyka. Dlatego mógł on urodzić się poza łonem matki[12].

Uwagi te wygłosił podczas inauguracji jednego ze szpitali w Mumbaju. Dodał również, że pierwsza na świecie operacja plastyczna została przeprowadzona na *Gaṇeśi* – głowa słonia została przeszczepiona bóstwu. Jego zdaniem, „musiał istnieć w tym czasie jakiś chirurg plastyczny, który założył głowę słonia na ciało człowieka"[13]. Innym przykładem pseudonaukowych twierdzeń powielanych przez działaczy religijno-nacjonalistycznych jest teza o broni jądrowej, która została użyta po raz pierwszy w wielkiej wojnie przedstawionej w *Mahābhāracie* czy lotnictwie, rzekomo rozpowszechnionym już w starożytnych Indiach[14].

---

[9] *PM Modi takes leaf from Batra book: Mahabharat genetics, Lord Ganesha surgery*, https://indianexpress.com/article/india/india-others/pm-takes-leaf-from-batra-book-mahabharat-genetics-lord-ganesha-surgery/, data odczytu 17 grudnia 2020.

[10] Bohater indyjskiej epopei *Mahābhārata*, syn boga słońca.

[11] Epos pochodzący z III wieku p.n.e. Jeden z dwóch głównych hinduistycznych poematów epickich, należący do głównych dzieł literatury indyjskiej (kategoria *smryti*). W hinduizmie nazywany jest piątą Wedą. Utwór jest często uznawany za najdłuższy epos na świecie. Zawiera 100 tys. ślok, tak więc jest dziesięć razy dłuższy od Iliady i Odysei. Epos opowiada o historii starożytnych Indii. W jego skład wchodzi jedno z najważniejszych dzieł hinduizmu – *Bhagavadgītā*.

[12] *PM Narendra Modi's speech at inauguration of Sir H N Reliance Hospital*, https://dst.gov.in/speechesinterviews/pm-narendra-modis-speech-inaguration-sir-h-n-reliance-hospital, data odczytu 17 grudnia 2020.

[13] *Ibidem*; *LIE: There must have been some plastic surgeon at that time who got an elephant's head on the body of a human being and began the practice of plastic surgery*, https://www.modilies.in/2014/10/29/lie-there-must-have-been-some-plastic-surgeon-at-that-time-who-got-an-elephants-head-on-the-body-of-a-human-being-and-began-the-practice-of-plastic-surgery/, data odczytu 17 grudnia 2020.

[14] R. Lakshmi, *Indians invented planes 7,000 years ago – and other startling claims at the Science Congress*, https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2015/01/04/indians-invented-planes-7000-years-ago-and-other-startling-claims-at-the-science-congress/, data odczytu 23 grudnia 2020.

Nie ulega wątpliwości, że Indie epoki starożytnej odegrały istotną rolę w rozwoju nauki, od astronomii i matematyki po metalurgię, medycynę, a nawet chirurgię[15]. Przykład postępu w dziedzinie nauk medycznych stanowi np. flagowy traktat ajurwedyjski *Suśruta Saṃhita*, datowany na pierwsze tysiąclecie przed naszą erą, omawiający techniki przeszczepów skóry i rekonstrukcji nosa[16]. Trwający niespełna 90 lat kolonializm brytyjski (ang. *British Raj*) spowodował, iż osiągnięcia i wiedza o proweniencji starożytnej i wedyjskiej straciły w Indiach na znaczeniu. Aktualnie obserwuje się odrodzenie sentymentów prohinduskich[17] (*hindutva*) i zabiegi środowisk hinduistyczno-nacjonalistycznych z Narodowym Stowarzyszeniem Ochotników (RSS[18]) na czele, mające na celu wpisanie ich w aktualną politykę partii rządzącej. Efektem rzeczonych zabiegów jest mitologizacja polityki historycznej nierzadko uciekającej się do wyolbrzymień, a nawet przekłamań. Zdaniem indyjskiej historyczki Romili Thapar, prawdziwy problem pojawia się wówczas, kiedy do historii włącza się towarzyszącą jej mitologię, a mieszankę tę wciąż nazywa się historią[19]. Zacierając granice pomiędzy nauką a mitologią, politycy indyjscy formułują publicznie następujący komunikat: nasze eposy to prawdy historyczne, a fantazje w nich zawarte są zapisami naszych starożytnych osiągnięć w dziedzinie najnowocześniejszej nauki i technologii. Zawarta w nich wiedza dotarła do nas jako część naszej nieprzerwanej tradycji, a nasza rdzenna mądrość jest w stanie rozwiązać problemy, przed którymi stoją obecnie nauki przyrodnicze[20].

---

[15] S.C. Kak, *Science in Ancient India*, [w:] *Ananya: A portrait of India*, ed. S.R. Sridhar, N.K. Mattoo, New York 1997, s. 399–420; S. Banerjii, *A Brief History of Science Part 8: The Development of Science in Ancient India*, „Breakthrough" 2015, Vol. 17, No. 3, s. 9–23, https://breakthroughindia.org/wp-content/uploads/2020/05/history8.pdf, data odczytu 20 grudnia 2020.

[16] *An English translation of the Sushruta Sanhita*, tłum. K.K.L. Brishagratna, https://www.rarebooksocietyofindia.org/book_archive/196174216674_10154370772061675.pdf, data odczytu 19 grudnia 2020.

[17] E. Anderson, C. Jaffrelot, *Hindu nationalism and the 'saffronisation of the public sphere': an interview with Christophe Jaffrelot*, „Contemporary South Asia" 2018, Vol. 26, No. 4, s. 478–480.

[18] S.E. Atkins, *Encyclopedia of modern worldwide extremists and extremist groups*, Westport–London 2004, s. 264–265.

[19] R. Thapar, *The Past as Present: Forging Contemporary Identities Through History*, New Delhi 2014, s. 37.

[20] A. Mishram, *Only through the prism of science*, https://www.thehindu.com/opinion/op-ed/only-through-the-prism-of-science/article31253482.ece, data odczytu 21 grudnia 2020.

Wielu polityków, zarówno na szczeblu centralnym, jak i stanowym, rozpowszechniało pseudonaukowe twierdzenia, które stoją w sprzeczności z aktualnym stanem wiedzy naukowej. W 2014 roku, kilka miesięcy po objęciu funkcji premiera, Narendra Modi podważył prawdziwość teorii globalnego ocieplenia i antropogenicznych zmian klimatycznych. W jednym z przemówień stwierdził, iż „ludzie starsi – w wieku 70, 80 i 90 lat – zwracający uwagę, że tegoroczna zima jest chłodniejsza niż w zeszłym roku, nie mają racji. Wraz z wiekiem ludzie tracą bowiem zdolność tolerowania zimna. Klimat zatem wcale się nie zmienił. To my się zmieniliśmy”[21].

Satyapal Singh, były oficer indyjskiej policji, w latach 2017–2018 piastujący funkcję Ministra Stanu ds. Rozwoju Zasobów Ludzkich, nazwał teorię ewolucji „naukowo błędną” i zażądał usunięcia jej ze szkolnych programów nauczania[22]. Minister, którego departament nadzoruje funkcjonowanie indyjskiego systemu edukacji, przekonywał, że „odkąd widziano człowieka na Ziemi, zawsze był człowiekiem”, a żaden z naszych przodków nie widział „małpy zmieniającej się w człowieka”[23].

W 2017 roku minister Satyapal Singh zaproponował, aby indyjscy studenci inżynierii w programie studiów zajmowali się także latającym rydwanem *Puṣpak Vimān*, wspomnianym w legendarnym eposie *Ramajana*. Jest to jeden z najczęściej podnoszonych argumentów, iż starożytne Indie jeszcze przed rządami muzułmańskich władców, były forpocztą nowych technologii. Inny parlamentarzysta BJP sugerował, iż starożytne Indie były w posiadaniu broni jądrowej. Jellapragada Sudershan Rao, szef Indyjskiej Rady Badań Historycznych, postulując dosłowną interpretację hinduskiego eposu *Mahābhārata*, doszedł do wniosku, że opisana w nim broń była wynikiem rozszczepienia atomu lub fuzji. Powiedział również, że badania nad komórkami macierzystymi były obecne w Indiach już w epoce żelaza[24]. Ten tok myślenia

[21] N. Narayanan, *What Narendra Modi has to say about climate change*, https://qz.com/india/269743/has-pm-modi-changed-his-position-on-climate-change-from-when-he-was-gujarat-cm/, data odczytu 23 grudnia 2020.

[22] *Darwin is scientifically wrong, says minister Satyapal Singh, BJP leader Ram Madhav supports him*, https://scroll.in/latest/865803/nobody-saw-ape-turning-into-man-charles-darwins-theory-of-evolution-is-wrong-union-minister, data odczytu 23 grudnia 2020.

[23] *Darwin theory wrong because nobody 'saw an ape turning into man' – Indian minister*, https://www.studyinternational.com/news/darwin-theory-wrong-nobody-saw-ape-turning-man-indian-minister/, data odczytu 14 stycznia 2021.

[24] *Minister Satyapal Singh says Darwin is wrong: A short history of the BJP's brush with pseudoscience*, https://scroll.in/article/865872/from-dissing-darwin-to-yogic-farming-a-short-history-of-the-bjps-brush-with-pseudoscience, data odczytu 10 grudnia 2020.

zaowocował nowym kursem oferowanym przez Indyjski Instytut Technologii (IIT), zatytułowanym „nauki wedyjskie"[25].

W 2018 roku szef rządu w stanie Tripura zaproponował nową interpretację genezy Internetu, twierdząc, że istniał on już w czasach *Mahābhāraty*. Biplab Deb opisał ją następującymi słowami:

> Indie używają Internetu od wieków. Bohater *Mahābhāraty*, *Saṃjay* był niewidomy, ale i tak był w stanie szczegółowo opowiedzieć *Dhṛtarāṣṭrze* o tym, co działo się na polu bitwy. Jest to dowodem na istnienie Internetu i wysoko rozwiniętej technologii. W tym samym okresie istniały także satelity[26].

Minister z ramienia partii BJP, Maneka Gandhi, w 2015 roku zaproponowała użycie krowiego moczu jako środka do dezynfekcji podłóg. W tym samym roku rządowy szpital w Radżastanie zdecydował się na wdrożenie tego rozwiązania[27]. Z kolei Vasudev Devnani, minister edukacji w tym samym stanie, stwierdził, iż krowie ekskrementy zawierają wysokie stężenie witaminy B i wykazują właściwości absorbujące radioaktywność[28].

Zdarza się, że argument „naukowości" wykorzystywany jest do zgoła nienaukowych celów. Służy uwiarygodnieniu wierzeń i przesądów lansowanych przez ideologów, polityków czy fanatyków. Przykładem mieszania porządku naukowego z nienaukowym w przestrzeni publicznej współczesnych Indii jest tzw. bionacjonalizm[29]. Jego przejawem jest *vāstu śāstra*, czyli tradycja wedyjska przypominająca nieco chińskie *feng shui*. Ten system wierzeń zakłada, że rozmieszczenie pokoi, rozkład mebli i drzwi może budować lub zakłócać harmonię, a także sprzyjać dobremu samopoczuciu. *Vāstu śāstra* bywa tłumaczona jako nauka

[25] P. Verma, *India: IIT-Kharagpur rolls out course to connect ancient India to modern sciences*, https://economictimes.indiatimes.com/industry/services/education/iit-kharagpur-rolls-out-course-to-connect-ancient-india-to-modern-sciences/articleshow/63977973.cms?from=mdr, data odczytu 10 grudnia 2020.

[26] B. Singh, *Biplab Deb: Internet existed in the days of Mahabharata: Tripura CM Biplab Deb*, https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/internet-existed-in-the-days-of-mahabharata-tripura-cm-biplab-deb/articleshow/63803490.cms, data odczytu 10 grudnia 2020.

[27] *Minister Satyapal Singh says Darwin is wrong: A short history of the BJP's brush with pseudoscience*, https://scroll.in/article/865872/from-dissing-darwin-to-yogic-farming-a-short-history-of-the-bjps-brush-with-pseudoscience, data odczytu 10 grudnia 2020.

[28] *Cow only animal to inhale and exhale oxygen: Rajasthan minister*, https://www.hindustantimes.com/india-news/cow-only-animal-to-inhale-and-exhale-oxygen-rajasthan-minister/story-a8nPi8XDxpvO8YKwibN5RJ.html, data odczytu 10 grudnia 2020.

[29] Termin ukuty przez Banu Subramaniam określający oddziaływanie starożytnych tradycji indyjskich na współczesną politykę i gospodarkę przestrzenną.

o architekturze, jednak sposób, w jaki była i jest praktykowana, sytuuje ją raczej w kategorii wierzeń i przesądów. Według profesora astrofizyki Jayanta V. Narlikara „jest to pseudonauka, która nie ma żadnego logicznego związku ze środowiskiem”[30]. Narlikar zauważa, że czasami plany budynków są zmieniane, a to, co już zostało zbudowane, jest burzone [wyłącznie po to], aby dostosować się do zasad *vāstu*[31].

Zasady *vāstu* do dziś budzą żywe zainteresowanie również wśród polityków indyjskich. Lokalni politycy, tacy jak aktualny premier stanu Telangana K.C. Rao czy były szef rządu stanu Andhra Pradeś N.T. Rama Rao, zwrócili się o pomoc do konsultanta *vāstu* w rozwiązaniu swoich problemów politycznych. K.C. Rao polecono zburzenie dotychczasowego biura i budowę nowego spełniającego warunki *vāstu*. Rama Rao zaś otrzymał informację, że jego problemy zostaną rozwiązane, jeśli wejdzie do swojego biura przez bramę wschodnią. W związku z tym wydano decyzję zburzenia slumsów po wschodniej stronie jego biura, aby umożliwić politykowi wjazd samochodem[32]. Do dziś w miastach takich jak Bengaluru i Mumbaj przebudowa istniejących budynków tak, aby współgrały one z zasadą *vāstu,* stanowi powszechną praktykę[33].

W czerwcu 2000 roku ówczesny minister rozwoju zasobów ludzkich z ramienia partii BJP Murli Manohar Joshi rozważał pomysł wprowadzenia kursów astrologii wedyjskiej na uczelniach wyższych. W liście z 23 lutego 2001 roku Komisja ds. Grantów Uniwersyteckich powiadomiła uniwersytety, iż istnieje pilna potrzeba wprowadzenia astrologii wedyjskiej na uniwersytety, by wiedza ta dotarła do jak najszerszego grona i wkrótce mogła być „eksportowana” za granicę. Środowiska naukowe, takie jak Indyjski Instytut Statystyczny, Instytut Nauk Matematycznych, Indyjska Narodowa Akademia Nauk, Indyjski Instytut Nauki, Instytut Badawczy Ramana i Indyjski Instytut Astrofizyki podniosły larum przeciwko rządowej propozycji. Wiele środowisk opowiedziało się jednak za, a wśród nich Joy Sen, dyrektor Szkoły Projektowania i Zarządzania Infrastrukturą RCG w IIT Kharagpurze oraz członek wydziału architektury:

[30] J. Narlikant, *Astronomy, pseudoscience and rational thinking*, [w:] *Teaching and Learning Astronomy: Effective Strategies for Educators Worldwide*, ed. J. Percy, J. Pasachoff, Cambridge 2009, s. 165.

[31] *Ibidem*.

[32] U. Dokraj, S. Dokraj, *Temples Vastu Shastra*, 2020, https://www.researchgate.net/publication/343713806_Temples_Vastu_Shastra, data odczytu 21 grudnia 2020.

[33] S. Perur, *op. cit.*

> Czasy się zmieniają i na całym świecie pojawia się żywe zainteresowanie starożytną wiedzą indyjską. Jest więc naturalne, że dostosujemy nasz program nauczania, aby uwzględnić *vāstu* na zajęciach z architektury i infrastruktury[34].

Gomutra[35] w tradycji hinduistycznej

W tradycji indyjskiej krowa utożsamiana jest z matką, a jej mocz stanowi panaceum na wiele schorzeń[36]. Już w *Śulba Sūtrach* (nazywanych przypisami do Wed), datowanych na koniec drugiego lub na początek pierwszego milenium p.n.e., krowim odchodom przypisywano właściwości rytualnie oczyszczające[37]. Na przykład metalowe przedmioty można było oczyścić, zanurzając je w krowim moczu[38]. Pięć produktów pochodzących od krowy zwanych *paṃćagavya*[39] nabrało szczególnego znaczenia w okresie wedyjskim, dzięki wykorzystaniu w rytuałach i ceremoniach ofiarnych[40]. Ich wysoki status w rytuale oczyszczenia i pokuty potwierdza także *Dharmaśāstra*, przyznając *paṃćagavyi* centralne miejsce na indyjskiej mapie rytuałów wedyjskich. Liczne wzmianki na ich temat znajdują się również w starożytnych traktatach ajurwedyjskich[41] autorstwa znawców medycyny *Ćaraki* oraz *Suśruty*. *Ćaraka* na przykład zaleca stosowanie *paṃćagavyi* w razie wysokiej gorączki[42]. Mówi również o leczniczej mocy *gomutry*[43], podobnie jak *Vāgbhaṭa*, który wspomina o niej w VII wieku[44]. Pomimo rozległej literatury, po-

[34] R.S. Kapoor, *Pseudoscience of Vastu to get legitimacy*, „The Hindu Chronicle", http://www.thehinduchronicle.com/2017/04/pseudoscience-vastu-get-legitimacy/, data odczytu 20 grudnia 2020.

[35] Mocz krowy.

[36] M.L. Pathak, A. Kumar, *Gomutra – descriptive study*, „Sachitra Ayurveda" 2003, s. 81–84.

[37] *Baudhāyana Dharmasūtra*, I, 5.8.52.

[38] *Ibidem*, I, 6.14.5,7.

[39] Sanskryckie słowo paṃćagavya oznacza „pięć pochodnych krowy". Bezpośrednie pochodne to ekskrementy, mocz i mleko, a pośrednie pochodne to twaróg i *ghī* (powszechnie używane w Indiach masło klarowane). Są one mieszane w odpowiednich proporcjach, a następnie poddawane fermentacji i stosowane w medycynie ajurwedyjskiej. Współcześnie popularność w Indiach zdobywa termin *cowpathy,* opisujący praktyki lecznicze oparte na wedyjskiej tradycji paṃćagavya; por. paṃćagavya w sanskryckich słownikach M. Monier-Williamsa, V.S. Apte'go i K. Myliusa.

[40] *Baudhāyana Dharmasūtra*, I, 5.11.38; IV, 5. 11–25.

