

ZACHÓD A ŚWIAT ISLAMU – ZROZUMIEĆ INNEGO

pod
redakcją Izabeli Kończak
i
Marty Woźniak

***Zachód a świat islamu –
Zrozumieć Innego***

UNIwersytet Łódzki

Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki

**Zachód a świat islamu –
Zrozumieć Innego**

**pod redakcją Izabeli Kończak
i Marty Woźniak**

Łódź 2012

© Copyright by Katedra Bliskiego Wschodu
i Północnej Afryki UŁ, 2012

RECENZENCI

prof. dr hab. Katarzyna Pachniak,
prof. dr hab. Marek Dziekan

REDAKTORZY

dr Izabela Kończak, dr Marta Woźniak

PROJEKT OKŁADKI

Hubert Michlewski

SKŁAD I ŁAMANIE

Karolina Mirys-Kijo

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

ISBN 978-83-63547-02-8

Spis treści

Słowo wstępne.....	7
I. Podstawy teoretyczne	9
Karolina Rak <i>Malek Bennabi – wokół teorii cywilizacji</i>	9
Anna Paluszek <i>Podmiotowość polityczna muzułmanów – rozważania teoretyczne</i>	15
Paweł Mączka <i>Muzułmanie w nowoczesnym społeczeństwie zachodnim – tożsamość kulturowa i polityczna europejskich muzułmanów</i>	24
II. Muzułmanie w Europie	32
Karolina Matros <i>Muzułmanie w europejskiej przestrzeni publicznej na przykładzie miast niemieckich</i>	32
Andrzej Albiniaak <i>Tatarzy południowo-zachodniej Lubelszczyzny</i>	41
Olga Nadskakuła <i>„Swoi” czy „obcy” – stosunek do wyznawców islamu w Rosji</i>	49
III. Muzułmański ekstremizm	58
Rafał Smoleń <i>Dżihad. Wojna zbrojna czy duchowa?</i>	58
Anna Rusinek <i>Zrozumieć terrorystę... Dlaczego niektórzy muzułmanie w Europie radykalizują się?</i>	66
Marta Tobota <i>Od dżihadu Maitatsine do starć Boko Haram – eskalacja islamizmu w północnej Nigerii</i>	75

IV.	Niearabski Bliski Wschód.....	85
	Katarzyna Kleiber <i>Nacjonalizm i aryjskość – irańskie interpretacje europejskich koncepcji</i>	85
	Nina Mocior <i>Zrozumieć Iran – bilans dialogu Unii Europejskiej i Iranu</i>	91
	Anna Chomętowska-Kontkiewicz <i>Globalizacja kontra islamizacja: dwubiegunowy wizerunek Turcji w polskiej prasie opiniotwórczej</i>	100
	Jakub Gustaw Gajda <i>Pasztunowie – zaciekli wrogowie, a może trudni partnerzy Zachodu?</i>	107
V.	Filozofia, historia, prawo, gospodarka	115
	Damian Kokoć <i>Inspiracje helleńskie w filozofii Al-Farabiego</i>	115
	Błażej Cecota <i>Wizerunek Arabów w „Historii” Leona Diakona</i>	124
	Anna Ślęzak <i>Adopcja w świetle regulacji prawa muzułmańskiego a zachodnie rozumienie tej instytucji</i>	132
	Mateusz Smolaga <i>Kraje arabskie jako wschodzący donatorzy Oficjalnej Pomocy Rozwojowej</i>	138
VI.	Wpływy kulturowe i popkulturowe.....	148
	Katarzyna Skonka <i>Twórcy pochodzenia palestyńskiego a świat Zachodu</i>	148
	Barbara Szot <i>Elementy orientalne w cyklu Opowieści z Narnii C.S. Lewisa</i>	154
	Marta Minakowska <i>Relacje Inny–Zachód na podstawie wątków filmowych</i>	160
	Magdalena Nowaczek-Walczak <i>„Milionerzy” inaczej, czyli „jaka jest najdłuższa podróż, którą kiedykolwiek odbył człowiek? – podróż Proroka Muhammada z Jerozolimy do Nieba”</i>	165
	Michał Moroz <i>Memy internetowe i ich muzułmańskie warianty</i>	173
	Andrzej Klimek <i>Fenomen popularności globalnej star-architektury w rejonie Zatoki Perskiej</i>	180
	Noty o autorach	189

Słowo wstępne

*Jest dla mnie jasnym, że istnieje wiele „islamów”
i wiele różnych „Zachodów”.*

Paolo Dall'Oglio

Oddany do rąk Czytelnika tom zbiorowy *Zrozumieć Innego: Zachód a świat islamu* zawiera dwadzieścia trzy teksty układające się w monografię obejmującą kilka kręgów tematycznych, z których dwa najważniejsze dotyczą problemów wewnętrznych świata muzułmańskiego (świat arabski, Turcja, Iran, Afganistan, muzułmańska Czarna Afryka) oraz kontaktów na linii Wschód-Zachód, a dokładniej islam-Zachód.

W książce podjętych zostało kilka tematów, które już – od innej strony – były prezentowane i analizowane w polskim piśmiennictwie arabistycznym, islamistycznym i politologicznym, jak zagadnienie terroryzmu i ekstremizmu (R. Smoleń, A. Rusinek, M. Tobota) czy współpracy na linii islam-Zachód (M. Smolaga), jednak znaczna część tekstów odnosi się do problematyki mało znanej lub w ogóle nieznanej w Polsce.

Chodzi tu na przykład o zagadnienia architektury arabskiej w krajach Zatoki (A. Klimek), kwestie związane z prawem muzułmańskim (A. Ślęzak) i muzułmańską filozofią (D. Kokoć), czy też o współczesnych myślicieli świata arabskiego, jak np. Malek Bennabi (K. Rak). Nie zabrakło historycznego spojrzenia na islam (B. Cecota), ani refleksji teoretycznej nad aktualną sytuacją muzułmanów (A. Paluszek, P. Mączka).

W interesującej perspektywie ukazane zostały także relacje islam-Zachód w kontekście Turcji (A. Chomętowska-Kontkiewicz), Iranu (K. Kleiber, N. Mocior) i Afganistanu (J.G. Gajda). Ważny jest również wątek islamu w Europie – w Polsce (A. Albinia), Niemczech (K. Matros) i Rosji (O. Nadszakula). Kilka artykułów poświęcono zagadnieniom mediów, kultury i popkultury (K. Skonka, B. Szot, M. Minakowska, M. Nowaczek-Walczak, M. Moroz).

Wchodzące w skład książki teksty zostały zebrane w 2010 roku, niemniej jednak stanowią istotny wkład w polskie badania nad światem islamu; o części z nich zaś można powiedzieć wprost, że mają istotne znaczenie dla arabistyki i islamistyki w szerszym, międzynarodowym kontekście.

Warto dodać, że autorami tekstów tworzących książkę są młodzi badacze z rozmaitych ośrodków akademickich w Polsce – m. in. z Łodzi, Warszawy i Wrocławia. Dowodzi to, że młodzi

przedstawiciele nauki, reprezentanci rozmaitych dziedzin dostrzegają wagę problematyki muzułmańskiej we współczesnym świecie.

Biorąc pod uwagę całą książkę, można stwierdzić, iż praca o tak interdyscyplinarnym charakterze, koncentrująca się jednak na zasygnalizowanym w tytule problemie, jak dotąd w Polsce się nie ukazała, stanowi więc nowość na rynku prac orientalistycznych.

Izabela Kończak, Marta Woźniak, 30 marca 2012 r.

I. Podstawy teoretyczne

Karolina Rak

Malek Bennabi – wokół teorii cywilizacji

Niniejszy tekst poświęcony jest Malekowi Bennabi, wybitnemu algierskiemu myślicielowi i autorowi takich prac jak: *Les conditions de la renaissance*, *Vocation de l'islam*, *Le problème des idées dans le monde musulman*, *Le phénomène coranique* i in.

Postać Bennabiego warta jest przybliżenia choćby z powodu jego prac dotyczących cywilizacji i jej cyklu rozwoju. Z wykształcenia inżynier, operował często bardzo analitycznymi opisami, służącymi lepszemu i bardziej obrazowemu ukazaniu swoich tez, z których ta dotycząca cywilizacji stanowić może główną oś jego dzieł. Dawał zresztą temu wyraz umieszczając hasło „problem cywilizacji” w podtytułach swoich prac.

W niniejszym artykule przybliżona zostanie pokrótce idea cywilizacji prezentowana przez Bennabiego. Szczególnie uwzględniony zostanie etap upadku cywilizacyjnego, zwłaszcza w odniesieniu do świata muzułmańskiego. Jest to o tyle istotne, że w kontekście tych krótkich rozważań przedstawiona zostanie również silnie przez Bennabiego akcentowana kwestia *colonisabilité*. Stanowiła ona w mniemaniu tego wybitnego intelektualisty jeden z istotnych czynników zmierzchu cywilizacyjnego, przez jaki przeszła *umma* – wspólnota muzułmańska.

W tym kontekście przedstawiona zostanie także krytyka kierunku, jaki obrali muzułmanie, gdy dostrzegli swoją słabość. Bennabi wysuwał tu zarzuty względem *An-Nahdy*, oświecenia, twierdząc, że świat arabski nazbyt skupił się na dogonieniu Zachodu technologicznie zamiast intelektualnie. Bennabi często podkreślał w swoich pracach negatywny charakter materializmu, co znalazło rozwinięcie w opisywanych przez niego realiach budujących społeczeństwo napędzające cywilizację.

Zanim przedstawione zostaną główne idee Bennabiego, warto chociaż w skrócie przybliżyć najważniejsze fakty z jego życia. Malek Bennabi urodził się w Algierii w 1905 roku. Ukończywszy liceum w Konstantynie starał się bez powodzenia o przyjęcie na studia we Francji. Powróciwszy do rodzinnej Algierii pracował na stanowisku urzędnika w sądzie muzułmańskim. W 1930 roku udało mu się dostać na studia inżynierskie w Paryżu. W tym okresie aktywnie działał w stowarzyszeniach muzułmańskiej młodzieży akademickiej. Przez lata, oprócz działalności pisarskiej, zajmował się organizowaniem seminariów, podczas których omawiano rozmaite kwestie, od sytuacji Algierii, poprzez ideę państw niezaangażowanych, aż po tak istotną dla niego problematykę cywilizacji. Zmarł 31 października 1973 roku.

Badacze życia i twórczości Bennabiego podkreślają jego podejście do problemu obecności francuskiej w Algierii¹. Był gorącym orędownikiem wyzwolenia, nie odznaczał się też kompleksami w stosunku do kolonizatora, a nawet, jak zaznacza Phillip Naylor, dostrzegał stymulujący charakter arabskiej, jak i francuskiej rzeczywistości, tworzącej jego rodzinną Konstantynę².

Wokół teorii cywilizacji

Rozważania poświęcone najważniejszym tezom odnoszącym się do teorii cywilizacji warto podzielić na kilka podpunktów. W podpunkcie pierwszym zostaną omówione czynniki tworzące cywilizację i sposób, w jaki ona działa. W kolejnym zostanie opisane to, co prowadzi do schyłku cywilizacji (w tym przypadku pokrótce wspomniane muszą też zostać te działania podejmowane w świecie muzułmańskim, które doprowadziły, zdaniem Bennabiego, do wieków marazmu i ośpienia tej cywilizacji). W ostatnim podpunkcie rozważony zostanie problem colonisabilité, szeroko opisywany przez myśliciela, a dotyczący kondycji ludzi podlegających kolonizacji.

Cywilizacja

Bennabi rozumiał cywilizację jako pewnego typu równanie, którego części składowe stanowiły następujące czynniki: ziemia, czas i człowiek³. Jak pisze Fulla al-Ahmar właściwa interakcja między tymi czynnikami buduje społeczeństwo⁴. Odpowiedni sposób działania poszczególnych składowych w ludzkiej zbiorowości jest gwarancją zdrowo funkcjonującej cywilizacji.

Warto teraz pokrótce wyjaśnić i sprecyzować, jak Bennabi rozumie przedstawione pojęcia, następnie zaś przedstawić trzy istotne realia tworzące, jego zdaniem, właściwie funkcjonujący organizm społeczny i cywilizacyjny. Ziemia rozumiana jest przez intelektualistę w kontekście społecznym⁵. Al-Ahmar odnosząc się do rozważań Bennabiego pisze, że „podłoże dla cywilizacji istnieje tak długo, jak istnieje człowiek i system motywujący go poprzez cel religijny, aby umiejętnie i jak najlepiej używać obu czynników: ziemi i czasu⁶”.

Koncepcja czasu służy Bennabiemu do ukazania pewnych słabości świata muzułmańskiego. Jego zdaniem nie przywiązuje się należytej wagi do czasu i jego przemijalności⁷. Odnosił to zwłaszcza do problemu zacofania cywilizacji muzułmańskiej, które trwało, według niego,

¹ Ph.C. Naylor, *The Formative Influence of French Colonialism on the Life and Thought of Malek Bennabi*, "French Colonial History", Vol. 7, 2006, http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/french_colonial_history/v007/7.1naylor.pdf, (22.06.2010).

² Ibidem, s. 130.

³ M. Bennabi, *Šurūt an-naḥḍa*, Dār al-fikr, Damaszek 1986, s. 44-45.

⁴ F. al-Ahmar, *Sayyid Qutb nad Malik Bennabi's Thought: Comparison and Contrast*, <http://www.scribd.com/doc/26965917/Sayyid-Qutb-and-Malik-Bennabi-proc.E2-proc.80-proc.99s-Thought-Comparison-and-Contrast-Fulla-al-Ahmar>, (22.06.2010).

⁵ M. Bennabi, op. cit., s. 44.

⁶ F. al-Ahmar, op. cit.

⁷ Z. Boussalah, *Malek Bennabi: An analytical study of his theory of civilization*, <http://www.amss.net/pdfs/34/finalpapers/ZahraBoussalah.pdf>, s. 11, (22.06.2010).

już od XIV wieku⁸, a co tłumaczył choćby tym, że islam stracił swój wpływ jako siła kształtująca idee i napędzająca rozwój *ummy*, a stał się wyłącznie zbiorem rytuałów wykonywanych bezmyślnie przez wiernych.

W przemysleniach Bennabiego istotną rolę odgrywa koncepcja człowieka, pełniącego rolę boskiego namiestnika na ziemi. Trzeba mieć na uwadze, że islam stanowi bardzo ważny punkt w rozważaniach algierskiego intelektualisty. Nadaje on religii rolę *élan vital* (fr. pędu życiowego) społeczeństwa. Przedstawiany przez niego program zakładał zresztą przekazanie muzułmanom treści islamu na nowo.

Człowiek stanowi dla niego nie tylko centrum funkcjonowania cywilizacji, jego siłę napędową, lecz również jej produkt⁹. W momencie, kiedy ludzie zaczynają odczuwać potrzebę wykroczenia poza naturalne instynkty, tworzą zręby społeczeństwa, które buduje cywilizację i napędza procesy historyczne¹⁰. Tu należy wspomnieć o niezwykle istotnej części rozważań Bennabiego, dotyczącej samej historii właśnie. Myśliciel rozumie ją jako interakcję między trzema realiami, które opisuje kolejno: ludzi, idei i rzeczy¹¹. Zaznacza jednak, że tylko zrównoważone współdziałanie między tymi czynnikami jest gwarancją zdrowego funkcjonowania społeczeństwa. W momencie, gdy następuje zachwianie między tymi realiami, dochodzi z biegiem czasu do schyłku cywilizacji. Bennabi dostrzega to głównie w przypadku nadmiernego skupienia na realiach rzeczy. Zaznacza, że nie chodzi wyłącznie o element gromadzenia i naśladownictwa w tworzeniu obiektów, ale także o konsekwencje, jakie takie postępowanie przynosi ludzkiej jednostce. Warto tu nadmienić o dwojakiej naturze człowieka, jaką w swoich pismach prezentuje Bennabi. Píše on z jednej strony o naturalnym wymiarze jednostki, którą cechuje pogoń za zaspokajaniem instynktów, z drugiej zaś o społecznym aspekcie człowieczeństwa podlegającym procesom historycznym i społecznym. Bennabi uważa, że nadmierna koncentracja na sferze obiektu, a nie idei, prowadzi do regresji człowieka, cofając go do poziomu jego wrodzonych instynktów.

Pokróćce warto zarysować, jak w rozważaniach Bennabiego kształtuje się cykl cywilizacji. Fulla al-Ahmar wymienia trzy etapy¹², z których pierwszy to etap duchowy. Religia spełnia tu rolę nie tylko siły napędowej cywilizacji, ale także pewnego systemu kontroli ludzkich pragnień i instynktów. Al-Ahmar zaznacza, że religia wpływa także na rozwój ambicji społeczności. Drugi etap charakteryzuje się znaczną rolą intelektu. Społeczeństwo rozwija wiele cennych idei i będących ich produktem obiektów. Jest to, zdaniem Bennabiego, szczyt cywilizacji, ale i początek nieuchronnego procesu, jakiemu ona ulega, a mianowicie upadku. Zanim jednak przedstawione

⁸ Ph.C. Naylor, op. cit., s. 136.

⁹ F. Barium, *Social Change as seen by Malik Bennabi*, [w:] "The American Journal of Islamic Social Sciences", vol. 8, no. 1, 1991, <http://i-epistemology.net/sociology-a-anthropology/382-social-change-as-seen-by-malik-bennabi.html>, s. 190, (22.06.2010).

¹⁰ M. el-Tahir el-Mesawi, *Religion, society and culture in Malik Bennabi's thought*, [w:] *The Blackwell companion to contemporary Islamic thought*, red. Ibrahim M. Abu-Rabi', Blackwell Publishing Ltd 2006, <http://i-epistemology.net/philosophy/603-religion-society-and-culture-in-malik-bennabis-thought-modernity-and-beyond.html>, s. 220, (22.06.2010). Cyt. za: S. Mascovici, *The Invention of Society*, Cambridge, 1993, s. 225.

¹¹ Ibidem, s. 233.

¹² F. al-Ahmar, op. cit.

zostaną najważniejsze czynniki, które prowadzą do schyłku cywilizacyjnego, warto zaznaczyć, że Bennabi wierzył w możliwość odrodzenia cywilizacji. Poniższe rozważania przedstawione zostaną w nawiązaniu do sytuacji świata arabskiego, on bowiem stanowił główny punkt odniesień dla algierskiego myśliciela.

Schyłek cywilizacji

Co zdaniem Bennabiego doprowadziło do upadku wielkiej cywilizacji muzułmańskiej? Intelktualista podkreśla przede wszystkim zachwianie wspomianej tu już, a przecież koniecznej równowagi między trzema realiami. Społeczeństwa nadmiernie koncentrowały się na materialnym aspekcie rzeczywistości, skupiając się na realiach rzeczy. To prowadziło do zaniku podstawowych wartości kształtujących zarówno duchowy, jak i kulturowy wymiar cywilizacji. Bennabi dostrzegał błąd w postępowaniu muzułmanów w okresie schyłkowym w nadmiernym kopiowaniu przez nich zdobyczy dominującego Zachodu. Tutaj właśnie algierski filozof dopatrywał się wielkiej słabości muzułmanów, którzy zamiast skupić się na wytwarzaniu idei, zajęli się naśladowaniem obiektów innej cywilizacji. Takie postępowanie ma, zdaniem Bennabiego, charakter uwsteczniący; należy mieć na uwadze, że nie da się „nabyć” cywilizacji, ponieważ niektóre idee i wartości je budujące muszą zostać stworzone w ramach każdego społeczeństwa z osobna¹³.

Malek Bennabi przyglądając się innym opresjonowanym kulturom, ukazuje w swoich pracach bezsensowność niektórych działań w ramach *ummy*. Ciekawy przykład tego stanowi jego odwołanie do sytuacji Żydów w czasie II wojny światowej¹⁴. Z jednej więc strony opisuje działania muzułmańskich nacjonalistów albo raczej ich brak w odniesieniu do problemu analfabetyzmu istniejącego w świecie arabskim, w tym w Algierii. Jednak, jak zaznaczał, nic z tym problemem nie zrobiono. Z drugiej strony, w swojej pracy *Les conditions de la renaissance*, pokazuje społeczność żydowską we Francji i jej sytuację w okresie rządów Vichy. W tym czasie poważnie ograniczono prawo Żydów do edukacji, lecz oni zaczęli urządzać potajemne szkoły we własnych domach, ucząc dzieci nie tylko czytania, ale także zasad religii stanowiącej o ich tożsamości, co w rezultacie pozwoliło im ją uchronić.

Ten i inne przykłady podawane przez Bennabiego mają uderzać w beczynność, w jaką popadł świat muzułmański. Beczynność owa objawiała się nie tyle w kopiowaniu Zachodu, co raczej w niechęci do tworzenia od nowa idei, które przywrócą cywilizacji muzułmańskiej świetność. Bennabi porównuje takie postępowanie do próby leczenia symptomów, a nie choroby¹⁵.

Warto jeszcze na chwilę przyjrzeć się temu, jak w tym kontekście Bennabi opisuje konkretne społeczeństwo, mianowicie algierskie. Zwraca uwagę na jego wyjątkowość, która przejawia się w składzie etnicznym. To spostrzeżenie sprawiało, że myśliciel był przeciwny idei panarabizmu,

¹³ Z. Boussalah, op. cit., s. 6.

¹⁴ Abdelwahab el-Affendi, *A voice in the wilderness: Ben-Nabi revisited*, <http://www.salaam.co.uk/knowledge/ben-nabi.pdf>, (22.06.2010).

¹⁵ F. al-Ahmar, op. cit.

jak również Bractwu Muzułmańskiemu, a to ze względu na znaczny odsetek zamieszkujących Algierię Berberów¹⁶. Dodatkowo takie podejście podkreślało jego tezę zakładającą, że lekarstwa na problemy cywilizacji trzeba szukać w niej samej.

Colonisabilité

Przejsć należy teraz do teorii colonisabilité, która może być rozumiana, posługując się terminem zaczerpniętym z myśli Franza Fanona, jako swoistego rodzaju psychoegzystencjalna skłonność do bycia skolonizowanym¹⁷. Kwestia owej podatności często pojawia się w przemysleniach Bennabiego, nie tylko w odniesieniu do stanu człowieka, ale także w jego krytyce materializmu i nadmiernego skoncentrowania na opisywanych tu już realiach obiektów, a także ocenie kolonializmu.

Warto podkreślić już teraz, że nie tylko Bennabi odnosił się do kwestii colonisabilité oraz związanego z nią zniewolenia jednostek kolonizowanych. Wystarczy powołać się na wspomnianego Fanona, albo na Mahatmę Gandhiego. Ciekawie czyni to Leela Gandhi w swojej książce *Teoria postkolonialna*, odnosząc się do poglądów na obecność Anglików w Indiach prezentowanych przez swojego wybitnego dziadka, a także na sposób zachowania się samych Hindusów względem kolonizatora. L. Gandhi przywołuje trafny cytat „chcemy być jak tygrys, ale bez tygrysa”¹⁸. Te słowa rzeczywiście dobrze obrazują pewną przykrą rzeczywistość, w której ludzie kolonizowani czuli nie tylko strach i wrogość wobec imperiów, ale także fascynację i ukryte pragnienie bycia podobnym, które mogły prowadzić do pewnej uległości względem najeźdźcy.

Bennabi uważał, że stan ten jest, cytując Zahre Boussalah, „cofnięciem się w społecznej ewolucji”¹⁹. Czym więc jest dokładnie owo colonisabilité i jak działa na człowieka? Bennabi pisał, że „człowiek nie ulega kolonizacji, dopóki nie staje się na nią podatny – jest to niezaprzeczalne prawo”²⁰. Zaznacza, że to zjawisko tworzy idealne podłoże do kolonizacji, ułatwiając w rzeczywistości kolonizatorowi pracę. W tym kontekście Bennabi uważa za niesłuszne całkowite obwinianie Zachodu i kolonializmu za upadek świata muzułmańskiego, podkreślając, że przyczyna zmierzchu cywilizacyjnego tego obszaru znajdowała się raczej wewnątrz jego własnych społeczeństw. Jeśli chodzi o kolonializm, to filozof dostrzegał przede wszystkim jego negatywną konsekwencję będącą udziałem społeczności skolonizowanych, a objawiającą się w ich bierności w obliczu owej sytuacji. Pisał, że kolonializm jest krokiem wstecz w ludzkiej historii, choć posiada także pozytywny wymiar, objawiający się w wyzwoleniu wewnętrznych możliwości²¹.

¹⁶ S.J. Walsh, *Killing Post-Almohad Man. Malek Bennabi, Algerian Islamism and the Search for a Liberal Governance*, „The Journal of North African Studies”, vol. 12, no. 2, June 2007, <http://www.informaworld.com/smp/content~content=a778104039&db=all>, s. 138, (22.06.2010).

¹⁷ Ph.C. Naylor, op. cit., s. 136.

¹⁸ L. Gandhi, *Teoria postkolonialna*, Poznań 2008, s. 27.

¹⁹ Z. Boussalah, op. cit., s.13.

²⁰ Ph.C. Naylor, op. cit., s. 134.

²¹ Ibidem, s. 137.

Wrócić jednak należy bezpośrednio do wątku samego colonisabilité. Jak pisze Ph. Naylor „skłonność do bycia skolonizowanym nie była narzucana tylko przez zewnętrzną siłę, ale i przez zepsute wnętrze”. Tak więc społeczność upada wtedy, gdy centrum cywilizacji, czyli ludzie, koncentrują się na zbieraniu, gromadzeniu dóbr, także tych zapożyczonych, a nie na tworzeniu idei i własnych obiektów, przynależących do świata materialnego. Bennabi uważał wyzwolenie się z owej skłonności, podatności, za konieczny krok w kierunku wyzwolenia się z kolonializmu jako takiego²². Odnosząc się ponownie do spostrzeżeń F. Fanona można zacytować następujące słowa: „O wyzwoleniu można mówić dopiero wtedy, gdy objęta nim zostanie cała psychika człowieka”²³. Zresztą podobnie jak Fanon, Bennabi dopatrywał się w podatności na bycie kolonizowanym „postkolonialnej rzeczywistości”²⁴, stanu, który pozostaje w ludziach już po odzyskaniu fizycznej wolności od kolonizatora.

W swych rozważaniach na temat problemu colonisabilité Bennabi rozróżnia między dwiema sytuacjami, w jakich może znaleźć się państwo i definitywnie podkreśla istniejącą między nimi różnicę. W pierwszym przypadku przykładowe państwo zostaje zaatakowane i pozostaje pod okupacją, jednakże istnieje w nim współdziałanie między trzema czynnikami budującymi cywilizację (człowiekiem, czasem i ziemią), podobnie jak trwa interakcja między realiami świata ludzi, idei i rzeczy, co powoduje, że jednostka nie ulega skolonizowaniu. Dzieje się tak dlatego, że jednostki tworzące okupowane społeczeństwo dalej mają w sobie pokłady siły twórczej i energię do wytwarzania nowych idei, co nie pozwala im popaść w marazm i zależność od silniejszego agresora. W sytuacji drugiej mamy do czynienia z odwrotnym położeniem. Państwo zaatakowane wykazuje podatność na wpływy najeźdźcy, a jednostki podatność na bycie kolonizowanymi, przez co samo państwo i jego mieszkańcy ulegają kolonizacji²⁵.

Powyższe rozważania mogą stanowić przykład niezwykle bogatej spuścizny, wymagającej dalszej pracy i zgłębiania. Tezy Bennabiego, odnoszące się zarówno do cywilizacji ogólnie, jak i do kondycji świata muzułmańskiego, stanowią ciekawy przykład żywego dorobku arabskiej myśli intelektualnej.

²² Ibidem, s.136.

²³ Cyt. za L. Gandhi, op. cit., s. 25.

²⁴ Ph.C. Naylor, op. cit., s. 137.

²⁵ Z. Boussalah, op. cit., s. 14.

Anna Paluszek

Podmiotowość polityczna muzułmanów – rozważania teoretyczne

Na wstępie należałoby zwrócić uwagę na pewne trudności przy zastosowaniu kategorii podmiotowości, specyficznej dla europejskiej myśli społeczno-politycznej, przy analizie zachowań politycznych muzułmanów. W kontekście zmian związanych z migracją oraz oddziaływaniem na siebie tych różnych obszarów kulturowych, takie rozgraniczanie i oddzielanie siatek pojęciowych może wydać się nieuzasadnione. Z jednej strony, trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że daną kulturę należałoby badać za pomocą instrumentarium jak najgłębiej powiązanym lub pochodzącym z danej kultury. Z drugiej jednak strony, dążąc do pogodzenia dyskursu zachodniego z cywilizacją islamu, uznać należy, że podmiotowość może być pomocnym narzędziem w analizie i zrozumieniu interakcji pomiędzy stykającymi się w rzeczywistości politycznej systemami, chociażby przez obecność muzułmanów w krajach europejskich.

W europejskiej myśli politycznej podmiotowość stanowi źródło działań politycznych oraz podstawę aktywności politycznej w systemach demokratycznych. Muzułmanie, zazwyczaj pochodzenia imigranckiego w krajach Europy Zachodniej, postrzegani są jednak często jako element niestabilny, niedostosowany do tamtejszej kultury i systemu politycznego. Zachowania mające na celu spełnienie specyficznych potrzeb grupy wyznaniowej, często mające podłoże religijne, postrzegane są jako wychodzące poza model, podczas gdy właśnie mogą stanowić wyraz poczucia podmiotowości. Warto zastanowić się, jaki model podmiotowości politycznej odpowiada specyfice takiej grupy, jaką są muzułmanie w demokracjach europejskich, szczególnie w kontekście toczącej się debaty o kompatybilności islamu i demokracji. Te rozważania teoretyczne są punktem wyjścia do szerszej dyskusji nad tezą obywatelskości muzułmańskiej oraz realnymi możliwościami, jakie daje państwo demokratyczne imigrantom.

Celem artykułu jest zatem krytyczna analiza dwóch wybranych podejść i interpretacji tak kluczowego zagadnienia w rzeczywistości politycznej, jak podmiotowość polityczna, aby w efekcie móc stworzyć zręby modelu odpowiadającego specyfice muzułmańskiego obywatela pochodzenia imigranckiego żyjącego w europejskiej demokracji.

Podmiotowość a środowisko zewnętrzne

Autorem najbardziej kompleksowego opracowania pojęcia podmiotowości politycznej w polskiej myśli politologicznej jest przedstawiciel holizmu teoriopolitycznego Mirosław Karwat. Według tego podejścia podmiotowość wielkiej grupy społecznej – rozumianej jako całość społeczna, a nie agregat jednostek – uznana jest za pierwotną w stosunku do podmiotowości organizacji politycznych i liderów politycznych. Te ostatnie wraz z małymi grupami społecznymi są w ujęciu

Karwata wtórnymi podmiotami polityki¹. Wielka grupa społeczna jest zatem „ostatecznym podmiotem polityki” i „podmiotem interesów politycznych”. Natomiast organizacja polityczna grupy jest efektywnym, rzeczywistym podmiotem działań politycznych i pośrednim podmiotem polityki, zaś jednostka określana jest „podmiotem decyzji politycznych” i „bezpośrednim podmiotem polityki”².

Złożoność sytuacji i rzeczywistości politycznej wskazuje, że tak podstawowa kategoria nie może być stałą wartością. Stąd też istotę podmiotowości Karwat określa jako „wypadkową sieci zależności pomiędzy subiektywną i obiektywną zdolnością do działania, zaspokajającego potrzeby wielkiej grupy społecznej”³. Na subiektywną zdolność składać się będzie zarówno wola, jak i umiejętność działania podmiotu. Za zdolność obiektywną można przyjąć konieczność działania oraz zakres możliwości do podejmowania działań. Mowa tutaj oczywiście o działaniach politycznych, czyli takich, które cechuje „uwikłanie we władzę”. Inaczej, są to wszelkie działania ludzkie o sensie politycznym, czyli mające spowodować określone skutki polityczne i mające funkcjonalny związek z interesami wielkich grup społecznych, które w związku z tym „wpływają na warunki integracji całego społeczeństwa”⁴.

Trzonem podmiotowości politycznej grupy w tym modelu będzie jej suwerenność, przy czym nie chodzi tylko o zdolność do suwerennych działań. Suwerenność jest tutaj „trwałą właściwością grupy, charakteryzującą ją zarówno w stosunku do jej otoczenia, jak i do ‘wnętrza’ (odłamów, członków), w tym zwłaszcza w stosunku do własnej organizacji politycznej. W stosunku do otoczenia przejawia się ona tylko w tym, iż działania mają na względzie jej dobro, interes grupy (...) działanie jest inspirowane i kierowane przez ośrodek kierowniczy grupy, a nie jakikolwiek ośrodek z zewnątrz”⁵. To oznacza, że aktywne grupy muzułmańskie podważające pewne wybrane elementy systemu społeczno-politycznego kraju zamieszkania – jak prawo do nauki religii, prawo budowy miejsc kultu, noszenia nakryć głowy – mogą, ale nie muszą, stanowić zagrożenie dla stabilności danego systemu.

Dyskusja, jaką sprowokował protest przeciw budowie na warszawskiej Ochocie Ośrodka Kultury Muzułmańskiej, mogącego pełnić też rolę meczetu, stanowi dobrą okazję do zastanowienia się, jak rozumiana jest gotowość do życia w społeczeństwie demokratycznym, którego protestujący odmawiają zaangażowanym muzułmanom takimi hasłami, jak „Radykalny islam? Nie, dziękuję”⁶. Próby korzystania z prawa do obecności i widoczności w społeczeństwie poprzez prowadzenie chociażby własnych instytucji religijno-kulturalnych okazują się przykładem radykalizmu i fundamentalizmu, na który nie ma zgody w społeczeństwie obywatelskim. Paradoksem wydaje się

¹ M. Karwat, *Podmiotowość polityczna. Humanistyczna interpretacja polityki w marksizmie*, Warszawa 1980, s. 227.

² Idem, *Podmiotowość polityczna wielkich grup społecznych, organizacji politycznych i jednostek. Model eksplanacyjny*, [w:] red. K. Opalek, *Elementy teorii polityki*, Warszawa 1989, s. 75, 77.

³ Idem, *Podmiotowość polityczna. Humanistyczna...*, s. 277.

⁴ M. Karwat, W. Milanowski, *Działania polityczne jako składnik systemu praktyki społecznej*, [w:] K. Opalek, op. cit., s. 113-115.

⁵ M. Karwat, *Podmiotowość polityczna wielkich grup społecznych...*, s. 69.

⁶ Ochota: protestowali na budowie meczetu, TVN Warszawa, http://www.tvnwarszawa.pl/-1,1649701,0,,ochota_protestowali_na_budowie_meczetu,wiadomosc.html, (20.07.2010).

tutaj przyrównywanie przez organizację Europa Przyszłości przystąpienia do budowy centrum otwartego na dialog międzykulturowy, według zapewnień Rady Imamów Ligi Muzułmańskiej⁷, do zagrożenia dla europejskiego porządku społecznego. Postrzeganie jednak wszelkich działań o podłożu muzułmańskim jako z założenia zagrażających i niekompatybilnych z demokracją utrudnia spojrzenie na działania wspólnot muzułmańskich jako na przejaw ducha obywatelskiego prawa do wyrażania swoich poglądów. Z punktu widzenia współczesnego systemu politycznego nie stało się nic szkodliwego dla stabilności państwa polskiego. Mimo to niepokój i zamieszanie wynikające m.in. z głębokiego przekonania o różnicach pomiędzy źródłem zachowań politycznych muzułmanów a przeciętnej europejskiej grupy społecznej, są częste, by nie powiedzieć powszechne. W kontekście rozważań o podmiotowości cała sytuacja i spór może stanowić także odzwierciedlenie ważnego etapu procesu stawania się podmiotem – spór o własne miejsce w społeczeństwie na poziomie grupy czy wspólnoty.

Warto podkreślić, że podmiotowość w ujęciu Karwata to przede wszystkim proces stawania się podmiotem, dążącym do wyższego poziomu integralności działań i ich większej skuteczności w odniesieniu do realizacji interesów czy też artykułowanych w ramach grupy potrzeb. W związku z tym ciągłym ruchem badacz wyróżnia różne poziomy podmiotowości i ustala stadia dojrzałości grupy jako podmiotu polityki oraz poziomy analizy tej podmiotowości.

Swoje rozważanie Karwat rozpoczyna od grupy postrzeganej z zewnątrz jako całość sumaryczna, będącej w stadium nieokreśloności bezpodmiotowej. W sytuacji, gdy grupa zaczyna postrzegać siebie samą jako całość, wchodzi w stadium quasi-podmiotowości, obejmującej dwa poziomy – identyfikacji i samoorganizacji. Na tym etapie ważne jest konstruowanie się więzi wewnątrz grupy. Staje się to wstępem do samookreślenia czy wreszcie określenia oraz obiektywizacji sposobów zorganizowania i działania, co stawia grupę na drodze rozwoju własnej podmiotowości. Poziom aktywności, czyli pełny wyraz podmiotowości, osiąga grupa, która zaczyna w sposób zorganizowany oddziaływać na inne grupy i społeczeństwo⁸. Pełna podmiotowość charakteryzuje grupę świadomą swych możliwości działania jako całości wewnątrz i na zewnątrz.

Warto się zastanowić, czy postrzeganie niektórych całości społecznych jako „obcych”, stanowić może ważny element ich samoidentyfikacji i być przyczyną tworzenia się więzi, będącej kolejnym stadium identyfikacji – dążenia do uzyskania podmiotowości.

Samoświadomość jest determinantą mocno podkreślaną przez Karwata, który swoje rozważenia oparł o założenia materializmu historycznego, zakładającego świadomość klas i podmiotów oraz naturalny aktywizm polityczny. Wpływa to w sposób istotny na położenie w tej teorii nacisku na samoświadomość grupy i racjonalność działań, podczas gdy w rzeczywistości politycznej często zaobserwować można zachowania bazujące na motywacjach nieuświadomionych.

⁷ Liga Muzułmańska jest muzułmańskim związkiem wyznaniowym, który rozpoczął starania o budowę Centrum. Więcej na temat związku na oficjalnej stronie <http://www.islam.info.pl>.

⁸ Zob. M. Krawat, *Podmiotowość polityczna. Humanistyczna...*, s. 266-267.

Trudno odmówić tym ostatnim doniosłości politycznej, która ujawnia się najczęściej w sytuacjach kryzysowych⁹. Założenie permanentnej samoświadomości grozi przyjęciem tezy, że podmiot zna wszystkie swoje potrzeby i brak jest w procesie podejmowania decyzji ingerencji z zewnątrz. Tymczasem przez założenie, że proces podejmowania decyzji wynika raczej z wewnętrznej intuicji podmiotu, dochodzi się do wniosku, że nie jest przez to do końca obiektywnie mierzalny¹⁰. Istnieje wiele elementów procesu decyzyjnego, który może podlegać nieświadomym siłom zarówno wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Sytuację opisaną przez Karwata należy uznać zatem za idealistyczną. W praktyce podmiot podlega wielu ograniczeniom, jak „brak świadomości swoich potrzeb (potrzeby nieświadomione), siła emocji (wewnętrzna „niekonsekwencja” działania), zbyt późna ocena skutków danego działania”¹¹.

Nieświadomione potrzeby mogą stać się szczególnie istotne w przypadku muzułmanów-imigrantów, gdzie brak znajomości zasad panujących w zastanej kulturze stanowić może istotną barierę w procesie upodmiotowienia. Chodzi tutaj o osoby z pierwszego, a czasem nawet z drugiego pokolenia imigrantów, w przypadku których socjalizacja w szkole, instytucjach, otoczeniu innych grup, nie wpłynęła w znaczny sposób na podejmowane decyzje. Poczucie sprawczości, możliwości wpływu na daną sytuację, jest niezmiernie istotne. Bez poznania zasad działania systemu, nie jest możliwa odpowiednia komunikacja ze społeczeństwem (wchodzi tutaj w grę różnice na poziomach wyodrębnionych już przez Gerta Hofstede, czyli wymiary dotyczące kultury organizacji), co implikuje możliwe rozbieżności w zakresie zachowań społecznych osób przynależących do różnych kręgów kulturowych.

Kolejnym ważnym czynnikiem oddziałującym na podmiotowość polityczną muzułmanów w Europie jest relacja pomiędzy rządzącymi i rządzonymi. Jest to jeden z ważniejszych zarzutów skierowanych do teorii Karwata: „Nieuwzględnienie w rozważaniach o podmiotowości politycznej podziału społeczeństwa na rządzonych i rządzących; bez tego podziału (wyznaczonych relacją władzy politycznej) nie mogłaby się realizować społeczna funkcja rządzących, tj. regulowanie stosunków społecznych między klasami w celu utrzymania istniejącego w państwie porządku społecznego”¹².

Podmiotowość i alienacja polityczna

Podejście prezentowane przez Karwata zaliczyć należy do kręgu holistycznego rozumienia zagadnienia podmiotowości, uznającego przede wszystkim poziom grupy jako poziom pierwotnej podmiotowości politycznej. Analizując czynniki, jakie wpływają na zachowania polityczne

⁹ T. Bodio, *Świadomość a zachowania polityczne: ograniczenia racjonalności działań politycznych*, [w:] red. K. Opalek, op. cit., s. 145.

¹⁰ F. Pierzchalski, *Podmiotowość polityczna w perspektywie indywidualistycznej i holistycznej*, Bydgoszcz 2008, niepublikowana praca doktorska, s. 34.

¹¹ Ibidem s. 30.

¹² K. Opalek, *Wstęp*, [w:] K. Opalek, op. cit., s. 11.

muzułmanów w demokracjach, warto rozważyć również poziom jednostkowych wyborów oraz pojęcia poczucia podmiotowości i alienacji politycznej.

Temu aspektowi podmiotowości poświęcił sporo miejsca w swoich badaniach Krzysztof Korzeniowski, który rozumie podmiotowość ogólnie jako sprawowanie kontroli nad otoczeniem, czyli nacisk kładzie na tzw. podmiotowość zewnętrzną¹³. Korzeniowski definiuje podmiotowość „jako uświadamianą działalność inicjowaną i rozwijaną przez jednostkę według jej własnych wartości i standardów”¹⁴. Oznacza to, że jednostka podmiotowa najpierw ocenia rzeczywistość przedmiotową, następnie definiuje własną rzeczywistość subiektywną, tworzoną przez jej wartości, cele i standardy. Dopiero, gdy ten proces porównywania, czy też uzgadniania własnych potrzeb i wartości ze środowiskiem dojdzie do skutku, jednostka podejmuje działanie lub próbę przystosowania. Regulacja ta zachodzi w sposób autonomiczny i świadomy, co objawia się etapem definiowania rzeczywistości zewnętrznej oraz skonfrontowaniem jej z własnym systemem celów i wartości¹⁵.

W propozycji Korzeniowskiego decydującym elementem w podejmowaniu działania lub zaniechania go przez jednostkę jest jej tożsamość i autonomia (szczególnie ważnymi są własne wartości, cele i standardy). Nie kwestionując faktu, iż jednostka może mieć pewne wartości wspólne z grupą, do której należy, za wartości „własne” uznać należy te, które są świadomie akceptowane przez daną jednostkę i które efektywnie regulują jej działanie¹⁶. Korzeniowski uznaje, że „wartości własne można by określić jako ‘trzon osobowości’ jednostki. Są to te wartości, które konstytuują tożsamość człowieka (...). Ich właściwość polega na tym, że są to wartości najwyżej położone w hierarchii, czy że są to wartości autoteliczne. Wartości osobiste to te, które mają najczęściej powiązań z innymi obszarami osobowości, stanowią obszary centralne”¹⁷.

Istota koncepcji Korzeniowskiego zasadza się na twierdzeniu, że podmiotowość to dynamiczny proces, którego regulatorem jest człowiek wraz z całokształtem przeżyć i stanów wewnętrznych, wynikających z przyjętego systemu wartości i standardów. Centralnym punktem tego procesu jest poczucie podmiotowości, które definiowane jest jako silne przecucie jednostki o jej sile sprawczej w stosunku do przedmiotu, czyli rzeczywistości zewnętrznej, w oparciu o własny system przekonań.

Podmiotowości, a właściwie poczuciu podmiotowości, przeciwstawia on alienację, rozumianą jako „ubezwłasnowolnienie jednostki, jednostki będącej biernym wykonawcą, pozbawionej możliwości świadomego realizowania swoich celów”¹⁸. Poczucie podmiotowości natomiast dookreślił tworząc cztery wymiary modalności:

¹³ W przeciwieństwie do nurtu podkreślającego wagę podmiotowości wewnętrznej, czyli dążenia do kontroli nad procesami wewnętrznymi, w tym wypadku podmiot koncentruje się na byciu przedmiotem dla samego siebie. Więcej: W. Sotwin, *Podmiotowość w sferze politycznej czyli pragmatyzm-pryncypializm*, Warszawa 2003, s. 16.

¹⁴ Ibidem, s. 59.

¹⁵ Ibidem; *Podmiotowość. Możliwość – rzeczywistość – konieczność*, red. P. Buczkowski, R. Cichocki, Poznań 1988, s. 24.

¹⁶ *Podmiotowość. Możliwość...*, s. 25.

¹⁷ K. Korzeniowski, R. Zieliński, W. Daniecki, *Podmiotowość jednostki w koncepcjach psychologicznych i organizacyjnych*, Wrocław 1983, s. 46.

¹⁸ Ibidem, s. 17.

- poczucie skuteczności versus poczucie bezsilności jednostki względem rzeczywistości społeczno-politycznej;
- poczucie sensu versus bezsensu; określające, w jakim stopniu jednostka czuje zdolność porządkowania rzeczywistości ją otaczającej;
- poczucie eunomii versus anomii; pokazujące, w jakim stopniu jednostka we własnym przekonaniu trafnie/spójnie ocenia rzeczywistość (dokonuje ewaluacji);
- poczucie identyfikacji versus wyobcowania; ujawniające poczucie integracji/przynależności do systemu społeczno-politycznego, w którym istnieje¹⁹.

Powyższy model wymiarów podmiotowości–alienacji został wielokrotnie zweryfikowany przez samego Autora podczas badań empirycznych, odnoszących się do czasów przed i po transformacji²⁰. Głównym wnioskiem jest stwierdzenie, że poczucie podmiotowości i alienacji politycznej jest zmienne w czasie i uwarunkowane historycznie. Oznacza to, że np. w społeczeństwie polskim przed 1989 rokiem alienacja polityczna mogła zaowocować silnym zaangażowaniem rewolucyjnym, opierającym się na własnym systemie wartości i norm. Osoby odczuwające dużą bezsilność względem systemu lub politycznie wyobcowane, jak działacze opozycyjni, wykazywały się jednocześnie silnym poczuciem eunomii. Oznaczało to, że jednostki podkreślały swoją alienację polityczną, podważając tym samym legitymizację istniejącego wówczas systemu politycznego²¹. Natomiast w stabilnych systemach demokratycznych alienacja polityczna owocuje najczęściej połączeniem anomii z wyobcowaniem i bezsilnością²².

Przy użyciu tego modelu zastanawiają wyniki interpretacji zjawisk zaobserwowanych wśród grup imigranckich i marginalizowanych, utożsamianych w dużej mierze ze środowiskami muzułmańskimi na tzw. „paryskich przedmieściach”. Biorąc pod uwagę poziom stabilności demokracji francuskiej i zamieszki na przedmieściach Paryża, można rozważyć, na ile był to przejaw poczucia alienacji, a na ile podmiotowości. Ma to znaczenie z punktu widzenia podejmowanych działań zaradczych przez państwo czy społeczeństwo, w celu zneutralizowania poziomu bezradności omawianej grupy. Inną zaobserwowaną zależnością w systemie demokratycznym jest relacja status społeczny-wyalienowanie polityczne. Zauważyć można zależność między niskim statusem społecznym a wyalienowaniem jednostki, podczas gdy przed rokiem 1989 nie było to takie oczywiste. Tymczasem w społeczeństwach zamożnych korelacja wydaje się być wyraźna i jednoznacznie wprost proporcjonalna.

Alienację określa Korzeniowski jako „pewien rys mentalności, który polega na przekonaniu, że jesteśmy bezsilni lub bezradni wobec świata. Nie możemy sprawować kontroli nad tym, co się dzieje – zarówno w sensie praktycznym, gdy nie mamy poczucia wpływu

¹⁹ K. Korzeniowski, *O uwarunkowaniach zmienności i stabilności w czasie poczucia podmiotowości – alienacji politycznej*, [w:] *Podmiotowość. Możliwość...*, s. 239-240.

²⁰ W. Sotwin, op. cit., s. 18.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

na rzeczywistość, jak i poznawczym – kiedy ta rzeczywistość jest dla nas niezrozumiała i nie jesteśmy w stanie pojąć mechanizmów nią rządzących. Nie potrafimy zapanować nad światem w sposób opisowy albo nie wiemy, co jest dobre, a co złe – jesteśmy zagubieni aksjologicznie. Taki stan dezorientacji co do wartości nazywamy anomią. I wreszcie alienacja to również poczucie wyobcowania z rzeczywistości”²³.

Reasumując, Korzeniowski wprowadza kilka istotnych rozwiązań, tworząc model podmiotowości traktowanej jako proces, opisując relację między podmiotem a przedmiotem oraz efekt działania i świadomości jednostki. Szczególnie ważne w tej konstrukcji pojęciowej przy analizowaniu statusu społeczności muzułmańskiej jest wyraźne zaznaczenie tożsamości podmiotu w podejmowaniu decyzji. To prowadzi do zwrócenia szczególnej uwagi na subiektywną stronę podmiotowości, jaką jest jej poczucie. Choć jednostka wpływa swymi decyzjami, jak i zaniechaniem działania na procesy polityczne, to nie ona sama tworzy system.

Zdając sobie sprawę z pewnych ograniczeń propozycji Korzeniowskiego, stawiającego w centrum swych rozważań jednostkę jako podmiot, przyjąć należy, że jego model stanowić może istotne wsparcie w badaniu podmiotowości politycznej grup, których podmiotowość w dużej mierze pozostaje w sferze potencjalnej, a więc często na poziomie indywidualnym. Często dotyczy to właśnie muzułmanów, których instytucjonalizacja w krajach Europy Zachodniej jest procesem trwającym i w większości krajów ciągle stoi pod znakiem zapytania. Stosowane przez Korzeniowskiego wyjaśnienie, na czym zasadza się własność przekonań i wartości, czyli umieszczenie źródła kryteriów wyboru decyzji o działaniu w tzw. „trzonie osobowości”, umiejscawia go w grupie badaczy traktujących samoświadomość jako jeden z kluczowych elementów tworzącej się podmiotowości. Nie rozwiązuje to jednak w pełni problemu, na ile wartości własne są wynikiem świadomego wyboru jednostki, a na ile np. silnej indoktrynacji zewnętrznej²⁴.

Tworząc dwa modele – decyzji i działania, czyli wprowadzania zmian lub przystosowania się – Korzeniowski dostrzega, iż jednostka oprócz satysfakcji z efektów podjętych działań doświadcza uczucia bezradności. Zwraca na to uwagę również Janusz Reykowski²⁵, który w swoim artykule podkreśla złożoność zjawiska poczucia podmiotowości, poprzez zauważenie jego łączności z dążeniem do uzależnienia, co jest istotnym uzupełnieniem teorii Korzeniowskiego. Wyjaśnia to niestabilność wymiarów modelu podmiotowość-opozycyjność, uzależnioną u Korzeniowskiego sytuacją historyczno-polityczną. Tymczasem po głębszej analizie może się okazać, iż owa niestabilność może być wynikiem wyuczonego dążenia do uzależnienia w systemach z małym marginesem wolności osobistej.

W przypadku grup posiadających mocno ugruntowany w życiu codziennym system wartości, jak ma to miejsce często wśród muzułmanów, konieczne jest zwrócenie uwagi na określenie

²³ Z. Barczewska, *Jak psycholog widzi scenę polityczną* (wywiad z K. Korzeniowskim), „Charaktery”, 03.2001, <http://charaktery.eu/charaktery/2001/03/2015/Jak-psycholog-widzi-scene-polityczna/>, (28.07.2009).

²⁴ *Podmiotowość. Możliwość...*, s. 25.

²⁵ J. Reykowski, *Podmiotowość – szkic problematyki*, [w:] *Podmiotowość. Możliwość...*, s. 203.

kierunków wpływów otoczenia zewnętrznego oraz wewnętrznego jednostki. Model wymiarów Korzeniowskiego prowadzi do ważnej konstatacji, że to nie konkretne wartości prowadzą do alienacji, będącej niepożądanym stanem jednostki w systemie demokratycznym, lecz relacja z otaczającą rzeczywistością i ocena otaczającego środowiska przez jednostkę, w tym wypadku muzułmanina.

Podsumowanie

Reasumując rozważania na temat zagadnienia podmiotowości politycznej muzułmanów warto zwrócić uwagę na kilka najbardziej zasadniczych wniosków. Z pewnością kategoria podmiotowości politycznej nie jest pojęciem charakterystycznym dla *ummy*, jednak spoglądając na proces rozwoju społeczeństw muzułmańskich można zauważyć, że siły społeczne stojące za zmianami, prowadzącymi do wykształcenia się podmiotowości, rozwijały się podobnie wśród społeczeństw europejskich i w *ummie*. Przyjmując periodyzację rozwoju podmiotowości w Europie za Piotrem Sztompką²⁶, można dokonać pewnej periodyzacji rozwoju podmiotowości w świecie islamu.

Pierwotnie źródło inspiracji do zmian i do działań znajduje się poza światem ludzkim – należy do sił ponadnaturalnych (animistycznych); następne są sprowadzone na ziemię siły natury. To przywodzi na myśl powagę, z jaką plemiona arabskie traktowały pustynię i drzemiące w niej siły. Na tym etapie podmiotowość ulega sekularyzacji, lecz nadal jest poza człowiekiem. Siła sprawcza przypisana człowiekowi przypada na początku wyjątkowym jednostkom ludzkim – prorokom, bohaterom. To oni wprowadzają w ruch społeczeństwo dzięki charyzmatycznym zdolnościom, które nie pochodzą ze społeczeństwa, lecz wynikają z ich indywidualnego rozwoju. W tym okresie podmiotowość uległa humanizacji, ale jeszcze nie socjalizacji. Wybitni ludzie działają najpierw jako emanacja społecznych przymiotów, z czasem jednak ich przewodnictwo przyjmuje postać „przedstawicielskiej aktywności realizowanej w imieniu ludzi, aby zachować dla nich otwartą przestrzeń”²⁷. Następnie siłę sprawczą przypisuje się określonym rolom społecznym, posiadającym naturalne prerogatywy do wprowadzania zmian, czyli pełniącym funkcje urzędnikom (np. sławnym i potężnym mułom sułtana, którym przypisuje się sprawstwo zastoju, w jaki popadł świat islamu).

Przełomem, do którego w swoich analizach dochodzi Korzeniowski, okazuje się być rozciągnięcie idei podmiotowości na wszystkich ludzi i wszystkie role społeczne. Każdy człowiek staje się przyczyną zmiany, podmiotowość przypisana jest każdemu członkowi społeczeństwa. Co prawda na poziomie jednostkowym ma on niewielki wpływ na zmianę rzeczywistości społecznej czy politycznej, jednak działając na poziomie kolektywu może mieć dużą moc i tutaj ukazuje się siła stwierdzenia Karwata o pierwotności podmiotowości społeczeństwa. Większość zmian współcześnie zachodzi w wyniku działań podmiotów grupowych czy zbiorowych. Mogą być to zarówno działania

²⁶ P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2007, s. 183-185.

²⁷ Ibidem, s. 184.

odgórne (wtedy mowa jest o zgromadzeniach ustawodawczych, czy korporacjach), jak i działania oddolne, czyli ruchy społeczne.

Dla podmiotowości politycznej muzułmanów szczególnie istotnym w osiąganiu stadium pełnej podmiotowości wydaje się być nadal możliwość i zakres działania, kreowane przez środowisko zewnętrzne, jednak równie ważna jest wola i umiejętność działania, przede wszystkim wspólnotowego, opierające się na tożsamości i samoidentyfikacji grupowej.

Paweł Mączka

Muzułmanie w nowoczesnym społeczeństwie zachodnim – tożsamość kulturowa i polityczna europejskich muzułmanów

Sięgające średniowiecza kontakty Europy ze światem islamu uzyskały na przełomie XX i XXI wieku zupełnie nowy wymiar. Na stare uwarunkowania, polityczne, kulturowe, doktrynalne oraz religijne nakłada się dziś fakt, że muzułmanie stanowią liczną i wciąż rosnącą grupę w społeczeństwie zjednoczonej Europy. Ich obecność na Starym Kontynencie wynika z historycznych, geopolitycznych, a przede wszystkim ekonomicznych względów.

Celem niniejszego artykułu nie jest jednak wyjaśnienie pochodzenia europejskiej wspólnoty muzułmańskiej, a naszkicowanie portretu tożsamości kulturowej i politycznej współczesnego europejskiego muzułmanina. Ważniejsze od prezentacji konkretnej propozycji takiego szkicu, będzie postawienie istotnych dla ogłędu sytuacji pytań, a także próba odpowiedzi na nie oraz analiza danych, które w dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości europejskiej (a także globalnej) pozwolą wyciągnąć pewne wnioski, dotyczące zarówno losu europejskich muzułmanów, jak i Europy. Ta ostatnia sama poszukuje własnej definicji; pojęcie tożsamości europejskiej pozostaje kwestią jak najbardziej otwartą, jednocześnie pojemną i przede wszystkim dynamiczną, podobnie jak pojęcie dzisiejszej tożsamości muzułmańskiej, obejmujące niezwykle heterogeniczną przecież światową wspólnotę islamu.

Postawione pytania posłużą w założeniu Autora jako przyczynek do dyskusji, zawężenia pojęć i wysunięcia pewnych propozycji definicyjnych, przy czym niniejsza publikacja nie ma na celu określenia żadnego z omawianych aspektów jako wyczerpanego, zamkniętego czy jedynie słusznego. Poszukiwanie odpowiedzi, nawet jeśli nie będą one jednoznaczne, jest ważnym elementem budowy wieloetnicznej Europy, która rozumie problemy mniejszości i która umożliwi kiedyś zatarcie wyraźnej dziś granicy podziału „swój-obcy”.

W dyskusji na temat kształtu przyszłego społeczeństwa europejskiego (które samo w sobie jest, póki co, jedynie postulatem politycznym, choć popularnym wśród Europejczyków) unika się obecnie dość precyzyjnego terminu „asymilacja”. Powszechnie akceptowany termin „integracja” jest zaś pojęciem znacznie bardziej wieloznacznym; nie obowiązują tu standardy, co do których można by mówić o powszechnej zgodzie. Ponieważ samo pojęcie integracji można rozumieć rozmaicie, to zagadnienie integracji muzułmanów w społeczeństwach przyjmujących Europy również nie wyznacza granic dyskusji.

O ile asymilacja rozumiana jako wyzbycie się własnej kultury, języka, obyczajowości na rzecz tych oferowanych przez społeczeństwo przyjmujące, jest postępującym w Europie procesem (dotyczy tych kręgów europejskich muzułmanów, którzy w kolejnych pokoleniach przejmują

najwięcej wzorców kulturowych Zachodu), o tyle nie powinna dziś być przedmiotem dyskusji w kategoriach kształtu społeczeństwa europejskiego, polityk imigracyjnych, czy też kondycji europejskich muzułmanów jako takich. Pojęcie to nacechowane jest bowiem, według większości współczesnych badaczy, założeniem, że kultura podmiotu przyjmowanego jest albo kulturą niższą, niż ta oferowana przez stronę przyjmującą, albo z jakiegoś powodu jej obecność w jednym obszarze cywilizacyjnym jest niepożądana. Duński socjolog Adrian Favell opisuje różnicę w wydźwięku tych dwóch terminów następująco: „(Asymilacja) uderzałaby podtekstem biologicznym i byłaby nieprzyjemnym skojarzeniem z kulturą nietolerancją z przeszłości”¹. Wiąże on również asymilację z procesem akulturacji, który zakłada całkowite wyzbycie się cech własnej kultury na rzecz kultury kraju przyjmującego. Problematyki tej dotyczy również T. Paleczny², wskazując na koncepcję wielokulturowości, jako bardziej dostosowaną do współczesnej percepcji problemów społecznych. Przytaczając Samuela Huntingtona, który traktuje asymilację jako proces w pewnym sensie nieprzewidywalny, głównie ze względu na jego jednostronnie wymuszony charakter: „Asymilacja stanowi tylko jeden ze sposobów wzajemnego dostosowania się uczestników kontaktu i może prowadzić do ujednolicenia i homogenizacji nowego ładu kulturowego bądź jego pluralizacji”³. Mówimy więc dziś o integracji, czyli procesie, który w swoim założeniu polega na dyfuzji kultur, wartości i norm, wzajemnym uzupełnianiu elementów kulturowej mozaiki.

Zagadnienia definicyjne

Dynamika sytuacji w przypadku rozważań nad europejskimi muzułmanami i kognitywnymi, bądź też bardziej afektywnymi, reakcjami Europy i Europejczyków, jest aspektem kluczowym. Przed przystąpieniem do próby szkicu tożsamości kulturowej i politycznej europejskich muzułmanów, warto zaznaczyć, w jakim rozumieniu będą używane w niniejszym opracowaniu pojęcia takie, jak tożsamość, podmiotowość, wielokulturowość, kultura polityczna oraz *citizenship*⁴.

Tożsamość i podmiotowość bywają stosowane wymiennie, niemniej jednak istnieją pomiędzy nimi różnice znaczeniowe. Tożsamość koncentruje się bardziej na wewnętrznym odczuciu jednostki czy też grupy, podczas gdy podmiotowość wydaje się być pojęciem szerszym, bo oprócz określonej postawy afektywnej (przekonania o przynależności do np. grupy etnicznej czy kręgu kulturowego), zawiera także pierwiastek akceptacji pozostałych uczestników społeczeństwa, świadczy o odnalezieniu pewnej niszy w systemie.

Podmiotowość w rozumieniu demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego oznacza możliwość wpływu na kształtowanie polityki władz, a także kultury politycznej danego

¹ A. Favell, *The Nation-State and Research on human rights in Western Europe*, Comparative Social Research, 2003, vol. 22, s. 13-42.

² T. Paleczny, *Rasa i etniczność w Brazylii*, Sprawy Narodowościowe-Seria Nowa, Instytut Slawistyki PAN, 2001.

³ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, MUZA SA, Warszawa 1998.

⁴ Angielskiego terminu *citizenship* używam właściwie zamiennie do polskiego „obywatelstwo”, z zaznaczeniem szerszego znaczenia pierwszego. *Citizenship* wydaje się bowiem kategorią pojemniejszą od polskiego odpowiednika, który zdaje się koncentrować na aspekcie prawnym, czyli potwierdzeniu przynależności państwowej oraz wynikających z niego praw i obowiązków, przy czym *citizenship* jawi się jako termin związany także z postawami obywatelskimi stanowiącymi fundament nowoczesnej demokracji.

społeczeństwa. Jeżeli przyjąć, że źródła tożsamości leżą w samopoznaniu, kształt własnej tożsamości każdy człowiek nadaje sam. Należy mieć oczywiście świadomość, że nikt nie funkcjonuje w próżni, więc jego własna samoocena podlega również wpływom z zewnątrz. Na drugim biegunie do takiego rozumienia tożsamości znajduje się koncepcja jaźni odzwierciedlonej⁵ Floriana Znanieckiego, która zakłada, że tożsamość to samowiedza jednostki, kształtowana przez interpretację reakcji innych ludzi w stosunku do własnej osoby. Gdyby założyć, że tożsamość europejskich muzułmanów kształtuje się według pierwszego schematu, to biorąc pod uwagę, jak istotna jest dla muzułmanów nauka islamu, a także jak mocnym „zakotwiczeniem” kulturowym jest ona dla przebywających w Europie wyznawców, odpowiedź na pytanie o jej kształt oscylowałaby prawdopodobnie wokół islamu.

Z drugiej strony, gdyby uznać, że tożsamość powstaje jako amalgamat ocen pozostałych uczestników systemu, to biorąc pod uwagę stan dzisiejszej, silnie spolaryzowanej debaty na temat obecności muzułmanów w Europie i jej kształtu, mogłaby to być tożsamość schizofreniczna. Te dwa skrajne sposoby pojmowania tożsamości są najprawdopodobniej jednak po prostu dwoma ważnymi jej składnikami, a rzeczywiste tworzenie się tożsamości jest ich wypadkową.

Jak już wspomniałem, tożsamość bywa kojarzona z podmiotowością, wspomniałem też o różnicy w pojemności tych pojęć. Ciekawą teorię kształtowania się podmiotowości proponują Chantal Mouffe i Ernesto Laclau⁶ w swojej koncepcji demokracji radykalnej. Porównując społeczeństwo, czyli sumę jednostkowych i grupowych podmiotowości, do systemu językowego, autorzy proponują refleksję nad zagadnieniem powstawania podmiotowości. W świetle tej koncepcji język, w którym każdy jego element (słowo) zyskuje swoje znaczenie jedynie na zasadzie różnicy dzielącej go od innych, stanowi system permanentnie niedomknięty, ponieważ znaczenie czy rozumienie poszczególnych jego elementów ewoluuje, w związku z czym zmienia się charakter różnic pomiędzy elementami – proces taki trwa w zasadzie w nieskończoność. Podobnie ma zachowywać się podmiotowość, przy czym autorzy proponują odejście od czysto oświeceniowego jej pojmowania w kategoriach jednostki, zakładając istnienie w nowoczesnym społeczeństwie pewnych wariantów tożsamości grupowych, ponadto akcentują nieredukowalność ludzkiej unikalności do uniwersalistycznych wizji natury ludzkiej. Według Laclau i Mouffe, podmiotowość powstaje w toku dyskursu, to znaczy, że znaczenie nadają jej opinie wszystkich członków systemu. W takim wypadku, zależnie od kraju podmiotowość kształtowałaby się diametralnie różnie, bo diametralnie różne są też debaty publiczne z udziałem liderów opinii, polityków i dziennikarzy, np. zupełnie inaczej przedstawia się ona w Holandii czy Austrii, a inaczej we Francji czy Wielkiej Brytanii.

Rozważając kwestie dotyczące podmiotowości, należy uwzględnić ważny jej aspekt – zawsze oznacza ona możliwość podjęcia działania czy zajęcia stanowiska. Od tego spostrzeżenia już tylko krok do kategorii *citizenship*. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na to, że w dzisiejszej rzeczywistości znaczny wpływ na takie, czyli zależne od dyskursu, formowanie podmiotowości, mają

⁵ F. Znaniecki, *Prawa psychologii społecznej*, Warszawa 1991.

⁶ Ch. Mouffe, *Hegemonia i strategia socjalistyczna*, Wrocław 2007.

media. Jeśli istota obywatelstwa jest niczym kameleon, ciągle zmienia się oddając zmienne warunki, taka jest również istota mediów masowych⁷. Każde rozumienie istoty obywatelstwa powinno brać pod uwagę zróżnicowanie mediów, a medialne przejawy polityczności czy właśnie przynależności, więc także podmiotowości i obywatelstwa powinno uwzględniać to, że platformy wymiany informacji i opinii są zróżnicowane, a ich sądy mogą być przecież niejednokrotnie rozbieżne.

Co więc oznacza „przynależność do społeczeństwa”? Obywatelstwo niesie za sobą przynależność państwową, w przypadku Europy do państw ciągle jeszcze narodowych. Samo pojęcie obywatelstwa zawsze było mgliste i kontrowersyjne⁸. W często cytowanej definicji Thomasa Humphreya Marshalla, obywatelstwo to „status przyznany tym, którzy są pełnoprawnymi członkami wspólnoty. Wszyscy, którzy posiadają ten status równi są w prawach i obowiązkach, jakie status ten nadaje”⁹. Definicja ta jest zarówno prosta, jak i pełna łamigłówek. Na przykład, czy należy rozumieć obywatelstwo w sensie klasycznej demokracji liberalnej, czyli jako coś związanego z prawami i obowiązkami poddanych państw narodowych? Czy w związku z tym obywatelstwo ogranicza się głównie do głosowania w wyborach oraz śledzenia informacji politycznych, nagradzanych prawami i wolnościami obywatelskimi? Czy może należy je postrzegać jako uświadomioną potrzebę obywatela do partycypacji w tworzeniu polityki? Sprawą jeszcze bardziej fundamentalną jest to, czym jest owa wspólnota, do której obywatel należy? Czy jesteśmy w stanie zrozumieć ideę obywatelstwa w kontekście szerszym, niż tylko wyznaczające go ramy polityczne? W obliczu globalizacji wielu badaczy twierdzi, że powinniśmy odróżniać „obywatelstwo kulturowe” od szerszego zestawu wspólnych wartości.

Tożsamość muzułmańska i tożsamość europejska

Jeżeli traktować tożsamość jako rodzącą się poprzez porównanie jej do innej, odmiennej, przed naszkicowaniem sylwetki tożsamościowej europejskiego muzułmanina należałoby pokusić się o konstrukcję odróżniającego wzorca – tożsamości europejskiej. Jest to oczywiście kwestia złożona i skomplikowana, już na poziomie definicyjnym. Pierwszym, nasuwającym się w tym kontekście pytaniem, jest pytanie o granice Europy. Czy części składowych tożsamości europejskiej szukać będziemy w Unii Europejskiej, na całym kontynencie, czy też w Europie Zachodniej? Jürgen Habermas stwierdził, że wielu badaczy ogranicza swoje rozumienie Europy do zachodniej części kontynentu, powołując się na zbliżoną kulturę polityczną tych krajów i wspólnotę historyczno-polityczną, podczas gdy europejski dialog o wolności i wartościach musi uwzględniać głos tych krajów, które najbardziej o wolność i wolne wartości w XX wieku zabiegały – czyli krajów Europy Środkowej i Wschodniej. Dalej, można rozważać, czy cech charakterystycznych takiej tożsamości należy szukać jedynie w Europie „łacińskiej”, czy także „bizantyńskiej”? Podział na linii katolicyzm-protestantyzm, choć ważny w takich krajach jak Niemcy, Holandia czy Belgia, wydaje się tu być

⁷ K. Wahl-Jorgensen, *Mediated citizenship(s): An Introduction*, „Social Semiotics”, 2006, vol. 16, s. 199.