[41] Caraka-samhita, [w:] S. Harshananda, *A Concise Encyclopeaedia of Hinduism*, t. 1, Bangalore 2008, s. 402.

[42] D. Jha, *The Myth of Holy Cow*, New Delhi 2009, s. 132.

[43] W tekście wspomina się również o terapeutycznym wykorzystaniu moczu kilku innych zwierząt, takich jak bawoły, kozy i owce (Caraka, Vimāna, VIII, 136).

[44] *Astanga Hrdayam of Vagbhata*, tłum. K.R. Srikantha Murthy, Vol. I, Varanasi 1996, s. 476.

zostaje dyskusyjne, czy *paṃćagavya* zyskała na znaczeniu jako rytualne oczyszczenie ze względu na jej rzekome właściwości lecznicze.

Według doniesień medycyny ludowej mocz krowy jest zdolny do leczenia wielu nieuleczalnych chorób i był szeroko stosowany w preparatach ajurwedyjskich od niepamiętnych czasów[45]. W 2010 roku badacze z Cow Urine Treatment and Research Center w Indore przeprowadziwszy szereg badań, stwierdzili, że *gomutra* jest w stanie leczyć dolegliwości takie, jak: podwyższone ciśnienie krwi, niedrożność tętnic, zapalenie stawów, cukrzyca, zawał serca, nowotwory, niedoczynność tarczycy, astma, łuszczyca, egzema, napady drgawek, AIDS, stwardnienie rozsiane, migrena, wrzody, zaparcia, problemy ginekologiczne, problemy laryngologiczne oraz wiele innych[46]. Do dziś służy ona do użytku zewnętrznego jako balsam, maść lub składnik kąpieli, jak również do użytku wewnętrznego jako składnik leków i napojów. Mocz krowy jest używany w Indiach nie tylko przeciwko różnym dolegliwościom chorobowym oraz jako środek terapeutyczny, ale ma również wiele innych zastosowań, np. w rolnictwie, hodowli pszczół miodnych oraz jedwabnictwie[47].

Indyjska medycyna alternatywna w dobie koronawirusa

Wybuch pandemii koronawirusa w Indiach niewątpliwie przyczynił się do rozkwitu teorii wątpliwej wartości naukowej czerpiących ze starożytnych wierzeń i mitologii. 25 marca 2020 roku, dzień po ogłoszeniu blokady kraju, Narendra Modi zwrócił się do mieszkańców miasta Varanasi. Powołując się na legendarny indyjski epos *Mahābhārata*, obwieścił, że podobnie jak wojna *Kurukṣetra*[48] została wygrana w 18 dni, walka z koronawirusem potrwa jedynie 21. 3 kwietnia premier Narendra Modi wygłosił swoje trzecie przemówienie do narodu dotyczące pandemii COVID-19[49]. Poprosił on obywateli Indii, aby 5 kwietnia

[45] M.L. Pathak, A. Kumar, *Cow praising and importance of Panchyagavya as medicine*, „Sachitra Ayurveda" 2003, s. 56–59.

[46] N.K. Jain, V.B. Gupta, R. Garg, N. Silawat, *Efficacy of cow urine therapy on various cancer patients in Mandsaur District, India – A survey*, Mandsaur 2010, s. 29–35.

[47] I. Mohanty, M.R. Senapati, D. Jena, S. Palai, *Diversified uses of cow urine*, „International Journal of Pharmacy and Pharmaceutical Sciences" 2014, Vol. 6, No. 3, s. 20–22.

[48] Najważniejszy epizod w epickim dziele literatury indyjskiej Mahābhāracie, opisujący walkę dynastyczną między klanami Kaurawów i Pandawów o tron Hastinapuru; *18 Days of The Mahabharata War*, https://vedicfeed.com/18-days-of-the-mahabharata-war-summary-of-the-war/, data odczytu 20 grudnia 2020.

[49] PM Modi's video message on COVID-19, https://www.youtube.com/watch?v=W5L--1kfLJg, data odczytu 20 grudnia 2020.

o godzinie 21.00 zapalili świece[50] i latarki[51]. Wkrótce po jego wystąpieniu rzecznik prasowy rządu Indii zamieścił na Twitterze materiał filmowy wyjaśniający podstawy naukowe stojące za osobliwym apelem premiera. Były prezes Indyjskiego Stowarzyszenia Lekarzy, Krishan K. Aggarwal, stwierdził w nim, iż koncepcja ta oparta jest na jogicznej zasadzie „zbiorowej świadomości", wywodzącej się z szóstej księgi *Yoga-Vāsiṣṭhy*[52]. Zdaniem autora, podstawę naukową tego podejścia stanowią także zasada *Ṛtaṃbharaprajña*[53], a nawet fizyka kwantowa[54]. Przekonywał, że jeśli ludzie wspólnie zawierzą, że nie zostaną dotknięci koronawirusem, ich zbiorowa świadomość wyposaży ich w niezbędną odporność. Fala krytyki ze strony indyjskich środowisk naukowych i organizacji fact-checkingowych[55] spowodowała, że tweet został wkrótce usunięty.

Od listopada 2014 roku branża medycyny alternatywnej w Indiach została wzmocniona poprzez ustanowienie specjalnego ministerstwa o nazwie Ministerstwo Ajurwedy, Jogi i Naturopatii, Unani, Siddha i Homeopatii (AYUSH)[56]. Jego budżet w trakcie rządów premiera Modiego w latach 2017–2018 zwiększył się ponad dwukrotnie w stosunku do lat 2013–2014[57]. Podczas gdy COVID-19 rozprzestrzeniał się w Chinach w zawrotnym tempie, indyjskie Ministerstwo AYUSH 29 stycznia 2020 roku wydało zalecenie zatytułowane *Homeopatia*

[50] Słowo pochodzące z sanskrytu oznaczające lampę. *Dīpa* lub *dīya* to niewielka lampka oliwna używana w domach i świątyniach hinduistycznych, ciesząca się ogromną popularnością podczas święta Diwali.

[51] *On Sunday, light lamps, candles for 9 minutes from 9 pm: PM*, https://www.thehindu.com/news/national/pm-modi-urges-people-to-light-candles-mobile-torches-for-nine-minutes-at-9-pm-on-april-5/article31244067.ece, data odczytu 20 grudnia 2020.

[52] Starożytny poemat filozoficzny stanowiący ważne źródło informacji zarówno o systemie jogi, jak i *Advaita Vedāncie*. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Vol. 2, Cambridge 1955, s. 252–253.

[53] *Welcome to Ritambhara Prajna*, http://www.ritambharaprajna.in/#:~:text=The%20ritambhara%20prajna%20signifies%20the,of%20Truth%E2%80%9D%20is%20called%20RITAMBHARA, data odczytu 20 grudnia 2020.

[54] *Dr KK Aggarwal explains the importance of lighting Diya: 9* मिनट दिया जलाने से क्या होगा, https://www.youtube.com/watch?v=EQHSvSL0qtI, data odczytu 20 grudnia 2020.

[55] A. Mohan, *Fact Check: No, 'collective consciousness' on ACE-2 receptors won't kill Coronavirus*, https://newsmeter.in/fact-check-no-collective-consciousness-on-ace-2-receptors-wont-kill-coronavirus, data odczytu 20 grudnia 2020.

[56] R. Kumar, *Face It: The Indian Government Is Peddling Pseudoscience*, „The Wire – Science" 2020, https://science.thewire.in/health/indian-government-pseudoscience-covid-19/, data odczytu 10 grudnia 2020.

[57] S. Shaikh, *Why India's push for alt-med in the public health system is ill-advised*, https://caravanmagazine.in/Science/why-India%27s-push-for-alt-med-in-the-public-health-system-is-ill-advised, data odczytu 10 grudnia 2020.

w zapobieganiu infekcjom koronawirusem: lekarstwa unani przydatne w leczeniu objawowym zakażenia koronawirusem, w którym zalecono, aby „lek homeopatyczny Arsenicum Album 30 traktowano jako lek profilaktyczny przeciwko zakażeniom koronawirusem wraz z kilkoma innymi tradycyjnymi lekami”[58]. Walka z koronawirusem nierzadko przybierała również formę ceremonii religijnych czy rytuałów, obejmując grupowe klaskanie, wspólne bicie w dzwony na ulicach, okrzyki „Go Corona Go”, a nawet kąpiele w odchodach świętych krów czy zażywanie leków ajurwedyjskich opartych na krowim moczu, które miały skutecznie chronić przed zarażeniem wirusem[59]. Hinduska organizacja religijna Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny (ang. *International Society for Krishna Consciousness*, ISKCON) zalecała także stosowanie destylowanego moczu krowiego jako środka odkażającego[60]. Według profesora historii na Uniwersytecie Delhijskim, Dwijendry N. Jha[61], mieszanki na bazie produktów pochodzących od świętych krów pełniły w średniowieczu rolę oczyszczającą. Wprawdzie alternatywne metody leczenia COVID-19 stały się częścią społeczno-politycznego mainstreamu, skuteczność tych metod rzadko odnajduje odzwierciedlenie we współczesnych badaniach naukowych[62].

[58] *Advisory for Corona virus: Homoeopathy for Prevention of Corona virus Infections – Unani Medicines useful in symptomatic management of Corona Virus infection*, Press Information Bureau, New Delhi, https://pib.gov.in/PressReleasePage.aspx?PRID=1600895, data odczytu 20 grudnia 2020.

[59] F. Gulzar, *Indians fighting coronavirus: Ministers singing 'go corona go' to devotees burning effigies of 'coronasur'*, https://gulfnews.com/world/asia/india/indians-fightingcoronavirus-ministers-singing-go-corona-go-to-devotees-burning-effigiesof-coronasur-1.1583920332008; D. Siddiqui, *Hindu group offers cow urine in a bid to ward off coronavirus*,https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-india-cowurinepa/hindu-group-offers-cow-urine-in-a-bid-to-ward-off-coronavirusidUSKBN2110D5, data odczytu 20 grudnia 2020.

[60] A. Mitra, *Coronavirus in Mumbai: For a short time we used distilled cow urine as a sanitiser, it has anti-bacterial power, says ISKCON*, https://www.freepressjournal.in/mumbai/coronavirus-update-in-mumbai-iskcontemple-temporarily-uses-cow-urine-as-disinfectant, data odczytu 20 grudnia 2020.

[61] Autor kontrowersyjnej w Indiach rozprawy naukowej *Holy Cow: Beef in Indian Dietary Traditions*, określonej mianem bluźnierstwa (ang. *sheer blasphemy*) przez Rzecznika Światowej Rady Hindusów oraz zakazanej przez sąd cywilny w Hajdarabadzie, której egzemplarze zostały publicznie spalone przez działaczy religijnych. Za publikację książki, w której autor dowodzi, że starożytni hindusi i buddyści spożywali wołowinę grożono mu aresztowaniem i śmiercią. Książka została wydana pod zmienionym tytułem *The Myth of the Holy Cow* w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii w 2009 roku, https://archive.org/details/TheMythOfHolyCowJha/page/n1/mode/2up, data odczytu 20 grudnia 2020.

[62] A. Mitra, *Cow Urine Must Leave Our Health Discourse and Its Proponents, Our Politics*, https://thewire.in/health/cow-urine-must-leave-our-health-discourse-anditsproponents-our-politics, data odczytu 26 grudnia 2020.

14 marca 2020 roku hinduistyczni aktywiści zorganizowali w stolicy Indii spotkanie, podczas którego odprawiano rytuały ognia oraz spożywano napoje na bazie krowiego moczu mające uchronić uczestników imprezy przed koronawirusem.

Zaproszenie organizacji Akhil Bharat Hindu Mahasabha na „Gaumutra Party", czyli wspólne spożywanie *gomutry* celem powstrzymania pandemii koronawirusa. Źródło: Coronavirus से बचाव के लिए दिल्ली में होगा हवन, कुल्हड़ में पिलाया जाएगा गोमूत्र, https://www.jansatta.com/photos/picture-gallery/coronavirus-in-india-latest-news-update-coronavirus-case-in-india-latest-news-gaumutra-party-in-delhi-to-fight-this-virus/1347489/, data odczytu 20 grudnia 2020.

„Ktokolwiek wypije mocz krowy, zostanie wyleczony i będzie chroniony", zadeklarował jeden z wolontariuszy, rozdając „lekarstwo" w brązowych glinianych kubkach zwanych *kulhaṛ*[63]. Podczas rytuału ognia uczestnicy odziani w szafranowe stroje recytowali hinduskie hymny i peany ku czci świętego zwierzęcia. „Zebraliśmy się tutaj, aby modlić się o pokój na świecie i złożyć ofiarę koronawirusowi", powiedział dziennikarzom Swami Chakrapani, lider grupy *Hindū Mahāsabhā*, stuletniej organizacji propagującej *hindutvę*. Następnie zaoferował napój

[63] *Hindu group touts cow urine elixir for coronavirus*, https://www.france24.com/en/20200314-hindu-group-touts-cow-urine-elixir-for-coronavirus, data odczytu 26 grudnia 2020.

karykaturze wirusa, aby go „uspokoić”[64]. Oświadczył także, że „wszyscy indyjscy przywódcy i urzędnicy spożywają *gomutrę*, ale robią to za zamkniętymi drzwiami i tylko w razie choroby”. Zachęcał do spożywania moczu krowy profilaktycznie każdego dnia[65]. „Koronawirus jest także bakterią (wirusem przyp. aut.), a krowi mocz zwalcza wszelkie formy szkodliwych dla ludzi bakterii”, stwierdził Om Prakash, uczestnik przybyły z sąsiedniego stanu Uttar Pradeś. Członek izby wyższej indyjskiego parlamentu, Shankarbhai Vegad, przekonywał, że mocz krowy nie tylko ma właściwości medyczne, ale jest także doskonałym lekarstwem na raka[66]. Deputowani partii BJP niejednokrotnie głosili, że użycie moczu, a także krowich odchodów może wyleczyć koronawirusa[67].

Jego wypowiedzi na temat profilaktyki i leczenia koronawirusa powiększają listę wątpliwych naukowo twierdzeń coraz częściej wysuwanych przez wyznawców hinduskiego nacjonalizmu[68]. Ich zdaniem, znaczna część współczesnej nauki wywodzi się ze starożytnych Indii. Odkąd Indyjska Partia Ludowa (BJP), doszła do władzy w 2014 roku, ideologia *hindutvy* zyskała na znaczeniu i stała się elementem ogólnokrajowego systemu edukacji, a nawet dyskursu akademickiego. Naukowcy są zgodni co do faktu, że nie istnieje żadne lekarstwo skutecznie leczące chorych na COVID-19.

Podsumowanie

Od czasu dojścia do władzy w 2014 roku premiera Narendry Modiego i jego hinduskiej partii nacjonalistycznej *Bhāratīya* Janata, system oparty na nowoczesnej nauce, w którym tradycyjne gałęzie medycyny pełnią ograniczone i uzupełniające się role, znacznie się zmienił, pozostawiając niewiele miejsca na naukowy rygor. Ministrowie w rządzie Modiego wielokrotnie głosili wyższość systemów indyjskich nad nowocze-

[64] *Hindu group touts cow urine elixir for coronavirus*, https://medicalxpress.com/news/2020-03-hindu-group-touts-cow-urine.html, data odczytu 17 grudnia 2020.

[65] *Saffron-clad swami, followers host gaumutra party in Delhi to 'beat' coronavirus*, https://www.newindianexpress.com/nation/2020/mar/14/saffron-clad-swami-followers-host-gaumutra-party-in-delhi-to-beat-coronavirus-2116755.html, data odczytu 17 grudnia 2020.

[66] *Go Mutra! India may just make cow urine science a million-dollar baby*, https://www.dailyo.in/variety/cow-urine-gomutra-patanjali-pseudoscience-hinduism-cows-bjp-rss/story/1/22713.html, data odczytu 3 stycznia 2021.

[67] *Ibidem*.

[68] T. Varadarajan, *The Cow Dung Cure for Coronavirus*, „The Wall Street Journal”, https://www.wsj.com/articles/the-cow-dung-cure-for-coronavirus-11581378967, data odczytu 19 grudnia 2020.

sną medycyną; departament nadzorujący tradycyjne leczenie został przekształcony w pełnoprawne ministerstwo, a biznesmeni zarządzający wielomiliardowymi imperiami wprowadzili na rynek farmaceutyczny niepewne produkty ajurwedyjskie. Władze tolerowały nienaukowe myślenie, wręcz do niego zachęcały. Łączyły tradycyjną medycynę z religijnością, akcentując hinduskie pochodzenie jogi i wykorzystując tradycyjne systemy jako narzędzie do promowania hinduskiej ideologii nacjonalistycznej.

Czołowi politycy, osobistości filmowe, biznesmeni, guru i inne społeczne autorytety coraz częściej spotykają się z zarzutami szerzenia tzw. *fake newsów*[69] oraz wypowiadania się w pseudonaukowym tonie[70]. W dobie rządów Narendry Modiego do rozpowszechniania takich treści wykorzystywano także sympozja naukowe, protestujących obrońców nauki zaś marginalizowano[71].

Niebezpieczeństwa związane z dezinformacją i pseudonauką są oczywiste: w kraju rozwijającym się o wysokiej łączności z Internetem i niskim poziomie umiejętności czytania i pisania popularność *fake newsów* rośnie i przynosi niebezpieczne żniwo. „Niezależnie od tego, czy w czasie konfliktu, czy wybuchu epidemii, każda nieodpowiedzialna wypowiedź wiąże się z szeregiem negatywnych implikacji w postaci podsycania strachu i szerzenia paniki"[72]. XX-wieczni filozofowie, tacy jak Karl Popper czy Imre Lakatos, nie mieli wątpliwości, że pseudonauka stanowi jedno z największych zagrożeń czyhających na społeczeństwa. Można mieć jedynie nadzieję, że nie przyniesie ona nieodwracalnych szkód w sektorze zdrowia publicznego Indii w dobie kryzysu, jakim jest pandemia koronawirusa[73].

---

[69] Fałszywe historie, które wydają się wiadomościami, rozpowszechniane w Internecie lub za pomocą innych mediów, zwykle tworzone w celu wpływania na poglądy polityczne lub pełniące rolę żartu. Cyt. za: Online Cambridge Dictionary.

[70] *A cure for cancer – or just a very political animal?*, https://www.independent.co.uk/news/world/asia/cure-cancer-ndash-or-just-very-political-animal-2031253.html, data odczytu 2 stycznia 2021.

[71] S. Kumar, In India, *Hindu pride boosts pseudoscience*, „Science", Vol. 363, No. 6428, New Delhi 2019, s. 679–680.