⁸ R. Lister, *Citizenship: Feminist perspectives*, London 1997.

⁹ T.H. Marshall, *Citizenship and social class*, Cambridge 1950.

kwestią drugorzędną. Sama Unia Europejska jest organizmem tak złożonym, że trudno mówić o jednolitej tożsamości, choć katalog wspólnych wartości, norm i poglądów politycznych jest z pewnością szeroki. Przywołuje się jednak jednolitą cywilizację europejską, a Feliks Koneczny wskazuje na cztery jej źródła: judaizm, chrześcijaństwo i kulturę duchową starożytnych Greków oraz Rzymian¹⁰.

Podobne ustalenia dotyczą muzułmanów, bo nie można przecież postawić znaku równości (jeśli rzecz tyczy się tożsamości) pomiędzy sunnitą a szyitą, Arabem a Turkiem, a nawet niemieckim Turkiem, a tureckim Turkiem.

Maciej Kociuba tak komentuje kwestię określenia tożsamości europejskiej: „Aby rozpoznać naszą europejską tożsamość, konieczne są jednocześnie dwa ruchy myślowe. Jeden idący w głąb, tzn. polegający na poznawaniu własnych korzeni, własnej tradycji, i drugi idący na zewnątrz, tzn. w kierunku poznania kultur i cywilizacji diametralnie odmiennych od naszej własnej. Dopiero przejście obu dróg może zapewnić owo samopoznanie, choć warto zdawać sobie sprawę z tego, że zawsze będzie ono aproksymacyjne, będzie się tylko zbliżało do pełnej adekwatności”¹¹. Autor przytacza także tezę Konecznego, że kręgi cywilizacyjne są szersze niż kręgi kulturowe, ponieważ w ramach jednej cywilizacji może funkcjonować kilka kultur, a czynnikiem determinującym zasięg danej cywilizacji jest wspólna aksjologia. Czynniki takie, jak rasa, język czy obyczaje wydają się być dla Konecznego nieistotne, a bliskość aksjologiczna poszczególnych narodów może stanowić o istnieniu cywilizacji. Jest to w pewnym sensie zbieżne z tezą Samuela Huntingtona, który również odrzuca wiele czynników intuicyjnie uznawanych często przez ludzi za konstytuujące krąg cywilizacyjny, a nacisk kładzie na dwa: podobnie jak Koneczny, na aksjologię (religia) oraz jeden, który Koneczny odrzuca – język.

Dla rozważań nad tożsamością kulturową i polityczną europejskich muzułmanów ważnym elementem jest również określenie, czy można uczestniczyć jednocześnie w dwóch cywilizacjach. Odpowiedź Konecznego jest jednoznacznie negatywna¹², ale odwrotne przekonania można uzasadnić praktyką nowoczesnej Europy, w której pewna hybrydowość cech cywilizacyjnych wydaje się stać na porządku dziennym.

Środowisko wielokulturowe, w jakim funkcjonują europejscy muzułmanie ma kilka cech, o których warto tutaj wspomnieć. Samą wielokulturowość rozumiemy jako zjawisko polegające na współwystępowaniu na ograniczonej granicami państwowo-terytorialnymi przestrzeni dwu lub większej ilości grup o odrębnych językach, wyznaniach, obyczajach, tradycjach i systemach organizacji społecznej¹³. Rodzaje wielokulturowości, jakie wyróżnia Tadeusz Paleczny są następujące:

¹⁰ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, cyt. za: M. Kociuba, *Tożsamość kulturowa cywilizacji europejskiej. O potrzebie aksjologicznej „metanoi”*, Annales Universitas Maria-Curie Skłodowska, Lublin 2002.

¹¹ M. Kociuba, *Tożsamość kulturowa cywilizacji europejskiej. O potrzebie aksjologicznej „metanoi”*, Annales Universitas Maria-Curie Skłodowska, Lublin 2002, s. 38.

¹² F. Koneczny, *O ład w historii*, Wrocław 1999, s. 45.

¹³ T. Paleczny, *Socjologia stosunków międzynarodowych. Zarys podstawowych zagadnień*, Kraków 2001, cyt. za M. Kociuba, op. cit., s. 43.

1. Współwystępowanie

Jest to sytuacja, w której na jednym obszarze politycznym występują przedstawiciele dwóch kultur, którzy mają świadomość istnienia drugiej grupy i nie podważają jej prawa do tego, jednak relacje pomiędzy tymi grupami są zamknięte, a dominujące typy relacji to neutralna współobecność, konflikt bądź wręcz wrogość, obecne są tendencje do izolacjonizmu.

2. Przenikanie i zlewanie

To etap, w którym dyfuzja obydwu grup jest procesem zauważalnym, lecz nie obejmuje wszystkich ich uczestników. Relacje pomiędzy grupami Pałeczny charakteryzuje jako współzależność i hybrydowość.

3. Powiązanie strukturalne

Przy powiązaniu strukturalnym mamy do czynienia z sytuacją, w której sieć powiązań pomiędzy grupami jest tak gęsta i dotyczy sfer tak osobistych jak np. małżeństwa mieszane, że nie dochodzi do konfliktów, a charakteryzujące ten rodzaj wielokulturowości pojęcia to, wg Pałeczny, zintegrowany system społeczny, jedność kulturowa, pluralizm wewnętrzny.

Przytaczam tę typologię, ponieważ pragnę zauważyć, że w każdym państwie dzisiejszej Europy, w którym żyje znaczna mniejszość muzułmańska, mamy prawdopodobnie w mniejszym lub większym stopniu do czynienia z występowaniem wszystkich trzech typów wielokulturowości – w zależności od danego kraju, jego prawodawstwa, myślenia o obywatelstwie, bieżącej sytuacji politycznej, a także statusu społecznego danego imigranta czy jego potomków. W końcu dochodzimy do różnic pokoleniowych, tzn. starsze pokolenia muzułmanów europejskich mogą funkcjonować w ramach modelu współwystępowania, a młodsze, urodzone w Europie pokolenia powinny balansować na granicy pomiędzy przenikaniem i zlewaniem a powiązaniem strukturalnym. Nie jest to jednak powszechnie obowiązująca zasada, ponieważ niejednokrotnie okazuje się, że urodzone w Europie pokolenia muzułmanów bywają nastawione do koncepcji pluralistycznej demokracji liberalnej bardziej krytycznie niż stanowiący pierwsze pokolenie imigrantów ich rodzice i dziadkowie. Powrót do korzeni muzułmańskich, postępujący (często w obliczu braku perspektyw na rozwój i awans społeczny w strukturach Zachodu) proces radykalizacji młodych muzułmanów w Europie powoduje kolejną trudność w ocenie tożsamości europejskich muzułmanów – uniemożliwia przeprowadzenie wyraźnej linii podziału pomiędzy „starymi”, odstającymi od standardów zachodnich imigrantami i „nowymi”, urodzonymi w Europie pragmatykami. Rzeczywistość społeczna okazuje się o wiele bardziej zróżnicowana.

Dyskusja na temat tożsamości muzułmańskich Europejczyków jest jak najbardziej otwarta, a ocena sytuacji zależy od tego, jak zdefiniuje się „Europę” oraz „muzułmanina”.

Tożsamość polityczna

Do oceny skuteczności procesów integracyjnych często wykorzystuje się kryteria statusu socjoekonomicznego, integracji kulturalnej i właśnie politycznej. Można odnieść wrażenie,

że osiągnięcie nawet wysokiego statusu socjoekonomicznego nie zmienia zasadniczo tożsamości ani kulturowej, ani politycznej, bo możliwa jest przecież sytuacja, w której zamieszkały w Europie muzułmanin gromadzi znaczny majątek nie znając nawet języka kraju przyjmującego, więc status ten nie mówi zbyt wiele o stopniu integracji i zmianach w tożsamości. Jest on oczywiście istotny, jeśli mówimy o tym, jaki wpływ na tożsamość (głównie polityczną) muzułmańskich imigrantów w Europie ma deprawacja socjoekonomiczna – mam tu na myśli problem gettyzacji, przemocy i niedostatku. Pamiętać należy jednak o tym, że destrukcyjny wpływ tych zjawisk na postawy polityczne obywateli ma charakter raczej uniwersalny i w równym stopniu dotyczy Europejczyków. Partycypacja polityczna obywatela jawi się tu jako potrzeba dalszego rzędu, jeśli myśleć kategoriami potrzeb człowieka zaproponowanymi przez Abrahama Masłowa.

Warto natomiast przyjrzeć się aspektowi politycznemu i kulturalnemu integracji muzułmanów w Europie. Aspekt kulturalny integracji wiązany jest z sukcesem danego imigranta na polu kultury, mierzony jest on liczbą małżeństw mieszanych, a także z pozoru prozaicznymi czynnikami, takimi jak to, ilu znajomych spośród społeczeństwa przyjmującego posiada badany imigrant. Te pozornie mało znaczące zmienne są jednak trudniejsze do osiągnięcia niż dobry status socjoekonomiczny, ponieważ zakładają akceptację ze strony większości oraz pewną zdolność do elastyczności ze strony osoby integrującej się. Wskaźnik liczby zawieranych małżeństw mieszanych bywa więc uznawany za miarodajny przy ocenie postępów procesu integracji w danym państwie czy warstwie społecznej. Polityczny aspekt integracji zawiera się przynajmniej w dwóch wymiarach: samego posiadania praw wyborczych (kwestia istotna w przypadku europejskich muzułmanów, ponieważ nie wszyscy oni są obywatelami państw przyjmujących), jak również korzystania z nich. Wydaje się, że świadoma chęć współdecydowania o losach swoich oraz swojej wspólnoty (mam tu na myśli nie tylko wspólnotę religijną, ale także np. sąsiedzką czy zawodową) powinna cechować tych, którzy przez proces integracji przeszli „pomyślnie”. Poziom partycypacji politycznej tych muzułmanów, którzy dysponują prawami wyborczymi kształtuje się różnie w zależności od danego kraju europejskiego, a także od pochodzenia badanych muzułmanów. Często okazuje się, że o ile preferencje wyborcze muzułmanów są często podobne (przeważa tendencja do głosowania na partie socjaldemokratyczne), to różnica w partycypacji politycznej pomiędzy np. Turkami a Marokańczykami w Holandii jest znaczna i wypada na korzyść Turków. Wypada wrócić tu do heterogenicznego charakteru wspólnoty europejskich muzułmanów i na różnice między Marokiem, którego kulturę polityczną, według klasycznego podziału Gabriela Almonda i Sydneya Verby, należałoby umieścić na skraju parochialnej i poddańczej, a republikańską i świecką postatürkowską Turcją, gdzie obowiązujące od lat 80. XX wieku wzorce polityczne wykazują oznaki kultury uczestniczącej.

Podsumowanie

Sformułowanie jednej, wspólnej dla europejskich muzułmanów sylwetki politycznej jest więc niemożliwe, warto natomiast na ten temat dyskutować, ponieważ jest on wieloaspektowy, a poszukiwanie licznych odpowiedzi na kilka prostych pytań może pomóc zrozumieć Europejczykom charakterystykę myślenia i oczekiwań muzułmanów na naszym kontynencie. Problem dotyczy również określenia tego, czym jest dziś tożsamość europejska, co należy uwzględnić przy jej omawianiu, czy choćby proponowaniu zarysu.

Unia Europejska poszukuje dziś sposobu na samookreślenie Europejczyków, a multietniczna przestrzeń cywilizacji europejskiej jest z pewnością zdolna do pomieszczenia kilku kręgów kulturowych. Ważnym, jeśli nie kluczowym dla przyszłości Europy jest takie zorganizowanie ich współistnienia, aby dochodziło do pozytywnej dyfuzji dwóch kultur, a nie huntingtonowskiego „zderzenia cywilizacji”, choćby ze względu na stabilność polityczną kontynentu oraz jego relacje ze światem islamu.

II. Muzułmanie w Europie

Karolina Matros

Muzułmanie w europejskiej przestrzeni publicznej na przykładzie miast niemieckich

Początek migracji muzułmańskiej do Niemiec to rok 1961, kiedy Niemiecka Republika Federalna podpisała z Turcją umowę o werbunku sił roboczych na rodzimy rynek pracy¹. W przeciwieństwie do Wielkiej Brytanii czy Francji, Niemcy nie posiadały wcześniejszych powiązań kolonialnych, które pozwoliłyby na naturalny werbunek pracowników fizycznych z Bliskiego Wschodu. Co więcej, Niemcy, jeśli chodzi o tradycyjne ośrodki emigracji, były silnie dotknięte powojennym podziałem Europy. Zatem w połowie lat 50. XX wieku zaczęto sprowadzać robotników, głównie do sektora rolniczego, z Włoch (1955) oraz Hiszpanii i Grecji (1960). Kiedy siły te okazały się niewystarczające, podpisano umowę z Turcją. Szybko migracja przybrała charakter masowy. Nie wprowadzono ograniczeń co do wykształcenia migrantów, w efekcie czego znaczna ich liczba pozostawała niepiśmienna. Migranci umieszczani byli przeważnie w hotelach robotniczych lub innych domach wspólnotowych, gdzie mieszkali w izolacji od społeczeństwa większościowego. Robotnik otrzymywał czasowe pozwolenie na pracę, przedłużane maksymalnie do dwóch, trzech lat. Ze względu na naciski pracodawców – stratnych finansowo na skutek potrzeby cyklicznego kształcenia nowych robotników na danym stanowisku – przepis ten uległ zmianie.

W efekcie kryzysu gospodarczego początku lat 70. XX wieku wprowadzono w roku 1973 Anwerbestopp, tj. zatrzymanie rekrutacji². W 1974 roku w Niemczech znajdowało się około miliona osób pochodzenia tureckiego³. Rozpoczęto akcję łączenia rodzin, w konsekwencji której legalną drogą przybywało około 20 tysięcy osób rocznie⁴. Niemcy zorganizowały również akcję nakłaniania do powrotu w 1983 roku⁵. Była ona niekorzystna nie tylko ze względu na niestabilną w tamtym okresie sytuację wewnętrzną Turcji⁶, ale także dlatego, że warunki zaproponowane robotnikom, którzy zdecydowali się osiedlić na stałe oraz sprowadzić swoje rodziny, były znacznie korzystniejsze finansowo od tych, jakie proponowano za wyjazd. Także ci, którzy zdecydowali się na reemigrację, już pod koniec lat 70. XX wieku ponownie szturmowali niemiecki rynek pracy ze względu na nieudany start w kraju pochodzenia.

¹ G. Lachmann, *Tödliche Toleranz. Die Muslime und unsere offene Gesellschaft*, München-Zürich 2006, s. 17.

² Ibidem, s. 23.

³ A. Piętak, *Turcy jako gastarbeiterzy w Niemczech w latach 1961-2000*, Częstochowa 2005, s. 62

⁴ Ibidem, s. 62-63.

⁵ Gesetz zur Förderung der Rückkehrbereitschaft von Ausländern.

⁶ W Turcji w latach 70. XX wieku rządy przejęli kemaliści, ale ich słaba władza powodowała nieustanne wybuchy niezadowolenia oraz liczne akty terroru na ulicach miast. Napięta sytuacja trwała do przewrotu wojskowego w 1980 roku. Por. D. Kołodziejczyk, *Turcja*, Warszawa 2000, s. 198-235.

Dużym problemem Niemiec było to, że nie uznawały się one za państwo imigracyjne, mimo wieloletniego przyjmowania migrantów ekonomicznych. Taka postawa wpływała negatywnie na kwestię naturalizacji. Dopiero przyznanie przez Niemcy w 1999 roku, że są one krajem imigracyjnym, spowodowało wznowienie prac nad zmianą ustawy o obywatelstwie. Do 2000 roku obowiązywało w Niemczech prawo krwi. Z dniem 1 stycznia 2000 roku zaczęło obowiązywać cenzusowe prawo ziemi⁷.

Instytucjonalizacja islamu w Europie nastąpiła dopiero wówczas, kiedy do kraju osiedlenia sprowadzone zostały rodziny migrantów. Z jednej strony wynika to z faktu, że wcześniej samotnie osiadli mężczyźni nie skupiali się na życiu religijnym, a raczej na zarabianiu pieniędzy dla swoich rodzin w krajach pochodzenia⁸. Z drugiej strony, zgodnie z dogmatami islamu, w podróży, nawet trwającej dłuższy czas, nie trzeba odmawiać wszystkich modlitw czy zakładać domów modlitwy. Jeśli sytuację ekonomicznej migracji czasowej zinterpretować w ten sposób, pierwszym migrantom domy modlitwy były zupełnie niepotrzebne.

Wraz ze sprowadzeniem rodzin muzułmańskich robotników zmieniły się okoliczności. Przeniesienie całej rodziny wiązało się bowiem z przeniesieniem tradycji z kraju pochodzenia, ale także przeniesieniem odpowiedzialności za religijną edukację dzieci w rodzinie. Ponadto znacznie większą wagę przykładano do stosunków społecznych czy też do obchodzenia religijnych uroczystości. Próbowano niejako odtworzyć życie kulturowo-religijne kraju pochodzenia w kraju osiedlenia.

W wyniku tego zaczęto tworzyć infrastrukturę religijną, która miała wspomagać wyznawanie religii na obszarze *dar al-harb*⁹. Początkowo tworzone pojedyncze meczety. W miarę upływu czasu zaczęto zakładać stowarzyszenia, organizacje i fundacje religijne, które tworzyły sieci powiązań nie tylko między poszczególnymi jednostkami meczetowymi na danym obszarze, ale często też z miejscem pochodzenia migrantów.

Zasadniczo można wyróżnić cztery sposoby zakładania organizacji muzułmańskich, z jakimi mamy do czynienia w Europie – w praktyce jednak może częstokroć następować ich przemieszanie. Jedną z takich form jest zakładanie organizacji przez samych zainteresowanych. Często dochodzi do utworzenia meczetu, jako pochodnej potrzeby lokalnej społeczności o pochodzeniu migracyjnym, wyznania muzułmańskiego. Meczet ten z czasem przeradza się w organizację, która służy nie tylko opiece nad miejscem modlitwy, ale też różnym formom spędzania wolnego czasu – edukacyjnym bądź kulturalnym. Drugi sposób to taki, gdzie inicjatywa leży

⁷ Obywatelem niemieckim może zostać dziecko, urodzone na terenie Niemiec, którego rodzice przebywają na terenie Niemiec w sposób legalny przynajmniej 8 lat. Ustawa ta zmieniała również kwestię podwójnego obywatelstwa – do 23. roku życia należało opowiedzieć się za jednym z posiadanych obywatelstw. Pozwalała ona również osobom urodzonym po 1983 roku na staranie się o obywatelstwo niemieckie.

⁸ Por. K. Pędziwiatr, op. cit., s. 30-31.

⁹ Dosł. dom wojny; termin pochodzi z prawodawstwa muzułmańskiego i oznacza obszary, które pozostają poza wpływem islamu bądź znajdują się z nim wręcz w stanie wojny. W praktyce wyłącza się spod tego pojęcia obszary niemuzułmańskie, które jednak pozwalają na swobodne wyznawanie religii wyznawcom muzułmańskim. Por. *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, red. M.M. Dziekan, Warszawa 2001, s. 131.

po stronie lokalnej społeczności, zainteresowanej posiadaniem własnego miejsca modlitwy, jednak już samo wykonanie projektu odbywa się przy dużym wsparciu ośrodka państwowego. Trzeci sposób, to sytuacja, kiedy ośrodek z kraju pochodzenia imigrantów zakłada swoje przedstawicielstwo w kraju osiedlenia. Tu najlepszym przykładem będzie DİTİB¹⁰. Ostatni rodzaj tworzenia fundacji i stowarzyszeń, to pomoc ośrodków zagranicznych, tym razem ponadnarodowych. W wypadku Niemiec mogą to być meczety fundowane np. przez Milli Görüş¹¹.

Islam pozostaje w Niemczech nadal religią nieuznaną przez państwo. RFN jest bowiem państwem świeckim; każda religia musi spełnić pewne zawarte w ustawie wymagania¹², ażeby zostać oficjalnie uznaną. Ustawa ta umożliwia państwu nałożenie na zadeklarowanych wyznawców podatku religijnego, z którego finansowana jest działalność organizacji wyznaniowych. Islam jak dotąd nie spełnił wymogów formalnych (liczebność wyznawców, udokumentowana historia na terenie kraju itp.), ażeby móc przyznać mu taki status. Debata wokół tego tematu budzi wiele kontrowersji w państwie¹³. Dlatego formalnie islam funkcjonuje w Niemczech w oparciu o art. 4. Konstytucji, tj. prawo do wolności religii. Natomiast niemieckie muzułmańskie organizacje funkcjonują prawnie jako fundacje i stowarzyszenia.

Organizacje muzułmańskie powstawały na terenie RFN już przed I wojną światową¹⁴, ale najwięcej z nich zostało utworzonych w czasie, kiedy do Niemiec zaczęły być sprowadzane rodziny migrantów. Fundowano je, aby zakładać meczety, które później można było objąć opieką jak również, by tworzyć struktury edukacyjno-kulturowe dla społeczności: szkoły koraniczne, kursy dla dzieci, przedszkola, miejsca spotkań dla kobiet i młodzieży, itp. Powstawały organizacje celowe, tj. skierowane na konkretne grupy czy działania. Często tworzone były, szczególnie na poziomie regionalnym, aby negocjować status islamu i jego wyznawców z lokalnymi organami władzy.

Muzułmańskie organizacje można podzielić ze względu na strukturę organizacyjną¹⁵ oraz zasięg działania i cele¹⁶. W pierwszym przypadku dzielimy organizacje na:

- 1) organizacje ze strukturą centralną¹⁷,
- 2) organizacje zdecentralizowane¹⁸,

¹⁰ Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği.

¹¹ Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG), dosł. Muzułmańska Wspólnota „Pogląd Narodowy“ [tłum. aut.].

¹² Chodzi o nadanie islamowi jako religii statusu Körperschaft des öffentlichen Rechts (osoby prawnej prawa publicznego), opartego na zasadzie członkostwa w związkach. Por. *Słownik terminologii prawnej i ekonomicznej niemiecko-polski*, red. J. Józwicki, Warszawa 1993.

¹³ Więcej na ten temat w: *Verfassung der Weimarer Republik* 11.08.1919, <http://www.dhm.de/lemo/html/dokumente/verfassung/index.html> (07.04.2007), A.S. Nalborczyk, *Muzułmanie w Niemczech – wielka społeczność religijna nieuznana przez państwo*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. A. Parzymies, Warszawa 2005; H.G. Kippenberg, *Was spricht gegen eine öffentliche Anerkennung des Islam als einer weiteren deutschen Konfession*, [w:] *Deutscher Islam – Islam in Deutschland*, red. T. Hannemann, P. Meier-Hüsing, Marburg 2000.

¹⁴ Pierwsze muzułmańskie stowarzyszenie powstałe na terenie Republiki Federalnej Niemiec to Moslemische Gemeinschaft Berlin założone w 1922 roku przez studentów i uchodźców muzułmańskich, mieszkających w Berlinie. Liczyło 1800 członków. Drugą istotną organizacją była Deutsch-Moslemische Gesellschaft, związana z meczetem w Wilmsdorf. Grupa liczyła 1500 członków, w tym uczonych i niemuzułmanów. Niepopierana przez nazistów, uległa samorozwiązaniu dopiero w 1956 roku.

¹⁵ T. Lemmen, *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*, Bonn 2002, s. 29-33.

¹⁶ A.S. Nalborczyk, op. cit., s. 340-345.

¹⁷ Posiadają osobowość prawną, zarejestrowaną w miejscu głównej siedziby. Organizacje podległe są całkowicie uzależnione od organizacji dachowych.

- 3) organizacje ze strukturą federacyjną¹⁹,
- 4) formy mieszane²⁰.

Zgodnie z drugą klasyfikacją dzielą się na:

- 1) Dachverbände²¹,
- 2) Spitzverbände²²,
- 3) regionalne organizacje zwierzchnie,
- 4) lokalne wspólnoty meczetowe.

Ze względu na mnogość i różnorodność organizacji, subiektywny wybór Autorki został skierowany w tej pracy na dwie największe organizacje.

Turecko-Muzułmańska Unia Instytucji dla Religii, czyli w skrócie DİTİB, to międzynarodowa organizacja, powiązana z jednym z tureckich organów władzy – Prezydium ds. Religii (DİB)²³. Celem tej organizacji jest zakładanie i opieka nad meczetami, sprowadzanie wykwalifikowanego personelu²⁴, organizacja szkółek koranicznych, a także wyjaśnianie spraw prawnych, powiązanych z dogmatami religijnymi. DİTİB organizuje również pielgrzymki do Mekki²⁵.

DİTİB powstała w 1984 roku, jej główna siedziba znajduje się w Köln. Sama organizacja uważa się za reprezentanta 70 proc. muzułmanów w Niemczech, natomiast – według statystyki – zrzesza 118 tys. członków²⁶ oraz 774 gminy meczetowe²⁷. Organizacje członkowskie, wchodząc w tę strukturę, uzależniają się od DİTİB, np. przez przepisywanie na jej rzecz nieruchomości. Główna zasługa organizacji to próba zmiany wizerunku islamu z niewidocznej formy do obecności w sferze publicznej przez budowę klasycznych w formie meczetów. DİTİB jest jednym z uczestników Deutsche Islamkonferenz²⁸.

Drugą ciekawą organizacją muzułmanów niemieckich jest Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG). Funkcjonuje ona pod tą nazwą od 1995 roku, choć powstała w roku 1976 jako Turecka Unia Europa²⁹, zaś w 1982 roku zmieniła nazwę na Muzułmańską Unię Europa³⁰. Ze względu

¹⁸ Członkowie to samodzielnie działające stowarzyszenia, współpracujące z centralą na podstawie umowy i w jej zakresie.

¹⁹ Pojedyncze związki, które zrzeszają się w jakimś celu, zachowując jednocześnie całkowicie swoją samodzielność.

²⁰ Składowe organizacji współpracują z centralą na podstawie wszystkich powyższych modeli, zgodnie z zawartą umową o współpracy.

²¹ Organizacje patronackie często są to organizacje międzynarodowe, o zasięgu ogólnopaństwowym, które reprezentują interesy organizacji członkowskich na arenie politycznej i społecznej, jak również zajmują się współpracą międzynarodową.

²² Organizacje naczelne [tłum. aut.], skupiają muzułmanów różnego pochodzenia, wyznaczają cele działania, ale nie są odpowiedzialne za ich realizację. Przede wszystkim służą jako przedstawicielstwo muzułmanów przed organami państwowymi.

²³ Diyanet İşleri Başkanlığı.

²⁴ Nie tylko sprowadza imamów do Niemiec, ale także dba o ich odpowiednie przeszkolenie za granicą; w planach jest wysyłanie osób o pochodzeniu migracyjnym na teologiczne uniwersytety w Turcji, by potem, po powrocie do Niemiec, mogli służyć swojej gminie.

²⁵ Pielgrzymka do Mekki w określonym miesiącu wiernych, którzy mają odpowiedni zasób środków oraz cieszą się dobrym zdrowiem, tzw. hadżdż, stanowi jeden z pięciu filarów islamu.

²⁶ *Religionen in Deutschland: Mitgliederzahlen*, http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm#islam, (30.01.2010).

²⁷ T. Lemmen, op. cit., s. 35.

²⁸ Deutsche Islamkonferenz – kilkuletni cykl spotkań przedstawicieli państwa z przedstawicielami organizacji muzułmańskich, zapoczątkowany przez byłego ministra spraw wewnętrznych RFN, dra Wolfganga Schaueblego. Ideą jest integracja islamu z państwem niemieckim. Więcej informacji można uzyskać na www.deutsche-islam-konferenz.de.

²⁹ Türkische Union Europa.

³⁰ Islamische Union Europa.

na postać Cemalledina Kaplana i rozłamu na gruncie politycznym we frakcji, Unia straciła na znaczeniu. W 1985 roku wykształciło się Zjednoczenie Nowego Światopoglądu w Europie (AMGT)³¹, które z kolei w 1994 roku utworzyło oddział do spraw nieruchomości – Europejską Wspólnotę Wsparcia Budowy Meczetów (EMUG)³². W rok później, z jednego z terenowych oddziałów AMGT powstała IGMG, która, po spadku znaczenia AMGT, przejęła w całości EMUG.

IGMG jest organizacją międzynarodową, z siedzibą w Bonn. Jej nazwa oznacza „pogląd narodowy”. Zalicza się ją do mieszanych struktur działania, gdzie pojedyncze ugrupowanie na podstawie umowy wyznacza, w jakim stopniu i w jakiej formie partycypuje w IGMG. Uznana za drugą co do wielkości organizację muzułmańską w Niemczech, według danych REMID³³ zrzesza 26,5 tys. członków oraz 274 związki meczetowe. Pozostaje jednak organizacją kontrowersyjną, pod stałą obserwacją służb bezpieczeństwa, ze względu na polityczną działalność jej poprzedniczek. Z tego samego powodu nie została zaproszona na obrady Deutsche Islamkonferenz.

Dla rozwoju islamu w Europie ważną pozostaje kwestia meczetów – ich budowy, funkcjonowania, a także miejsca, jakie zajmują w europejskiej przestrzeni publicznej. Islam na terenie Europy określany jest wciąż jeszcze jako islam „piwnic i garaży”. W literaturze przedmiotu często jest mowa o niewidoczności islamu w początkowej fazie jego działalności w Europie³⁴, o czym świadczą takie terminy, jak Hiterhofmoschee (meczety bez minaretów), un islam discret (dyskretny islam)³⁵. Wszystkie zawierają w sobie definicję tego, czym meczet w Europie jest. Przede wszystkim ma on pełnić rolę miejsca modlitwy. W drugiej kolejności jest to centrum kulturalne i oświatowe. W meczecie obchodzone są wspólnie duże święta, ale też tutaj organizowane są szkoły koraniczne dla dzieci i dorosłych, lekcje religii. Ponadto meczety przejęły organizację innego typu aktywności społeczeństwa: wycieczki dla młodzieży, spotkania w grupie zainteresowań, lekcje językowe czy też pomoc pozaszkolną, spotkania kobiet. Każda z tych form jest często dodatkiem do tradycyjnej działalności meczetu europejskiego.

Niemniej jednak, wiele meczetów pozostaje formą niewidoczną dla społeczeństwa większościowego przez swoje umiejscowienie. Stąd termin islamu piwnic i garaży czy też meczetów bez minaretów. Meczety europejskie otwierane były dotąd nie w specjalnie do tego celu przeznaczonych budynkach, ale powstawały tam, gdzie akurat udało się wynająć czy kupić obiekt, a więc w piwnicy, garażu, hali fabrycznej czy suterenu w podwórku. Dużą rolę pełnił status ekonomiczny samych migrantów oraz gmin, które tworząc meczety wyszukiwały korzystnych finansowo lokalizacji. W ten sposób swoją drogę do meczetu opisuje jedna z niemieckich autorek:

³¹ Avrupa Milli Görüş Teşkilatları.

³² Europäische Moscheebau- und unterstützungs Gemeinschaft.

³³ *Religionen in Deutschland: Mitgliederzahlen*, http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm#islam, (30.01.2010).

³⁴ K. Pędziwiatr, op. cit., s. 28.

³⁵ Por. M. Widy, *Życie codzienne w muzułmańskim Paryżu*, Warszawa 2005; J. Zdanowski, *Muzułmanie we Francji*, [w:] *Muzułmanie w Europie...*; A.S. Nalborczyk, op. cit.; A.S. Nalborczyk, A. Sieklucka, *Muzułmanie w Wielkiej Brytanii. Jedna czy wiele społeczności muzułmańskich?*, [w:] *Muzułmanie w Europie...*; F. Alaoui, *Muzułmanie w Europie*, [w:] *Islam i obywatelskość w Europie*, red. K. Górak-Sosnkowska, K. Pędziwiatr, P. Kubicki, Warszawa 2006; i in.

„Meczet, który ja odwiedzam, leży w podwórzu w byłej hali produkcyjnej z betonowymi ścianami pokrytymi białym wapnem, neonowymi jarzeniówkami oraz z oknami jak w warsztacie. Pośrodku znajduje się wielkie puste pomieszczenie z dywanem, którego wzory skierowane są w stronę Mekki” [tłum. aut]³⁶.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na różne formy wizualne islamu w państwach europejskich. O meczetach bez minaretów, czy też Hinterhofmoschee, była już mowa. Są to domy modlitwy zorganizowane w dogodnych, a jednocześnie niedrogich i znajdujących się w pobliżu miejsca zamieszkania członków gminy budynkach. Są często niedostrzegalne z ulicy, trafia się do nich tylko przypadkiem albo też dobrze znając drogę. W nieco bardziej ofensywnej formie muzułmańskie domy modlitw mieszczą się również w opatrzonych na zewnątrz szyldem kamienicach, należących do gminy i znajdujących się tuż przy ulicy.

Innym rodzajem meczetów w Europie są meczety hybrydalne³⁷. Chodzi tutaj o domy czy kamienice, które są własnością stowarzyszeń muzułmańskich, a którym w trakcie przystosowywania na potrzeby gminy dodano „orientalnego rytu”. Znaczą to przede wszystkim, iż do kamienic takich dobudowano kopuły czy małe minarety na szczycie, a także półksiężyc zamiast iglic.

W końcu, najrzadziej reprezentowanym w Europie typem meczetów są tzw. meczety tradycyjne, tj. posiadające korpus zwieńczony kopułą oraz minarety. Należą one do rzadkości – głównie ze względu na koszt, jakie trzeba ponieść w związku z ich budową. Z formalnego punktu widzenia do modlitwy nie są konieczne ani kopuła, ani minaret, dlatego często wybiera się wersję oszczędną meczetu. Meczety tradycyjne w Europie znajdują się często na obrzeżach miast ze względu na niższą cenę gruntu.

Pierwszy, dziś już nieistniejący, meczet w Niemczech powstał w czasie I wojny światowej dla tureckich jeńców wojennych w Wünsdorf³⁸. Służył także po wojnie muzułmanom berlińskim, został jednak na skutek pożaru (była to drewniana konstrukcja) zniszczony. Najstarszy czynny do dzisiaj meczet znajduje się w Wilmensdorf³⁹ – dzielnicy Berlina. Powstał w 1925 roku jako budowla o klasycznym kształcie orientalnym z dwoma minaretami. Należy do wspólnoty Ahmadijja⁴⁰.

Obecnie na terenie Niemiec znajduje się około 2,2 tys. meczetów⁴¹. Podobnie jak we Francji czy Wielkiej Brytanii, większość z nich pozostaje meczetami bez minaretów, w dużej mierze niewidocznymi dla przechodniów. Meczetów o klasycznym wyglądzie w Niemczech jest około 70, a kolejne 30 jest w budowie⁴². Wiele z takich inicjatyw spotyka się z poważnym sprzeciwem

³⁶ N. Kelek, *Die verlorenen Söhne*, Köln 2006, s. 171.

³⁷ Nazwa ukuta przez Autorkę na potrzebę tego artykułu.

³⁸ A.S. Nalborczyk, op. cit., s. 326.

³⁹ Ibidem, s. 346.

⁴⁰ Por. N. Ahmad, *Die Berliner Moschee und Mission der Ahmadiyya Bewegung zur Verbreitung des Islam*, Lahore, Berlin 2006.

⁴¹ A.S. Nalborczyk, op. cit., s. 346.

⁴² Ibidem, s. 346.

okolicznych mieszkańców⁴³, mimo iż ze względu na przepisy architektoniczne tego typu budowle powstają na obrzeżach miast, a minaret musi być niższy od najbliższej kościelnej wieży⁴⁴.

Meczet w Niemczech budowane są ze środków organizacji i stowarzyszeń muzułmańskich, działających na terenie Niemiec i zrzeszających pojedyncze gminy meczetowe. Oczywiście, szczególnie przy dużych przedsięwzięciach, nie bez znaczenia są też dotacje zewnętrzne, głównie Turcji i Arabii Saudyjskiej.

Muzułmanie w Europie to społeczność w przeważającej mierze imigrancka. Tylko niewielki odsetek osób, około 20 tys., stanowią konwertyci⁴⁵. Znakomita większość to osoby, które imigrowały na te tereny bądź potomkowie migrantów. Szczęólnego podkreślenia w tym miejscu wymaga fakt, iż imigranci ekonomiczni przybyli do Europy na zaproszenie państw czy gospodarek społeczeństw przyjmujących.

Ważną cechą charakterystyczną dla mniejszości muzułmańskich w Europie Zachodniej jest kumulacja grup wokół dużych ośrodków miejskich. Kumulacja na stosunkowo niewielkiej przestrzeni dużej ilości imigrantów spowodowała tworzenie się dzielnic i kwartałów migranckich, w tym również dzielnic muzułmańskich. Często proces ten nazywany jest gettyzacją.

Niemniej jednak największa ilość muzułmanów zarówno we Francji, jak i Niemczech, czy Wielkiej Brytanii skumulowała się wokół stolic państwowych. W aglomeracji Londynu, Paryża i Berlina mieszka największa ilość migrantów, odpowiednio 607 tys.⁴⁶, zgodnie z danymi z 2001 roku; 1570 tys., a zatem około 35 proc. całej populacji muzułmanów we Francji⁴⁷; oraz 220 tys.⁴⁸ do 300 tys., a zatem około 6 proc. populacji Berlina (dane z 26 stycznia 2010 roku)⁴⁹. Berlin stanowi tu szczególny przypadek, ponieważ do 1990 roku było to miasto praktycznie odseparowane od pozostałej części Niemiec Zachodnich, co utrudniało kontakty między muzułmanami w mieście a tymi spoza niego.

W Berlinie istnieje kilka dzielnic, silnie nacechowanych przez kulturę imigrantów muzułmańskich. Najbardziej znaną muzułmańską dzielnicą Berlina jest Kreuzberg, który jest tradycyjną dzielnicą imigrancką. W początkowych dekadach XX wieku osiedlali się tam głównie Polacy, do których muzułmanie chętnie się odwołują w kwestiach walki o prawa do praktykowania religii w języku ojczystym. Po Polakach na Kreuzbergu pozostał kościół parafialny, z którym nota bene sąsiaduje nowe centrum kultury muzułmańskiej Al-Fatih, jak również nazwy ulic pochodzące od nazw polskich, szczególnie śląskich, miast.

⁴³ Por. *Moschee-Streit in Berlin*, http://www.welt.de/politik/article1021826/Moschee_Streit_in_Berlin.html (18.01.2010); *Kein Happy End im Kölner Moscheestreit*, http://www.welt.de/wams_print/article2375342/Kein-Happy-End-im-Koelner-Moscheestreit.html (18.10.2010); F. Sommerfeld, *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte eber Einwanderung und Integration*, Köln 2008; U. Winterhager, *Der Kölner Moscheestreit*, „Bauwelt“ Heft 32, 2007.

⁴⁴ A.S. Nalborczyk, op. cit., s. 347.

⁴⁵ Europejcy konwertyci to w dużej części małżonkowie muzułmanów-imigrantów, bądź ich potomków, którzy zdecydowali się przyjąć nową wiarę. To również ludzie poszukujący nowego wymiaru religijności, często artyści i ludzie kultury.

⁴⁶ *British Muslims. Ethnic Categories*, http://www.salaam.co.uk/themeofthemonth/september03_index.php?l=2, (30.01.2010).

⁴⁷ M. Widy, op. cit., s. 22.

⁴⁸ *Muslims in Berlin*, <http://www.muz-online.de/ausl/muslime.html>, (30.01.2010).

⁴⁹ *Belriner Statistik. Die Zahl der Muslime*, <http://www.tagesspiegel.de/berlin/art270,3012241>, (30.01.2010).

Obecnie Kreuzberg jest etnicznie zdominowany przez społeczność turecką. Nazywany jest potocznie „Małym Stambułem”. W dzielnicy zostały otwarte liczne restauracje i fast foody z tureckim jedzeniem. Jest też wiele lokali z lokalnymi potrawami, które nie są powszechnie znane w Europie. Mieszkańcy wiedzą również, nawet jeśli nie świadczą o tym znak na lokalu, które z restauracji są *halal*, a które nie używają mięsa z rytualnego uboju.

Ponadto znajduje się tam znaczna ilość sklepów spożywczych, sprzedających produkty tureckich firm mleczarskich i przetwórczych – popularne w Turcji sery, mleczny napój ayran, a także przyprawy, herbaty, kawy, itp. W sklepach z wyposażeniem domowym można nabyć tradycyjną zastawę, czajniczki do herbaty, zaparzaczkę do kawy, czy nargile, czyli fajki wodne, jak również meble i pościel – wszystko oczywiście produkcji tureckiej. Nie brakuje sklepów z odzieżą zgodną z trendami mody i nakazami religijnymi, na których wystawach królują manekiny w hidżabach.

W dzielnicy mieszczą się przedsiębiorstwa, takie jak szkoły jazdy, szkoły językowe, czy, jakże liczne, biura podróży i biura linii lotniczych. Oczywiście tu też swoje siedziby mają przedstawicielstwa religijnych organizacji, centra kulturowe czy w końcu meczety różnych grup, zrzeszone w przeróżnych stowarzyszeniach. Są też korporacje taksówkarskie o tureckich nazwach. Tylko transport publiczny pozostał taki sam, jak w pozostałych częściach Berlina.

Można również spotkać poradnie lekarskie, psychologiczne, specjalizujące się w obsłudze osób o pochodzeniu migracyjnym, fundacje pomocy, jak np. Schokoladenfabrik – ośrodek pomocy kobietom maltretowanym. Ponadto na Kreuzbergu znaleźć można domy pogrzebowe, specjalizujące się w pochówku według muzułmańskiej tradycji bądź w transporcie zwłok za granicę.

Co więcej, w każdy wtorek i piątek od rana do godziny 17-tej odbywa się tradycyjny turecki bazar przy ulicy Kotbusser Damm. Początkowo było to miejsce pomyślane jako targowisko ze zdrową, ekologiczną żywnością. Szybko jednak przekształciło się w etniczny targ, gdzie sprzedawane są materiały z beli, warzywa, owoce, ale też ręcznie robiony ser, lokalne pieczywo, czy używane do roladek liście winogron w zalewie, kiszzone w beczkach. Podobne obrazy, jak te opisane powyżej, oraz procesy budowy i rozwoju organizacji muzułmańskich, miały miejsce również we Francji, Wielkiej Brytanii czy Szwecji – etniczna infrastruktura muzułmanów w Niemczech nie różni się od tej w pozostałych krajach Europy Zachodniej, gdzie funkcjonuje mniejszość muzułmańska.

Podsumowując, islam w przestrzeni publicznej zaistniał wraz z pojawieniem się na szerszą skalę muzułmanów w miastach niemieckich, którzy początkowo byli jedynie gościnnymi robotnikami. Pierwsze sale modlitwy powstały niedaleko ich miejsc pracy – w hotelach robotniczych na obrzeżach miast. Jednak oddalenie od ojczyzny, brak kontekstu rodzinnego i kulturowego nie sprzyjały rozwojowi instytucjonalnej religijności w tej grupie. Dopiero proces łączenia rodzin spowodował realną instytucjonalizację islamu. Zaczęto tworzyć meczety i organizacje nimi zarządzające, a później także sklepy z żywnością etniczną, książkami, odzieżą, itp. Rozpoczęły się starania o przywileje, przyznane wcześniej innym grupom religijnym w Niemczech. Niektóre z nich

trwają do tej pory, jak dążenie do uznania islamu za kolejną niemiecką konfesję. Oczywiście, muzułmanie są obecnie znacznie bardziej widoczni w europejskiej przestrzeni publicznej nie ze względu na zwiększającą się ich liczbę, lecz na zmieniające się potrzeby tej grupy, dążącej do formalizacji stosunków na linii państwo–islam, a także unormowania procesu integracji.

W powyższym artykule przedstawiony został proces tworzenia się infrastruktury etnicznej w Niemczech oraz zdobywania miejsca w przestrzeni publicznej przez organizacje muzułmańskie. Świadomie pominięte zostały protesty, jakie tym działaniom towarzyszą. Stanowią one ważny temat, który wymaga jednak odrębnego opracowania.

Andrzej Albinia

Tatarzy południowo-zachodniej Lubelszczyzny

Próbując odnaleźć, dostrzec i poznać muzułmańskie ślady na południowym zachodzie Lubelszczyzny, badacz natrafia na mur zbudowany z niezachowanych źródeł i nieutrwalonych informacji, z więzi etnicznych, których już nie ma i świadomości zbiorowej, która zanikła. Istnieje tylko pustka, czekająca na wypełnienie.

Dotychczas ukazały się zaledwie dwa krótkie artykuły o Tatarach z Janowa (obecnie Lubelskiego¹) i jego okolic², które stanowią wstęp i zachętę do badań nad mniejszością tatarską czy też spuścizną pozostałą po tej mniejszości na rubieżach Lubelszczyzny.

W niniejszym artykule Autor starał się zaprezentować, jak szerokim spektrum danych można się posłużyć przy próbie odtwarzania dziejów osadników tatarskich i ich potomków. Nie podjął się jednak prezentacji grupy, tylko źródeł pozwalających na rozpoczęcie badań nad dziejami mniejszości etnicznej. Prezentacja grupy wymaga bowiem zredagowania opracowania wielokrotnie przekraczającego ramy niniejszego artykułu.

Mniej więcej w połowie drogi między Lublinem a Rzeszowem znajduje się powiatowe miasto Janów Lubelski. Badanie dziejów tego miasta i jego mieszkańców przysparza wielu trudności ze względu na niezachowanie się ksiąg miejskich. Większość źródeł historycznych, w których zawarte są wykorzystywane w dotychczasowych badaniach dane, tworzona była poza miastem³, stąd zawarte są w nich zazwyczaj informacje pośrednie, przekazywane przez osoby drugie, przez co dane te nie zawsze są ściśle. Natomiast najobszerniejsze, a jednocześnie jedno z najciekawszych źródeł, jakim jest janowskie *Miraculum*⁴, pomijane było przez lata w badaniach. Niestety do chwili obecnej

¹ Nazwa miasta nad rzeką Białą ulegała kilkukrotnym zmianom. Królewski przywilej lokacyjny został wystawiony miastu Biała. Pierwsza wzmianka o mieście Janów pochodzi z 1642 roku – ta informacja znana jest jednak tylko z odpisu i brak pewności, czy posłużono się nią w oryginalnym dokumencie. Dopiero ponad dziesięć lat później (w 1653 roku) król Jan Kazimierz będąc w mieście nad Białą wystawił uniwersał (znany wyłącznie z odpisów) datowany w mieście o nazwie Janów. Po utrwaleniu się nazwy Janów dookreślano ją różnorodnymi przymiotnikami dzierżawczymi, z czego „Lubelski” stanowi ostatnią fazę nazewnictwa. Dominikanie posługiwali się nazwą Janów Gratiarum, czyli Janów nazwany od Łaski, w terminologii urzędowej funkcjonowała natomiast nazwa Janów Ordynacki, poświadczająca przynależność do Ordynacji Zamoyskiej.

² E. s. M. Albinia, J. Maciaszek, B. Janeczko, J. i A. Albinia, *Janowski zireć, czyli tutejsza nekropolia muzułmańska*, „Gazeta Janowska”, listopad-grudzień 2003, s. 18; Z. Baranowski, Tatarzy w Regionie Janowskim, „Janowskie Korzenie”, Nr 4 z 3.05.2005, s. 83-85. Z. Baranowski w swym opracowaniu całkowicie pomija pierwszy z wymienionych artykułów, tak, jakby przed nim nie podejmowano tematyki tatarskiej w opracowaniach o charakterze regionalistycznym.

³ Jedynie w zespole Akt Ordynacji Zamoyskiej, przechowywanym w Archiwum Państwowym w Lublinie, znajduje się znacząca kolekcja dokumentów sporządzonych w Janowie i okolicznych wioskach. Istotne są również akta wizytacji kanonicznych przeprowadzanych w parafii bialskiej (wieś Biała), do której w okresie staropolskim należał Janów (obecnie Lubelski, przechowywane w Archiwum Archidiecezjalnym w Lublinie i (jako depozyt z Archiwum i Biblioteki Krakowskiej Kapituły Katedralnej) w Archiwum Metropolitalnym w Krakowie. Dane te odnoszą się do dokumentacji staropolskiej.

⁴ Znane są obecnie cztery (zachowane) redakcje janowskiego *Miraculum*. Omawiała je dotychczas jedynie J. Nastalska, która uznała wersję znajdującą się w zbiorach prywatnych za kopię drugiego stopnia wersji stanowiącej własność krakowskiego Archiwum Ojców Dominikanów; por. J. Nastalska, *Miracula Janowskie z lat 1645-1814*, „Roczniki Humanistyczne”, t. XLV, 1997, z. 2, s. 107. Nastalska uznała, że z oryginału wykonano dwie kopie – krakowską i lubelską; krakowska wersja miała, jej zdaniem, stanowić podstawę do powstania trzech wersji znajdujących się w Janowie Lubelskim. Autor niniejszego opracowania nie odnajduje jednak w źródłach rękopiśmiennych podstaw do jednoznacznego uznawania rękopisów zachowanych w Janowie Lubelskim za kopię krakowskiej wersji janowskiego *Miraculum*, co omówione zostało szerzej

historiografia nie wyzwoliła się z marksistowskich stereotypów i nadal badania urbanistyczno-osadnicze prowadzone są w oderwaniu od religijnych. Pomijanie źródeł tworzonych w janowskim konwencie dominikańskim doprowadziło do niedostrzeżenia, że *Miraculum* w zestawieniu z treścią starodruku Piotra Hiacynta Pruszcza z 1662 roku⁵ zmusza do uznania tezy (podawanej dotychczas jako pewnik) o jedności miejsca miast – Biała i Janów – za mit historiograficzny, pozwalając jednocześnie na reinterpretację wcześniejszych ustaleń na temat lokalizacji miejsca, w którym znajdowała się prawdopodobnie nekropolia muzułmańska.

Zdaniem Zenona Baranowskiego grupa osadników muzułmańskich⁶, osadzona na pograniczu Puszczy Sandomierskiej i Wyżyny Lubelskiej, była niejednorodna państwowo bądź etnicznie – w jej skład wchodziłi Tatarzy i Turcy⁷. Twierdzenie to uznać należy za nieweryfikowalną tezę badawczą, gdyż brak zachowanych źródeł pozwalających na dokonanie podziału wewnątrz grupy⁸, która uchwytta jest dopiero na podstawie dziewiętnastowiecznych przekazów⁹. Na dodatek chronologia osadnictwa wiejskiego prezentowana przez badacza swobodnie przesuwana jest przezeń pomiędzy XIV¹⁰ a XVI wiekiem¹¹, tak, jakby dwa wieki stanowiły nieistotny niuans w datowaniu.

w artykule *Krakowska wersja janowskiego Miraculum – oryginał czy kopia?*, złożonym w redakcji „Studiów Sandomierskich”.

⁵ P.H. Pruszcza, *Morze łaski bożej; ktore Pan Bog w Koronie Polskiej po różnych mieyscach, przy Obrázach Chrystusa Pana, y Matki iego przenaświetszy, ná sercach ludzi pobożnych, y w potrzebách rátunku żądájących, z głębokości Miłóśierdzia swego nieprzebránego, co dzień obficie wylewa...*, Kraków 1662, s. 55.

⁶ Choć mogły to być również jednostki, czego Z. Baranowski nie brał pod uwagę.

⁷ Z. Baranowski, *Rys historyczny miejscowości powiatu janowskiego*, Lublin 2001, s. 94; Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 83.

⁸ Z. Baranowski twierdził w pracy opublikowanej w 2001 roku, że Tatarzy i Turcy zostali osiedleni w Godziszowie i Kocudzy, natomiast w Janowie (obecnie Lubelskim) i Białej osadzeni mieli być Tatarzy; por. Z. Baranowski, *Rys historyczny...*, s. 94. W pracy opublikowanej w 2005 roku twierdził natomiast, że ślady osadnictwa tatarskiego i tureckiego uchwytne są w Kocudzy, Godziszowie, Stawcach, Janowie Lubelskim i Białej; por. Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 83. O ile informację o Stawcach można uznać za pogłębienie wiedzy, o tyle stwierdzenie, że w Janowie (obecnie Lubelskim) i Białej istniało osadnictwo tatarskie i tureckie stanowi przewartościowanie wcześniejszych ustaleń. Autor nie powołał się jednak na żadne źródło, w którym zawarte zostały informacje na temat osadnictwa tureckiego na południowo-zachodnich rubieżach Lubelszczyzny. Dokonał prawdopodobnie subiektywnego przeniesienia informacji o osadnictwie tatarskim

i tureckim (mającym miejsce na terenach Rzeczypospolitej) na tereny pogranicza staropolskich województw lubelskiego i bełskiego, podając jednocześnie informacje prawdopodobne jako pewne. Dodatkowo Z. Baranowski nie zwrócił uwagi, że podczas konfliktu granicznego pomiędzy kanclerzem Janem Zamoyskim a Adamem Gorajskim po stronie Zamoyskiego występowali Turcy, Tatarzy i Węgrzy. Ich obecność potwierdzona jest podczas najazdu na Chrzanów (dobra Adama Gorajskiego) z 1598 roku, którego skutki rozstrzygał Trybunał Koronny w Lublinie; por. A. Tarnawski, *Działalność gospodarcza Jana Zamoyskiego kanclerza i hetmana W. Kor. (1572–1605)*, „Badania z Dziejów Społecznych i Gospodarczych”, Nr 18, Lwów 1935, s. 61.

⁹ A. Mikuliński, Janów, [w:] *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. F. Sulimierskiego, B. Chlebowskiego, W. Walewskiego, t. III, Warszawa 1882, s. 415; F. Majewski ks., *Wizyta Pasterska Jego Excellencyi Ks. Franciszka Jaczewskiego, biskupa lubelskiego odbyta w 1906 roku od 1 Maja do 11 Czerwca*, Warszawa 1906, s. 26-27; R. Przeglasiński, *Opowiadania o mieście Kraśniku i okolicy*, Lublin 1927, s. 39; W. Świątkowski, *Płockie i południowa Lubelszczyzna. Trzecia wycieczka po Kraju*, Warszawa 1927, s. 53; A. Mikuliński, *Obraz geograficzno-statystyczny powiatu janowskiego ok. 1880 roku*, [w:] *Z przeszłości Janowa Lubelskiego*, red. D. Garbacz, Stalowa Wola 1990, s. 19; R.A. Przeglasiński, *Miasto Janów Ordynacki*, [w:] *Z przeszłości Janowa...*, s. 30; J. Górak, *Podcieniowa zabudowa miasteczek Lubelszczyzny*, Zamość 1996, s. 16; Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 83.

¹⁰ Z. Baranowski twierdził, że osadnictwo tatarskie w miejscowościach zlokalizowanych w okolicy współczesnego Janowa Lubelskiego (poza wsią Białą) „miało (...) zapewne miejsce w wiekach XIV-XV, najdalej w początkach XVI wieku”; por. Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 84. Stwierdzenie niniejsze nie daje podstaw do określenia, czy autor sugerował kilkufazowy napływ osadników pochodzenia tatarskiego, czy też nie posiadając podstaw do datowania procesów osadniczych zaprezentował hipotetyczną, bardzo szeroką chronologię. Zauważyć jednak należy, że brak jakichkolwiek źródeł historycznych umożliwiających podjęcie badań nad czternastowiecznymi przemianami etnicznymi na omawianym terenie. Natomiast Z. Baranowski odniósł się do przekazów etnograficznych, które mogą stanowić uzupełnienie, a nie meritum ustaleń chronologicznych. Odniósł się on do (utrwalonej etnograficznie) legendy powstania wsi Kocudzy; por. ibidem.

Baranowski ustosunkował się w 2001 roku również do chronologii osadnictwa tatarskiego w przestrzeni zurbanizowanej. Uznał on, iż „Tatarów osiedlono (...) w Janowie Lubelskim (oraz Białej) w połowie XVII wieku, w kilkanaście lat po lokacji miasta”¹². Miasto nad Białą lokowano w 1640 roku, a więc – według Baranowskiego – osadnicy tatarscy pojawili się w nim w latach 50. XVII wieku. Autor ten podważył swe ustalenia w kolejnej pracy pisząc „Jedno jest pewne: Tatarzy trafili do Janowa w pierwszych dziesięcioleciach jego istnienia”¹³, zatem niekoniecznie w latach 50. XVII wieku. Nie wyjaśnił jednak, czym podyktowane było pojawienie się wątpliwości i rozszerzenie horyzontu chronologicznego osadzania Tatarów w mieście Janowie. Próbuąc wyznaczyć tę granicę, można się oprzeć na ustaleniach Roberta Przegalińskiego, czerpiącego informacje z niezachowanej obecnie¹⁴ kroniki Janowa i kościoła dominikańskiego, stanowiącej własność janowskiego konwentu dominikanów¹⁵. Zgodnie z treścią tej kroniki Tatarów w Janowie osadził Jan Sobiepan Zamoyski¹⁶, który zmarł w 1665 roku¹⁷, więc Tatarzy zostali osiedleni w mieście nad rzeką Białą najpóźniej ćwierć wieku po lokacji¹⁸.

Wszyscy autorzy zwracali uwagę na przymusowy charakter osadnictwa tatarskiego w mieście nad Białą, jednak dane uległy w literaturze przedmiotu przewartościowaniu. O ile w publikacjach wydanych przed II wojną światową pisano o „osadzie jeńców tatarskich”¹⁹, bądź osiedleniu znacznej ilości „Tatarów, wziętych do niewoli podczas ich napadów na Ruś”²⁰, o tyle w XXI wieku pojawiła się informacja o „jeńcach wojennych”²¹, co nosi znamiona daleko idącej nadinterpretacji²². Pozostałością obecności jeńców tatarskich w Janowie miała być architektura – domki tatarskie, „nie mające z frontu okien tylko drzwi w półksiężyc z góry wcięte”²³. Proces

¹¹ Z. Baranowski, *Rys historyczny...*, s. 94; Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 84.

¹² Z. Baranowski, *Rys historyczny...*, s. 94. Zgodne jest to z twierdzeniem R. Przegalińskiego przypisującego osadzenie Tatarów w mieście nad rzeką Białą Janowi Zamoyskiemu; por. R. Przegaliński, *Opowiadania o mieście...*, s. 39; R.A. Przegaliński, *Miasto Janów...*, s. 30.

¹³ Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 84.

¹⁴ Bądź przechowywanej w nieznanym autorowi miejscu. Prawdopodobnie wywiezionej z Janowa po kasacji klasztoru dominikanów. Zgodnie z Ukazem carskim z 27.10.1864 roku, jak i przepisami dodatkowymi do tego ukazu z 19(31).12.1864 roku zbiory archiwalne i biblioteczne likwidowanych klasztorów nie były zabierane przez zakonników opuszczających poszczególne, kasowane wówczas klasztory, co w odniesieniu do janowskiego konwentu dominikańskiego potwierdził proboszcz bialski w liście do lubelskiego Konsystorza; por. Archiwum Archidiecezjalne w Lublinie, Rep. 60 IV b 65, *Proboszcz bialski do Konsystorza Dyecezyi Lubelskiej*, Nr 21, Biała 29.11.1864, [w:] *Fundusze Budowle Cmentarze Kościoła Dominikańskiego Parafialnego w Janowie Ordynackim*, fol. 4v.

¹⁵ R. Przegaliński, *Opowiadania o mieście...*, s. 37; R.A. Przegaliński, *Miasto Janów...*, s. 29.

¹⁶ R. Przegaliński, *Opowiadania o mieście...*, s. 39; R.A. Przegaliński, *Miasto Janów...*, s. 30; Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 83. Inaczej tę kwestię przedstawił W. Świątkowski, twierdzący, że „na gruntach Janowa hetman Zamoyski osadził jeńców tatarskich”; por. W. Świątkowski, op. cit., s. 53; Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 83.

¹⁷ M. Kozaczka, *Poczet Ordynatów Zamoyskich*, Warszawa-Tarnów 2002, s. 25.

¹⁸ Odnosząc się w tym miejscu do lokacji miasta Biała i pamiętając jednocześnie, że miasto Janów niekoniecznie musi stanowić chronologicznie młodszą fazę rozwojową miasta Biała.

¹⁹ A. Mikuliński, *Janów...*, s. 415; F. Majewski ks., op. cit., s. 26-27; W. Świątkowski, op. cit., s. 53; A. Mikuliński, *Obraz geograficzno-statystyczny...*, s. 19; J. Górak, *Podcieniowa zabudowa...*, s. 16; Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 83.

²⁰ R. Przegaliński, *Opowiadania o mieście...*, s. 39; R.A. Przegaliński, *Miasto Janów...*, s. 30; Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 83.

²¹ Z. Baranowski, *Rys historyczny...*, s. 94.; A. Kulpa, *Rodowody mieszczan janowskich na przykładzie rodziny Wojtanów*, „Janowskie Korzenie”, Nr 14 z 3.05.2010, s. 32.

²² Jak bowiem bez źródeł stwierdzić, że dany Tatar został wzięty do niewoli podczas działań wojennych?

²³ A. Mikuliński, *Janów...*, s. 415; A. Mikuliński, *Obraz geograficzno-statystyczny...*, s. 19; Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 83. W podobny sposób prezentuje to również: F. Majewski ks., op. cit., s. 26-27; R. Przegaliński, *Opowiadania o mieście...*, s. 39; W. Świątkowski, op. cit., s. 53; R.A. Przegaliński, *Miasto Janów...*, s. 30; J. Górak,

asymilacji, zdaniem Przeglasińskiego, był dość szybki, gdyż niebawem po osiedleniu Tatarzy złączyli się z autochtoniczną ludnością²⁴. Miało to prawdopodobnie związek z zatraceniem języka i religii²⁵, przy jednoczesnym zachowaniu do lat 70. XX wieku elementów kultury materialnej; wówczas z krajobrazu kulturowego Janowa Lubelskiego ginie ostatni domek tatarski²⁶.

Proces asymilacji postępował, a członkowie rodzin tatarskich stawali się eksponowanymi przedstawicielami społeczności miejskiej. W niejasnych obecnie okolicznościach członkowie rodziny Wojtanów (uznawanej za tatarską²⁷) weszli w posiadanie oryginału przywileju lokacyjnego miasta Biała, wystawionego przez kancelarię króla Władysława IV Katarzynie z Ostroga Zamoyskiej²⁸. Przedstawiciele rodziny Wojtanów uznawani byli w drugiej połowie XVIII wieku za janowską elitę materialną i intelektualną²⁹. W jakich jednak okolicznościach nabyli bądź przejęli przynajmniej część dokumentacji miejskiej, obecnie nie wiadomo. Zwraca natomiast uwagę fakt, że stali się oni pełnoprawnymi członkami społeczności miejskiej, w czym prawdopodobnie pierwszoplanową rolę odegrało zatracenie odrębności religijnej.

W odniesieniu do osadnictwa wiejskiego Baranowski twierdził, że Tatarów i Turków w Godziszowie i Kocudzy osadzono prawdopodobnie w pierwszej połowie XVI wieku³⁰. Ustalenia chronologiczne oparł na miejscowej tradycji, w której potwierdzana była i jest obecność „specyficznych elementów kulturowych, antropologicznych i antroponimicznych”³¹, pozwalających na wysunięcie wniosku o obecności mniejszości tatarsko-tureckiej w konkretnych jednostkach osadniczych. Wymienione przez badacza „elementy” nie pozwalają jednak na dokonanie ustaleń chronologicznych. Nie zostały dotychczas zidentyfikowane datujące elementy kultury materialnej, pozwalające na wiązanie ich z XVI-wiecznym osadnictwem. Natomiast elementy kultury pozamaterialnej nie stanowią nośników chronologicznych, brak bowiem przekazów datujących. Baranowski swe ustalenia oparł nie tylko na źródłach etnograficznych, próbował odnieść się również do antropologicznych i antroponimicznych.

Regionalne formy architektury drewnianej Lubelszczyzny na tle zagadnień osadniczych, Zamość 1994, s. 49; J. Górak, *Podcieniowa zabudowa...*, s. 16; Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 83.

²⁴ R. Przeglasiński, *Opowiadania o mieście...*, s. 39; R.A. Przeglasiński, *Miasto Janów...*, s. 30; Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 84.

²⁵ Na omawianym terenie brak śladów używania języka kitabów – np. polskiego pisanego alfabetem arabskim; por. K. Warmińska, *Tatarzy Polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 1999, s. 72. J. Łukasiewicz twierdził, iż asymilacja Tatarów na terenie Ziemi Janowskiej nastąpiła po wyzbyciu się (utracie) przez nich własnej, odrębnej tożsamości, kultury i religii. Autor nie eksponuje roli języka w procesie asymilacji; por. J. Łukasiewicz, *Janowskie nekropolie*, „Róża w Rodzinie”, R. II, Nr 13 z 3.11.1993, s. 2, kol. I; J. Łukasiewicz, *Janowskie nekropolie*, „Róża w Rodzinie”, R. VIII, Nr 9-10 (66-67) z listopada/grudnia 1999, s. 9, kol. II. Natomiast W. Świątkowski za wyznaczniki wynarodowienia Tatarów janowskich uznaje religię i język; por. W. Świątkowski, op. cit., s. 53; Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 83.

²⁶ Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 85.

²⁷ Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 83; A. Kulpa, op. cit., s. 32.

²⁸ W przechowywanym w Bibliotece im. H. Łopacińskiego w Lublinie odpisie (tłumaczenie polskojęzyczne) przywileju lokacyjnego zapisano: Oryg. łac. [...] w posiadaniu Wojtanów z Janowa; por. BŁ, rkps 1285, *Przywilej Króla Władysława IV na różne wolności y prerogatywy dla Miasta Janowa służące*, Warszawa 21.07.1640 [w:] *Przywileje i dokumenty dotyczące Janowa*, kopia, fol. 1, [pag. 3].

²⁹ A. Kulpa, op. cit., s. 32.

³⁰ Z. Baranowski, *Rys historyczny...*, s. 94. O przesuwaniu tej chronologii również na wiek XIV i XV wspomniano już powyżej.

³¹ Ibidem.

Odniesienie to nie znajduje uzasadnienia, gdyż obserwacje dokonywane na współczesnym człowieku nie pozwalają na wnioskowanie chronologiczne³². Źródła antropologiczne podlegają datowaniu, między innymi metodą 14C, jednak wówczas poddawane są analizie szczątki ludzkie. Do podjęcia takich badań konieczne byłoby zidentyfikowanie nekropolii, na której pochowane zostały zwłoki pierwszych osadników pochodzenia tatarskiego, a więc nekropolii muzułmańskiej. Niestety do chwili obecnej nie została takowa, czy też takowe, zidentyfikowane w sposób pewny. Natomiast ustalenia dokonane w 2003 roku³³ wymagają reinterpretacji. Wówczas podstawą wykluczenia lokalizacji nekropolii muzułmańskiej podawanej do wiadomości przez Józefa Łukasiewicza było znajdowanie się jej w obrębie przestrzeni miejskiej. Badacz lokalizował janowski zireć, tj. cmentarz muzułmański³⁴ przy ulicy 3 Maja³⁵, uznając, że „o jego istnieniu świadczą jeszcze do dzisiaj [dane z 1993 i 1999 roku] wydobywane przy głębszych wykopach kości ludzkie”³⁶. Autorowi niniejszego opracowania nie udało się dotrzeć do informacji na temat charakteru niszczonych mogił, a Łukasiewicz nie podał źródła, z którego zaczerpnął informację o lokalizacji zireku. Z tekstów autorstwa wyżej wymienionego badacza wynika, że lokalizacja nekropolii muzułmańskiej miała charakter spekulatywny – znając lokalizację cmentarzy chrześcijańskich i kirkutów, za nowożytny zireć uznał nekropolię ludności o bliżej nieokreślonej przynależności religijnej, a prawdopodobnie i nieokreślonej chronologii³⁷.

Nakaz religijny narzucał wyznawcom islamu grzebanie zmarłych oddzielnie od innowierców³⁸. Zireć był zazwyczaj zakładany poza granicą miasta lub wsi, na wzniesieniu lub obrzeżu lasu, w odległości kilkuset metrów a nawet kilku kilometrów od osady³⁹. Natomiast janowska nekropolia muzułmańska zlokalizowana była, zdaniem Łukasiewicza, w obrębie pierwotnej przestrzeni urbanistycznej⁴⁰. Odrzucając ustalenia Łukasiewicza nie wzięto pod uwagę, że przestrzeń urbanistyczna miasta Biała i miasta Janów nie musiała być tożsama. W dotychczasowych badaniach historycznych teza o jedności przestrzeni urbanizacyjnej miasta lokowanego przywilejem króla Władysława IV i współczesnego Janowa Lubelskiego podawana jest jako informacja pewna. Jednak w czasie objawień maryjnych w 1645 roku posesje przy północno-zachodniej pierzei rynku były

³² Podobne trudności występują przy datowaniu źródeł antroponimicznych.

³³ E. s. M. Albinia, J. Maciaszek, B. Janeczko, J. i A. Albinia; op. cit., s. 18.

³⁴ A. Kulpa twierdził, że w Janowie Lubelskim i jego okolicy brak „informacji o istnieniu mizara” (cmentarza muzułmańskiego); por. A. Kulpa, op. cit., s. 32. Z twierdzeniem tym można się zgodzić, jednak brak świadectw istnienia mizaru nie wyklucza istnienia zireku. Nazwa „mizar” pojawia się dopiero w XVIII wieku; por. A. Drozd, *Cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, [w:] A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda; *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 1998, s. 20, a ewentualna nekropolia muzułmańska w Janowie i/lub jego okolicy użytkowana być mogła i prawdopodobnie użytkowana była w wieku (wiekach) wcześniejszym. W pracy niniejszej używana jest więc nazwa zireć jako chronologicznie odpowiadająca opisywanym wydarzeniom.

³⁵ Po parzystej stronie ul. 3 Maja; por. J. Łukasiewicz, *Janowskie nekropolie*, „Róża w Rodzinie”, R. II, Nr 13 z 3.11.1993, s. 2, kol. I.

³⁶ J. Łukasiewicz, *Janowskie nekropolie*, „Róża w Rodzinie”, R. II, Nr 13 z 3.11.1993, s. 2, kol. I. Zob. też: J. Łukasiewicz, *Janowskie nekropolie*, „Róża w Rodzinie”, R. VIII, Nr 9-10 (66-67) z listopada/grudnia 1999, s. 9, kol. II.

³⁷ Może się jednak okazać w toku dalszych badań, że nekropolia, o której pisał J. Łukasiewicz, to sepulkralne stanowisko archeologiczne o nieznanej obecnie przynależności chronologicznej i kulturowej.

³⁸ A. Drozd, op. cit., s. 20.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ J. Łukasiewicz, *Janowskie nekropolie*, „Róża w Rodzinie”, R. II, Nr 13 z 3.11.1993, s. 2, kol. I; J. Łukasiewicz, *Janowskie nekropolie*, „Róża w Rodzinie”, R. VIII, Nr 9-10 (66-67) z listopada/grudnia 1999, s. 9, kol. II.

niezagospodarowane⁴¹, co wydaje się nieprawdopodobne – wszak zasiedlanie przestrzeni zurbanizowanej powinno mieć charakter sukcesywny, rozpoczęty od rozdysponowania posesji przyrynkowych. Jeśli miasto Biała zlokalizowane było poza przestrzenią Starego Miasta (części współczesnego Janowa Lubelskiego), to miejsce określane przez Łukasiewicza jako cmentarz muzułmański mogło znajdować się poza przestrzenią miasta Biała i wówczas nie można wykluczyć możliwości istnienia nekropolii w obrębie przestrzeni urbanistycznej miasta chronologicznie późniejszego.

Na uwagę zasługuje również twórczość literacka. Dotychczas nie wprowadzono do obiegu regionalistycznego czy też badań nad osadnictwem tatarskim twórczości Wandy Jagienki Śliwiny, która znana jest bardziej z polemiki z Kornelem Makuszyńskim aniżeli z pozapolemicznej twórczości literackiej⁴². W opowiadaniu *Zjawisko nad Czarnym Stawem* Śliwina poruszyła kwestię osiedlenia Tatarów na zachodnich terenach Ordynacji Zamoyskiej. Utwór ten został opublikowany w pierwszym wydaniu *Legend i opowiadań lubelskich*⁴³, natomiast we wznowieniu nie został uwzględniony. W „Słowie wstępnym” do drugiego wydania poinformowano, że pominięto w nim „teksty odwzorowujące (...) wydarzenia autentyczne (...), o niewielkich walorach poznawczych, a także podejmujące tematykę współczesną autorce”⁴⁴. W odniesieniu do opowiadania, w którym zaprezentowano m.in. osadnictwo tatarskie w mieście nad Białą, tylko pierwsza z wymienionych przyczyn mogła stanowić argument pozwalający na jego pominięcie we wznowieniu. Jednak autentyczność wydarzeń, do których odnosiła się autorka wymaga kompleksowej analizy. Zdaniem Śliwiny Tatarzy zostali osiedleni w mieście nad Białą w czasie, gdy funkcję ordynata sprawował Jan Zamoyski⁴⁵. Sam proces pozyskania osadników, ich osiedlania i asymilacji zaprezentowała w następujący sposób:

„Oto – rozgromiwszy Tatarów, w którymś z napadów na Polskę, wielu ich zgarnął do niewoli. I zachciało się panu przetworzyć ich na element Polsce przyjazny. Więc każdemu z nich dał działkę ziemi i kawałek łąki na terenie nowego miasta, drzewa budulcowego, ile trzeba i pozwolił budować się, a nawet Polkę pojąć za żonę. I stała się rzecz niezwykła. ‘Tatarowie’, czyli ‘ludzie z piekła’, bestialscy napastnicy, pobudowawszy sobie domki bez okien od ulicy, z księżycowym łukiem nad drzwiami, uderzyli w konkury do dziewcząt z Białej. Strachały się matki i ojcowie, ale młoda płeć nadobna, zawsze liczebnie przewyższająca chłopaków, życzliwiej spoglądała

⁴¹ Odbiorca objawienia „obaczył światłość zstępującą z nieba na grunt będący przy ulicy, ku rzece idący”; por. P.H. Pruszczyk, op. cit., s. 55. Miejsce kultu (miejsce objawień maryjnych) znajduje się w sąsiedztwie północno-zachodniej pierzei janowskiego rynku, więc występowanie 5 lat po lokacji miasta Biała wolnego gruntu pomiędzy ulicą a rzeką Białą poświadcza niezagospodarowanie przyrynkowych posesji. Ma to związek nie tyle z niezagospodarowaniem posesji, ile ze znajdowaniem się przestrzeni zurbanizowanej w innym miejscu. Dopiero po zniszczeniach z końca lat 40. XVII wieku bądź później miasto przeniesiono w sąsiedztwo miejsca objawień. Dotychczas taka teza nie była prezentowana.

⁴² A. Grychowski, *Lublin i Lubelszczyzna w życiu i twórczości pisarzy polskich. Od średniowiecza do 1968 r.*, Lublin 1974, s. 327.

⁴³ W.J. Śliwina, *Zjawisko nad Czarnym Stawem*, [w:] W.J. Śliwina, *Legendy i opowiadania lubelskie*, cz. II, Lublin 1948, s. 6-8.

⁴⁴ G. Wójcicki, W. Wójcikowski, *Słowo wstępne*, [w:] W.J. Śliwina, *Legendy i opowiadania lubelskie*, Lublin 2000, s. 8.

⁴⁵ W.J. Śliwina, op. cit., s. 7. Autorka nie wyjaśnia, czy odnosi się do I, czy do III Ordynata.

na skośnookich mołojców, którzy domek mieli i pole i katolikami zostali. Zaryzykowała jedna... potem – druga... Wreszcie pożenili się wszyscy Tatarzy”⁴⁶.

Jest to oczywiście prezentacja bardzo uproszczona, przez co zawierająca istotne nieścisłości. Nade wszystko wzbudza uzasadnione wątpliwości tempo asymilacji. Zgodnie z twierdzeniem Śliwiny osadnicy byli schryścianizowani przed rozpoczęciem tworzenia więzi rodzinnych, a przecież proces zatracania jednej i przyjmowania kolejnej religii jest skomplikowany i zazwyczaj długotrwały.

W XXI wieku odrębność grupy jest niedostrzegalna. Proces asymilacji został zakończony, pozostał jednak etnonim inonazwy, którym ludność okolicznych miejscowości określa mieszkańców Godziszowa, Kocudzy i Stawiec. Etnonim ten brzmi „tatar”⁴⁷, stanowiąc świadectwo obecności (w jakimś okresie) mniejszości etnicznej. Natomiast świadectwem konserwującym tatarskość są ludzie – współczesna populacja mieszkańców Janowa Lubelskiego i okolicznych wsi. W 2003 roku Autor niniejszego artykułu przeprowadził badania antropologiczne na próbie losowej mieszkańców powiatu janowskiego (nade wszystko na uczniach Zespołu Szkół Zawodowych w Janowie Lubelskim⁴⁸), badając m.in. układ bruzd na dłoniach 111 osób. W odniesieniu do populacji tatarskiej badania te okazały się niezmiernie interesujące.

Analizie poddano przebieg bruzd na dłoniach (zdjęto odciski dłoni). Klasyfikację przeprowadzono w oparciu o metodę Weninger i Navratila⁴⁹. Uzyskane dane skonfrontowano z ustaleniami, jakich dokonali Adam Gąsiorowski dla populacji polskiej i Lidia Tegenko dla populacji Tatarów białoruskich z okolic Mińska i Grodna⁵⁰, a więc dla Muślinów.

Tabela 1. Bruzdy na dłoniach różnych populacji (dane podawane w procentach)

Wzór bruzd	Prawa dłoń			Lewa dłoń		
	Polacy	Badana populacja	Tatarzy białoruscy	Polacy	Badana populacja	Tatarzy białoruscy
N	88,5	47,75	32	87,16	51,35	28
IA	0,2	0	0	0,33	0,9	1
IB	0,8	0	1	0,67	0	3
IIA	0,5	0	0	0,17	0	0
IIB	0,5	0	1	0,67	0	0
III	1,8	7,21	21	2,83	8,11	22
SF1	0,3	4,5	4	0,33	2,7	4
SF2	0,7	0,9	0	1	0,9	0
SF3	4,8	34,23	35	4,67	35,14	34
SF4	1,8	5,41	6	2,17	0,9	8

Źródło: Opracowanie własne na podstawie badań własnych (populacja janowska) oraz A Gąsiorowskiego (populacja polska) i L. Tegenko (populacja Tatarów białoruskich)⁵¹.

⁴⁶ W.J. Śliwina, op. cit., s. 7.

⁴⁷ Z. Baranowski, *Grupy etnograficzne, regionalne i lokalne powiatu janowskiego*, „Twórczość Ludowa”, R. XV, 2000, Nr 2 (45), s. 24-25; Z. Baranowski, *Tatarzy w Regionie...*, s. 84.

⁴⁸ Autor dziękuje wicedyrektorce tejże szkoły – Jadwidze Chmiel za umożliwienie przeprowadzenia badań.

⁴⁹ M. Weninger, L. Navratil; *Die Vierfingerfurche in ätiologischer Betrachtung*, „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft”, T. 87, Wien 1957, s. 1-21. W literaturze polskojęzycznej powszechnie stosowana jest nazwa: metoda Weningera i Navratila, choć prawidłowo powinna być ona określana mianem Weninger i Navratila, gdyż Margareta Weninger to kobieta.

⁵⁰ A. Gąsiorowski, V. Hajn, L. Tegenko; *Porównanie bruzd na dłoniach w różnych populacjach*, „Problemy Kryminalistyki”, Nr 221, 1998, s. 44-45.

⁵¹ Por. ibidem, s. 45.

Zaskakujące okazały się nade wszystko wyniki w odniesieniu do typu bruzd określanego przez Weninger i Navratila jako SF3, który to typ zgodnie z ustaleniami Gąsiorowskiego w populacji polskiej jest kilkakrotnie mniejszy niż w badanej przez Autora niniejszego artykułu populacji. Wyniki uzyskane podczas badań własnych zmuszają do postawienia postulatu badawczego o konieczności podjęcia powtórnych badań w odniesieniu do populacji polskiej, bo może się okazać, że badana przez Gąsiorowskiego próba była niereprezentacyjna. Wszak próba losowa mieszkańców Janowa Lubelskiego i jego okolic mogłaby zostać uznana za reprezentacyjną dla populacji polskiej, gdyby nie uprzedzające badania Gąsiorowskiego. W odniesieniu zaś do badań tegoż badacza populacja poddana wstępnej analizie w niniejszym artykule pod względem bruzd na dłoniach wykazuje więcej cech wspólnych z populacją Tatarów białoruskich niż z populacją polską. Czyżby dłonie miały stanowić świadectwo antropologicznej wyróżnialności populacji Janowa Lubelskiego i jego okolic, stanowiąc świadectwo spuścizny etnicznej? Bez wątpienia zwrócenie uwagi na człowieka jako źródło wiedzy, księgę pisaną genami, może posunąć badania nad tatarską spuścizną o krok milowy.

Olga Nadskakuła

„Swoi” czy „obcy” – stosunek do wyznawców islamu w Rosji

Pojęcie „obcego” jest jednym z ważniejszych pojęć socjologicznych pozwalających uchwycić procesy społeczne, zachodzące w świadomości grupowej¹. To właśnie poprzez kontrast z „obcym” możemy określić cokolwiek. Jak zauważa Helmuth Plessner, „naprawdę dostrzegamy jedynie to, co stało się nam obce. Zachowanie dystansu jest niezbędne do spostrzeżenia czegokolwiek”². Poznając to, co nieznane, odkrywamy bądź konstruujemy to, co swojskie³.

To „obcy” nadają sens „swoim”, ale, co ważne, sami również nabierają znaczenia dzięki zasadzie opozycji. W tej optyce, oba człony kategorii „swój-obcy” stanowią swoisty system naczyń połączonych. „Obcy nie istnieje sam, ale li tylko w stosunku do innych – pisał Franciszek Mirek – B nie jest nigdy obce samo z siebie, ale tylko ze względu na stosunek do A, C itd.”⁴ Zjawisko to sugestywnie oddają również słowa Zygmunta Baumanna: „Aby byli jacyś *my*, potrzebni są też ludzie, którzy do *nas* nie należą, potrzebni są też *oni*, którzy tworzą grupę, pewną całość tylko dlatego, że każdy z nich ma tę samą cechę: nie jest żadnym z *naszych*”⁵.

W rezultacie człowiek porusza się między biegunem tego, co swojskie, własne oraz biegunem „odmienności”, obcości, tego, co cudze⁶. Taki schemat pozwala mu odnajdować określone porządki, zakorzenienie, interpretować siebie samego i otaczający świat, a także zwalczyć pierwotną potencjalność, dwuznaczność, kiedy jest – zgodnie ze stwierdzeniem Friedricha Nietzschego – „zwierzęciem nieustalonym”⁷.

Przytoczone opisy kierują nas w stronę rozważań problematyki tożsamości i związków procesów samoidentyfikacji z konstruowaniem wizerunku „obcego”. „Obcy” nadaje granice nam samym, ukazując zasady naszej tożsamości, co podkreśla wzajemną przenikalność obu porządków, zależność obrazu „obcych” od wizerunku i oceny samego siebie. Pisarz i filozof Clive Staples Lewis mówił wręcz, że „potrzebujemy innych fizycznie, emocjonalnie i intelektualnie, potrzebujemy ich, jeśli chcemy poznać cokolwiek, nawet siebie samych”⁸. George Herbert Mead twierdził, że każdy

¹ W. Shack, *Open Systems and Closed Boundaries*, [w:] *Stranger in Africa Society*, red. W. Shack, E. Skinner, Berkeley 1979, s. 2; por. W.B. Gudykunst, Y. Yun Kim, *Komunikowanie się z obcymi: spojrzenie na komunikację międzykulturową*, [w:] *Mosty zamiast murów*, red. J. Stewart, Warszawa 2002, s. 527.

² H. Plessner, *Spojrzenie innymi oczyma*, tłum. P. Dybel, [w:] *Fenomenologia i socjologia*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 222.

³ E. Nowicka, S. Łodziński, *U progu otwartego świata*, Kraków 2001, s. 7.

⁴ F. Mirek, *Zarys socjologii*, Lublin 1948, s. 102.

⁵ Cyt. za R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa*, Lublin 2003, s. 65.

⁶ E. Wolicka, *Osobowa tożsamość i odrębność w perspektywie hermeneutyki dialogicznej*, [w:] *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, red. J. Kłoczkowski, S. Łukaszewicz, Lublin 1998, s. 45.

⁷ B. Waldenfels, op. cit., s. 42.

⁸ Cyt. za J. Ambrosewicz-Jacobs, *Tolerancja. Jak uczyć siebie i innych*, Kraków 2004, s. 45, <http://www.polska2000.pl/doc/TolerancjaPol.pdf>, (07.11.2009).

podmiot społeczny dostrzega najpierw innych, a dopiero potem siebie, i na tych obserwacjach buduje poczucie identyczności⁹.

Powyższe rozważania stają niezbędnym punktem wyjścia dla analizy stosunku do wyznawców islamu w dzisiejszej Rosji.

Religia a tożsamość

Bez wątpienia pytanie o rolę i miejsce religii w państwie oraz problem utrzymania międzykonfesjonalnej zgody między wyznawcami różnych wiar stanowią jedne z ważniejszych zagadnień w procesie budowania ogólnorosyjskiej¹⁰ tożsamości. Jak słusznie zauważa Emil Durkheim, religia jest jednym z podstawowych czynników wspólnototwórczych, integrujących społeczeństwo, wpływającym na obowiązujące normy społeczne. Trudno nie zgodzić się również z brytyjską badaczką Jennifer Preece, że „religijne wartości, mity i symbole mogą bez trudu nabrać szerszego znaczenia kulturowego do tego stopnia, że religia często pomaga ukształtować i zdefiniować etniczne, narodowe i cywilizacyjne tożsamości. (...) związek pomiędzy religią a wspólnotą polityczną może przyjąć jedną z dwóch form: wspólnotę polityczną można wyobrażać sobie jako tożsamą z religijną – tym samym wykluczającą akceptację religijnej różnorodności; lub odrębną od religijnej, tym samym otwierającą możliwość akceptacji religijnej różnorodności”¹¹.

W historii Rosji przede wszystkim prawosławie odegrało poważną rolę kulturotwórczą. Jak twierdzi ksiądz Henryk Paprocki, prawosławie to nie tylko religia, lecz również fundament światopoglądowy, system wartości społeczno-politycznych i synonim patriotyzmu¹², w wielu wypadkach stanowi „formę deklaracji narodowościowej”.

Tym niemniej wielowyznaniowy charakter państwa wymaga propagowania haseł tolerancji religijnej i równości wszystkich wyznań. 25 października 1990 roku Rada Najwyższa ZSRR uchwaliła Ustawę „O wolności wyznań”, która po raz pierwszy w dziejach Rosji wprowadziła prawdziwą, a nie tylko formalną, wolność religijną, zrównującą pod względem prawnym wszystkie wyznania i religie¹³. Potwierdzeniem tego był art. 14 Konstytucji FR przyjętej w 1993 roku, który określał Federację Rosyjską jako państwo świeckie, w którym żadna religia nie może być uznana jako państwowa ani obowiązująca¹⁴.

Liberalna ustawa nie cieszyła się poparciem duchowieństwa, dlatego patriarcha Aleksy II dążył do uchwalenia nowej ustawy, która zapobiegłaby „dalszej duchowej destabilizacji kraju” i wprowadziłaby „rozróżnienie między religiami tradycyjnymi a sektami”¹⁵. Aleksy II wystosował list do Rady Ekspertko-Konsultacyjnej, pracującej nad nową ustawą, w którym „zażądał przyjęcia

⁹ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, cz. 2, Warszawa 1981, s. 622-624.

¹⁰ W tym miejscu ogólnorosyjska znaczy państwowa.

¹¹ J.J. Preece, *Prawa mniejszości*, tłum. M. Stolarska, Warszawa 2007, s. 37.

¹² M. Nizioł, *Dylematy kulturowe międzynarodowej roli Rosji*, Lublin 2004, s. 77; A. Żebrowska, *Rejs*, „Gazeta Wyborcza” (magazyn), 11.07.2002.

¹³ *Analiza stosunków katolicko-prawosławnych*, <http://www.forum-znak.org.pl/index.php?t=studia&id=101>, (09.03.2005).

¹⁴ A. Stępień-Kuczyńska, *Kościół i Związki Wyznaniowe*, [w:] *Rosja Putina. Leksykon*, red. A. Głowacki, A. Stępień-Kuczyńska, Łódź 2004, s. 179.

¹⁵ „Tygodnik Powszechny”, 1997, nr 30, s. 2.

wprowadzenia w życie poprawek do ustawy zakazujących działalności misjonarzy nieprawosławnych”¹⁶. Naprzeciw oczekiwaniom patriarchy wyszła ustawa *O wolności sumienia i o związkach religijnych* z 26 września 1997 roku. Uznała ona prawosławie, islam, buddyzm i judaizm za religie tradycyjnie istniejące w Federacji Rosyjskiej¹⁷, ograniczając działalność tzw. zagranicznych związków wyznaniowych¹⁸. Co więcej, dokument wprowadził obowiązek rejestracji wszystkich niewymienionych w tekście ustawy organizacji religijnych, której warunki okazały się bardzo trudne do spełnienia¹⁹. Nowe prawo przewiduje również ograniczenia działalności misyjnej: tylko zarejestrowane organizacje religijne o zasięgu ogólnorosyjskim będą mogły zapraszać obcokrajowców²⁰.

Władimir Putin często podkreślał wielowiekowe tradycje koegzystencji w Rosji przedstawicieli wielu religii²¹. „Przez stulecia nasi przodkowie udowadniali, że żadne językowe i religijne różnice nie mogą być przeszkodą dla pokojowej i twórczej egzystencji we wspólnym domu. W swoich dziejach rosyjskie państwo chroniło etniczną *samobytność* i konfesyjną różnorodność. Kształtowanie stosunków między narodami wchodzącymi w skład Rosji zawsze podporządkowane było zasadzie wzajemnego szacunku dla wszystkich kultur i języków”²². Warto podkreślić, że obszar stosunków wyznaniowych monitoruje w Rosji Ministerstwo Rozwoju Regionalnego²³. Istnieją przepisy, zapewniające możliwość edukacji religijnej z zastrzeżeniem, że muszą odpowiadać państwowym standardom edukacji.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na sondaż opinii publicznej, którego celem była odpowiedź na pytanie o to, które religie są „duchowo bliskie” mieszkańcom Rosji²⁴.

Tabela 1. „Obcość” poszczególnych religii w ocenie Rosjan:

	Najbardziej bliskie	Najbardziej „obce”
Buddyzm	1	21
Islam	6	26
Hinduizm	0	18
Katolicyzm	0	9
Prawosławie	77	1
Protestantyzm	1	13

Źródło: А. Петрова, *Россияне об исламе*, http://bd.fom.ru/report/cat/cult/rel_rel/islam/of032305, (19.06.2003).

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Zob. PAP, *O wolności duszy rosyjskiej*, „Gazeta Wyborcza”, 18.07.1997.

¹⁸ J. Krukowski, *Konstytucyjne modele stosunków między państwem a Kościołem w Europie*, „Biuletyn Informacyjny lubelskiego Oddziału PAN”, 2004, nr 9, http://www.pan-ol.lublin.pl/biul_9/art_907.htm, (22.05.2005).

¹⁹ PAP, *O wolności duszy...*

²⁰ Szerzej O. Nadszkała, *Uprzedzenia między Polakami i Rosjanami – religijny aspekt problemu*, Łódź 2009.

²¹ Za czasów Katarzyny pojawił się kurs na tolerancję religijną ustanowioną dekretem Senatu „Jak najwyższy Bóg toleruje na ziemi wszystkie religie, języki, wyznania, to w majestacie tych zasad, również Katarzyna na podobieństwo Jego świętej woli, postępuje łaskawie, życząc sobie jedynie żeby między poddanym panowały miłość i zgoda”. С.И. Каспэ, *Империя и модернизация: общая модель и российская специфика*, Москва 2001, s. 116-117.

²² Президент России В.В. Путин, *Прямая речь Выступление на торжественном собрании посвященном 450-летию вхождения Башкирии в состав России*, Уфа, 11 октября 2007г. <http://www.rosnation.ru/index.php?D=31>, (14.04.2008).

²³ <http://www.minregion.ru/WorkItems/SPage.aspx?PageID=362>, (25.01.2010).

²⁴ А. Петрова, *Россияне об исламе*, http://bd.fom.ru/report/cat/cult/rel_rel/islam/of032305, 19.06.2003, (24.01.2010).

Badanie wykazało, że największa liczba respondentów za najbardziej „obcą”, „daleką” religię uważa islam. Wiąże się to niewątpliwie z tendencją do utożsamienia fundamentalistów muzułmańskich, terrorystów z wyznawcami islamu. Tym samym mogą być odbierani jako zagrożenie dla bezpieczeństwa kraju i obywateli. Coraz głośniej formułowane są w Rosji i na świecie uwagi o konieczności walki z zagrożeniem, jakim jest fundamentalizm muzułmański. Z uwagi na obecność dużej liczbie wspólnoty muzułmanów w Rosji, stosunek do wyznawców tej religii stanowi jedną z ważniejszych egzemplifikacji wyznaczania granic między „swoim” i „obcym” w sferze religijnej.

Islam w Rosji

Islam jest po chrześcijaństwie drugą co do liczby wyznawców religią Rosji. Po rozpadzie ZSRR i powstaniu samodzielnych państw z niektórych republik związkowych, na terenie samej Rosji pozostało 11,7 mln muzułmanów²⁵. Praktycznie wszyscy muzułmanie rosyjscy są sunnitami; w europejskich krajach WNP jedynie Azerowie są szyitami; spośród szkół sunnickich najliczniej reprezentowana jest szkoła hanaficka, na Kaukazie zaś także szkoła szaficka. Wśród narodów kaukaskich rozpowszechniony jest sufizm, szczególnie bractwa nakszbandijja i kadirijja.

Przedstawione dane pokazują, że Rosja jest w dużym stopniu państwem muzułmańskim. W 2000 roku, w przededniu objęcia stanowiska prezydenta, Władimir Putin na spotkaniu z Radą Muftich Rosji Putin nazwał Rosję „wielkim państwem chrześcijańskim i muzułmańskim”. Nieprzypadkowo też właśnie Rosja uzyskała w 2005 roku status państwa obserwatora w Organizacji Konferencji Islamskiej. Władze na Kremlu starają się podkreślać znaczenie muzułmanów i ich wkład w kształt duchowy Rosji. W następnym roku podczas wizyty przewodniczącego Organizacji w Moskwie, Ekmeleddina Ihsanoglu, Putin powiedział: „miliony obywateli rosyjskich wyznających islam mają prawo czuć się organiczną częścią świata muzułmańskiego”²⁶. Przewodniczący zaś dodał od siebie: „W naszych stanowiskach jest wiele wspólnego, i cieszymy się, że Rosja dąży do umocnienia stosunków ze światem muzułmańskim i Organizacją Konferencji Islamskiej. Jestem przekonany o niezbędności pokojowego współistnienia dwóch kultur i dwóch religii w Federacji Rosyjskiej”²⁷.

Wyznawcy islamu stanowią duży procent społeczeństwa rosyjskiego, dlatego pozytywny stosunek elity rządzącej do tej grupy społecznej jest niezwykle istotny ze względu na wewnętrzną spójność państwa i minimalizację nastrojów separatystycznych. Należy zaznaczyć, że rosyjski islam nie jest zjawiskiem jednorodnym. Wymienić tu można m.in. islam tradycyjny, islam liberalny

²⁵ Agata S. Nalborczyk, *Islam w krajach byłego ZSRR*, <http://www.wiez.com.pl/islam/index.php?id=27>, (17.02.2010).

²⁶ *В гостях у наблюдателя*, „Коммерсант”, 08.06.2006. Por. A. Wierzbicki, *Procesy etnopolityczne w okresie rządów Władimira Putina*, [w:] *Rosja w okresie prezydentury Władimira Putina*, red. S. Bieleń, A. Stępień- Kuczyńska, Toruń 2009, s. 185.

²⁷ *Россия восстанавливает позиции, которые имел СССР в исламском мире*, „Коммерсант”, 8.06.2006. Por. A. Wierzbicki, *Procesy etnopolityczne...*, s. 185.

(tzw. euroislam) oraz nowy islam – do którego zaliczają się ekstremistyczne ruchy muzułmańskie²⁸. Tradycyjny islam dba o jak najlepsze relacje z Kremlm oraz Rosyjską Cerkwią Prawosławną, z zaangażowaniem walczy z ekstremizmem muzułmańskim. Lojalność wobec władzy i prawa rosyjskiego przedstawiciele islamu tradycyjnego podkreślili w przygotowanym w 2001 roku przez Radę Muftich Rosji dokumencie *Podstawowe wytyczne programu socjalnego muzułmanów rosyjskich*. Zadeklarowano w nim nieustanny wysiłek na rzecz umacniania wartości moralnych w społeczeństwie, współpracę w rozwiązywaniu problemów społecznych, prowadzenie dialogu z innymi „tradycyjnymi religiami” w Rosji. Rada Muftich zaznaczyła, że rosyjscy muzułmanie przyjmują na siebie obowiązek obrony ojczyzny, podporządkowują się rosyjskiemu prawu, potępiają też quasi-muzułmański fundamentalizm, który wykorzystuje symbolikę religijną i działa na szkodę państwa rosyjskiego²⁹.

Z perspektywy jedności państwa ważne jest, by nie dopuścić do utożsamiania fundamentalizmu muzułmańskiego z islamem. Władze rosyjskie starają się oddzielić takie pojęcia, jak terroryzm, fundamentalizm muzułmański czy separatyzm od pojęcia islamu. Nawet w stosunku do „zbuntowanej republiki” – Czeczenii, interes państwa nakazuje dyferencjację wyznawców nauki Muhammada i niestosowanie do wszystkich etykiety „terrorysta”. O nieprawomocności takiego podejścia świadczy chociażby zaangażowanie muzułmańskich duchownych w walkę z radykalizmem muzułmańskim. Jeszcze w sierpniu 1998 roku z inicjatywy muftich Północnego Kaukazu stworzono w inguskim Nazraniu Centrum Koordynacyjne Muzułmanów Północnego Kaukazu do wspólnej walki z wahhabizmem³⁰.

W 2003 roku na spotkaniu z liderami duchowymi Czeczeńskiej Republiki, ówczesny prezydent Rosji Władimir Putin podkreślił, że „w Rosji, a szczególnie na Kaukazie, autorytet duchowych liderów był od zawsze bardzo wysoki. Ich zdanie jest przez ludność uważnie słuchane, ufa się ich słowom. Wysoko cenimy waszą rolę w ustanowieniu porozumienia między zwolennikami różnych religii, w utrzymaniu stabilności i międzyetnicznej zgody na Północnym Kaukazie w szczególności, ale także w Rosji. Rozumiemy, że pod wieloma względami to właśnie dzięki waszej pozycji, ekstremistom i radykałom nie udało się ideologiczna ekspansja na Północnym Kaukazie. (...) Dzisiaj, kiedy terroryści próbują wykorzystywać religijne wartości dla osiągnięcia daleko niemoralnych celów, wasza twarda postawa jest szczególnie ważna”³¹.

Tym samym, jeśli chodzi o społeczne następstwa aktywizacji islamu w Rosyjskiej Federacji, można dostrzec ich spreczny charakter:

²⁸ A. Curanović, *Czynnik religijny w polityce Federacji Rosyjskiej wobec państw muzułmańskich*, „Stosunki Międzynarodowe” 2009, nr 1-2, s. 211-230.

²⁹ С. Мозговой, *Главные принципы документа „Основные положения социальной программы российских мусульман”*, „Религиоведение”, nr 2 (2001). Por. *Основные положения социальной программы российских мусульман*, <http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/islam/>, (13.02.2010).

³⁰ С. Иваненко, *Ислам в России*, „Russia Today” 2001, nr 10, http://www.russia-today.ru/2001/No_10/10_dossier.htm, (12.02.2010).

³¹ *Вступительное слово на встрече с духовными лидерами Чеченской Республики*, <http://www.kremlin.ru/text/appears/2003/03/40702.shtml>, (09.02.2010).

- Pozytywny – rośnie bowiem aktywność środowisk muzułmańskich w dziedzinie dobroczynności i duchowo-moralnego wychowania wierzących. Tym samym środowiska muzułmańskie, które unikają polityzacji, są elementem umacniającym stabilizację społeczną, popierającym pielęgnację wartości duchowych i moralnych, dbającym o przywrócenie znaczącej roli rodziny w społeczeństwie.
- Negatywny – chodzi tu przede wszystkim o następstwa aktywizacji tak zwanego „islam politycznego” w Rosyjskiej Federacji. Polityzacja islamu w ostatnich latach rodzi zagrożenie dla możliwości utrzymania terytorialnej jedności Federacji Rosyjskiej, radykalizm ruchów muzułmańskich wznieca międzyreligijną i międzyetniczną nienawiść w państwie.

Stosunek Patriarchatu Moskiewskiego do wyznawców islamu

Jeśli chodzi o stosunek Patriarchatu Moskiewskiego do wyznawców islamu, to cechuje go gotowość do dialogu z przedstawicielami wspólnot muzułmańskich i współpracy z nimi w celu rozwiązywania palących problemów społecznych. Z drugiej jednak strony zwierzchnicy Kościoła prawosławnego w Rosji podkreślają konieczność pielęgnowania własnej tożsamości religijnej, niedopuszczenie do jej zaniku w drodze fałszywej i zgubnej syntezy pierwiastków różnych wyznań.

Kierunki i formy wzajemnej współpracy wpisują się w ogólny dialog chrześcijańsko-muzułmański, zainicjowany przez grupę 138 muzułmańskich teologów³², którzy 11 października 2007 roku skierowali list otwarty do 28 duchownych chrześcijańskich, nawołując do porozumienia, bazującego na wspólnych wartościach islamu i chrześcijaństwa. W odpowiedzi na ten apel nieżyjący już Patriarcha Aleksy II stwierdził: „Nasze religie mają nieprzyjaciół, którzy, z jednej strony, chcieliby skłócić chrześcijan i muzułmanów, a z drugiej – odwrotnie, chcieliby doprowadzić wyznawców chrześcijaństwa i islamu do fałszywej jedności na bazie religijnej i moralnej obojętności, oddającej priorytet czysto świeckim interesom. (...) Jestem przekonany, że dzisiaj właśnie chrześcijanie i muzułmanie powinni być inicjatorami międzywyznaniowego dialogu na regionalnym i ogólnoswiatowym poziomie. (...) Współdziałanie chrześcijan i muzułmanów mogłoby koncentrować się na ochronie roli religii w społecznym życiu, walce z indyferencją religijną, nietolerancją i ksenofobią, wspieraniu inicjatyw na rzecz budowania pokoju. (...) W nowoczesnym zglobalizowanym świecie przedstawiciele islamu i chrześcijaństwa zmuszeni są nie tylko obcować ze sobą, ale i wspólnie budować życie społeczne”³³.

W 2003 roku Centrum Badań Opinii Publicznej (FOM) przeprowadziło na grupie 1500 respondentów sondaż na temat stosunku Rosjan do islamu³⁴. Badanym zadano pytanie: „Co w pierwszym momencie przychodzi Panu/Pani do głowy, kiedy słyszycie słowo *islam*?”

³² Pod listem podpisał się również Przewodniczący Rady Muftich Rosji Rawil Gajnutdin.

³³ *Алексий II: православие и ислам пытаются столкнуть*, 15.04.2008, <http://www.islamnews.ru/news-11076.html>, (20.04.2008).

³⁴ А. Петрова, *Россияне об исламе...*

Zestaw podanych asocjacji okazał się niezwykle bogaty. Dla 22 proc. Rosjan, islam kojarzy się przede wszystkim z wojną i terroryzmem: „Każda wojna związana jest z islamem”; „Wojna z niewiernym”; „Oni chcą zawojować świat”. Dla tych respondentów zwolennicy islamu to osoby agresywne, okrutne, fanatyczne, wrogo nastawione do „obcych”, to „bandyci na skalę światową”. Dla 36 proc. pytanых, islam kojarzy się z jedną ze światowych religii. To: „wiara, taka sama, jak i inne”, „oni mają swojego Boga”. Głównie identyfikują zwolenników islamu z „narodami Wschodu”, „Czeczenami”, „Dagestańczykami”, „Tatarami”. Oprócz tego, islam kojarzy im się z symbolami, obrzędami i atrybutami wiary: „Koran”, „prorok Muhammad”, „Mekka, pielgrzymka”, „mufti”, „mułła”, „minaret”, „meczet”. Pozytywne skojarzenia z islamem miało 3 proc. respondentów. Dla nich islam to: „czystość”, „człowieczeństwo”, „spokój”, „sprawiedliwość”.

Casus Kaukazu

Wyniki sondażu ewidentnie pokazują, że stosunek Rosjan wobec wyznawców islamu związany jest z kwestią wojen czeczeńskich i antykaukaskich fobii. Jak słusznie zauważa Lew Gudkow, najbardziej przyswajalne przez świadomość społeczną „obrazy wroga” mają swój rodowód w tradycji wzajemnych sporów, konfliktów, poparte są wielowiekowymi uprzedzeniami i przesądami³⁵. Antykaukaskie fobie Rosjan wpisują się w ten schemat: nieufność jest pochodną zaszłości historycznych, świadomością wspólnego obcowania w atmosferze ciągłych wojen i napięcia. W opinii Rosjan, narody Kaukazu cechuje nieprzewidywalność, duma, agresja, okrucieństwo, a także wrodzona nienawiść do Rosjan. Te elementy są wystarczającym argumentem dla podkreślania ich obcości, a nawet wrogości.

Galina Zwierena w artykule *Czeczeńska wojna w dyskursach masowej kultury w Rosji*³⁶ przedstawia, w jaki sposób prezentuje się w kulturze masowej bojowników zbuntowanej republiki. Autorka przywołuje słowa Lwa Puczkowa, autora książek popularnych³⁷, który stara się udowodnić wrodzoną nienawiść Czeczenów do Rosjan: „Za Starodubowskiem rozciągają się ogromne terytoria kaukaskich republik. Niezależnie jednak od ich statusu, słodkich stwierdzeń polityków o totalnej międzynarodowej przyjaźni, te terytoria dla prawdziwego Rosjanina zawsze były obce. (...) Już z twarzy widać, że Czeczen nie wierzy w przyjaźń między narodami. Od dzieciństwa przekonują go, podobnie jak każdego innego czeczeńskiego pacana, że pierwszy wróg Czeczenii to Rosja”. Podobną wersję przedstawia film Aleksieja Bałabanowa *Wojna*, gdzie dostrzec można jasny podział na „dobrych” Rosjan i „złych” Czeczenów – agresywnych, fanatycznych bandytów.

W potocznej świadomości rosyjskiego społeczeństwa mieszkańcy (lub migranci) z Kaukazu Północnego i Południowego (zamieszkanego przez kilkadziesiąt różnych narodowości)

³⁵ Л.Гудков, „Чеченский тупик”: Прогноз? Диагноз?, [w:] *Негативная идентичность. Статьи 1997-2002 годов*, Л. Гудков, Москва 2003, s. 305.

³⁶ Г. Зверева, *Чеченская война в дискурсах массовой культуры России*, [w:] ред. Л. Гудков, *Образ врага*, Москва 2005, s. 302-335.

³⁷ Choćby książki „Krewny”, „Blokpost”, „Pole bitwy-Москва”.

są postrzegani jako jedna, wroga „narodowość kaukaska”, nazywani są „czarnymi” lub „Kawkazcami”³⁸. Kaukaz stał się symbolem cywilizacyjnego „południa”, a etnofobia skierowana przeciw ludności z tego obszaru jest określana jako czernofobia³⁹.

Pierwsza fala uprzedzeń wobec „Kawkazców” w nowej Rosji nastąpiła, według Stanisława Bielenia, w 1993 roku. Wysoka przestępczość „zmusiła” władze do przyzwolenia na antykaukaską kampanię. Mówiono wówczas o mafii czeczeńskiej, aferach korupcyjnych (afery bankowa z udziałem Czeczenów z 1992 roku). 13 października 1993 roku na wniosek mera Moskwy, Jurija Łużkowa, wydano rozporządzenie nr 1049. *O sposobach uregulowania kwestii pobytu czasowego uciekinierów w mieście Moskwie*, które umożliwiałoby usuwanie ich z miasta. Było to sprzeczne zarówno z ustawodawstwem rosyjskim, jak i powszechnymi zasadami ochrony praw człowieka⁴⁰. W tym kontekście pojawiła się argumentacja, że tworzone bariery osiedlania się dla przesiedleńców z Kaukazu nie mają podtekstu etnicznego, a motywowane są jedynie nieprzestrzeganiem warunków tzw. rejestracji⁴¹. W grudniu 1994 roku, z chwilą interwencji wojskowej, nasilono kampanię antykaukaską. Czeczeni byli przedstawiani jako „kryminalna nacja”.

Zdaniem Rosjan, właśnie uchodźcom z Kaukazu powinno się ograniczyć możliwości zamieszkania na obszarze Federacji Rosyjskiej (w latach 2004-2006 poparcie dla tej idei deklarowało od 42 do 50 proc. społeczeństwa), ponad 70 proc. społeczeństwa negatywnie odnosiło się do związków mieszanych członków własnej rodziny z osobami pochodzącymi z republik Kaukazu Północnego, a co czwarty Rosjanin poparł wprowadzenie zakazu wstępu dla przedstawicieli tych narodowości do części restauracji⁴².

Według Aleksieja Liwensona, ludność kaukaska stała się w Rosji „współczesnym Żydem”⁴³ – czyli grupą, która wzbudza fobie u etnicznej większości z powodu jej dumnego obnoszenia się ze swoją innością⁴⁴. Tym niemniej, mimo ciągle obecnej fobii wobec przybyszów z Kaukazu, a w szczególności Czeczenów, to jednak „geopolityczne myślenie” nakazuje władzom rosyjskim traktować Czeczenię jako „swoją”. Nieustannie toczy się proces przymuszania republiki do lojalności wobec Rosji, narzucania Czeczenom ogólnorosyjskiej tożsamości, niedopuszczenia

³⁸ A. Dubas, *Widmo brunatnej Rosji. Ksenofobia na tle etnicznym-przejawy, przyczyny i prognozy*. Prace OSW nr 29, http://www.osw.waw.pl/files/PRACE_29.pdf, s. 9, (01.03.2010).

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ S. Bielen, *Tożsamość międzynarodowa Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2006, s. 141.

⁴¹ Zdaniem szefa Centrum Badań Etnopolitycznych i Religijnych Władimira Mukomela, ostre reguły rejestracji są instytucjonalizacją odstępstwa od norm społecznych, przykładem normatywnej anomalii, zwiększającej przepaść między porządkiem prawnym a moralnym. *Нужны ли иммигранты российскому обществу?*, red. В.И. Мукомел, Э.А. Паин, Москва 2006, s. 156.

⁴² A. Dubas, ibidem. Por. Л.Гудков, „Россия для русских”, [w:] *Нужны ли иммигранты российскому обществу?*, red. В.И. Мукомел, Э.А. Паин, Москва 2006, s. 73.

⁴³ W świadomości rosyjskiej Żydzi oznaczali „obcą” ludność rdzennej mniejszość, której prawa należy ograniczyć. Pod koniec XIX wieku nastąpił wzrost antysemityzmu i oskarżeń pod adresem Żydów o destabilizację sytuacji w państwie rosyjskim. Po 1917 roku ich obecność wiązano z działalnością w ruchu bolszewickim. Dyskryminacja Żydów zaczęła się w latach 20. XX wieku, przyjmując postać kampanii przeciwko „żydowskiej mafii”, później walki z kosmopolityzmem, aż w końcu z syjonizmem (lata 60-80. XX wieku). Po rozpadzie ZSRR negatywny obraz Żydów wraca w programach partii nacjonalistycznych. Żyd to wszech-wróg, uosobienie sił zewnętrznych i wewnętrznych pragnących zniszczyć Rosję. Por. J. Smaga, *Żydzi*, [w:] *Idee w Rosji*, t. III, red. A. de Lazari, Łódź 2000, s. 158, 168.

⁴⁴ А. Ливенсон, *Кавказ подо мною*, [w:] *Образ врага*, red. Л. Гудков, Москва 2005, s. 280.

do oddzielenia się republiki od państwa rosyjskiego. W tym wypadku, możemy powiedzieć, że w przypadku Czeczenii zadziałał styl myślenia imperialnego, czyli oddzielenie „naszego” terytorium od „nie-naszej” ludności⁴⁵.

Mimo, że Putin wielokrotnie podkreślał, że walczy z fundamentalistami muzułmańskimi, terrorystami, bojownikami z Czeczenii, a nie narodem czeczeńskim, to jednak, jak wynika z powyższej analizy, problem antykaukaskich nastrojów w społeczeństwie wykracza daleko poza ramy nienawiści do terrorystów. Samo hasło zagrożenia terroryzmem jest traktowane jako sposób artykulacji nastrojów ksenofobicznych.

Podsumowanie

Analiza współczesnej rosyjskiej tożsamości nie byłaby kompletna bez ukazania przyczyn napięć i konfliktów o podłożu religijnym, omówienia postaw wobec wyznawców islamu, w tym w szczególności imigrantów z Kaukazu.

Wskazując na rolę i miejsce religii we współczesnej Rosji należy zaznaczyć, że ideologicznym filarem rosyjskiej państwowości jest prawosławie⁴⁶. W zamierzeniach rosyjskiej elity rządzącej religia ta ma być również elementem konsolidującym społeczeństwo rosyjskie. Biorąc pod uwagę historię Rosji i tradycję imperialną, nie można odmówić prawosławiu roli szczególnej i nieporównywalnej do żadnej innej religii w Rosji. Tym niemniej rosyjskim decydom politycznym zależy na pozytywnym odbiorze również innych tradycyjnych religii w Rosji i przyjaznych relacjach z ich wyznawcami.

Propagowanie idei tolerancji religijnej jest uzasadnione negatywnym stosunkiem niektórych środowisk w Rosji wobec zwolenników islamu, pod adresem których kierują one oskarżenia o działania terrorystyczne. Rosyjska elita rządząca stara się nie dopuścić do ugruntowania się w świadomości masowej stereotypu: „wyznawca islamu = terrorysta, fundamentalista”. Na każdym kroku podkreśla, że Rosja jest i będzie ojczyzną dla zwolenników nauki Muhammada. W oficjalnych wystąpieniach decydentów politycznych prezentuje się „jasną stronę” islamu – a mianowicie tę sferę działalności przedstawicieli wspólnot muzułmańskich, która ukierunkowana jest na rozwój międzywyznaniowego dialogu w Rosji, a także wspólną z Kremlm i Cerkwią Prawosławną walkę z ekstremizmem religijnym. Elicie rządzącej bardzo zależy na przedstawieniu Rosji jako kraju, który przewycięży przepowiadane przez Samuela Huntingtona „zderzenie cywilizacji” i okaże się centrum pokojowej koegzystencji wielu kultur i konfesji.

⁴⁵ Т. Ворожейкина, *Примеров трансформации континентальных империй в гражданские нации в истории не существует*, [w:] *После Империи*, ред. И.М. Клямкин, Москва 2007, s. 193.

⁴⁶ Союз „о́лтаря з тронем” trwa po dziś dzień i symbolicznie objawia się w udziale urzędników państwowych w najważniejszych uroczystościach cerkiewnych oraz elity cerkiewnej w uroczystościach państwowych. Por. A. Lipatow, *Rosja dzisiaj między przeszłością a teraźniejszością*, Toruń 2007, s. 87.

III. Muzułmański ekstremizm

Rafał Smoleń

Dżihad. Wojna zbrojna czy duchowa?

Dżihad jest jednym z najbardziej modnych i niezrozumiałych pojęć islamu, jakie powtarza się na Zachodzie¹. W środkach masowego przekazu, a przez to w potocznej świadomości, dżihad bywa wręcz synonimem islamu. Janusz Danecki podaje, że w polskich szkołach organizuje się lekcje poświęcone islamowi, na których jedynym tematem jest dżihad². Zważywszy na fakt, że stosunkowo niewielu muzułmanów popiera ekstremizm w łonie swej religii, Fred Halliday nazywa takie postępowanie mitem konfrontacji³.

W niniejszym artykule skupię się na analizie językowej terminu „dżihad” w kontekście holistycznego prawa muzułmańskiego i relacji z niemuzułmanami. W oparciu o metody semiotyki logicznej postaram się przedstawić niejasności terminologiczne narosłe wokół dżihadu w Koranie, które dostarczają argumentów terrorystom i kształtują mylny obraz dżihadu w oczach Zachodu.

Dżihad, czyli wojna nieświęta

Nadużyciem jest proste utożsamianie dżihadu ze świętą wojną. Pojęcie świętej wojny wykształciło się w Europie w okresie wojen krzyżowych i oznaczało walkę chrześcijan z zaborcami Ziemi Świętej – określenie „święta wojna” sugeruje, iż dżihad jest tym samym, czym były krucjaty⁴. W rzeczywistości trudno doszukać się w Koranie takiego związku frazeologicznego jak „święta wojna”⁵, a samo słowo „dżihad” nie pojawia się w szlachetnej Księdze ani razu⁶.

Ujmowanie dżihadu w kategoriach świętej wojny stoi w sprzeczności z syntezą *sacrum* i *profanum* w kulturze i religii muzułmańskiej. Nierozzerwalność takich kategorii pojęciowych rodzi liczne trudności, na jakie napotykają autorzy zajmujący się światem muzułmańskim. Pisząc w językach zachodnich, przez analogię używają kategorii zachodnich, a to może powodować wypaczenie pierwotnej treści. Bernard Lewis zauważa, że „dotyczy to również współczesnych

¹ Zob. E. Machut-Mendecka, *Archetypy islamu*, Warszawa 2006, s. 128; J. Danecki, *Kłopoty z dżihadem*, [w:] *Islam a terroryzm*, red. A. Parzymies, Warszawa 2003, s. 45; A. Nalborczyk, S. Gródz, *Muzułmanie i chrześcijanie – droga w kierunku dialogu?*, [w:] red. A. Parzymies, op. cit., s. 143.

² J. Danecki, *Kłopoty z dżihadem*, op. cit., s. 45.

³ Zob. F. Halliday, *Islam i mit konfrontacji*, Warszawa 2002.

⁴ J. Danecki, op. cit., s. 45.

⁵ E. Machut-Mendecka, op. cit., s. 128.

⁶ Ibidem s. 131. Innego zdania jest Bekir Karliğa, który twierdzi, iż sam termin dżihad i jego oboczności pojawiają się w Koranie 34 razy. Zob. B. Karliğa, *Religia, terror, wojna i potrzeba etyki globalnej*, [w:] *Terroryzm i zamachy samobójcze. Muzułmański punkt widzenia*, red. E. Capan, Warszawa 2007, s. 66.

języków Bliskiego Wschodu, które przez ponad wiek pozostawały pod wpływem zachodniego stylu myślenia i klasyfikowania”⁷.

Dowodem na prawdziwość powyższej tezy może być sama nazwa świętej księgi islamu, czyli *Al-Kur'an al-karim* (szlachetny Koran), który zazwyczaj jest przekładany na język angielski jako *Holy Qu'ran* lub *Holy Koran*.

Ewa Machut-Mendecka zwraca uwagę, że każda wojna jest w takim samym stopniu święta, co świecka:

„Być może nie ma sensu wyróżniać w islamie w sposób szczególny zjawiska świętości, skoro cały jego obszar jest święty. To jednak zobowiązuje do godnych takiego stanu rzeczy postaw, a więc dążenia do pełni, harmonii i równowagi – wszystkich zjawisk, które kojarzą się z pojęciem świętości i do których pod osłoną ‘szari’atu’ należy zmierzać. Islam oznacza przecież absolutne poddanie się Bogu, czyli idei pełni, doskonałości, a więc poszukiwanie świętości. W tym kontekście pojmowanie dżihadu jako ‘wojny świętej’ jest jeszcze mniej zrozumiałe, ponieważ odcina się od jednolitego kontekstu myśli religijnej, nasycza emocjami i wywołuje stan niepokoju”⁸.

Szczególnie obrazowo podsumowuje to Janusz Danecki: „Całe życie muzułmanów podporządkowane jest islamowi i Bogu. W tej sytuacji kopanie piłki i jedzenie szparagów jest tak samo religijne jak odmawianie modlitwy”⁹.

Dżihad w Koranie

Termin „dżihad” nie pojawia się w Koranie ani razu. Pojawia się za to czasownik *dżahada*, który oznacza: „usilnie się starać, poświęcać wszystkie siły, bić się, wojować w imię czegoś”¹⁰. Słowo „dżihad” jest zaś masdarem – rzeczownikiem odczasownikowy – od *dżahada*.

Nieobecny w Koranie, termin „dżihad” jest powszechnie stosowany w języku arabskim, gdzie występuje w dwóch znaczeniach. W pierwszym jest to „usilne staranie się, wyteżanie wszystkich sił”, w drugim – „walka, wojowanie”¹¹.

Jeśli uznamy, iż dżihad oznacza wszelką pracę, jaką człowiek wykonuje, aby przypodobać się Bogu i zasłużyć na życie w Raju, wówczas możemy nazwać dżihad formą kultu¹². Niektórzy autorzy zachodni określają dżihad jako sakrament¹³. Znowu jednak jest to przykładanie pojęć chrześcijańskich do obcej im rzeczywistości.

⁷ B. Lewis, *Arabowie w historii*, Warszawa 1995, s. 25-26.

⁸ E. Machut-Mendecka, op. cit., s. 130.

⁹ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1-2, Warszawa 1997, s. 245-246.

¹⁰ E. Machut-Mendecka, op. cit., s. 131.

¹¹ Zob. Ch.K. Baranow, *Arabsko-russkij słowar*, Moskwa 1976; J. Danecki, op. cit., s. 243; M. ‘Ali, *The Religion of Islam. A Comprehensive Discussion of the Sources, Principles and Practises of Islam*, Cairo 1980.

¹² H. Aktan, *Działania terrorystyczne i zamachy samobójcze w świetle Koranu i tradycji Proroka*, [w:] *Terroryzm i zamachy samobójcze...*, s. 43.

¹³ D. Cook, *Understanding Jihad*, Berkeley-Los Angeles-London 2005, s. 3.

W pierwszych objawieniach mekkańskich dżihad przyjmuje szerokie znaczenie: „Kto usilnie walczy, walczy dla siebie samego” (XXIX, 6)¹⁴. Jest to walka duchowa, z własnymi słabościami i namiętnościami (choć są i tacy badacze, którzy uważają, iż chodzi tu o walkę zbrojną z niewiernymi). Podobnie jest w innym wersecie, gdzie trudno utożsamić dżihad z walką zbrojną: „W Bogu dokładajcie prawdziwych starań!” (XX, 78).

Dżihad w wymiarze duchowym jest zatem walką ze światem zmysłów: chciwością, butą, egoizmem, uzależnieniem od żądz cielesnych i materialnych. Tak rozumiany dżihad jest nazywany dżihadem większym w odróżnieniu od dżihadu mniejszego oznaczającego walkę zbrojną o motywacji religijnej. Dżihad jako zmaganie się z samym sobą jest również określany jako największy dżihad, bowiem wymaga od człowieka podjęcia maksymalnego wysiłku¹⁵.

Wypaczenie pojęcia dżihadu następuje w obie strony. Obok zamachowców-samobójców, wykorzystujących koncepcję dżihadu do legitymizacji aktów terroru, istnieją tacy autorzy, dla których dżihad oznacza wyłącznie samodoskonalenie wewnętrzne. Zdaniem Davida Cooka poczesne miejsce wśród nich zajmują apologeti muzułmańscy piszący w językach niemuzułmańskich, najczęściej zachodnich¹⁶.

Dżihad większy może oznaczać również walkę muzułmańskiego neofity ze wciąż obecnymi w jego duszy elementami wiary pogańskiej¹⁷, będącej spadkiem po okresie niewiedzy i nieokrzesania – *dżahiliji*. W takiej sytuacji celem wewnętrznej walki świeżo nawróconego muzułmanina jest pełne i autentyczne przyjęcie najbardziej podstawowego dogmatu islamu, czyli *tauhid*.

Z kolei największym zagrożeniem dla monoteizmu jest *szirk*, tj. oddawanie czci komuś innemu niż Bóg:

„Powiedz: Jeśli wasi ojcowie, wasi synowie i wasi bracia, wasze żony i wasz ród, i wasze majątki, które zdobyliście i handel, o którego zastój się obawiacie, i mieszkania które wam się podobają, są wam miłsze aniżeli Bóg i Jego Posłaniec oraz zmaganie się na Jego drodze – to oczekujcie aż przyjdzie Bóg ze Swoim rozkazem” (IX, 24).

Przytoczony fragment z sury IX dobrze obrazuje niejednoznaczność pojęcia dżihadu, jaka pojawia się wielokrotnie w Koranie. Czy „zmaganie się na ścieżce Boga” oznacza duchowe samodoskonalenie czy nawracanie politeistów, walkę sercem czy mieczem?

Sura IX, w której znajduje się powyższe zdanie, pochodzi z okresu wyprawy na Tabuk w 631 roku i została objawiona Muhammadowi tuż przed śmiercią, na zaledwie kilka lat przed wielkimi podbojami. Uważa się, iż jest ona pierwszą, co do której można z pewnością orzec, iż dżihad

¹⁴ *Koran*, (XXIX, 6), z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, Warszawa 1986. Zob. także *Koran*, (XXIX, 8).

¹⁵ A. Bulaç, *Dżihad*, [w:] *Terroryzm i zamachy samobójcze...*, s. 90.

¹⁶ D. Cook, op. cit., s. 1.

¹⁷ E. Machut-Mendecka, op. cit., s. 132.

oznacza walkę zbrojną¹⁸. W podobnym znaczeniu dżihad występuje także w wersecie 81, mówiąc o nowo nawróconych plemionach beduińskich:

„Cieszyli się ci, których pozostawiono w ich mieszkaniach po odejściu Posłańca Boga. Oni czuli niechęć do tego, by zмагаć się swoim majątkiem i swoimi duszami na drodze Boga” (IX, 81).

W powyższym fragmencie zastosowano czasownik *dżahada*. W kolejnym zdaniu o podobnym znaczeniu występuje już *katala*¹⁹: „Nie wyjdziecie nigdy ze mną i nie będziecie ze mną zwalczać wroga, ponieważ zadowoliliście się siedzeniem” (IX, 83).

Dżihad i kital

Masdarem od *katala* jest *kital*, który oznacza walkę zbrojną, bicie się, walczenie²⁰. Kital – jako termin semantycznie węższy – wchodzi w zakres znaczeniowy dżihadu. Nie pokrywa się jednak z pojęciem dokładania starań, nie zawsze też posiada konotację religijną. W semiotyce logicznej denotacje nazw „dżihad” i „kital” tworzą więc relację niezależności o części wspólnej w postaci walki zbrojnej o konotacji religijnej²¹.

Kital jest bezpośrednim spadkobiercą tradycji wojen plemiennych określanej jako *dżazw* (najazd, napad). Dżihad był przeciwieństwem *dżazwu*. Tak jak islam przynosił cywilizację w miejsce nieokrzesania *dżahiliji*²², tak dżihad zastępował pogańskie napady walką cywilizowaną.

Aby podkreślić odmienny charakter dżihadu, często łączono go z wyrażeniem „na ścieżce Boga” (*fi sabil Allah*), np.: „Będziecie dokładać starań na drodze Boga waszym majątkiem i waszymi duszami” (LXI, 13)²³. W przeciwieństwie do *dżazwu*, który dotyczył wyłącznie członków danego plemienia, dżihad obejmował wszystkich muzułmanów.

Dżihad oznacza wszelkie działania podejmowane w imię religii²⁴. Mimo swojego szerokiego znaczenia dżihad w znaczeniu dokładania starań występuje w Koranie znacznie rzadziej aniżeli w znaczeniu bliskim czasownikowi *katala*²⁵. Z tego powodu oba terminy – dżihad i kital – w Koranie są traktowane jako nazwy zamienne²⁶, co prowadzi do zamazania ich pierwotnych znaczeń. Co więcej, fraza „na ścieżce Boga” jest dołączana także do kitalu. Być może dlatego znaczenie dżihadu jako walki zbrojnej jest w części literatury przedmiotu uznawane za pierwotne w stosunku do dżihadu jako walki wewnętrznej²⁷.

Jak już wspomniano, słowo „dżihad” w formie rzeczownikowej w Koranie nie występuje. Problem pogłębia fakt, iż restrykcyjne używanie opisującego go czasownika w przekładach Koranu

¹⁸ J. Danecki, op. cit., s. 245.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ J. Danecki, op. cit., s. 243.

²¹ Zob. J.J. Jadacki, *Spór o granice języka: elementy semiotyki logicznej i metodologii*, Warszawa 2001.

²² Por. M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Warszawa 1997, s. 33.

²³ Zob. także *Koran*, (II, 190, 244).

²⁴ J. Danecki, op. cit., s. 243.

²⁵ Ibidem, s. 244.

²⁶ Ibidem.

²⁷ D. Cook, op. cit., s. 2.

powoduje, iż tekst staje się nieczytelny, a nawet niejednoznaczny²⁸. Tłumacz staje przed swoistym konfliktem tragicznym, na co zwraca uwagę E. Machut-Mendecka:

„Pod wpływem filologicznej dosłowności ginie często sens tłumaczonego tekstu, ale konotowanie w świadomości odbiorcy (a zwłaszcza jego nieświadomości) dżihadu zamiast kitalu prowadzi do deformacji koranicznej myśli oraz wyolbrzymiania i zniekształcania pierwszego z tych pojęć”²⁹.

Dżihad jest obronny, choć agresywny

W świetle nauki Koranu dżihad może być walką obronną lub agresywną. Wrogami występującymi na kartach Księgi są Kurajszyci³⁰ i munafikowie (błędzący, hipokryci). Jako że ci ostatni walczyli później po stronie wrogów Muhammada, są z góry skazani na piekło. Walka z obłudnikami jest więc zgodna z wolą Boga:

„O Proroku! Walcz przeciwko niewiernym i przeciwko obłudnikom i bądź dla nich surowy! Ich miejscem schronienia będzie Gehenna. Jakże nieszczęsne to miejsce przybycia!” (IX, 73).

„Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami. Zaprawdę, Bóg nie miłuje najeźdźców” (II, 190).

„Wolno walczyć tym, którzy doznali krzywdy – zaprawdę, Bóg jest wszechwładny, by im udzielić pomocy! – i tym, którzy zostali wygnani bezprawnie ze swoich domostw, jedynie za to, iż powiedzieli: ‘Pan nasz – to Bóg!’” (XXII, 39-40).

„I zwalczajcie ich, aż ustanie prześladowanie i religia będzie należeć do Boga. A jeśli oni się powstrzymają, to wyrzeknijcie się wrogości przeciw niesprawiedliwym” (II, 193).

Przytoczone wersety są wymierzone przeciw Kurajszytom, którzy zmusili Muhammada do emigracji. J. Danecki zwraca uwagę, że czas objawienia ostatniego wersetu wyraźnie świadczy o tym, iż Muhammad, opuszczając Mekkę, już myślał o działaniach odwetowych³¹.

Mówiąc o odwecie, trzeba zauważyć, iż uczeni muzułmańscy w tej konkretnej sytuacji historycznej, jaką był pierwszy okres islamu za życia Proroka, traktują odwet jako formę obrony, utożsamiając go z wojną prewencyjną. Podkreślają, że spośród ponad sześćdziesięciu bitew i kampanii militarnych, jakie przedsięwziął Prorok lub – za jego zgodą – któryś z jego towarzyszy, w żadnej muzułmanie nie byli stroną atakującą³².

Wojna zawsze jest złem, a dla niektórych grup jest wręcz odrażająca: „Zapisana wam została walka, choć jest ona wam wstrętą” (II, 215)³³. Jeśli muzułmanin zostanie zaatakowany, walka

²⁸ E. Machut-Mendecka, op. cit., s. 131.

²⁹ Ibidem, s. 133.

³⁰ Plemię beduińskie zamieszkujące okolice Mekki, z którego wywodził się Muhammad. Pierwotnie wyznawcy politeizmu, po podpisaniu traktatu z Muhammadem w 628 roku przyjęli islam.

³¹ J. Danecki, op. cit., s. 245.

³² H. Aktan, op. cit., s. 44.

³³ J. Danecki sugeruje, że Bóg zwraca się w tym wersie „do spokojnych Arabów osiadłych, którzy w odróżnieniu od beduinów nie nawykli do prowadzenia wojny”. Zob. J. Danecki, op. cit., s. 244.

zbrojna jest jednak jego bezwzględnym obowiązkiem³⁴: „Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami” (II, 190). Jest to swoista konsekwencja konstytucji medyneńskiej, która wymaga, aby wszyscy wierzący sprzymierzyli się w walce z innowierczym mordercą i jego pomocnikami, a indywidualne negocjowanie z nieprzyjacielem jest zabronione³⁵ (par. 17, 19 i 21). Kolektywny charakter tego obowiązku można wywodzić także z przedmuzułmańskiej zasady zemsty (*talionu*) wynikającej z poczucia wspólnoty i solidarności plemiennej – *asabijji*³⁶.

Dżihad staje się wojną agresywną w odniesieniu do politeistów, o czym mówi tzw. Werset Miecza: „A kiedy miną święte miesiące, wtedy zabijajcie bałwochwalców, tam gdzie ich znajdziecie; chwytajcie ich, oblegajcie i przygotowujcie dla nich wszelkie zasadzki” (IX, 5). Jeśli jednak niewierni przyjmą islam, walka musi być przerwana: „A jeśli się nawrócą i będą odprawiać modlitwę, i dawać jałmużnę, to dajcie im wolną drogę” (IX, 5).

Bezpośrednim przeciwnikiem muzułmanów w przywołanej surze IX są pogańscy Arabowie. Mimo to późniejsi prawnicy ten właśnie rozdział wykorzystują do legitymizacji powszechnego dżihadu przeciw wszystkim niemuzułmanom³⁷.

Wojna i pokój z innowiercami

Dżihad może być wymierzony przeciw monoteistom. W realiach geograficznych Półwyspu Arabskiego pod tym pojęciem kryją się *Ahl al-kitab* (ludy Księgi), czyli Żydzi i chrześcijanie. Warunkiem zaprzestania walki nie jest w tym wypadku przyjęcie islamu, lecz poddanie się władzy Muhammada i płacenie podatku poglównego (*dżizja*):

„Zwalczajcie tych, którzy nie wierzą w Boga i w Dzień Ostatni, którzy nie zakazują tego, co zakazał Bóg i Jego Posłaniec, i nie poddają się religii prawdy – spośród tych, którym została dana Księga – dopóki oni nie zapłacą daniny własną ręką i nie zostaną upokorzeni” (IX, 29).

Józef Bielawski zauważa jednak, iż przytoczony fragment stoi w sprzeczności z poprzednimi wskazaniami Boga, które nakazują postawę wyczekującą wobec monoteistów, a względem ludzi Księgi wręcz przyjazną. Z powyższego fragmentu wynika zaś, że dopóki nie zapłacą daniny, zarówno politeiści, jak i monoteiści-niemuzułmanie są traktowani jednakowo.

Polecenia zawarte w surze IX przez długi czas stanowiły uzasadnienie dla muzułmańskiej dominacji nad chrześcijanami i żydami i mogą łatwo tłumaczyć agresywny charakter wczesnej ekspansji islamu³⁸. Dżihad jest więc jednocześnie aktem pobożnym, ponieważ nawraca pogan, jak i aktem politycznym, ponieważ zdobywa dla muzułmanów nowe obszary³⁹.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Por. M. Rodinson, *Mahomet*, Warszawa 1994, s. 153.

³⁶ J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2001, s. 62-63.

³⁷ D. Cook, op. cit., s. 10.

³⁸ Ibidem.

³⁹ M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988, s. 405.

Dżihad to walka uporządkowana

Dżihad zbrojny nie jest walką samowolną i chaotyczną. Mudżahedini (dosł. święci wojownicy) są zobowiązani do przestrzegania określonych reguł prowadzenia wojny zawartych w Koranie. Muzułmanin może walczyć tylko w obronie sprawy Bożej, nigdy w interesie wyłącznie własnym lub nawet wspólnoty. Walczyć może jedynie z tym, kto go zaatakuję, a i wtedy tylko na własnym obszarze i tylko do chwili osiągnięcia bezpośredniego celu, czyli odparcia wroga. Walka może być wymierzona wyłącznie przeciw regularnej armii, nigdy zaś – przeciw cywilom.

Obowiązkiem mudżahedina jest zagwarantowanie drugiej stronie możliwości odprawiania praktyk religijnych. Niedozwolone jest napadanie na miejsca kultu, ani nawet walka w ich sąsiedztwie⁴⁰. Zakazane są tortury, nakazany – szacunek dla zwłok wroga.

Prowadząc wojnę, muzułmanie winni oszczędzać źródła pożywienia nieprzyjaciół – nie wybijać owiec, bydła i wielbłądów, oszczędzać sady daktylowe, nie blokować dostępu do studni. Wojna zawsze winna być rozwiązaniem ostatecznym. O ile jest to możliwe, muzułmanie winni naśladować Proroka, który poddał islamowi wiele arabskich plemion dzięki zawierającym z nimi układom pokojowym⁴¹.

Dżihad rozumiany jako walka zbrojna jest obowiązkiem zespołowym wspólnoty wiernych⁴². Koran reguluje także powinności tych muzułmanów, którzy z przyczyn obiektywnych nie mogą czynnie uczestniczyć w walce. Ci, którzy „zostają w domu”, powinni przeznaczyć na cele wojenne odpowiednią część swojego majątku: „Będziecie walczyć na drodze Boga waszym majątkiem i waszymi duszami” (LXI, 111). Zawsze jednak muszą pamiętać, iż Bóg o jeden stopień wyżej wyróżnia walczących zbrojnie ponad tych wiernych, którzy pozostają w domu⁴³.

Dżihad może być ogłoszony tylko przez kompetentne władze religijne. Muhammad nie tylko sam nigdy dżihadu nie ogłosił, ale i ani razu nie użył tego terminu. Wiele z prowadzonych przez niego kampanii może jednak służyć za prototypy dżihadu. Wojny w wiekach VII i VIII zostały nazwane dżihadem dopiero później – nie wiemy, jak określali je współcześni.

W przeciągu kolejnych stuleci różne ugrupowania islamu walczyły ze sobą – czasem wojny te określano dżihadem, a czasem nie. Problemów nastroczała także kwestia z pozoru prostsza, czyli nazywanie dżihadem wojny z niemuzułmanami – raz nie zgadzali się na to historycy, innym razem cała społeczność muzułmanów lub jej część⁴⁴.

⁴⁰ O regułach prowadzenia wojny i związanych z nimi hadisach zob. także H. Aktan, op. cit., s. 45-61. W świetle powyższych rozważań nie może być uznana za dżihad np. okupacja Czerwonego Meczetu w Islamabadzie w lipcu 2007 roku przez radykałów domagających się wprowadzenia w Pakistanie prawa muzułmańskiego. W szturmie armii pakistańskiej na meczet zginęło pięćdziesięciu muzułmanów i ośmiu żołnierzy. Przedmiotem dyskusji wśród muzułmańskich uczonych pozostaje problem strzelania do wroga otaczającego się muzułmanami (nawet jeśli dochowuje się maksymalnej staranności, by nie zabić jeńców, a niestrzelanie oznacza klęskę).