[72] B. Dore, *Indian Politicians Pick Magic Over Science in Coronavirus Fight*, https://foreignpolicy.com/2020/03/09/hindu-nationalists-magical-remedies-coronavirus-bjp-india/, data odczytu 29 grudnia 2020.

[73] A. Mishra, *Only through the prism of science*, https://www.thehindu.com/opinion/op-ed/only-through-the-prism-of-science/article31253482.ece, data odczytu 29 grudnia 2020.

KULTURA

Aleksandra Spancerska
Uniwersytet Łódzki

Tam, gdzie przeszłość spotyka się z teraźniejszością – Göbekli Tepe jako element tureckiego dziedzictwa kulturowego

Abstrakt

Kultura manifestująca się w języku, tradycji, wartościach i religii wyraża tożsamość grupy. Jest ponadto jednym z czynników eksplanacyjnych w obrębie nauki o stosunkach międzynarodowych, a także jednym z cennych zasobów *soft power*, stanowiącym istotny element oddziaływania na arenie międzynarodowej. Turcja jako dumna spadkobierczyni Imperium Osmańskiego jest przykładem państwa, które dysponuje zróżnicowaną ofertą kulturową, przyciągającą co roku miliony turystów z całego świata. Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na następujące pytanie badawcze: czy dziedzictwo kulturowe, którego jednym z elementów jest Göbekli Tepe (stanowisko archeologiczne w południowo-wschodniej części Turcji), może stanowić narzędzie oddziaływania Turcji na arenie międzynarodowej w zakresie *soft power* (ang. miękka siła)? Artykuł powstał w oparciu o analizę raportów dotyczących miękkiej siły oddziaływania, prawodawstwa międzynarodowego oraz artykułów prasowych pochodzących z polskich, angielskich, a także tureckojęzycznych serwisów informacyjnych.

Słowa kluczowe: Turcja, turecka polityka zagraniczna, dyplomacja publiczna, dziedzictwo kulturowe, *soft power*

Abstract

Culture manifested in language, tradition, values and religion expresses the identity of the group. Furthermore, it is one of the explanatory factors in the area of international study and one of the resources of soft power, a significant component in the international area. As a proud successor of the Ottoman Empire, Turkey is an example of a country that offers cultural diversity and draws several million foreign visitors each year. This article aims to answer the question: Can the government use Göbekli Tepe (an archaeological site in southeastern Anatolia) as an instrument of Turkish soft power in the international area? The study is based on several soft power reports, international law reports, academic articles, and news services in Polish, English, and Turkish language.

Keywords: Turkey, Turkish foreign policy, public diplomacy, cultural heritage, soft power

Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego uchwalona przez Konferencję Generalną Organizacji Narodów Zjednoczonych ds. Oświaty, Nauki i Kultury (ang. *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*, UNESCO[1]) w Paryżu w 1972 roku[2] została ratyfikowana przez Turcję w roku 1983[3]. Na potrzeby niniejszej analizy przyjmuje się definicję dziedzictwa kulturalnego sformułowaną w powyższej umowie. Zgodnie z zapisem za „dziedzictwo kulturalne" uważane są zatem:

- zabytki: dzieła architektury, dzieła monumentalnej rzeźby i malarstwa, elementy i budowle o charakterze archeologicznym, napisy, groty i zgrupowania tych elementów, mające wyjątkową wartość z punktu widzenia historii, sztuki lub nauki;
- zespoły: budowli oddzielnych lub łącznych, które ze względu na swą architekturę, jednolitość lub zespolenie z krajobrazem mają wyjątkową wartość z punktu widzenia historii, sztuki lub nauki;
- miejsca zabytkowe: dzieła człowieka lub wspólne dzieła człowieka i przyrody, jak również strefy, a także stanowiska archeologiczne mające wyjątkową wartość z punktu widzenia historycznego, estetycznego, etnologicznego lub antropologicznego[4].

Podczas obrad Międzyrządowego Komitetu Ochrony Światowego Dziedzictwa Kulturalnego i Naturalnego, które odbyły się na przełomie czerwca i lipca 2018 roku zadecydowano o poszerzeniu listy obiektów, a wśród nich wyróżnione zostało Göbekli Tepe – stanowisko archeologiczne w południowo-wschodniej części Turcji[5]. W następstwie tej decyzji kraj ten może się poszczycić osiemnastoma obiektami wpisanymi na Listę Światowego Dziedzictwa Kulturalnego i Naturalnego UNESCO (ang. *World Heritage List*)[6].

[1] G. Michałowska, *Stosunki międzyspołeczne*, [w:] *Stosunki międzynarodowe. Geneza, struktura, dynamika*, red. E. Haliżak, R. Kuźniar, Warszawa 2006, s. 218–220.

[2] UNESCO, *Convention concerning the protection of the world cultural and natural heritage*, s. 1, https://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf, data odczytu 19 listopada 2020.

[3] Republic of Turkey, Ministry of Culture and Tourism, *Turkey in world heritage,* https://kvmgm.ktb.gov.tr/Eklenti/27154,turkeyinworldheritage.pdf?0, data odczytu 19 listopada 2020.

[4] UNESCO, *Convention concerning the protection*..., s. 2.

[5] E. Ayaydın, *Göbeklitepe dünyaya UNESCO ile açıldı*, https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/gobeklitepe-dunyaya-unesco-ile-acildi/1523868, data odczytu 19 listopada 2020.

[6] UNESCO Türkiye Millî Komisyonu, *UNESCO Dünya Mirası Listesi*, http://www.unesco.org.tr/Pages/125/122/UNESCO-D%C3%BCnya-Miras%C4%B1-Listesi, data odczytu 19 listopada 2020.

Turcja jest także sygnatariuszem rezolucji Organizacji Narodów Zjednoczonych *Przekształcamy nasz świat: Agenda 2030 na rzecz zrównoważonego rozwoju* z 2015 roku[7]. Dokument ten zawiera plan działania sformułowany w 17 punktach. Wśród poszczególnch celów, jedenasty brzmi następująco: „uczynić miasta i osiedla ludzkie bezpiecznymi, stabilnymi, zrównoważonymi"[8], podpunkt czwarty odnosi się zaś do konieczności wzmocnienia wysiłków na „rzecz ochrony i zabezpieczenia światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego"[9]. Turcja znajduje się w gronie 22 państw, które dokonują dobrowolnego przeglądu działań w ramach raportu raportu VNR (ang. *Voluntary National Review*). W zapisach z działań przeprowadzonych w 2019 roku można znaleźć następujące stwierdzenie:

> Turcja, zlokalizowana na obszarach, które niegdyś były zamieszkiwane przez starożytne wspólnoty, zwiększa wysiłki mające na celu ochronę zasobów dziedzictwa i biokulturowej różnorodności. (...) Ostatnim osiemnastym obiektem wpisanym na światową listę dziedzictwa UNESCO w 2018 roku jest stanowisko archeologiczne Göbekli Tepe, jedno z najważniejszych miejsc z punktu widzenia historii człowieka[10].

Głównym przedmiotem rozważań w ramach niniejszego artykułu jest właśnie to stanowisko archeologiczne. Niemiecki badacz Klaus Schmidt w książce *Budowniczowie pierwszych świątyń* tłumaczy czytelnikowi nazwę tego miejsca:

> Tureckie słowo göbek oznacza „pępek" albo „brzuch". Słowa göbekli tepe najlepiej przetłumaczyć jako „brzuchata góra", co trafnie odda kształt kryjącego ruiny wzgórza, które jak ogromny brzuch wypiętrza się na skądinąd równym wapiennym płaskowyżu[11].

Göbekli Tepe pochodzi sprzed około 11 000 lat p.n.e. i znajduje się na północny wschód od Şanlıurfy[12], określanej w Turcji „mia-

[7] United Nations, *The Sustainable Development Agenda*, https://www.un.org/sustainabledevelopment/development-agenda/, data odczytu 19 listopada 2020.

[8] Cele zrównoważonego rozwoju, *Cel 11: Uczynić miasta i osiedla ludzkie bezpiecznymi, stabilnymi, zrównoważonymi oraz sprzyjającymi włączeniu społecznemu*, https://www.un.org.pl/cel11, data odczytu 19 listopada 2020.

[9] *Ibidem*.

[10] Turkey's sustainable development goals 2nd VNR 2019, *Strong Ground towards Common Goals*, s. 104, https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/23862Turkey_VNR_110719.pdf, data odczytu 19 listopada 2020.

[11] K. Schmidt, *Budowniczowie pierwszych świątyń*, Warszawa 2010, s. 84.

[12] F. Yalav-Heckeroth, *The Carp Fish at This Holy Sight in Urfa Are Sacred, and Here's Why*, https://theculturetrip.com/europe/turkey/articles/the-carp-fish-at-this-holy-sight-in-urfa-are-sacred-and-heres-why/, data odczytu 19 listopada 2020.

stem proroków”[13]. Obiekt został odkryty w 1963 roku przez amerykańsko-turecki zespół archeologów, jednak dopiero w 1994 roku stał się przedmiotem szerszego zainteresowania, głównie za sprawą cytowanego wyżej archeologa Klausa Schmidta z niemieckiego Instytutu Archeologii[14]. O unikatowości obiektu, który został wpisany na Listę Światowego Dziedzictwa Kulturalnego i Naturalnego UNESCO, świadczy fakt, że według archeologów jest on uznawany za najstarsze sanktuarium neolityczne na Ziemi, które swym wiekiem przewyższa Stonehenge – najsłynniejszy prehistoryczny zabytek świata[15].

Biorąc pod uwagę charakter niniejszych rozważań, warto podkreślić, że decyzja Międzyrządowego Komitetu Ochrony Światowego Dziedzictwa Kulturalnego i Naturalnego stała się także asumptem do ogłoszenia 2019 roku przez prezydenta Turcji „rokiem Göbekli Tepe”[16], co wiązało się również z podjęciem wielu inicjatyw o charakterze promocyjno-marketingowym. Działania te wpisują się w dyplomację kulturalną[17], stanowiącą element dyplomacji publicznej, która jest oficjalnym instrumentem polityki zagranicznej państwa[18]. Jest to także istotne, jeśli wziąć pod uwagę spostrzeżenie Radosława Zenderowskiego:

[13] B. Gündoğdu, *Peygamberler şehri Urfa'da tarihin izinde*, https://www.hurriyet.com.tr/seyahat/yazarlar/banu-gundogdu/peygamberler-sehri-urfada-tarihin-izinde-41146722, data odczytu 19 listopada 2020.

[14] A. Curry, *Gobekli Tepe: The World's First Temple?*, https://www.smithsonianmag.com/history/gobekli-tepe-the-worlds-first-temple-83613665/, data odczytu 19 listopada 2020.

[15] *Stonehenge'den, piramitlerden daha eski... Göbeklitepe'nin sırrını Londra'da anlattı*, https://www.hurriyet.com.tr/galeri-stonehengeden-piramitlerden-daha-eski-gobeklitepenin-sirrini-londrada-anlatti-40751355/3, data odczytu 24 listopada 2020.

[16] *Cumhurbaşkanı Erdoğan: "2019 Yılını Göbeklitepe Yılı Olarak İlan Ediyoruz"*, https://www.haberler.com/cumhurbaskani-erdogan-2019-yilini-gobeklitepe-yili-11573369-haberi/, data odczytu 11 maja 2021.

[17] J. Zając, *Środki i metody polityki zagranicznej*, [w:] *Wstęp do teorii polityki zagranicznej państwa*, red. R. Zięba, Toruń 2007, s. 91.

[18] Przez instrumenty polityki zagranicznej państwa, zgodnie z definicją zaproponowaną przez Romana Kuźniara, rozumiem „środki, metody, sposoby postępowania stosowane przez państwo dla osiągnięcia założonych celów”. Biorąc pod uwagę klasyfikację instrumentów polityki zagranicznej zaproponowaną przez wskazanego wyżej badacza należy wymienić: instrumenty polityczne, instrumenty gospodarcze, instrumenty wojskowe, instrumenty psychospołeczne oraz instrumenty normatywne. Dyplomację kulturalną, która stanowi część dyplomacji publicznej, możemy zaliczyć do instrumentów psychospołecznych, które: „polegają na wykorzystaniu takich atutów, jak kultura, nauka, informacja, atrakcyjność ideologii czy modelu społecznego w działalności promocyjnej, propagandowej, informacyjnej prowadzonej przez dane państwo wobec swego otoczenia”. R. Kuźniar, *Międzynarodowe stosunki polityczne*, [w:] *Stosunki międzynarodowe. Geneza, struktura, dynamika*, red. E. Haliżak, R. Kuźniar, Warszawa 2006, s. 127–128.

> Coraz częściej rządzący uświadamiają sobie, że kultura stanowi o prestiżu państwa, którym kierują, może się również stać doskonałym towarem eksportowym (…), zwiększającym powodzenie państwa w stosunkach międzynarodowych[19].

Przyjmując powyższe stwierdzenie jako punkt wyjścia do dalszej analizy, można jednoznacznie stwierdzić, że kultura jako zasób miękkiej siły państwa współcześnie zyskuje na znaczeniu, o czym świadczą między innymi słowa wiceprzewodniczącego Partii Sprawiedliwości i Rozwoju (tur. *Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP) – Numana Kurtulmuşa, pełniącego do lipca 2018 roku funkcję ministra kultury oraz turystyki:

> Göbekli Tepe jest stanowiskiem archeologicznym, które posiada wartość marki i wielkie znaczenie dla promowania Turcji na świecie. Mam nadzieję, że dzięki Göbekli Tepe ludzie z całego świata dowiedzą się w przyszłości o Turcji, Şanlıurfie i Mezopotamii[20].

W ramach niniejszego opracowania autorka postara się odpowiedzieć na następujące pytanie badawcze: czy tueckie dziedzictwo kulturowe, którego jednym z elementów jest Göbekli Tepe, może stanowić narzędzie oddziaływania Turcji na arenie międzynarodowej w zakresie *soft power*? Wybór tego państwa jako głównego przedmiotu analizy nie jest przypadkowy. Należy zauważyć, że Turcja znajduje się na 40. miejscu wśród 75 najbardziej rozpoznawalnych państw na świecie według raportu Future Brand Country Index z 2019 roku i odnotowała istotny wzrost, aż o 13 pozycji, w porównaniu z rankingiem sporządzonym w 2014 roku[21]. We wskazanym powyżej badaniu Turcja – obok Słowacji, Rumuni, Węgier i Peru – została zaliczona do grona pięciu państw wschodzących w kategorii dziedzictwo i kultura[22], co wskazuje, że zasoby kulturowe mają wpływ ma zwiększenie jej atrakcyjności wizerunkowej na arenie międzynarodowej.

---

[19] R. Zenderowski, *Uczestnicy i kreatorzy międzynarodowych stosunków kulturalnych*, [w:] *Międzynarodowe stosunki kulturalne*, red. R. Zenderowski, K. Cebul, M. Krycki, Warszawa 2010, s. 151.

[20] *'Everything is natural in Göbeklitepe,' says minister*, https://www.hurriyetdailynews.com/everything-is-natural-in-gobeklitepe-says-minister-130337, data odczytu 24 listopada 2020.

[21] W tworzeniu rankingu brano pod uwagę następujące kategorie: system wartości, jakość życia, potencjał biznesowy, dziedzictwo i kultura, turystyka, produkty danego kraju. *FutureBrand Country Index 2019*, s. 8–19, https://www.futurebrand.com/uploads/FCI/FutureBrand-Country-Index-2019.pdf, data odczytu 24 listopada 2020.

[22] *Ibidem*, s. 116–117.

Wybrane płaszczyzny promowania stanowiska archeologicznego Göbekli Tepe

Analizując znaczenie dziedzictwa kulturowego w budowaniu miękkiej siły Turcji na arenie międzynarodowej, należy pamiętać o tym, że pojęcie *soft power* (miękka siła[23]) zostało wprowadzone do kanonu stosunków międzynarodowych przez J.S. Nye'a, jednak, jak podkreśla Beata Ociepka: „miękka siła nie jest nowym zjawiskiem w polityce międzynarodowej, istotne jest jednak to, że poświęca się jemu coraz więcej uwagi zarówno w praktyce, jak i w teorii stosunków międzynarodowych"[24]. W toku niniejszych rozważań należy także podkreślić, że to właśnie kultura[25], obok wartości politycznych oraz polityki zagranicznej, została uznana przez J.S. Nye'a za jeden z zasobów *soft power* i jest jednym z czynników uwzględnianych w tworzeniu rankingu miękkiej siły państw[26]. Na znaczenie kultury w stosunkach międzynarodowych

[23] Pojęcie wprowadzone do kanonu stosunków międzynarodowych przez amerykańskiego badacza Josepha S. Nye'a i spopularyzowane w latach 90. XX wieku oznacza umiejętność oddziaływania na pozostałych uczestników systemu międzynarodowego za pomocą siły przyciągania, bez wykorzystania przymusu i przemocy. Jak słusznie zauważa Anna Wojciuk: „Popularny koncept Nye'a nie jest co prawda samodzielnym podejściem teoretycznym, ale raczej elementem neoliberalnej teorii stosunków międzynarodowych (…) jego twórca przypisuje kulturze poczesne miejsce w budowaniu miękkiej siły podmiotów stosunków międzynarodowych". A. Wojciuk, *Kultura w teoriach stosunków międzynarodowych*, [w:] *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. I: *Zwrot kulturowy*, red. H. Schreiber, G. Michałowska, Warszawa 2013, s. 32.

[24] B. Ociepka, *Miękka siła i dyplomacja publiczna Polski*, Warszawa 2013, s. 15.

[25] J.S. Nye, *Soft Power. The Means to Success in World Politics*, New York, 2004, s. 11.