⁴¹ Najważniejszym z nich był *Traktat z Hudaibijji* z 627 roku, dzięki któremu muzułmanie wkroczyli w 629 roku do Mekki, a w roku następnym bezkrwawo ją opanowali. Zob. także M. Rodinson, op. cit., s. 155-156.

⁴² Jedynie w początkowej fazie rozwoju islamu w graniczącej z Bizancjum Syrii dżihad był uznawany za obowiązek indywidualny. Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, s. 247.

⁴³ Zob. *Koran*, (IX, 111).

⁴⁴ D. Cook, op. cit., s. 4.

Współczesne ugrupowania terrorystyczne nie posiadają kompetencji do ogłaszania dżihadu, gdyż jest to wyłączną prerogatywą określonego autorytetu religijnego – imama lub kalifa. Zamachy samobójcze organizowane na ulicach wielkich miast łamią koraniczne zasady dżihadu, bowiem krzywdzą niewinnych ludzi (wśród których mogą być przecież muzułmanie) i łamią koraniczny zakaz samobójstwa. Przetrzymanie zachodnich turystów w charakterze zakładników wiąże się z torturami (jeśli nie fizycznymi, to psychicznymi) i nie jest odpowiedzią na czyjkolwiek bezpośredni atak.

Zamachowców, którzy powołując się na Koran prowadzą dżihad z „niewiernym imperialistycznym Zachodem” Hamza Aktan nazywa „niemużulmańskimi, anarchistycznymi grupami terrorystycznymi”⁴⁵. Zdaniem D. Cooka skutkiem takiej interpretacji pojęcia dżihadu, jaką proponuje Al-Kaida, może być odrzucenie jego konotacji militarnej przez współczesnych muzułmanów⁴⁶.

Zakończenie

Istotna w interpretacji pojęcia dżihadu jest jego ewolucja w dziejach islamu. Na przestrzeni wieków termin ten zmieniał znaczenie w zależności od doraźnych celów politycznych różnych ugrupowań i odłamów religijnych.

Koncepcja dżihadu za życia Muhammada była jeszcze dość niejasna. Jej systematyzacji podjęli się prawnicy późniejszych wieków, nierzadko zależni od aktualnie rządzących elit. Pewne jest jednak, iż dżihad już za życia Proroka posiadał konotację militarną i oznaczał obronę oraz rozszerzanie *dar al-islam* (świata islamu) kosztem *dar al-harb* (świata wojny, tj. niewiernych)⁴⁷.

Wreszcie nie bez znaczenia był fakt, że w świecie muzułmańskim nie istniała i nie istnieje żadna centralna instytucja religijna na kształt Stolicy Apostolskiej⁴⁸.

Mimo zasygnalizowanych niejasności, doktryna dżihadu jest ujęta w Koranie dość szeroko. Szlachetna Księga nie wyczerpuje w pełni omawianego zagadnienia, jednak kwestie tam naszkicowane są rozwijane w hadisach i komentarzach uczonych.

⁴⁵ A. Hamza, op. cit., s. 60.

⁴⁶ D. Cook, op. cit., s. 4.

⁴⁷ Por. J. Danecki, *Kłopoty z dżihadem...*, s. 58.

⁴⁸ Ibidem, s. 59.

Anna Rusinek

Zrozumieć terrorystę... Dlaczego niektórzy muzułmanie w Europie radykalizują się?

W niniejszym artykule poruszony zostanie problem ekstremizmu muzułmańskiego w Europie. Autorka spróbuje nakreślić przyczyny radykalizowania się niektórych muzułmanów. Punktem wyjścia do rozważań będzie przedstawienie roli religii w funkcjonowaniu europejskich społeczności muzułmańskich. Następnie przejdzie do opisanego źródeł radykalizacji oraz miejsc, w których do niej dochodzi. Na zakończenie zaś przedstawiony zostanie profil zamachowców muzułmańskich w Europie.

Charakterystyka muzułmanów europejskich i roli religii w ich życiu

Kim jest przeciętny muzułmanin mieszkający w Europie? Europejscy muzułmanie należą najczęściej do dwóch światów – państwa europejskiego i państwa pochodzenia. Większość z nich nie jest zainteresowana powrotem do swoich ojczyzn (m.in. dlatego, że nigdy w nich nie była). W związku z trudnościami związanymi z jednoznaczą identyfikacją z narodem, rozwinięte jest u nich poczucie przynależności lokalnej. Preferują określać się mianem londyńczyków, berlińczyków czy paryżan. U przedstawicieli drugiej i trzeciej generacji muzułmanów osłabieniu uległa identyfikacja narodowa i etniczna na rzecz identyfikacji religijnej. Samoidentyfikacja religijna jest ważniejsza od partykularnych tożsamości etnicznych i narodowych, gdyż bycie wyznawcą islamu jest postrzegane jako bardziej prestiżowe niż pochodzenie z konkretnego kraju. Islam okazuje się być najbardziej uniwersalną wartością, z jaką mogą identyfikować się, rozbici między dwa państwa (pochodzenia i zamieszkania), muzułmanie europejscy. Wspólnotę z innymi muzułmanami odczuwają poprzez udział w pielgrzymce oraz zaangażowanie w życie lokalnej społeczności (np. poprzez działalność w organizacjach i uczęszczanie do meczetu)¹. Coraz popularniejsza staje się identyfikacja z *ummą*, którą ułatwia dodatkowo Internet.

Jak wygląda islam europejski? Ponieważ kolejne generacje muzułmanów europejskich traciły częściowo identyfikację z dziedzictwem państw pochodzenia, przekształcały islam na własny użytek. W wyniku procesu socjalizacji z obcym kulturowo społeczeństwem, podwyższania wykształcenia i podnoszenia statusu społecznego, rola religii zmieniła się z tzw. „islam ludowego” opartego na przesądach i mistycyzmie, popularnego wśród ludności rolniczej, w islam intelektualny i refleksyjny. Nastąpiła indywidualizacja islamu, polegająca na samodzielnym sięganiu przez muzułmanów do tekstów źródłowych (do Koranu i hadisów) i ich krytycznej interpretacji (nawet ta bardziej zindywidualizowana religia nie wykracza jednak poza dogmaty). Według

¹ S. Allievi, *Islam in Europe as a sign and symbol of change in European societies*, s. 34-35, [w:] *Islam and the New Europe – Continuities, changes, confrontations. Yearbook of the Sociology of Islam*, Volume 6, red. S. Nökel, L. Tezcan, Bielefeld 2005.

francuskiego znawcy islamu, Oliviera Roya, rosnący indywidualizm wywiera wpływ na podejmowanie decyzji o działalności terrorystycznej, bowiem każdy z nas ma prawo sam decydować o miejscu i roli religii w jego życiu. W związku z tym wśród członków społeczności muzułmańskich można wyróżnić dwie postawy: pierwsza, radykalna, nakazująca powrót do korzeni religii, zaś druga zalecająca odejście od islamu i wyznawanie neoliberalnych wartości.

Muzułmanie europejscy zakwestionowali praktykowanie niektórych nieprzystających do europejskiej rzeczywistości zwyczajów religijnych. Można zaryzykować więc stwierdzenie, że islam wśród muzułmańskich społeczności europejskich przechodzi obecnie okres reformacji. Bez kwestionowania podstawowych dogmatów religii ma miejsce zmiana ich interpretacji. Może to prowadzić do ukształtowania bardziej umiarkowanego odłamu islamu².

Przyczyny radykalizacji

Dlaczego muzułmaninie radykalizują się? Przyczyn radykalizacji jest wiele, najczęściej u konkretnej jednostki występuje ich splot. Na potrzeby niniejszego opracowania zostały one podzielone na kilka kategorii: doświadczenie historyczne, czynniki polityczno-ideologiczne, ekonomiczne, społeczne, osobowościowe oraz negatywny wpływ mediów.

Radykalizację w pewien sposób tłumaczy historia. Relacje chrześcijańsko-muzułmańskie na przestrzeni wieków przybierały formę konfrontacji od etniczno-kulturowych napięć (wojny, konflikty, zamieszki) przez drobne przestępstwa (np. przemoc domowa, rozboje, kradzieże) aż po terroryzm. Muzułmanie postrzegani są przez Europejczyków jako wrogowie cywilizacji zachodniej, zaś radykalni muzułmanie w Europie uważają Europejczyków za bezbożników. Stosunki islam-Europa na przestrzeni wieków bardzo często przybierały wymiar konfliktu. Europa traktowana jest przez muzułmanów jako teren wojny (*dar al-harb*).

Impulsem do radykalizacji są również czynniki polityczno-ideologiczne. Idea prowadzenia dżihadu wśród muzułmanów zamieszkałych w Europie odżyła na nowo po zamachach z 11 września 2001 roku oraz w wyniku interwencji wojskowych w Iraku i Afganistanie. Ataki na World Trade Centre i zaangażowanie zbrojne Zachodu w dwóch państwach muzułmańskich przebudziły dotychczas uspiomych muzułmanów. Osama bin Laden głoszący hasła walki przeciw geostrategicznym interesom Zachodu stał się ich duchowym kierownikiem. Muzułmanie przez dżihad³ zbrojnie wyrażają sprzeciw wobec politycznej hegemonii i neoimperializmu Zachodu w międzynarodowych stosunkach politycznych i gospodarczych. W obliczu upadku innych antyzachodnich ideologii fundamentalizm zaczął być traktowany, obok antyglobalizmu, jako system oporu przeciwko zachodniej dominacji politycznej i ekonomicznej. Dżihad jest więc formą

² Ibidem, s. 36.

³ Celem radykalnych fundamentalistów muzułmańskich pozostaje odbudowa kalifatu, wprowadzenie na jego obszarze zasad szariatu, stworzenie muzułmańskiego systemu gospodarczego oraz obrona przed wpływami Zachodu. Środkiem służącym do osiągnięcia tego celu jest przemoc, w tym przeprowadzanie zamachów terrorystycznych. Obszarem dżihadu są tereny opanowane w przeszłości przez muzułmanów. Tereny te nadal pozostają własnością muzułmanów. W Europie są to: Andaluzyja, Sycylia, Bułgaria, Grecja, była Jugosławia, Francja aż do Poitiers i Austria do Wiednia.

samoobrony muzułmanów przed neokolonialnymi aspiracjami Zachodu oraz narzędziem odwetu za zbrodnie wyrządzone muzułmanom na całym świecie. W tym celu propagandiści Al-Kaidy rozpowszechniają również tezę o istnieniu wielkiego amerykańsko-żydowskiego spisku przeciwko muzułmanom⁴. Według niektórych islam może w przyszłości stać się narzędziem protestu społecznego dla grup postrzegających się jako marginalizowane i wykluczone społecznie. Kilku komentatorów wskazuje, że kwestie religijne dla niektórych „fundamentalistycznych antyimperialistów” odgrywają rolę drugorzędną⁵.

Muzułmanie podlegają procesom globalizacji, które doprowadzają do „denacjonalizacji” (odpaństwowienia) ich zachowań. W coraz mniejszym stopniu utożsamiają się z państwem i narodem na rzecz tożsamości globalnej. Internet ułatwia odradzenie się światowej *ummy*. Wśród europejskich muzułmanów narasta niechęć do „podwójnej moralności” zachodnich demokracji, które z jednej strony głoszą potrzebę walki o ochronę praw człowieka i demokrację, zaś z drugiej uciskają muzułmanów w Palestynie, Iraku, Afganistanie i Kaszmirze⁶. Wpływ na rosnącą radykalizację nastrojów europejskich muzułmanów wywiera również sytuacja polityczna w państwach muzułmańskich, tj. degradacja tamtejszej klasy politycznej, powszechna korupcja, niewydolność aparatu państwowego i podporządkowanie Zachodowi, głównie USA. Prowadzenie dżihadu jawi się więc jako jedyna możliwość wyrażenia sprzeciwu wobec miejscowej władzy.

Ważną rolę odgrywają również czynniki ekonomiczne. Spektakularne zamachy terrorystyczne stały się wyrazem sprzeciwu wobec traktowania muzułmanów jako obywateli drugiej kategorii. W przeciwieństwie do swoich rodziców, młodzi muzułmanie nie wykazują już wdzięczności wobec rządów państw europejskich za perspektywę życia w Europie, traktując ją jako naturalną. Jednakże mimo legalności ich pobytu i uczęszczania do zachodnich szkół, kolejne pokolenia imigrantów nie czują się pełnoprawnymi obywatelami nowych ojczyzn⁷, głównie ze względu na swoją sytuację społeczno-ekonomiczną. Co najmniej 1/3 brytyjskich muzułmanów w wieku produkcyjnym nie posiada żadnych kwalifikacji zawodowych. 42 proc. muzułmańskich dzieci żyje w przepełnionych mieszkaniach, 12 proc. w domach bez centralnego ogrzewania, a co trzecie ma bezrobotnych oboje rodziców. Z powodu społeczno-ekonomicznej marginalizacji muzułmanów zaczyna mówić się już o ich klasowej – obok religijnej – dyskryminacji. Z drugiej strony niektóre głosy podkreślają, iż to religia doprowadziła do owej klasowej marginalizacji. W porównaniu do ludności autochtonicznej średnio dwukrotnie więcej muzułmanów pozostaje bez pracy, wśród imigrantów stanowią oni największą grupę niezatrudnionych⁸. Większość muzułmanów kończy swoją

⁴ G. Lachmann, *Toedliche Toleranz. Die Muslime Und unsere offene Gesellschaft*, Muenchen 2005, s. 184-185.

⁵ Przykładem takiego terrorysty był jeden z zamachowców londyńskich – Shehzad Tanweer. E. Thevessen, *Terroralarm. Deutschland und die islamistische Bedrohung*, Berlin 2005, s. 49-50, 72 i 74.

⁶ Ibidem, s. 45-46.

⁷ S. Mekhennet, C. Sautter, M. Hanfeld, *Die Kinder des Dschihad. Die neue Generation des islamistischen Terrors in Europa*, Muenchen 2006, s. 65.

⁸ W Wielkiej Brytanii stopa bezrobocia muzułmanów wynosi ponad 20 proc., podczas gdy wśród wszystkich imigrantów 13 proc., a w skali kraju 6 proc. Podobnie w Niemczech – bezrobotnych jest 21 proc. Turków wobec 8 proc. ludności w skali kraju.

edukację na poziomie szkolnictwa średniego, zaś ponad 2/3 żyje w domach o najniższym standardzie⁹. Nic dziwnego, że często czują się społecznie marginalizowani i zacofani w rozwoju względem świata zachodniego. Stają się ofiarami globalizacji, co z kolei rozbudza idee radykalne i poczucie muzułmańskiej odrębności¹⁰.

Kolejną grupę przyczyn można określić mianem czynników społecznych. Radykalizacja wielu europejskich muzułmanów następuje bowiem w wyniku podróży do ojczyzny i kontaktu z krewnymi i rodziną. Kontakt z państwem pochodzenia może przybrać różny charakter. Mogą to być odwiedziny, wycieczka, urlop, studia, stypendium lub podróż służbowa (jak np. podróż do Pakistanu Hasiba Husseina – jednego z zamachowców na londyńskie metro z 7 lipca 2005 roku¹¹). Podróż taka często przybiera charakter konfrontacji dwóch odległych światów i czasami może doprowadzić do radykalizacji muzułmana nawet w pełni zasymilowanego. Skutkować to może głębokim nawróceniem, zmianą sposobu zachowania, poszukiwaniem nowych kontaktów w kręgach radykalnych, wreszcie próbą wzięcia udziału w szkoleniu. Odnowie duchowej często towarzyszy zerwanie kontaktów z rodziną oraz kulturowych związków z ojczyzną europejską.

Przyczyny radykalizacji leżą również w osobowości i charakterze człowieka. Czynniki osobowościowe najczęściej polegają na kryzysie tożsamości oraz życiu na pograniczu dwóch kręgów kulturowych. Muzułmanie wstępujący do grup fundamentalistycznych postrzegają świat w kategoriach nieustannej walki dobra ze złem, odrzucają podział na *sacrum* i *profanum*, a zarazem wyrażają przekonanie co do konieczności poszerzania wpływu religii na wszystkie aspekty życia. Również niedojrzałość psychiczna jest przyczyną przystępowania do organizacji paramilitarnych. Fascynacja przemocą, marzenia o wzięciu udziału w boju, mogą się urzeczywistnić w górach Afganistanu. Sukces działalności Al-Kaidy wynika z faktu udostępnienia narzędzi umożliwiających walkę, dzięki czemu nawet osoby nieidentyfikujące się z ideą dżihadu mają możliwość walki i przeciwstawienia się systemowi¹². Potencjalnymi kandydatami na przyszłych członków Al-Kaidy są osoby zagubione, poszukujące swojego miejsca w społeczeństwie i drogi życiowej oraz młodzi ludzie pozostający w konflikcie z rodzicami. Według Roya na radykalizację bardziej podatne są jednostki niecierpliwe i narcystyczne, które uważają, że dzięki przeprowadzeniu jednej spektakularnej akcji terrorystycznej mogą odnieść sukces i wykreować na nowo swoje życie. W niektórych przypadkach decydującym czynnikiem mogą być również nieporozumienia w relacjach z ojcem. Z badań przeprowadzonych przez *Bayerischer Verfassungsschutz* wynika, że ojcowie tracą szacunek swoich potomków w związku z faktem, iż nie są poważani wśród członków lokalnej

⁹ *Secularization and Religious Divides in Europe. Muslims in Western Europe After 9/11: Why the term Islamophobia is more a predicament than an explanation*, red. J. Cesari, Brussels 2006, s. 17-18.

¹⁰ K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Kraków 2007, s. 221-226.

¹¹ S. Mekhennet, C. Sautter, M. Hanfeld, op. cit., s. 61.

¹² O. Roy pisze: „Sukces Osamy bin Ladena polega na stworzeniu ideologii, która pozwala rebeliantom walczącym bez idei połączenie się z grupą mającą ideologię”. Zob. więcej: O. Roy, *Al Qaeda in the West as a Youth Movement: The Power of Narrative*, *CEPS Policy Brief*, No 168, August 2008, <http://www.ceps.eu/book/al-qaeda-west-youth-movement-power-narrative>, (7.03.2010).

społeczności. Przez Europejczyków są bowiem często postrzegani jako obywatele drugiej kategorii, w związku z czym nie cieszą się prestiżem podobnym do tego, którym otoczeni są ich rówieśnicy w państwach pochodzenia. Synowie, aby nie prowadzić walki z ojcami, patriarchami rodu, przenoszą swe rozczarowanie na walkę przeciwko Izraelczykom i „niewiernym”¹³.

Niebagatelną rolę w rozpowszechnianiu idei dżihadu odgrywają media. Uwagę mediów przyciągają najczęściej pojedyncze zdarzenia ukazujące fascynację ekstremizmem muzułmanów zamieszkałych w Europie. Media zaczęły kreować rzeczywistość poprzez doniesienia o zagrożeniu terrorystycznym. Często niekompetentnie i jednostronnie przedstawiając rzeczywistość, powodują wzrost islamofobii, a z drugiej strony niezadowolenie umiarkowanych muzułmanów żyjących w cieniu kamer. Jednostronne prezentowanie kontrowersyjnych wyników sondaży opinii publicznej skutkuje ugruntowaniem się opinii o niemożliwości pogodzenia islamu z zachodnim stylem życia. Dla przykładu 18 października 2006 roku holenderski dziennik „De Telegraaf” doniósł o owacyjnym przyjęciu przez młodych Marokańczyków filmu dokumentalnego o terrorystach z 11 września¹⁴. Publikowane sondaże również nie poprawiają notowań muzułmanów w Europie.

Profile zamachowców

Charakterystyka przeciętnego europejskiego terrorysty ulega zmianie. Potencjalnych zamachowców łączy ideologia dżihadu, zaś coraz rzadziej są członkami jakichkolwiek organizacji terrorystycznych.

Muzułmanin przejściowo przebywający w Europie

Według badań prowadzonych przez Marca Sagemana wynika, że 75 proc. zamachowców pochodziło ze średniej i wyższej klasy, 90 proc. z tzw. dobrych domów (dorastało w dostatku), 63 proc. studiowało; większość miała dostęp do Internetu. Wielu przyszłych terrorystów uczyło się za granicą w państwach zachodnich, mówiło biegle dwoma-pięcioma językami, w tym nierzadko równocześnie angielskim, niemieckim i francuskim. Z zawodu byli specjalistami z zakresu nauk ścisłych – głównie inżynierami, pracownikami branży IT, architektami, naukowcami, lekarzami. 73 proc. było żonatych i miało dzieci, reszta była zbyt młoda na ożenek. Jedynie 13 proc. uczęszczało regularnie na zajęcia w medresach (szkołach muzułmańskich, przeważnie mieszczących się przy meczetach). Najczęściej decydowali się na wstąpienie na ścieżkę dżihadu w wieku 26 lat¹⁵.

Ich kariera naukowa i zawodowa często różniła się od dojrzałości emocjonalnej. Dobrze usytuowanym, inteligentnym młodym muzułmanom na obczyźnie często dokucza bowiem samotność. Zaczynają więc szukać kontaktów wśród rówieśników z podobnego kręgu kulturowego. Ukojenie

¹³ S. Mekhennet, C. Sautter, M. Hanfeld, op. cit., s. 222-224.

¹⁴ U. Ulfkotte, *Heiliger Krieg in Europa. Wie die radikale Muslimbruderschaft unsere Gesellschaft bedroht*, Frankfurt am Main 2007, s. 34.

¹⁵ M. Sageman, *Understanding Terror Networks*, <http://www.fpri.org/enotes/20041101.middleeast.sageman.understandingterrornetworks.html>, (9.02.2010).

nostalgii za ojczyzną znajdują w meczecie¹⁶. W zależności od meczetu radykalizują się lub nie (w niektórych europejskich miastach, jak w Londynie, czy Hamburgu, poznanie radykalnego imama jest dużo bardziej prawdopodobne niż w małym miasteczku portugalskim lub greckim). Przyszli zamachowcy poznają w meczecie nowe osoby, z czasem zaprzyjaźniają się, postanawiają wynająć apartament, gdzie wspólnie modlą się i indoktrynują nawzajem.

Europejski muzułmanin-terrorysta (*home-grown terrorist*)

W kwietniu 2004 roku w utajnionym raporcie brytyjskiego kontrwywiadu MI5 sporządzonym na potrzeby ministerstwa spraw wewnętrznych wskazano na nowy fenomen – europejskich muzułmanów-terrorystów, tzw. *home-grown terrorists*. Najczęściej są nimi cudzoziemcy pochodzący z państw Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu, którzy przyjęli obywatelstwo brytyjskie, Brytyjczycy z drugiego lub trzeciego pokolenia imigrantów z Kaszmiru i/lub Pakistanu oraz konwertyci o niemuzułmańskich korzeniach, deklarujący uprzednio liberalny światopogląd. Według oceny służb specjalnych osoby te są najtrudniejsze do wykrycia, bowiem prowadzą niczym niewyróżniający się tryb życia, nie obracają się też w kręgach fundamentalistycznych. Szczególnym zainteresowaniem ekstremistów odpowiedzialnych za werbunek jest pozyskanie konwertytów lub muzułmanów wychowanych i zamieszkałych w państwach zachodnich, bowiem nie są oni poddani inwigilacji służb specjalnych na równi z nowo przybyłymi. Brak problemów z adaptacją do nowego środowiska i posiadanie zalegalizowanego pobytu (stałe pozwolenie lub obywatelstwo) umożliwia im niejawne tworzenie komórek terrorystycznych, gdyż nie wzbudzają zainteresowania służb bezpieczeństwa. Potencjalni zamachowcy są często powiązani z aktywistami działającymi w Pakistanie lub Somalii i to właśnie tam mogą zostać przygotowane plany zamachów¹⁷. Liderom Al-Kaidy nie zależy na udziale *home-grown terrorists* w dżihadzie azjatyckim, lecz na przygotowaniu ich do przeprowadzenia zamachu w Europie¹⁸. Jednakże czasami muzułmanie europejscy prowadzą dżihad na świecie, np. w Somalii i na pograniczu afgańsko-pakistańskim, ponieważ – jak sami wyznają – ich celem jest walka poza granicami Europy, do której nie czują nienawiści.

Szczególną grupę stanowią konwertyci. Podobnie jak opisana wyżej grupa są obywatelami państw UE, ale dysponują pełnią praw obywatelskich, co więcej ich nazwisko i wygląd zewnętrzny nie wzbudzają podejrzeń. Dysponując paszportem strefy Schengen mogą przemieszczać się bez problemów między krajami UE i latać do USA w ruchu bezwizowym. Niebezpiecznymi konwertytami bywają osoby, które na islam przeszły w wyniku własnej świadomej

¹⁶ M. Telvick, *Al Qaeda Today: The New Face of the Global Jihad*, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/front/etc/today.html>, (9.02.2010).

¹⁷ D. Gartenstein-Ross, J.D. Goodman, L. Grossman, *Terrorism in the West 2008. A Guide to terrorism events and landmark cases*, FDD's Center for Terrorism Research 2009, s. 4.

¹⁸ S. Rotella, *Al Qaeda recruits back in Europe, but why?*, <http://articles.latimes.com/2009/may/24/world/fg-junior-jihadis24>, (9.02.2010).

decyzji, a nie np. w wyniku zamążpójścia. Ludzie tacy szukali bowiem w swoim życiu grupy odniesienia, wartości i nowych celów. Znaleźli je wśród braci i siostr w islamie¹⁹.

Terroryści-byli więźniowie

Najczęściej muzułmanami-konwertytami są młodzi ludzie w wieku 20-30 lat, pochodzący z najniższych klas społecznych. Wielu muzułmanów po ukończeniu kształcenia podstawowego lub zawodowego zostaje bezrobotnymi. Wpadają wówczas w środowisko kryminalne, dopuszczają się drobnych przestępstw, takich jak kradzieże, rozboje, handel narkotykami, za co zostają ukarani pozbawieniem wolności. W więzieniu przechodzą odnowę moralną nawracając się na islam, dzięki czemu po opuszczeniu zakładów penitencjarnych uzyskują wsparcie radykalnych muzułmanów²⁰. Przyczyną przechodzenia przez osadzonych na islam, albo powrotu do islamu, jest strach o przetrwanie. Nowo osadzony już na początku zostaje powitany i zaproszony przez muzułmanów na ich spotkania oraz może liczyć na ich pomoc. Dla niektórych konwersja jest wyznacznikiem nowego życia – islam daje im szansę na oczyszczenie, rehabilitację, pożegnanie się z przeszłością i nadanie nowego sensu życiu po wyjściu z więzienia²¹. Konwertyci najczęściej zostają salafitami, czyli odwołują się do reguł życia muzułmanów z VII wieku, stanowczo odrzucając wartości zachodnie. Nowi muzułmanie żądają jedzenia *halal*, prawa do modlitwy, używania muzułmańskich symboli oraz noszenia odpowiedniego stroju.

Fenomen ten został odnotowany we Francji, Wielkiej Brytanii, Włoszech i Hiszpanii. We Francji w 2006 roku na islam nawróciło się 175 więźniów w 68 więzieniach (czyli w połowie istniejących zakładów). Zaniepokojenie rządu brytyjskiego wzbudzały zakłady karne Feltham Young Offenders Institution oraz HM Prison Belmarsh w południowym Londynie²². Służby bezpieczeństwa oceniają, że nawet połowa nawróconych może stać się w więzieniach ekstremistami i przygotowywać zamach po opuszczeniu murów zakładu²³. Przykłady zamachowców, którzy przeszli nawrócenie i przeprowadzili zamach po wyjściu z więzienia są liczne, np. znany jako „Shoe Bomber” nawrócony w więzieniu Brytyjczyk, Richard Reid.

Miejsce radykalizacji

Najczęściej treści radykalne w Europie rozpowszechniane są w meczetach, zakładach penitencjarnych, przez Internet, w wyniku działalności różnych organizacji muzułmańskich oraz w kręgach rodzinnych i przyjacielskich.

¹⁹ M. Uhlmann, *Europaen Converts to Terrorism*, „Middle East Quarterly”, Summer 2008, s. 31-37, <http://www.meforum.org/1927/european-converts-to-terrorism>, (18.04.2010).

²⁰ E. Thevessen, op. cit., s. 38.

²¹ L. Vidino, *Al-Qaeda in Europe. The New Battleground of International Jihad*, New York 2006, s. 31.

²² Zob. więcej R. Pantucci, *Britain's Prison Dilemma: Issues and Concerns in Islamic Radicalization*, „Terrorism Monitor Volume”, 6 Issue, s. 6, [http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews\[tt_news\]=4806&tx_ttnews\[backPid\]=167&no_cache=1](http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews[tt_news]=4806&tx_ttnews[backPid]=167&no_cache=1), (11.02.2010).

²³ P.C. Siegel, *Radical Islam and the French Muslim Prison Population*, „Terrorism Monitor Volume”, 4 Issue, s. 15, [http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews\[tt_news\]=853](http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews[tt_news]=853), (10.02.2010).

Początkowo do radykalizacji najczęściej dochodziło w meczetach. Radykalni imamowie nakłaniali młodych wiernych do rezygnacji z integracji ze społeczeństwem zachodnim, propagowali nienawiść oraz postawy ekstremistyczne. Nie oznacza to, że wszyscy imamowie lub wierzący odwiedzający meczet mieli poglądy radykalne; wystarczyła jednostka, aby świątynia była postrzegana za radykalną, np. imam meczetu z Brighton w Wielkiej Brytanii, Abubaker Deghayes, przyznał, że ewentualny zamach samobójczy na premiera Tony'ego Blaira byłby usprawiedliwiony i w ten sposób znalazł się na celowniku służb bezpieczeństwa²⁴. Na przełomie 2006 i 2007 roku nastąpiło zaostrzenie środków bezpieczeństwa w ustawodawstwach wielu państw UE, dzięki któremu możliwości propagowania treści radykalnych zmniejszyły się. Za sprawą wzmożonej inwigilacji meczetów przez służby bezpieczeństwa radykalni imamowie zmienili taktykę działania. Obecnie nie wzywają otwarcie do przemocy i nie gloryfikują terroryzmu, lecz ostrzegają przed ewentualnym wprowadzeniem ograniczeń dla muzułmanów, np. w zakresie stroju. W swoich przemówieniach wyrażają podgląd, iż europejscy muzułmanie powinni walczyć przeciw globalnej dominacji Zachodu. Zamiast otwartego nawoływania do organizowania aktów terroru mówią o tym, że kiedyś czarna flaga islamu zawiśnie na Downing Street 10²⁵.

W związku ze wzmożoną inwigilacją służb bezpieczeństwa w meczetach i współpracą z policją niektórych członków społeczności muzułmańskich, głoszenie treści radykalnych oraz poszukiwanie nowych ochotników przeniosło się do Internetu i więzień. Rekrutujący²⁶, będący najczęściej członkami komórek terrorystycznych, potencjalnych ochotników szukają w więzieniach, ośrodkach pomocy społecznej oraz instytucjach skupiających osoby zagubione, poszukujące lub przeżywające momenty kryzysowe²⁷. Udział w spotkaniach w meczetach i wydarzeniach masowych, został zastąpiony przez spotkania w kameralnym towarzystwie. Obecnie do radykalizacji dochodzi najczęściej w centrach muzułmańskich, w obiektach sportowych (w halach gimnastycznych i na siłowniach) oraz w domach prywatnych, np. mózg londyńskich zamachów, Muhammad Siddique Khan, werbował ochotników na siłowni²⁸. Główną rolę w pozyskiwaniu nowych terrorystów odgrywają również kontakty oraz układy towarzyskie. Większość z nich ma przyjaciół (68 proc.) lub członka rodziny (20 proc.) sympatyzującego z ideałami dżihadu²⁹.

Fundamentalisci już dawno zauważyli, że Internet jest skutecznym sposobem na znajdowanie nowych zwolenników oraz utrzymanie jedności *ummy*. Stał się on narzędziem prowadzenia kampanii propagandowo-marketingowej, jak również sposobem na poszukiwanie osamotnionych braci w wierze. Istnieją już nawet pojedyncze udokumentowane przypadki,

²⁴ *Imam backs terror attacks against Blair*, "Sunday Times", 18.06.2006.

²⁵ J. Brandon, *The Next Generation of Radical Islamist Preachers in the UK*, 26.06.2008, "Terrorism Monitor Volume", 6 Issue, s. 13, [http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews\[tt_news\]=5013&tx_ttnews\[backPid\]=167&no_cache=1](http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews[tt_news]=5013&tx_ttnews[backPid]=167&no_cache=1), (11.02.2010).

²⁶ W raporcie określa się ich mianem „aktywistów”. *TE-SAT 2009. EU Terrorism Situation and Trend Report 2009*, s. 19.

²⁷ Ibidem.

²⁸ J. Brandon, op. cit., s. 13.

²⁹ Por. M. Sageman, *Understanding Terror Networks*, Filadelfia 2004.

że muzułmanin może radykalizować się sam poprzez przeglądanie portali internetowych i czynny udział na forach³⁰. Ta samorekrutacja (*self-recruitment*) przebiega w nowym otoczeniu – środowisku wirtualnym, dzięki któremu pomysły i sugestie pojedynczych ekstremistów stają się własnością całej *ummy*. Internet tworzy zjednoczoną *ummę* muzułmańską, której pojedynczy członkowie, rozproszeni i osamotnieni na całym świecie, mogą znaleźć swoich współbraci w sąsiedztwie³¹. W ostatnim czasie terroryści zaczęli również używać portali społecznościowych, jak Facebook czy You Tube, do rozprzestrzeniania treści radykalnych. Co ciekawe, niektórzy użytkownicy specjalnie nazywają się imionami znanych męczenników.

Omówione kwestie wskazują, że muzułmanie wykorzystując zdobycze globalizacji (najnowszą technikę, szybkie możliwości komunikacji i transportu) oraz zasady państw demokratycznych (wolność słowa, wyznania i zgromadzeń), radykalizują się. Jednak należy pamiętać, że dla większości muzułmanów europejskich islam jest religią, a nie narzędziem politycznym i ideowym.

³⁰ Przykładem samodzielnie zrekrutowanego przez Internet muzułmanina jest Younis Tsouli z Londynu. Przez kilka lat pod pseudonimem irhabi007 (czyli terrorysta007) zamieszczał wypowiedzi liderów grup ekstremistycznych w Internecie oraz udzielał ekstremistom porad dotyczących bezpieczeństwa w sieci. Dzięki temu zdobył kontakty do liderów światowych grup terrorystycznych oraz łączył pojedynczych ekstremistów w komórki. Stopień jego indoktrynacji był na tyle silny, że postanowił przeprowadzić zamach samobójczy. Zob. więcej: Yassin Musharbash, *37.000 Kreditkarten fuer „Terrorist 007”*, „Spiegel Online”, <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,495468,00.html>, (3.02.2010).

³¹ M. Taarnby, *Jihad in Denmark: An Overview and Analysis of Jihadi Activity in Denmark, 1990-2006*, Danish Institute for International Studies, Copenhagen 2006, s. 44-47.

Marta Tobota

Od džihadu Maitatsine do starć Boko Haram – eskalacja islamizmu w północnej Nigerii

Na przełomie lipca i sierpnia 2009 roku w krajowych mediach pojawiły się skąpe doniesienia informujące o kilkudniowych zamieszkach toczących się na tle religijnym na północy Nigerii. Starcia pochłonęły dziesiątki ofiar śmiertelnych, pozostawiły poważne straty i zniszczenia, ponadto wiele osób zostało rannych. Zajścia te, choć tragiczne, dla tego regionu nie były niestety wydarzeniem ani nowym, ani odosobnionym. Począwszy od drugiej połowy XX wieku, aż po dzień dzisiejszy, Nigeria jest sceną konfliktu między miejscowymi wyznawcami islamu i chrześcijaństwa, a każda jego odsłona staje się dramatem dla rodzin i całych miejscowości. Nasilenie i częstotliwość krwawych konfrontacji skłania do refleksji nad ich przyczynami, a w szczególności nad działaniami, które położą im kres. Fakt, iż problem ten pozostaje aktualny przez wiele dekad automatycznie nasuwa pytanie, czy zdarzeń tych nie można było uniknąć i w odpowiednim czasie im zapobiec.

Do rozstrzygnięcia tej kwestii konieczne jest wcześniejsze przestudiowanie obu znanych nam przypadków eskalacji fundamentalizmu muzułmańskiego w północnej Nigerii i odszukanie w nich wszelkich analogii. W tym celu prześledzić należy okoliczności powstania, reakcje miejscowej społeczności, przyczyny popularności, działalność oraz charakter dwóch ruchów muzułmańskich: Maitatsine w drugiej połowie XX wieku i Boko Haram na początku wieku XXI. Niemniej istotne jest nakreślenie sylwetek przywódców i założycieli obu grup.

Portret przywódcy

Zaskakującym nie jest na pewno fakt, iż ataki obu organizacji, w następstwie których śmierć poniosło wiele niewinnych osób, stanowiły jedynie apogeum wieloletniej działalności. Początki sekty Maitatsine sięgają lat 50. i 60. XX wieku, kiedy do Nigerii przybył inicjator i lider bractwa, Muhammad Marwa. Urodzony w 1920 roku w Kamerunie Marwa pochodził z rodziny wyznającej religie tradycyjne, a islam poznał dopiero w wieku szesnastu lat podczas pracy u muzułmanina Muhammada Araba w Marwie. Wtedy też przyjął nową religię, a wraz z nią swe muzułmańskie imiona. Choć bardzo trudne jest ustalenie dokładnej daty jego przybycia do Nigerii, nastąpiło to przypuszczalnie około roku 1945, a celem tej podróży było północno-nigeryjskie miasto Kano. Tutaj poświęcił się szerzeniu swojej nowej ideologii i wygłaszaniu nowatorskich kazań, które wkrótce zaczęły wywoływać wiele kontrowersji.

W przeciwieństwie do Maitatsine, założyciel Boko Haram był rodowitym Nigeryjczykiem. Ustaz Muhammad Jusuf (Mohammed Yusuf) urodził się 29 stycznia 1970 roku we wsi Girgir w stanie Yobe i, jak sam twierdził, nigdy nie pobierał edukacji w szkołach typu

zachodniego. Mimo to ustalono również, iż był on człowiekiem dobrze wykształconym i bardzo majątnym. Posiadał cztery żony i dwanaścioro dzieci.

Ideologia i nauki Muhammada Jusufa niedaleko odbiegały od o kilkadziesiąt lat starszych postulatów Muhammada Marwy. Obaj kategorycznie potępiali zwyczaje i wartości napływające z tzw. świata zachodniego oraz negowali wszelkie elementy nowoczesności. Wnioskując ze słów Marwy, na karę zasługiwał ten, kto dopuszczał się palenia tytoniu, noszenia biżuterii, zegarków czy okularów lub posiadał samochód, a „tych, którzy nie słuchają, Allah niech przeklnie” (*wanda ba ta yarda ba Allah ta tsine*). Z tego hausańskiego zdania, choć niepoprawnego pod względem gramatycznym, wyodrębnił się przydomek *Maitatsine*, czyli „złorzeczący”. Inne znane imiona Kameruńczyka, to m.in. Muhammad Arab, Muhammad Mai Tapsiri (czyli Muhammad Interpretator Koranu), Muhammad Jabi czy Muhammad Garka¹.

Zwolennicy *Maitatsine* zmuszeni byli do gruntownej weryfikacji swych dotychczasowych wierzeń. Przyłączenie się do bractwa było jednoznaczne z uznaniem Muhammada Marwy za muzułmańskiego wysłannika Boga, czego dowodem była zmiana treści szahady i zastąpienie proroka Muhammada imionami lidera sekty. Marwa nie uznawał żadnych źródeł poza Koranem; wiarę w hadisy i sunnę uważał za pogaństwo. Na ‘Yan Tatsine, adeptach Marwy, nie ciążył obowiązek zwracania się w stronę Mekki w czasie modlitwy, ponieważ ich lider przekonywał, że Bóg jest wszędzie, a więc nakaz ten jest bezpodstawny.

Dostępna charakterystyka Muhammada Jusufa nie dostarcza podobnych rewelacji na temat zmian w interpretacji filarów islamu. Wiele analogii znajduje się natomiast w części poświęconej niechęci, czy wręcz nienawiści, do kultury Zachodu, która jest postrzegana jako zagrożenie dla najważniejszych prawd islamu. Wiedza przekazywana w szkołach typu zachodniego, w przekonaniu Jusufa, była całkowicie sprzeczna z muzułmańskim wyobrażeniem Boga i świata przez Niego stworzonego. Błędne są zatem prawa fizyki i nauki biologiczne, włącznie z teorią Darwina. Przekonanie to znajduje odzwierciedlenie w nazwie sekty Boko Haram, tłumaczyć je można bowiem jako „zachodnia edukacja jest zakazana”.

Choć na łamach mediów światowych grupa Muhammada Jusufa występuje jako Boko Haram, przypuszczalnie była to jedynie nazwa nadana bojownikom przez lokalną ludność. Innym wariantem jest utworzona od imienia przywódcy sekty „Jusufia”² lub „Taliban”³. Ta ostatnia narodziła się najprawdopodobniej w 2004 roku, kiedy grupa założyła swą bazę „Afghanistan” we wsi Kanama na północy stanu Yobe przy granicy z Nigrem. Wydarzenie to uznawane jest przez niektóre źródła za początek działalności ruchu⁴. Nie można wykluczyć, że wszystkie znane określenia grupy wywodzą się z relacji miejscowych, podczas gdy sami jej członkowie nie wyznaczyli żadnej konkretnej nazwy.

¹ S. Piłaszewicz, *Święta wojna w Nigerii i jej świecki wymiar*, [w:] *W poszukiwaniu prawdziwej wiary*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1995, s. 27.

² A. Nossiter, *Scores Die as Fighters Battle Nigeria Police*, www.nytimes.com, (27.07.2009).

³ J. Boyle, *Nigeria's 'Taliban' enigma*, <http://news.bbc.co.uk>, (31.07.2009).

⁴ Nie jest to jednak informacja pewna, ponieważ często pod datą powstania Boko Haram figuruje rok 2002.

Liczne spekulacje na temat powiązań grupy z afgańskimi bojownikami wciąż nie znalazły potwierdzenia. Wątpliwości nie budzi jedynie fakt wzorowania się *Boko Haram* na afgańskich fundamentalistach w kwestii żądania przekształcenia kraju w państwo muzułmańskie. Celem Muhammada Jusufa i jego zwolenników było wprowadzenie szariatu jako prawa obowiązującego we wszystkich 36 stanach Nigerii, nie wyłączając regionów zamieszkanym głównie przez chrześcijan. Ze względu na ten postulat wspólnota utożsamiana jest z *Al Sunna wal Jamma* – w tłumaczeniu „wyznawcy nauk Muhammada”, północnonigeryjską organizacją⁵ odpowiedzialną za zamieszki w 2003 i 2004 roku.

W poszukiwaniu audytorium

Wprawdzie obaj przywódcy zapewne posiadali cechy niezbędne do pełnienia roli charyzmatycznego lidera, zastanawiająca jest popularność ich nauk pomimo różnych okresów ich aktywności. Skoro wrogość do zachodniej cywilizacji okazała się na tyle uniwersalna, że po 50 latach wciąż znajduje rzesze odbiorców, pozostaje pytanie, czy równie aktualne są jej przyczyny.

Poparcie dla obu ruchów płynęło w dużej mierze ze środowisk imigrantów zarobkowych z sąsiednich krajów, tj. Nigru, Czadu i Kamerunu. Należeli oni do grupy zwanej przez miejscowych *‘yan ci rani*, a z racji swej odmienności i słabej znajomości języka hausa wołano na nich *gwari* – ‘barbarzyńcy’. Z równą pogardą traktowano Nigeryjczyków przybywających do Kano i innych miast na północy kraju z terenów wiejskich. *‘Yan ci rani* zwykle nie podejmowali żadnego zatrudnienia, dlatego też uważani byli za obcych, włóczęgi i ludzi drugiej kategorii⁶.

Wiernymi zwolennikami Maitatsine byli młodzi studenci na stałe osiedlający się w miastach i szukający drobnych zajęć i nauk u malamów⁷, a także ich młodszy koledzy, zmierzający do miast w celu poznania Koranu. W czasie nauki utrzymywali się z żebraniń lub mieszkali u swego nauczyciela, ale z nadejściem pory żniw powracali do domów rodzinnych.

Prorocze aspiracje Muhammada Marwy okazały się stosunkowo łatwe do spełnienia. Zawdzięczał to sytuacji społeczno-politycznej, w jakiej w latach 60. i 70. XX wieku znalazła się Nigeria i, co za tym idzie, nastrojom, jakie panowały w społeczeństwie. Odkrycie złóż ropy naftowej dało początek z jednej strony dynamicznemu rozwojowi ekonomicznemu kraju, z drugiej jednak, rosnącemu i powszechnemu niezadowoleniu jego ludności. Zyski z produkcji trafiały w ręce ludzi bogatych, co pogłębiało przepaść materialną między i tak już zróżnicowanymi grupami społecznymi. Inwestycje w przemysł osłabiły z kolei bardzo istotny, zwłaszcza na północy kraju, sektor rolniczy. Kiedy porzucenie dotychczasowych zajęć i migracje do miast nie przynosiły pożądanego rezultatu, a wręcz przeciwnie, położenie imigrantów okazywało się jeszcze trudniejsze, rozpaczliwe

⁵ Według informacji zawartych w artykule „Gazety Wyborczej” wojsko zdławiło muzułmański bunt w Nigerii, *Boko Haram* stanowiło odłam *Al Sunna wal Jamma*, <http://wyborcza.pl>, (31.07.2009).

⁶ S. Piłaszewicz, op. cit., s. 30.

⁷ Malamem nazywają Hausańcy muzułmańskiego uczonego bądź duchownego.

poszukiwano nowego rozwiązania. Powstała sytuacja wydawała się komfortową dla przywódców duchowych, bo właśnie w religii najczęściej odnaleźć można wsparcie.

Zasada ta znalazła zastosowanie również na początku XXI wieku, kiedy swoją organizację budował Muhammad Jusuf. Z raportów policji wynika, iż ogromna większość bojowników Boko Haram legitymowała się dokumentami wystawionymi m.in. w Czadzie i Nigrze. Świadkowie zająć twierdzą, że komunikowali się oni prawie wyłącznie w języku arabskim. Członkowie Boko Haram opisywani są jako ludzie surowi i konserwatywni, którzy odżegnywali się od jakichkolwiek kontaktów z miejscowymi⁸. Z pewnością największym autorytetem Jusuf cieszył się wśród ludzi młodych. Byli wśród nich studenci oraz bezrobotni absolwenci uczelni⁹. Skądinąd pojawiły się przypuszczenia, iż opóźniona reakcja władz na działania Boko Haram wynikała z obecności wśród zwolenników Jusufa wielu potomków osób wpływowych¹⁰. Nie jest to wykluczone, biorąc pod uwagę, że choć bogactwo i dobra materialne były sprzeczne z ideologią Jusufa, on sam był przykładem łamania tej reguły. Niezależnie od tego, z jakich kręgów wywodzili się jego adepci, Jusuf był przekonany, że dla stworzenia hermetycznego muzułmańskiego społeczeństwa gotowi byli oddać życie¹¹. Jak się później okazało, było to przekonanie słuszne.

Święta wojna i odejście liderów

Trzydzieści lat wcześniej świadectwo całkowitego poświęcenia dali 'Yan Tatsine. Zgromadzeni wokół swego nauczyciela w dzielnicy Kano 'Yan Awaki, do której od roku 1979 rościli sobie wyłączność, szykanowali mieszkańców Kano rozbojami toczonymi rzekomo ze względów religijnych. Trwające od kwietnia 1980 roku zamieszki przerwał dopiero 26 listopada list ówczesnego gubernatora miasta, Abubakara Rimiego, który zawierał polecenie likwidacji bezprawnie wzniesionych budynków w dzielnicy 'Yan Awaki. Inny punkt rozporządzenia nakazywał Muhammadowi Marwie opuszczenie miasta w ciągu 14 najbliższych dni. W odpowiedzi Marwa rozpoczął mobilizację swych uczniów. Walka była nie tylko reakcją na rozporządzenie, ale również odwetem za śmierć jedynego syna Marwy – Kan'ana¹².

18 grudnia 1980 roku uzbrojeni w maczety i dzidy 'Yan Tatsine opuścili swe kwatery i z okrzykiem „yau za mu shan jini”¹³ zaatakowali pozostałe dzielnice. Kilkudniowe walki rozprzestrzeniły się na inne miasta północnej Nigerii, wszędzie zapanował terror, z którym nie była sobie w stanie poradzić miejscowa policja. Po interwencji armii, 28 grudnia Muhammad Marwa został zmuszony do ucieczki i wkrótce zmarł w wyniku poniesionych ran.

⁸ *Dozens killed in Nigeria clashes*, <http://news.bbc.co.uk>, (26.07.2009).

⁹ J. Boyle, *Nigeria's 'Taliban' enigma*, <http://news.bbc.co.uk>, (31.07.2009).

¹⁰ U. Kalu, *Mohammed Yusuf: Life and times of new 'Maitatsine' leader*, www.vanguardngr.com, (31.07.2009).

¹¹ *Deadly Nigeria clashes spread*, <http://english.aljazeera.net> (27.07.2009).

¹² Kan'an zginął podczas grudniowych starć ulicznych. Prorokowi jako zadośćuczynienie nie wystarczyło zamordowanie chłopców zamieszkujących dzielnicę 'Yan Awaki.

¹³ „Dziś będziemy pić krew”.

Szacowana liczba zwolenników Maitatsine w czasie grudniowej „świętej wojny” sięgała nawet 10 tysięcy. Pozostałością tych wydarzeń były ponad cztery tysiące zmasakrowanych i ograbionych ciał ludzkich¹⁴ oraz spalone domy i sklepy.

Zbliżony krajobraz zastali za sprawą Boko Haram pod koniec lipca 2009 roku mieszkańcy czterech północno-nigeryjskich miast: Bauchi, Maiduguri w stanie Borno, Potiskum w stanie Yobe i Wudil w stanie Kano. Wstępem do tych ataków były ciągnące się przez wiele miesięcy porwania chrześcijan i zmuszanie ich torturami do konwersji na islam. W razie odmowy dokonywano na nich publicznych egzekucji¹⁵ lub więziono, aby później użyć jako żywe tarcze. Gdy w lecie 2009 roku do funkcjonariuszy policji coraz częściej docierały sygnały o wzmożonych zbrojeniach grupy, zapadła decyzja o aresztowaniu jej liderów. Konsekwencje tego posunięcia poznano w momencie wybuchu lipcowych walk, gdyż pierwszym i głównym celem napastników były jednostki policji i budynki więzienne.

Jako pierwszy zaatakowany został posterunek w Bauchi. W niedzielę 26 lipca wyposażeni w broń domowej produkcji oraz kusze, maczety, zatrute strzały i materiały wybuchowe, członkowie Boko Haram napadli na policjantów, co zakończyło się śmiercią pięciu osób. Bilans wymiany ognia, do której doszło po interwencji funkcjonariuszy, to około 50 ofiar śmiertelnych, w większości bojówkarzy¹⁶. Po zajściach aresztowano ponad 150 osób i wprowadzono w regionie godzinę policyjną.

Tragiczniejszy w skutkach okazał się drugi dzień akcji Boko Haram. W nocy z niedzieli na poniedziałek 27 lipca, niemal w tym samym czasie, dokonano ofensywy w Maiduguri i Potiskum. W stolicy stanu Borno odnaleziono potem około 100 ciał, najwięcej w pobliżu kwatery policji. W drugim zamachu zginęły dwie osoby, a ponad dwadzieścia ujęto. Trzech członków Boko Haram zginęło w Wudil, mieście oddalonym 40 km od Kano, gdzie walki rozpoczęły się później w godzinach nocnych.

Po stłumieniu zamieszek w wymienionych czterech stanach okoliczna ludność przystąpiła do odwetu; służby państwowe też nie pozostały bezczynne. W istocie konfrontacje stron trwały przez kolejne dwa dni, a najważniejszym ich etapem była ofensywa na dokładnie chroniony dom Jusufa w Maiduguri, który jednocześnie był siedzibą sekty. W środę rano z bazy uwolniono około stu osób, rodziny mężczyzn należących do Boko Haram – kobiety i dzieci, którym kazano przybyć do Maiduguri. Zakładnicy więzieni byli przez sześć dni, otrzymywali jedynie wodę i bardzo skromne wyżywienie¹⁷. Ocenia się, że w momencie wkroczenia policji w enklawie w Maiduguri przebywało około tysiąca osób¹⁸.

¹⁴ Inne źródła mówią o sześciu, a nawet ośmiu tysiącach ofiar.

¹⁵ *Nigerian Terrorist Attempt to Bomb US Airline: Critical Family and National Questions*, www.africansinamericanewswatch.com, (31.12.2009).

¹⁶ A. Nossiter w: *Scores Die as Fighters Battle Nigeria Police*, www.nytimes.com, (27.07.2009), mówi o co najmniej 39 ofiarach wywodzących się z Boko Haram.

¹⁷ *Captives freed In Nigerian city*, <http://news.bbc.co.uk>, (29.07.2009).

¹⁸ Ibidem.

Lidera Boko Haram schwytano i aresztowano w czwartek 30 lipca, po czym tego samego dnia ogłoszono, że został on zastrzelony podczas próby ucieczki.

Nowi przywódcy – nowy etap

Śmierć Muhammada Marwy i Muhammada Jusufa nie oznaczała jednoczesnego schyłku działalności stworzonych przez nich organizacji. Nie pomogły zapobiegawcze czynności władz, które w obawie przed masowymi pielgrzymkami do grobu Maitatsine i uznaniu go za męczennika, zarządziły ekshumację ciała proroka i spalenie go w krematorium na wzgórzu Murtali. Z perspektywy czasu wiadomo jednak, że misja, jaką wyznaczył Maitatsine, była kontynuowana przez jego następców. Tutaj należy przywołać nazwisko Musy Makanikiego (Alhaji Musy Alego Suleimana), który poprowadził ‘Yan Tatsine podczas konfliktów w mieście Yola, Jimeta i w stanie Adamawa w lutym i marcu 1984 roku oraz w Gombe w kwietniu 1985 roku. Wspomniane zajścia, jak i te z października 1982 roku, jak również wiele drobniejszych w przeciągu kilkudziesięciu lat, o których sprowokowanie sekta jest podejrzewana, były równie dramatyczne co za czasów Marwy.

Sekta Maitatsine doczekała się współczesnego odpowiednika w postaci Kalo-Kato (z arabskiego i hausa – „laik głosi”). Trudne jest precyzyjne określenie związku między oboma ugrupowaniami, według jednych Kalo-Kato jest powrotem i nowym wcieleniem sekty, inni widzą w niej odrębną organizację opierającą się na ideologii Marwy. Pierwsze relacje grup sięgają roku 1980 i przeniesienia bazy ‘Yan Tatsine do Bullumuktu w Maiduguri, obszaru wpływów Kalo-Kato¹⁹. Połączone siły Kalo-Kato i Maitatsine sprowokowały zamieszki i śmierć 118 osób.

Kalo-Kato zyskało rozgłos ponownie pod koniec 2009 roku, kiedy policja stanu Bauchi powiadomiła o zajściu, które miało miejsce w poniedziałek 28 grudnia w Zango, ok. 3 km od stolicy stanu. Na podstawie zeznań sąsiadów ustalono, że podczas spotkania sekty doszło do scysji między jej członkami. W efekcie kontrowersyjnego kazania wygłoszonego przez lidera sekty, Malama Badamasiego, w gronie słuchaczy doszło do rozłamu i kłótni zakończonej wkroczeniem policji. Ostatecznie śmierć poniosło 35 ‘Yan Kalo-Kato, wśród nich pochodzący z Alkaleri w stanie Bauchi Malam Badamasi, dwóch sąsiadów i jeden funkcjonariusz²⁰. Członkami sekty byli w większości ludzie ubodzy, popierający hasła antyrządowe i antyzachodnie.

Swój dalszy ciąg ma też polityka Jusufa. 9 sierpnia 2009 roku sekta wystosowała komunikat, w którym wypowiedziała świętą wojnę w Nigerii i oznajmiła, że Muhammad Jusuf stał się męczennikiem, a jego idee przetrwały i będą zawsze aktualne. Oświadczenie podpisane przez nowego lidera, Sanni Umaru, kończy się zdaniem ostrzegającym, że ten, kto nie popiera celów i żądań Boko Haram jest jego wrogiem²¹. Trudno ocenić jak poważnie traktować należy te groźby, ponieważ od czasu oświadczenia nie zanotowano wyraźnych powiązań Boko Haram z bieżącymi wydarzeniami. Niemniej do prasy przedostają się opinie o ponownym grupowaniu się sekty, m.in. w celu uwolnienia

¹⁹ A. Akaze, *From Maitatsine to Boko Haram*, www.newswatchngr.com, (28.10.2009).

²⁰ C. Szabo, *Extremist Muslim Sect Members Clash With Police, Army In Nigeria*, www.digitaljournal.com, (29.12.2009).

²¹ *Nigeria: Boko Haram Resurrects, Declares Total Jihad*, <http://allafrica.com>, (14.08.2009).

z więzień współtowarzyszy pojmanych lipcu²². Podejrzeniom tym oficjalnie zaprzeczają miejscowe władze, jednak mając w pamięci ich bezradność w trakcie owych wydarzeń, trudno całkowicie polegać na tych zapewnieniach.

Metody zapobiegawcze i błędy służb państwowych

Wymownymi przykładami na niemoc organów zwierzchnich było dopuszczenie do tak zaawansowanego rozwoju ruchów Maitatsine i Boko Haram. Muhammad Marwa na pewno bardzo wiele skorzystał na chaosie panującym we wchodzącej na drogę suwerenności Nigerii. Obrażliwymi kazaniami dość szybko zwrócił na siebie uwagę stróżów prawa i ich postanowieniem został w 1962 roku osadzony w areszcie. O sprawie dowiedział się Muhammad Sanusi, ówczesny emir Kano, który wydał prorokowi polecenie opuszczenia Nigerii. Wraz z abdykacją Sanusiego w 1963 roku nakaz przestał obowiązywać i po trzech kolejnych latach, gdy władza w Nigerii przeszła w ręce wojskowych, Marwa powrócił do Kano. Jeszcze w grudniu tego samego roku został ponownie aresztowany, tym razem pod zarzutami nielegalnego przebywania na terenie kraju i głoszenia kazań bez odpowiedniego zezwolenia. Na wolność wyszedł po zaledwie jednym miesiącu, 10 stycznia 1967 roku²³. Niezrażony Marwa nie zamierzał zmieniać charakteru wystąpień, dlatego już za rządów generała Yakubu Gowona, w 1973 roku, osadzono go w więzieniu w Makurdi, gdzie miał spędzić dziesięć lat. Skrócenie wyroku do lat dwóch zawdzięczał nowym przetasowaniom rządowym, w wyniku których władzę przejął generał Murtala Muhammad. Żadne władze nie mogły pozostać obojętne na publiczne wzywanie ludzi do buntu przeciwko rządzącym, toteż Maitatsine pozostawał pod stałą inwigilacją Nigeryjskiej Służby Bezpieczeństwa. Ostatnia próba uciszenia niewygodnego imigranta nastąpiła w 1978 roku za generała Oluseguna Obasanjo. 20 kwietnia Marwa wysłany został na rok ciężkich robót w Makurdi. W grudniu 1980 roku stało się oczywistym, że taktyka obierana przez następujące po sobie rządy była zupełnie bezskuteczna.

Święta wojna 'Yan Tatsine poważnie utrudniała zarządzanie krajem Shehu Shagariemu, pierwszemu cywilnemu prezydentowi Nigerii, który sprawował swój urząd w latach 1979-1983. Gdy jednostki policyjne nie zdołały stawić wystarczającego oporu bojownikom, nad krajem zawisła groźba wybuchu wojny domowej. To skłoniło prezydenta do wysłania oddziałów wojska nigeryjskiego w ramach wsparcia sił policyjnych. Niewielkim echem odbił się wprowadzony przez Shagariego w 1982 roku „Unlawful Society Order”, który pod każdym pozorem zakazywał funkcjonowania grup podobnych Maitatsine²⁴. Na próżno szukać można wyroków wydanych pod zarzutem łamania postanowień tego rozporządzenia.

Powodem do dumy dla nigeryjskich organów ścigania nie może być sposób przeprowadzenia dochodzenia i ujęcia drugiego przywódcy Maitatsine, Musy Makanikiego. Wbrew

²² Lawan Danjuma Adamu, *Prison boss says: Boko Haram regrouping In Kano*, www.dailytrust.com, (21.09.2009), lub N.A. Yahaya, *Boko Haram crisis not over*, <http://nigeriabulletin.com>, (23.09.2009).

²³ S. Piłaszewicz, op. cit., s. 28.

²⁴ A. Akaeze, *From Maitatsine to Boko Haram*, www.newswatchngr.com, (28.10.2009).

wzniosłym wypowiedziom rzeczników policji, schwytanie przywódcy dwadzieścia lat po zamieszkach, za które był odpowiedzialny i miał być sądzony, nie jest przejawem determinacji. Musa Makaniki zbiegł z Nigerii zaraz po walkach Maitatsine w 1985 roku i aż do 2003 przebywał poza granicami kraju²⁵. Proces zamknięto po wielu miesiącach w październiku 2006 roku. Wtedy sąd w Yola w stanie Adamawa skazał Makanikiego na śmierć przez powieszenie. Został on uznany winnym zarzutom pobudzania do zakłóceń porządku publicznego i zabójstwa zawinionego²⁶. Choć wyrok na liderze Maitatsine zapadł z dużym opóźnieniem, mógł to być jedyny znany przypadek wyciągnięcia konsekwencji wobec osób podburzających do agresji i przemocy religijnej. Tak się jednak nie stało, ponieważ ze względu na sprzeczne zeznania świadków i zweryfikowanie dowodów uznanych ostatecznie za poszlaki, werdykt został zawieszony. Kilkuletnie postępowanie sądowe utknęło w martwym punkcie²⁷. Fakt ten jest doskonałą zachętą dla kandydatów aspirujących do roli kontrowersyjnego proroka, jakim był też Muhammad Jusuf.

Listę zażaleń pod adresem miejscowych polityków i służb bezpieczeństwa dotyczących akcji Boko Haram otwiera całkowity brak reakcji na informacje płynące ze środowisk muzułmańskich duchownych. Jeszcze na początku 2009 roku imamowie zgłaszali dziesiątki próśb o interwencje i ostrzeżeń o tworzącym się i niebezpiecznie przybierającym na sile ruchu²⁸. Wszystkie one zostały zlekceważone.

Oskarżenia zdecydowanie odpięra rzecznik obrony narodowej Nigerii, pułkownik Muhammad Jarima (Yerima). Jako argument w tej sprawie wymienia liczne aresztowania najważniejszych osób w sekcji i długotrwałą kontrolę jej zachowań. Jarima utrzymuje, że organizacja znajdowała się pod obserwacją służb od 1995 roku, kiedy istniała jeszcze pod innymi nazwami. Tymczasem konkretne czynności podjęto dopiero po pierwszym ataku sekty na posterunek policji w Kano w 2007 roku. Zatrzymano wtedy Al-Amina, jednego z najważniejszych zwolenników Jusufa, a jednocześnie lidera ruchu w stanie. Odkąd Al-Amina postawiono w stan oskarżenia, dalsze losy sprawy nie są znane. W areszcie dwukrotnie osadzany był pochodzący z Nigru, drugi w hierarchii organizacji, Likakam. Dwa razy też nakazywano mu opuszczenie Nigerii, skoro jednak nie wyciągnięto żadnych konsekwencji, gdy nie podporządkował się poleceniu po raz pierwszy, przypuszczać można, że Likakam nigdy z kraju nie wyjechał.

W listopadzie 2008 roku pojawiła się szansa rozprawienia się z kierującym Boko Haram, Muhammadem Jusufem. Był on jednym z aresztowanych za napad na jednostki policyjne w Maiduguri, za co stanął przed Sądem Najwyższym w Abudży. W ocenie sędziego czyny Jusufa nie stwarzały podstaw do wyroku skazującego, toteż oskarżony opuścił areszt po wpłaceniu kaucji²⁹.

²⁵ Źródła nie są zgodne co do informacji o miejscu pobytu Makanikiego, ale był to prawdopodobnie Kamerun lub Czad.

²⁶ Tekst J. Petera, *Phama In Nigeria False Prophets are Real Problems*, opublikowany m.in. na www.defenddemocracy.org, (28.10.2009).

²⁷ Timawus Mathias, *Maitatsine and Boko Haram: Lesson not learnt*, www.dailytrust.com, (07.09.2009).

²⁸ *Nigeria accused of ignoring sect warnings before wave of killings*, www.guardian.co.uk, (02.08.2009).

²⁹ *Boko Haram Leader, Yusuf, Killed In Nigeria*, www.somalipress.com, (31.07.2009).

Przekazanie do wiadomości publicznej informacji o incydentach dowodzi tylko, że symptomy i przejawy zagrożenia występowały wiele lat przed tragedią. Znając finał zdarzeń zaryzykować można osąd, iż oznaki te zostały zbagatelizowane i przemilczane.

Fala krytyki pod adresem policji wzmogła się po oświadczeniu przekazanym przez rzecznika dowództwa policji w Maiduguri, Isa Azare, agencji Reutera, w którym ogłosił śmierć Ustaza Muhammada Jusufa. Zgodnie z oficjalnymi komunikatami, przywódca grupy Boko Haram został odnaleziony w domu swych teściów i aresztowany w czwartek 30 lipca, a w kilka godzin później zastrzelony podczas rzekomej próby ucieczki. W razie wątpliwości ciało Jusufa można było obejrzyć w siedzibie policji w Maiduguri³⁰. Początkowy entuzjazm i satysfakcja służb bezpieczeństwa dość szybko przerodziły się w usprawiedliwianie zdarzenia i odpieranie zarzutów.

Wraz ze śmiercią Muhammada Jusufa przepadła nadzieja na wyjaśnienie przyczyn powziętych przez sektę metod i sprecyzowanie jej żądań. Zamiast tego pozostał szereg nowych pytań. Przede wszystkim jak doszło do tego, że najbardziej poszukiwana w ostatnich dniach osoba, uważana za jedną z najniebezpieczniejszych w regionie, zdołała wydostać się z silnie strzeżonego posterunku. Czy bezpodstawne są podejrzenia, że funkcjonariusze celowo umożliwili Jusufowi ucieczkę, aby zdobyć pretekst do wykonania egzekucji?

Lider Boko Haram mógł być nieocenionym źródłem wiedzy na temat pretensji społeczności muzułmańskiej względem polityki rządowej. Na tej podstawie można było podjąć skuteczne środki zapobiegające podobnym wydarzeniom w przyszłości. Spodziewano się również wskazania nazwisk osób współfinansujących i wspierających organizację w Nigerii, jak i zagranicą. Czy Jusuf zginął ponieważ jego zeznania mogły obciążyć znane osobistości z wpływowych sfer?

O tym, jak kwestia konfrontacji Boko Haram i policji wyglądała z perspektywy Jusufa, zdradza prawie 6-minutowe nagranie z przesłuchania przeprowadzonego zaraz po jego aresztowaniu. W rozmowie prowadzonej w języku hausa zatrzymany przeczy, jakoby jego ludzie wdali się w walkę z policją. Jusuf nie uchyla się od odpowiedzi na pytania, nie zachowuje się agresywnie, nie jest impulsywny³¹. Jako brutalne są za to opisywane środki stosowane przez policję. Bezlitosny był również sposób wykonania egzekucji, ciało zamordowanego nosiło ślady serii strzałów, mimo że w czasie ucieczki nie był on uzbrojony.

Służby państwowe tłumaczą swoją decyzję ogromnym zagrożeniem, jakie Jusuf stanowił dla mieszkańców całego kraju. W związku z tym, w razie konieczności, policjanci upoważnieni byli do podjęcia „środków ostatecznych”. Należało za wszelką cenę powstrzymać Boko Haram przed zrealizowaniem ich nadrzędnego celu, jakim było wzniecenie powstania obalającego rządu federalne³². Gdyby jednak wyciągnięto wnioski z przeszłości, już na podstawie przypadku Maitatsine

³⁰ Ibidem.

³¹ Na podstawie zapisu z przesłuchania opublikowanego na stronie www.news.dailytrust.com, (22.09.2009).

³² Misbahu Bashir, Tashikalmah Hallah, *Boko Haram: Why we executed them – Police*, www.dailytrust.com, (22.09.2009).

zauważyć można, że zabicie przywódcy jedynie pogłębia konflikt zamiast go załagodzić. Koncepcje Jusufa przejęli jego uczniowie, a on sam został okrzyknięty męczennikiem islamu.

Autorytet, jaki zdobywają samozwańczy przywódcy religijni ujawnia kruchość i niedoskonałość systemu obowiązującego w Nigerii. Z niskiego statusu materialnego większości członków i zwolenników sekt nasuwa się wniosek o ograniczonym budżecie tych organizacji. Przerazający jest zatem obraz potencjału fundamentalistycznych organizacji muzułmańskich dysponujących znacznym majątkiem.

Nigeria potrzebuje rozwiązań zdecydowanych i natychmiastowych. Obojętnie, jakimi zabiegami posiłkować się będzie rząd, aby zdławić rozgrywający się już konflikt, wszystkie metody wprowadzone na tym etapie są jedynie półśrodkami. Istota problemu zakorzeniona jest w ustroju i stylu sprawowania władzy przez zmieniające się elity. Od zaradności obecnie rządzących zależy miejsce Nigerii na arenie międzynarodowej, opinia światowa, ale przede wszystkim życie mieszkańców kraju.