[26] Przykładem jest, między innymi, ranking The New Persuaders, gdzie kultura została uwzględniona obok takich kategorii, jak innowacyjność, system rządów, dyplomacja i edukacja. W rankingu tym Turcja uplasowała się na przedostatnim, 25. miejscu. Jonathan McClory, Institute for government, *The New Persuaders: An international ranking of soft power*, London 2010, s. 3–5, https://www.instituteforgovernment.org.uk/sites/default/files/publications/The%20new%20persuaders_0.pdf, data odczytu 24 listopada 2020. W tym samym raporcie, sporządzonym w 2012 roku, Turcja znalazła się na 20. miejscu wśród 40 państw uwzględnionych w rankingu. Jonathan McClory, Istitute for government, *The New Persuaders III A 2012 Global Ranking of Soft power*, London 2012, s. 11, https://www.instituteforgovernment.org.uk/sites/default/files/publications/The%20new%20persuaders%20III_0.pdf, data odczytu 24 listopada 2020. Innym przykładem rankingu miękkiej siły państw jest The Soft Power 30 index z 2019 roku, stworzony przez amerykańskie Centrum Dyplomacji Publicznej (ang. *The USC Center on Public Diplomacy*). W rankingu wzięto pod uwagę takie kategorie, jak: przedsiębiorczość, kultura, system rządów, edukacja, zaangażowanie, środowisko cyfrowe. W klasyfikacji 30 państw Turcja uplasowała się na przedostatnim, 29. miejscu. Jonathan McClory, USC Center on Public Diplomacy, *The Soft Power 30, A Global Ranking of Soft Power 2019*, Portland 2019, s. 28–38, https://soft-

zwraca uwagę także Justyna Nakonieczna, która w swoich rozważaniach zauważa, że kultura jest jednym z czynników budujących reputację państwa[27].

W przypadku Turcji dziedzictwo kulturowe jest czynnikiem zauważanym często przez decydentów politycznych, o czym świadczą ich liczne działania popularyzatorskie. Jednym z obszarów, w którym manifestuje się zaangażowanie państwa, jest inicjatywa archeologicznej szkoły letniej (tur. *Arkeoloji Yaz Okulu*) organizowanej przez Instytut Yunus Emre (tur. *Yunus Emre Enstitüsü*, YEE), odbywającej się pod patronatem tureckiego Ministerstwa Kultury i Turystyki. W wydarzeniu zorganizowanym w 2019 roku wzięli udział młodzi archeolodzy, historycy sztuki oraz humaniści z ponad 20 krajów[28]. Placówki Instytutu Yunus Emre, które można określić mianem ośrodków tureckiego życia kulturalnego za granicą, są aktywnie zaangażowane w komunikowanie i promowanie tureckich zasobów dziedzictwa kulturowego poprzez organizowanie wystaw i seminariów poświęconych m.in. Göbekli Tepe. Tego rodzaju wydarzenia odbyły się między innymi w takich krajach, jak: Azerbejdżan[29], Stany Zjednoczone[30] czy Polska (na Uniwersytecie Warszawskim)[31].

Ochrona i promowanie dziedzictwa kulturowego w Turcji to także aktywna współpraca z Unią Europejską. Podczas oficjalnej ceremonii otwarcia stanowiska archeologicznego, które jest przedmiotem rozważań w ramach niniejszego artykułu, uczestniczył unijny ambasador w Turcji, Christian Berger. Dyplomata zauważył, że:

---

power30.com/wp-content/uploads/2019/10/The-Soft-Power-30-Report-2019-1.pdf, data odczytu 24 listopada 2020.

[27] J. Nakonieczna, *Kultura w tworzeniu reputacji państwa*, [w:] *Kultura w stosunkach międzynarodowych*..., s. 151.

[28] T.C. Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı GAP Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı, *Yunus Emre Enstitüsü 'nün Dünyanın dört bir yanından ağırladığı Arkeoloji Tutkunları GÖBEKLİTEPE'de!*, http://www.gap.gov.tr/yunus-emre-enstitusu-nun-dunyanin-dort-bir-yanindan-agirladigi-arkeoloji-tutkunlari-gobeklitepe-de-haberi-304.html, data odczytu 24 listopada 2020.

[29] *Azerbaycan'ın Gence kentinde Göbeklitepe sergisi açıldı*, https://www.haberler.com/azerbaycan-in-gence-kentinde-gobeklitepe-sergisi-12718458-haberi/, data odczytu 24 listopada 2020.

[30] *Washington, Houston ve Chicago'da Göbeklitepe seminerleri*, https://forumusa.com/kultur-sanat-ve-turizm/washington-houston-ve-chicagoda-gobeklitepe-seminerleri/, data odczytu 24 listopada 2020.

[31] Yunus Emre Enstitüsü, *Wystawa „Göbeklitepe" na Uniwersytecie Warszawskim*, https://varsova.yee.org.tr/pl/news/wystawa-gobeklitepe-na-uniwersytecie-warszawskim, data odczytu 24 listopada 2020.

> Wraz z odnowieniem i działaniami mającymi na celu zachowanie cennych dóbr dziedzictwa kulturowego, chcemy odkryć pełen potencjał różnych regionów i podkreślić ich unikatowość jak w przypadku stanowiska archeologicznego Göbekli Tepe czy historycznych ulic Mardinu. Wnoszenie wkładu w zachowanie globalnego dziedzictwa kulturowego, jak w przypadku Göbekli Tepe, jest jednym z priorytetów Unii Europejskiej[32].

Działania podejmowane w ramach ochrony i promowania dziedzictwa kulturowego wpływają także na zacieśnienie współpracy z krajowymi i międzynarodowymi instytucjami pozarządowymi, a także z ośrodkami badawczymi[33]. Organizacja Türkiye Ortak Nesiller Entegrasyonu (ang. *Turkey ONE*) współpracuje z tureckim oddziałem sieci Europa Nostra[34], między innymi w zakresie promowania Göbekli Tepe[35]. Innym przykładem jest Międzynarodowa Rada Ochrony Zabytków i Miejsc Historycznych (ang. *International Council on Monuments and Sites*, ICOMOS), która rozpoczęła działaność w Turcji w 1974 roku[36] i odpowiada między innymi za koordynację prac badawczych, a także współpracę z organem doradczym Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury, jakim jest Międzynarodowe Centrum Badań nad Ochroną i Konserwacją Dziedzictwa Kulturowego (ang. *The International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property*, ICCROM)[37]. Kolejnym przykładem

[32] Delegation of the European Union to Turkey, *Göbeklitepe: EU contributes to the Revitalization of History*, https://www.avrupa.info.tr/en/pr/gobeklitepe-eu-contributes-revitalization-history-9317, data odczytu 24 listopada 2020.

[33] *The Göbekli Tepe Archaeological Research Project's Weblog*, https://www.dainst.blog/the-tepe-telegrams/home/, data odczytu 24 listopada 2020.

[34] Europa Nostra – organizacja powstała w 1963 roku w Paryżu, zrzeszająca stowarzyszenia z 40 państw, działające na rzecz ochrony dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego Europy. Europa Nostra, *Organisation*, https://www.europanostra.org/organisation/, data odczytu 24 listopada 2020. W Turcji organizacji Europa Nostra przewodniczy Burçin Altınsay Özgüner. Turkey Country Representation, *Europa Nostra Turkey*, https://www.europanostra.org/membership/turkey/, data odczytu 24 listopada 2020.

[35] *Turkey: Europa Nostra supports the Göbekli Tepe campaign led by the ONE Association*, https://www.europanostra.org/turkey-europa-nostra-supports-gobekli-tepe-campaign-led-one-association/, data odczytu 24 listopada 2020.

[36] Międzynarodowa Rada Ochrony Zabytków i Miejsc Historycznych (ang. *International Council on Monuments and Sites*, ICOMOS) jest zaangażowana w 28 międzynarodowych komitetów badawczych. Uluslararası Anıtlar ve Sitler Konseyi Türkiye Milli Komitesi, *ICOMOS*, http://www.icomos.org.tr/?Sayfa=Icomos&dil=tr, data odczytu 24 listopada 2020.

[37] International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property, *What is ICCROM*, https://www.iccrom.org/about/overview/what-iccrom, data odczytu 24 listopada 2020.

organizacji pozarządowej zaangażowanej w działania mające na celu budowanie szerokiej społecznej świadomości na temat dziedzictwa kulturowego jest Fundacja na rzecz Ochrony i Promocji Środowiska i Dziedzictwa Kulturowego (tur. *Çevre ve Kültür Değerlerini Koruma ve Tanıtma Vakfı*, ÇEKÜL), utworzona w Turcji w 1990 roku przez przedstawicieli środowiska naukowego. Jednym z jej celów jest zwiększenie świadomości społecznej związanej z takimi zagadnieniami, jak zrównoważony rozwój i ochrona dziedzictwa na terenie całego kraju[38]. Na arenie międzynarodowej działania promocyjne mające na celu popularyzowanie wiedzy na temat Göbekli Tepe odbywają się ponadto w ramach projektu *Rewitalizacja historii w Şanlıurfie* (ang. Revitalization of History in Şanlıurfa[39]), zainicjowanego przez organizację Weglobal[40], której w Turcji przewodniczy Levent Erkan[41].

Kolejną płaszczyzną, za pośrednictwem której promowane jest stanowisko Göbekli Tepe, są filmy dokumentalne[42], produkcje telewizyjne i spektakle operowe[43]. W 2019 roku najpopularniejszym serialem na tureckiej platformie Netflixa był serial *Atiye* (ang. The Gift)[44].

Ustanowienie 2019 roku przez Recepa Tayyıpa Erdoğana rokiem Göbekli Tepe, zostało przyjęte z dużym zadowoleniem przez przed-

[38] Çevre ve Kültür Değerlerini Koruma ve Tanıtma Vakfı, *We Exist through Nature and Culture*, https://www.cekulvakfi.org.tr/we-exist-through-nature-and-culture, data odczytu 24 listopada 2020.

[39] Delegation of the European Union to Turkey, *Revitalization of History in Şanlıurfa*, https://www.avrupa.info.tr/en/revitalization-history-sanliurfa-6869, data odczytu 24 listopada 2020.

[40] Organizacja Weglobal w Turcji współpracuje z tureckim Ministerstwem Przemysłu i Technologii (ang. *The Ministry of Industry and Technology*), a także z regionalną agencją rozwoju Karacadağ (ang. *Karacadag Development Agency*). *"Best Project of the Year": Revitalisation of History in Şanlıurfa*, https://weglobal.org/best-project-of-the-year-revitalisation-of-history-in-sanliurfa/, data odczytu 24 listopada 2020.

[41] *Levent Erkan: Chairman of WEglobal*, https://www.leventerkan.com/levent-erkan-chairman-of-weglobal/, data odczytu 24 listopada 2020.

[42] *Thanks to the Agency, State Radio and Television Agency Will Promote Göbeklitepe*, https://english.karacadag.gov.tr/newsdetail/853/thanks-to-the-agency-state-radio-and-television-agency-will-promote-gobeklitepe/, data odczytu 24 listopada 2020.

[43] W lutym 2020 roku turecka Opera Narodowa przygotowała spektakl zainspirowany dziedzictwem Göbekli Tepe. Y. Kalyoncuoglu, *Gobeklitepe-themed opera to be performed in Ankara,* https://www.aa.com.tr/en/culture/gobeklitepe-themed-opera-to-be-performed-in-ankara/1732003, data odczytu 24 listopada 2020.

[44] Motywem przewodnim ośmioodcinkowego serialu jest historia malarki, która po dokonaniu tajemniczego odkrycia w Göbekli Tepe decyduje się odmienić swoje życie. B. Ürgir, *Netflix Türkiye 2019'un En Popüler Yapımlarını Açıkladı*, https://listelist.com/2019-netflix-en-populer/, data odczytu 24 listopada 2020.

stawicieli branży turystycznej i hotelarskiej na wschodzie Turcji[45]. Abdulkadir Emin Önen, ambasador Turcji w Pekinie, z entuzjazmem stwierdził, że wpisanie Göbekli Tepe na listę światowego dziedzictwa zwiększyło zainteresowanie turystów[46], co znalazło odzwierciedlenie w danych statystycznych. W porównaniu z 2018, w 2019 roku do Turcji przybyło o 60% więcej turystów z Chin[47]. Jeśli wziąć pod uwagę dane liczbowe przedstawione przez Światową Organizację Turystyki (ang. *United Nations World Tourism Organization*, UNWTO), tureccy politycy mogą mieć powody do zadowolenia. W 2019 roku kraj odwiedziły 52 miliony zagranicznych turystów, tym samym Turcja uplasowała się na szóstym miejscu wśród dziesięciu najchętniej odwiedzianych krajów na świecie[48]. Podczas gdy pandemia koronawirusa zrewidowała plany oraz przyzwyczajenia podróżnych na całym świecie, tureckie Ministerstwo Kultury i Turystyki wyszło naprzeciw oczekiwaniom turystów i zadecydowało o udostępnianiu dziedzictwa za pośrednictwem technologii cyfrowej[49].

Podsumowanie

Podsumowując niniejsze rozważania, należy zauważyć, że w działaniach na płaszczyźnie dyplomacji kulturalnej tureccy politycy nie pozostają bierni, o czym świadczy ogłoszenie przez prezydenta Turcji roku 2019 „rokiem Göbekli Tepe", a także związane z tym działania o charakterze promocyjno-marketingowym. Politycy coraz częściej zdają sobie sprawę, że dziedzictwo kulturowe może być bardzo pomocnym na-

[45] H. Fidan, *Turizm sektöründe "Göbeklitepe" heyecanı*, https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/turizm-sektorunde-gobeklitepe-heyecani/1357207, data odczytu 24 listopada 2020.

[46] W pierwszych siedmiu miesiącach 2019 roku Göbekli Tepe odwiedziły ponad dwa miliony turystów. *Göbeklitepe'ye rekor ziyaretçi sayısı! Açıklandı*, https://www.sanliurfaolay.com/guncel/gobeklitepeye-rekor-ziyaretci-sayisi-aciklandi/35783, data odczytu 24 listopada 2020.

[47] *Chinese flock to Göbeklitepe*, https://www.hurriyetdailynews.com/chinese-flock-to-gobeklitepe-145787, data odczytu 24 listopada 2020.

[48] *Turkey named world's 6th most favorite tourism destination in 2019*, https://www.dailysabah.com/business/2020/02/11/turkey-named-worlds-6th-most-favorite-tourism-destination-in-2019, data odczytu 24 listopada 2020. Dla porównania, w 2018 roku Turcję odwiedziło ponad 39 milionów turystów. *Number of foreign visitors arriving in Turkey from 2000 to 2018*, https://www.statista.com/statistics/707699/foreign-tourist-arrivals-in-turkey/, data odczytu 24 listopada 2020.

[49] *Göbekli Tepe most popular virtual museum tour in Turkey amid COVID-19 isolation*, https://www.duvarenglish.com/culture/2020/04/19/gobekli-tepe-most-popular-virtual-museum-tour-in-turkey-amid-covid-19-isolation/, data odczytu 24 listopada 2020.

rzędziem w procesie budowania dialogu międzykulturowego. Świadczą o tym wyżej opisane działania inicjowane między innymi przez Instytut Yunus Emre i odbywające się pod patronatem tureckiego Ministerstwa Kultury i Turystyki. Ponadto należy zauważyć, że promocja tego dziedzictwa wpływa na większą liczbę wizyt zagranicznych turystów, co jednocześnie przyczynia się do rozwoju gospodarczego regionu. Może stać się również cennym zasobem dla zrównoważonego rozwoju, o czym przekonani są członkowie tureckiej Fundacji na rzecz Ochrony i Promocji Środowiska i Dziedzictwa Kulturowego.

Odpowiadając na pytanie sformułowane na początku artykułu, należy stwierdzić, że tureckie dziedzictwo kulturowe, którego częścią jest Göbekli Tepe, służy decydentom politycznym za narzędzie, dzięki któremu mogą podkreślać atrakcyjność Turcji na arenie międzynarodowej. Jest to skuteczny sposób na zwiększenie rozpoznawalności państwa, co w toku niniejszej analizy potwierdza ranking Future Brand Country Index 2019[50], w którym Turcja zajęła 40. miejsce wśród 75 państw uwzględnionych w badaniu. Jednakże w świetle raportu The Soft Power 30 index z 2019 roku stworzonego przez amerykańskie Centrum Dyplomacji Publicznej (ang. *The USC Center on Public Diplomacy*, CPD), w którym Turcja uplasowała się na 29. miejscu wśród 30 uwzględnionych w rankingu państw[51], trudno obronić tezę, iż dziedzictwo kulturowe miałoby w znaczący sposób przyczynić się do wzmocnienia oddziaływania tureckiego *soft power* na arenie międzynarodowej.

[50] *Future Brand Country Index 2019...*, s. 19.

[51] Jonathan McClory, USC Center on Public Diplomacy, *The Soft Power 30...*, s. 38.

Kamila Hildebrand
Uniwersytet Warszawski

Literacka busola Zatoki Perskiej: kuwejckie spojrzenie i aspiracje na przykładzie działalności i twórczości Abd al-Aziza Suʿud al-Babtajna

Abstrakt

Na politycznej mapie Bliskiego Wschodu od lat obserwuje się wysiłki Kuwejtu mające doprowadzić do przyjęcia roli lidera i uznania go za centrum kulturowe regionu. Referat podejmuje próbę przedstawienia założeń współczesnej polityki kulturalnej Kuwejtu na przykładzie sylwetki poety, biznesmana i filantropa Abd al-Aziza Suʿud al-Babtajna. Kreśląc profil reprezentanta świata literatury państwa Zatoki Perskiej, odwołano się także do twórczości poetyckiej Al-Babtajna, przytaczając wybrane wiersze. Celem zastosowania metodologii opisowo-analitycznej jest odpowiedź na pytania: jak swoją rolę w krzewieniu literatury, a zwłaszcza poezji, postrzegają Kuwejtczycy? Z czego wynikają literackie aspiracje mieszkańców tego kraju? Czy w najbliższych latach Kuwejt utrzyma swą literacką renomę?

Słowa kluczowe: Kuwejt, poezja, dyplomacja kulturalna, Al-Babtajn

Abstract

On the political map of the Middle East, Kuwait has been working for years to position itself as a leader and to become a cultural center of the region. The paper reveals the assumptions of Kuwait's cultural policy on the example of the poet, businessman and philanthropist Abd Al-Azīz Suʿūd Al-Bābṭaīn. While drawing the profile of a representative of the world of literature in the Persian Gulf state, some of Al-Bābṭaīn's poems are also referred to. The purpose of using the descriptive-analytical methodology is to answer the following questions: how do Kuwaitis perceive their role in promoting literature, especially poetry? Where do their literary aspirations come from? Will Kuwait maintain its literary reputation over the years?

Keywords: Kuwait, poetry, cultural diplomacy, Al-Bābṭaīn

Kulturowy tygiel

W kręgach intelektualnych współczesnego państwa Kuwejt panuje przekonanie, że specyfika dzisiejszych czasów, w tym przede wszystkim nastawienie na konsumpcjonizm, doprowadziły do „kryzysu kultury"[1].

[1] A. al-Dżasmi, *Hal as-sakafa fi-l-kuwajt*, Kuwejt 2020, s. 1.

Rewolucja ekonomiczna związana z odkryciem i eksploatacją złóż ropy naftowej przyczyniła się do wykształcenia postawy – jak twierdzi Abd Allah al-Dżasmi – „nihilizmu ducha postępowości"[2].

W kontrze jawi się stanowisko państw należących do Rady Współpracy Państw Zatoki Perskiej (GCC) w kwestii promocji kultury. Członkowie organizacji prezentują, bardziej czy mniej jawnie, swoją opinię dotyczącą pozycji Kuwejtu w odniesieniu do kultury właśnie[3]. Jak twierdzi Adil Fahad al-Masz'al, państwa członkowskie GCC, chcąc ustanawiać w swych krajach instytucje kultury wszelakiego typu, korzystały niejednokrotnie z doświadczeń Kuwejtu[4]. Nasuwa się naturalne pytanie, cóż takiego wyróżnia pod względem kulturalnym Kuwejt spośród pozostałych państw regionu? Otóż, jak podaje dalej Al-Masz'al:

> Kulturalna i artystyczna pozycja Kuwejtu nie pojawiła się znikąd. Jest ona wynikiem zachowań kulturowych i społecznych, które demonstrował naród kuwejcki jeszcze przed odkryciem ropy w tym kraju, inwestując w edukację i biblioteki. Wcześniej ludność Kuwejtu opanowała morze i docierała swymi łodziami do wielu krajów Azji i Afryki. Stąd też wzięło się głębokie poznanie kultur Indii czy Zanzibaru, odkrycie kultury Persów czy Turków, a nawet Anglików. Dokonywało się to na przełomie trzech wieków[5].

Jak twierdzi kuwejcki pisarz Abd al-Aziz as-Sarija, od powstania Kuwejtu (tj. roku 1613[6]) poznawał on świat za pomocą dwu dróg – poprzez ląd oraz morze. Owo poznawanie drogą lądową zaowocowało osiągnięciami w dziedzinie techniki czy intelektu. Z kolei obcowanie z morzem umożliwiło mieszkańcom tego regionu kontakt ze wschodnimi ośrodkami miejskimi i ich zdywersyfikowaną kulturą[7], w tym również ze słynnymi arabskimi miastami, takimi jak Basra, region Al-Hasa w Arabii Saudyjskiej, czy też wioskami Nadżdu[8]. Większość ludności miejskiej samego Kuwejtu wywodzi się przecież z tych regionów. Z kolei biorąc pod uwagę słowa węgierskiego językoznawcy, Zoltána Kövecsesa: „konstatowanie cudzych pojęć jest podstawowym działa-

[2] Zdaniem autora, przejawia się on rozumieniem postępu w kategoriach materializmu i utylitaryzmu. *Ibidem*.

[3] F. al-Masz'al, *Makana al-kuwajt as-sakafija*, Kuwejt 2020, s. 1.

[4] *Ibidem*.

[5] *Ibidem*.

[6] K. al-Wakajan, *As-sakafa fi-l-kuwajt*, Kuwejt 2007, s. 13.

[7] A.F. al-Masz'al, *Dawr al-kuwajt as-sakafij wa-t-tanwirij… imtadd ila-adżjal 'adda*, Kuwejt 2020, s. 1.

[8] *Ibidem*.

niem kulturowym"[9], zauważyć można pewną korelację, która zachodzi między położeniem geograficznym oraz kontaktami, m.in. handlowymi, Kuwejtu a próbą podtrzymywania jego znaczenia jako ważnego ośrodka kultury.

Oczywiście, na rozwój i cywilizacyjny postęp państwa mają wpływ nie tylko podróże i otwarte umysły jego obywateli, ale często również działania lidera – władcy. Jak mówi we wstępie[10] do książki poświęconej historii Kuwejtu Su'ad as-Sabah, żona szejka Abd Allaha Mubaraka (zm. 1991 roku w Londynie)[11], nazwanego przez Kuwejtczyków „Sokołem Zatoki":

> Kompas szejka Mubaraka zawsze wskazywał drogę do niepodległości i politycznej niezależności Kuwejtu, ale również do powiększenia jego bogactwa i handlu, a także wprowadzenia nowoczesnego stylu życia do tego małego kraju[12].

Kultura od początku wyodrębnienia się państwowości Kuwejtu stanowiła jeden z kluczowych filarów, na których opierała się wizja państwa.

Abd al-Aziz Su'ud al-Babtajn wydaje się postacią reprezentatywną w odniesieniu do tradycji kulturalno-literackich w tym kraju. Celem artykułu jest przyjrzenie się kulturowej roli Kuwejtu w regionie m.in. przez pryzmat językoznawstwa kognitywnego. Oczywiście należy wziąć pod uwagę wiele czynników. Kluczowym elementem jest *ucieleśnione doświadczenie* (w uproszczonym rozumieniu wpływ warunków historycznych, biologicznych i środowiskowych na daną społeczność)[13], które manifestuje się tu i teraz. Dlatego też warto przyjrzeć się – na potrzeby niniejszego artykułu w sposób bardzo skondensowany – mentalności beduińskiej. Zaprezentowana ona zostanie na przykładzie fragmentów wierszy w dalszej części.

Chociaż Arabowie są od zawsze związani z pustynią, to jednak wielu beduinów, członków tradycyjnych plemion Półwyspu Arabskiego, wiodło podwójne życie w zależności od sezonu. Kuwejtczycy rozdarci byli między morzem (ich głównym zajęciem był połów ryb czy pereł)

[9] Z. Kövecses, *Język, umysł, kultura. Praktyczne wprowadzenie*, Warszawa 2011, s. 87.

[10] S. as-Sabah, *Mubarak Al Sabah, the Foundation of Kuwait*, London 2014, s. 12.

[11] Najmłodszy syn założyciela Kuwejtu, szejka Mubaraka Wielkiego. Był gubernatorem Kuwait City. W latach 50. i 60. XX wieku *de facto* rządził Kuwejtem ze względu na chorobę władcy, szejka Abd Allaha as-Salima.

[12] S. as-Sabah, *Abdullah Mubarak Al Sabah, the Transformation of Kuwait*, London 2015, s. 132.

[13] G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 2010, s. 8–9.

a lądem. Inspirował ich nowoczesny wówczas Irak[14]. Mam tu na myśli okres transformacji Kuwejtu, który rozpoczął się od podpisania koncesji na wydobycie ropy naftowej z późniejszym British Petroleum w 1934 roku. Jak twierdzi znany badacz beduinów, Jibrail S. Jabbur:

> Tradycyjne życie Arabów ma mocne korzenie w nomadyzmie; nawet dzisiaj arabska mentalność życia osiadłego jest ściśle związana z tą beduińską... Arab nie zna siebie, ani nie rozumie swoich przyrodzonych cech, ani potencjału do zmian, który w nim drzemie, jeśli nie zdaje sobie sprawy, że sposób, w jaki żyje, ma swoje korzenie w pustyni[15].

Beduińskie plemiona miały swojego szejka[16], co rzutuje na współczesny system patriarchalny. Znawca kultury beduińskiej, Harold R.P. Dickson[17], któremu dane było poznać nieoczywiste, a nawet ukryte aspekty kultury beduińskiej[18], o beduińskim liderze mówił np. tak:

> W czasie pokoju szejk zobowiązany jest dosłownie udowodnić, że jest „ojcem swych ludzi" [...] ponad wszystko nie może być skąpy, jego dom musi pozostawać otwarty[19].

Jak w przedmowie do swojej książki z 2014 roku stwierdziła Su'ad as-Sabah: „jakość przywództwa czyni różnicę"[20]. Pisząc te słowa, miała na myśli szejka Abd Allaha Mubaraka as-Sabaha, który rządził Kuwejtem w momencie odkrycia złóż ropy naftowej. Jednak, jak sądzi Su'ad as-Sabah dalej, rola lidera ma znaczenie szczególnie w czasach przełomowych. Jak stwierdził Platon w swoim *opus magnum Państwo*: „tam, gdzie demokracja, tam wkrótce tyrania". Wypowiedź tę zapewne można poddawać pewnego rodzaju stopniowaniu. Poziom demokratyzacji w Kuwejcie uznawany jest za jeden z najwyższych we wszystkich państwach arabskich[21]. Teza ta była w ostatnich latach często podnoszona

[14] S. as-Sabah, *Abdullah Mubarak Al Sabah, the Transformation of Kuwait*, London 2015, s. 5.

[15] H.R.P. Dickson, *The Arab of the Desert: A glimpse into Badawin Life in Kuwait and Saudi Arabia*, London 1972, s. 20.

[16] Zob. K. Panek, *Wprowadzenie do poezji nabaṭī: Zrozumieć współczesnego Emiratczyka*, Warszawa 2020, s. 80.

[17] Zdaniem S. as-Sabah, to najlepszy zachodni pisarz podejmujący tematykę Kuwejtu.

[18] S. as-Sabah, *Abdullah Mubarak…*, s. 6.

[19] H.R.P. Dickson, *op. cit.*, s. 27.

[20] S. as-Sabah, *Mubarak Al Sabah…*, s. 11.

[21] Wskaźnik demokratyzacji Economist Intelligence Unit w Kuwejcie w 2019 roku wyniósł 3,93 (dla porównania: Arabia Saudyjska 1,93, ZEA 2,76, Egipt 3,06, średnia światowa to 5,44), https://www.economist.com/graphic-detail/2020/01/22/global-democracy-has-another-bad-year, data odczytu 7 stycznia 2021.

w kontekście głośnych protestów i manifestacji (co nie należy do częstych praktyk w konserwatywnych arabskich krajach Zatoki Perskiej) spowodowanych cenzurą pewnych pozycji książkowych[22]. Z drugiej strony, jak twierdzi Al-Masz'al:

> Demokracja zabezpieczyła literacki i kulturalny produkt przed oficjalną ingerencją [...] a rozwój kulturalny Kuwejtu nieprzerwanie trwał bez względu na motywy polityczne, jak również obawy społeczne nie były w stanie go zatrzymać[23].

Zmarły niedawno emir Kuwejtu, Sabah al-Ahmad as-Sabah, podejmował wysiłki, które miały na celu uczynienie z tego kraju centrum kultury Bliskiego Wschodu. Zwany był przez Arabów „arabskim dziekanem dyplomacji"[24].

Mając na uwadze powyższe, nie powinien dziwić fakt, że wszystkie najważniejsze dziedziny kultury Kuwejtu od powstania tego kraju rozwijają się. Zarówno twórczość teatralna[25], jak i prozatorska i poetycka stanowią papierek lakmusowy zmieniającej się sytuacji społeczno-polityczno-gospodarczej danego regionu. Idealnie oddał to Stefan Żółkiewski, mówiąc, że „racja bytu wieku różnych poetyk polega na tym, że służą one wyrażeniu właśnie różnego rodzaju stosunku człowieka do rzeczywistości"[26]. Niniejszy artykuł skupia się jednak przede wszystkim na aspekcie literackim, w tym zwłaszcza poetyckim, który można uznać za flagowy element współczesnej kultury Kuwejtu. Stanowi on delikatne, acz nader efektywne narzędzie kształtujące współczesną politykę. W dalszej części zostanie wyjaśnione, dlaczego tak się dzieje.

---

[22] Przykładem protestów przeciw cenzurze literatury było zorganizowanie „Cmentarza Ksiąg Zakazanych" w 2018 roku. Zgodnie z danymi Ministerstwa Informacji, w ciągu ostatnich pięciu lat, cenzurą objęto 4000 pozycji literackich, w tym np. *Dzwonnika z Notre Dame* V. Hugo czy *Dzieci naszej dzielnicy* N. Mahfuza, https://www.euronews.com/2018/11/28/kuwaiti-artist-creates-graveyard-for-books-to-protest-government-s-literature-ban, data odczytu 7 stycznia 2021.

[23] A.F. al-Masz'al, *Al-wadżh as-sakafij wa-l-adabi al-kuwajti*, Kuwejt 2018, s. 2.

[24] J. Gambrell, A. Schreck, *Kuwait ruler, longtime diplomat Sheikh Sabah, dies at age 91*, https://apnews.com/article/virus-outbreak-television-united-arab-emirates-health-media-a5788329cdc052b99f79b6ee4fe17cf9?utm_source=Twitter&utm_medium=AP&utm_campaign=SocialFlow, data odczytu 5 stycznia 2021.

[25] Por. S. Gadomski, *Szekspir w adaptacjach Sulajmana Al-Bassama*, Kraków 2012 oraz *Teatr i dramat w Zjednoczonych Emiratach Arabskich*, Kraków 2011.

[26] S. Żółkiewski, *Perspektywy literatury*, Warszawa 1960, s. 268.

Polityka kulturalna

Kreowanie polityki kulturalnej jest jednym z narzędzi kontroli społecznej. Abd ar-Rahman al-Babtajn[27] przypomina o powinności rozwijania zdobyczy kultury i odpowiednim jej kształtowaniu, uważając, iż należy podtrzymywać kulturę jako integralną część budującą cywilizację.

W Kuwejcie organizowane są trzecie co do wielkości w świecie arabskim targi książki (po Kairze i Bejrucie). Wspomnieć warto o Dziecięcym Festiwalu Su'ad as-Sabah na rzecz rozkwitu poezji arabskiej, którego pierwsza edycja odbyła się w 2006 roku. S. as-Sabah zaznaczała niejednokrotnie, że na dorosłych Kuwejtczykach spoczywa duża odpowiedzialność za kulturę arabską, język arabski i za dzieci[28]. Celem festiwalu jest wzmacnianie świadomości języka arabskiego i zachowywanie klasycznej postaci tegoż, a także rozbudzanie ciekawości literackiej wśród najmłodszych Kuwejtczyków[29].

W realizowaniu polityki kulturalnej nieoceniona jest rola Fundacji Babtajna, Kuwejckiej Organizacji na rzecz Rozwoju Naukowego[30], Stowarzyszenia Literatów i Kultury w Kuwejcie, jak również Narodowej Rady ds. Kultury, Sztuki i Piśmiennictwa[31]. Celem Narodowej Rady jest praca nad rozwojem i wzbogacaniem twórczości intelektualnej, a także kreowanie odpowiedniego środowiska dla twórczości artystycznej. Poza tym Rada zajmuje się nawiązywaniem i podtrzymywaniem relacji z arabskimi zagranicznymi organizacjami kulturalnymi. Wydaje szereg publikacji: magazyn „Al-'Arabi", serię „Świat myśli", „Kultura globalna" i inne. Warto wspomnieć, że magazyn literacko-kulturalny „Al-Bajan" wydawany jest od 1966 roku. Publikacje te przyczyniły się do rozwoju kultury w Kuwejcie i świecie arabskim, a ciągłość ich wydawania sprawia, że Kuwejt zajmuje ważne miejsce w podtrzymywaniu kultury regionu.

Kluczowym propagatorem kultury w Kuwejcie jest Fundacja Babtajna, a jej założyciel i prezes, Abd al-Aziz Su'ud Al-Babtajn jest wybitnym mecenasem kultury, nie tylko kuwejckiej, ale arabskiej *sensu largo*. Zanim przedstawiona zostanie sylwetka Al-Babtajna i jego zawodowe aktywności, warto przyjrzeć się pozycji literatury w Kuwejcie.

---

[27] Abd ar-Rahman Chalid al-Babtajn (ur. 1978) – od 2013 roku Sekretarz Generalny Fundacji Abd al-Aziza Su'ud al-Babtajna.

[28] S. as-Sabah, *Mahradżan asz-szi'r al-ara'bi l-il-atfal*, Kuwejt 2017, s. 6.

[29] *Ibidem*.

[30] Ar. *Muwassasat al-kuwajt li-l-takaddum al-'ilmi.*

[31] Odpowiednik polskiego Ministerstwa Kultury.

Literatura w Kuwejcie

Kondycja twórczości literackiej w Kuwejcie jest częścią owej kondycji we wszystkich krajach arabskich. Uważa się, że ruch literacki w Kuwejcie rozpoczął się za panowania szejka Mubaraka as-Sabaha[32]. W przypadku twórczości prozatorskiej, zasadniczo wyróżnia się jej sześć etapów: pierwszy etap rozpoczyna się wraz z publikacją w gazecie kuwejckiej opowieści *Munira* pióra Chalida al-Faradża w 1929 roku. Fabuła opowieści osadzona jest w społecznych realiach ówczesnego ruchu reformatorskiego i „oświeceniowego", który propagował naukę, a odrzucał fikcję. Wiele uwagi poświęcał sytuacji kobiety w rzeczywistości arabskiej. Podobnie było (i jest – o czym później) w przypadku poezji. Drugi etap przypada na lata 40. i 50. XX wieku i nazywany jest „etapem pionierów". Warto nadmienić, że styl pisarski panujący w tym czasie oscylował pomiędzy realizmem a romansem z jednoczesną tendencją edukatorską. Trzeci etap to lata 60. ubiegłego wieku. Uważa się je za okres ugruntowania się świadomej twórczości prozatorskiej w tym kraju. Lata 70., czyli czwarty etap, to twórczość nastawiona przede wszystkim na kwestie społeczne, w tym rolę kobiety jako ważnego podmiotu w tworzeniu nowoczesnego państwa. Etap piąty przypada na końcówkę lat 80. i początek 90. Charakteryzuje się on już znaczną popularnością twórczości prozatorskiej w całym kraju. Do czołowych jej reprezentantów należą Hamad ar-Radżib czy Naser az-Zufajri. Etap szósty to początek XXI wieku, czyli okres charakteryzujący się całkowitą niezależnością – zdaniem A.F. al-Masz'ala.

W przypadku poezji zasadniczo wyróżnia się jej dwa rodzaje, ze względu na dwie kluczowe cechy: poezja ludowa pisana w dialekcie oraz poezja tworzona w arabskim języku literackim[33]. Poezja ludowa dzieli się z kolei na dwie kategorie: poezja nabati (beduińska)[34] oraz poezja ludności miejskiej. Za pierwszego kuwejckiego poetę, a tym samym pioniera ruchu poetyckiego w tym kraju, uznaje się Abd al-Dżalila at-Tabatiba'iego[35]. Jak zaznacza Barbara Michalak-Pikulska, akt irackiej agresji na Kuwejt wpłynął znacząco na twórczość literacką w tym kraju[36]. Wydarzenia historyczne rzutowały na nastroje społeczne.

[32] A.F. al-Masz'al, *Al-wadżh as-sakafij…*, s. 6.

[33] *Ibidem*.

[34] Zob. K. Panek, *Wprowadzenie do poezji…*, s. 12.

[35] *Ibidem*.