IV. Niewarabski Bliski Wschód

Katarzyna Kleiber

Nacjonalizm i aryjskość – irańskie interpretacje europejskich koncepcji

Studiując historię XIX- i XX-wiecznego Iranu (Persji) w oparciu o euro-amerykańskie i bliskowschodnie źródła, badacz nieustannie napotyka terminy ukute na gruncie zachodnich dyscyplin naukowych¹. Oprócz określeń z dziedziny nauk historycznych² wyróżnić wśród nich można również terminy zaczerpnięte z nauk społecznych (np. naród, państwo, nacjonalizm), oraz z zakresu XIX- i XX-wiecznej pseudonauki (np. aryjskość). Ze względu na zmieniający się w czasie sens przywołanych powyżej pojęć o kluczowym znaczeniu dla badań dotyczących nowoczesnej historii tego kraju, a także z uwagi na rozbieżności zachodzące w ich rozumieniu w Iranie i na Zachodzie, zasadne wydaje się bliższe przyjrzenie się tym terminom.

Kraj, naród i nacjonalizm

Większość współczesnych naukowców przyjmuje, że koncepcje kraju i narodu (rozumianych w kategoriach politycznych) oraz nacjonalizmu narodziły się w Iranie pod wpływem impulsu płynącego z Zachodu³. Zdaniem badaczy kształtowały się one dopiero na przełomie XIX i XX wieku⁴, zastępując lub uzupełniając innego rodzaju wspólnoty (np. rodzinne, plemienne, religijne) oraz systemy lojalności (np. wierność dynastii rządzącej)⁵. W powstaniu „narodu irańskiego” decydującą rolę odegrały takie elementy jak: ustalenie granic terytorialnych Iranu (co nastąpiło jeszcze w XIX wieku)⁶, a także powiązanie tej geograficznej całości z jednym językiem (farsi) oraz jedną tradycją kulturowo-historyczną, mającą swoje źródło w starożytności.

Danych niezbędnych do uznania określonego języka i wizji przeszłości za narodowe dostarczyły zachodnie orientalistyczne prace z zakresu językoznawstwa oraz nauk historycznych.

¹ Pomysł na napisanie niniejszego artykułu zrodził się podczas pisania dysertacji doktorskiej „Irańska sztuka a perska archeologia starożytna w czasach Pahlawich (1925-1979)”. Jednym z kluczowych zagadnień, których dotyczy ta praca, jest problem przemian, którym podlegały irańska polityka kulturalna i sztuka oficjalna pod wpływem europejskich nauk historycznych oraz recepcji sztuki Zachodu.

² Określenia te obejmują zarówno terminy bardzo ogólne, takie jak nazwy subdyscyplin i nauk pomocniczych historii, jak i szczegółowe pojęcia z zakresu poszczególnych nauk historycznych (archeologii i historii sztuki itp.).

³ N. Fazeli, *Politics of Culture in Iran: Anthropology, Politics and Society in Twentieth Century*, London 2006, s. 10; M. Tavakoli-Targhi, *From Patriotism to Matriotism: A Tropological Study of Iranian Nationalism, 1870-1909*, „International Journal of Middle East Studies” 2002, nr 34, s. 217; M. Vaziri, *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*, New York 1993, s. 13. Por. P. Chatterjee, *Nacjonalizm jako problem w historii myśli politycznej*, „Literatura na świecie” 2008, nr 1-2, s. 280-328; N. Lazarus, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge 1994, s. 128-39; R. Schofield, *Interpreting a Vague River Boundary Delimitation: The 1847 Erzerum Treaty and the Shatt al-Arab Before 1913*, [w:] *The Boundaries of Modern Iran*, op. cit., s. 72-92.

⁴ N. Fazeli, op. cit., s. 10; M. Vaziri, op. cit., s. 4, 95.

⁵ M. Tavakoli-Targhi, op. cit., s. 222-223; M. Vaziri, op. cit., s. 102.

⁶ P. Mojtabah-Zadeh, *The Eastern Boundaries of Iran*, [w:] *The Boundaries of Modern Iran*, red. K. McLachlan, New York 1994, s. 128-39; R. Schofield, *Interpreting a Vague River Boundary Delimitation: The 1847 Erzerum Treaty and the Shatt al-Arab Before 1913*, [w:] *The Boundaries of Modern Iran*, op. cit., s. 72-92.

Te pierwsze wskazywały na podobieństwa między współcześnie używanym językiem nowoperskim a jego domniemanymi bezpośrednimi poprzednikami – językami średnioperskim z czasów Sasanidów (używany także po upadku tej dynastii, mniej więcej do IX/X wieku) i staroperskim z epoki Achemenidów⁷ – oraz wiązały zasięg występowania farszi z terytorium z grubsza odpowiadającym granicom współczesnego Iranu⁸. Te drugie z kolei podkreślały ciągłość perskich tradycji kulturowych od starożytności do czasów współczesnych, ich niezmienność pomimo wpływów zewnętrznych – arabskich i tureckich⁹, a w szczególności stałość Iranu jako narodu, zrodzonego już w czasach Cyrusa Wielkiego i niezmiennie pielęgnującego swoją narodową tożsamość na przestrzeni dziejów¹⁰.

Z punktu widzenia dzisiejszej wiedzy tego rodzaju porównania są wyłącznie teoretycznymi koncepcjami, którym zarzucić można liczne uproszczenia i nieścisłości, w tym przede wszystkim anachronizm polegający na przypisywaniu przednowoczesnym bliskowschodnim społecznościom sposobu myślenia typowego dla teorii i praktyki europejskich nacjonalizmów z XIX i XX wieku. Niemniej jednak w Iranie, od początku XX wieku, a zwłaszcza w okresie panowania Pahlawich (1925-1979) wymienione wyżej orientalistyczne atrybucje oraz analogie miały status wiedzy naukowej i w znaczący sposób ukształtowały sposób myślenia o własnej historii i języku wśród rodzimych badaczy, a także wpłynęły na formowanie się poczucia tożsamości narodowej ówczesnych Irańczyków¹¹.

Wracając do samych określeń „kraj”, „naród” i „nacjonalizm”, w niniejszym tekście przyjmuje się, że są one, zgodnie ze słynną definicją Benedicta Andersona, „szczególnego rodzaju artefaktami kulturowymi”, które zrozumieć można tylko wówczas, gdy rozpatrzy się sposób, w jaki się ukształtowały i jak z biegiem czasu zmieniało się ich znaczenie¹². W irańskim dyskursie politycznym czasów Pahlawich, terminem o znaczeniu zbliżonym do zachodniego rozumienia kraju

⁷ Jak stwierdził Edward G. Browne, autor czterotomowego opracowania *A Literary History of Persia*, wydanego w latach 1902-1924, „dzisiejszy język perski, farszi, (...) jest w prostej linii potomkiem języka, którym mówili Cyrus [II Wielki] i Dariusz [I Wielki]” – zob. E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, vol. 1 Cambridge 1902, s. 4-5. Oprócz cytowanego badacza, współtwórcami i popularyzatorami tej teorii był m.in. James Darmesteter i Italo Pizzi, bazujący w swoich pracach na ustaleniach wcześniejszej generacji językoznawców, którzy wyodrębnili grupę języków irańskich w obrębie rodziny indoeuropejskiej i prowadzili pionierskie badania nad poszczególnymi językami staro- i średnioperskimi – zob. M. Vaziri, op. cit., s. 102-105, 110-111. Warto podkreślić, że przedstawiona tu hipoteza nie jest podzielana przez wszystkich współczesnych badaczy historii języka perskiego – zob. ibidem., s. 116-119.

⁸ Użytkownicy farszi w rzeczywistości zamieszkiwali o wiele większy obszar, obejmujący m.in. część Azji Centralnej oraz Indie – zob. ibidem, s. 111.

⁹ Niektórzy orientaliści, m.in. Clifford E. Bosworth, twierdzili wręcz, że arabska i turecka ludność na terytorium Iranu (w tym arabskie i tureckie dynastie rządzące) iranizowały się pod wpływem lokalnej kultury – zob. C.E. Bosworth, *The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and Search for Dynastic Connection*, „Iran” 1973, nr 11, s. 60-62. Zob. też M. Vaziri, op. cit., s. 141. Wielu badaczy, m.in. Henry Corbin, autor czterotomowej publikacji *En Islam Iranien*, wyd. 1971-1972, zwracało również uwagę na fakt adaptacji w irańskim islamie (szyizmie) elementów zaczerpniętych z przedmuzułmańskich religii Persji – zoroastryzmu oraz mazdaizmu – zob. H. Algar, *The Study of Islam: The Work of Henry Corbin*, „Religious Studies Review” 1980, nr 6 (2), s. 85-91. Zob. też. M. Vaziri, op. cit., s. 193.

¹⁰ Orientalistami reprezentującymi taki pogląd byli m.in. Clifford E. Bosworth, Edward G. Browne, Henry Corbin, Roman Girshman, Vladimir Minorsky i Donald N. Wilber. Więcej na temat prac wymienionych badaczy dotyczących ich poglądów na perską ciągłość kulturową – zob. ibidem, s. 140-146.

¹¹ Ibidem, rozdział „Imitation and Continuation of Nationalistic Historiography in Iran”, s. 151-167.

¹² B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków 1997, s. 18.

jako geopolitycznej całości było słowo watan, pierwotnie oznaczające miejsce urodzenia (miasto, region), lub rozumiane całkowicie aterytorialnie – jako świat pozaziemski, niematerialny¹³.

Z kolei jako odpowiednika słowa naród zwykle używano określenia mellat, które – tłumacząc precyzyjnie – oznaczało „lud”¹⁴ i początkowo denotowało wspólnotę religijną, a nie narodową¹⁵. Jak wyżej wspomniano, pod wpływem europejskiej myśli politycznej, mniej więcej od końca XIX wieku, mówiąc „naród” w Iranie miano na myśli również to, co w zachodniej nauce nazywano „wyobrażoną wspólnotą polityczną”, której członkowie, choć nie znają się osobiście, pielęgnują w swoich umysłach obraz wspólnej historii, kultury, języka (a często także pochodzenia etnicznego – o czym będzie mowa w dalszej części tekstu) i zamieszkują jeden obszar o ściśle określonych granicach. Należy jednak podkreślić, że obok swojego nowego, zeuropeizowanego sensu, wyrazy watan i mellat używane były w XX-wiecznym Iranie także w swoich dawnych znaczeniach, co niejednokrotnie prowadziło do zamierzonych lub niezamierzonych interpretacyjnych nadużyć, zarówno na gruncie badań naukowych, jak i polityki¹⁶.

Nieco mniej semantycznych wątpliwości budzi określenie „nacionalizm” (pers. nāsjunālizm). Analogicznie jak w języku angielskim¹⁷, pojęcie to miało w Iranie w czasach Pahlawich szeroki zakres, obejmujący zarówno nacjonalizm rozumiany jako zjawisko kulturowe, jak i nacjonalizm, który przybiera polityczną postać¹⁸. Termin ten odnosić mógł się zatem do poczucia przynależności narodowej, świadomości narodowej, idei narodowej oraz ruchów politycznych skupionych wokół wymienionych odczuć i koncepcji.

Jak podkreślają badacze próbujący ująć zjawisko irańskiego nacjonalizmu w teoretyczne ramy, w Iranie Pahlawich istniało na dobrą sprawę kilka ruchów i koncepcji politycznych, które – zgodnie z europejską terminologią – można nazwać nacjonalistycznymi¹⁹. Jednym z nich był nacjonalizm odwołujący się do przedmuzułmańskiej historii i tradycji kulturalnych Iranu. Odgrywał on kluczową rolę w państwowej propagandzie czasów Pahlawich, a także stanowił istotne negatywne

¹³ O znaczeniach słowa watan w języku i kulturze perskiej w XIX i XX wieku – zob. B. Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago 1988, s. 40-41; A. Najmabadi, *Vatan, the Beloved; Vatan, the Mother*, [w:] A. Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, Berkeley 2005, zwł. s. 98-106; M. Tavakoli-Targhi, op. cit., s. 218-20.

¹⁴ Sh. Holliday, *The Politicisation of Culture and the Contestation of Iranian National Identity in Khatami's Iran*, „Studies in Ethnicity and Nationalism” 2007, nr 7 (1), s. 29; H. Katouzian, *Musaddiq and the Struggle for Power in Iran*, London 1999, s. 258-259.

¹⁵ M. Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Language and Culture during the Constitutional Revolution*, „Iranian Studies” 1990, nr 23, s. 78-77.

¹⁶ Przykładem jest szukanie w perskojęzycznym piśmiennictwie poprzednich wieków tekstów, które mogłyby stanowić literacki kanon narodowy/patriotyczny. Poszukiwania te opierały się na wynajdywaniu w utworach takich określeń, jak watan, mellat, keshwar, mihan (dwa ostatnie terminy znaczą „kraj”, ale odnosić mogą się także do domu lub regionu) i uznaniu, że wyrazy te użyte zostały w swych współczesnych znaczeniach „kraju” i „narodu”, nawet jeśli tego rodzaju atrybucje odnosiły się do tekstów sprzed wieków i były całkowitymi anachronizmami – zob. M. Vaziri, op. cit., s. 124-125.

¹⁷ O różnych definicjach nacjonalizmu w zachodnich opracowaniach naukowych, głównie anglojęzycznych – zob. A.D. Smith, *Nacionalizm: teoria, ideologia, historia*, Warszawa 2007. O rozumieniu terminów „naród” i „nacionalizm” w polskich opracowaniach naukowych – zob. J. Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak” 1997, nr 3, s. 4-31.

¹⁸ K. Abdi, *Nationalism, Politics and the Development of Archaeology in Iran*, „American Journal of Archaeology” 2001, nr 105 (1), s. 51-52; M. Vaziri, op. cit., passim.

¹⁹ K. Abdi, op. cit., s. 51-52; A.M. Ansari, *Modern Iran Since 1921: The Pahlavis and After*, London 2003, s. 14-15; N. Fazeli, op. cit., s. 11; H. Katouzian, *Nationalist Trends in Iran 1921-1926*, „International Journal of Middle Eastern Studies” 1979, vol. 10 (4), s. 541-535.

źródło odniesienia dla dyskursu historycznego i politycznego po zwycięstwie rewolucji islamskiej w 1979 roku. W literaturze naukowej określa się go nieraz „historycznym” (ze względu na nawiązania do przeszłości)²⁰, „romantycznym” (z racji idealizowania historii)²¹ lub „dynastycznym” (z uwagi na nacisk, jaki kładziono w nim na przywiązanie do dynastii panującej)²². Nacjonalizm, o którym tutaj mowa, był zarówno ideologią, jak i ruchem politycznym zrodzonym w środowisku irańskich dziennikarzy, literatów, naukowców oraz urzędników i wojskowych, którzy osobiście lub pośrednio zetknęli się z teorią i praktyką europejskich nacjonalizmów przełomu XIX i XX wieku²³. Poza dążeniem do unifikacji kraju w oparciu o przedmuzułmańską historię i kulturę, cechowało go poczucie kulturowej wyższości nad Arabami i związana z tym niechęć do tych elementów perskiej tradycji, które pojawiły się w kraju w związku z najazdem arabskim²⁴. Ze względu na antyarabski wydźwięk, charakteryzowany tutaj nacjonalizm cechowała również raczej nieprzychylna postawa wobec islamu, znajdująca swój wyraz w przekonaniu o konieczności ograniczenia wpływu muzułmańskiego duchowieństwa na sprawy państwa²⁵ i tendencji do faworyzowania zoroastryzmu²⁶. Pomimo gloryfikacji starożytnych korzeni narodu oraz praktyki wywodzenia argumentów dla współczesnej debaty politycznej z odległej przeszłości, ruch ten nie był wyłącznie zapatrzonny w historię – wprost przeciwnie, jego przedstawiciele bardzo popierali modernizację kraju na wzór europejski, zarówno w sferze technologicznej (np. poprzez budowę nowoczesnej infrastruktury), politycznej (między innymi poprzez dążenie do stworzenia systemu parlamentarnego na wzór zachodni), jak i obyczajowej (choćby poprzez propagowanie europejskich ubiorów i stylu życia)²⁷.

Koncepcja aryjskości

Jednym z kluczowych motywów przewijających się w orientalistycznym dyskursie, który przyczynił się do uznania jednego języka i jednej wizji dziejów Iranu za narodowe, była koncepcja aryjskości²⁸. Zakładała ona (początkowo głównie w oparciu o wyniki badań językoznawczych²⁹,

²⁰ K. Abdi, op. cit., s. 52.

²¹ N. Fazeli, op. cit., s. 13.

²² A.M. Ansari, op. cit., s. 59-71.

²³ K. Abdi, op. cit., s. 52, H. Katouzian, *Nationalist...*, s. 54, M. Vaziri, op. cit., s. 173-174.

²⁴ Szczególne znaczenie dla popularyzacji w Iranie poglądu o wyższości kultury perskiej nad arabską miały książki takich orientalistów, jak Arthur J. Arberry, Edward G. Browne, Ignaz Goldziher, Italo Pizzi, którzy starali się m.in. udowodnić, że czołowe dzieła arabskojęzycznej nauki (prace z dziedziny historiografii, filozofii, nauk przyrodniczych) zostały stworzone przez Irańczyków. Wśród irańskich autorów pogładowi temu hołdowali m.in. Abdol Hossejn Zarrinkub, autor książki *Dwa stulecia milczenia* (Do qarn sokut, wyd. 1957), której tytuł odnosi się do upadku kultury perskiej po najeździe arabskim w 651 roku i Isā Sadiq, twórca *Historii kultury irańskiej* (Tārich-e farhang-e irān, wyd. 1957), zob. J. M. Vaziri, op. cit., s. 112-115. Zob. też A.M. Ansari, op. cit., s. 15; N. Fazeli, op. cit., s. 33.

²⁵ Gh.R. Afkami, *The Life and Times of the Shah*, Berkeley 2009, s. 18; A.M. Ansari, op. cit., s. 15-16; N. Fazeli, op. cit., s. 13; H. Katouzian, *Nationalist...*, s. 541.

²⁶ N. Fazeli, op. cit., s. 13. Jak sugeruje jeden z badaczy tego problemu, Mostafa Vaziri, nie chodziło o zastąpienie islamu zoroastryzmem np. poprzez uczynienie tej starożytnej religii religią państwową, lecz raczej o podkreślanie, że zoroastryzm jest nośnikiem autentycznej irańskiej tożsamości, mającej swoje korzenie w starożytności – zob. M. Vaziri, op. cit., s. 197-198.

²⁷ Gh.R. Afkami, op. cit., s. 19-20; N. Fazeli, op. cit., s. 47; H. Katouzian, *Nationalist...*, s. 541.

²⁸ Sama nazwa analizowanej koncepcji została stworzona przez Friedricha Schlegela ze słów oznaczających „honor” w sanskrycie (ari) i języku niemieckim (Ehre) – zob. M. Vaziri, op. cit., s. 24.

²⁹ Kluczowe znaczenie dla sformułowania koncepcji aryjskości miały językoznawcze prace takich XVIII- i XIX-wiecznych badaczy jak: Sir William Jones, Friedrich Schlegel, Johann G. Herder, Franz Bopp, Jacob i Wilhelm Grimm, Rasmus Rask, Max Müller – zob. M. Vaziri, op. cit., s. 2-3. Por. N. Fazeli, op. cit., s. 33-34.

a później także archeologicznych³⁰), że dawni i obecni użytkownicy języków indoeuropejskich (a więc także języków irańskich) posiadali wspólnych przodków (ludność praindoeuropejską) i tworzyli jedną rasę – Arjów³¹, lepszą od pozostałych³².

W Iranie, o którego aryjskości pisali m.in. tacy orientaliści tacy jak George Rawlinson³³, Roman Ghirshman³⁴ oraz Albert T. Olmstead³⁵ i Arthur Christensen³⁶, przyjęcie się tej koncepcji tłumaczyć można kilkoma czynnikami. Decydującą rolę odegrała zapewne wysoka pozycja przyznawana w niej Irańczykom – głównie ich osiągnięciom na polu kulturalnym, ale także cechom charakterologicznym. Nie bez znaczenia było także to, że koncepcja ta dostarczała argumentów dających się wykorzystać w budowaniu poczucia tożsamości narodowej³⁷: wspierała przekonanie, że język nowoperski – farsi – jest językiem narodowym Iranu, a terytorium odpowiadające współczesnym granicom kraju, od czasów starożytności związane było z dominacją „Arjów”. Pewną rolę w procesie adaptacji, przynajmniej w latach 30. XX wieku, mogła też odegrać bliska współpraca polityczna i gospodarcza Iranu pod rządami Rezy Szaha z hitlerowskimi Niemcami³⁸, dla której, jak twierdzą niektórzy badacze³⁹, teoria aryjskości tworzyła podstawę⁴⁰.

W państwie Pahlawich, podobnie jak w Europie tego czasu, koncepcja będąca z pozoru neutralną językowo-etniczną klasyfikacją, z czasem zyskała rasistowski i nacjonalistyczny wydźwięk – sprowadzała się do przekonania, że dawni i współcześni Irańczycy są doskonalsi od ludności nie-

³⁰ M. Vaziri, op. cit., s. 25-26.

³¹ Pierwszym badaczem, który powiązał ze sobą podobieństwo językowe z koncepcją rasy, był Friedrich Schlegel – autor książki *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, wyd. 1808). Jego koncepcję rozwijali m.in. Gerald Rendall w książce *The Cradle of the Aryans*, wyd. 1889 i Arthur de Gobineau w czterotomowym opracowaniu *Essai sur l'inégalité des races humaines*, wyd. 1853-1855) oraz książce *Histoire des Perses*, wyd. 1869 – zob. N. Fazeli, op. cit., s. 49; M. Vaziri, op. cit., s. 22-25.

³² „Rasie aryjskiej” przypisywano m.in. takie cechy jak fizyczne piękno, nadzwyczajna inteligencja i siła, które, zdaniem zwolenników teorii aryjskości, umożliwiały tej ludności stworzenie kultury przewyższającej wszystkie inne. Tego typu charakterystykę Aryjczyków i ich dokonań znaleźć można m.in. w wymienionych w poprzednim przypisie pracach Geralda Rendalla i Arthura de Gobineau – zob. M. Vaziri, op. cit., s. 22-25.

³³ George Rawlinson (1812-1902) był angielskim historykiem, autorem monumentalnej, siedmiotomowej historii Orientu w starożytności zatytułowanej *The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, wyd. 1876. Trzy tomy serii poświęcone były starożytnemu Iranowi – zob. G. Rawlinson, *The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World; or, the History, Geography, and Antiquities of Chaldaea, Assyria, Babylon, Media, Persia, Parthia, and Sassanian, or New Persian Empire* vol. 5 (Persia), vol. 6 (Parthia), vol. 7 (The Sassanian or the New Persian Empire), London 1876.

³⁴ Roman Ghirshman (1895-1979) był francuskim archeologiem, autorem 20 książek i ok. 300 artykułów poświęconych starożytnemu Iranowi. Spośród nich, uwagi o aryjskiej tożsamości Irańczyków i ich kulturowej supremacji znalazły się m.in. w takich książkach jak: R. Ghirshman, *Iran: from the earliest times to the Islamic conquest*, Harmondsworth 1954, R. Ghirshman, *L'Iran et la migration des Indo-Aryens et des Iraniens*, Leiden 1972; *Persia, the immortal kingdom*, red. R. Ghirshman, V.F. Minorsky, R. Sanghvi, Greenwich 1971.

³⁵ Albert T. Olmstead (1880-1945) był amerykańskim historykiem zajmującym się starożytną Mezopotamią i Persją. Swoją wizję dziejów Iranu zawarł w książce *History of the Persian Empire*, wyd. I, 1948; zob. A.T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago 1966.

³⁶ Arthur Christensen (1875- 1945) był duńskim językoznawcą, autorem książki *L'Iran sous les Sassanides*, wyd. 1936), w której mieszkańcom starożytnego Iranu przypisano nie tylko aryjską tożsamość, ale także myślenie o sobie w kategoriach narodu – zob. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen 1936.

³⁷ Por. M. Vaziri, op. cit., s. 28.

³⁸ A.M. Ansari, op. cit., s. 55, 66-67; Gh.R. Afkami, op. cit., s. 62-71; A. Saikal, *The Rise and Fall of the Shah: Iran from Autocracy to Religious Rule*, Princeton 2009, s. 24; K. Zdulski, *III Rzesza a świat islamu*, Łódź 2009, s. 81-82.

³⁹ A.M. Ansari, op. cit., s. 66-67; M. Vaziri, op. cit., s. 193-196.

⁴⁰ Dowodów wspierających mit aryjskiego, persko-niemieckiego dziedzictwa dostarczyła głównie lingwistyka historyczno-porównawcza. Jej przedstawiciele uznali m.in., że nazwa jednej z prowincji współczesnego Iranu – Kerman – pierwotnie wymawiana była „German”, a jedynie jej zapis za pomocą alfabetu arabskiego (w którym nie występuje dźwięk i litera „g”) sprawił, że wymowa zmieniła się. W oparciu o tego rodzaju argumenty uznano, że Iran był pierwotną siedzibą „Germanów” – zob. A.M. Ansari, op. cit., s. 60.

irańskiej zamieszkującej Bliski Wschód. Tym jednak, co odróżniło ideologię aryjską w Iranie od jej zachodnich odpowiedników był fakt, że rozumiana była ona bardziej w kategoriach kulturowych niż biologicznych⁴¹ oraz to, że nie przeradzała się w akty wrogości na tle rasowym. W Iranie pod panowaniem Pahlawich słowo „aryjskość” (i terminy pochodne: „Arjowie”, „aryjski”, itp.) odnosiło się, w przeciwieństwie do sensu tego terminu na Zachodzie, właśnie do lokalnego pojmowania zachodniej pseudonaukowej koncepcji⁴², skupionego na szukaniu w niej przede wszystkim argumentów potwierdzających niegdysiejszą świetność kraju i nadzwyczajne możliwości dawnych i współczesnych Irańczyków w dziedzinie polityki, gospodarki, sztuki, itp.

Wnioski

Przeprowadzona powyżej krótka analiza pojęć „nacjonalizm” i „aryjskość” jest przykładem praktycznej realizacji przekonania, że „do opisanie operacji historiograficznych prowadzi dociekanie nad tym, jakie to fundamentalne metafory historyczne/pojęcia organizują myślenie historyczne”⁴³. Sposób recepcji zachodniej myśli dotyczącej koncepcji narodu, nacjonalizmu i teorii aryjskości na perskim gruncie, w okresie rządów dynastii Pahlawich pozwala stwierdzić, że lokalna historiografia niewątpliwie uległa silnym wpływom europejskich nauk historycznych. Z drugiej jednak strony, owe zaczerpnięte z Zachodu pojęcia organizujące myślenie historyczne ulegały pewnym przeobrażeniom w lokalnych, pozaeuropejskich warunkach. Zjawiska te były rezultatem nakładania się nowych, zagranicznych terminów i koncepcji na miejscowe określenia i sposób myślenia o narodzie, jego pochodzeniu oraz historii. Ogólnym wnioskiem płynącym z tego spostrzeżenia jest przekonanie, że pisząc o historii krajów pozaeuropejskich należy szczególnie uwzględniać fakt, że operacje historiograficzne są stronnicze kulturowo – to znaczy, że są obciążone „klimatem” kultury, w której żyje badacz i nietożsame ze sposobem myślenia o przeszłości, który był właściwy ludziom żyjącym w innym czasie i w innym miejscu⁴⁴. W praktyce badawczej historyka odkrywającego przeszłość Bliskiego Wschodu postulat też może być realizowany między innymi poprzez refleksję nad terminologią nauk historycznych używaną we własnej i w badanej kulturze.

⁴¹ W irańskim dyskursie tylko sporadycznie odwoływano się do ustaleń z dziedziny antropologii fizycznej (zwłaszcza antropometrii i kranjometrii) w tworzeniu typologii ras ludzkich i ich ocenie – por. A.M. Ansami, op. cit., s. 66, 82. Badania antropologiczne oparte na biologicznych wyznacznikach aryjskości, stworzonych przez niemieckich nazistowskich badaczy, prowadzone były w Iranie na przykład podczas ekshumacji doczesnych szczątków Awicenny na początku lat 50. XX wieku – zob. T. Grigor, *Building Iran: Modernism, Architecture, and National Heritage under the Pahlavi Monarchs*, New York 2009, s. 131-135.

⁴² Nie bez znaczenia dla zdyskredytowania teorii aryjskości w nauce miał historyczny kontekst, w którym koncepcja ta była rozwijana i zyskała popularność (kolonializm, rasizm) oraz uznanie, że żadna grupa (w tym wypadku Arjowie) nie jest w stanie przez tysiąclecia zachowywać swojej autonomii etnicznej i kulturowej (co początkowo zakładali orientaliści), ani rościć sobie prawa do dominacji nad innymi w oparciu o domniemaną wyższość biologiczną lub kulturową. Ponadto, w toku bardziej wnikliwych językoznawczych i historycznych badań, podważonych zostało wiele teoretycznych podstaw opisywanej koncepcji m.in. przeświadczenie o istnieniu praindoeuropejskiej społeczności i języka, jak również oparte na nim hipotezy o topogenezie Arjów oraz drogach ich ekspansji na teren Wyżyny Irańskiej; zdaniem wielu współczesnych badaczy brak jest dostatecznej ilości materialnych dowodów, by potwierdzić te koncepcje – zob. T. Burrow, *The proto-IndoAryans*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 1973, nr 2, s. 123-124; J.P. Mallory, *In search of the Indo-Europeans: Language, archaeology and myth*, London 1991; A. Rozwadowski, *Indoiranicy – sztuka i mitologia*, Poznań 2003, zwł. rozdział III „Problem topogenezy Arjów i ich mitologii: perspektywa archeologiczno-historyczna”, s. 71-80; R. Schmitt, *Aryans*, [w:] *Encyclopaedia Iranica*, vol. 2, red. E. Yarshater, London and New York 1987, s. 684-687; M. Vaziri, op. cit., s. 75-79.

⁴³ W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, Bydgoszcz 2009, s. 8.

⁴⁴ Ibidem, s. 32.

Nina Mocior

Zrozumieć Iran – bilans dialogu Unii Europejskiej i Iranu

Polityka zagraniczna nie jest tylko zdolnością prowadzenia walki ograniczającej się do strategii i dyplomacji, lecz wkracza w stosunki ekonomiczne, kulturowe, dotyczy prawa i społeczeństwa. Po upadku systemu dwublokowego ponownie pojawiły się pytania o kształt systemu międzynarodowego – czy jest to system unipolarny ze Stanami Zjednoczonymi na czele, czy też wielobiegunowy. Doświadczenia ostatnich kilkunastu lat pokazują, że system międzynarodowy zmierza raczej w kierunku multipolarności, z wyraźnym naciskiem na sprawy gospodarcze, ochronę rodzimych rynków przy jednoczesnej ekspansji na rynki międzynarodowe¹. Należy przy tym zaznaczyć, że obecnie system międzynarodowy tworzy skomplikowaną sieć struktur, instytucji, norm prawnych i moralnych. Struktura systemu międzynarodowego i możliwości działania każdego z jego podmiotów rzutuje na wzajemne relacje między uczestnikami, formy ich przejawiania się, charakter, a także możliwości wpływania i środki realizacji celów polityki zagranicznej².

Zachód – rozumiany jako układ Stanów Zjednoczonych i Unii Europejskiej – jest zgodny w swoich celach polityki wobec Bliskiego Wschodu. Składa się na to zwalczanie międzynarodowego terroryzmu, ograniczanie proliferacji broni masowego rażenia, rozwiązanie „kwestii bliskowschodniej”, zapewnianie bezpieczeństwa energetycznego. Jednak należy podkreślić, że w przypadku Bliskiego Wschodu priorytety w ramach społeczności euroatlantyckiej nie przekładają się na realizowaną politykę i dobór narzędzi stosowanych w polityce zagranicznej.

Polityka Unii Europejskiej wobec Islamskiej Republiki Iranu jest jedną z form realizacji polityki Unii wobec państw trzecich. Poza dialogiem politycznym na relacje z tym specyficznym państwem składa się szereg innych polityk, jakie prowadzi Unia – polityka handlowa, rozwojowa, energetyczna, w dziedzinie energii atomowej oraz praw człowieka. Niektórzy politycy popierają użycie broni w celu obalenia lub destabilizacji władzy w Iranie, inni opowiadają się za bodźcami pozytywnymi – od negocjacji po otwarte wspieranie opozycji. Bardzo ciężko jest ocenić, na ile każdy z tych instrumentów jest skuteczny.

W zaprezentowanym zarysie współpracy na linii UE-Iran uwagę zwróci się na częste zmiany priorytetów w prowadzonej polityce zewnętrznej obu stron dialogu, dzięki czemu widoczny stanie się proces uzależniania się od ekonomicznych wyników bliższych relacji. Płaszczyzna ekonomiczna staje się jednym z czynników motywujących Unię do działania; Europa potrzebuje uregulowania kwestii energetycznych, dlatego też jej interesy w dużej mierze są czysto ekonomiczne, co powoduje z kolei oskarżenia o zaniedbywanie kwestii bezpieczeństwa międzynarodowego.

¹ Z.J. Pietraś, *Nowy Ład międzynarodowy u progu XXI w.*, [w:] *Świat i Polska końca XXI w.*, red. M. Żmigrodzki, Lublin 1996, s. 28-31.

² T. Łoś-Nowak, *Stosunki międzynarodowe. Teorie – systemy – uczestnicy*, Wrocław 2000, s. 126-127.

Polityka bliskowschodnia Unii wynika z jej dążenia do odgrywania większej roli w środowisku międzynarodowym, co widoczne jest w narzędziach używanych w ramach Wspólnej Polityki Zagranicznej i Bezpieczeństwa oraz długoterminowych programów rozwojowych skierowanych do krajów rozwijających się. Dużym problemem całej Unii jest brak jednomyślności w polityce zagranicznej, zaś WPZiB jest wciąż w fazie budowy.

Mając na uwadze powyższe przesłanki, od kilkunastu lat Unia podejmuje działania w kwestii Iranu. Bez wątpienia jest to zadanie bardzo trudne; większość problemów wynika z różnic cywilizacyjnych między stronami dialogu. Europa próbuje strzec praw człowieka i naciskać na Iran, by stosował się do uniwersalnych norm ich ochrony oraz do przestrzegania prawa międzynarodowego. Iran z kolei jest państwem, które swoje struktury państwowe i cały system władzy stworzyło w warunkach rewolucyjnych, a wszechobecność doktryny polityczno-prawno-religijnej islamu sprawia, że konstrukt irański, pomimo niewielkiej legitymizacji społecznej, jest bardzo silny. Ten podstawowy rozdzźwięk między stronami dialogu jest źródłem innych problemów pojawiających się na wspólnej drodze.

Sytuacja wewnętrzna w Islamskiej Republice Iranu jest obecnie bardzo złożona; niewątpliwie od 1979 roku uległa ona znacznym przeobrażeniom. Podstawą rządów muzułmańskich i postulatów ajatollaha Ruhollaha Chomeiniego podczas i po rewolucji w 1979 roku była instytucjonalizacja idei muzułmańskich. Odrzucono monarchię i jakąkolwiek władzę hołdującą świeckim wartościom, które ten charyzmatyczny *mardża at-taklid*³ uważał za niedopuszczalne z uwagi na przesłanie rewolucji i chęć powrotu do klasycznych wartości muzułmańskich⁴. Iran kontynuuje realizację swojej polityki zagranicznej według założeń wprowadzonych po rewolucji, mianowicie uważa, że islam jest atakowany ze strony trzech doktryn – materializmu, syjonizmu i imperializmu, które są wszechobecne w świecie Zachodu, stając się w pewnym sensie jego wizytówką, co podkreślane jest w demagogii politycznej radykałów. Te przedstawione tylko w zarysie założenia rządów muzułmańskich mają swoje odbicie w Konstytucji uchwalonej w grudniu 1979 roku, która stworzyła podwaliny dla pewnej formy demokracji muzułmańskiej.

Utworzenie w Iranie po 1979 roku teokratycznego, porewolucyjnego państwa o podwójnej tożsamości⁵ stało się wyzwaniem dla całego świata, a funkcjonowanie świata w systemie dwubiegunowym skłoniło Iran do szukania trzeciej drogi, zgodnie z nakazem Chomeiniego – „ani Wschód, ani Zachód, tylko republika islamska”⁶. Iran odrzucił więc zachodnie wartości, zajął wrogie stanowisko wobec Izraela, zaczął udzielać wsparcia fundamentalnym organizacjom muzułmańskim i rozpoczął starania o uzyskanie broni masowego rażenia. Polityka izolacji, ale i zarazem konfrontacji, czemu towarzyszyło notoryczne łamanie praw człowieka, zostały ocenione negatywnie przez cały świat zachodni. Wszystkie wspomniane wyżej wartości kultywowane

³ Dosł. źródło, wzór (do) naśladowania – najwyższy tytuł w hierarchii duchownych w szyizmie.

⁴ T. Coville, *Najnowsza historia Iranu. Republika Islamska*, Warszawa 2009, s. 8-11, 142-143.

⁵ M. Stolarczyk, *Iran. Państwo i religia*, Warszawa 2001, s. 214-222.

⁶ W. Waszczykowski, *Współczesne stosunki Iranu z Unią Europejską*, Warszawa 2003, s. 10.

w porewolucyjnym Iranie wyrażają się w koncepcji polityki zagranicznej – Iran stawia sobie za cel obudowę i rozwój kraju, obronę islamu oraz dorobku rewolucji muzułmańskiej, a w związku z tym opozycję wobec jakichkolwiek wpływów imperialnych, gdyż stale podkreśla swoją suwerenność⁷.

Po zakończeniu wojny z Irakiem (1980-1988) i konfliktu w Zatoce Perskiej (1990-1991) w Iranie nastąpiła istotna zmiana kierunku polityki, która zakładała rozpoczęcie porozumienia ze światem zewnętrznym. Wiąże się to ze śmiercią ajatollaha Chomeiniego w 1989 roku i objęciem urzędu *rahbara* (Najwyższego Przywódcy) przez Alego Chameneiego oraz wyborem Alego Haszemiego Rafsandżaniego na urząd prezydenta Iranu⁸. Drugą przesłanką zmian była irańska pomoc w uwalnianiu zakładników porywanych i przetrzymywanych w Libanie w latach 1982-1991. Trzecią ważną oznaką poprawy nastawienia Iranu wobec Zachodu było zezwolenie po raz pierwszy na przyjazd i kontrolę Specjalnego Komisarza Narodów Zjednoczonych do spraw Praw Człowieka w 1993 roku, co zostało odebrane jako krok Iranu w kierunku wywiązywania się z postanowień Karty Narodów Zjednoczonych⁹.

Z przyczyn ideologicznych, ekonomicznych i geopolitycznych tylko Europa Zachodnia stała się kierunkiem godnym uwagi ze strony irańskiego rządu¹⁰. Odnowienie kontaktów krajów Europy Zachodniej po 1989 roku spotkało się z dużym sprzeciwem opinii publicznej, ale państwa europejskie chciały uzyskać dostęp do irańskiego rynku. Pierwsze inicjatywy porozumienia nie doszły do skutku z uwagi na fatwę wydaną 14 lutego 1989 roku jeszcze przez ajatollaha Chomeiniego, który skazał na śmierć Salmana Rushdiego, autora wydanej w Wielkiej Brytanii książki *Szatańskie wersety*, oraz wszystkich odpowiedzialnych za publikację książki. Wielka Brytania zerwała wtedy stosunki dyplomatyczne z Iranem i dla całej Wspólnoty była to przeszkoda do odnowienia relacji z krajem, którego przywódca skazuje na śmierć obywatela brytyjskiego i posiada bardzo złą reputację w dziedzinie poszanowania praw człowieka. Incydent związany z fatwą nie zaważył jednak na ostatecznej decyzji o rozpoczęciu dialogu politycznego z Iranem, który na pierwszym planie stawiał nadzór nad kwestią przestrzegania praw człowieka w Islamskiej Republice.

Koncepcja „krytycznego dialogu” była wyznacznikiem polityki europejskiej w latach 1992-1997, a zagadnienia praw człowieka okazją do ewaluacji Wspólnej Polityki Zagranicznej i Bezpieczeństwa¹¹. Unia Europejska, podejmując zupełnie inną strategię w porównaniu do amerykańskiego *dual containment* (podwójnego powstrzymywania), postanowiła zaangażować Iran w debatę na temat praw człowieka i w ten sposób wpływać na świadomość potrzeby demokratyzacji kraju i powstrzymywać konserwatystów przed dalszą radykalizacją. Unia zwróciła uwagę na ważną rolę Iranu w regionie Zatoki Perskiej, podkreślając, że izolacja nie sprzyjała

⁷ H. Katouzian, H. Shahidi, *Iran in the 21st Century. Politics, Economics and Conflict*, New York 2008, s. 28-33.

⁸ A. Hashim, *The Crisis of the Iranian State. Domestic, Foreign and Security Policies in Post-Khomeini Iran*, London 1995, s. 36.

⁹ T. S. Hunter, *Iran after Chomeini*, „The Washington Papers”, Vol. 156, 1992, s. 121-126.

¹⁰ N. Keddie, *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji*, Kraków 2007, s. 257.

¹¹ M. Struwe, *The Policy of „Critical Dialogue”: An Analysis of European Human Rights Policy Towards Iran from 1992 to 1997*, „Middle East Policy”, November 1998, s. 14.

dostosowywaniu się tego kraju do postanowień prawa międzynarodowego i wiążących Iran umów międzynarodowych. Unia zaproponowała negocjacje nad porozumieniem handlowym z Iranem oraz poprcie tego ostatniego wśród państw Rady Współpracy Zatoki Perskiej, z którą współpracowała już w 1988 roku¹². „Krytyczny dialog” był prowadzony w formie regularnych spotkań i konsultacji z przedstawicielami Komisji Europejskiej i władz Iranu, zazwyczaj na poziomie wiceministrów i komisarzy.

Polityka „krytycznego dialogu” nie przyniosła oczekiwanych efektów, chociaż optymizm związany z porozumieniami był bardzo duży¹³. Pragmatyzm w polityce zagranicznej prezydenta Rafsandżaniego wywołał protesty wewnątrz kraju przeciw otwarciu się na Zachód – obawiano się, że mogłoby ono kolejny raz sprowadzić na kraj dominację wielkich mocarstw¹⁴. Rafsandżani nie zdołał zahamować zwiększania się wpływów konserwatystów, w dużej mierze odpowiedzialnych za łamanie praw człowieka, m.in. praw mniejszości etnicznych i religijnych, radykalne podejście do kobiet oraz „moralności” w sferze publicznej¹⁵, militaryzację życia społecznego, ograniczanie swobodnego funkcjonowania środków masowego przekazu oraz wolności wypowiedzi i zgromadzeń¹⁶. Kolejne kontrowersyjne dla Unii kwestie, to brak cofnięcia fatwy wobec Rushdiego oraz atak Hezbollahu na koszary amerykańskie w Dhahran w Arabii Saudyjskiej w 1996 roku, który uznano za akcję w pełni inspirowaną przez władze irańskie. Niedługo potem Międzynarodowa Agencja Energii Atomowej zaalarmowała, że Iran stara się rozwijać technologie jądrowe, ale ostatecznie do zerwania dialogu przyczynił się tzw. kryzys mykeński¹⁷, który doprowadził do całkowitego zawieszenia polityki „krytycznego dialogu” wobec Islamskiej Republiki¹⁸.

Diametralna zmiana w nastawieniu Unii Europejskiej wobec Iranu nastąpiła po wyborze w 1997 roku na prezydenta reformatorskiego Mohammada Chatamiego¹⁹. W rezultacie zmian Iran zawarł z Europą wiele korzystnych porozumień handlowych i inwestycyjnych²⁰. Pomimo braku przełomu w sprawach gospodarki narodowej, Chatami jako „uśmiechnięty muła” odbudował relacje z Unią Europejską i wrogimi niegdyś krajami arabskimi, organizując w Teheranie w grudniu 1997 roku VII Zjazd Organizacji Konferencji Islamskiej²¹. Prezydent Iranu w niemal całym okresie

¹² G. Nonneman, *The Middle East and Europe: The Search for Stability and Integration*, „Mediterranean Politics”, Vol. 6, 2001, s. 100-109.

¹³ *One too many. Iran in a mess*, „The Economist”, 1.05.1993; R. Kenneth, *Time to End ‘Critical Dialogue’ with Iran*, „Wall Street Journal”, 10.06.1996.

¹⁴ N. Keddie, *Współczesny Iran...*, s. 258.

¹⁵ Służbą odpowiedzialną za strzeżenie moralności i porządku publicznego jest ochotnicza straż obywatelska Basidż, która została utworzona w 1979 roku przez ajatollaha Chomeiniego. Od 2007 podlega Korpusowi Strażników Rewolucji Islamskiej.

¹⁶ F. Halliday, *An Elusive Normalization: Western Europe and the Iranian Revolution*, „Middle East Journal”, Vol. 48, nr 2, 1994, s. 318.

¹⁷ Kryzys był następstwem zamachu na przywódców opozycji kurdyjskiej dokonanego w 1992 roku z restauracji Mykonos w Berlinie. Według orzeczenia niemieckiego sądu, w zamach zaangażowany był irański minister ds. wywiadu. Rząd niemiecki uznał kilku Irańczyków za persona non grata i wycofał swojego ambasadora z Teheranu.

¹⁸ *Declaration by the European Union on Iran*, Luksemburg, 29.04.1997, E/41/97.

¹⁹ N. Keddie, op. cit., s. 264.

²⁰ T. Coville, op. cit., s. 117.

²¹ G. Nonneman, *Iran’s elections: the future under Khatami*, „Middle East International”, 27.06.1997, s. 19.

prezydentury nawoływał do „dialogu między cywilizacjami”²². Rok 2001 ustanowiono „Rokiem Dialogu między Cywilizacjami”, a Iran został w pełni zaangażowany w propagowanie tegoż.

Unia Europejska w obliczu wielu pozytywnych zmian podjęła decyzję o nawiązaniu w 1998 roku polityki „konstruktywnego dialogu”²³, który uznano za lepszą formę współpracy, ponieważ istniała konieczność podjęcia próby wzajemnego zrozumienia obu stron. Podkreślono również znaczenie współpracy w dziedzinie handlu, a kwestia praw człowieka i monitorowania sytuacji wewnętrznej pozostała stałym elementem agendy Unii. Na europejskiej liście priorytetów pojawiły się także zagadnienia o randze uniwersalnej, przede wszystkim terroryzm, prawa człowieka, nieprolifracja broni masowego rażenia, bezpieczeństwo międzynarodowe i regionalne (proces pokojowy na Bliskim Wschodzie, Afganistan, Irak), narkotyki, uchodźcy, energetyka²⁴. Chatami w polityce wewnętrznej dążył do osłabienia politycznej pozycji duchownych, podjął się reform społecznych, dzięki którym obywatele poczuli delikatny powiew wolności, a co najważniejsze – rozpoczął dialog społeczny na temat ograniczania konstytucyjnej władzy *rahbara*²⁵.

Wszystkie posunięcia prezydenta Chatamiego spotkały się w dłuższej perspektywie ze zbiorowym oporem i sytuacja w Iranie zaczęła się pogarszać. Rządy Chatamiego zostały odebrane przez społeczeństwo jako niespełnione obietnice, ponieważ w dalszym ciągu duży wpływ na społeczeństwo mieli konserwatyści. Kraje Unii Europejskiej w obliczu nowych wyzwań zdecydowały się kontynuować swoje działania, ale bez widocznej ingerencji w sprawy wewnętrzne – preferowały stymulowanie zachowania Iranu bodźcami ekonomicznymi, dzięki czemu kraj mógł się rozwijać, a prezydent mógł zdobywać poparcie dla swoich reform²⁶. W rzeczywistości przepaść między sytuacją materialną grup społecznych była coraz większa, a wszelkie zmiany były odczuwane najbardziej przez uboższych Irańczyków²⁷. Program reform prezydenta w ogóle nie funkcjonował, Chatami zajmował się polityką zagraniczną, lecz władzę w innych resortach przejęli konserwatyści, którzy zamykali wydawnictwa i gazety, represjonowali młodzież i studentów za oznaki przyswajania zachodnich wartości, organizacje paramilitarne zdominowały życie społeczne, społeczeństwem kierowała wszechmocna grupa duchowieństwa pod wodzą ajatollaha Chameneiego, a gospodarkę krajową opanowały wielkie fundacje zakładane w celach religijnych – *buniody*²⁸.

Europa nie była obojętna na alarmy o programie nuklearnym, łamaniu praw człowieka, politycznych wyrokach, torturach i egzekucjach, karach śmierci i działalności sądów rewolucyjnych²⁹. Najbardziej niepokojące były ostrzeżenia, że postępowanie Unii może doprowadzić do podziału

²² Remarks by H.E. Khatami before the Islamic Symposium on Dialogue among Civilizations, 4.05.1999, <http://www.dialoguefoundation.org/?Lang=en&Page=22&TypeId=5&NewsId=33&Action=NewsBodyView>, (10.11.1999).

²³ M. Struwe, op. cit., s. 46.

²⁴ W. Posch, *The EU and Iran: a tangled web of negotiations*, „Chaillot Paper” May 2006, s. 99-102.

²⁵ Declaration of the EU on the parliamentary elections in Iran, 23.02.2000, Bruksela, Press 06113/00.

²⁶ W. Waszczykowski, op. cit., s. 20.

²⁷ V. Vannuccini, *Różowy to kolor Persji. Sen o islamskiej demokracji*, Warszawa 2007.

²⁸ E. Hooglund, *Khatami's Iran*, „Current history”, February 1999, s. 59-64.

²⁹ N. Keddie, op. cit., s. 268-277.

społeczności euroatlantyckiej³⁰. Po stronie irańskiej również wyrażano niezadowolenie z powodu ożywienia wzajemnych kontaktów. Powstawały zacięte dyskusje o wiarygodności europejskich obietnic i wartości kontaktów z Europą. Wytykano Europie postawę hegemonu wobec Iranu, przekonanie o wyższości prawa europejskiego i systemów politycznych nad tymi, których podstawą jest islam. W roku 2000 elity irańskie otwarcie mówiły o powierzchowności Europy w kontaktach handlowych, ponieważ traktuje ona relacje instrumentalnie, nie poprawiając warunków życia ludności, nie działając na rzecz praw człowieka, ani też nie dostarczając technologii i inwestycji do Iranu³¹.

Kolejne lata przyniosły wiele ważnych wydarzeń po obu stronach „dialogu” – Chatami w roku 2001 został wybrany na drugą kadencję, a Unia nadal starała się utrzymać wysoki poziom relacji z Iranem³², wychodząc z założenia, że wspieranie obozu reformatorskiego jest lepszym rozwiązaniem od popierania izolacji Iranu w regionie i na arenie międzynarodowej. W 2002 roku przygotowywano się do końcowych negocjacji w sprawie podpisania *Umowy o handlu i współpracy* (TCA), a w odpowiedzi na kontynuację pozytywnego nastawienia wobec UE przez Chatamiego Unia wycofała się całkowicie z poparcia dla amerykańskich sankcji i zapowiedziała poparcie dla irańskich aspiracji do członkostwa w Światowej Organizacji Handlu³³.

W końcowym okresie urzędowania Chatamiego (do roku 2005) dialog UE-Iran nie doprowadził do żadnych deklaracji w dziedzinie praw człowieka, a w kwestii zamrożenia programu wzbogacania uranu doszło w 2004 roku do podpisania układu o zawieszeniu wzbogacania uranu na rzecz wsparcia dla technologii jądrowych wykorzystywanych w celach cywilnych. Dialog nie przyniósł żadnych korzyści poza zwiększaniem wymiany handlowej, która nie implikuje zmian politycznych wewnątrz państwa³⁴. Unia starała się nadal kontynuować dialog pomimo coraz większego umacniania się radykalnego duchowieństwa³⁵. Iran z kolei chętnie podejmował rozmowy na temat praw człowieka i wpuszczał inspektorów do miejsc podejrzewanych o przetwarzanie uranu, rozpoczął współpracę z ekspertami ONZ i MAEA w tych dziedzinach i usiłował za wszelką cenę nie dostać się w pole rażenia amerykańskiej polityki po rozpoczęciu wojny w Iraku. Podtrzymywanie dialogu z Unią zapewniało Iranowi bezpieczną pozycję, więc można wnioskować, że porozumienie handlowe i współpraca w dziedzinie praw człowieka bez wątpienia stały się pretekstem do wykorzystania Unii Europejskiej jako przeciwwagi wobec potęgi Stanów Zjednoczonych³⁶. Unia Europejska w swojej polityce wobec Iranu reprezentowała zbyt ugodowe stanowisko wobec

³⁰ S. Parrot, *Iran – Why it Holds the Potential to Divide the West*, Radio Free Europe, www.rfe.com, (10.11.1999).

³¹ Khatami's expectations from Europe, „The Echo of Iran”, 8/2000, s. 9-10.

³² *EU-Iran: Commission sets out perspectives for closer relations*, Brussel, 7.02.2001; *EU support for Khatami's policies*, „The Echo of Iran”, 2-3/2001, s. 3-4.

³³ *EU – Rapid expansion of ties, EU – Opposition with extension of sanctions*, „The Echo of Iran”, 6-7/2001.

³⁴ B. Namdar, *Critical Dialogue or Critical Business? EU, Iran and Dialogue*, „Overview”, 3.02.2003.

³⁵ Na temat relacji Iranu z Unią Europejską wypowiadał się minister spraw zagranicznych Iranu Kamal Charazzi. Potwierdził, że Iran od zawsze uważał, że rejon Bliskiego Wschodu powinien być wolny od tego rodzaju broni, a Iran przywiązany jest do swojej polityki „odprężenia” i zdeterminowany do dalszej współpracy z UE. K. Charazzi, *Iran-EU Dialogue*, „The Iranian Journal of International Affairs”, Tehran Spring-Summer 2003, s. 151-157.

³⁶ W. Posch, op. cit., s. 107.

nieprzestrzegania praw człowieka³⁷; brak konsekwencji w jej działaniu stanowi jedną z przyczyn niewypracowania konkretnych postanowień i braku widocznych efektów.

Wybory prezydenckie w 2005 roku zostały zdominowane przez konserwatystów, a urząd prezydenta objął ultrakonserwatywny Mahmud Ahmadineżad. Walka o reformy podjęta przez prezydenta Chatamiego przeszła do historii – nowy prezydent wycofał się z demokratycznych reform swojego poprzednika. Po wyborach w 2005 roku Unia Europejska wydała deklarację, w której uznała wynik wyborów za ważny, wyrażając przy tym żal, że tak wielu kandydatów nie zatwierdzono jako kandydatów na ten urząd³⁸. Wszystkie środki stosowane przez Unię w kontaktach z Islamską Republiką okazały się nieskuteczne. Iran przerwał „Dialog na rzecz Praw Człowieka” pod koniec 2005 roku, dopuścił się łamania praw człowieka przed i podczas wyborów, a po wyborach represje zostały jeszcze wzmożone³⁹.

Wybory prezydenckie w 2009 były wydarzeniem bardzo kontrowersyjnym dla całej społeczności międzynarodowej. Do tej pory Iranowi nie udało się odbudować relacji z Unią Europejską, w dalszym ciągu niepokój tej ostatniej budzi problem przestrzegania praw człowieka i kwestia broni jądrowej oraz brak jakiegokolwiek szansy porozumienia z Iranem pod rządami Mahmuda Ahmadineżada. Unia Europejska, po raz kolejny wykazując szacunek dla suwerenności Iranu, uważnie śledzi rozwój sytuacji po wyborach w Iranie i oczekuje, że kryzys zostanie zażegnany za pomocą demokratycznego dialogu i pokojowych działań⁴⁰. Unia potępia jakiegokolwiek niedemokratyczne działania władz Iranu i wszelkie nadużycia rządzących wobec obywateli i cudzoziemców. Dialog między Unią Europejską a Iranem w obliczu zmian rządów w Iranie nie jest możliwy, a wszelkie propozycje Unii są odrzucane przez rząd irański. W roku 2010 nie ma możliwości przeanalizowania danych ekonomicznych dotyczących skutków zmiany polityki rządu irańskiego po wyborach w 2009 roku, zwłaszcza danych dotyczących wymiany handlowej. Istotne jest jednak to, że Unia Europejska po roku 2009 podjęła zdecydowane kroki w kierunku zaostrzenia swojej polityki handlowej z Islamską Republiką, czego przyczyną są stałe doniesienia o łamaniu praw człowieka i kontynuowanie programu wzbogacania uranu.

Przedstawiona historia relacji Unii Europejskiej i Iranu w powiązaniu z analizą danych ekonomicznych prowadzi do wielu sprzeczności. Dialog polityczny w tym przypadku okazał się nieudany, ale należy podkreślić, że w dalszym ciągu Unia Europejska to największy eksporter na rynek irański (choć po 2005 roku procentowy udział tego eksportu zmalał). Unia nadal więcej importuje (energia) niż eksportuje, lecz również Iran zwiększa swoją wymianę handlową z Unią Europejską (energia)⁴¹. Bardzo ciekawe zjawisko można zaobserwować w kwestii inwestycji

³⁷ *EU General Affairs and External Relations Council – Conclusions on Human rights – Iran, Summary*, 13.10.2003, CL03-328.

³⁸ *Declaration of the EU on the presidential elections in Iran*, Bruksela, 28.06.2005, 10666/05.

³⁹ *Declaration of the EU on Iran Human Rights Dialogue*, 20.12.2005, 15927/05.

⁴⁰ *Oświadczenie prezydencji wydane w imieniu UE w sprawie kryzysu powyborczego w Iranie*, Bruksela, 23.06.2009, 11284/1/09 REV 1.

⁴¹ *Iran Trade statistics in brief*, Trade Promotion Organisation of Iran, Teheran 2009, s. 6-7.

zagranicznych – wartość inwestycji po 2005 roku zmalała o niemal 11 mld USD (tj. dwunastokrotnie), ale ilość projektów zmalała tylko trzykrotnie⁴². Wynika z tego, że wycofanie się z Iranu zagranicznych inwestorów było symboliczne – kontrakty pozostają, dlatego też nie tylko rządy państw członkowskich widzą potencjał do zmian w Iranie.

Niestety dysproporcje okazują się bardzo widoczne, jeśli analizuje się rodzaj produktów dominujących w wymianie – import Iranu z UE dotyczy głównie inżynierii przemysłowej, zaś Unia importuje energię, co w wartościach bezwzględnych jest wartością ponad 2,5 krotnie większą. Nie można w tym miejscu zapominać o szczególnym źródle siły tego państwa – ropie naftowej; Iran jest drugim państwem na świecie co do wielkości posiadanych zasobów i eksportuje ponad 60 proc. swojej rocznej produkcji, przy czym jest to ilość przekraczająca 4 mln baryłek dziennie. Dla Unii Europejskiej jest to bardzo poważny argument dla podtrzymywania dialogu. Pokazuje to bardzo częsty mechanizm działania występujący w stosunkach międzynarodowych – legitymizuje się wzajemne oczekiwania (choć dla stron dialogu często nierealne do spełnienia) w związku z zakładaną identyfikacją z partnerem we wspólnej polityce, przy jednoczesnym popieraniu zasad, na jakich zbudowano wzajemne relacje – za stronami dialogu przemawia przekonanie, że dany układ będzie służył powiększaniu dobrobytu i polepszaniu pozycji w środowisku międzynarodowym. Bardzo często jest tak (i potwierdza się to w przypadku omawianych relacji Iranu i UE), że negocjacje stanowią oficjalny krok do pokazania własnych interesów i utrzymywanie „dialogu” staje się sednem relacji – ponadto, jeśli roszczenia którejs z stron stają się zbyt wygórowane, to strony uznają, że albo nie mają wyjścia i godzą się na zaistniałe warunki, ponieważ załamanie porozumienia mogłoby prowadzić do skorzystania z oferty państw spoza układu. W przypadku relacji UE-Iran stało się tak w kwestii handlu i wymiany handlowej, a państwami pojawiającymi się na arenie są obecnie kraje Azji Południowo-Wschodniej.

Unia Europejska wykazała dużą odwagę i determinację podejmując dialog z Islamską Republiką Iranu. Bez wątpienia Unia dysponuje szeregiem skutecznych instrumentów polityki zagranicznej, ale w przypadku porozumienia z tak specyficznym partnerem jak Iran, wartości i cele obu stron dialogu pozostają odmienne, więc jest to zadanie bardzo trudne. Nie można jednak jednoznacznie stwierdzić, że Unia poniosła klęskę, ponieważ w przypadku Iranu należy brać pod uwagę czynniki wpływające na priorytety polityki zagranicznej tego państwa i jego system rządów. Zmiany rządów stanowią cezury poszczególnych faz rozwoju współpracy Iranu i Unii, a skomplikowana sytuacja wewnętrzna Iranu staje się odbiciem problemów, z jakimi musiała się zmierzyć Unia Europejska. Pomimo braku widocznych dla Unii sukcesów, w Iranie nastąpiły zmiany w systemie wewnętrznym i względna poprawa świadomości dotyczącej praw człowieka, ponieważ od lat 90. XX wieku Iran był stale kontrolowany w tej kwestii. Z drugiej jednak strony Iran nie zaprzestał wspierania Hezbollahu i palestyńskich bojówek, a także nie zniesiono fatwy przeciw Rushdiemu. Dialog Unii z Iranem dał pozytywne odczucie tego, że Iran nie został od razu postawiony

⁴² *EU-Iran trade relations. Report*, European Commission, Brussel 2008.

w opozycji do Stanów Zjednoczonych, nie został odtrącony przez społeczność międzynarodową. Rozpoczęcie nawet niedoskonałego dialogu daje szansę na zmiany wpływające chociażby z faktu, że dane państwo nie jest izolowane. Unia pozostaje największym partnerem gospodarczym Iranu, bo import z UE stanowi ok. 40 proc. importu Iranu. Nie należy też zapominać o tym, że Turcja rozpoczęła negocjacje z Unią Europejską w sprawie wstąpienia do grona państw członkowskich, więc w przyszłości Unia może mieć nowego sąsiada, którym będzie właśnie Iran. Konieczne jest więc angażowanie się w sprawy Iranu – dla Unii ma to znaczenie również z perspektywy długoterminowej polityki rozszerzeń i sąsiedztwa.

Dialog Unii Europejskiej z Iranem, a także brak całkowitej izolacji tego ostatniego przez społeczność międzynarodową – tym bardziej w okresie dominacji reformistów – przyczynił się do głębokich przekształceń w porewolucyjnym społeczeństwie irańskim, które rozwija się stale pomimo pogłębiania się różnic społecznych; kultura zachodnia jest zaś ciągle obecna pod zasłoną islamu. Widoczne są: zderzenie nowoczesności i tradycji; tendencje teokratyczne i chęć oddzielenia duchowieństwa od państwa na wzór demokracji zachodnich; bierna akceptacja dyktatury i gwałtowne żądania demokracji; walka o prawa człowieka i ich łamanie; dążenia wolnościowe młodzieży i nacisk na obronę moralności. Wszystko to składa się z jednej strony na bardzo głębokie zakorzenienie się wartości rewolucyjnych w społeczeństwie, ale z drugiej strony na chęć normalizacji. Wydaje się, że skala przekształceń w społeczeństwie doprowadzi do wielu istotnych zmian, które wywołają skutki polityczne. Trzeba na to cierpliwie czekać, ponieważ transformacja wiąże się z silną konfrontacją – widoczną nie tyle w środowisku regionalnym i międzynarodowym, lecz właśnie wewnątrz państwa. Nie można więc jednoznacznie ocenić dialogu UE z Iranem, analizując go wyłącznie przy pomocy naszych zachodnich wyznaczników.

Anna Chomętowska-Kontkiewicz

Globalizacja kontra islamizacja: dwubiegunowy wizerunek Turcji w polskiej prasie opiniotwórczej

Niniejszy artykuł poświęcony jest analizie wizerunku Turcji w polskiej prasie opiniotwórczej. Chociaż analiza obrazów medialnych należy do metod zaczerpniętych z badań międzykulturowych, to jej wyniki mogą mieć istotne znaczenie w zakresie oceny relacji, jakie łączą stosunki polityczne i międzykulturowe w dzisiejszym świecie. W szczególności w momencie narastania poczucia konfliktu cywilizacyjnego pomiędzy światem islamu a chrześcijaństwem niezwykle istotne jest uchwycenie i zweryfikowanie przejawów obiektywizowania oraz racjonalizowania kulturowych uprzedzeń, powielania negatywnych stereotypów, a także orientalizacji wizerunku świata muzułmańskiego w przekazach prasowych. Wyjątkowo wiele z tych uproszczeń, przeinaczeń i manipulacji prasowych odnaleźć można w relacjach, komentarzach oraz reportażach, których tematem jest Turcja i jej sytuacja społeczno-polityczna.

Z analizy polskiej prasy opiniotwórczej wyłania się dość niejednorodny, a nawet sprzeczny wewnętrznie obraz Turcji. Kraj ten prezentowany jest wielokrotnie jako państwo demokratyczne, laickie, modelowy przykład adaptacji wartości demokratycznych w społeczeństwie muzułmańskim. Bardzo często mamy jednak do czynienia z wizerunkiem zupełnie odmiennym. Turcja jest przedstawiana jako kraj ledwie raczkującej demokracji, tłumionej przez częste zamachy stanu, w którym tylko armia i nieliczna elita kemalistowska jest w stanie uchronić państwo przed muzułmańskim fundamentalizmem. Dualistyczny sposób postrzegania Turcji w polskiej prasie opiniotwórczej, niezaweryfikowany w porę, może mieć wpływ nie tylko na kształtowanie się zafałszowanej wizji świata i relacji kulturowych, ale pośrednio również na decyzje polityczne podejmowane w sytuacjach, w których głos opinii publicznej będzie brany pod uwagę przez politycznych decydentów – jak ma to miejsce w przypadku Turcji, od 2005 roku negocjującej warunki swojego przystąpienia do Unii Europejskiej, co wzbudza wiele kontrowersji politycznych. Rozszerzenie Unii o Turcję postrzegane jest nie tylko jako szansa na zwiększenie politycznej i gospodarczej siły Unii, ale również jako czynnik mogący doprowadzić do zachwiania równowagi sił narodowych, a w konsekwencji do osłabienia roli i znaczenia zjednoczonej Europy na świecie. Chociaż polskie władze wyraziły poparcie dla unijnych aspiracji Turcji¹, ostateczna data zakończenia negocjacji tego kraju jest na tyle odległa, że deklaracji tych nie należy traktować jako nieodwołalnych. Przeciwnie, należy się liczyć z tym, że w ostatecznej fazie rozmów rząd polski zdecyduje się oddać decyzję o swoim poparciu pod rozstrzygnięcie opinii publicznej, wyrażonej w referendum.

¹ Poparcie Polski dla unijnych aspiracji Turcji wyrażał m.in. wielokrotnie prezydent Lech Kaczyński.

Zorganizowanie narodowych referendów w tej sprawie zadeklarowały już dwa największe państwa Unii, Francja i Niemcy, będące jednocześnie przeciwnikami wejścia Turcji do Unii.

Osobną kwestią jest przyznanie wybranym tytułom charakteru opiniotwórczego. Na potrzeby niniejszego artykułu do prasy opiniotwórczej zaliczyłam dwa dzienniki („Gazetę Wyborczą” i „Rzeczpospolitą”) oraz dwa czasopisma („Politykę” i „Newsweek”). Mój wybór podyktowany był grupą docelową i aspiracjami politycznymi, a nie nakładem wyżej wymienionych tytułów. Istotne jest przede wszystkim, że czasopisma te i dzienniki aspirują do przekazania wiedzy w miarę obiektywnej, choć nie naukowej, a zatem do prezentowania prawdziwego obrazu świata. Tym trudniej zatem oddzielić ziarno od plew, osobiste poglądy i uprzedzenia od rzetelnej wiedzy. Opinie wygłaszane *ex cathedra*, choć „katedrą” są w tym wypadku łamy prasowe, oraz ciężar słowa pisanego, sugerują czytelnikom, że mamy do czynienia z opisem wiarygodnym i miarodajnym.

Ramy artykułu obejmują lata 2002-2010 i są bardzo istotne dla dokonywanej przeze mnie analizy. To właśnie w 2002 roku wybory parlamentarne w Turcji wygrała Partia Sprawiedliwości i Postępu (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP), której członkowie nie ukrywają swojego głębokiego przewiązania do islamu. Wygrana partii odwołującej się do muzułmańskich korzeni Turcji zwróciła baczniejszą uwagę dziennikarzy i publicystów na skomplikowaną kwestię roli islamu w życiu politycznym i społecznym Turcji. W niniejszym artykule zwrócę uwagę na dwa dominujące w polskiej prasie tematy dotyczące Turcji – akcesji do Unii Europejskiej oraz kwestii muzułmańskiego dziedzictwa i jego wpływu na bieżącą politykę kraju.

Unia Europejska: misja specjalna

Od momentu rozpoczęcia przez Turcję negocjacji akcesyjnych w październiku 2005 roku², główne wątki dyskusji toczącej się na łamach prasy dotyczyły z jednej strony politycznych konsekwencji włączenia Turcji do Unii Europejskiej, a z drugiej cywilizacyjnych aspektów poszerzenia. Z dokonanej przeze mnie analizy wynika, że polskim dziennikarzom trudno jest rozdzielić obie te kwestie. W polskiej prasie brak jest rzetelnych artykułów dotyczących gospodarczych i politycznych konsekwencji włączenia Turcji do Unii, w szczególności z punktu widzenia polskiej racji stanu. Dyskusję wokół tureckiej akcesji do Unii zdominowała problematyka dotycząca przede wszystkim muzułmańskiego dziedzictwa tego kraju.