[36] B. Michalak-Pikulska, *Pisarze kuwejccy wobec agresji irackiej na Kuwejt*, [w:] *Kuwejt, historia i współczesność*, red. K. Górak-Sosnowska, I. Szybilska, Warszawa 2005, s. 103–111.

Te z kolei wpływały na rodzaje literackie, które w danym momencie cieszyły się popularnością wśród twórców. Przykładem tego są słowa Su'ad as-Sabah, która mówi, że „poezja pozwala, by ujście znalazł w niej ogień, który trawi ją po inwazji Iraku na Kuwejt"[37]. Poezja opisuje historię i jej trudne momenty. Warto przytoczyć tu komentarz laureatki Nagrody Nobla w dziedzinie literatury, Olgi Tokarczuk, która uważa, że: „literatura to jedyny sposób, by mówić o historii w głębszy sposób"[38]. S. as-Sabah jest zdania, że nikt nie opisywał Iraku tak jak ona (As-Sabah), gdy opiewała wody Tygrysu i Eufratu lub gdy porównywała Irak do arabskich skrzydeł chroniących pobliskie kraje[39]. Z drugiej strony, wspomina, jak iracki najeźdźca ogłosił w prasie, że zamierza pozbawić kuwejckie dzieci mleka i z trudem próbowała przypomnieć sobie podobne okrucieństwo u innych dyktatorów, jakich wydała historia, jednak – nadaremnie. Mówi, że zbrodni na dzieciach się nie zapomina.

Kuwejt także współcześnie promuje twórczość kobiecą. S. as-Sabah, wykształcona na zachodnich uniwersytetach, laureatka z 2006 roku nagrody Fundacji Abd al-Aziza Su'ud Al-Babtajna[40], odbierając nagrodę, wypowiedziała znamienne słowa:

> Kultura ma tę moc, że może być mostem a nie barierą, że może budować to, co zniszczyła polityka i broń. Polityka zdeformowała twarz człowieczeństwa, a kreatywność upiększyła ją poprzez najsłodsze wiersze, obrazy, sztuki i symfonie[41].

Wezwała wówczas polityków do „stołu myśli, rozumu i sumienia celem zbudowania dla naszych dzieci i wnuków świata wypełnionego pokojem"[42]. Dziękowała również Abd al-Azizowi i jego fundacji za „wzmacnianie dialogu umysłów i słów"[43]. Pokrywa się to z opisem charakterologicznym społeczeństwa Kuwejtu przedstawianym przez Al-Masz'ala, który twierdzi, że:

> Natura społeczeństwa Kuwejtu i jego władców na przestrzeni wieków jasno pokazują, że zawsze istniała zasada otwartego dialogu między stronami [...] a mieszkańcy regionu są zawsze otwarci i chętni, by wysłuchać opinii drugiego[44].

[37] S. as-Sabah, *Hal tasmahun li an-uhibb watani*, Kuwejt 2016, s. 9.

[38] O. Tokarczuk, spotkanie z czytelnikami w Narodowym Forum Muzyki, Wrocław 19 października 2019 roku.

[39] S. as-Sabah, *Hal tasmahun…*, s. 7.

[40] A.A. Mahna, *Tamarrud imra chalidżijja, qira nakdijja fi-sz'ir S. as-Sabah*, Kuwejt 2015, s. 3.

[41] S. as-Sabah, *Mahradżan asz-szi'r…*, s. 9.

[42] A.A. Mahna, *Tamarrud imra…*, s. 4.

[43] *Ibidem*.

[44] A.F. al-Masz'al, *Al-wadżh as-sakafij…*, s. 3.

Abd al-Aziz Suʿud al-Babtajn jest przykładem wyjątkowego lidera w trudnych czasach. Jego wyróżniająca się aktywność na polu literackim wiąże się z aktywnością publiczną, w tym polityczną, co stanowi obiecujące pole do interpretacji dla europejskich orientalistów. Tym bardziej że w omawianym kręgu kulturowym nie jest to postawa odosobniona[45].

Abd al-Aziz Suʿud al-Babtajn

Część ta w syntetycznym ujęciu prezentuje profil Al-Babtajna, a także poddaje analizie fragment jego twórczości poetyckiej. Abd al-Aziz Suʿud al-Babtajn (ur. 1936 roku) jest wybitnym i rozpoznawalnym w krajach arabskich poetą, filantropem i przedsiębiorcą. W 1995 roku wydał pierwszy tomik poezji *Sekrety pustyni*. W 2004 roku ukazał się jego tomik *Podróżujący po pustkowiu*, a w 2018 roku kolejny pt. *Pieśni pochlebcy*. Pozostaje aktywnym członkiem wielu stowarzyszeń kulturalnych, m.in. Stowarzyszenia Pisarzy Kuwejckich oraz Akademii Języka Arabskiego w Damaszku. Zasiada również w radzie nadzorczej Fundacji Myśli Arabskiej i jest jednym z jej założycieli. Zainicjował i sfinansował liczne projekty, wśród nich „Stypendium szkolnictwa wyższego Abd al-Aziza Suʿud al-Babtajna", przyznające stypendia studentom z muzułmańskich państw Azji (100 stypendiów naukowych rocznie) oraz studentom z wielu innych państw świata. W 2004 roku założył Centrum Tłumaczeniowe, którego celem jest propagowanie języka arabskiego we współpracy z UNESCO w Paryżu. Wielokrotnie przyznawano mu tytuł doktora honoris causa, m.in. uhonorował go Bakijski Uniwersytet Państwowy (Azerbejdżan), Uniwersytet Jarmuk (Jordania), Uniwersytet w Stirling (Szkocja) oraz wiele innych. Został odznaczony wieloma orderami i medalami za zasługi w dziedzinie kultury arabskiej, m.in. „Orderem Niepodległości" nadanym mu przez króla Jordanii oraz Narodową Nagrodą Wdzięczności nadaną mu przez kuwejcką Radę na rzecz Kultury, Sztuki i Piśmiennictwa.

Z bardziej bieżących aktywności można wspomnieć o wywiadzie, którego udzielił dla swojej fundacji[46]. Abd al-Aziz wspomina w nim zmarłego niedawno emira Sabaha IV al-Ahmada al-Dżabira al-Muba-

[45] Więcej na temat literackiego dziedzictwa wykorzystywanego w polityce kulturalnej na przykładzie Zjednoczonych Emiratów Arabskich zob. K. Panek, *Wprowadzenie do poezji…*, s. 106.

[46] *Fidiu (masira chalida) wa-saiki ma asz-szair Abd al-Aziz Su'ud al-Babtajn*, Babtain Library (Instagram), 17.10.2010, https://www.instagram.com/tv/CGcDBT6ogDc/?igshid=11yfpiypnlci7, data odczytu 7 stycznia 2021.

raka as-Sabaha i jego zasługi na rzecz rozwoju kultury, a w szczególności wysiłki dotyczące utworzenia Centralnej Biblioteki Arabskiej Poezji im. Al-Babtajna (Al-Babtain Central Library for Arabic Poetry).

Il. 1. Biblioteka Poezji Arabskiej Al-Babtajna w Kuwejcie (Al-Babtain Central Library for Arabic Poetry) (foto: K. Hildebrand)

W wywiadzie zapewnił jednocześnie, że kierowana przez niego fundacja nie zaprzestanie działalności kulturalnej. Tego samego dnia opublikowano kolejny wywiad, gdzie zapowiada wydanie dwóch książek (jedna to wiersze o zmarłym emirze, a druga wspomnienia i świadectwa osób związanych z emirem[47]).

[47] *Fidiu (masira chalida) wa-saiki ma asz-szair Abd al-Aziz Su'ud al-Babtajn*, Babtain Library (Instagram), 17.10.2020, https://www.instagram.com/tv/CGcGQucoB-9m/?igshid=10cy6f9gxk2t5, data odczytu 7 stycznia 2021.

Fundacja Nagrody Babtajna za Twórczość Poetycką od 2007 roku co roku organizuje wiosenny festiwal poezji arabskiej. Odbywa się on zazwyczaj w marcu, co nierzadko zbiega się ze Światowym Dniem Poezji[48] (21 marca). Jest to przejaw dążenia do osiągnięcia celu, którym jest podtrzymywanie kultury jako integralnej części budowania cywilizacji[49]. Wydarzenie ma miejsce w sali wykładowej Biblioteki Babtajna. Sekretarz Generalny Fundacji, Abd ar-Rahman Chalid al-Babtajn dba o to, by w wydarzeniu brali udział arabscy poeci różnych pokoleń, reprezentanci różnych trendów i nurtów poetyckich. Festiwalowi towarzyszą seminaria literackie, w których udział biorą specjaliści z dziedziny krytyki literatury. Przy okazji wydarzenia, każdorazowo publikowane są nowe książki. Jak twierdzi Abd ar-Rahman al-Babtajn, celem organizacji wiosennego festiwalu poezji jest

> podkreślenie jej roli jako prężnie działającego, aktywnego instrumentu służącego do zarażenia społeczeństwa pasją w podziwianiu poetyckiej kreatywności, a także podkreślenie roli językoznawstwa w promowaniu języka arabskiego wśród pokoleń[50].

Jak zaznacza, jest to jedna z najważniejszych ambicji Prezydenta Fundacji, Abd al-Aziza Su'ud al-Babtajna. Jednym z przejawów realizowania tej ambicji jest wydarzenie z początku 2020 roku. W styczniu bowiem Fundacja wydała swój trzeci słownik poezji. Na łamach 10 tomów prezentuje sylwetki około 10 tysięcy poetów okresu 1258–1800. Dwa pozostałe wydania słownika poświęcone są epoce współczesnej, w tym XIX i XX wiekowi.

W obliczu panującej obecnie na świecie pandemii, Abd al-Aziz Su'ud al-Babtajn wykorzystuje swoją pozycję, by dyskutować na szczeblu globalnym o problemach związanych z pojawieniem się wirusa SARS-COV2 i możliwych rozwiązaniach niedogodnych sytuacji nim spowodowanych. Przykładem niech będzie konferencja z czerwca 2020 roku, podczas której Abd al-Aziz wzywał do promowania „globalnej kultury pokoju", która ma przyczynić się do budowania społeczeństw odpornych na różnego rodzaju kryzysy, w tym pandemie. Wspomniał o przekazaniu przez Kuwejt 60 mln dolarów amerykańskich dla Światowej Organizacji Zdrowia. Podczas rozmowy z byłym

[48] Święto obchodzone corocznie 21 marca, ustanowione przez UNESCO jesienią 1999 roku.

[49] Słowa Sekretarza Generalnego Fundacji.

[50] S. as-Sabah, *Mahradżan asz-szi'r*…, s. 10.

prezydentem Portugalii, Jorge Sampaio, Al-Babtajn dyskutował o wpływie pandemii na szkolnictwo wyższe[51]. Abdulaziz był również gościem Parlamentu Europejskiego, gdzie występując w towarzystwie przewodniczącego parlamentu kuwejckiego, Marzuka al-Ghanimiego angażował się w polityczne debaty. Tym samym dawał przykład globalnej solidarności w dobie coraz poważniejszych światowych kryzysów.

Przyglądając się współczesnej poezji kuwejckiej, nie należy pomijać kwestii złożoności ludzkiej natury. Językoznawca kognitywny Vyvyan Evans wysuwa tezę o trójstronnej zależności natury ludzkiej – wzajemnym oddziaływaniu i przenikaniu się języka, kultury i umysłu oraz obrazowaniu tych zależności w formowaniu się języka[52]. Nie pozostaje ona bez znaczenia w kontekście niniejszej pracy, bowiem analiza i interpretacja utworów lirycznych odkrywa nie tylko warstwę stylistyczną, ale głębszy wydźwięk symboliczny konkretnych fragmentów. Ukazane zostaną one w oparciu o wskazane metafory pojęciowe w rozumieniu językoznawców kognitywnych – George'a Lakoffa oraz Marka Johnsona[53].

Poniżej zaprezentowano fragmenty utworów poetyckich Abd al-Aziza Suʿud al-Babtajna:

> Świątynia miłości na piedestale mego serca
> Zostanie tam przez lata
> Moja historia będzie zapisana
> Nieśmiertelnymi literami
> Nasz znicz miłości będzie płonął przed ludźmi
> I oświetlał właściwą drogę niedowiarkom
> To światło rozwieje wątpliwości
> I poprowadzi prostym szlakiem
> To światło jest z mojej duszy
> Jest symbolem mej lojalności i ciepła
> W czasie, który przytulał nas
> I karmił nektarem inspiracji[54].

Wiersz ten w sposób bezpośredni, a po zastosowaniu metodologii językoznawstwa kognitywnego również pośrednio, kreśli znamienny autoportret współczesnych Kuwejtczyków, protoplastów nomady-

[51] *International Leaders Call for Strengthening Multilateral Responses to the Pandemic,* https://www.ipinst.org/2020/06/international-leaders-call-for-strengthening-multilateral-responses-to-the-pandemic, data odczytu 1 października 2020.

[52] V. Evans, *Conceptual structure in language*, [w:] *The Cognitive Linguistics Reader*, ed. V. Evans, B.K. Bergen, J. Zinken, London 2007, s. 675.

[53] G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 2010, s. 30.

[54] K. Panek, *Wybór poezji Abdulaziza Su'ud Al-Babtaina w języku polskim*, Kuwejt 2018, s. 42.

cznych plemion beduińskich. Postęp cywilizacyjny od początku pojmowany był w Kuwejcie przez kolejnych emirów kompleksowo, a jednym z jego filarów jest właśnie kultura, którą Kuwejt stawia – parafrazując przytoczony wiersz – „na piedestale swego serca". Jak jednak powiedział uczeń Étienne'a Mallarmégo[55], „wiersze mają taki sens, jaki im się nadaje"[56]. Obrazuje to fragment kolejnego wiersza Al-Babtajna *Godziny szczęścia*, który można interpretować w kontekście osobistych relacji damsko-męskich, ale również w wymiarze międzypaństwowym:

W mych oczach zawsze będzie twój dom
Takim, jakim był przez ostatnie lata
Dzisiaj będę dotrzymywał obietnic
Tak, jak robiłem to składając przysięgę
Za każdym razem, gdy cię wspominam
Tęsknię bardziej
Za każdym razem, gdy cię wspominają
Płonę jak świeca
Przypominam sobie godziny szczęścia
I wtedy nadchodzą gorsze chwile[57].

Korzystając z teorii metafor pojęciowych G. Lakoffa oraz M. Johnsona, w powyższym fragmencie wyodrębnić można metaforę pojęciową „oczy są zwierciadłem duszy". W wyrażeniu „takim jakim był przez ostatnie lata" występuje w arabskim oryginale konstrukcja gramatyczna nadająca pojęciu abstrakcyjnego czasu cech fizycznego obiektu (*ṭūl as-sinīn*). Jest to jednocześnie przykład metafory „czas jest ruchomy". Odwołując się do wspomnianego wyżej V. Evansa i jego teorii o „złotym trójkącie" oraz przyglądając się jednocześnie metaforze pojęciowej „czas jest ruchomy", zauważyć można z jednej strony rozumienie podtrzymywania tradycji a z drugiej związków międzypaństwowych, sojuszniczych (kiedyś międzyplemiennych).

Kolejny fragment pochodzi z wiersza Al-Babtajna *Wczorajsze wydarzenie*:

Oddawałem się marzeniu w ciemnościach nocy
Złapany na gorącym uczynku, zatopiony zostałem w jej głębi
Więziłem duszę w piersi
By nie mogła w swych troskach wołać o pomoc
Niekończąca się noc nie dawała mi ukojenia
Moje serce zwalniało rytm[58].

[55] Étienne Mallarmé (1842–1898) – francuski poeta, przedstawiciel XIX-wiecznego symbolizmu.

[56] Cyt. za: H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki*, Warszawa, s. 171.

[57] K. Panek, *Wybór poezji…*, s. 14.

[58] *Ibidem*, s. 112.

„Ciemność nocy" przywołuje beduińskie doświadczenia, gdy blask księżyca i ogień palącego się ogniska były jedynymi elementami rozpraszającymi mrok. Po zachodzie słońca, wędrowni beduini często oddawali się twórczej kreacji romantycznych utworów, co – jak widać na przykładzie powyższego fragmentu – zostało mocno zakorzenione w arabskiej duszy. Analizując trzeci wers fragmentu o duszy, należy zwrócić uwagę, co kryje się pod pojęciem duszy w rozumieniu kultury arabskiej[59]. Posługując się aparatem językoznawstwa kognitywnego, wyodrębnić należy tu metaforę „dusza to człowiek" – analogicznie do mocno ukonstytuowanej metafory „twarz to człowiek". Jak zaobserwować można z analizy przedstawionych na łamach niniejszego artykułu wierszy, beduiński etos (ar. *muruwwa*) jest wciąż żywy, co „zdradzają" stosowane w poezji metafory pojęciowe. To z kolei przekłada się na aktywność instytucji kultury, w tym reprezentanta współczesnej kultury Kuwejtu, Abd al-Aziza Su'ud al-Babtajna oraz jego Fundacji.

Zakończenie

Niewątpliwy wpływ na politykę kulturalną ma również rewolucja technologiczna i nowe środki masowego przekazu. Łączy się to bezpośrednio z postulatami współczesnej polityki kulturalnej państwa Kuwejt, które – w dużym uproszczeniu – dąży do modernizacji także twórczości kulturalnej, jednak z zachowaniem tradycyjnych beduińskich wartości[60]. Nowoczesne państwo Kuwejt postrzega kulturę jako niezbędne narzędzie kreowania społecznej rzeczywistości. Literackie aspiracje, odkrywane przy okazji śledzenia poczynań prominentnych ludzi nauki i kultury, położyły solidne fundamenty pod teraźniejszą polityczną agendę. Uwarunkowania społeczne, polityczne, geograficzne, ekonomiczne oraz religijne złożyły się na odpowiedni klimat w kształtowaniu się ruchu intelektualnego i kulturalnego. Położenie geograficzne Kuwejtu, tworzące z niego tygiel dialektów i zwyczajów, było czynnikiem przyśpieszającym pewne procesy cywilizacyjne, w tym kulturalne. Oddech „renesansu kulturowego", o którym można niewątpliwie mówić po odkryciu ropy, wyczuwalny był na kuwejckich plecach jednak już dużo wcześniej. Ze względu bowiem na profil tego kraju, który zawsze skłaniał się do asymilacji z innymi (nie tylko sąsiednimi) kulturami, można postawić tezę, że odkrywczy duch ambitnego

[59] Zob. *eadem*, *Wprowadzenie do poezji…*, s. 44.
[60] A.F. al-Masz'al, *Al-wadżh at-tanmija as-sakafija fi-l-Kuwajt*, Kuwejt 2018, s. 1.

reformatora upersonifikowanego Kuwejtu niecierpliwie czekał na swoją kolej. Połączenie narzędzi językoznawstwa kognitywnego w badaniach nad wierszem arabskim z teorią o współistnieniu i przenikaniu się trzech elementów istoty ludzkiej (złoty trójkąt) może mieć zastosowanie w tworzeniu hipotez na temat szeroko rozumianej dyplomacji, w tym dyplomacji kulturalnej.

Edyta Wolny-Abouelwafa
Institute of Mediterranean and Oriental Cultures,
Polish Academy of Sciences

The way women are portrayed in the Egyptian TV series *Il-Kabīr Awī*

Abstract

Il-Kabīr Awī is a Ramaḍān TV series that was very popular in Egypt from 2010–2015 and continues to be shown on different TV channels. On his deathbed, the *ʿumda*, mayor of village in Upper Egypt informs his son that he has lived a lie his entire life – his son's mother is an American, and gave birth to twins. The father summons his American descendant, second of the twins, to come to Il-Mazārīṭa and receive his inheritance. This series provides excellent research material for an analysis of cultural differences and stereotypical perspectives. The main crux of the series is the adventures of the *ʿumda*'s sons. For this article, the research area concerns the portrayal of women. The research paper allows us to get to know how women are shown, and if the image the TV show presents of women is in any way compatible with reality. The author considers whether the way in which the female gender is represented simply presents a stereotypical viewpoint or it could send any messages to the public.

Keywords: Arabic media, Egyptian Ramaḍān TV series, *Il-Kabīr Awī*, women, Upper Egypt

Abstrakt

Il-Kabīr Awī to serial ramadanowy, który święcił triumfy w Egipcie w latach 2010–2015, a do tej pory jest powtarzany w różnych stacjach telewizyjnych. Na łożu śmierci *ʿumda* (sołtys) wsi w Górnym Egipcie informuje syna, że całe życie żył w kłamstwie – jego matka jest Amerykanką i urodziła bliźniaki. Na wezwanie ojca drugi z bliźniaków przyjeżdża do wsi Il-Mazārīṭa, by odebrać należny mu spadek. Wspomniany serial komediowy jest świetnym materiałem badawczym do analizy różnic kulturowych i stereotypowego myślenia. Główną osią produkcji są perypetie synów *ʿumdy*. Badania, których wyniki zostały zaprezentowane w artykule, dotyczą postaci kobiet. Można dowiedzieć się, jak zostały one przedstawione przez twórców serialu, a także, czy telewizyjny obraz odpowiada w jakimś stopniu rzeczywistości. Autorka podjęła również rozważania, czy taki sposób ukazania płci żeńskiej to

wyłącznie przejaw stereotypowego myślenia, czy też próba przekazania społeczeństwu jakiejś wiadomości.

Słowa kluczowe: arabskie media, egipskie seriale ramadanowe, *Il-Kabīr Awī*, kobiety, Górny Egipt

> Muslim woman is Fatima, Layla or Malika, one out of over milliard believers of Islam living nowadays on the world. However, it is not easy to talk about her in a more abstract sense, because she brings to mind a conglomerate of diverse patterns and phenomena difficult to unify.[1]

These words[2] are those of Ewa Machut-Mendecka and concern all Muslim women, and this shows the importance of research in different fields about Muslim or Arabic women. Research can be made into the role of women in religion, literature, special historical periods, in particular communities or countries, and so on. It is also worth analyzing the role of women in Arabic television. We need to reflect the view of Omar El Ebiary, who claims that:

> Television drama is one of the most important forms of drama in the modern era. It is considered one of the most important contents that Arab television channels are interested in presenting.[3]

Ramaḍān TV series

Ramaḍān is the ninth month of the Islamic lunar calendar consisting of twelve months, each of them having 29 or 30 days. During this month, Muslims must abstain from food, drink and sexual relations from sunrise to sunset. This period of the year is also special in the realm of popular culture. As Kraidy and Khalil have noticed:

> From the television industry's standpoint, Ramadan is a do-or-die television season that shapes production, programming and acquisition trends for the entire year. During this high-stakes month, Arab television channels make unusual efforts to sustain existing audiences and attract new viewers.[4]

[1] E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony. Muzułmanka w świetle wiary i kultury*, [in:] *Być kobietą w Oriencie*, ed. D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka, Warsaw 2001, p. 18.

[2] Unless otherwise stated, all translations in the article were made by the author.

[3] O. El Ebriary, *Social and Religious Values as Reflected in Egyptian Ramadan Television Drama Serials*, [in:] *Ad-Drāmā al-ʿarabiyya wa-qaḍāyā al-hawiyya. Arabic Drama and Identity Issues*, no ed., no place no date, p. 734.

[4] M.M. Kraidy, J.F. Khalil, *Arab Television Industries*, London 2009, p. 99.

Ramaḍān TV series[5] usually consist of 29 or 30 episodes, depending on the length of month. They are later repeated throughout the year, but their premieres come at the beginning of Ramaḍān. Some of them have a closed formula but others are open ended and do not come to a conclusion in one series, so to see the next season, viewers must wait almost an entire year. Not all TV productions are connected to or concerned with religion. There are many different kinds of series, and every year they become more varied.[6]

Such series can be watched from *al-iftār* to *as-suhūr,* i.e. from the moment of breaking the fast until its beginning. Reruns of episodes are shown a few times each day and night.[7]

Il-Kabīr Awī series

Il-Kabīr Awī[8] is a popular Egyptian series that first aired in 2010. It contained only 15 episodes. The lead actor – Aḥmad Mikkī suffered an accident and it was impossible to continue filming.[9] In 2011, viewers could once again watch the first 15 episodes, followed immediately by 15 new ones. A further 3 series were produced – in 2013, 2014

[5] The names connected with the TV series mentioned in the article are written according to their most popular dialect pronunciation that is why they can be different than the proper Arabic names. Other Arabic names are presented according to their original terms.

[6] E.g. in Ramaḍān 2017, the leading production company, Synergy released the first Middle Eastern horror series – *Kafr Delhab* [*Kafr Dilhab*] and in Ramaḍān 2020 first Egyptian science fiction series – *El Nehaya* [*In-Nihāya*]; Egypt Today staff, *Synergy releases the promo of 1st Egyptian science fiction series 'El-Nehaya'*, https://www.egypt-today.com/Article/4/84693/Synergy-releases-the-promo-of-1st-Egyptian-science-fiction-series, accessed 13 August 2020 and Egypt Today, *Sherif trends on Twitter after last episode of 'Kafr Delhab'*, https://www.egypttoday.com/Article/4/8919/Sherif-trends-on-Twitter-after-last-episode-of-%E2%80%98Kafr-Delhab%E2%80%99, accessed 13 August 2020.

[7] See: Schedule of Ramaḍān TV series released on DMC Drāmā: https://www.facebook.com/dmctv/photos/pcb.1156914788095606/1156922724761479/?type=3&theater, accessed 13 August 2020 and schedule of Ramaḍān TV series released on MBC Masr and MBC 2 channels: https://www.facebook.com/MBCMasr/photos/a.328992447198662/3035153476582532/?type=3&theater, accessed 13 August 2020.

[8] Two names for these series exist: *Il-Kabīr* and *Il-Kabīr Awī*. It is used interchangeably so in the article *Il-Kabīr Awī* is used as a title of the series. To know more about the title see: E. Wolny-Abouelwafa, *The Il-Kabīr Awī series as instrument to diagnose cultural discrepancies in contemporary Egyptian society and their resolution via consensus and assimilation*, "Przegląd Orientalistyczny", forthcoming in 2021.

[9] A. Ramadan, *Al-Kabeer Awi: Three characters, half a series*, https://www.egyptindependent.com/al-kabeer-awi-three-characters-half-series/, accessed 13 August 2020.

and 2015, each with 30 episodes. Mikkī has stated on numerous occasions his desire to create a new season of *Il-Kabīr Awī*. However, this did not happen in time for Ramaḍān 2021.[10]

The plot of *Il-Kabīr Awī* predominantly follows the adventures of the sons of the *ʿumda* (mayor), who, on his deathbed, informs his son Il-Kabīr[11] that he has lived a lie his entire life. His son's mother is an American whom he married when he was very young. What is more, Il-Kabīr is not an only son as he had been brought up to think, but he has a twin. Just before dying, the *ʿumda* contacts the second twin, Johnny, who lives in America. Johnny arrives in Il-Mazārīṭa, a fictional village set in Upper Egypt, with his friends.[12] In later seasons viewers get to know more about other sons of the *ʿumda* – Ḥazalqūm (Ḥazalʾūm) and In-Naʿīm.

Research problem and questions

The main research problem concerns the portrayal of the female characters in this series. To clarify this, it was necessary to pose a few research questions. I focus on these questions to see whether these portrayals send any kind of message to society or whether it is just a case of stereotypical or traditional Egyptian perceptions. Or maybe it is simply the placement of new characters for the amusement of the public?

I try to answer the following questions:

1. Are women important characters in the examined series?
2. How are women presented in *Il-Kabīr Awī*?

---

[10] ʿA. Riḍā, *Aḥmad Mikkī yatarāğaʿ ʿan taqdīm al-ğuzʾ as-sādis min "Il-Kabīr Awī" bi-sabab Karīm ʿAbd al-ʿAzīz*, https://www.sayidaty.net/node/1113196/%D9%81%D9%86-%D9%88%D9%85%D8%B4%D8%A7%D9%87%D9%8A%D8%B1/%D8%A3%D8%AE%D8%A8%D8%A7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B4%D8%A7%D9%87%D9%8A%D8%B1/%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D9%85%D9%83%D9%8A-%D9%8A%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AC%D8%B9-%D8%B9%D9%86-%D8%AA%D9%82%D8%AF%D9%8A%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B2%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A7%D8%AF%D8%B3-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%A8%D9%8A%D8%B1-%D8%A3%D9%88%D9%8A-%D8%A8%D8%B3%D8%A8%D8%A8-%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85#photo/1, accessed 13 August 2020.

[11] The name of the hero is also dubious issue. Talking about this character, the name *Il-Kabīr* is used without delving into the matter as it is not a great importance to these studies. To know more about the name of the hero see: E. Wolny-Abouelwafa, *op. cit.*

[12] Names 'Il-Mazārīṭa' and 'Mazārīṭa' exist alternately. To know more see: E. Wolny-Abouelwafa, *op. cit.*

3. Is it only women from Il-Mazārīṭa that are shown? If no, how are all the women shown?
4. Are their images compatible with reality?

Women in *Il-Kabīr Awī*

The most important female character, Hadiyya, is played by one of Egypt's most popular actresses – Dunyā Samīr Ḡānim. Other important female characters are: Ashley (played by Rawān ʿĀṭif) and Sāmāntā (played by Laylà ʿIzz al-ʿArab). In the series we also see Lebanese characters, Ukrainians, Turks and characters from African countries.[13]

Hadiyya

Hadiyya, the most important female character in the series, is the first lady in Il-Mazārīṭa, Il-Kabīr's wife and mother of the twins – Johnny and ʿItra. Il-Kabīr's love for her began when she was in high school. She was quarrelsome and shouted at Il-Kabīr when she saw him for the first time. At that time she was engaged to her cousin, but she did not love him. Il-Kabīr sent her cousin to work in Italy and he (Il-Kabīr) became engaged to Hadiyya and they married two weeks later.[14]

Hadiyya represent the traditional image of a woman – believing in magic and genies[15] and following her favourite series on TV.[16] On the other hand she is open to the new – American visitors, Valentine's Day and new technologies (such as PlayStation and the Internet). She is even more open minded than her husband (or maybe he just does not want to admit this fact).[17] In one part of the series she follows the advice of her mother-in-law and Ashley and changes her style for Il-Kabīr. It is clear that she does not know how to walk in high-heeled shoes and feels shy in shorter clothes.[18] She is rather incon-

[13] In the series we can observe also women from the history but the article concerns only contemporary society.

[14] *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 16, https://www.youtube.com/watch?v=m_hqlZKd0yQ, accessed 17 August 2020.

[15] *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 9, https://www.youtube.com/watch?v=znc4yNdXXaQ, accessed 15 August 2020.

[16] *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 1, https://www.youtube.com/watch?v=HV4P2jLSx4, accessed 17 August 2020.

[17] *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 1, https://www.youtube.com/watch?v=uPs0F7rr6Uc, accessed 15 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 8, https://www.youtube.com/watch?v=IHD-UwOIgd0, accessed 15 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 12, https://www.youtube.com/watch?v=m6Nrcyz5Xak, accessed 15 August 2020.

[18] *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 14, https://www.youtube.com/watch?v=cES2TX6Tq7U, accessed 15 August 2020.

sistent though – sometimes she will cover her hair in front of strange men, sometimes she does not.[19]

She listens to her husband, cares about the house, cleans, prepares clothes and food for him, thus one can think that she is a wife following only the orders of Il-Kabīr. This is an illusion. She is usually quite amenable when close to others[20] but when she is alone with him we see a strong woman who knows how to talk to her husband to get what she wants. She knows how to calm him down and has great influence on him. Il-Kabīr regularly follows her advice (which does not always end well for him).[21] They love each other dearly and she is often jealous of him. She seems to be very romantic and her husband knows how to make her happy.[22] When she is pregnant, she often uses the fact that Il-Kabīr would do everything for her to get what she wants.[23]

She is not a subtle woman. Force is not unfamiliar to her, and she knows how to use a gun.[24] Sometimes Il-Kabīr is scared of her.[25] Hadiyya knows how to repair the mistakes of others – for example

[19] E.g. *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 12; *Il-Kabīr Awī*, season 2, episode 11; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 6; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 10; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 22, https://www.youtube.com/watch?v=qv9lN3K6hBU, accessed 17 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 4, episode 18.

[20] Sometimes she totally does not care that Il-Kabīr talks with somebody and she answers and cuts their conversation (e.g. *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 1).

[21] E.g. *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 2, https://www.youtube.com/watch?v=t-G0IOJ7hNB0, accessed 15 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 3, https://www.youtube.com/watch?v=FudjJH3ZiEY, accessed 15 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 7, https://www.youtube.com/watch?v=YiIVEmXjM4M, accessed 15 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 13, https://www.youtube.com/watch?v=QNyclPZ5q9U, accessed 15 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 2, episode 2, https://www.youtube.com/watch?v=ZfIT_J1CJxA, accessed 16 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 4, https://www.youtube.com/watch?v=jG8pDgm_XWs, accessed 17 August 2020.

[22] E.g. *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 6, https://www.youtube.com/watch?v=tzz4n-OvUKYA, accessed 15 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 1; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 10, https://www.youtube.com/watch?v=HyvW5X7NA40, accessed 17 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 16; *Il-Kabīr Awī*, season 4, episode 18, https://www.youtube.com/watch?v=EQT-OZcbwJw, accessed 18 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 4, episode 21, https://www.youtube.com/watch?v=-WAWPHsy7L4, accessed 18 August 2020.

[23] *Il-Kabīr Awī*, season 2, episode 11, https://www.youtube.com/watch?v=lFjjt-J9vaoI, accessed 16 August 2020.

[24] *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 5, https://www.youtube.com/watch?v=-Y-in-8qOYhE, accessed 15 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 12, https://www.youtube.com/watch?v=tblmz5cZ510, accessed 17 August 2020.

[25] *Il-Kabīr Awī*, season 2, episode 1, https://www.youtube.com/watch?v=R2Bqg-ZAMbe0, accessed 16 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 6, https://www.you-

she talks pointedly with the family of Johnny's fiancée – she knows the rules and knows how to care about her brother-in-law's interests.[26] She is brave – sometimes braver than the men.[27] At one point she wants to participate in *Arabs Got Talent* but Il-Kabīr refuses. Finally she sings in *Mazarita ʒandaha Talent* (*Il-Mazārīṭa Got Talent*).[28]

Despite her great love for her husband, she does not understand the "Western" way of love. When she hears that Johnny likes a girl, she immediately thinks that he will marry her. She, as everybody in the village, does not accept that he could simply go out with a girl, hold her hand, etc. He must be engaged to her. These are the rules and he must follow them.[29] On many occasions, she presents Johnny girls suitable for marriage.[30]

Ashley

Ashley is Thomas's sister and a friend of Johnny. At first glance she is totally different from Upper Egyptians. She wears tight, short clothes and never covers her hair.[31] She keeps her own style while being in Il-Mazārīṭa – she does not think to follow the rules of the village.[32] She knows that her clothes make some of Il-Mazārīṭa's men crazy (e.g. Fazzāʿ) and knows how to use this.[33]

She represents the "typical Western girl" – travels alone, has a boyfriend, cares deeply about her appearance, healthy food and makes the program *Is-sitt il-fit* (Fit Woman), things that are strange in Il-Mazārīṭa's society.[34] Often she does not understand women in the village.[35]

---

tube.com/watch?v=uyJZknQLYFk, accessed 17 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 4, episode 20, https://www.youtube.com/watch?v=0OQcvaJo6ZI, accessed 18 August 2020.

[26] *Il-Kabīr Awī*, season 2, episode 11.

[27] E.g. *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 8, https://www.youtube.com/watch?v=75vY6m2q_Qk, accessed 17 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 24, https://www.youtube.com/watch?v=CV3bHT7Rdf4, accessed 17 August 2020.

[28] *l-Kabīr Awī*, season 3, episode 25, https://www.youtube.com/watch?v=Ph7ak_Z3W98, accessed 17 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 27, https://www.youtube.com/watch?v=4vCYmMZiXRM, accessed 17 August 2020.

[29] *Il-Kabīr Awī*, season 2, episode 10, https://www.youtube.com/watch?v=t0DBT-5dOSMs, accessed 16 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 2, episode 11.

[30] *Il-Kabīr Awī*, season 4, episode 21.

[31] *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 1.

[32] E.g. *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 5.

[33] *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 4, https://www.youtube.com/watch?v=sJ1P9ldX-Ugo, accessed 15 August 2020.

[34] *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 10, https://www.youtube.com/watch?v=e8c6O-T8OoTI&pbjreload=101, accessed 15 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 12.

[35] *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 10.