Niezależnie od wyrażanego przez dziennikarzy i komentatorów stanowiska w kwestii rozszerzenia, powszechne jest uznanie misji cywilizacyjnej Unii Europejskiej, bez której udziału, jak się wydaje, nie będzie możliwe dalsze pogłębianie procesów demokratycznych w Turcji. W tekście *Europa z perspektywy Ankary*³ Bronisław Wildstein analizując wszystkie „za” i „przeciw” wstąpieniu Turcji do UE pisze wprost, że:

² Decyzję o dacie rozpoczęcia negocjacji akcesyjnych z Turcją Rada Europejska podjęła na posiedzeniu w grudniu 2004 roku.

³ B. Wildstein, *Europa z perspektywy Ankary*, „Rzeczpospolita”, 12.10.2004.

„[Turcja] może być modelem pogodzenia islamskiej kultury z zachodnim modelem ustrojowym czy, nazwijmy rzecz po imieniu, adaptacji islamu do kultury zachodniej. Odrzucenie Turcji przez Europę może doprowadzić do załamania się tureckiego modelu pogodzenia islamskiej kultury z zachodnim modelem ustrojowym. (...) Nadzieję na stopniową ewolucję islamu w kierunku zachodnim zastąpiłaby realność międzycywilizacyjnego konfliktu”.

Dalej autor prorokuje, że odrzucenie Turcji doprowadzi „do kolejnej fali nastrojów antyzachodnich i radykalizacji postaw islamskich w tym kraju”. Dwa lata później, w artykule pod tytułem *Turcy u bram*⁴ Jacek Przybylski pisze o możliwości nie tylko zejścia przez Turcję z drogi reform, ale wręcz o „ulegnięciu przez Turcję propagandzie fundamentalistów”. W „Polityce” w podobny dramatyczny ton uderza publicysta Adam Szostkiewicz w artykule *Ciemna strona półksiężyca*⁵, gdy wieszczy, że „od działań Europy zależy los Turcji”.

Paweł Świeboda, prezes *think tanku* Demos Europa, w 2008 roku w tekście *Pozwólmy Turcji zdobyć Wiedź*⁶ analizując sytuację w Turcji twierdzi, iż „nie ulega wątpliwości, że to, w jaki sposób Europa potraktuje Turcję, będzie miało sto razy większy wpływ na świat islamski niż tysiące projektów dotyczących demokracji i praw człowieka”.

Zatem Turcja z Unią to Turcja bardziej zachodnia, mniej religijna, umiejętnie łącząca zasady demokracji z laickością i przestrzeganiem praw człowieka. I odwrotnie, Turcja bez Unii to państwo, któremu grozi muzułmański fundamentalizm, odwrót z drogi demokratycznych reform, a przede wszystkim zmiana dotychczasowych orientacji geopolitycznych i antyzachodni sojusz z państwami muzułmańskimi.

Głębokie przekonanie o sile europejskiej *soft power* ma bez wątpienia swoje uzasadnienie. Trudno jednak nie dostrzec, że w ostatnich latach polityczną siłę Unii Europejskiej osłabia między innymi brak jednolitej wizji przyszłości samej Unii. Dodatkowo problemy ekonomiczne, rozbieżna polityka imigracyjna i asymilacyjna względem ludności muzułmańskiej, wpływają bardzo niekorzystnie na siłę politycznego i moralnego oddziaływania Unii. Rewersem niepewnej sytuacji w Unii Europejskiej jest rosnąca samodzielności na arenie międzynarodowej Turcji, która od kilku lat próbuje dość skutecznie budować swą pozycję na Bliskim Wschodzie. Opisane wyżej czynniki wskazują, że wpływ Unii na Turcję może mieć daleko bardziej ograniczony charakter niż na pozostałe państwa, które dołączyły do Unii kolejno w 2004 oraz w 2007 roku.

Warto się jednak zastanowić, skąd wziął się ten niezwykle wysoki poziom oczekiwań, co do możliwości zaistnienia Unii jako katalizatora przemian politycznych i społecznych w Turcji. Wydaje się, że sposób postrzegania Turcji jako unijnego akolity, wynika nie tyle z braku umiejętności realnej oceny sytuacji politycznej przez polskich dziennikarzy i publicystów, ile ma głębsze, kulturowe podłoże w pełnym uproszczeń obrazie Bliskiego Wschodu, którego część stanowi Turcja.

⁴ J. Przybylski, *Turcy u bram*, „Rzeczpospolita”, 09.05.2006.

⁵ A. Szostkiewicz, A. Mazurczyk (wsp.), *Ciemna strona półksiężyca*, „Polityka”, 2.06.2006.

⁶ P. Świeboda, *Pozwólmy Turcji zdobyć Wiedź*, „Gazeta Wyborcza”, 7.06.2008.

Obszar Bliskiego Wschodu, zamieszkały w większości przez ludność wyznania muzułmańskiego, postrzegany jest jako kulturowo niezdolny do pokojowego i samodzielnego procesu demokratycznej emancypacji. Demokratyzacja życia politycznego ma miejsce tylko w tych krajach muzułmańskich, które proces zmian połączyły ściśle z forsowaną odgórnie modernizacją i westernizacją życia społecznego (taka sytuacja ma miejsce w Turcji), bądź tam, gdzie zmiany wprowadzone są przy aktywnym udziale sił zewnętrznych, wojskowych i cywilnych (jak w przypadku Iraku i Afganistanu). W tym kontekście wydaje się zrozumiałe, że włączenie Turcji do krwioobiegu Unii Europejskiej ma szansę przyspieszyć tempo politycznych zmian w tym kraju.

Jednak autorzy prezentowanych powyżej opinii nie dostrzegają, że podglebiem, na którym rozwinęła się Republika Turecka – państwo świeckie, demokratyczne i pluralistyczne politycznie – były nie tylko kopiowane zachodnie wzorce, ale dojrzałość polityczna miejscowych elit intelektualnych, które przez ponad 100 lat, od czasów reform epoki *Tanzymatu* (tj. 1839-1876), poszukiwały modelu prawno-ustrojowego i ideologicznego, którego celem byłaby modernizacja upadającego Imperium Osmańskiego. Dlatego też przedstawianie Turcji jako kraju, którego demokratyczne „być albo nie być” zależy wyłącznie od Unii Europejskiej jest nie tylko nieprawdziwe, gdyż nieoparte na rzetelnej wiedzy historycznej i społecznej, ale prowadzi także do fałszywych i potencjalnie niebezpiecznych wniosków o braku dojrzałości i internalizacji demokracji przez najważniejsze siły polityczne w Turcji. Unijne aspiracje kraju, który od ponad 45 lat czeka na swoje miejsce w strukturach europejskich, są również wyrazem strategicznego wyboru demokratycznych wartości, które mają służyć interesom państwa i jego obywatelom.

Islamizacja czy demokracja – brak alternatyw

Konsekwencją wyżej przedstawionego negatywnego obrazu tureckich elit politycznych jest często wyrażane przez publicystów zdziwienie, że to właśnie AKP, partia z wyraźnie muzułmańskim rodowodem, jest odpowiedzialna za większość demokratycznych reform ostatnich 8 lat.

Wielokrotnie próbowano doszukiwać się w postępowaniu AKP działań, które miałyby rzekomo doprowadzić do unicestwienia demokratycznego i świeckiego porządku państwowego Turcji. W 2004 roku AKP zaproponowała wprowadzenie do kodeksu karnego kar za cudzołóstwo, co odebrane zostało jako zapowiedź wprowadzenia *szariatu* i pierwszy krok ekstremistów do obalenia laickich fundamentów republiki. W istocie wprowadzenie kary za cudzołóstwo reprezentuje istotny i aktualny również w europejskim prawodawstwie spór pomiędzy prawem naturalnym, inspirowanym wartościami religijnymi, a prawem pozytywnym. Jednak zamierzenia partii AKP zostały zinterpretowane zupełnie jednoznacznie. Krzysztof Iszkowski, socjolog i ekonomista, członek Zespołu Studiów Europejskich Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, w artykule *Silni z Turcją, silniejsi bez niej*⁷ pisał „o rosnącej roli islamu w tureckim życiu publicznym (propozycja penalizacji niewierności

⁷ K. Iszkowski, *Silni z Turcją, silniejsi bez niej*, „Rzeczpospolita”, 27.09.2004.

małżeńskiej)”, a Bronisław Wildstein w wyżej cytowanym artykule *Europa z perspektywy Ankary*⁸, stwierdził, że penalizacja zdrady małżeńskiej „każe zastanawiać się nad realnym odejściem Erdoğan’a od muzułmańskiego fundamentalizmu”. Obydwaj publicyści z niezwykłą łatwością przypisali fundamentalistyczne poglądy premierowi Turcji, opierając się zaledwie na jednej, i to w dodatku nieudanej, próbie wprowadzenia w życie nie tyle szariatu, ile normy prawnej, która skądinąd jeszcze w latach 70. XX wieku obowiązywała w kodeksach karnych m.in. Francji i Włoch.

Wspomniany wyżej Krzysztof Iszkowski pisze dalej w tym samym tekście, że Turcja „jest oczywiście państwem świeckim, nie mniej niż świeckie są Niemcy albo Włochy, lecz Turcy w swej masie kilkudziesięciu milionów nie są narodem zeświecczonym. Kilkudziesięcioletnie już doświadczenia z ich obecnością w Europie Zachodniej pokazują, jak wolno następuje integracja”⁹. Autor w swym artykule, celowo zapewne, nakłada na siebie dwa odrębne problemy – integracji i asymilacji muzułmańskich obywateli państw Unii Europejskiej, w tym Turków, oraz akceptację norm i wartości demokratycznych, m.in. zasadę laickości państwa w samej Turcji. Odmienność kulturowa i religijna Turków nie jest przeszkodą do istnienia w tym kraju od wielu dziesięcioleci demokratycznego porządku prawnego, pluralizmu politycznego, niezawisłego sądownictwa i wolnej prasy. Jednak wskutek zastosowanej przez autora manipulacji w cytowanym wyżej artykule Turcja przedstawiona jest jako kraj ludzi konserwatywnych, głęboko nieakceptujących liberalnego porządku społecznego, na którym opiera się Europa. Dla takiego społeczeństwa z pewnością nie ma miejsca w nowoczesnej, post-religijnej Unii Europejskiej.

Jedynym publicystą, który zarówno na łamach „Rzeczpospolitej”, jak i „Gazety Wyborczej” stara się obiektywnie przedstawić sytuację w Turcji, jest Adam Balcer. Jest on politologiem, zawodowo zajmującym się problematyką Turcji i posiada szerszą wiedzę zarówno na temat historii, jak i dnia dzisiejszego tego kraju. W artykule *Euroislam nad Bosforem*¹⁰ próbuje, podobnie jak we wcześniejszych swoich wypowiedziach¹¹, tłumaczyć zrównoważony charakter AKP. Adam Balcer stwierdza m.in., że „kluczowe znaczenie dla wyjaśnienia fenomenu AKP ma zrozumienie charakteru społeczeństwa tureckiego. Jest ono znacznie bardziej konserwatywne i religijne niż społeczeństwa Europy Zachodniej, ale w olbrzymiej większości sprzeciwia się państwu wyznaniowemu. Dlatego AKP, która opowiada się za zmodyfikowaniem rygorystycznego rozdziału religii od państwa, ale zarazem odrzuca pomysły wprowadzenia szariatu, najlepiej wyraża światopogląd tureckiej milczącej większości”.

Jednak głęboka nieufność i lęk przed islamem nie tylko każą publicystom i dziennikarzom widzieć w działaniach rządu tureckiego cichą i podstępą islamizację, ale również, paradoksalnie, uważać antydemokratyczne i autorytarne działania wojska za skuteczne remedium na te

⁸ B. Wildstein, *Europa z perspektywy Ankary*, „Rzeczpospolita”, 12.10.2004.

⁹ K. Iszkowski, op. cit.

¹⁰ A. Balcer, *Euroislam nad Bosforem*, „Newsweek”, 29.07.2007.

¹¹ A. Balcer, *Nie taka Turcja straszna*, „Gazeta Wyborcza”, 22.12.2004 oraz *Turcja w przedśionku Europy*, „Gazeta Wyborcza”, 12.12.2002.

procesy. W artykule *Bacne oko Mustafy Kemala*¹² Teresa Stylińska pozytywnie ocenia działania wojska w odebraniu władzy premierowi Erbakanowi w 1997 roku, upatrując największe zagrożenie dla demokracji właśnie w działalności partii o rodowodzie muzułmańskim: „Kiedy słucha się ocen Turcji wygłaszanych przez polityków europejskich, trudno niekiedy oprzeć się wrażeniu, że wielu z nich nie bardzo wie, o czym mówi. Ostatnio na przykład unijni przywódcy nie szczędzą pochwał rządowi Recepta Tayyipa Erdoğana i podjętym przezeń reformom, które mają na celu między innymi ograniczenie wpływów armii. (...) Tymczasem zakusy na armię wcale nie dowodzą, że rządząca islamska Partia Sprawiedliwości i Rozwoju nawróciła się na wiarę europejską. AKP chce ograniczyć generałom swobodę działania w trosce przede wszystkim o jej własne interesy, wie bowiem dobrze, że armia jest jak bicz boży na wszelkie jej islamskie pokusy”.

Zagrożenie islamizacją kraju autorka wspiera przekonaniem o tym, że Turcję z pozostałymi państwami muzułmańskimi łączy przynależność do *ummy*, wspólnoty muzułmańskiej, która przekracza granice państwowe i tradycje historyczne. „Odepchnięta Turcja może zwrócić się ku krajom, z którymi łączy ją burzliwa, ale wspólna historia i jednakowa religia” pisze wyżej cytowana dziennikarka w artykule pod wymownym tytułem *Obcy w klubie chrześcijan*¹³.

W tym kontekście Turcja przestaje być traktowana jako odrębny byt polityczny, z własną historią i tradycjami politycznymi, a staje się częścią szerszego i często negatywnego obrazu islamu i państw muzułmańskich. Co więcej, ten obraz wydaje się być całkowicie statyczny, nieuwzględniający przemian społecznych ani globalizacyjnych, których uczestnikiem jest Turcja. A właśnie interpretując sytuację w Turcji trzeba ze szczególną uwagą przyjrzeć się specyficznej sytuacji politycznej i społecznej tego kraju oraz jego historii. Polscy dziennikarze z trudem dostrzegają fakt, że państwo tureckie i jego system społeczno-polityczny poddają się jednoznacznym klasyfikacjom. Obecna sytuacja w tym kraju wskazuje, że prawdopodobnie nie powróci już on do rygorystycznego, wzorowanego na Francji, modelu laickości, który 90 lat temu narzucił młodej republice tureckiej Mustafa Kemal Atatürk. Jednak obecność islamu w dyskursie publicznym, który jest źródłem tożsamości milionów mieszkańców Anatolii, nie jest równoznaczny ze wzrostem w tym kraju nastrojów radykalnego fundamentalizmu muzułmańskiego.

Zakończenie

Obecna debata prasowa na temat aktualnej i przyszłej sytuacji Turcji pozostawia wiele do życzenia. Czytelnicy polskiej prasy opiniotwórczej muszą zbyt często swoją wiedzę opierać na artykułach, w których osobiste przekonania światopoglądowe autorów przesłaniają rzetelny obraz sytuacji w Turcji, a w wielu przypadkach poglądy wyrażane przez dziennikarzy pogłębiają dodatkowo atmosferę nieufności, jaka wyrasta pomiędzy obecnymi chrześcijańskimi społeczeństwami Unii a Turcją.

¹² T. Stylińska, *Bacne oko Mustafy Kemala*, „Rzeczpospolita”, 08.10.2003.

¹³ Eadem, *Obcy w klubie chrześcijan*, „Rzeczpospolita”, 06.10.2004.

Jednak kwestia tureckiego „być czy nie być” w Unii Europejskiej nie jest wyłącznie sprawą światopoglądową. Rozszerzenie UE na wschód ma strategiczne znaczenie dla wszystkich 27 państw Unii, w tym także dla Polski, a dyskusja o przyszłości Turcji ma konsekwencje nie tylko kulturowe, ale również ekonomiczne i geostrategiczne. Dlatego też, niezależnie od trybu akcesji Turcji do UE, obywatele naszego kraju mają prawo do rzetelnej wiedzy na temat Turcji, wiedzy wolnej od jakichkolwiek uprzedzeń i zafałszowań.

Jakub Gustaw Gajda

Pasztunowie – zaciekli wrogowie, a może trudni partnerzy Zachodu?

Pasztunowie (zwani również Afganami i Patanami¹) to indoeuropejski lud pochodzenia irańskiego, zamieszkujący południową i wschodnią część Afganistanu oraz północną część Pakistanu – prowincję Chajber Pachtunchwa², Terytoria Plemienne Administrowane Federalnie i część pakistańskiego Beludżystanu. Ogólna liczebność Pasztunów na terenach Afganistanu i Pakistanu szacowana jest na około 42 miliony osób. Z tego 16,4 mln mieszka w Afganistanie, jednak liczniejszą społeczność stanowią Pasztunowie po południowej, pakistańskiej stronie linii Duranda³ – około 25,6 mln. Procentowy udział Pasztunów w społeczeństwach Afganistanu i Pakistanu ocenia się odpowiednio na 42 i 15,4 proc.⁴

Postkolonialna blizna, jaką stanowi granica afgańsko-pakistańska, jest jednocześnie jednym ze źródeł niechęci Pasztunów do obcych i Zachodu. W polityce lokalnej żywe są postulaty zjednoczenia ziem podzielonych w wyniku działania Imperium Brytyjskiego i utworzenia Wielkiego Pasztunistanu⁵ – państwa obejmującego swym zasięgiem terytorialnym wszystkie terytoria pasztuńskie.

Choć Pasztunistan, jako państwo, nie istnieje, nie można uważać Pasztunów za naród bez państwa – w takim sensie, w jakim uznaje się chociażby Kurdów. W Afganistanie Pasztunowie stanowią największą grupę etniczną i w sferach politycznych nadal posiadają pozycję dominującą względem pozostałych mieszkańców tego kraju. To oni uznawani są za historycznych twórców założonego w 1747 roku państwa i, co równie istotne, niemal nieprzerwanie po dziś dzień na czele Afganistanu stał Pasztun. Także w Pakistanie autonomia terenów plemiennych pozwala, w pewnym sensie, na zachowanie niezależności względem władz centralnych oraz integralności z pasztuńskimi rejonami Afganistanu. Mimo wspomnianego problemu, jakim jest nieuznana przez żaden rząd w Kabulu granica z Pakistanem, Pasztunowie na swych afgańsko-pakistańskich terenach, które nazywają popularnie *Pasztunchwa*⁶, poruszają się dość swobodnie, a fakt istnienia granicy w lokalnej rzeczywistości bywa przez nich całkowicie ignorowany.

¹ Więcej na temat zakresu i specyfiki terminologii pojęcia „Pasztun” zob. J. Pstrusińska, *Terminological problems within contemporary studies on Afghanistan*, [w:] *Iranica Cracoviensia – Cracow Iranian Studies in memory of Władysław Dulęba*, red. A. Krasnopolka, Kraków 1996, s. 179-180.

² Do kwietnia 2010 roku pod nazwą Północno-Zachodnia Prowincja Graniczna (NWFP).

³ W 1893 roku Sir Mortimer Durand wyznaczył granicę między Afganistanem a Brytyjskimi Indiami – dziś jest to granica afgańsko-pakistańska, nieuznana oficjalnie przez żaden rząd Afganistanu i mieszkających po obu jej stronach Pasztunów.

⁴ Na podst. *CIA Factbook*, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/af.html>, (30.06.2010).

⁵ Polityczna idea „Wielkiego Pasztunistanu”, czyli stworzenia jednego organizmu państwowego na terenach, na których dominuje ludność pasztuńska, została spopularyzowana w 1947 roku wraz z powstaniem Pakistanu. Reprezentowana była głównie przez Abdula Ghafara Chana – zwanego muzułmańskim Gandhim.

⁶ Pasztunchwa lub Pachtunchwa – dawna nazwa krainy zamieszkaną przez Pasztunów, pasztuńskie strony (tłumaczenia pojęć z języka paszto przytaczane za: M.H. Rahimi, M.S. Rohi, *Pashto-English Dictionary*, Peshawar 2005).

Tymczasem opisywany charakter granicy stał się w trakcie kilku ostatnich dekad dużym zmartwieniem dla rządu Pakistanu oraz walczących o wpływy w tym regionie państw zachodnich, ze Stanami Zjednoczonymi na czele. Problem afgańsko-pakistańskiego pogranicza dodatkowo potęguje fakt, iż wiele pasztuńskich plemion prowadzi nomadyczny tryb życia, a ich przemieszczanie się jest całkowicie poza kontrolą obu państw. W tym kontekście, godnym podkreślenia jest fakt, że Pasztunowie to największa z istniejących współcześnie grup etnicznych, prowadzących częściowo koczowniczy tryb życia⁷.

Wśród Pasztunów niezwykle ważną rolę odgrywają także więzy plemienne. Pasztuńska społeczność dzieli się na dwie duże federacje plemienne – Durrani (Abdali) i Ghilzaj, które z kolei dzielą się na dziesiątki mniejszych klanów. Stwarza to szereg problemów, związanych z politycznym akcentowaniem niezależności lokalnych społeczności od centralnych władz państwowych i, namaszczonej przez stolice, lokalnych jej przedstawicielstw. Klany i plemiona, zgodnie z tradycją, na swym terytorium rządzą się własnymi prawami.

Pochodzenie Pasztunów jest przedmiotem rozlicznych spekulacji i legend. Każda nawiązuje jednak do szlachetnych, arystokratycznych korzeni. Według jednej z nich Pasztunowie uważają się za potomków Dziesięciu Zaginionych Plemion Izraela, które zostały wygnane z Ziemi Świętej przez Asyryjczyków w VIII wieku p.n.e. Wielu Pasztunów twierdzi, że Afghana – wnuk króla Saula, był protoplastą wszystkich Pasztunów. Niemniej, w czasach współczesnych, odkąd w muzułmańskim świecie szeroko rozpowszechniły się postawy anty-izraelskie, inna legenda zyskuje na popularności. Według tego przekazu, Pasztunowie są potomkami Kajsa Abd ar-Raszida⁸, jednego z towarzyszy proroka Muhammada. Dzięki takiej genealogii Pasztunowie szczycą się, że jako jedyni w regionie przyjęli islam dobrowolnie – co czyni ich lepszymi muzułmanami od np. afgańskich Tadżyków czy okolicznych ludów tureckich. Wedle owej legendy plemiona Durrani mają pochodzić od pierwszego z synów Abd ar-Raszida, Ghilzaj zaś od drugiego.

Tymczasem historycy wywodzą Pasztunów od starożytnych plemion najeżdżających tereny dzisiejszego afgańsko-pakistańskiego pogranicza. Najczęściej ich pochodzenie wiązane jest ze Scytami⁹. Oprócz krwi irańskiej, wielu Pasztunów posiada również domieszkę krwi tureckiej, a niektóre z plemion uważane są po prostu za spasztunizowanych Turków¹⁰. Pasztunowie stanowią dość hermetyczną grupę i nadal, aby zachować czystość krwi, niechętnie wchodzi w związki małżeńskie z przedstawicielami innych ludów.

Wspomniane legendy, choć same w sobie różne, jednakowo silnie podkreślają fakt posiadania jednego ojca-protoplasty. Według tradycji Pasztunowie są więc różnymi liniami potomków pochodzącymi od tego samego przodka – tradycyjnie zwanego *nika*¹¹, z czego wywieść można

⁷ Sh.J. Burki, *Historical Dictionary of Pakistan*, Maryland 2006, s. 411.

⁸ Zob. J. Sierakowska-Dyndy, *Granice wyobraźni politycznej Afgańczyków*, Warszawa 1998, s. 33-34.

⁹ Sh. Wahab, B. Youngerman, *A Brief History of Afghanistan*, New York 2007, s. 14-15.

¹⁰ Więcej na temat asymilacji ludów tureckich w: J. Sierakowska-Dyndy, op. cit., s. 30.

¹¹ Dziadek, przodek.

pasztuńskie poczucie równości względem pobratymców i jednocześnie przekonanie o wyższości nad innymi ludami, zwanymi *mosawat*¹². Co istotne, ugruntowana przez tradycję więź braterstwa konsoliduje ich w obliczu wszelkich zewnętrznych zagrożeń ze strony obcych.

Bycie Pasztunem w świadomości innych ludów regionu wyraża się przede wszystkim poprzez język paszto i postępowanie według, uważanego za przedmuzułmański, kodeksu *Pasztunwali*. Niemniej silnym jest również przywiązanie do wartości islamu¹³. Pasztuni to w większości hanaficcy sunnici, z wyjątkiem plemienia Turi, które wyznaje szyicką wersję islamu¹⁴.

Charakterystyczną cechą obyczajowości, przez którą Pasztunowie cieszą się we współczesnym świecie złą sławą, jest kwestia głębokiego podziału ról płci. W wyniku tego pasztuńskie kobiety często pozostają odizolowane od świata zewnętrznego na terenie swych domostw. Z drugiej strony, rzadko podkreślany jest fakt, że w rodzinach panuje zazwyczaj porządek matriarchalny. Zgodnie z pasztuńską tradycją często to kobiety – matki, siostry i żony – rozkazują mężczyznom, niekiedy wręcz zmuszając ich do obrony honoru i interesów rodziny¹⁵.

Niebagatelny w kontekście płci jest również przekonanie, iż „pasztuńskość” dziedziczy się jedynie po kądzieli. Dobrym przykładem na głębokie zakorzenienie tej zasady we współczesnej świadomości pasztuńskiej jest przypadek Abdullaha Abdullaha, który kandydował na urząd prezydenta Afganistanu w 2009 roku. Ojciec Abdullaha był Pasztunem, a mimo to wielu Pasztunów nie brało go pod uwagę jako swego potencjalnego reprezentanta, uznając go za afgańskiego Tadżyka (po matce).

Być Pasztunem, to jednak coś więcej niż kwestia urodzenia. Jak mówi popularne Pasztuńskie przysłowie: *Pachto kawa, ka ty pachtun je* – „Rób paszto, jeśli jesteś Pasztunem”. Termin „paszto”, w tym wypadku odnosi się nie tyle do języka, lecz do specyficznych norm postępowania, które zawarte są w kodeksie *Pasztunwali*.

Pasztunwali

„Wszyscy oni postępują wedle zaleceń kodeksu honorowego, zwanego *Pasztunwali*, którego głównymi regułami są gościnność i udzielenie azylu wszystkim szukającym pomocy, a także sprawiedliwość oraz zemsta za krzywdy i zniewagę, zaciekle obrona *zan*, *zar* i *zamin* (kobiety, kosztowności i ziemi), obrona ojczyzny oraz osobistej niezależności”¹⁶.

Pasztunwali jest kodeksem honorowym, którego wartości w pewnym stopniu przeniknęły również do szerszego kręgu kultury afgańskiej. Pasztuńskie zasady sprawowania władzy znalazły swoje odbicie szczególnie w afgańskim życiu publicznym i polityce. Najbardziej znaną dziś instytucją, wywodzącą się z rzeczywistości opisywanej przez kodeks, jest *dżirga* – tradycyjna rada plemienna, która w Afganistanie obecnie często ma charakter oficjalnych i ogólnonarodowych spotkań

¹² Równość.

¹³ *Historical Dictionary...*, s. 411.

¹⁴ L. Dupree, *Afghanistan*, Princeton University Press 1973, s. 59.

¹⁵ Sh. Wahab, B. Youngerman, op. cit., s. 15

¹⁶ *Ibidem*, s. 14-15.

na szczeblu państwowym. *Pasztunwali*, podobnie jak islam, determinuje wszystkie aspekty życia jednostki i społeczeństwa. Jednak niekiedy zasady w nim zawarte pozostają w sprzeczności z wiarą muzułmańską¹⁷. Niemniej Pasztunowie kierują się treścią swego kodeksu honorowego we wszystkich sferach życia. W polskiej orientalistyce kodeks i jego wartości zostały szczegółowo opisane w pracach Jadwigi Pstrusińskiej oraz Jolanty Sierakowskiej-Dyndo¹⁸. W niniejszym artykule skupię się zatem jedynie na praktycznym zastosowaniu zasad kodeksu i ich odzwierciedleniu we współczesności. Interesujący i niedoceniany zdaje się bowiem być wpływ *Pasztunwali* na współczesne relacje pasztuńsko-zachodnie. Poniżej prezentuję wybór kilku kontrowersyjnych i, być może, nie do końca właściwie rozumianych przez zachodnią opinię publiczną postępowań Pasztunów, które miały miejsce w czasach najnowszych. Jakkolwiek kodeks nie był, zapewne, w żadnym z zaprezentowanych poniżej przypadków jedynym i wyłącznym motorem działania, to postępowanie Pasztunów postaram się wytłumaczyć poprzez odniesienia do logiki *Pasztunwali*.

Melmastija¹⁹ – casus Osamy bin Ladena

Jedna z postaw, którą uznać można za przyczynę trwającej w Afganistanie „wojny z terroryzmem”, związana jest ściśle z władzami istniejącego (choć przez większość państw nieuznanego) w latach 1996-2001 Islamskiego Emiratu Afganistanu. Decyzję polityczną mułły Mohammada Omara i jego rządu, która w konsekwencji doprowadziła do interwencji NATO w Afganistanie, można w omówionym poniżej przypadku wytłumaczyć przez pryzmat zasad zawartych w kodeksie *Pasztunwali* – związanych z pojęciem *melmastija*.

Przypadek jest powszechnie znany. W czasach Islamskiego Emiratu Afganistanu, dziś popularnie określanego terminem „reżimu talibów”, w Afganistanie przebywał Saudyjczyk, Osama bin Laden, uznawany za jednego z najgroźniejszych i najbardziej poszukiwanych terrorystów na świecie. Po serii zamachów terrorystycznych w latach 90. XX wieku, za które odpowiedzialność ciążyła na założonej przez Bin Ladena Al-Kaidzie, ścigany przez społeczność międzynarodową Saudyjczyk znalazł azyl w Afganistanie. Amerykanie, którzy uprzednio byli głównym celem ataków terrorystycznych Al-Kaidy, kilkakrotnie zażądali, aby sprawujący w Afganistanie władzę mułła Omar wydał im Bin Ladena. Władze Emiratu konsekwentnie odmawiały jednak ekstradycji, mimo iż wisiała nad nimi realna groźba wejścia w konflikt z najpotężniejszym państwem świata.

W jednej z rozmów telefonicznych, jakie amerykański Departament Stanu przeprowadził z mułłą Omarem w 1998 roku, z ust amerykańskiego urzędnika padły następujące słowa: „Amerykanie wiedzą o istnieniu *Pasztunwali*, kodeksu postępowania Pasztunów, którym talibowie – chcąc usprawiedliwić udzielenie schronienia Bin Ladenowi w swoim kraju – często się zasłaniają. Żaden Pasztun, łącznie z Omarem, nie powinien pozwolić gościowi czy uchodźcy nadużywać

¹⁷ Abu Yusuf Uthman bin Farooq al-Yusufzai, *Pukhtoonwali in the light of the Quran and Sunnah*, <http://www.khyber.org/betak/viewtopic.php?t=1213>, (16.06.2010).

¹⁸ J. Pstrusińska, *Paştunwali – afgański kodeks postępowania*, „Etnografia Polska” 1977, vol. 21, zeszyt 2; J. Sierakowska-Dyndo, op. cit., s. 25-56.

¹⁹ Zaproszenie, gościna, przyjęcie.

gościnności pasztuńskich Afganów. Bin Laden to gość, który strzela do sąsiadów z okna gospodarza”²⁰.

Gościnność talibów, wywodzących się w większości z tradycyjnych społeczności pasztuńskich, wynikała z ochrony pasztuńskich wartości, które kryją się pod pojęciem *melmastija*. Właśnie to pojęcie, przez badaczy *Pasztunwali* jest uznawane za jeden z czterech filarów kodeksu²¹. Oznaczać może gościnność, którą należy okazać każdemu przybyszowi, bez względu na to, kim jest w sensie etnicznym, religijnym, narodowościowym, i niezależnie od pozycji społecznej, jaką zajmuje. Pasztun nie powinien też liczyć na żadną zapłatę czy nawet wdzięczność w zamian za udzielenie gościny.

Melmastija zatem to zachowanie według zasady „gość w dom, Bóg w dom”. Do takiego zachowania zobowiązany jest każdy prawdziwy Pasztun. Warto dodać, że w domostwie gość jest nietykalny, bezpieczny i honorem gospodarza jest dbać, by nie spotkała go żadna krzywda. Mułła Omar i jego rząd nie wydali Osamy Bin Ladena, co w konsekwencji zakończyło się amerykańską interwencją w Afganistanie. Talibowie zmuszeni byli do porzucenia władzy. Warto podkreślić jednak, że – patrząc przez pryzmat kodeksu – talibowie zachowali w tym przypadku pasztuński honor, z czym związany jest z pewnością szacunek wśród pewnej liczby ich pobratymców w Afganistanie i Pakistanie. Idąc tym tropem bez trudu można sformułować jeszcze jedną tezę, związaną z obecną sytuacją w Afganistanie, a na którą rzutuje *melmastija* właśnie. Na pasztuńskim południu Afganistanu do dzisiaj prowadzona jest przez siły ISAF i obecny, prozachodni rząd afgański intensywna propaganda, nakłaniająca mieszkańców tych terytoriów do zaprzestania praktyki ukrywania rebeliantów w domach. I tu, w celu wytłumaczenia postępowania mieszkańców prowincji takich jak Helmand czy Kandahar, wskazać można na *Pasztunwali* i *melmastiję*. Pasztuńskie domy stają się bezpiecznym azylem dla rebeliantów.

Jak ukazuje powyższy przykład, *Pasztunwali* może kształtować zarówno zachowania elit politycznych, jak i postawy społeczne mieszkańców głębokiej prowincji. *Melmastija* jest bowiem zalecana każdemu Pasztunowi.

***Badal*²², *tawan*²³ i *nanawate*²⁴ – zadośćuczynienie w Nangar Khel**

Drugi spośród wybranych przykładów związany jest z działaniami operacyjnymi stacjonujących w ramach misji ISAF w Afganistanie żołnierzy Polskiego Kontyngentu Wojskowego. Incydent w wiosce Nangar Khel miał miejsce 16 sierpnia 2007 roku, około 30 kilometrów na północ od miasta Wazi-Chwa w prowincji Paktika w Afganistanie. Polscy żołnierze przeprowadzili ostrzał wielkokalibrowym karabinem maszynowym i granatami moździerzowymi, z których cztery spadły

²⁰ 22 sierpnia 1998 roku – poranna rozmowa urzędnika Departamentu Stanu, Mike’a Malinoskiego z mułłą Omarem przywódcą IE Afganistanu, cyt. za: P.L. Bergen, *Osama Bin Laden – Portret z bliska*, Warszawa 2007, s. 251-252.

²¹ Abu Yusuf Uthman bin Farooq al-Yusufzai, op. cit.

²² 1. wymiana, zamiana, zmiana; 2. zemsta, odwet.

²³ 1. szkoda; 2. rekompensata.

²⁴ Przeprasiny, schronienie, azyl, poszukiwanie protekcji.

na zabudowania. Wskutek ostrzału zginęło sześć osób – dwie kobiety i mężczyzna, a także troje dzieci; dwie osoby zmarły w szpitalu. Trzy poważnie ranne kobiety były leczone w Polsce. Zgodnie z miejscową tradycją wojsko „zrekompensowało” straty rodzinom poszkodowanych. W ramach zadośćuczynienia bliskim zabitych i rannych wypłacono odszkodowanie, otrzymali także m.in. zwierzęta i mąkę²⁵.

Abstrahując od szczegółów samego zdarzenia, które, wciąż nie do końca wyjaśnione, pozostaje przedmiotem sporów i kontrowersji, warto zwrócić uwagę na to, w jaki sposób została przyjęta przez lokalną społeczność pasztuńską rekompensata ze strony polskiej. W opinii Autora niniejszego tekstu, strona polska wykazując chęć zadośćuczynienia względem poszkodowanych pasztuńskich rodzin, zareagowała bardzo poprawnie – mając na względzie lokalne, pasztuńskie zwyczaje, również związane z *Pasztunwali*.

Omawiany przypadek można połączyć aż z trzema pojęciami w języku paszto, które wymienione są w kodeksie *Pasztunwali*. Termin *badal* ma dwa zasadniczo różne znaczenia. W prymarnym znaczeniu *badal* oznacza zemstę w myśl zasady „oko za oko”. Karą za śmierć powinna być śmierć, a ten, kto zaniecha swego *badal*, jest uważany za tchórza. Pasztun może czekać bardzo długo na okazję do zemsty. W wielu plemionach w dokonaniu *badal* pomaga pokrzywdzonemu rodzina, a nawet całe plemię²⁶. Zemsta jest w *Pasztunwali* dziedziczna i niekoniecznie dotyczy tylko najbliższej rodziny; może być także rozpatrywana w szerszym kontekście. Drugie znaczenie mówi o tym, że ktokolwiek dopuści się ataku na inną osobę, w zamian jest zobowiązany do wymiany – *badal*, czyli wypłacenia poszkodowanemu bądź jego bliskim rekompensaty – *tawan*. Szczegóły wymiany mogą zostać nałożone przez *dżirgę* lub też winowajca może sam podjąć się negocjacji *badal* z poszkodowanym. W takim przypadku inicjatywa musi wyjść od winowajcy, a to związane jest z kolei z pojęciem *nanawate*, które w tym przypadku oznacza osobistą prośbę winowajcy o przebaczenie i możliwość zrekompensowania straty. Zadośćuczynienie uiszczane jest zazwyczaj w dobrach materialnych, ale w niektórych przypadkach również np. w kobietach, które oddawane są rodzinie poszkodowanego przez rodzinę przestępcy. Rekompensata w imię zasady *badal* powinna być zaakceptowana przez poszkodowanego, który w tej sytuacji powinien zaniechać zemsty.

Polscy żołnierze wizytujący wioskę Nangar Khel już po wypłaceniu rekompensaty przez stronę Polską nie spotykali się z oznakami wrogości, ani z żalem o wydarzenia z 16 sierpnia 2007 roku. „Żołnierze, którzy wracają z Afganistanu, mówią, że mieszkańcy Nangar Khel już nie wspominają o sierpniowej tragedii. – Byłem w Nangar Khel, rozmawialiśmy z tymi ludźmi. Dostali

²⁵ Nowe fakty w sprawie Nangar Khel, <http://www.rmfm24.pl/fakty/polska/news-nowe-fakty-w-sprawie-nangar-khel,nId,156033>, (22.06.2010).

²⁶ C.C. Naumann, *The Pashtunwali's Relevance as a Tool to Solving the "Afghan Crisis"*, American Institute of Afghanistan Studies, 2008, s. 136.

zadośćuczynienie, dla nich sprawa jest załatwiona – twierdzi podoficer, który wrócił właśnie z drugiej zmiany w Afganistanie i stacjonował w tej samej bazie, co oskarżeni komandosi”²⁷.

Taką tezę wydają się potwierdzać wypowiedzi jednego z opiekunów grupy poszkodowanych przebywających od września 2007 do stycznia 2008 na leczeniu w Polsce. Isa Chan był naocznym świadkiem wydarzeń z Nangar Khel, przedstawicielem lokalnej starszyny oraz jednym z negocjatorów wysokości zadośćuczynienia, które mieli wypłacić Polacy²⁸. Podczas rozmów Isa Chan podkreślał, iż zachowanie strony polskiej w tej kwestii było prawidłowe, zostało przez rodziny poległych i rannych zaakceptowane, a *badal* w sensie zemsty, zostało zaniechane. Podczas jednej z rozmów Pasztun dodał również, że w opisywanym przypadku zaistniało ryzyko konfliktu z całą federacją plemienną Sulejman Khel (spośród nich wywodzili się zabici). Warto podkreślić, że członkowie plemienia Sulejman Khel, to w większości nomadowie, którzy lato spędzają w Pakistanie, zaś zimy na południu Afganistanu, między innymi w prowincji Ghazni, za którą obecnie odpowiedzialne są siły polskie w ramach PKW Afganistan²⁹.

Pomimo odpuszczenia winy i przyjęcia rekompensaty za zdarzenia w Nangar Khel, należy stanowczo zaznaczyć, iż wypowiedzi przebywających w Polsce Pasztunów jednoznacznie wskazywały na ich głęboką niechęć do okupantów, za których uważają wszystkie siły NATO, w tym również żołnierzy polskich.

Człowieka z kręgu cywilizacji europejskiej może dziwić fakt, że członkowie rodzin ofiar z Nangar Khel przebywając na leczeniu w Polsce nie okazywali względem Polaków żalu związanego z następstwem wydarzeń z 16 sierpnia 2007 roku. Sprawa śmierci bliskich nie budziła wśród nich nawet widocznych emocji. Niemniej pasztuńskie normy jasno określają takie sytuacje. Każda rozmowa na temat odczuć kończyła się stwierdzeniem, że rekompensata została wypłacona, co finalnie zakończyło sprawę. W tym wypadku zastosowanie lokalnych zwyczajów przez stronę polską zostało dobrze przyjęte przez społeczność pasztuńską.

Pojęcie *tura*³⁰, a narodowe rozbrowienie na południu Afganistanu

Związków z ideami *Pasztunwali* można dopatrywać się również w okolicznościach przeprowadzanego w Afganistanie po 2001 roku rozbrowienia narodowego. Najmniej efektywnie przebiegło ono na pasztuńskim południu kraju, czego jednym z efektów są walki prowadzone na tamtych terenach po dziś dzień. Niechęć lokalnych społeczności do idei rozbrowienia narodowego można oczywiście tłumaczyć na wiele sposobów. Najważniejszym z motywów mógłby tu być zapewne strach przed kolejną wojną i przede wszystkim przyzwyczajenie do posiadania broni – jako

²⁷ M. Górka, *Moździerz strzelał byle gdzie*, http://wyborcza.pl/1,107491,5275459,Mozdzierz_strzelal_byle_gdzie.html, (22.06.2010).

²⁸ Autor niniejszego artykułu brał udział w misji medycznej w Afganistanie, związanej z transportem rannych w Nangar Khel do Polski. Od września 2007 do stycznia 2008 był także tłumaczem przebywających na leczeniu w Polsce Afgańczyków i towarzyszących im osób.

²⁹ L. Dupree, *Afghanistan*, Princeton New Jersey 1973, s. 169.

³⁰ Miecz.

narzędzia zwiększającego bezpieczeństwo w niestabilnej rzeczywistości, która trwa w Afganistanie od ponad 20 lat.

Jednak równie dobrze, można połączyć tę kwestię z pojęciem *tura*, oznaczającym „miecz”. Oczywiście w czasach współczesnych symbolika miecza w kulturze pasztuńskiej rozszerzona jest w pewnym sensie do pojęcia „broni” ogólnie. „Miecz, podobnie jak strzelba, *topak*, jest święty”³¹. We współczesnym Afganistanie i Pakistanie karabin jest jednym z atrybutów męskości, których nie powinien się wyzywać prawdziwy Pasztun.

Uzbrojeni mieszkańcy południowych prowincji Afganistanu to dla prowadzącego w tym kraju misję stabilizacyjną NATO ogromny problem. Posiadający we własnym domu broń mężczyzna może w każdej chwili przystąpić do któregoś z aktywnych ugrupowań rebelianckich. Efekt nieudanego rozbrojenia to także starcia uzbrojonych pasztuńskich koczowników z Hazarami, szczególnie nasilające się od roku 2007 w dystrykcie Wardak. Posiadanie broni jest zatem dużym problemem dla całej misji stabilizacyjnej w Afganistanie.

Islam, Pasztunwali i postawy antyzachodnie

Tarcia na linii Zachód-świat islamu w opinii społeczeństw zachodnich często sprowadza się do różnic ideologicznych i światopoglądowych wynikających rzekomo *stricte* z Koranu i jego interpretacji. Niemniej, świat muzułmański nie jest obszarem na tyle homogenicznym, aby tę ocenę przyjąć za słuszną. Dobrym przykładem takiego stanu rzeczy są właśnie silnie przywiązane do islamu społeczności pasztuńskie, które obok islamu i Koranu posiadają drugi, niemal równie ważny system wartości reprezentowany przez pojęcia *paszto* i *Pasztunwali*. Problemy, jakie swego czasu napotkało na pasztuńskich terenach Imperium Brytyjskie, nie tak odległa klęska ZSRR, a także obecna, wielce skomplikowana sytuacja Amerykanów i ich sojuszników z NATO, są w dużej mierze determinowane przez stopień znajomości lokalnych zwyczajów, związanych z *Pasztunwali*. Jakakolwiek obecność obcych i wszelkie działania na terenach pasztuńskich powinny być rozpatrywane przez pryzmat lokalnych zwyczajów, które nadają mieszkańcom „Pasztunistanu” specyficzny charakter. Nie jest przypadkiem, że wszyscy ważniejsi komendanci talibów i innych grup rebelianckich afgańsko-pakistańskiego pogranicza – Mohammad Omar, Dżalaluddin Hakkani, Hakimullah Mehsud czy Gulbuddin Hekmatjar – są z pochodzenia Pasztunami. Bycie Pasztunem zobowiązuje do pewnych postaw, które Zachodowi wydają się niejednokrotnie agresywne, bądź nielogiczne. Próba zrozumienia ich i okazane im poważanie może być jednak atutem, jak i jedyną szansą Zachodu, chcącego budować nowy porządek w tej części świata.

³¹ Cyt. za J. Sierakowska-Dyndo, op. cit., s. 43.

V. Filozofia, historia, prawo, gospodarka

Damian Kokoć

Inspiracje helleńskie w filozofii Al-Farabiego

Ekspansja islamu, jaka dokonała się w pierwszych wiekach jego istnienia, zaowocowała nie tylko zwiększeniem oddziaływania tej młodej religii na podbitych terenach, ale również przenikaniem do kultury muzułmańskiej elementów z kultur, które stały się częścią nowopowstałego imperium. Wśród czynników, które wywarły wpływ na umysłowość muzułmańskich uczonych, znalazła się także filozofia grecka. Muzułmanie szybko zauważyli, że helleński dorobek intelektualny stanowi użyteczne narzędzie w wyjaśnianiu kwestii teologicznych, metafizycznych czy fizycznych. Ponadto pojęli, że aby móc podjąć dyskurs z podbitymi przez siebie ludami, które często stały na wyższym poziomie rozwoju cywilizacyjnego, muszą przyswoić sobie ich metody rozumowania oparte na filozofii. Chcąc skłonić innych do przyjęcia tezy o prawdziwości islamu, muzułmanie zaczęli odwoływać się do tego, co stanowiło podstawę naukowych dyskusji drugiej strony dialogu. Dostrzeżono zwłaszcza dużą wartość logiki, którą zaczęto stosować do przekonywania niemuzułmanów, ale również w polemikach teologicznych w ramach samego islamu.

Jednym z pierwszych, którzy w swojej refleksji nad rzeczywistością wykorzystywali osiągnięcia myśli helleńskiej, był Abu Nasr Muhammad ibn Turhan ibn Uzlug Al-Farabi. Był z pochodzenia Turkiem, urodził się w 870 roku w Turkiestanie, a zmarł w Damaszku w 950 roku. Pomimo, że nie był Arabem, to wychowany został w kulturze arabskiej i w języku arabskim pisał swoje traktaty, a dzięki dużemu szacunkowi, jakim się cieszył, przez muzułmańskich uczonych nazywany jest *Drugim Nauczycielem*¹. Filozof ten nawiązywał w swojej doktrynie do Platona, Arystotelesa czy do neoplatonizmu, dokonując oryginalnej ich syntezy oraz interpretując ich koncepcje zgodnie z duchem islamu. W dwóch dziełach – *Państwo doskonałe* oraz *Polityka* – Al-Farabi prezentuje swoje poglądy na całość uniwersum. W traktatach tych można wyróżnić trzy momenty: pierwszy to rozważania metafizyczne, drugi dotyczy świata fizycznego, zaś ostatni poświęcony jest zagadnieniom politycznym.

¹ Mianem *Pierwszego Nauczyciela* nazywano Arystotelesa, a ponieważ Al-Farabi był pierwszym wielkim komentatorem i kontynuatorem jego myśli w świecie islamu, nadano mu tytuł *Drugiego Nauczyciela*. Zob. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, Warszawa 2005; J. Bielawski, *Al-Farabi – drugi nauczyciel. Życie i dzieło*, [w:] Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, Warszawa 1967.

Wizja świata ponadmysłowego

Poglądy metafizyczne Al-Farabiego są silnie nacechowane doktryną neoplatońską, chociaż nie brakuje w nich i wątków arystotelesowskich². Neoplatonizm przejawia się przede wszystkim w tym, jak postrzega on strukturę świata. Zdaniem Al-Farabiego cała rzeczywistość powstała drogą emanacji, której źródłem jest Byt Pierwszy³. Jak zauważa:

„Bytem pierwszym jest ten, od którego wywodzi się istnienie. (...) Istnienie tego, co wywodzi się od Niego, powstaje poprzez emanację z Jego istnienia, dającego istnienie innemu bytowi. Tak więc istnienie wszystkiego, co jest poza Nim, emanuje z Jego istnienia”⁴.

Byt Pierwszy wraz z wyemanowanymi z Niego bytami wtórnymi, które stanowią część ponadmysłowego uniwersum, tworzą zhierarchizowaną strukturę. Byt Pierwszy stanowi w koncepcji Al-Farabiego podstawę istnienia każdego innego bytu. Filozof charakteryzuje go jako byt doskonały, który nie posiada żadnego braku. Jest on wieczny i pozbawiony wszelkiej potencjalności. Wynika to z tego, że – zdaniem uczonego – niemożliwym jest, aby Bytowi Pierwszemu przypisać, pod jakimkolwiek względem, nieistnienie. Dlatego Byt Pierwszy nie może mieć początku, a jego istnienie jest tożsame z jego istotą. Jest On bytem całkowicie samowystarczalnym, nie posiada przyczyny swojego istnienia i też nie potrzebuje niczego, aby podtrzymywać Go w istnieniu. Al-Farabi stwierdza, że jest On jedynym bytem w swoim rodzaju.

Do charakterystyki Bytu Pierwszego należy również to, że jest On niematerialny i nie posiada żadnego *podłoża* swojego istnienia. Zdaniem autora *Państwa doskonałego*, pozbawiony jest On również formy. W tej kwestii Al-Farabi różni się od Arystotelesa, gdyż dla greckiego filozofa Pierwszy Poruszyciel jest opisywany m.in. właśnie jako czysta forma⁵. Natomiast w myśli *Drugiego Nauczyciela* forma jest ściśle związana z materią i nie może istnieć poza nią. Dlatego, argumentuje, że gdyby Byt Pierwszy posiadał formę, to stanowiłby złożenie materii i formy, a to oznaczałoby, że Jego istnienie nie byłoby niezależne i posiadałoby przyczynę w tych dwóch elementach.

Niepodzielność Bytu Pierwszego powoduje ponadto, że jest On niedefiniowalny, gdyż, idąc za Arystotelesem, definiowanie polega na podaniu rodzaju i różnicy gatunkowej definiowanego przedmiotu. Podobnie jak Stagiryta, Al-Farabi zauważa, że zdefiniowanie tego, co najbardziej ogólne, jest niemożliwe z powodu niemożliwości wyróżnienia w nim owej różnicy

² Łączenie myśli neoplatońskiej z filozofią Arystotelesa było zjawiskiem powszechnym w filozofii muzułmańskiej. Przyczyną tego było m.in. funkcjonowanie w kulturze muzułmańskiej tzw. *Teologii Pseudo-Arystotelesa*. Było to dzieło przypisywane Stagiryście, ale XIX-wieczne badania wykazały, że są to fragmenty IV, V i VI z *Ennead* Plotyna wraz z fragmentami *Isagogi* Porfiriusza. Duża estyma, jaką muzułmańscy filozofowie darzyli Arystotelesa sprawiła, że za sprawą *Teologii* neoplatonizm przeniknął szerokim strumieniem do ich koncepcji. Zob. H. Corbin, op. cit.; O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, Warszawa 2004; J. Wronecka, *Wstęp* [w:] Ibn ‘Arabi, *Traktat o miłości*, Warszawa 1995.

³ Warto zauważyć, że Al-Farabi w traktacie *Państwo doskonałe* używa pojęcia „Bóg” tylko kilka razy, natomiast dużo częściej posługuje się kategorią „Byt Pierwszy” na określenie Absolutu. W dziele tym nigdzie *explicite* nie dokonuje utożsamienia Bytu Pierwszego z Bogiem, czyni to tylko *implicite*. Natomiast w *Polityce*, już na pierwszych stronach wprost stwierdza, że Byt Pierwszy jest Bogiem. Zob. Al-Farabi, op. cit.

⁴ Al-Farabi, op. cit., s. 22.

⁵ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 2, Warszawa 2003; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*; tom II, Lublin 2001.

gatunkowej⁶. Muzułmański filozof rozumie analogicznie, jak przy wykazywaniu braku formy w Bycie Pierwszym. Stwierdza, że gdyby Jego substancja posiadała części, które umożliwiłyby stworzenie definicji, to byłyby one źródłem Jego egzystencji.

Byt Pierwszy jako doskonały jest jedyny, gdyż zadaniem Al-Farabiego, doskonałość oznacza, że: „(...) doskonale w substancji jest to, poza czym nie istnieje substancja tego samego gatunku. I tak samo ma się rzecz z każdym ciałem doskonałym: nie może istnieć w jego gatunku żadna inna rzecz oprócz niego”⁷.

Nie ma On również przeciwieństwa, ponieważ, jak stwierdza muzułmański filozof, przeciwieństwa się nawzajem niszczą. Zatem gdyby istniało Jego przeciwieństwo, to mógłby być On unicestwiony w swojej warstwie substancjalnej, a jeśli coś może ulec destrukcji, to znaczy, że jego istnienie nie wynika z niego samego. Ponadto istnienie przeciwieństwa wymagałoby istnienia przestrzeni, w której mogłoby dojść do ich spotkania. A to oznaczałoby, że to miejsce, w którym doszłoby do interakcji, jest czymś pierwotnym względem któregośkolwiek z przeciwieństw.

Inną cechą Bytu Pierwszego jest to, że nie posiada on żadnego celu; gdyby posiadał jakikolwiek cel, to Jego istnienie polegałoby tylko na jego wypełnieniu. Takim celem nie jest również akt kreacji. Al-Farabi stwierdza, że akt ten nie dodaje niczego do Jego doskonałości. Aby dokonać dzieła stworzenia nie potrzebuje On żadnego czynnika, który znajdowałby się poza Nim, ponieważ emanacja wynika z jego istoty. Co więcej, nie może istnieć taki element, w Jego istocie lub poza nią, któryby to uniemożliwiał. Ale nie jest tak, że Byt Pierwszy jest w jakikolwiek sposób *zmuszony* do tworzenia, bo tak jak nic nie może przeszkodzić w emanacji, tak samo nic nie może jej wymóc. To, czy do niej dojdzie, uzależnione jest całkowicie od woli samego Bytu Pierwszego.

Jak już zostało wspomniane, rzeczywistość powstaje w wyniku emanacji. Cykl ten przebiega w ten sposób, że z jednego bytu wyłania się kolejny byt stojący niżej w hierarchii. I tak z Bytu Pierwszego emanuje byt wtóry, który jest również niematerialny. Byt wtóry rozumie samego siebie, czyli swoją istotę oraz jest w stanie pojąć Byt Pierwszy⁸. Z tego, co byt wtóry zrozumie z Bytu Pierwszego, wyłania się byt trzeci. Na takiej samej zasadzie z bytu trzeciego wyemanowuje byt czwarty. Ten cykl trwa aż do wyłonienia się bytu jedenastego, który jest ostatnim bytem niematerialnym. Wszystkie te dziesięć bytów cechuje się bezcielesnością, tym, że każdy z nich kontempluje siebie samego oraz tym, że bezpośrednio poznaje Byt Pierwszy. Z bytów niecielesnych emanują dodatkowo ciała niebieskie. I tak: z bytu wtórego wyłania się pierwsze niebo, z bytu trzeciego – sfera gwiazd stałych, z bytu czwartego – sfera Saturna, z bytu piątego – sfera Jowisza, z bytu szóstego – sfera Marsa, z bytu siódmego – sfera Słońca, z bytu ósmego – sfera Wenus, z bytu

⁶ Zob. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 1, Warszawa 2003.

⁷ Al-Farabi, op. cit., s. 10.

⁸ Hierarchiczne postrzeganie rzeczywistości jest charakterystyczne dla neoplatonizmu, ale nie zawsze przyjmuje taką samą strukturę. Np. Pseudo-Dionizy Areopagita również prezentuje uszeregowaną wizję świata ponadzmysłowego, która jednak różni się od tej zaproponowanej przez Al-Farabiego. Różnica przejawia się m.in. w tym, że w koncepcji syryjskiego mnicha tylko aniołowie stojący najwyżej w hierarchii mogą kontemplować Boga bezpośrednio. Natomiast te, które znajdują się na niższych szczeblach wiedzy o Absolutie czerpią od tych zajmujących wyższą od nich pozycję. Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005.

dziewiątego – sfera Merkurego, a z bytu dziesiątego sfera Księżyca. Tylko z bytu jedenastego nie wyemanowuje żadne ciało niebieskie.

Każdy z bytów bezcielesnych jest jedyny na swoim stopniu hierarchii i dlatego od momentu zaistnienia uzyskuje pełnię doskonałości wynikającą z jego substancji. Pomimo to nie są one samowystarczalne w swoim istnieniu. Swoją doskonałość zawdzięczają temu, że kontemplują Byt Pierwszy. Zdaniem Al-Farabiego kontemplacja ta stanowi źródło szczęścia, przyjemności czy miłości, jakiej doznają te byty.

Byty ponadmysłowe uszeregowane są w porządku od najdoskonalszego do najmniej doskonałego. I tak na czele stoi Byt Pierwszy, następnie pozostałe byty niecielesne i na samym końcu ciała niebieskie. Struktura, jaką zaproponował Al-Farabi, nie jest prostym łańcuchem kolejno następujących po sobie bytów, w którym ten na niższym szczeblu uzyskuje swoje istnienie od tego stojącego bezpośrednio nad nim w hierarchii. W ujęciu filozofa, obok wspomnianego już układu, mamy dodatkowo do czynienia z uporządkowaniem w ramach bytów niecielesnych oraz ciał niebieskich. W relacji pomiędzy bytami niecielesnymi a ciałami niebieskimi można wyróżnić dwa porządki – porządek ontologiczny, który wyznacza miejsce w hierarchii oraz porządek genetyczny, który wynika z kolejności wyemanowania. I tak np. sfera nieba pierwszego pomimo, że genetycznie poprzedza byt jedenasty, gdyż wywodzi się z bytu wtórego, to w strukturze ontologicznej zajmuje niższą pozycję od niego.

Rzeczywistość podksiężycowa

Przechodząc do rozważań nad rzeczywistością fizyczną, Al-Farabi zaczyna dużo wyraźniej odwoływać się do myśli Arystotelesa. Sferę tę określa jako podlunarną. Jego zdaniem, to właśnie dopiero w tej przestrzeni można wyróżnić w bytach materię i formę, czy opisać je w kategoriach aktu i potencji. Jak już wspomniałem, w koncepcji *Drugiego Nauczyciela* materia i forma są ze sobą ściśle związane. Według Al-Farabiego forma nie może istnieć poza materią, ale gdyby nie było formy nie istniałaby materia. Pomimo tych zależności, filozof stwierdza, że istnienie materii nie jest przyczyną egzystencji formy. Forma jest tym czynnikiem, który umożliwia przejście substancji materialnej z możliwości do aktu, i to właśnie ta zdolność stanowi prawdziwy powód, dla którego ona występuje. Natomiast materia istnieje tylko dlatego, aby mogła zaistnieć forma.

W koncepcji Al-Farabiego dana rzecz posiada dwa wymiary istnienia – istnienie przez materię oraz istnienie przez formę. Pierwszy z wymiarów lokuje ową rzecz w sferze możliwości i dopiero drugi aspekt egzystencji, który jest bardziej doskonały, nadaje jej aktualność. Al-Farabi nie jest konsekwentny w swoich wypowiedziach co do tego, czy materia pierwsza, z której składają się elementy po złożeniu tworzące ciała zmysłowe, istnieje pierwotnie bez formy, czy też posiada ją od samego początku. I tak w *Państwie doskonałym* stwierdza, że elementy, czyli ziemia, woda, ogień i powietrze, pierwotnie składają się tylko z materii i znajdują się w sferze potencji. Dlatego materia

pierwsza, która jest ich budulcem, dąży do uzyskania formy, dzięki której możliwe jest powstanie ciał złożonych. Natomiast w *Polityce* twierdzi, że niemożliwe jest, aby materia pierwsza posiadała istnienie wolne od formy. Jak pisze:

„Materia istnieje tylko dla formy, jak gdyby jej pierwszym celem było istnienie formy tylko. A ponieważ formy mają podstawę istnienia tylko w jakimś podłożu, materia stała się podłożem dla formy. Dlatego też, gdyby formy nie istniały, istnienie materii byłoby zbyteczne, a nie ma wśród bytów przyrodniczych nic, co by było zbyteczne. Toteż nie może istnieć materia pierwsza sama, bez żadnej formy”⁹.

Charakteryzując byty podlunarne, Al-Farabi stwierdza, że w odróżnieniu od bytów niecielesnych, podlegają one ewolucji. Nie osiągają od razu doskonałości, ale stopniowo się ku niej wznoszą. Byty znajdujące się w tej sferze również uszeregowane są hierarchicznie, ale inaczej niż byty niecielesne, uporządkowane są one od najmniej doskonałych do najdoskonalszych. Na początku znajduje się materia pierwsza, następnie elementy, minerały, rośliny, zwierzęta nierozumne i na samym końcu zwierzęta rozumne.

Wśród bytów podksiężycowych człowiek zajmuje wyróżnioną pozycję, gdyż dysponuje władzą rozumową. Obok niej posiada on również inne władze wynikające z jego natury jako bytu cielesnego. Pierwszą z władz, jaka się wykształca w człowieku, jest ta, która odpowiada za przyjmowanie pokarmu – Al-Farabi nazywa ją władzą żywiczną. Kolejną jest władza percepcyjna, wraz z którą wytwarza się w człowieku upodobanie lub niechęć do tego, co odbiera za pomocą zmysłów. Po niej wytwarza się władza wyobrażeniowa umożliwiającą zapamiętywanie wrażeń zmysłowych, nawet w momencie, gdy przedmiot percepcji nie znajduje się w zasięgu zmysłów. Dodatkowo ma ona moc przetwarzania danych dostarczanych jej przez zmysły. Na końcu pojawia się władza rozumowa, której funkcje Al-Farabi opisuje następująco: „Następnie powstaje w człowieku władza rozumowa, dzięki której pojmuje on przedmiot poznania intelektualnego, rozróżnia, co jest piękne, a co brzydkie, zdobywa różne sztuki i nauki”¹⁰.

Można wyróżnić dwa rodzaje władzy rozumowej: praktyczną i spekulatywną. Al-Farabi stwierdza, że władza praktyczna ma pełnić rolę służebną względem spekulatywnej. Natomiast władza spekulatywna ma prowadzić do osiągnięcia szczęścia, które polega na uzyskaniu doskonałości.

We władzach tych można wyróżnić dwa elementy, jeden, który jest władzą kierującą oraz drugi, który Al-Farabi nazywa żywicielkami. Miejscem, w którym mieści się władza kierująca władzy żywicznej są usta, natomiast jej żywicielkami są różne organy, które pełnią wielorakie funkcje w organizmie; kontrolę nad nimi sprawuje serce. Z kolei żywicielkami władzy zmysłowej są zmysły, a jej władza kierująca odpowiada za przechowywanie danych, które od nich uzyskuje. Według

⁹ Al-Farabi, op. cit., s. 127.

¹⁰ Ibidem, s. 48-49.

filozofa informacje te gromadzone są w sercu. Natomiast władza wyobrażeniowa, która także znajduje się w sercu, i rozumowa nie posiadają żywiciela. Władza rozumowa wyróżnia się tym, że kieruje pozostałymi władzami.

Obok wymienionych władz, Al-Farabi wskazuje jeszcze na władzę pożądawczą, która wyznacza cel naszym pragnieniom. Dzięki niej również wytwarza się w człowieku wola, którą definiuje on następująco: „Wola zaś to pożądanie lub ucieczka od tego, co zostało spostrzeżone, czy to przez zmysły, czy to przez wyobraźnię, czy to przez władzę rozumową – i osądzone jako to, co należy wziąć lub odrzucić. Może to być pragnienie poznania, czy też zrobienia jakiejś rzeczy, bądź to przez całe ciało, bądź przez jeden organ”¹¹.

Podporządkowane są jej nerwy, mięśnie czy też ręce i nogi. Dzięki temu oraz dlatego, że wzbudza ona chęć osiągnięcia jakiegoś celu lub uniknięcia go, stanowi element aktywizujący ludzką działalność. Również w przypadku władzy pożądawczej organem, gdzie znajduje się jej element kierujący, jest serce.

Kontynuując rozważania nad człowiekiem, Al-Farabi przedstawia swoją teorię intelektu. Wyróżnia on intelekt w akcie, intelekt bierny oraz intelekt czynny. Jego zdaniem początkowo intelekt ludzki jest intelektem biernym, który znajduje się w potencji. Również przedmioty jego poznania nie są przedmiotami poznania w akcie. Dzieje się tak, gdyż cechą intelektu w akcie jest to, że poznaje on bezpośrednio swoją istotę, a materia jest tym czynnikiem, który to utrudnia. Zdaniem filozofa bytem, któremu przysługuje taka właściwość jest Byt Pierwszy. Jest on jednocześnie podmiotem i przedmiotem poznania intelektualnego w akcie.

Aby intelekt stał się intelektem w akcie jego przedmioty poznania nie mogą znajdować się w możliwości. Człowiek sam nie może sprawić, aby to, co poznaje uzyskało aktualność. Żeby to umożliwić konieczny jest element zewnętrzny, który sam jest niematerialny oraz jest intelektem w akcie. Dla opisu roli tego czynnika Al-Farabi wykorzystuje metaforę Słońca. Tak jak ono umożliwia widzenie za pomocą oczu, tak on umożliwia intelektowi biernemu (nazywanemu przez filozofa również intelektem hylicznym) postrzeganie przedmiotów w akcie oraz samego intelektu w akcie. Dzięki temu intelekt hyliczny uzyskuje aktualność.

Elementem, który daje możliwość przejścia z potencji do aktu, jest intelekt czynny. Intellektem czynnym jest jedenasty byt, który zamyka cykl emanacji bytów niecielesnych. Stanowi on łącznik pomiędzy rzeczywistością ponadzmysłową a światem podlunarnym. Gdy intelekt czynny zaczyna oddziaływać na intelekt bierny, to dane zmysłowe, jakie znajdują się we władzy wyobrażeniowej człowieka, przekształcają się w przedmioty poznania władzy rozumowej. Zdaniem Al-Farabiego można wyróżnić pewne pierwotne przedmioty poznania, które występują u każdego człowieka. Są to podstawowe prawa geometrii, zasady oceny moralnej oraz zasady umożliwiające zrozumienie elementów świata, które są od nas niezależne, jak np. Pierwsza Przyczyna czy struktura świata fizycznego.

¹¹ Ibidem, s. 50.

Teoria doskonałego państwa i społeczeństwa

Budując swoją teorię państwa, Al-Farabi sięga do koncepcji Platona. W jego myśli zawartej w *Państwie doskonałym* i *Polityce* pobrzmiewają wyraźnie idee, które zawarł Platon w swoim *Państwie*¹². Oliver Leaman wskazuje, że średniowieczni filozofowie muzułmańscy w swoich rozważaniach politycznych dużo częściej odwoływali się właśnie do Platona niż do Arystotelesa. Spowodowane było to m.in. tym, że *Polityka* Arystotelesa było dziełem bardzo trudno dostępnym i słabo znanym w świecie islamu. Dodatkowo interpretowali oni platońskie *Państwo* jako ukazanie politycznych konsekwencji też zawartych w *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa¹³.

Al-Farabi, podobnie jak antyczni Grecy, twierdzi, że człowiek ze swojej natury jest istotą społeczną. Nie jest on samowystarczalny, co powoduje, że do przeżycia potrzebuje wielu narzędzi i przedmiotów. Aby je uzyskać potrzebna jest mu pomoc innych ludzi, gdyż nie jest w stanie sam ich wytworzyć. Dlatego ludzie zaczynają tworzyć społeczności. Zdaniem filozofa, powstanie społeczeństwa jest konieczne, by człowiek osiągnął stan doskonałości, którego osiągnięcie możliwe jest tylko dzięki relacjom z innymi.

Przechodząc do klasyfikacji społeczeństw, stwierdza on, że dzielą się one na doskonałe i niedoskonałe. Doskonałe dzielą się z kolei na duże, które obejmuje całą ludzkość, średnie – są to poszczególne narody, oraz małe, które tworzą mieszkańcy jednego miasta. Za społeczności niedoskonałe uważa natomiast społeczności: wiejskie, dzielnicowe, jednej ulicy czy jednego domu. Zdaniem Al-Farabiego, doskonałość można uzyskać tylko poprzez współpracę w ramach państwa, a nie dzięki społecznościom niedoskonałym.

Struktura doskonałego państwa jest zhierarchizowana. Na jego czele stoi naczelnik, następnie jego najbliższe otoczenie, które działa zgodnie z wolą naczelnika. Poniżej znajdują się ci, którzy realizują cele przekazane im przez otoczenie naczelnika, a jeszcze niżej ci, którzy wypełniają cele wyznaczone przez tych stojących wyżej od nich w strukturze. Hierarchia kończy się na tych, którzy wykonują polecenia, ale nie wyznaczają ich innym. Obywatele takiego państwa działają na jego rzecz dobrowolnie i dodatkowo pomagają sobie w osiągnięciu szczęścia.