Ashley tries to create a cheerleading team before a match of American football, but the result does not satisfy her – the women were local and sang local songs.[36] She has no problem with gender mixing and can sleep in the same room as Johnny and Thomas.[37]

Sāmāntā

Sāmāntā Fox is an American lady with long blonde hair who Il-Kabīr's father met in a club and married. She dictated the conditions – the marriage could not last more than 9 months and she would take the child to America. She researched types of genes. She claimed that she had kids all over the world but she was interested in trying an Upper Egyptian (*Ṣaʿīdī*) – American child. The deal did not predict twins, thus she took only one child.[38]

The older Sāmāntā comes to Il-Mazārīṭa. She now has short blonde hair and wears "Western style" clothes. She always gets her own way. She also does not accept Upper Egyptian tradition and behaves as if she was still in America – sits in coffee shops alone with men and smokes shisha. She is surprised that she does not see women in the village and that all of them wear only black clothes and have their hair covered. She is irritated that Hadiyya talks only about the food. She shows her a singer on TV and says that this is a woman, not who she sees in Il-Mazārīṭa. She tries to explain to her daughter-in-law that a woman should feel that she is a woman and be *wow* and stylish. She tries to change Hadiyya's style – later on, she does not let Hadiyya use her special local "conditioner" on her hair. We can see here the clash of two cultures. Sāmāntā does not understand that in Il-Mazārīṭa there are two different worlds that do not mix – the male world and the female world. The American mother is unaware that she often makes Il-Kabīr feel shy in front of other men.

Moreover, she is very open in love – she brings a young man from Sharm el-Sheikh with her. She and Johnny do not see anything wrong with the fact that a young man can love an older woman. Il-Kabīr does not accept the boy's behaviour towards his mother. The Egyptians know that he wants something from her, and they are right.[39]

[36] *Il-Kabīr Awī*, season 2, episode 8, https://www.youtube.com/watch?v=ixEagqA-O5Ww, accessed 16 August 2020.

[37] *Il-Kabīr Awī*, season 2, episode 4, https://www.youtube.com/watch?v=fBvPb-DHNV48, accessed 16 August 2020.

[39] *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 15, https://www.youtube.com/watch?v=EPLZ-7_9puI, accessed 15 August 2020.

Sāmāntā complains about Egyptian food, she does not accept eating with her hands or that the workers of Il-Kabīr do not eat with the family. She has brought her own rules and does not accept anybody's objections. She can always get Il-Kabīr to listen to her.[40]

Sāmāntā returns to Il-Mazārīṭa at the end of the 3rd season. This time she decides to marry a guard of Il-Kabīr – Fazzāʿ. She falls in love with him after talking on Facebook and she has no problem that he has a wife – he could now have two. Il-Kabīr does not allow her to marry anybody, especially Fazzāʿ. She calls her son "old-fashioned". Even Hadiyya is more understanding. In spite of the above-mentioned situation, Sāmāntā decides to stay in Il-Mazārīṭa and continues to represent the "Western woman". She marries and gets divorced.[41]

Another time, after visiting a nightclub in Ain Sokhna, she marries doctor Rabīʿ. This is also not acceptable for Il-Kabīr. The couple divorces the next day but decides to be together. Sāmāntā does not understand that she is destroying the reputation of her Egyptian family. Hadiyya demands official actions from them. Il-Kabīr decides to talk about the conditions of marriage. Finally the marriage is interrupted and Il-Kabīr does not let Sāmāntā and Rabīʿ remarry.[42]

Other women

Lebanese singer – Nīkūl Sābā – comes to Il-Mazārīṭa to give a concert. She presents the "high-life style"; her clothes are sexy and underline her beauty. She finds Il-Kabīr attractive, and this is reciprocated. She is interested in Il-Mazārīṭa's culture but she does not plan to leave her life. It is a superficial fascination. In the beginning she does not see the difference between Il-Kabīr-gentleman and Il-Kabīr-husband (using force or not allowing his wife to hug other men). She even plans a wedding[43] but then decides to break up.[44] The other pretty Lebanese woman, Razān Muġrabī, is a jury member in *Mazarita 3andaha Talent*.[45]

[40] *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 14.

[41] *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 29, https://www.youtube.com/watch?v=-0-3uuBES8o, accessed 17 August 2020.

[42] *Il-Kabīr Awī*, season 4, episode 27, https://www.youtube.com/watch?v=xlo_iWTShwk, accessed 18 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 4, episode 28, https://www.youtube.com/watch?v=yiPYr8nRk6A, accessed 18 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 4, episode 30, https://www.youtube.com/watch?v=Urz4DLvUMy4, accessed 18 August 2020.

[43] Il-Kabīr will later plan to marry one more time but just to teach his wife and family lesson; source: *Il-Kabīr Awī*, season 4, episode 30.

[44] *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 5; *Il-Kabīr Awī*, season 1, episode 6.

[45] E.g. *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 27.

The majority of the women presented in the series are **Upper Egyptians**. Most of them wear black clothes and cover their hair (some also cover their faces). All of them follow the rules of Il-Mazārīṭa. They do not meet alone with men before marriage; their families discuss the conditions of marriage and future life.[46] The rules of meeting girls are similar throughout Egypt. The North is presented as more open-minded, but the patriarchal approach is dominating so that the family does not realise it.[47]

Il-Mazārīṭa's women are presented as very traditional. Traditional does not mean weak – when their husbands have a party with some Ukrainian girls, women arrive with daggers, knifes and other "weapons" and scare all the men. Finally "no one can ever laugh at Il-Mazārīṭa's women".[48] The same example can be observed with the doctor – he asks his children to tell their mother to wake him up, but for her to do it in a polite way, without violence, insult or being rude, "if she could" of course.[49] Sometimes they also try to pick men up.[50]

Women try new activities, for example, going to an American football match (to the area reserved only for women).[51] One elderly woman even performs acrobatics (in hijab and traditional clothes) in *Mazarita ʒandaha Talent*.[52] Most of Il-Mazārīṭa's women are presented as slightly overweight (except two Egyptian actresses).[53]

Other **Egyptians** are, for example: celebrities, TV presenters, wives of businessmen, maids, stewardesses or flight attendants in an airline's business class section. They look chic, beautiful and wear tight clothes.[54]

[46] E.g. *Il-Kabīr Awī*, season 2, episode 5, https://www.youtube.com/watch?v=2as-5JMxF4tw, accessed 16 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 2, episode 8; *Il-Kabīr Awī*, season 2, episode 10.

[47] E.g. *Il-Kabīr Awī*, season 2, episode 6, https://www.youtube.com/watch?v=z7uK-K2mWeGQ, accessed 16 August 2020;

[48] *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 6.

[49] *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 22.

[50] *Il-Kabīr Awī*, season 5, episode 22, https://www.youtube.com/watch?v=QVT-MyM7hJjo, accessed 20 August 2020.

[51] *Il-Kabīr Awī*, season 2, episode 9, https://www.youtube.com/watch?v=VPUQDQ-6hbU, accessed 16 August 2020.

[52] E.g. *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 27.

[53] *Ibidem*; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 2, https://www.youtube.com/watch?v=iaamqZZzOeA, accessed 17 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 10; e.g. *Il-Kabīr Awī*, season 5, episode 24, https://www.youtube.com/watch?v=JJLwAOX-vijg, accessed 20 August 2020.

[54] E.g. *Il-Kabīr Awī*, season 2, episode 1; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 10; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 23, https://www.youtube.com/watch?v=6qlVriXJYGE, accessed 17 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 4, episode 20.

There are also other girls with whom men can spend night in the hotels or clubs in Cairo. Cairo's life is presented as much more open-minded. But there are differences, e.g. in very good hotels there are girls looking formal, whilst in worse quality of the hotels there are girls who do not wear smart outfits but instead wear more local clothes. Cairo's women also keep their husbands on their toes.[55]

Some **Ukrainians** pass by the village when their bus breaks down and they are welcomed into Il-Kabīr's home. They are presented as slim, pretty girls with tight clothes. They are open, smile at men, even flirt a little bit; they stay with the men, have a party and play games. They speak English.[56]

Natasha is another foreign girl, probably from Russia or Ukraine. She is slim and beautiful with long blonde hair. She speaks English, has contact with men, and wears high-heeled shoes and tight, short clothes. She comes from a good family and she is able to spend her holidays in Sharm el-Sheikh. She arrives in Il-Mazārīṭa after adding a boy on Facebook without knowing him very well. She is not very thoughtful – she does not understand Arabic but wants to marry this boy. Her friend is also presented as a "sexy girl".[57]

There is a Russian woman – the beautiful Dinamis, a wife of a mafioso. She tries to seduce and kill Ḥazalqūm. Earlier she had worked in Egypt as a dancer.[58]

Aside from a TV presenter, the first **African** deserving of attention is the cleaning lady working in Il-Kabīr's home. She is from Congo and has Polish nationality. She scares Il-Kabīr as she can apparently perform magic.[59] Africans are mainly represented by Ḥazalqūm's wife – young, curly haired and pretty, the daughter of the tribe's leader. She and other women wear colourful, quite tight clothes with lots of big jewellery, and they carry spears. They are more open than Arab

[55] *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 13, https://www.youtube.com/watch?v=eUiS9vtASk, accessed 17 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 14, https://www.youtube.com/watch?v=w6e1g3-6tYs, accessed 17 August 2020.

[56] *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 6.

[57] *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 11, https://www.youtube.com/watch?v=F1YNZ1zpyY0, accessed 17 August 2020.

[58] *Il-Kabīr Awī*, season 5, episode 7, https://www.youtube.com/watch?v=hrtQn2Bx1Lc, accessed 19 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 5, episode 11, https://www.youtube.com/watch?v=twtpaHmpg4s, accessed 19 August 2020.

[59] *Il-Kabīr Awī*, season 3, episode 21, https://www.youtube.com/watch?v=x8FCNI9WsAQ, accessed 17 August 2020.

women – they socialise with men and hold hands before marriage, but also keep close ties to their local traditions. They can also be scary (e.g. they still eat people).[60]

The **Turkish** girls shown in the show wear "Western style" clothing; most of them do not cover their hair. In hospital, an older nurse wears a hijab and is more traditional than others. There is also a Turkish-Egyptian girl – very open-minded, with colourful hair and piercings, who has no issue welcoming men in her home. She is a good person who falls in love with Il-Kabīr but sometimes behaves strangely, e.g. she wants to commit suicide to study the reincarnation of souls.[61]

Analysis

Il-Kabīr Awī is a series that can be treated as a good comedy but also as a metaphor of contemporary Egyptian society, shown in a false mirror. The research focussed on those women who are important characters in the series. The most important, Il-Kabīr's wife, is portrayed as a good, but strong at the same time. She loves her husband and cares about tradition. She is also very open to new things. She is a good representative of typical Ṣaʿīdi lady. Not only because of her appearance and clothes which are typical for any traditional women. She wears black abaya and sometimes wears the cover on her hair. It has to be mentioned that portraying Hadiyya in this way shouldn't be a surprise for any Egyptian. In her society, Upper Egyptian women are well-known as guardians of the tradition. That is why, for example, she couldn't let Johnny marry as he wished. He was almost obligated to follow the rules. The strength of the first lady of Il-Mazārīṭa is expected as well. The life in Upper Egypt is more difficult than the life in Cairo. The reasons of such situation can be found in the tradition which not always allow women to start any professional activities or less freedom with choosing their own path of life, less places of work, more difficulties with reaching the proper education (because as children they are helping families and not always can concentrate on school or just they live quite far or far from the universities which can help them with reaching better future), less development opportunities and sometimes poverty.

[60] *Il-Kabīr Awī*, season 4, episode 5, https://www.youtube.com/watch?v=aBZZe-FkJA1s, accessed 18 August 2020.

[61] E.g. *Il-Kabīr Awī*, season 5, episode 2, https://www.youtube.com/watch?v=6Ep-Kf1ZhOSQ, accessed 19 August 2020; *Il-Kabīr Awī*, season 5, episode 4, https://www.youtube.com/watch?v=Ci3kwMgrq3U, accessed 19 August 2020.

Mainly traditional women will concentrate on their families and growing children but not making career as a goal of their life. Even if Upper Egyptians face more difficulties of life, they are strong and can live happy life.

Il-Kabīr Awī does not present the list of the problems which Egyptian women can struggle with but also it is not needed as a main reason of the series is to make people laugh – not to let them analyse all the problems of the contemporary society. These issues are the basis of the other Egyptian productions as for example the Ramaḍān series from 2014 *Sign in-Nisā* (Women Prison). Even the references to magic which could be found in *Il-Kabīr Awī* are connected with the real believes as Upper Egyptian are also well-known as those who can know some magic or (mainly šayḫ or šayḫa) who can help us with drive the ghost (ʿifrīt) out of the possessed person or change the influence of the "bad eye".[62] This topic is also mentioned in the series and is not a basis of the plot as in the other series as for example the series *Sāḥrit ig-ganūb* (The Witch of the South). In my opinion adding such typical for Upper Egypt topics is a tool to locate the plot strongly in the Egyptian heritage and showing it in a false mirror but also as a huge part of reality.

The same measure of showing women we can observe while presenting other Egyptians. This seems to be the most interesting as it can cover also the message to the society – the Egyptian women are different as in the series as in the reality. We can see here differences between the "big wide world" and the villages. This image is spiked with making certain points even more clear. The "big wide world" is represented by elegant, beautiful, slim – we can even say "ideal looking" women wearing tight clothes – mainly stars, working ladies or wives of businessmen. On the other side there are local and traditional Upper Egyptians. They are presented as the opposite of Cairenes, wear black clothes, they look similar, they are not often seen on the streets, they respect the rules (much more so than girls from different parts of Egypt). They can look weak, but they are very strong and brave. They are romantic but mainly they have their feet on the ground. They can also try new things, but

[62] According to the popular believes, the "bad eye" is kind of curse which somebody – intentionally or no – casts on other person who will face misfortunes or injuries. The person who received the "eye" is mainly unaware about it. That is why the help of "specialised" person can be needed – mainly it would be a person who knows good religion (to cite Quranic or Bible verses) but also to understand what happened with the injured one.

without abandoning their traditions. Upper Egyptians are also jealous and show their dissatisfaction towards "beauties". One has the impression that Il-Mazārīṭa is opposed to the rest of the world.

This way of presenting Egyptian women is also expected as every day every Egyptian girl from the Upper Egypt, from Sinai or Alexandria watches television and sees "ideal women" who are totally different than her mother, aunties or friends. The magnitude of these differences depends on the level of life, the family who grows girls, area – neighbourhood of the family home, wealthiness etc. That is why this division is not an eye-opener but, by hyperbolising some attributes or the strong adherence to tradition and by comparing with their 'neighbours', can show that in one country there are totally different women having more or less common traditions and features. And finally, this can let one think about all these issues and deliberate about their own society and maybe even their own behaviour. This was also perfectly presented in *Il-Kabīr Awī* when Johnny and Ashley created their own television and Upper Egyptians were watching the programs which actually were not addressed to them. Again – we see the hyperbolised situation shown in false mirror but actually so real and common one in the reality. Here it is worth to mention words of Denis McQuail who wrote:

> In the area of *culture* mass media are a main channel of representation and cultural expression and main source of perception about the social reality and the material of creating and keeping the social identity. (...), media makes an impact on the life styles, prompt the topic of the conversations and models of behaviours in every situation.[63]

On the other hand we can observe also foreigners in the *Il-Kabīr Awī* series. Here, opposite to the image of Egyptians, they are strongly shown in a stereotypical way. Every European, African, Russian or Lebanese will immediately agree that this image is very far from the reality. But, on the other hand is very close to other reality – it shows the way how Egyptians think and how they see the world. That is why we can take a chance and say that it shows the Egyptian reality. The stereotypical way of presenting foreigners can be an effect of the influence of tourism. Egyptians see foreign women wear much shorter clothes than they used to see in their own country, the ways of thinking about social-relations and love sometimes are extremely dif-

[63] D. McQuail, *Teoria komunikowania masowego*, Warszawa 2012, p. 23.

ferent, finally in Europe or America the relation of older woman with young boy is not so much strange. Still, it is not very common but on the other hand, it happens a lot of times in the touristic destinations in Egypt that is why the imagination about such relations in the Western world can be expected among Egyptians. One can think that they should know how the Lebanese are – finally they live closer but on the other hand – Lebanon is popular destination for the surgery operations and a lot of international, Arab stars try to show how sexy they are. The example that can be mentioned is star Nīkūl Sābā. That is why presenting Lebanese in this way is also unsurprising.

While knowing the way of directing the plot by concentrating on the reality (do not forget the false mirror!) of Egyptian life and showing the stereotypes inside the Egyptian society about the other world one can think about the reason of not showing the real Americans, Ukrainians etc. In my opinion, there are a few answers. Firstly, the problem of women in this series is based on opposition: *Ṣaʿīdi women* vs. *other Egyptians* and *Egyptians* (generally) vs. *foreigners*. Secondly, the series is not a kind of educational production or document to explain the reality and kill the stereotypes. Thirdly, I strongly believe that showing the world in false mirror is a reason to send a message to the Egyptian society and let the people think about the world they live in and its diversity. By hyperbolising features one can see himself and his surroundings anew. Fourthly, nobody attacks the Americans, Ukrainians, and Africans because of their differences. Finally, most of them are presented as normal people who just see the world different, think in their own way (maybe sometimes wrong but anyhow their own) but do not hurt Il-Mazārīṭanians. All of them can meet, can talk and can exist together – for longer or shorter period of time. They do not have to fight and convince each other to change themselves. Sometimes differences can cause problems but here we have to remember also the respecting of culture we live in or we visit. Maybe by such way of showing foreigners (as totally different people than "us" but also positive) media let the society to accustom to differences of the guests which they welcome every year in their cities. Not only touristic ones (e.g. Hurghada or Sharm el-Sheikh) as the foreigners step by step start to arrive to non-touristic places where they meet their inhabitants. Or those inhabitantswill go to work to touristic places and face this clash of cultures.

Conclusion

After the analysis of the series for the presentation of women in the *Il-Kabīr Awī* it is clear that there are many different women presented. They are categorised according to their origin. The answers to the research questions are now clear. They are important heroines of the series and are presented according to their origin and their position in the series. Their image in the series is compatible with reality, but much more simplified or stereotyped. The audience can see them in black and white, but it seems to be the aim of this series to emphasise special attitudes, behaviours and ways of thinking. The Egyptians may ask themselves how the reality in which they live looks like. In my opinion this series does not only present a stereotyped world. There are also messages that I treat as secondary. First aim of the screenwriters is to make people laugh. But when somebody analyses the scenes, they can find a lot of topics to discuss and think about them in relation to their own culture and country. *Il-Kabīr Awī* does not give answers, and does not cause harm or offense. It just lets people see their own world in a false mirror and lets them think which parts of this world they accept, like and see as proper, or which parts should be changed.