Charakterystyka naczelnika, którą przedstawia Al-Farabi, koresponduje z platońskim opisem władcy. Przede wszystkim musi on się cechować odpowiednimi, wrodzonymi predyspozycjami oraz musi być przygotowany do tej roli poprzez zdobycie niezbędnej wiedzy. Owych wrodzonych cech, które powinien posiadać naczelnik, jest dwanaście. Są to: dobry stan zdrowia; pojętność; dobra pamięć; przenikliwość; dar wymowy; łatwość uczenia się i zamięłowanie do nauki; skłonność do ascezy; zamięłowanie prawdy i pogarda kłamstwa; wielkoduszność; pogarda dla dóbr materialnych; sprawiedliwość; odwaga. Gdy osoba, która skupia w sobie takie dyspozycje, dorośnie, musi uzyskać dodatkowe sześć umiejętności: posiadać mądrość; zdobyć wykształcenie z dziedziny prawa religijnego oraz tradycji, które wprowadzili jego poprzednicy; umieć dedukcyjnie

¹² Zob. Platon, *Państwo*, tom I i II, Warszawa 1999.

¹³ Zob. O. Leaman, op. cit., s. 165 i nast.

tworzyć nowe przepisy prawne; umieć przewidywać i kierować państwem ku pomyślności; w swoich działaniach kierować się prawem; opanować sztukę prowadzenia wojny.

Al-Farabi stwierdza, że gdy nie pojawi się osoba, która by spełniała te kryteria, to należy utrzymać prawa uchwalone przez poprzednich naczelników i nie powoływać nowego naczelnika aż do czasu, gdy urodzi się ktoś, kto będzie mógł przejąć tę funkcję. Natomiast, gdyby w państwie znalazłyby się dwie lub więcej jednostek, które by dysponowały tymi wszystkimi cechami, to razem powinny zostać naczelnikami.

Przywódcą państwa doskonałego nie może nikomu podlegać, gdyż uzyskał już stan doskonałości. Naczelnik jest intelektem w akcie i poprzez intelekt czynny Bóg przekazuje mu swoje natchnienie. Dzięki oddziaływaniu na jego intelekt naczelnik staje się filozofem, natomiast wpływ na jego wyobraźnię czyni go prorokiem. Al-Farabi rozszerza w tym miejscu myśl Platona, gdyż władza naczelnika nie ma opierać się tylko na legitymacji intelektualnej, ale również na religijnej, jako że jest on również prorokiem.

Tak samo jak Platon, Al-Farabi przedstawia typologię państw, które nie są doskonałe. Również jak Platon, ich oddalenie od doskonałości dostrzega w braku wiedzy i złym pojmowaniu szczęścia. Muzułmański filozof dzieli je na państwa nieświadome, niemoralne, zmienne i zbłąkane.

Państwo nieświadome, to takie państwo, którego mieszkańcy posiadają fałszywe wyobrażenia na temat szczęścia i dobra. Jedynymi dobrami, do jakich dążą, są dobra materialne i przyziemne, jak zaszczoty. Do państw nieświadomych należą państwa konieczności; ich obywatele dążą do zaspokojenia podstawowych potrzeb, niezbędnych do zachowania życia. Innym państwem nieświadomym jest państwo wymiany, współpraca jego mieszkańców polega wyłącznie na pomnażaniu dóbr doczesnych. Z kolei państwo podłości i nieszczęścia jest państwem hedonistycznym. Kolejnym jest państwo zaszczotów, gdzie celem działania jest uzyskania chwały dla siebie czy swojego państwa. Członkowie społeczeństwa państwa przemocy pragną natomiast uzyskać panowanie nad innymi państwami. Ostatnim państwem nieświadomym jest państwo demokratyczne, w którym dąży się do pełnej wolności, która przeradza się w anarchię.

Tym, co cechuje państwa niemoralne jest to, że ich mieszkańcy posiadają taką samą wiedzę, jak przedstawiciele państwa doskonałego, ale działają jak ludzie zamieszkujący państwa nieświadome. Natomiast obywatele państwa zmiennego przechodzą transformację – ich zachowanie, które odpowiadało państwu doskonałemu, ulega zepsuciu. Ta zmiana następuje, zdaniem *Drugiego Nauczyciela*, na skutek zewnętrznych wpływów. Ostatnim państwem w klasyfikacji Al-Farabiego jest państwo zbłąkane. Charakteryzuje je to, że jego członkowie dążą do szczęścia, ale źle pojmują je oraz Boga. Wynika to z faktu, że naczelnik uzurpuje sobie miano proroka, choć w rzeczywistości nim nie jest.

Podsumowanie

System, który stworzył Al-Farabi, nie był tylko prostą syntezą różnych poglądów jego greckich poprzedników. Pomimo licznych nawiązań do ich myśli, potrafił on stworzyć na tej bazie poglądy oryginalne i inspirujące. Świadczyć o tym może duży wpływ, jaki wywarł *Drugi Nauczyciel* na kolejne pokolenia muzułmańskich filozofów. Wśród myślicieli, na których oddziaływały jego koncepcje należy wymienić chociażby Awicennę¹⁴. Wspomnieć można, że to właśnie zaproponowane przez niego spojrzenie na Arystotelesa znalazło najpierw odbicie w filozofii Awicenny, a tą drogą odcisnęło się na recepcji Stagiryty w średniowiecznej Europie. Jego myśl była również obiektem polemik. Ostrze krytyki przeciwko filozofii, jaką zawarł Al-Ghazali w swoim *Rozproszeniu filozofów*, było wymierzone m.in. w Al-Farabiego.

Al-Farabi, obok Awicenny, Al-Ghazalego czy Awerroesa, jest jednym z najważniejszych przedstawicieli myśli muzułmańskiej, a co za tym idzie stanowi ważny punkt w historii filozofii w ogóle.

¹⁴ Według anegdoty, to dopiero komentarz Al-Farabiego do *Metafizyki* Arystotelesa pozwolił Awicennie zrozumieć to dzieło, którego nie mógł pojąć wcześniej, mimo że czytał je aż czterdzieści razy. Zob. Awicenna, *Księga wiedzy*, Warszawa 1974.

Błażej Cecota

Wizerunek Arabów w *Historii* Leona Diakona

Dzieło Leona Diakona¹ jest niezwykle interesującym źródłem do dziejów Bizancjum w drugiej połowie X wieku. Po pierwsze, jako jeden z niewielu, Leon Diakon opisał dosyć dokładnie stosunki z Rusami, w ważnym dla ich historii okresie rządów Światosława. Podobnie też dzieje Bułgarów i stosunek do nich zajął w jego *Historii* poczesne miejsce. Relacje te były podstawą wielu opracowań dotyczących stosunków bizantyńsko-bułgarskich i bizantyńsko-ruskich w X wieku².

Po drugie, Leon Diakon był świadkiem wielu z opisywanych wydarzeń lub znał bezpośrednie relacje ich dotyczące³. Z tej perspektywy wydaje się być prekursorem późniejszego pisarstwa bizantyńskiego, reprezentowanego np. Michała Psellosa czy Annę Komnenę, opartego o wzmianki dotyczące własnych przeżyć, łączące się z wydarzeniami ważnymi dla państwa z racji zajmowanej przez danego historyka pozycji na dworze⁴.

Pomimo zainteresowania twórczością Leona Diakona, jego stosunek do Arabów nie doczekał się jak na razie osobnego opracowania. Dziwi to tym bardziej, iż *Historia* rozpoczyna się od przedstawienia kwestii złych stosunków z muzułmanami z Krety. Co więcej, dzieło Leona Diakona to jedno z ostatnich bizantyńskich źródeł, w których odnajdujemy wzmianki o Arabach. Już wkrótce głównym problemem dla poddanych cesarza stali się Turcy seldżuccy. Wypełnienie tej luki jest szczególnie ważne z kilku powodów. Warto przyjrzeć się zmianom, jakie zachodziły w stosunkach z muzułmanami w czasach panowania cesarzy Nicefora Fokasa oraz Jana Tzimiskesa. Historia Leona to jedno z niewielu bizantyńskich źródeł, w których zostały opisane wyjątkowo liczne zwycięstwa Rómejów nad wyznawcami Allaha. Wynika stąd możliwość przyjrzenia się opisowi bizantyńskiemu z perspektywy zwycięscy. Po drugie, należy uwypuklić zmianę podejścia do cywilizacji muzułmańskiej w *Historii* na tle wcześniejszej historiografii bizantyńskiej. Rozpoczynając

¹ *Historia* Leona Diakona obejmuje panowania Nicefora Fokasa (963-969) oraz Jana Tzimiskesa (969-976). Autor wspomina także o wyprawie Bazylego II na Bułgarów w 986 roku. Kronika zawiera reminiscencje odnoszące się do czasów Romana Lekapena, wojen z Symeonem Wielkim. Diakon podał także kilka informacji na temat przybycia Bułgarów nad Dunaj. Na temat *Historii* oraz szczegółowe rozważania dotyczące biografii Leona Diakona: M.Ja. Sjużumow, *Mirowozzrienię Lwa Diakona*, „Anticznaja driewnost' i sriednije wieku”, 1971, t. 7, s. 127-148; idem, *Liew Diakon i jego wriemja*, [w:] Liew Diakon, *Istorijsa*, Moskwa 1988, s. 138-165; A.-M. Talbot, D.E. Sullivan, G.T. Dennis, S. McGrath, *Introduction*, [w:] *The History of Leo the Deacon. Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*, intr., trans. and annotations A.-M. Talbot, D.E. Sullivan, with the assistance G.T. Dennis, S. McGrath, Washington 2005, s. 1-52.

² Na przykład: P.O. Karyszkowskij, *O chronologii rusko-wizantijskoj wojny pri Swiatosławie*, „Wizantijskij Wriemiennik”, 1952, t. 5, s. 127-138; idem, *Balkanskijsie wojny Swiatosława w wizantijskoj istoriczeskoj literaturie*, „Wizantijskij Wriemiennik”, 1953, t. 6, s. 36-71; A.N. Sacharow, *Rusko-wizantijskij dogovor 971 goda*, [w:] idem, *Diplomatija Swiatosława*, Moskwa 1982, www.hrono.ru/libris/saharov08.html, (10.03.2010).

³ B. Cecota, „Opiszę to, czego sam byłem świadkiem” – wzmianki osobiste w „Historii” Leona Diakona, materiały pokonferencyjne Konferencji naukowej „Rola pamiętników w procesie kształtowania historii” w Olsztynie, 10-12 marca 2010 roku (w druku).

⁴ Nie jesteśmy jednak do końca pewni, w jakim stopniu wzmianki Psellosa czy Komneny dotyczą faktów, a na ile są formą autokreacji. Więcej: M. Angold, *The Autobiographical Impulse in Byzantium*, „Dumbarton Oaks Papers”, 1998, vol. 52, s. 225-257; K. Domaradzki, *Kariera polityczna Michała Psellosa na dworze bizantyńskim w XI wieku*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica”, 2005, nr 80, s. 117-138; O. Jurewicz, *Przedmowa*, [w:] Michał Psellos, *Kronika*, tłum. i komentarz O. Jurewicz, Wrocław 1985, s. V-XXI; idem, *Wstęp*, [w:] Anna Komnena, Aleksjada, tłum. i komentarz O. Jurewicz, Wrocław 2005 (wyd. pierwsze – Wrocław 1969), s. XXII-XLII.

te rozważania, chciałbym jednak podkreślić nawiązania Leona Diakona do negatywnego wizerunku Arabów, istniejącego w bizantyńskiej literaturze historycznej.

Barbarzyńscy Arabowie

Tytuł podrozdziału nie jest przypadkowy. Leon Diakon jako jeden z pierwszych użył wielokrotnie zwrotu „barbarzyńca” w stosunku do Arabów⁵. Oczywiście było to zwyczajowe określenie używane przez Bizantyńczyków względem obcych ludów⁶. Nie byłoby więc w tym nic dziwnego, gdyby nie fakt, że muzułmanie byli nielicznymi spośród tych, których w ten sposób nie określano. Nie spotykamy się z takimi stwierdzeniami ani w *Chronografii* Teofanesa, ani w *Historii* Nicefora Patriarchy. Być może Arabowie zostali przez wspomnianych historyków potraktowani jako spadkobiercy Persów. Wiadomo przecież, iż poddani Sasanidów cieszyli się dużym szacunkiem Bizantyńczyków jako przedstawiciele konkurencyjnego imperium, określanego czasem jako „drugie oko” (po pierwszym, którym było państwo Rzymów) ówczesnego świata⁷. Być może tutaj dochodzimy do przyczyny zmiany nastawienia Bizantyńczyków do Arabów, którą widzimy na przykładzie Leona. W jego czasach muzułmanie nie stanowili jedności, nie tworzyli jednego organizmu państwowego. Ich terytoria podzieliły się pomiędzy rywalizujących władców, często parających się rozbójniczo-pirackim procederem. Konsekwencja, z jaką Diakon używa zwrotu „barbarzyńcy”, pozwala przypuszczać, iż pozostawał on w X wieku w powszechnym użyciu dla określania muzułmanów.

Równie chętnie bizantyński historyk podkreślał rzekomą pychę w zachowaniu Arabów. Motyw ten spotykać można już na pierwszych stronicach kroniki, gdzie Leon wspomina o arogancji mieszkańców Krety⁸, nadmiernie wywyższających się z powodu udanych rajdów na tereny bizantyńskie w basenie Morza Egejskiego⁹.

Ton wypowiedzi nie zmienia się także w opisie wypraw emira Hamdanidów¹⁰. Jego ekspedycje Leon określił mianem „bezczelnych”¹¹. W relacji zachowanie arabskiego wodza zostało

⁵ Leontos Diakonou *Istoria*, I.2; I.3.; I.7; I.8; I.9; II.4; IV.3; IV.8; IV.10, red. Ch.B. Hase, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* 30, Bonn 1828, s. 4. [dalej: *Historia*]. Tłumaczenia, jeżeli nie zostało zaznaczone inaczej, są mojego autorstwa. Tekst konfrontowałem z następującymi tłumaczeniami na języki kongresowe: Liew Diakon, *Istorijskij*, pier. M.M. Kopylienکو, Moskwa 1988; *The History of Leo the Deacon...*, op. cit.

⁶ Na temat stosunku Bizantyńczyków do obcych: G. Prinzing, *Bizantyńczycy wobec obcych*, Poznań 1998; J. Bonarek, *Romajowie i obcy w Kronice Jana Skylitzesa. Identyfikacja etniczna Bizantyńczyków i ich stosunek do obcych w świetle Kroniki Jana Skylitzesa*, Toruń 2003, s. 111 i nast.

⁷ V.L. Bullough, *The Roman Empire vs. Persia, 363-502: A Study of Successful Deterrence*, „The Journal of Conflict Resolution”, 1963, nr 7, s. 55-68; R.C. Blockley, *Subsidies and Diplomacy: Rome and Persia in Late Antiquity*, „Phoenix”, 1985, nr 39, s. 62-74; K. Ilski, *Jazdagird I „opiekunem” Teodozjusza II*, [w:] *Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko, M.J. Leszka, Łódź 2007, s. 175-185.

⁸ *Historia*, I.2.

⁹ Od kiedy Kreta dostała się w muzułmańskie ręce około roku 825 [E.W. Brooks, *The Arab Occupation of Crete*, „The English Historical Review”, 1913, vol. 28, nr 111, s. 431-443] stała się bazą wypadową dla pirackich wypraw na bizantyńskie wybrzeża Grecji i Macedonii [K.M. Setton, *On the Raids of the Moslems in the Aegean in the Ninth and Tenth Centuries of Athens*, „American Journal of Archaeology”, 1954, vol. 58, nr 4, s. 311-319; V. Christides, *The Raids of the Moslems of Crete in the Aegean Sea: Piracy and Conquest*, „Byzantion”, 1981, vol. 51, s. 76-111]. O próbach odzyskania Krety przez Bizantyńczyków pisał Ch.G. Makrypoulias, *Byzantine Expeditions against the Emirate of Crete c. 825-949*, „Graeco-Arabica”, 1999-2000, nr 7-8, s. 347-362.

¹⁰ Emirem tym był Hamdanida Sajf al-Daula: Ph.K. Hitti, *History of Syria. Including Lebanon and Palestine*, Piscataway 2002 (I wyd., 1951), s. 564 i nast.

ukazane w groteskowy, prześmiewczy sposób. Powodowany pychą emir, miał przechwalać się podczas powrotu z łupami, to pojawiając się z przodu, to z tyłu swoich wojsk, i wymachując włócznią¹². Zajmując się takimi błahostkami, władca wprowadził swoją armię w bizantyńską zasadzkę. Leon Fokas, brat Nicefora, w wyniku zwycięskiego podstępu „zdarł z niego [emira – B.C.] pyszałkowatą chełpliwość, obnażywszy jego małoduszność i tchórzliwość”¹³. Grzech pychy doprowadził Hamdanidę do losu „uciekiniara i tułacza”.

Odrębną kwestią, choć po części związaną z wyżej wspomnianym przewinieniem, było zachowanie Arabów podczas licznych w owym czasie oblężeń. Muzułmanie obrzucali cesarzy wyzwiskami, obrażali ich majestat¹⁴. W ten sposób, zgodnie z przekazem, ukazywali swą pychę, która była przecież grzechem śmiertelnym. Oprócz tych, mających charakter etyczny, zagadnień Leon wymienił też stały, znany z wcześniejszych dzieł bizantyńskich, „zestaw” arabskich przywar. Muzułmanie zostali kilkakrotnie przedstawieni jako zwykli rozbójnicy¹⁵. W wielu sytuacjach, według Leona, zachowywali się tchórzliwie, ustępując zbyt szybko pola Romejom¹⁶. Arabowie nie potrafili, według słów Diakona, poradzić sobie w walce nawet z pijanymi Bizantyńczykami¹⁷. Kiedy jednak sprzyjał im los i odnosili zwycięstwo, nie można było liczyć na miłosierdzie z ich strony. Dwa razy w kronice spotykamy wzmiankę, iż „wybijali” Bizantyńczyków „jak zwierzęta ofiarne”¹⁸. Kontekst użycia tego zwrotu pozwala przypuszczać, iż nosił on charakter przenośni na określenie wielkiej rzezi. Oczywiście Leon mógł traktować żołnierzy, którzy zginęli w ten sposób, jak męczenników za wiarę. Wiadomo, że za taką formułą militarnej posługi względem cesarstwa optował Nicefor Fokas¹⁹. Mogłaby to być więc reminiscencja jego starań o uzyskanie od patriarchy takiego statusu śmierci bizantyńskiego żołnierza w walce z niewiernym.

W tym miejscu warto poddać analizie jedną z przytoczonych przez Leona mów, wygłaszanych przez Nicefora Fokasa przed wojskiem, pełniącą rolę przygotowawczą do bitwy pod Kandią²⁰. Przyszły cesarz uwypuklił w niej „okrucieństwo i zezwierzenie potomków niewolnicy, Hagarenów”. Przypomniął o rozbojach, jakich Arabowie dopuszczali się wypływając z portów Krety: „czyż nie przekształciło się w pustynię prawie całe morskie wybrzeże za sprawą ich rozbojów? Nie za sprawą ich najazdów opróżniła się wielka część wysp?”. Dalej następuje szereg epitetów, niezwiązanych bezpośrednio z pirackim procederem Kreteńczyków. Nicefor nazwał ich „kłamcami”, „nienasyconymi zwierzętami” oraz „próżniaczymi obżartuchami”. W jednym, niewielkim fragmencie, Leon zawarł wszystkie pejoratywne opinie na temat Arabów. Jednak na takich przemyśleniach nie kończy się opis wyznawców Allaha, który można znaleźć w kronice.

¹¹ Historia, II.1.

¹² Historia, II.4.

¹³ Historia, II.5.

¹⁴ Historia, II.6; III.10; III.11.

¹⁵ Historia, I.2; I.6; II.8; III.10.

¹⁶ Historia, I.7; II.5; II.9; IV.3.

¹⁷ Historia, II.3.

¹⁸ Historia, II.3; IV.8.

¹⁹ G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, przekł. pod red. H. Evert-Kappesowej, Warszawa 1967, s. 244 i nast.

²⁰ Historia, II.6.

Arabowie godnym przeciwnikiem

Historia Leona Diakona zawiera w sobie przede wszystkim relacje z wojen prowadzonych na rubieżach Bizancjum. Proces dezintegracji politycznej kalifatu abbasydzkiego²¹ pozwolił cesarzom Niceforowi Fokasowi oraz Janowi Tzimiskesowi na osiągnięcie przewagi nad osłabionymi Arabami. Nie zaznały spokoju także północne rubieże Bizancjum, głównie z powodu aktywnej polityki Rusów. Analizując przekazy dotyczące wojen z Arabami, a szczególnie porównując je z tymi traktującymi o wojnie w Bułgarii, można stwierdzić, że Leon Diakon zwrócił uwagę na dobre przygotowanie wojskowe wyznawców islamu. Bizantyńczyk nie starał się tłumaczyć przegranych złym losem, czy też niesprzyjającymi warunkami atmosferycznymi. Co prawda takie stwierdzenia pojawiły się w *Historii*²², jednak zdecydowaną przewagę mają rzeczowe uwagi o błędach wodzów bizantyńskich, skrupulatnie wykorzystanych przez Arabów. Na Krecie muzułmanie rozbili z zasadzki wojska dowodzone przez Nicefora Pastilasa, które zajęły się rabunkiem i pijaństwem²³. Do podobnej sytuacji doszło na Sycylii, kiedy nierozważny krewny Nicefora Fokasa, Manuel, poprowadził swoją armię inwazyjną przez niepewny jar, w którym Arabowie urządzili zasadzkę²⁴. Z relacji tych wynika, iż wyznawcy islamu potrafili przyjąć za swoją taktykę bizantyńską, polegającą na unikaniu starcia z liczniejszym przeciwnikiem i wciąganiu go w zasadzkę²⁵. Perfekcyjnie wykorzystywali błędy wrogich armii.

Kiedy sytuacja odwracała się i to Arabowie mieli przewagę, Bizantyńczycy unikali starcia. Leon podkreślił nawet w opisach inwazji Hamdanidów, iż wojska muzułmańskie były „liczne, dobrze uzbrojone” oraz doświadczone, gdyż „odniosły niejedno zwycięstwo”. Zaś Romejowie mogli im przeciwstawić armię „nieliczną, źle przygotowaną, wystraszoną pomyślnością Hagarenów i ich codziennymi sukcesami”²⁶. Diakon wspominał też o mowie, jaką w tej sytuacji wygłosił Leon Fokas. Stwierdził on mianowicie, że jego wojska są nieliczne i zupełnie nieprzygotowane do walki z mnogimi, niezliczonymi zastępami arabskimi²⁷.

Z dużym szacunkiem wypowiadał się bizantyński historyk o talentach strategicznych jedyne go z wymienionych w *Historii* wodzów arabskich, emira Hamdanidów. Opisał go w następujący sposób: „maż bystry i przedsiębiorczy, od młodych lat niewątpliwie prześcigający wszystkich rodaków w sztuce wojskowej”²⁸. O jego „bystrości i pomysłowości w trudnych okolicznościach”²⁹ zaświadczył Leon opowiadając o sposobie, w jaki uniknął on wzięcia do niewoli przez Bizantyńczyków. Poniósłszy klęskę, kiedy jego orszak doganiał pościg Romejów, nakazał

²¹ J. Hauziński, *Burzliwe dzieje kalifatu bagdadzkiego*, Warszawa-Kraków 1993, s. 153 i nast.

²² *Historia*, II.6.

²³ *Historia*, II.3.

²⁴ *Historia*, IV.8. Na temat tej wyprawy bizantyńskiej na Sycylię: T. Wolińska, *Sycylia w polityce Cesarstwa Bizantyńskiego w VI-IX wieku*, Łódź 2005, s. 218.

²⁵ Szczegóły dotyczące tej bizantyńskiej taktyki: W.W. Kuczma, *Μεθοδ παραδρομής – феномен войеной теорії і бойовой практики X в.*, [w:] idem, *Войенная организация византийской империи*, Санкт-Петербург 2001, s. 384 i nast.

²⁶ *Historia*, II.3.

²⁷ *Historia*, II.4.

²⁸ *Historia*, II.1.

²⁹ *Historia*, II.5.

rozsypać złoto i srebro. Ścigający go jeźdźcy zatrzymali się, aby pozbierać porzucone dobro³⁰. Dzięki temu emir uniknął losu jeńca. Warto zauważyć, że Leon nie wzdragał się przed zapisywaniem takich relacji, które nienajlepiej świadczą o romejskich żołnierzach.

Autor *Historii* z podziwem wypowiadał się na temat twierdz należących do Arabów, które oblegali Bizantyńczycy, tj. Kandii³¹, Tarsu³², Antiochii³³ i Trypolisu³⁴. Diakon podkreślił ich dobre przygotowanie do obrony. Chociaż zwycięstwa zwykle odnosili Bizantyńczycy, to docenił np. umiejętność utrzymania ustalonego szyku bojowego przez Arabów³⁵. Muzułmanie jawią się też jako zapobiegliwi wojownicy, którzy „nie lekceważyli ani jednego środka obrony”³⁶. Nie byli oni już tłumem barbarzyńców, ale zorganizowanym, równorzędnym przeciwnikiem. Kilkakrotnie Leon wspominał z uznaniem o waleczności mużulmanów. Chociaż starał się podkreślić, że ich odwaga wynikała raczej z poczucia zagrożenia i strachu przed śmiercią, niż z przymiotów charakteru, to wątek ten pojawia się w jego relacjach nader często. I tak w opisie oblężenia Kandii wspominał, że „konieczność zmusiła barbarzyńców, aby walczyć mężnie” oraz „niebezpieczeństwo nadciągnęło na nich na poważnie, a nadziei na uratowanie się nie było, dlatego wyteżyli ostatnie siły i odważnie przeciwstawili się przeciwnikowi”³⁷. Pod wpływem zdecydowanej postawy Kreteńczyków (jak ich nazywał Leon Diakon), Nicefor postanowił wycofać się ze szturm, „nie walczyć więcej z oszalałymi, idącymi na pewną zagładę ludźmi”³⁸. Historyk wyraźnie wskazał tutaj na zupełnie inne od bizantyńskiego, podejście do walki ze strony mużulmanów. Z jego opisu wynika, iż nie obawiali się oni śmierci. Chociaż fenomen ten tłumaczy rozpacz obrońców, to kojarzy się to zdecydowanie z religijną instytucją szahida oraz dżihadu. Wiadomo skądinąd, iż Nicefor Fokas pod wrażeniem takiej motywacji mużulmańskich wojowników, próbował wprowadzić podobne rozwiązania w armii bizantyńskiej. Już wcześniej podobne pomysły wyrażał w swoich *Taktykach* cesarz Leon VI³⁹.

Arabskie skarby

Chociaż Leon podkreślał często barbarzyństwo Arabów, to jednocześnie przedstawił ich jako najbogatszy lud na świecie. Po każdym ze zwycięstw odniesionych przez Bizantyńczyków, zachwycał się ilością zgromadzonych łupów. Wymienił szczegółowo przedmioty zdobyte przez Nicefora i przywiezione do Konstantynopola, kiedy odbywał tam tryumf: „stosy złota i srebra, barbarzyńskie monety z czystego złota, przetkaną złotem odzież, purpurowe kobierce, wszelkiego

³⁰ Historia, II.5.

³¹ Historia, I.5. Na temat odzyskania Krety przez Nicefora Fokasa zob.: G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au dixième siècle Nicéphore Phocas*, Paris 1890, s. 32 i nast.

³² Historia, III.10. Chronologię wojen z Hamdanidami w Cylicji opracowali: G. Schlumberger, op. cit., s. 115 i nast.; K. Zakrzewski, *Historia Bizancjum*, Kraków 2007 (wyd. pierwsze – Warszawa 1938), s. 199 i nast.

³³ Historia, IV.11.

³⁴ Historia, X.6.

³⁵ Historia, I.3; III.11.

³⁶ Historia, I.8.

³⁷ Historia, I.8.

³⁸ Historia, I.9.

³⁹ Ks. K. Kościelniak, *Naśladownictwo islamskiej ideologii dżihadu w „Tactica” cesarza Leona VI (886-912) w kontekście zmagania bizantyńsko-muzułmańskich od VII do X wieku*, [w:] *Byzantina Europaea*, s. 305 i nast.

rodzaju drogocenne naczynia najbardziej subtelnej pracy, lśniące złotem i kamieniami”⁴⁰. Podobnie też zdobycze Jana Tzimiskesa wywołały zachwyt Romejów: „uroczyście przewiózł on po placu złoto, srebro, syryjskie tkaniny i aromatyczne substancje oraz pozostałe dary, wzięte od Hagarenów, które oglądali mieszkańcy miasta i dziwili się ich mnóstwu”⁴¹.

Można by domniemywać, iż bizantyński dziejopis chciał poprzez wzmianki na temat łupów podkreślić wagę zwycięstw Nicefora i Jana. Z pewnością nie można wykluczyć takiej motywacji. Kronikarz mógł też osobiście obserwować prezentację łupów⁴², być może brał udział w uroczystościach w hipodromie, choć o zabawach, które tam się odbywały, wypowiadał się z lekką ironią⁴³. Jednak z tych opisów przebija też szacunek Leona dla Arabów, którzy, mimo że rozbici politycznie, osiągnęli poziom bogactwa i prestiżu porównywalny do Romejów. Gdyby jego celem było wyłącznie podkreślenie triumfów cesarskich, nie opisałby zapewne Bagdadu. Stolica kalifatu abbasydzkiego osiągnęła w *Historii* status niemal mityczny. Niedostępne dla Bizantyńczyków, ze względu na nieprzebyte pustynie⁴⁴, miasto obfitowało w „niezliczoną ilość srebra, złota i wszelkich innych bogactw”. Leon wyraził też opinię opartą o zasłyszane opowieści, iż „w Ekbatanie [Bagdadzie – B.C.] więcej jest złota i skarbów, niż we wszystkich innych miastach, znajdujących się pod słońcem. Przyczyną tego jest, iż Ekbatanecy wzbogacają się kosztem innych krajów, a sami dotychczas nie doświadczyli ani jednego wrogiego najazdu”⁴⁵. Bagdad jawi się tutaj miastem niezdobytym, aspirującym do podobnej roli, jaką miał dla Bizantyńczyków Konstantynopol. Oczywiście Miasto Cesarskie zajmuje niekwestionowaną pierwszą pozycję, ale stolica kalifatu byłaby najprawdopodobniej drugim pod względem bogactwa miastem na Ziemi – trudno jednak odpowiedzieć na pytanie, czy również „drugim okiem”, tak jak Persja była „drugim okiem” świata. Leon Diakon podkreślił bowiem, iż Arabowie byli w tym okresie podzieleni. Chociaż stwierdził, iż w Bagdadzie „ustanowiona jest władza Hagarenów”, to nie musi oznaczać, że traktował miasto w charakterze uniwersalnej stolicy muzułmańskiego świata. „Hagareni” pojawili się w *Historii* jako określenie na Arabów mieszkających w Syrii⁴⁶. Z kolei Fatymidzi występują w dziele pod mianem Kartagińczyków⁴⁷. Pomimo, iż Diakon zdaje się przyporządkowywać poddanych Hamdanidów do kalifatu abbasydzkiego, a mieszkańców Sycylii Fatymidom, to nie wydaje się, aby traktował Arabów jako jedność. Wyraźnie dostrzega podziały polityczne wśród nich.

Święta ziemia

Wielu badaczy zastanawia się do dziś, czy wyprawy Nicefora Fokasa oraz Jana Tzimiskesa przeciw władcom arabskim należy traktować jako preludium krucjat, czy nosiły one

⁴⁰ Historia, II.8.

⁴¹ Historia, X.2.

⁴² W czasach rządów Jana Tzimiskesa.

⁴³ Historia, IV.4.

⁴⁴ Trudności wyprawy Jana Tzimiskesa na dzisiejsze pogranicze syryjsko-irackie zanalizował: W. Kaegi, *Challenges to Late Roman and Byzantine Military Operations in Iraq (4th-9th Centuries)*, „Klio”, 1991, bd. 73, s. 592 i nast.

⁴⁵ Historia, X.2.

⁴⁶ Historia, II.1.

⁴⁷ Historia, IV.8; V.1.

charakter „wojny świętej”. Biorąc pod uwagę podejście Bizantyńczyków do wojny⁴⁸, trudno porównywać te działania do wypraw zachodniego rycerstwa. Także rekonkwista nie byłaby dobrym słowem na określenie wysiłków obydwu cesarzy. Warto przyrzeć się motywom Romejów, dla których podjęli ekspedycję przeciw Krecie. Według Leona Diakona wyprawy bizantyńskie mające na celu odbicie wyspy były powodowane raczej rozbojami dokonywanymi przez arabskich piratów niż chęcią odzyskania jakiegoś terytorium⁴⁹. Bóg pomagał w tym wypadku nie tyle w odbiciu chrześcijańskiej ziemi, co ukaraniu niewiernych mordujących i grabiących chrześcijan⁵⁰.

Także wyprawa na Tars przedstawiona została jako ekspedycja karna w stosunku do rozbójników rządzących najazdy na Bizancjum⁵¹. Nicefor starał się zawrzeć z mieszkańcami miasta ugodę, co ostatecznie udało się. Jedną z głównych korzyści z tego układu było odzyskanie złotych krzyży, zrabowanych wcześniej przez Arabów⁵². Podobnie też cesarz z rodu Fokasów nie chciał doprowadzić do upadku Antiochii. Nicefor wyraził obawę, iż podczas działań wojennych Antiochia, „trzęsąc się we wszechświecie podług piękna i wielkości murów, podług liczebności mieszkańców i zadziwiających ozdób w domach, zostanie przekształcona w ruiny, jak mizerna twierdza”⁵³. Cesarz stwierdził, iż byłoby nierozumnym niszczyć miasto, które w niedługim czasie może poddać się dzięki pertraktacjom. Ciągłe podkreślanie, iż Bizantyńczycy zdobywali twierdze dziesiątkami w niezwykle krótkim czasie⁵⁴, pozwala domniemywać, iż także w tym przypadku cesarz zadowolony był często jedynie uznaniem swojej władzy i przekazaniem daniny.

Dosłownie taka sytuacja opisana została w przypadku poddania się mieszkańców Amidy. Leon nie napisał o oblężeniu twierdzy, a jedynie o tym, że cesarz przyjął hołd od miasta. Podobnie było w przypadku Martyropola⁵⁵. Bezpośrednia relacja z ceremonii takiego podporządkowania mieszkańców znajduje się we fragmencie traktującym o pobycie cesarza w Damaszku: „mieszkańcy Damaszku witali imperatora przy bramach tego kupieckiego miasta z bogatymi darami w dłoniach, mając nadzieję na uspokojenie jego gniewu i uzyskanie łaski. [Jan] zobowiązał ich do opłaty ustanowionego poglównego”⁵⁶. Jak widać obydwaj cesarze ponad zbrojne zwycięstwa nad niewiernymi przedkładali układy z nimi. Ważniejsze od udowodnienia swojej wyższości i ustanowienia władzy cesarskiej było, zgodnie z opisem Leona, odzyskanie świętych relikwii, które pozostały w Syrii⁵⁷.

⁴⁸ O bizantyńskiej niechęci do wojen i karach grożących za zabicie człowieka nawet w wypadku obrony Bizancjum zob. A.E. Laiou, *On Just War in Byzantium*, [w:] *To Hellenikon: Studies in Honor of Spyros Vryonis Jr.*, vol. 1, New Rochelle 1993, s. 153 i nast.; T.M. Kolbaba, *Fighting for Christianity. Holy War in the Byzantine Empire*, „Byzantion”, 1998, vol. 68, s. 194-221.

⁴⁹ Historia, I.2.

⁵⁰ Historia, I.6.

⁵¹ Historia, III.10; znajduje się tam następujący passus na temat mieszkańców Tarsu, w którym została zawarta informacja o przyczynie oblężenia: „z nadmierną arogancją dokonywali często niespodziewanych najazdów”.

⁵² Historia, IV.4.

⁵³ Historia, IV.11.

⁵⁴ Historia, II.9; X.4.

⁵⁵ Historia, X.1.

⁵⁶ Historia, X.4.

⁵⁷ Na przykład wizerunek Jezusa Chrystusa odbity na płycie dachowej w Edessie: Historia, IV.10; czy też sandały Zbawiciela odnalezione w Membidz: Historia, X.4.

Kronika zawiera fragmenty sentymentalne, dotyczące Palestyny „mlekiem i miodem płynącej”⁵⁸, czy też Nisibis, które dzięki boskiej opatrności zostało obronione niegdyś przed Persami⁵⁹. Trudno jednak, aby takie wzmianki nie pojawiły się w dziele. Palestyna, Ziemia Święta dla każdego chrześcijanina, aż po dziś dzień wywołuje określone skojarzenia. Biorąc pod uwagę powyższe rozważania nie wydaje się zasadnym domniemywać, iż wyprawy bizantyńskie z drugiej połowy X wieku miały charakter zbliżony do krucjat. Były raczej kontynuacją klasycznej polityki Rzymian, polegającej na maksymalnym dyplomatycznym wykorzystaniu własnej, okresowej, przewagi militarnej⁶⁰. Nacisk położony był zwykle na uzyskanie akceptacji zmian wśród miejscowych elit, nie zaś na „odzyskiwanie” terytoriów. Palestyna nadal pozostawała w bizantyńskich wyobrażeniach „świętą ziemią”, czasowo oddaną w niepożądane, niewierne ręce. Nie wydaje się jednak, aby próbowano ją odzyskać metodą religijnej „świętej wojny”. W tym przypadku cesarze wykazywali daleko idący pragmatyzm.

Pomimo, że w *Historii* Leona Diakona pojawił się kanon stałych zarzutów wobec muzułmanów, włącznie z rytualnym niemal nazwaniem Muhammada bezbożnikiem⁶¹, możemy w niej odnaleźć pewną zmianę jakościową w przedstawianiu Arabów. Wyznawcy islamu jawią się w dziele historyka jako równi Bizantyńczykom wojownicy. Diakon docenia zalety charakteru ich wodzów. Co więcej, wypowiada się z niekłamaniem o zamożności niewiernych. Wszystkie te relacje wieńczą niejako fragmenty o wyprawie Jana Tzimiskesa do Syrii, gdzie wiele miast muzułmańskich bez oporu uznało jego władzę. Na podstawie analizy *Historii* można domniemywać, iż proces wymiany kulturalnej pomiędzy Arabami a Bizantyńczykami pogłębiał się sukcesywnie⁶². Obydwie nacje stawały się sobie coraz bliższe, pomimo oczywistych zatargów i wojen. Zdecydowane wkroczenie na pogranicze bizantyńsko-arabskie Turków, a także przybycie krzyżowców, przerwało ten proces.

⁵⁸ Historia, IV.10; X.4.

⁵⁹ Historia, X.1.

⁶⁰ Co więcej, nawet gdy przewaga była po stronie arabskiej, bizantyńscy dyplomaci potrafili uzyskać dobre warunki, odsuwając groźbę niewygodnej wojny. Potwierdza to sam Leon Diakon wspominając o pertraktacjach pomiędzy Bizantyńczykami a Fatymidami: Historia, V.1. O zwykle poprawnych stosunkach bizantyńsko-fatymidzkich: S.M. Stern, *An Embassy of the Byzantine Emperor to the Fatimid Caliph al-Mu'izz*, „Byzantion”, 1950, vol. 20, s. 239-258; A. Hamdani, *Byzantine-Fatimid Relations before the Battle of Manzikert*, „Byzantine Studies”, 1974, vol. 1, s. 169-179.

⁶¹ Historia, V.1.

⁶² Z pewnością duży wpływ na ten proces miał rozwój muzułmańskiej społeczności w Konstantynopolu: S.W. Reinert, *The Muslim Presence in Constantinople, 9th-15th Centuries: Some Preliminary Observations*, [w:] *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, red. H. Ahrweiler, A.E. Laiou, Washington 1998, s. 125 i nast. Także pojawienie się Arabów w basenie Morza Egejskiego przyspieszyło wymianę kulturalną: G.C. Miles, *The Arab Mosque in Athens*, „Hesperia”, 1956, vol. 25, nr 4, s. 329-344; idem, *Byzantium and the Arabs: Relations in Crete and the Aegean Area*, „Dumbarton Oaks Papers”, 1964, vol. 18, s. 1-32; F. Gabrieli, *Greek and Arabs in the Central Mediterranean Area*, „Dumbarton Oaks Papers”, 1964, vol. 18, s. 57-65.

Anna Ślęzak

Adopcja w świetle regulacji prawa muzułmańskiego a zachodnie rozumienie tej instytucji

W świecie muzułmańskim adopcja rozumiana jest w sposób odmienny niż w tradycji prawa europejskiego. Z tego względu w literaturze odnaleźć można stwierdzenia, iż adopcja w islamie została zabroniona, z drugiej jednak strony istnieje wiele publikacji, także autorstwa prawników muzułmańskich, poświęconych właśnie przyjęciu dziecka do rodziny i warunkom dokonania tegoż. Trudno w tym miejscu jednoznacznie opowiedzieć się za którymś z poglądów. Wydaje się bowiem, że istotą problemu jest samo pojęcie adopcji.

Zdanie pierwsze (zakazanie adopcji w islamie) jest uzasadnione w przypadku, gdy za sedno adopcji uznamy powstanie stosunku prawnego identycznego z tym, jaki istnieje pomiędzy rodzicami naturalnymi a dzieckiem. Takie rozumienie przysposobienia właściwe jest ustawodawstwu państw europejskich, w tym także Polski¹. Jeżeli natomiast za istotę adopcji przyjąć jej cel, rozumiany jako zapewnienie opieki dziecku pozbawionemu środowiska rodzinnego poprzez przyjęcie go do rodziny, nie można zaprzeczyć istnienia takiej instytucji w prawie muzułmańskim.

Terminologia

W języku arabskim istnieją dwa pojęcia:

- *tabannin* – adopcja;
- *kafala* – opieka.

Tabannin (adopcja) rozumiana jest jako stworzenie sztucznej więzi pomiędzy dzieckiem a dorosłym, polegającej na obdarzeniu dziecka prawami i obowiązkami identycznymi z tymi, jakie posiada biologiczny potomek. *Kafala* natomiast nie implikuje tak głębokiego związania się dziecka z nową rodziną. I o ile adopcja, rozumiana w sposób przedstawiony wyżej, nie jest w islamie dozwolona, o tyle opieka nad dzieckiem, którego z różnych powodów nie mogą wychować rodzice, jest jak najbardziej wskazana. Muzułmańska *kafala* została także wymieniona w *Konwencji Praw Dziecka*.

Źródła prawa

Podstawą regulacji dotyczących kwestii adopcji w prawie muzułmańskim jest Koran oraz sunna. Święta Księga islamu bezpośrednio odnosi się do omawianego problemu:

„On nie czynił waszych dzieci adoptowanych
– waszymi synami.

¹ J. Ignatowicz, M. Nazar, *Prawo rodzinne*, Warszawa 2005, s. 254.

To tylko powiedzenie waszych ust,
Bóg zaś mówi prawdę
i On prowadzi drogą prostą.
Nazywacie ich imieniem ich ojców,
to będzie sprawiedliwsze u Boga.
A jeśli nie znajdziecie ich ojców
– to niech będą waszymi braćmi w religii
i waszymi podopiecznymi”².

Zacytowane powyżej objawienie, które miał otrzymać Muhammad, wiązane jest z sytuacją z życia samego Proroka, zachowaną w tradycji. Prorok bowiem sam zaadoptował niewolnika imieniem Zajd, gdy jego naturalny rodzic zrzekł się ojcostwa.

Wedle dawnego arabskiego zwyczaju możliwe było usynowienie dziecka i nadanie mu swojego imienia. Podstawą nowego określenia pozycji adoptowanego syna była chęć poślubienia żony Zajda, co byłoby niemożliwe, gdyby adoptowany traktowany był na równi z naturalnym dzieckiem.

Dobro dziecka

Podstawową zasadą uregulowań, których adresatem są małoletni jest, jak się wydaje, dobro dziecka. Do pojęcia tego wielokrotnie odwołuje się *Konwencja Praw Dziecka* z 20 listopada 1989 roku³; o dobru przysposabianych dzieci mówi także *Europejska konwencja o przysposobieniu dzieci* zawarta w Strasburgu 24 kwietnia 1967 roku⁴. Z pojęciem tym zamiennie stosowany jest termin „interes dziecka”, który pojawia się m.in. w preambule *Europejskiej konwencji o uznawaniu i wykonywaniu orzeczeń dotyczących pieczy nad dzieckiem*, podpisanej w Luksemburgu w 1980 roku⁵.

W polskiej doktrynie nie wypracowano jednolitego stanowiska dotyczącego definicji wspomnianego pojęcia. Z. Radwański⁶ uzależnia realizację tego modelu od indywidualnej oceny dziecka, w szczególności jego wieku, płci, stanu zdrowia, uzdolnień, cech charakterologicznych, wrażliwości psychicznej, faktycznie istniejących więzi uczuciowych łączących je z otoczeniem oraz realnych możliwości postępowania z dzieckiem.

Z całą pewnością jednak niełatwe jest zdefiniowanie dobra dziecka; stanowi ono pojęcie nieostre, co nadaje mu elastyczność i pozwala na dostosowanie przepisów prawa do konkretnej sytuacji. Z drugiej jednak strony, dobro dziecka może być skrajnie różnie pojmowane w zależności od wartości, które w danym systemie uważane są za nadrzędne.

Trudno wyobrazić sobie, aby którykolwiek z systemów prawnych we współczesnym świecie zakładał *a priori*, iż regulacje prawne sprzeczne będą z dobrem dziecka. Nie można zatem

² J. Bielawski, *Koran*, (XXXIII, 4-5), Warszawa 1986.

³ Dz.U. z 1991 r. nr 120, poz. 526.

⁴ Dz.U. z 1999 r. nr 99, poz. 1157.

⁵ Dz.U. z 1996 r. nr 31, poz. 134.

⁶ Z. Radwański, *Pojęcie i funkcja „dobra dziecka” w polskim prawie rodzinnym i opiekuńczym*, [w:] „Studia Cywilistyczne” 1981, t. XXXI s. 18.

zawsze mówić o dobru dziecka w znaczeniu uniwersalnym. To, co jest uważane za dobre dla dziecka przez ustawodawstwo zachodnie (na przykład możliwość pełnej adopcji wraz z zatajeniem pochodzenia dziecka), w myśl regulacji opartych na prawie muzułmańskim uznane jest za działanie sprzeczne z interesem dziecka (któremu należyta opieka i wychowanie zapewnić mogą jedynie biologiczni rodzice bądź krewni). Ta przykładowa różnica w pojmowaniu dobra dziecka bierze się z wartości, które są chronione i celu regulacji. W pierwszym wypadku (myśli zachodniej), dąży się do zapewnienia dzieciom możliwości dorastania w rodzinie, bez względu na brak biologicznych powiązań przysposobianego z przysposabiającymi. W drugim wypadku, nadrzędną wartością jest rodzina w sensie biologicznym.

Sytuacja dziecka

O adopcji w islamie mówi się zastrzegając jednak jej odmiennosć względem analogicznej instytucji znanej w systemach prawnych państw zachodnich. Przede wszystkim trzeba zaznaczyć, że przyjęcie do rodziny dziecka nie oznacza ustania więzi prawnej (praw i obowiązków) pomiędzy nim a jego naturalnymi rodzicami, a tym samym powstania nowych więzi z rodzicami przybranymi. Wyraża się to między innymi w braku zmiany nazwiska; dziecko nadal nosi nazwisko biologicznego ojca.

Takie uregulowanie wydaje się bardzo ściśle wiązać z dużą wagą, jaką Arabowie przykładają do więzów krwi, rodziny w znaczeniu biologicznym oraz genealogii. Przyjęcie do rodziny obcej osoby zaburza w pewien sposób pierwotne rozumienie ojcostwa czy macierzyństwa. O ile w świecie myśli zachodniej obserwuje się raczej rozumienie pojęć „matka” i „ojciec” jako kobiety i mężczyzny, którzy wychowują dziecko, o tyle w świecie arabskim pojęcia te wydają się być bardzo ściśle związane z zapoczątkowaniem życia człowieka.

Implikuje to również skutek w postaci konieczności zachowania się wobec przybranego syna w podobny sposób, jak wobec osoby pochodzącej spoza rodziny. Co za tym idzie, przybrana matka oraz siostry mają obowiązek zakrywania włosów (w bardziej tradycyjnych społecznościach często także innych części ciała), w obecności dziecka objętego *kafalą*. Również przyjęta do rodziny córka, jeżeli osiągnęła odpowiedni wiek, w obecności przybranego ojca bądź jego syna, nie będzie mogła zachowywać się swobodnie (co przejawiać się będzie m.in. w odpowiednim stroju). Uregulowanie takie każe zwrócić uwagę na to, iż nie ma przeszkód prawnych, aby przybrany ojciec poślubił dziewczynę, nad którą roztoczył wcześniej swoją opiekę, gdy ta osiągnie już odpowiedni wiek. Powyższe ograniczenia nie mają jednak zastosowania jeżeli dziecko, w momencie przyjęcia do rodziny, miało mniej niż dwa lata i było karmione piersią przez przybraną matkę.

Kolejnym ograniczeniem w świetle uregulowań prawa muzułmańskiego, jest dziedziczenie po przybranych rodzicach. Przybrane dzieci nie dziedziczą bowiem z mocy prawa. Zasada ta również tłumaczona jest wolą Boga, bezpośrednio zapisaną w Koranie, gdzie fragment sury

„Łupy” głosi: „ci, którzy są związani pokrewieństwem, są jeszcze bliżsi jedni drugim w Księdze Boga”⁷.

Nie oznacza to całkowitego pozbawienia ich zdolności dziedziczenia. Testator ma bowiem możliwość rozporządzenia 1/3 swojego majątku w drodze testamentu. Ułamek ten wyraża jednocześnie maksymalny udział osoby spoza biologicznej rodziny – o ile testator wyrazi taką wolę – w spadku. Należy przy tym zaznaczyć, że osoba ta musi być wyznawcą islamu, gdyż ogólne reguły muzułmańskiego prawa spadkowego zakazują dziedziczenia niemuzułmaninowi.

Dzieci uważane są za *jatim* (sieroty), jeżeli nie mają ojca, bez względu na to, czy żyje ich matka, czy też nie. Szkoły prawa muzułmańskiego zgadzają się ze sobą co do kwestii zapewnienia utrzymania dziecku po śmierci jego ojca. Obowiązek ten spoczywa na najbliższym męskim krewnym, nawet wtedy, jeżeli żyje matka dziecka. Jest to zrozumiałe biorąc pod uwagę uwarunkowania społeczne w krajach muzułmańskich. Zapewnienie bytu rodzinie to obowiązek mężczyzny, prawo nie wymaga od kobiety, aby ta pracowała na swoje utrzymanie; nawet jeżeli wykonuje pracę zarobkową, nie musi przekazywać swoich dochodów z tego tytułu na rzecz domu. Nie jest zatem rzadkością sytuacja, w której mężczyzna żeni się z owdowiałą szwagierką, dzięki czemu nie pogarsza się sytuacja życiowa kobiety.

Powyżej omówione zostało położenie dziecka pozbawionego opieki z powodu śmierci ojca (lub sytuacji, w której jest on z różnych względów nieobecny). Pozostaje jednak pytanie, co w przypadku, jeżeli ojciec nie jest w stanie utrzymać swojego potomka z uwagi na złą sytuację materialną. Według prawników muzułmańskich ma on wtedy prawo do pomocy ze strony bogatszych krewnych. Dowodzi to dużej wagi, jaką przywiązuje się do więzi rodzinnych i poczucia odpowiedzialności za losy krewnych. Owa pomoc może polegać na przekazaniu rodzicom dziecka środków finansowych lub na przyjęciu dziecka pod swój dach. Rodzice biologiczni mogą oddać swoje dziecko pod opiekę (*kafala*) dalszym krewnym, jednocześnie pozostając z nim w kontakcie.

Zdarza się także, iż rodzice biologiczni powierzają opiekę nad swoim dzieckiem krewnym (zazwyczaj bratu lub siostrze), którzy nie mają dzieci. Motywem takiego postępowania nie jest w tym przypadku dobro dziecka, które nie byłoby pozbawione opieki, gdyby pozostało w dotychczasowej rodzinie, lecz pozwolenie na to, by bezdzietne małżeństwo mogło uczestniczyć w jego wychowaniu.

Kafala porównywana jest do otwartej adopcji, znanej zachodnim systemom prawa. Ta ostatnia polega na tym, iż biologiczna matka oraz rodzina adoptująca mają ze sobą kontakt. W niektórych systemach możliwe jest uregulowanie wzajemnych stosunków w taki sposób, iż rodzina adoptująca ma obowiązek zapewnienia możliwości wizyt rodzicom biologicznym i przekazywaniu im wiadomości dotyczących dziecka. Przy czym w świecie Zachodu otwarta adopcja dotyczy zazwyczaj

⁷ *Koran*, (VIII, 75).

osób niepowiązanych ze sobą więzami krwi, w przeciwieństwie do świata islamu, gdzie jest możliwa wewnątrz rodziny.

W ostatnim czasie wzrasta jednak liczba sierocińców, gdyż rodzice i ich krewni coraz częściej nie są w stanie zapewnić dziecku utrzymania. Powodem są także niewątpliwie wojny, w których giną ojcowie rodzin. Wiele krajów rozwiązania tego i innych problemów związanych z sierotami upatruje w adopcji międzynarodowej.

Adopcja międzynarodowa

Aby móc mówić o adopcji międzynarodowej, należy najpierw zastanowić się nad jej definicją: „Adopcja międzynarodowa to ustanowienie sztucznej więzi rodzinnej między osobami pochodzącymi z różnych systemów prawnych (między osobami związanymi z różnymi obszarami prawnymi), którego skutkiem jest zmiana powiązania dziecka z jednym obszarem prawnym na powiązanie z innym państwem, z którym z reguły związany jest przysposabiający”⁸.

Co do zasady jednak kraje muzułmańskie nie zezwalają na przysposabianie swoich obywateli przez osoby pochodzące z innych systemów prawa. Można zatem powiedzieć, iż adopcja międzynarodowa wykluczona jest w przypadku wymienionych krajów. Zdarzają się jednak także przypadki, iż dziecko, którego pochodzenie nie jest znane, trafia do chrześcijańskiej placówki zajmującej się opieką nad sierotami i w związku z tym, iż jest chrzczone i nie podlega prawu muzułmańskiemu, może zostać adoptowane.

Dopuszczalność adopcji międzynarodowej w wybranych krajach przedstawia się następująco:

- Afganistan

Art. 228 afgańskiego Kodeksu Cywilnego z 1980 roku opartego na prawie koranicznym zabrania adopcji.

- Bangladesz

Jest to przede wszystkim państwo muzułmańskie i stąd adopcja zabroniona jest przez prawo muzułmańskie. Drugą religią Bangladeszu (muzułmanie stanowią 83 proc. społeczeństwa) po islamie jest hinduizm (hinduiści stanowią 16 proc. społeczeństwa)⁹. W tym kontekście jest to o tyle ważne, iż w przeciwieństwie do dzieci muzułmańskich dzieci hinduskie mogą zostać adoptowane.

- Irak

Irak nie zezwala na adopcję międzynarodową swoich obywateli.

- Izrael

⁸ K. Bagan-Kurluta, *Przysposobienie międzynarodowe dzieci*, Białystok 2009, s. 9-10.

⁹ Na podstawie informacji Central Intelligence Agency, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bg.html>, (10.03.2010).

Adopcja jest ściśle kontrolowana przez Ministerstwo Opieki Społecznej i sądownictwo. Niewiele dzieci ma możliwość bycia adoptowanymi. Poza tym przysposabiający muszą wyznawać taką samą religię, co dziecko i zostać zarekomendowani przez licencjonowaną agencję adopcyjną.

- Kuwejt

Prawo kuwejskie nie zawiera przepisu prawnego dotyczącego adopcji.

- Pakistan

Zgodnie z zasadami prawa muzułmańskiego adopcja międzynarodowa nie jest dozwolona. Pochodzenie wielu małoletnich nie jest jednak znane, zatem gdy takim dzieckiem zaopiekują się chrześcijanie i zostanie ono ochrzczone, może zostać adoptowane.

- Katar

Prawo katarskie nie zezwala na adopcję międzynarodową swoich obywateli.

- Arabia Saudyjska

Prawo saudyjskie zabrania adopcji.

- Jemen

Według prawa jemeńskiego tylko muzułmanie mogą być opiekunami sierot.

Sekretne adopcje

Istnienie instytucji *kafali* nie zawsze odpowiada jednak oczekiwaniom. Z uwagi na zakaz adopcji wynikający z prawa muzułmańskiego, spotkać się można z sekretnymi adopcjami. Praktyka ta, niezgodna z prawem, spotykana jest między innymi w Maroku. Polega ona na tym, że biologiczna matka lub jej krewni oddają dziecko rodzinie, która chce się nim zaopiekować (bądź pośrednikowi, który dziecko to przekazuje następnie takiej rodzinie). Kolejnym krokiem jest załatwienie przez przybranych rodziców spraw administracyjnych, związanych z nadaniem dziecku tożsamości. Rzecz jasna podtrzymują oni fikcyjną wersję, iż dziecko jest ich biologicznym potomkiem.

Często kwestia tego rodzaju adopcji wiąże się z szeregiem problemów społecznych, a patrząc z innej strony, tragedii ludzkich. Przyczyną dramatycznej decyzji matki o oddaniu dziecka obcym ludziom, którzy mają uznać je za swoje, jest chęć zaoszczędzenia mu życia z piętnem pochodzenia z nieślubnego związku. W islamie bowiem w sposób szczególny potępiane są wszelkie pozamałżeńskie kontakty seksualne.

Podsumowanie

Problem statusu dziecka w prawie muzułmańskim jest bardzo złożony. Do jego zgłębiania potrzebne jest zrozumienie muzułmańskiego punktu widzenia, wynikającego z regulacji koranicznych i specyfiki społeczeństwa muzułmańskiego. Nie jest łatwo, wyrósłszy z tradycji

zachodnich, przeorientować swoje – wydawałoby się tak naturalne – rozumienie pewnych pojęć i nadrzędnych wartości.

Problem pojawia się chociażby w kwestii adopcji i dotyczy samej jej istoty. Zwolennicy rozwiązań muzułmańskich są przekonani, iż dzięki nim chronią to, co najważniejsze, tj. rodzinę. Z drugiej jednak strony, zachodnie systemy prawne tworząc niejako nową rodzinę pozwalają pozbawionym opieki dzieciom na zaznanie domowego ciepła. Nie ma rozwiązań idealnych, każde z powyższych ma swoje wady i zalety, zaś ocena, które jest właściwsze, o ile w ogóle możliwa, zależy przede wszystkim od z góry przyjętych kryteriów.

Mateusz Smolaga

Kraje arabskie jako wschodzący donatorzy Oficjalnej Pomocy Rozwojowej

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie ewolucji pomocy rozwojowej świadczonej przez kraje arabskie, przedstawienie poziomu finansów na nią przeznaczanych, wskazanie kanałów i form jej przekazywania oraz ukazanie głównych jej beneficjentów.

Jako Oficjalną Pomoc Rozwojową (*Official Development Assistance*, ODA) definiuje się wsparcie rządu państwa bardziej rozwiniętego na rzecz krajów rozwijających się i przechodzących transformację gospodarczą, które spełnia następujące warunki: przynajmniej 25 proc. wartości pomocy musi być darowizną, przeznaczona jest ona na rozwój społeczno-gospodarczy beneficjenta (a nie na cele wojskowe), biorca wsparcia znajduje się na specjalnym wykazie (*DAC List of ODA Recipients*).

Podmioty uznane za głównych, tradycyjnych donatorów ODA są skupione w Komitecie Pomocy Rozwojowej (*Development Assistance Committee*) Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (*Organisation for Economic Co-operation and Development*, OECD). Mimo pokaźnych doświadczeń w świadczeniu pomocy rozwojowej, kraje arabskie nadal nie są zaliczane do grona jej tradycyjnych dawców. Są one określane jako nowi lub wschodzący donatorzy. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać w pozostawaniu krajów arabskich poza DAC OECD, specyfice świadczonej przez nie pomocy (w większości jest to pomoc w formie pożyczek finansowych, a inne formy wsparcia, granty, są rzadko obecne) oraz fakcie, że kraje te same nadal muszą się zmagać z wieloma problemami rozwojowymi.

Pierwsza arabska agencja pomocowa powstała w 1961 roku. Był nią Kuwejski Fundusz Arabskiego Rozwoju Gospodarczego (*The Kuwait Fund for Arab Economic Development*). Wsparcie dostarczane przez ten Fundusz było skierowane tylko do innych państw arabskich.

Wraz z wystąpieniem tzw. kryzysów naftowych i wzrostem znaczenia państw arabskich w latach 70. XX wieku liczba arabskich donatorów ODA zaczęła szybko rosnąć. Należy pamiętać, że proces ten nie był tylko wyrazem postawy humanitarnej, ale także wykazywał ścisły związek z interesami politycznymi (toczący się konflikt arabsko-izraelski i wyścig o poparcie krajów

rozwijających się). ODA jest zarówno narzędziem politycznym, jak i gospodarczym. Dlatego właśnie w realiach zimnowojennych oskarżenia o niską efektywność pomocy i jej „upolitycznienie” nie były czymś szczególnie negatywnie wyróżniającym arabskich donatorów.

W latach 70. i 80. XX wieku donatorzy skupieni wokół Ligi Państw Arabskich (LPA) i Organizacji Eksporterów Ropy Naftowej (OPEC) stanowili jeden z trzech filarów instytucjonalnych (obok DAC i Rady Wzajemnej Pomocy Gospodarczej) systemu świadczenia pomocy dla krajów rozwijających się. W latach 70. donatorami ODA wśród państw OPEC były: Algieria, Arabia Saudyjska, Irak, Iran, Katar, Kuwejt, Libia, Nigeria, Wenezuela, Zjednoczone Emiraty Arabskie¹⁰.

Wpływ arabskich donatorów ODA na rozwój krajów Południa nie był jednoznaczny. Z jednej strony „petrodolary”, pożyczane na preferencyjnych warunkach, stymulowały gospodarki i były źródłem finansowania ważnych projektów infrastrukturalnych, które w normalnych warunkach nie byłyby zrealizowane. Z drugiej jednak strony gwałtowny przyrost środków pomocowych mógł wywołać poważne problemy z inflacją czy wpędzić beneficjenta w pułapkę zadłużeniową. Należy pamiętać, że w latach 70. i 80. gospodarki krajów rozwijających się musiały mierzyć się także z rosnącymi cenami energii (ropy naftowej), czyli źródłem gwałtownego przyrostu kapitału państw OPEC.

Pomoc rozwojowa bywa traktowana jako forma *zakatu*¹¹ dla krajów arabskich, które nie posiadają zasobów ropy naftowej. Taka interpretacja nie jest jednak powszechna. Odcina się od niej choćby OPEC, tłumacząc, że pomoc świadczona przez tę organizację nie ma być rekompensatą za zwiększone ceny ropy naftowej, ponieważ nie jest rozdzielana według parytetu wynikającego z importu ropy¹².

Kraje arabskie świadczą swą pomoc zarówno za pośrednictwem swych agencji bilateralnych, jak i tworzonych przez LPA i OPEC rozmaitych, wyspecjalizowanych agencji i funduszy multilateralnych oraz instytucji Systemu Narodów Zjednoczonych (do tego ostatniego kanału kraje arabskie przykładają relatywnie najmniejszą wagę). Najbardziej znane arabskie bilateralne agencje pomocowe powstały w:

- Arabii Saudyjskiej (Saudyjski Fundusz Rozwoju, *Saudi Fund for Development*),
- Kuwejcie (Kuwejcki Fundusz Arabskiego Rozwoju Gospodarczego),
- Zjednoczonych Emiratach Arabskich (Fundusz Abu Zabi dla Arabskiego Rozwoju

Gospodarczego, *Abu Dhabi Fund for Arab Economic Development*),

- innych krajach arabskich – np. w Iraku (Iracki Fundusz Zewnętrzznego Rozwoju, *Iraqi*

Fund for External Development).

¹⁰ A. Sylvester, *Arabs and Africans. Co-operation for Development*, London 1981, s. 38.

¹¹ Tradycyjna, muzułmańska jałmużna dla ubogich. Jeden z pięciu filarów islamu.

¹² A. Sylvester, op. cit., s. 41 oraz 97-104.

Arabia Saudyjska, Kuwejt i Zjednoczone Emiraty Arabskie są obecnie głównymi dawcami arabskiej ODA. Ze względu na wielkość wolumenu, na szczególną uwagę zasługuje pomoc świadczona przez Arabię Saudyjską. W latach 2004-2006 najwięksi donatorzy spośród krajów arabskich średnio świadczyli (kwoty brutto): Arabia Saudyjska 1124 mln USD (z czego 95 proc. bilateralnie), Kuwejt – 511 mln USD (z czego 96 proc. bilateralnie) i ZEA 105 mln USD (100 proc. bilateralnie)¹³.

Aby zacieśniać współpracę, wyrażać swą solidarność z innymi rozwijającymi się częściami świata, rozwijać stosunki z krajami rozwijającymi się i zapewniać realizację swych celów politycznych, państwa arabskie stworzyły wielostronne instytucje pomocowe, ulokowane głównie wokół LPA i OPEC. Spośród głównych multilateralnych agencji pomocowych, w które zaangażowani są donatorzy arabscy, warto wymienić:

- **instytucje powstałe dla pomocy Afryce** – Arabski Bank Rozwoju Gospodarczego

Afryki (*Arab Bank for Economic Development in Africa* – BADEA; zajmuje się długoterminową pomocą rozwojową)¹⁴, Specjalny Arabski Fundusz Pomocy dla Afryki (*Special Arab Fund for Aid In Africa*, świadczy pomoc humanitarną) i Arabski Fundusz Pomocy Technicznej dla Krajów Afrykańskich (*Arab Fund for Technical Assistance to African Countries*; pomoc edukacyjna, techniczna);

- **instytucje powołane do wspierania krajów muzułmańskich** – Muzułmański

Fundusz Rozwoju (*Islamic Development Fund*), Arabski Fundusz Rozwoju Społeczno-Gospodarczego (*Arab Fund for Economic and Social Development*, pomoc tylko dla krajów arabskich);

- **instytucję globalną** – Fundusz OPEC na rzecz Rozwoju Międzynarodowego (OPEC

Fund for International Development).

Warto zaznaczyć, że w latach 70. XX wieku mieliśmy do czynienia z gwałtownym wzrostem liczby instytucji arabskich (dwu- i wielostronnych), a właściwie ich multiplikacją i ścisłą specjalizacją (geograficzną i zadaniową). Istnymi fenomenami były fundusze powołane do życia przez Arabię Saudyjską i OPEC, ponieważ od samego początku zakładały działalność interregionalną i bardziej uniwersalną.

Według danych przedstawionych przez OECD, kraje arabskie (Arabia Saudyjska, Kuwejt i ZEA) od 1970 roku do 2008 roku dostarczyły innym państwom ok. 114,59 mld USD jako ODA (średnio rocznie 2,94 mld USD). Dodatkowo, w tym samym czasie arabskie agencje multilateralne (BADEA, Muzułmański Bank Rozwoju i Fundusz OPEC) świadczyły ODA w wysokości ok. 8,29 mld USD (średnio rocznie 212,48 mln USD).

¹³ Wartości w cenach USD z przełomu 2007 i 2008 roku. Dane za rok 2008, DAC Report on Multilateral Aid, OECD 2008, s. 32.

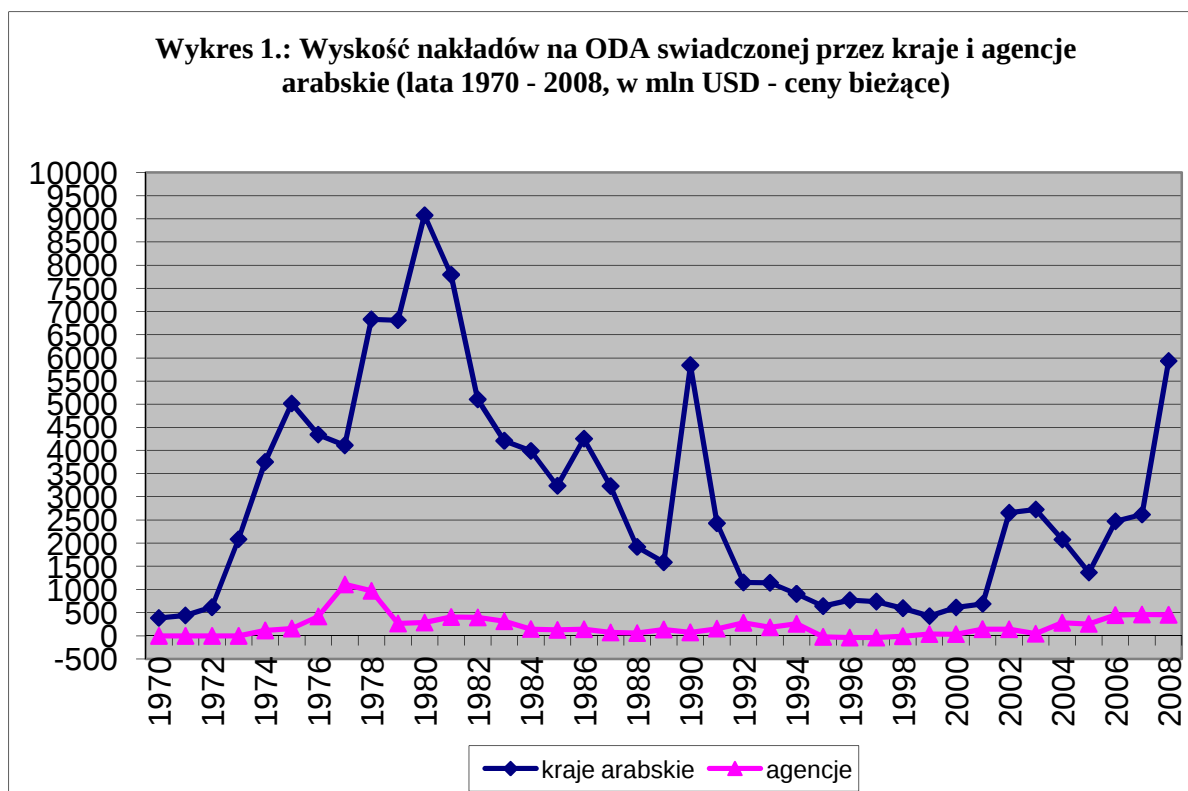
¹⁴ Źródło: opracowanie własne na podstawie <http://www.badea.org>, (30.06.2010).

Tabela 1. Oficjalna Pomoc Rozwojowa od krajów i agencji arabskich (netto, w mln USD – ceny bieżące)										
rok	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978
kraje arabskie	b.d.	384,87	437,94	616,43	2082,37	3752,81	5016,52	4343,56	4111,86	6830,76
agencje multilat.	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.	116,72	158,67	418,17	1108,39	972,42
rok	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988
kraje arabskie	6811,07	9079,26	7794,98	5103,99	4209,42	3992,7	3237,56	4252,62	3230,7	1918,94
agencje multilat.	265,51	286,15	407,03	397,62	314,02	146,1	127,46	143,47	72,46	60,35
rok	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998
kraje arabskie	1589,28	5839,97	2428,82	1152,44	1144,54	905,91	640,93	772,53	739,68	595,24
agencje multilat.	137,5	74,73	153,12	283,35	184,01	257,22	-21,21	-36,36	-37,35	-7,74
rok	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008
kraje arabskie	423,79	610,12	690,47	2654,62	2726,11	2076,45	1364,55	2470,35	2618,22	5935,39
agencje multilat.	36,77	35,16	145,16	140,04	44,49	283,55	256,59	447,93	461,31	453,71

Źródło: opracowanie własne na podstawie <http://stats.oecd.org/qwids>, (30.06.2010).

Aż do 1970 roku wolumen ODA świadczonej przez kraje arabskie dynamicznie rósł, aby osiągnąć swój szczyt w 1980 roku (ponad 9 mld USD). Lata 80. były okresem równie dynamicznego, choć nielinearnego, zmniejszania nakładów państw arabskich na ODA. W latach 1994-2001 świadczone wsparcie rozwojowe nie przekraczało rocznie poziomu 1 mld USD. Wolumen ODA od państw arabskich wzrósł ponownie od 2002 roku.

Wolumen ODA dostarczanej przez agencje multilateralne wahał się w latach 1970-2008 pomiędzy -37,35 mln USD a 1,11 mld USD. Wartości ujemne wynikają z faktu, że dane są przedstawione w ujęciu netto i spłaty pożyczek rozwojowych przekraczały w tych latach wysokość środków dostarczonych innym państwom.



Źródło: opracowanie własne na podstawie <http://stats.oecd.org/qwids>, (30.06.2010).

Gdyby porównać trendy ODA krajów arabskich i cen baryłki ropy na światowych rynkach, można by zauważyć podobieństwo w kształcie obu funkcji (choć nie są one w pełni zbieżne, szczególnie po 2002 roku – ceny ropy rosły wtedy o wiele szybciej niż ODA).

W latach 70. arabscy donatorzy ODA poważnie angażowali swe gospodarki w świadczonej przez siebie pomoc. W tym okresie niektóre kraje arabskie przekazywały nawet po kilkanaście procent swego dochodu narodowego. Kiedy jednak ceny ropy spadły, wskaźnik ODA/PKB zmniejszył się średnio do 0,4 proc.. Generalizując, można stwierdzić, że w latach 1970-2000 kraje arabskie świadczyły średnio 1 proc. swego dochodu narodowego jako ODA, spełniając tym samym z nawiązką postulat Zgromadzenia Ogólnego ONZ (0,7 proc.)¹⁵. Większość donatorów wchodzących w skład DAC OECD nie może się pochwalić takim osiągnięciem.

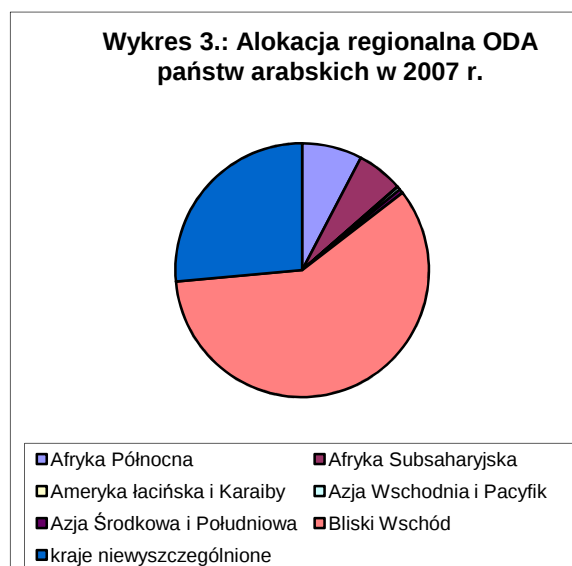
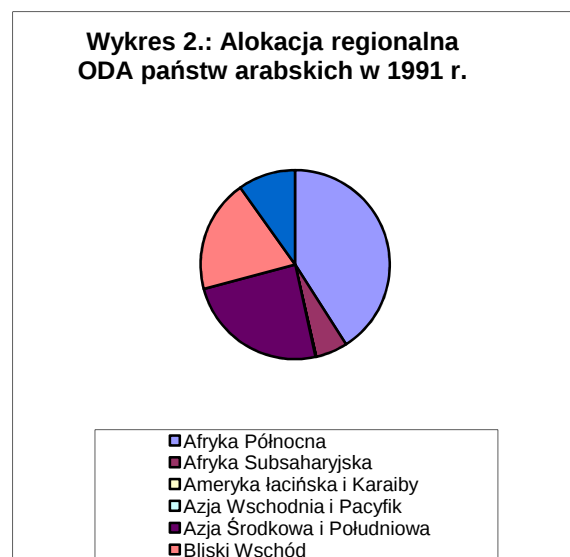
Na początku lat 90. Afryka (szczególnie jej północna, arabska część) odgrywała znaczną rolę, jeśli chodzi o geograficzną alokację ODA państw arabskich. W 1991 roku na tzw. „Czarny Ląd” trafiło ok. 46 proc. całości ODA (42 proc. całości ulokowano w Afryce Północnej). Na przełomie tysiącleci Afryka wciąż odbierała znaczną część arabskiej ODA. W latach 2006-2008, w ujęciu liczb całkowitych, arabskie wsparcie rozwojowe dla Afryki wzrosło, jednakże jej udział w całości ODA krajów arabskich znacznie zmalał (w 2007 roku wyniósł on niecałe 15 proc.). Co ciekawe, arabska pomoc rozwojowa dla północnej i subsaharyjskiej części Afryki była już o wiele bardziej

¹⁵ A. Sylvester, op. cit., s. 38, oraz S.S. Jallad, *Arab Development Aid And Oil Prices*, „Middle East Economic Survey”, Vol. LII, No. 26.

zrównoważona niż to miało miejsce na początku lat 90. Znamienny jest fakt, że Bliski Wschód (w tym wypadku w znaczeniu Azji Zachodniej) zawsze odgrywał znaczną rolę w dystrybucji arabskiej ODA.

Tabela 2. Alokacja regionalna ODA od krajów arabskich (wybrane lata, kwoty netto w mln USD – ceny bieżące)									
	1990	1991	1992	1999	2000	2001	2006	2007	2008
Afryka – całość	3119,48	1116,1	498,44	216,88	247,95	245,62	290,22	387,06	340,73
Afryka Północna	2654,71	984,73	455,21	112,27	108,56	146,8	150,46	182,81	145,11
Afryka Subsaharyjska	464,77	131,37	42,42	104,61	139,39	98,82	98,78	139,62	173,84
Ameryka Łacińska i Karaiby	-0,23	0,45	-0,77	13,93	21,35	17,45	-6,99	-1,7	-2,43
Azja Wschodnia i Pacyfik	34,45	3,08	-15,54	-16,05	-2,3	24,22	75,27	-9,3	-18,24
Azja Środkowa i Południowa	-31,34	584,28	-94,02	-4,64	39,23	62,92	2,32	12,83	31,23
Bliski Wschód	1939,64	464,02	119,94	114,1	221,37	452,11	1764,67	1405,71	4436,02
Kraje niewyszczególnione	30,02	-236,79	116,17	-124,68	-137,72	-283,59	170,19	629,55	723,1
Całość	5833,32	2406,38	773,63	237,93	443,31	595,1	2424,28	2592,25	5913,91

Źródło: opracowanie własne na podstawie http://stats.oecd.org/Index.aspx?dataSetCode=ODA_RECIP, (30.06.2010).



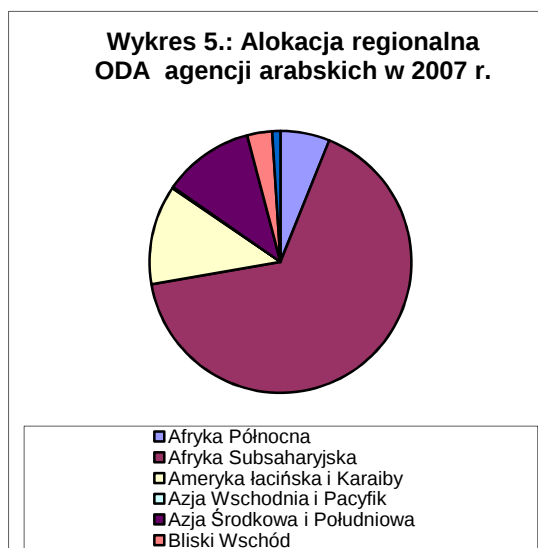
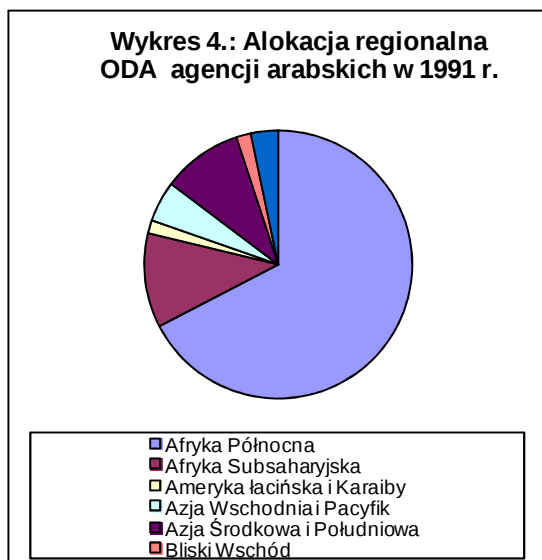
Źródło: opracowanie własne na podstawie http://stats.oecd.org/Index.aspx?dataSetCode=ODA_RECIP, (30.06.2010).

Również w przypadku arabskich agencji multilateralnych Afryka stanowiła obszar priorytetowy w procesie alokacji środków. O ile jednakże na początku lat 90. większość ODA płynęła do północnej części tego kontynentu, o tyle w latach 2006-2008 uwaga została położona na część subsaharyjską (czyli najmniej rozwinięty i najbardziej potrzebujący obszar świata). Z analizy danych wynika, że arabskie agencje multilateralne prowadzą również dynamiczną współpracę na Bliskim Wschodzie, w Azji Środkowej i Południowej oraz w zachodniej hemisferze.

Tabela 3. Alokacja regionalna ODA od arabskich agencji (netto, kwoty w mln USD – ceny bieżące)									
	1990	1991	1992	1999	2000	2001	2006	2007	2008

Afryka całość	56,51	164,54	216,46	24,9	0,23	81,35	268,59	328,23	329,75
Afryka Północna	53,88	140,74	197,34	-1,81	-1,01	-4,5	33,63	27	41,45
Afryka Subsaharyjska	2,63	23,8	20,37	25,72	0,79	84,44	234,96	293,72	286,8
Ameryka Łacińska i Karaiby	-0,04	-3,29	-1,44	1,24	1,51	3,48	24,52	54,41	24,62
Azja Wschodnia i Pacyfik	-8,34	10,26	14,93	5,79	22,34	23,78	1,67	0,82	5,89
Azja Środkowa i Południowa	-13,94	-20,25	-10,34	-11,23	-1,27	30,27	62,88	49,68	18,56
Bliski Wschód	37,19	-3,69	53,65	11,72	10,19	-0,5	32,34	-13,76	8,7
Kraje niewyszczególnione	4,19	6,86	8,9	1,51	b.d.	5,6	28,61	4,46	43,6
Całość	74,73	153,12	283,35	36,77	35,16	145,16	439,66	453,49	447,17

Źródło: opracowanie własne na podstawie http://stats.oecd.org/Index.aspx?dataSetCode=ODA_RECIP, (30.06.2010).



Źródło: opracowanie własne na podstawie http://stats.oecd.org/Index.aspx?dataSetCode=ODA_RECIP, (30.06.2010).

Spośród piętnastu głównych odbiorców ODA od krajów arabskich w latach 1990-2008, aż siedem stanowią kraje położone na Bliskim Wschodzie. Dodatkowo trzech z piętnastu beneficjentów, to państwa arabskie położone w Afryce Północnej. Co charakterystyczne, wszystkie podmioty z grupy piętnastu głównych beneficjentów ODA od państw arabskich, to kraje, w których muzułmanie odgrywają znaczną, jeśli nie dominującą rolę.

W przypadku agencji multilateralnych czynniki religijny i sąsiedztwa nie miały takiego znaczenia w wyborze głównych beneficjentów ODA. W latach 1990-2008 dziesięć spośród piętnastu głównych odbiorców ODA stanowiły kraje Afryki Subsaharyjskiej.

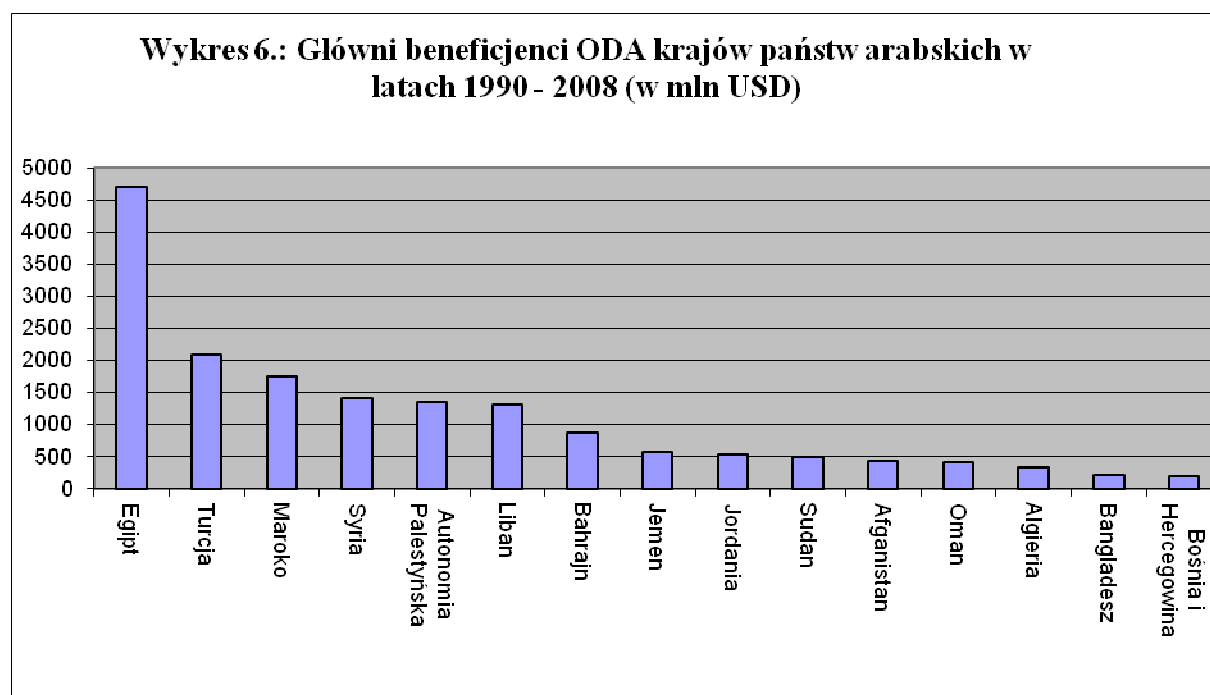
Tabela 4. Piętnastu głównych odbiorców ODA państw oraz arabskich agencji multilateralnych w latach 1990-2008 (netto, w mln USD – ceny bieżące)				
	kraje arabskie		agencje arabskie	
l.p.	beneficjent	sumy	beneficjent	sumy
1.	Egipt	4711,71	Maroko	315,47
2.	Turcja	2097,36	Egipt	301,22
3.	Maroko	1741,31	Burkina Faso	170,68
4.	Syria	1400,18	Tunezja	160,14

5.	Autonomia Palestyńska	1352,92	Mali	123
6.	Liban	1303,58	Senegal	105,66
7.	Bahrajn	866,72	Mozambik	92,37
8.	Jemen	579,87	Czad	91,9
9.	Jordania	528,6	Niger	91,82
10.	Sudan	500,19	Mauretania	82,81
11.	Afganistan	428,91	Autonomia Palestyńska	69,25
12.	Oman	418,47	Jemen	67,96
13.	Algieria	331,57	Etiopia	62,96
14.	Bangladesz	217,13	Kamerun	61,99
15.	Bośnia i Hercegowina	186,58	Gambia	61,19

Źródło: opracowanie własne na podstawie

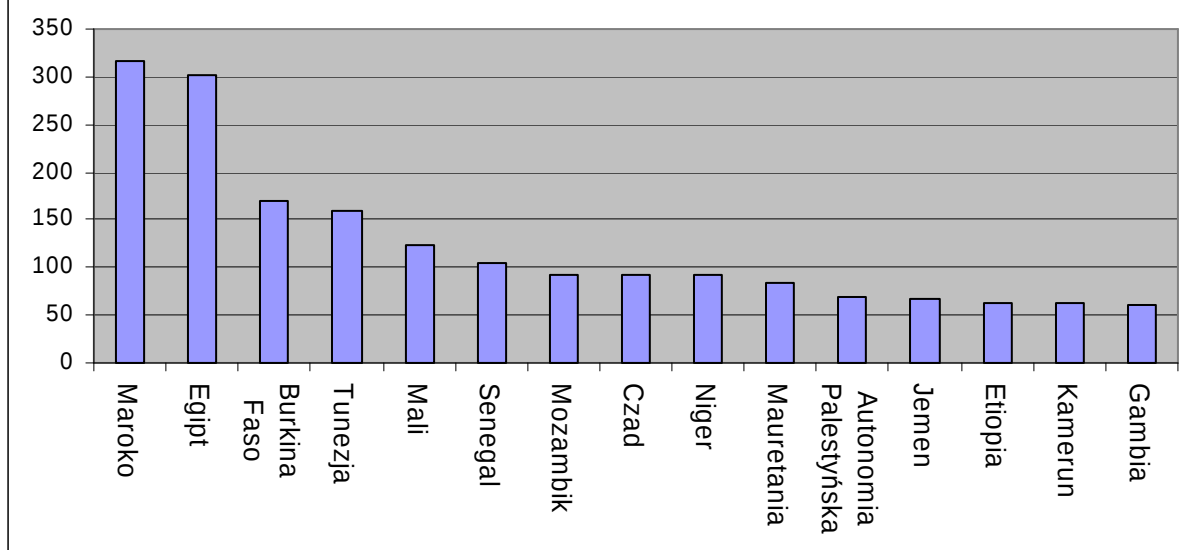
http://stats.oecd.org/Index.aspx?dataSetCode=ODA_RECIP, (30.06.2010).

Wykresy 6. i 7. ilustrują proporcje pomiędzy środkami otrzymanymi przez głównych beneficjentów ODA państw arabskich i arabskich agencji multilateralnych.



Źródło: opracowanie własne na podstawie http://stats.oecd.org/Index.aspx?dataSetCode=ODA_RECIP, (30.06.2010).

Wykres 7.: Główni beneficjenci ODA arabskich agencji multilateralnych w latach 1990 - 2008 (w mln USD)



Źródło: opracowanie własne na podstawie http://stats.oecd.org/Index.aspx?dataSetCode=ODA_RECIP, (30.06.2010).

Kończąc wywód, należy wspomnieć o alokacji sektorowej arabskiej pomocy rozwojowej.

W okresie 1970-2008 arabska ODA była przeznaczana na następujące dziedziny:

- 26 proc. – energia;
- 23 proc. – transport i komunikacja;
- 12 proc. – przemysł i górnictwo;
- 12 proc. – rolnictwo;
- 8 proc. – woda i kanalizacja;
- 19 proc. – inne (w tym edukacja, pomoc techniczna, operacje wyrównawcze).

Wnioski

W przypadku arabskich donatorów Oficjalnej Pomocy Rozwojowej można mówić o stosunkowo dużych środkach pomocowych świadczonych innym państwom. Dynamika zmiany wolumenu arabskiej ODA jest bardzo wysoka i pokrywa się w pewnym stopniu z trendami zmiany ceny baryłki ropy naftowej na światowych rynkach.

Określanie krajów arabskich jako „nowych donatorów” ODA może być mylące, ponieważ już od lat 60. XX wieku zbierają one doświadczenie w udzielaniu pomocy rozwojowej. Bardziej adekwatny wydaje się być termin „wschodzący donatorzy”. Występuje wysoka pluralizacja instytucji zaangażowanych w świadczenie arabskiej ODA. Pojawia się tym samym potrzeba

koordynacji ich działań. Dominującą formą wsparcia rozwojowego świadczonego przez państwa arabskie są kredyty preferencyjne. Ze względu na wysokość przeznaczanych środków, jak i globalne ambicje podmiotu, należy mówić o szczególnej pozycji Arabii Saudyjskiej wśród arabskich donatorów ODA.

VI. Wpływy kulturowe i popkulturowe

Katarzyna Skonka

Twórcy pochodzenia palestyńskiego a świat Zachodu

Podanie dokładnej definicji palestyńskiej elity kulturalnej jest zadaniem niezwykle trudnym. Twórców, których można zaliczyć do tej grupy charakteryzuje mnogość doświadczeń; różnią się obywatelstwem, miejscem urodzenia, a niekiedy językiem ojczystym. Ludność pochodzenia palestyńskiego rozproszona jest po całym świecie, ważne ośrodki intelektualne wraz z ich przedstawicielami od zawsze znajdowały się zarówno w diasporze, jak i na terenach dzisiejszej Autonomii Palestyńskiej i Izraela. Naturalne jest więc, iż intelektualiści palestyńscy byli i są nieustannie poddawani wpływom odmiennych kultur, nierzadko też sami na nie oddziałują.

Na przestrzeni lat wyłoniła się grupa twórców ukształtowanych przez zachodnią kulturę, pozostających jednocześnie rzecznikami Palestyny, adwokatami jej praw, ale też sztuki. Warto podkreślić znaczenie przedstawicieli poszczególnych gatunków. Dwaj ludzie pióra, Edward Said i Mahmoud Darwisz, to twórcy znaczący dla świata arabskiego, ale również zachodniego kręgu kulturowego. Podobnie kształtuje się sytuacja nie mniej ważnego zjawiska, choć funkcjonującego jedynie od kilkunastu ostatnich lat, a mianowicie nowego kina palestyńskiego. Młodzi reżyserzy bowiem, odchodząc od tradycyjnych sposobów opowiadania o bolączkach swojego narodu, zdobywają międzynarodowe uznanie. Zarówno Darwisz, Said, jak i twórcy nowego filmu są pewnego rodzaju pomostem między światem arabskim a Zachodem. Przekaz ich dzieł umożliwia zwrócenie uwagi szerszego grona odbiorców na istotne kwestie, a także zaznacza obecność Palestyńczyków na kulturalnej mapie świata.

Jednym z najsłynniejszych Palestyńczyków jest profesor Edward Said. Urodzony w Jerozolimie w Mandacie Brytyjskim w 1935 roku, większość dorosłego życia spędził w Stanach Zjednoczonych, gdzie realizował się na płaszczyźnie literackiej oraz akademickiej¹. Za kamień milowy w jego życiu można uznać opublikowanie w 1978 roku książki pt. *Orientalizm*, w której palestyński pisarz stawiał odważne tezy dotyczące relacji Wschód-Zachód. Koncepcje Edwarda Saida wzbudziły tyleż kontrowersji, co aprobaty, wywołując szeroko zakrojoną debatę akademicką². Said bowiem w oskarżycielskim tonie opisywał relacje między światem Wschodu a jego percepcją i paternalistycznym traktowaniem na Zachodzie; utrzymywał, iż sposób postrzegania Orientu przez zachodnich pisarzy i intelektualistów jest w znacznym stopniu ograniczony. Według Saida wszyscy oni dyskryminowali cywilizację arabsko-muzułmańską, a sposób przybliżania zachodnim odbiorcom

¹ A. Singh, B.G. Johnson, *Interviews with Edward W. Said*, Mississippi 2004, s. 124.

² A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, Londyn 2004, s. 12-13.

Orientu jest pewnego rodzaju nadużyciem i wypaczeniem. Spłyca się także znaczenie Wschodu, nadając mu cechy żeńskie, takie jak wrażliwość, irracjonalizm i słabość, podczas gdy Zachód opisywany jest jako zdecydowany, męski i silny. Wyższość ta miała uzasadniać panowanie nad wschodnim kręgiem kulturowym, narzucanie mu swoich wartości i przekonań. Saidowska idea zakłada, iż ten rodzaj percepcji jest bezkrytycznie akceptowany i adaptowany przez arabskie elity. Wschód postrzega siebie tak, jak narzuca mu to Zachód³.

Dzieło tego palestyńskiego filozofa i językoznawcy spotkało się z odzewem niemal we wszystkich kręgach kulturowych, sam Said zyskał międzynarodowy rozgłos. Jego twórczość stanowiła podwaliny pod nową gałąź nauki – zwaną teorią postkolonialną. Jest ona do dnia dzisiejszego prężnie rozwijającą się dziedziną. Według Saida przekonanie zachodnich elit, iż posiadają one wiedzę o Wschodzie, dało im możliwość kontroli i władzę. Naukowcy, w szczególności zaś orientaliści, wychodzą z błędnego założenia o swej intelektualnej wyższości, co według Saida wypacza sens badań, przekształcając Orient jedynie w materiał, dzięki któremu badający może wykazać swą biegłość w interpretacji faktów. Idea ta jest kluczowa w rozumieniu kolonializmu, a w następstwie postkolonializmu⁴.

Edward Said to także publicysta i komentator, często wypowiadający się na temat bieżącej polityki i trendów literackich. Pisał również o muzyce, był utalentowanym pianistą. Razem z Izraelczykiem, Danielem Barenboimem, utworzył West-Eastern Divan, młodzieżową orkiestrę z siedzibą w Sewilli, składającą się z muzyków z Bliskiego Wschodu. Jej członkami są młodzi ludzie z Izraela, Palestyny, Jordanii i Syrii, a nawet Iranu. To jeden z przykładów realizacji marzenia Saida, by wpłynąć na wzajemne rozumienie kultur i w efekcie przybliżyć pokój⁵. W związku ze swoim dziedzictwem – bycia Palestyńczykiem żyjącym w Stanach Zjednoczonych – Said próbował stanowić pomost łączący Zachód ze Wschodem. Amerykański magazyn „Time” określił go posłańcem do dwóch kultur, co nie wydaje się być dalekie od prawdy⁶.

Edward Said pozostał nieustannym orędownikiem sprawy palestyńskiej. Jest autorem licznych publikacji traktujących o konieczności rozwiązania kwestii palestyńskiej, ale też o dramacie swoich rodaków. Agitował za samostanowieniem Palestyńczyków, niezbywalnym prawem do powrotu uchodźców, a także przeciw prześladowaniom i dyskryminacji. Był również członkiem Palestyńskiej Rady Narodowej przez około dekadę. Nie wycofywał się ze swojego stanowiska, chociaż zdecydowane poglądy przyczyniały się do ataków i krytyki⁷.

³ C. Gill, *Orientalism: A Key Concept*, <http://www.qub.ac.uk/schools/SchoolofEnglish/imperial/key-concepts/Orientalism.htm>, (30.06.2010).

⁴ G. Castle, *Postcolonial Discourses: An Anthology*, Oxford 2001, s. 74.

⁵ *Fundación*, <http://www.barenboim-said.org/index.php?id=119>, (30.06.2010).

⁶ R. Hughes, *Envoy To Two Cultures: Edward Said*, <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,978727,00.html>, (30.06.2010).

⁷ M. Ruthven, *Edward Said. Controversial literary critic and bold advocate of the Palestinian cause in America*, <http://www.guardian.co.uk/news/2003/sep/26/guardianobituaries.highereducation>, (30.06.2010).

Niemniej sławnym twórcą palestyńskim, postacią o nieocenionym wpływie na świat arabski, na kulturę, która w sposób szczególny traktuje poezję, gdzie brak wykształcenia nie przekreśla wrażliwości na nią, jest Mahmoud Darwisz.

Ten palestyński poeta bywa nazywanym rzecznikiem całej kultury arabskiej, zachowującym spuściznę wielkich arabskich poetów przez szczególną troskę o język. Darwisz był jednym z wysiedleńców, zmuszonych do opuszczenia wioski rodzinnej; jemu samemu kilkadziesiąt lat później nie pozwolono na powrót do Izraela z powodu działalności w OWP. Jako naoczny świadek wygnania w swych utworach odwołuje się do uniwersalnego poczucia tęsknoty za ojczyzną, stara się wykraczać poza reprezentowanie wyłącznie bezpieczeństwa palestyńskiej, odwołując się do wszystkich narodów. Motyw utraconej ojczyzny przyniósł poecie sporą sławę i uznanie, wiersze dotyczące poszukiwania własnej tożsamości i przynależności są tymi najbardziej znanymi. Dzieła Darwisza tłumaczone były na ponad 20 języków, są też omawiane na liczących się uniwersytetach⁸.

Na popularność Palestyńczyka wpłynęła również współpraca z muzykami, którzy wzbogacili poezję oprawą muzyczną. Libański artysta Marcel Khalife jest jednym z twórców zainspirowanych Darwiszem; dzięki swej muzyce nadaje poezji nowy wymiar⁹. Ponadto Darwisz wziął udział w projekcie ID – *Tożsamość duszy*, zainicjowanym przez norweskiego artystę Thomasa Hoegha. Palestyńczyk pojawia się tam w roli narratora obok – między innymi – Vanessy Redgrave. Poeta recytuje wiersz zatytułowany „Żołnierz śniący o białych liliach”, którego treść opiera się na rozmowie podmiotu lirycznego z izraelskim żołnierzem, co w momencie powstania utworu, w roku 1967, było posunięciem wzbudzającym duże emocje. Performance, który narodził się w 2006 roku, obecnie przedstawiany jest w Wielkiej Brytanii¹⁰.

Mimo zaangażowania palestyńskiego literata w politykę, amerykańska fundacja Lantana nagrodziła go, podkreślając tym samym jego odwagę w artykułowaniu sprzeciwu wobec niesprawiedliwości, ale też dążenia do zbliżenia Palestyńczyków i Izraelczyków¹¹.

Co ciekawe, Mahmoud Darwisz posiada w swym dorobku epizod filmowy. Wystąpił bowiem u Jean-Luca Godarda w *Notre Musique*. Ten awangardowy francuski reżyser obsadził Darwisza w roli samego siebie, poety, rozmawiającego z młodą dziennikarką na temat wojny¹². Nie jest to jedyne powiązanie poety z francuskimi artystami – francuska reżyserka Simone Bitton, laureatka nagrody Cesara, sfilmowała dokumentalną biografię Darwisza¹³.

Kino mogące nosić przydomek „palestyńskie” miało swój początek w latach 30. XX wieku, jednak w związku z rozpoczętą ponad dekadę później wojną arabsko-izraelską jego rozwój stracił impet. Dopiero po roku 1967 powstało kino palestyńskie, dotowane przez organizacje

⁸ N. Handal, *Mahmoud Darwish: Palestine's Poet of Exile*, (30.06.2010).

⁹ *Biography. Mahmoud Darwish*, http://www.marcelkhalife.com/?page_id=2, (30.06.2010).

¹⁰ *Henrick Ibsen & Mahmoud Darwish*, http://www.identityofthesoul.com/Identity_of_the_Soul_Poetry.html, (30.06.2010).

¹¹ *2001 Lannan Cultural Freedom Prize awarded to Mahmoud Darwish*, <http://www.lannan.org/lf/cf/detail/mahmoud-darwish-awarded-2001-cultural-freedom-award>, (30.6.2010).

¹² D. Thompson, *Godard's Haunting 'Musique'*, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A51644-2004Dec9.html>, (30.06.2010).

¹³ *Biography: Mahmud Darwish*, <http://www.mahmouddarwish.com/english/biography.htm>, (30.06. 2010).

takie jak Fatah czy Ludowy Front Wyzwolenia Palestyny. Ze względu na konotacje polityczne powstawały prawie wyłącznie filmy dokumentalne, opisujące walkę zbrojną i opór przeciw Izraelowi. Jedynym obrazem fabularnym był *Powrót do Hajfy* Kassem Hawala z 1982 roku. Wówczas przemysł filmowy opierał się na współpracy jedynie z krajami arabskimi, będąc związanym z Bejrutem czy też Bagdadem. Jego zasięg był więc ograniczony¹⁴. Od początku lat 90. możemy zaobserwować nowe zjawisko – wyłania się młody film palestyński, zwane niekiedy „kinem post-rewolucyjnym” i opisany przydomkiem „indywidualistyczny”. Określenia te odnoszą się do specyfiki powstawania filmów – zazwyczaj obrazy powstają przy udziale międzynarodowych środków, są finansowane z różnych źródeł, prawie nigdy wyłącznie arabskich¹⁵. Twórcy nie stronią od odniesień do innych kręgów kulturowych. Sposób prezentowania poszczególnych motywów i wątków również przeszedł diametralną zmianę. Nowe kino cechuje paraboliczność, swoista gra z widzem, brak dosłowności, pojawiają się nawet elementy fantastyki. Pomimo wielu zmian, filmy nie uciekają od tematów trudnych, niemal zawsze problematyka polityczno-społeczna znajduje ujście w dziełach twórców pochodzących z Palestyny¹⁶. W przeciwieństwie do filmów o fedainach, nowe kino jest dużo bardziej przystępne dla niearabskiego widza, co nie pozostaje bez wpływu na jego odbiór poza Palestyną.

Istnieje jednak szereg trudności, jakie owo „kino post-rewolucyjne” napotyka. Często kwestię problematyczną stanowi przynależność geograficzna. Mianem palestyńskich określa się bowiem dzieła jedynie współtworzone przez osoby mające jakikolwiek związek z Palestyną lub też o niej opowiadające. Dylematem jest również dokładne określenie miejsca pochodzenia filmu. Jednym z najgłośniejszych przykładów jest oscarowa nominacja filmu z 2006 roku pt. *Zaraz Raj*. Film, nominowany do tytułu najlepszego dzieła zagranicznego, początkowo zgłoszony został jako pozycja z Palestyny. Jako taki otrzymał wcześniej Złoty Glob. Akademia jednak, po serii protestów ze strony izraelskiej, postanowiła zmienić państwo pochodzenia na „Autonomię Palestyńską”. Spotkało się to ze sprzeciwem Haniego Abu Assada, reżysera *Zaraz Raj*, dla którego ów gest oznaczał policzek wymierzony narodowi palestyńskiemu. Końcowym wynikiem sporu było określenie kraju jako „Terytoria palestyńskie”¹⁷. Film ostatecznie nie uzyskał nagrody.

Należy dodać, iż opisana sytuacja pokazuje złożoność czynników warunkujących stan palestyńskiego kina. Produkcja filmu *Zaraz Raj* została ukończona głównie dzięki funduszom europejskim, sam reżyser posiada obywatelstwo izraelskie, wyemigrował jednak do Holandii w bardzo młodym wieku¹⁸.

Zaraz Raj opowiada historię dwóch zaprzyjaźnionych Palestyńczyków, planujących atak samobójczy. Widz jest świadkiem ostatniej doby, jaka dzieli mężczyzn od wyznaczonej daty zamachu. Jest to głos oferujący inny rodzaj spojrzenia na arabskich zamachowców, motyw, który nie był

¹⁴ N. Getz, G. Khleifi, *Palestinian Cinema: Landscape, Trauma and Memory*, Edynburg 2008, s. 15-23.

¹⁵ Ibidem, s. 33.

¹⁶ H. Naficy, *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*, Princeton 2001, s. 116-118.

¹⁷ *Paradise Now*, <http://www.spirit-us-temporis.com/paradise-now/controversies.html>, (30.06.2010).

¹⁸ N. Gertz, G. Khleifi, op. cit., s. 193.

wcześniej rozwijany. Paradoksem wydawać się może styl, w jakim utrzymany jest obraz. Choć tematyka dotyczy sfery niezwykle wrażliwej – drogi, jaką przebywa desperat decydujący się zostać szahidem oraz jego motywów – *Zaraz Raj* nie ucieka się do truistycznych wyjaśnień bądź też narodowej propagandy. Ekranizacji tej daleko do wątków orientalnych, przepełniają ją natomiast symbole i metafory. Abu Assad nie stosuje podziału na dobro i zło, zastaną rzeczywistość cechuje wiele odcieni szarości. Reżyserowi udało się przedstawić wycinek świata bardzo często demonizowanego i niezrozumianego, nie tracąc przy tym na walorach artystycznych i poetyckości¹⁹.

Zaraz Raj odniósł zauważalny sukces, zwłaszcza na Zachodzie, zdobywając poza wcześniej wspomnianym Złotym Globem, Złotego Niedźwiedzia na festiwalu w Berlinie – łącznie trzynaście nagród i osiem nominacji²⁰.

Krytycy filmowi stawiali pytanie o przyczyny popularności tego filmu, kiedy dziełom jakościowo lepszym nie powiodło się w aż takim stopniu. Odpowiedzią może być struktura obrazu. Budowa dzieła jest bowiem dwudzielna, pierwsza część to długie przygotowywanie ataku, zaś druga to utrzymana w hollywoodzkim stylu pogoń za bohaterem. Stopniowe budowanie napięcia i emocjonujący koniec miały być czynnikiem warunkującym sukces. Zaczerpnienie wzorów z zachodniej kinematografii okazało się być więc skutecznym zabiegiem²¹.

Obrazem, który w wielu kwestiach przypomina *Zaraz Raj* jest *Boska Interwencja* Eli Sulejmana. Jego dzieło również opiera się na paroli, jest pewnego rodzaju grą z widzem. Film to opowieść o związku Palestyńczyka z Jerozolimy z kobietą pochodzącą z Ramallah, którym na przeszkodzie stają ograniczenia spowodowane izraelską okupacją²². Tak jak w *Zaraz Raj*, twórcy zaczerpnęli inspirację z zagranicznych produkcji – w tym wypadku jest to analogia do filmu *Matrix*, ze scenami walki i spowolnionej akcji, użytych do pokazania surrealistycznego starcia głównej bohaterki z izraelskimi żołnierzami²³.

Boska Interwencja poprzez humor i parodię stwarza różnorodność znaczeń, tzw. trzecią przestrzeń, która istnieje między językami, narodami i ich kulturami. Owa przestrzeń może być znaleziona we wszystkich filmach Sulejmana, nawet w tych aspirujących do przekazania jedynie treści narodowych²⁴.

Nieco innym dziełem jest *Sól tej Ziemi* Annemarie Jacir, zgłoszona do konkursu oscarowego. Reżyserka, wnuczka wysiedleńców palestyńskich, większość swego życia spędziła w USA, gdzie zaczęła swą przygodę z filmem. *Sól tej Ziemi* to historia Amerykanki palestyńskiego pochodzenia. Dziewczyna dowiedziawszy się, iż jej dziadek pozostawił oszczędności w banku, który do dnia dzisiejszego posiada swą filię, decyduje się na powrót do Autonomii Palestyńskiej, by odebrać własność rodzinną. W trakcie podróży bohaterka spotyka Palestyńczyka, dla którego największym

¹⁹ Ibidem, s. 193-194.

²⁰ *Awards for Paradise Now*, <http://www.imdb.com/title/tt0445620/awards>, (30.06.2010).

²¹ N. Gertz, G. Khleifi, op. cit., s. 194.

²² J. Wood, *Talking Movies. Contemporary World Filmmakers in Interview*, Londyn 2006, s. 216-217.

²³ N. Gertz, G. Khleifi, op. cit., s. 179.

²⁴ Ibidem, s. 96-98.

marzeniem jest emigracja. Film umożliwia odebranie przekazu o sytuacji społecznej i politycznej; nietrudno zrozumieć, że tytułową „solą tej ziemi” są młodzi ludzie pochodzenia palestyńskiego. Obraz porusza kwestie zapalne dla wielu Palestyńczyków, takie jak utracone dobra po przymusowej emigracji z 1948 roku i pragnienie młodych, by móc opuścić dzisiejszą Autonomię Palestyńską. *Sól tej Ziemi* wzbudziła duże zainteresowanie podczas festiwalu w Cannes, a także na innych znaczących festiwalach. Film generalnie okazał się być bardzo dobrze odebrany na Zachodzie, mimo że nie zdobył wyłącznie pozytywnych recenzji, ale – jak określił to jeden z krytyków – nawet jeśli obrazu tego nie można zaliczyć do najlepszych, z pewnością Jacir udało się sprowokować do komentowania kwestii w nim zawartych, nie przeszły one bez echa²⁵.

Sztuki palestyńskiej nie da się jednoznacznie sklasyfikować, ani określić w sposób holistyczny. Palestyńczycy nie stanowią monolitu, zatem trudno o koherentny opis relacji świata kulturalnego Palestyny z tym zachodnim. Bez wątpienia jednak kultura palestyńska jest niezwykle podatna na globalne wpływy i nie odżegnuje się od nich. Zachód zaś zaczyna dostrzegać starania artystyczne twórców pochodzenia palestyńskiego, nie jest zamknięty na przekaz od nich płynący. Chociaż wizerunek Palestyńczyków w świecie Zachodu kształtowany jest głównie przez pryzmat konfliktu i cierpienia, palestyńscy twórcy swą obecnością umożliwiają dostrzeżenie także innych aspektów.

²⁵ J. Rocchi, *Cannes Review: Salt of this Sea*, <http://www.cinematical.com/2008/05/21/cannes-review-salt-of-this-sea>, (30.06.2010).

Barbara Szot

Elementy orientalne w cyklu *Opowieści z Narnii* C.S. Lewisa

Świat przedstawiony septologii Clive'a Staplesa Lewisa pt. *Opowieści z Narnii* to konglomerat wielu zróżnicowanych elementów. Obok motywów zaczerpniętych z mitologii klasycznej oraz nordyckiej, wątków biblijnych i innych archetypicznych komponentów kultury europejskiej, widoczne są w nim również liczne wpływy orientalne.

Lewis przyznawał się do lektury *Opowieści z tysiąca i jednej nocy*¹. Lektury, nie fascynacji. Dzieło, które poznał w klasycznym, opatrzonym bogatym komentarzem krytyczno-naukowym angielskim przekładzie Edwarda Williama Lane'a z 1840 roku, nie wydało mu się specjalnie atrakcyjne pod względem czytelniczym. Mimo to, stało się ono jednym z najważniejszych źródeł inspiracji przy tworzeniu cyklu powieściowego o Narnii. Wraz z innymi literackimi obrazami Orientu, jakie знаła kultura brytyjska (szczególnie w okresie romantyzmu), to właśnie *Opowieści z tysiąca i jednej nocy*, nie zaś rzeczywisty świat współczesnego autorowi muzułmańskiego Wschodu, zadecydowały o kształcie jednej z powieściowych krain – Kalormenu i zamieszkujących ją ludzi. Stamtąd przejął też Lewis kilka innych motywów, które w przeciwieństwie do obrazu Kalormenu nie tworzą większej struktury, wydają się wszak istotne dla próby zrekonstruowania intencji autora odnośnie do wykorzystania elementów orientalnych w całej septologii.

Przed przystąpieniem do charakteryzowania Kalormenu, należy wyjaśnić termin Narnia. W powieściach pojawia się on w dwóch znaczeniach. W szerszym Narnia oznacza odrębny świat istniejący paralelnie do naszego i, jak okazuje się w tomie *Siostrzeniec czarodzieja*², nie tylko do naszego, a również do innych, znajdujących się na różnym etapie istnienia. Część z nich może się kończyć, inne, w tym Narnia we wspomnianym tomie, istnieje początkowo tylko potencjalnie, czytelnik jest świadkiem ich powstawania. W węższym znaczeniu Narnia to kraj znajdujący się w Narnii-świecie, kraina, która wyłączając okres panowania Białej Czarownicy, utrzymującej tam wieczną zimę, jest miejscem zielonym, pełnym lasów, na które przynajmniej częściowo składają się ożywione, mówiące drzewa, i które zamieszkane są przez szlachetne, mówiące zwierzęta. Ludzie nie są z krajem tym związani genetycznie, zawsze są przybyszami. Są oni jednakowoż rasą panującą, przy czym panującą nie zawsze sprawiedliwie. Choć to właśnie ludzie przybywający z naszego świata są bohaterami wszystkich siedmiu powieści i to bohaterami w większości pozytywnymi, to oni, świadomie lub nie, są też źródłem zła w Narnii.

Kalormen, kraj niegraniczący z Narnią bezpośrednio, jest natomiast państwem ludzi; mówiące zwierzęta występują w nim wyłącznie w postaci zwierząt porwanych z Narnii, nie ma tam

¹ Por. D.C. Downing, *Wyprawa w głąb szafy. Opowieści z Narnii i ich twórca*, przeł. P. Szymczak, Poznań 2006, s. 71-74.

² Septologia po raz pierwszy ukazała się w Polsce nakładem wydawnictwa Pax, w Warszawie w latach 1985-89, w przekładzie Andrzeja Polkowskiego.

też duchów drzew czy strumieni, ani żadnych innych magicznych stworzeń. Pierwszą wzmiankę na temat Kalormenu odnajdujemy w tomie *Podróż „Wędrowca do świtu”*, w której młody władca Narnii, król Kaspian, wyrusza w morską wyprawę, odwiedzając formalnie podległe mu wyspy, które jednak – ze względu na znaczne oddalenie od władzy centralnej – rządzą się własnymi, często niezgodnymi

z narnijską etyką, prawami. Na jednej z nich król i jego przyjaciele padają ofiarami łowców głów, później dowiadujemy się, że procederem tym parają się przede wszystkim bliżej nieokreśleni w tekście Kalormeńczycy. Pojawia się też stwierdzenie, że zakaz handlu niewolnikami, jaki wprowadza Kaspian, może spowodować wybuch wojny między Kalormenem a Narnią. W sposób dobitny sugeruje się więc negatywny charakter Kalormenu, wątek ten nie jest jednak w *Podróży „Wędrowca do świtu”* w żaden sposób rozwijany.

Tomem w całości poświęconym Kalormenowi jest *Koń i jego chłopiec*. Rozpoczyna się zapoznaniem czytelnika z historią chłopca, Szasty, wychowywanego przez biednego rybaka Arszisa. Chłopiec jest źle traktowany, bity, gdy tylko rybak jest w złym humorze. To typowo baśniowy punkt wyjścia do wprowadzenia opowieści o wielkiej przygodzie, od razu domyślamy się więc, że to chłopiec będzie głównym pozytywnym bohaterem, a wszystko, co w tajemniczy sposób go pociąga, najprawdopodobniej okaże się być dobre. W tym przypadku dotyczy to zafascynowania pewną stroną świata. Cytując za Lewisem:

„To wszystko, co leżało na południe od ich chatki, nie budziło w chłopcu większego zainteresowania. (...) Ciekawiło go natomiast wszystko, co leżało na północy, ponieważ nikt nie chodził w tamtą stronę, a i jemu nigdy na to nie pozwalano. Kiedy siedział samotnie przed domkiem naprawiając sieci, często patrzył z tęsknotą na północ”³.

Pewnego dnia do chatki rybaka trafia przybysz z południa. Jest to jeden z tarkaanów, czyli wielmoży kalormeńskich⁴. Zauważywszy chłopca, który w przeciwieństwie do Kalormeńczyków ma jasną skórę, postanawia kupić go od rybaka. Rozpoczyna się scena targowania, która szybko nudzi przysłuchującego się jej chłopca. Wysłany na noc do stajni, z zaskoczeniem odkrywa, że koń tarkaana mówi. Rumak wyjaśnia Szaście, że u jego pana nie spotka go nic dobrego i proponuje mu wspólną ucieczkę na północ, zauważając, że chłopiec z pewnością również stamtąd pochodzi, o czym dobitnie świadczy jego biała skóra. Następnie koń, który opuścił Narnię jako źrebię, zaczyna rysować przed chłopcem idylliczny obraz swoich rodzinnych stron, który zresztą zasadniczo zgodny jest ze sposobem, w jaki zazwyczaj portretuje ją sam autor. Już w pierwszym rozdziale książki Lewis zarysowuje więc wyraźnie dychotomię północ-południe, Narnia-Kalormen, dobro-zło. Kontrast

³ C.S. Lewis, *Koń i jego chłopiec*, przeł. Andrzej Polkowski, Warszawa 1987, s. 7.

⁴ Postać ta jest o tyle ciekawa, że inspirację do jej stworzenia Lewis zaczerpnął najprawdopodobniej nie tyle z tekstu *Opowieści z tysiąca i jednej nocy*, co z przypisów znanego mu krytycznego opracowania E. Lane’a (por. Downing, op. cit., s. 73).

między dwiema krainami zaznaczany jest na różnych poziomach. Kalormeńczycy inaczej wyglądają, inaczej mówią, inaczej się zachowują.

Od strony wizualnej Kalormeńczyków od mieszkańców krajów północnych, Narnii i Archelandii, odróżnia przede wszystkim ciemna skóra i specyficzne stroje, o których skądinąd wiadomo, że są niewygodne i krępują ruchy (rzecz istotna o tyle, że w Narnii temat ubrań praktycznie w ogóle nie jest poruszany). Na głowach noszą turbany, szaty możnych są bogato zdobione, a oni sami nacierają się wonnymi olejkami i używają mocnych, odurzających perfum. Te przejawy orientального bogactwa, tak fascynujące dla wielu twórców europejskich, u Lewisa mają z reguły wartość negatywną – są dowodem na to, że Kalormeńczycy odrzucają prostotę i naturalność, tak cenione w Narnii.

Język używany w Kalormenie to nie tylko orientalnie brzmiące nazwy, takie jak tarkaan, czy taszbaan, częściowo zaczerpnięte z kart *Opowieści z tysiąca i jednej nocy*, częściowo zaś będące neologizmami autora, ale też sposób formułowania wypowiedzi. Kalormeńczycy, szczególnie w oficjalnych rozmowach, do granic absurdu rozbudowują swoje wypowiedzi o różnego rodzaju ozdobniki retoryczne; szczególnie chętnie cytują przy tym bliżej nieokreślonych poetów. Przykładem prowadzonej w ten sposób konwersacji jest chociażby wspomniana już scena targowania się o cenę chłopca, w której dialog przedstawia się następująco:

„- O mój panie! – odpowiedział rybak (...) – jakąż cenę mógłby zaproponować twój sługa, choć jest tylko biednym rybakiem, by sprzedać w niewolę swoje jedyne dziecko, krew ze swojej krwi? Czyż jeden z poetów nie powiedział: ‘Naturalne więzy są silniejsze niż głód, a potomstwo bardziej drogocenne niż rubiny’?

- I miał skądinąd rację – odparł sucho gość. – Ale inny poeta powiedział coś w tym rodzaju: „Ten, kto próbuje oszukać sądujących, już obnaża plecy przed chłostą”. Jest całkowicie oczywiste, że chłopiec wcale nie jest twoim synem (...).

- Ach, słusznie powiedziano – odezwał się rybak – że przed mieczem można zasłonić się tarczą, lecz na nic zda się obrona przed spojrzeniem oka mądrości!”⁵

Tego rodzaju silna stylizacja, nie zawsze może budząca skojarzenia *stricte* orientalne, nabiera takiego właśnie orientального zabarwienia przez to, że w powieści stosowana jest wyłącznie w wypowiedziach samych Kalormeńczyków, bądź bohaterów w danym momencie Kalormeńczyków imitujących.

Pewne cechy orientalne ma również obraz stosunków społecznych w Kalormenie. W przeciwieństwie do krain północnych, które zarządzane są w sposób oświecony, wybitnie na podobieństwo krajów pozapowieściowego Zachodu, Południe narnijskiego świata znajduje się w rękach despotów, za nic mających potrzeby swojego ludu. Społeczeństwo jest wyraźnie rozwarstwione, prosty lud praktycznie pozbawiony jest podmiotowości, stanowi masę bezładnie

⁵ C.S. Lewis, op. cit., s. 8-9.

przemieszczającą się po ciasnych, wybrukowanych ulicach śmierdzącego cebulą i czosnkiem, zatłoczonego i pełnego hałasu miasta. Warstwy wyższe mają niemal nieograniczoną władzę nad warstwami niższymi, same są jednak podległe nieograniczonej władzy absolutnego władcy – *tisroka*. Kobiety są doskonale uległe, ich podstawowym zajęciem jest dbanie o urodę, czasem mogą też plotkować. Idealem Kalormenki jest Lasaraliina, znajoma Arawis – drugiej obok Szasty najważniejszej bohaterki powieści. Sposób myślenia Lasaraliiny jest najjaskrawiej wyeksponowany w dialogu, jaki dziewczęta prowadzą na temat zaaranżowanego przez rodzinę małżeństwa, przed którym ucieka Arawis:

„- Ależ moja kochana, dlaczego właściwie nie chcesz poślubić Ahoszty Tarkaana?

Wszyscy wariują na jego punkcie. Mój mąż mówi, że Ahoszta zaczyna być jednym z najpotężniejszych ludzi w Kalormenie. Właśnie został Wielkim Wezyrem po śmierci starego Axarthy. Nie wiedziałaś o tym?

- Nic mnie to nie obchodzi. Nie mogę znieść jego widoku – odpowiedziała Arawis.

- Ależ, kochana, pomyśl tylko! Trzy pałace, w tym ten cudowny, na jeziorze Ilkeen. Mówiono mi, że ma całe sznury pereł, możesz być tego pewna. Kąpiele w oślim mleku... No, i będziesz mogła często widywać MNIE.

- Jeśli chodzi o mnie, to może sobie zatrzymać te pałace i perły.

- Wiesz, ty zawsze byłaś trochę dziwna. Czego można jeszcze więcej chcieć?”⁶

Wymienione wyżej cechy oczywiście nie są charakterystycznie wschodnie. Zarówno rażąca nierówność społeczna, władza despotów, jak i przytłaczające miasta czy też aranżowane małżeństwa oraz zniewolenie kobiet, są, lub przynajmniej były, częścią obrazu życia codziennego Europy. Jednak w tej powieści przypisane są one ciemnoskórym bohaterom noszącym turbany, dość jednoznacznie przywołują więc skojarzenia z wizerunkami zacofanego, skrajnie konserwatywnego Wschodu. Dodatkowo cała konstrukcja przedstawienia Kalormenu opiera się na nieustannym kontrastowaniu go z na wskroś europejskimi Narnią i Archelandią, które pomimo średniowiecznych i renesansowych kostiumów, charakteryzują się (nieco wyidealizowaną) XX-wieczną zachodnią myślą społeczną, zrównującą w prawach wszystkich obywateli, bez względu na płeć i przynależność gatunkową. Tym samym poszczególne zabiegi orientalizacji stają się czytelne dopiero, gdy rozpatruje się je w kontekście całej powieści, a nawet całego cyklu powieściowego.

Kolejną kalormeńską powieścią septologii jest tom ostatni pt. *Ostatnia bitwa*. W nim Kalormeńczykom przypada jeszcze bardziej niewdzięczna rola. Okazuje się bowiem, że ich najazd na Narnię, który skutkuje jej upadkiem, jest również końcem całego Narnii-świata. Co interesujące, zbawieni przez lwa Aslana zostają też niektórzy z Kalormeńczyków. To w tym tomie pojawia się

⁶ Ibidem, s. 61-62.

określenie, które często staje się mocnym argumentem dla krytyków oskarżających Lewisa o rasizm⁷. Otóż w pewnym momencie zbuntowane przeciw wszystkim, zarówno Kalormeńczykom, jak i Narnijczykom, karły, określają tych pierwszych słowem „darkies”. Słowo jest jednoznacznie pejoratywnym określeniem na osobę ciemnoskórą, na tyle mocnym, że absolutnie nie mogło paść z ust żadnego z prawdziwych narnijczyków. Trzeba jednak przyznać, że karły, choć są istotami najbardziej chyba ambiwalentnymi w całym narnijskim świecie, jako stworzenia magiczne kojarzone są raczej z Narnią niż np. typowo ludzkim Kalormenem. Polski tłumacz, Andrzej Polkowski, zdecydował się znacznie zneutralizować wydźwięk tej wypowiedzi, przekładając „darkies” na własny neologizm – „czarniawi”.

Wątpliwym jest jednak, by Lewis przypisując główną rolę w spowodowaniu upadku narnijskiego świata Kalormeńczykom, próbował wieszczyć zderzenie cywilizacji w świecie rzeczywistym. Orientalizacja obrazu Kalormenu jest bowiem zabiegiem czysto literackim, wykorzystaniem obecnego w kulturze brytyjskiej od długiego czasu motywu, który dodatkowo przepracował, jeszcze bardziej odrywając wyimaginowane wizje Orientu od rzeczywistości poprzez przeniesienie ich w świat czysto fantastycznej powieści skierowanej przede wszystkim do czytelnika dziecięcego. Nie bez znaczenia jest też wykorzystanie Północy i Południa, zamiast Zachodu i Wschodu⁸ – również to osłabia więź między światem realnym a tym wykreowanym na potrzeby fikcji literackiej.

Co ważne, również w samym Kalormenie autor doszukuje się elementu zdecydowanie pozytywnego, jakim jest kultywowanie sztuki opowiadania. Czyni to w powieści *Koń i jego chłopiec*, kiedy zasadniczo trzecioosobowy narrator ustępuje na jeden rozdział miejsca jednej z bohaterek – Kalormence Arawis. Jej opowieść poprzedza następujący komentarz narratora, na chwilę wchodzącego w pierwszoosobowość:

„W Kalormenie bowiem uczy się opowiadania różnych historii (niezależnie od tego, czy są prawdziwe, czy zmyślane), tak jak w Anglii uczy się dziewczęta i chłopców pisania wypracowań. Różnica polega na tym, że wszyscy lubią słuchać opowieści, natomiast nie spotkałem jeszcze nikogo, kto by lubił czytać wypracowania”⁹.

Choć symptomatyczne jest, że w tym fragmencie Kalormen porównany jest nie do idealnej Narnii, a do rzeczywistej Anglii, dostrzeżenie jakiejkolwiek zalety kalormeńskiej kultury jest już delikatnym, acz zauważalnym złagodzeniem jej poza tym jednoznacznie negatywnego obrazu.

Zaznaczyć też trzeba, że konstrukcja obrazu Kalormenu bynajmniej nie wyczerpuje zasobu elementów orientalnych. Wspomniany lew Aslan, narnijskie bóstwo, uosobienie dobra

⁷ Por. P.F. Ford, *Companion to Narnia. A Complete Guide to the Magical World of C.S. Lewis's 'The Chronicles of Narnia'*, San Francisco 2005, s. 363.

⁸ W Narnii Wschód to kraina boskiego lwa Aslana.

⁹ C.S. Lewis, op. cit., s. 24.

i sprawiedliwości, nosi przecież orientalne imię, zaczerpnięte zresztą z *Opowieści z tysiąca i jednej nocy*. Zorientalizowany jest tym samym powieściowy wizerunek Chrystusa!

Ciekawy jest też przypadek oryginalnego „turkish delight” z tomu *Lew, czarownica i stara szafa*¹⁰, którym Biała Czarownica częstuje Edmunda, by ten wydał w jej ręce swoje rodzeństwo. Choć zasadniczo chodzi o cel nieczny – zaczarowane słodczyki są elementem magii używanej do czynienia zła – to jednak trudno nie zastanowić się nad tym, dlaczego rola produktu spożywczego na tyle atrakcyjnego, by poświęcić dla niego brata i dwie siostry, przyznana została akurat czemuś, czego orientalna proveniencja jest jasno wyrażona już w samej nazwie. Mamy tu więc Orient zły, który jednak szalenie pociąga.

Podsumowując trzeba stwierdzić, że elementy orientalne służą Lewisowi przede wszystkim do literackiej kreacji obrazu Innego, jakim jest w tym przypadku mieszkaniec Kalormenu i to Innego w sposób dość jednoznaczny złego, wielopoziomowo skonstrastowanego z pozytywnymi bohaterami, jakimi są Narnijczycy i pojawiające się w Narnii angielskie dzieci. Wizja Kalormenu nie wyczerpuje jednak listy możliwych zastosowań owych wątków. Nadanie orientального imienia centralnej pozytywnej postaci całego cyklu każe przypuszczać, że orientalizm Kalormenu wynika nie tyle z realnej niechęci autora do rzeczywistego Orientu, co z atrakcyjności takiego właśnie ujęcia problemu Innego w literaturze brytyjskiej. Kreacją tą Lewis wpisuje się w długą tradycję portretowania człowieka Orientu w pewien określony sposób, osobną kwestią jest natomiast, jak wizja ta odbierana jest przez realnych czytelników i jak ma się ona do ewentualnej wartości dydaktycznej cyklu przeznaczonego, jak by nie było, głównie dla czytelnika dziecięcego.

¹⁰ W przekładzie polskim po prostu „słodczyki”.

Marta Minakowska

Relacje Inny-Zachód na podstawie wątków filmowych

Historia stosunków między Zachodem a światem islamu sięga niepamiętnych czasów, wypełniona jest także okresami zarówno pokojowego współistnienia, jak i konfliktów. Problem ten stał się bardzo aktualny zwłaszcza obecnie, gdy z jednej strony dokonane niedawno zamachy terrorystyczne zwróciły uwagę mediów na świat islamu, a z drugiej na Zachodzie dorasta kolejne pokolenie imigrantów muzułmańskich, dla których tenże Zachód to jedyny znany dom. O ile wiele brzemiennych w skutki decyzji zapada w gabinetach wielkich polityków, o tyle dialog w kwestiach spraw codziennych odbywa się między zwyczajnymi ludźmi, na ulicach tak miast muzułmańskich, jak i, a może nawet przede wszystkim, tych europejskich.

Kinematografia jest tą dziedziną sztuki, która szybko reaguje na aktualne zmiany w świecie, często porusza bieżące problemy społeczne, przy czym dzięki swej formie posiada także właściwość docierania do ich źródeł. Siedem filmów: *Raj na ziemi* w reż. Bourlema Guerdjou, *Nienawiść* w reż. Mathieu Kassovitz, *Sabah* w reż. Ruby Naddy, *Yasmin* w reż. Kennetha Glenaana, *London River* w reż. Rachida Bouchareba, *Wojny domowe* w reż. Damiena O'Donnella i *Na krawędzi nieba* w reż. Fatiha Akina, porusza tę problematykę na różne sposoby. Ich bohaterowie to Inni oraz ci, których spotykają oni na swojej drodze. Wzajemne relacje układają się w każdym wypadku odmiennie, a głębsza analiza wątków filmowych pozwala zrozumieć nie tylko motywacje bohaterów, ale i Innych w rzeczywistym świecie. Akcja filmów toczy się w krajach imigracji, takich jak Anglia czy Francja, na przedmieściach i w miastach, w środowiskach ludzi młodych i dojrzałych, a także wśród przyjezdnych z różnych krajów muzułmańskich: arabskich, Pakistanu czy Turcji. Część filmów jest produkcjami bądź koprodukcjami krajów muzułmańskich.

Rozczarowanie, zagubienie, podatność na wpływy

Wiele filmów ukazuje rozczarowanie, jakie przeżyli muzułmanie przeprowadzając się do krajów Zachodu. Bohater *Raju na ziemi*, Algierczyk Lakhdar, od jakiegoś czasu mieszka w Nanterre pod Paryżem. Do rodziny, która pozostała w Algierii, wysyła listy, które rozpalają w nich nadzieję na lepsze jutro. Tak naprawdę Lakhdar wegetuje w sklecone z blachy budce i stara się zarobić tyle pieniędzy, by móc zorganizować sobie i swojej rodzinie życie nad Sekwaną. W związku z tym zaharowuje się, czując, jak jego funkcjonowanie coraz bardziej przypomina ograniczoną do minimum wegetację. Upada też jego moralność. Z dala od żony, on i jego koledzy korzystają np. z usług seksualnych znajomej kobiety. Lakhdar chce z tym skończyć i sprowadza do siebie rodzinę z dziećmi.

W filmie tym doskonale widać pewne powszechnie zachodzące mechanizmy – nęcony wizją bogatego Zachodu, po przybyciu do Francji czy Anglii imigrant przeżywa szok. Okazuje się,

że Zachód nie jest Eldorado, pada mit szczęśliwej krainy. By rozpocząć nowe życie, imigrant pozwala całkowicie wyniszczać się pracy. Nie może też utrzymywać swoich tradycji, zobligowany jest do nieustannych kompromisów. Żona Lakhdara musi przebywać na prowizorycznym osiedlu wśród obcych mężczyzn, a kiedy jej mąż wychodzi do pracy, zostaje całkowicie sama. W rodzinnych stronach przebywałaby w otoczeniu kobiet z rodziny i przyjaciółek, w Nanterre z powodu osamotnienia wystawiona zostaje na wpływ kobiety zaangażowanej politycznie. Na jej przykładzie pokazano pewien proces, prowadzący do włączania się w ruchy czy to polityczne, czy ekstremistyczne, który staje się udziałem osób dotychczas zupełnie tym tematem niezainteresowanych. To na skutek poczucia osamotnienia, zagubienia, szukają oparcia, a odnajdują je w tych, którzy z racji wspólnego pochodzenia wydają się bliscy, a z racji charyzmy mają niesamowite zdolności przyciągania.

Nienawiść i agresja

Jakieś 20-30 lat później, ale także na francuskie przedmieścia, zabiera widzów film *Nienawiść*. Główni bohaterowie to trzech młodzi przyjaciele – jeden jest czarnoskóry, drugi to Żyd, trzeci – Arab. Okazuje się, że na emigracji Żyd może się przyjaźnić z Arabem, gdyż tutaj stoją oni w opozycji do kogo innego. Wspólni wrogowie to kolejno: rdzenni Francuzi, w ich opinii wiecznie faworyzowani. Po drugie, policja, która z założenia zawsze uważa ich za podejrzanych i wszystkiemu winnych, gdyż są imigrantami. Główni bohaterowie nie mają do władz francuskich żadnego zaufania. Ponadto każdego z nich szykanują także skini. Poczucie ciągłego zagrożenia wzmacnia tytułową nienawiść i pobudza agresję.

Izolacja

Są też tacy imigranci, którzy choć od lat żyją na Zachodzie, funkcjonują we własnym środowisku, całkowicie odcięci od osób „z zewnątrz”, przez co ani oni nie poznają Zachodu, ani Zachód nie ma szans poznać ich. Sabah, bohaterka filmu o tym samym tytule, to Syryjka mieszkająca w Kanadzie. Choć ma 40 lat, całkowicie kontroluje ją brat – wydziela pieniądze, sprawdza jej wyjścia z domu. Dopiero po swoich 40. urodzinach Sabah odważy się wyjść na publiczny basen, gdzie nawiąże kontakt z niewiedzącym niczego o świecie arabskim i islamie Kanadyjczykiem. Sabah musiała się otworzyć, przemóc własne uprzedzenia oraz kontrolę brata, by dać się poznać innym oraz by samej się do nich zbliżyć. Przy czym okazuje się, że wynik takiej interakcji może być całkiem przyjemny.

Powrót do izolacji

Ale nawet w przypadku, gdy ktoś jest otwarty i od początku dobrze zintegrowany z otaczającymi go ludźmi, może powrócić do „stanu wyjścia”. Film *Yasmin* opowiada o Pakistance z angielskiego miasta. Yasmin mieszka w dzielnicy pakistańskiej, ale gdy ją opuszcza, zakłada dzinsy i idzie do pracy. Tam ma kolegów, chodzi na imprezy. Wydarza się jednak 11 września i postrzeganie

dziewczyny oraz całej społeczności muzułmańskiej diametralnie się zmienia. Nagle Yasmin, która nie ma przecież nic wspólnego z zamachem, staje się celem prześladowań. Intensyfikacji ulegają także kontrole brytyjskich władz wśród muzułmańskiej społeczności. Poczucie wiecznego zaszczucia prowokuje reakcję u muzułmanów – do głosu dochodzą ekstremiści. W Yasmin zachodzi ciekawa, tylko na pozór nielogiczna przemiana – skoro wszyscy oskarżają ją tylko dlatego, że jest muzułmanką, postanawia się zbliżyć do islamu. W filmie padają też ważne słowa ojca głównej bohaterki, który podkreśla swój szacunek wobec Wielkiej Brytanii jako swojego nowego domu. Jednocześnie przejawia on typową dla imigrantów nostalgię za wyidealizowaną ojczyzną i wciąż żyje mitem powrotu do Pakistanu.

Inne pochodzenie, te same uczucia

Z zamachami z 2005 roku, które miały miejsce w Londynie, związana jest akcja filmu *London River*. Po tragedii pani Sommers nie udaje się skontaktować z córką Jane, a panu Ousmanowi z synem Alim. Każde z nich wyrusza do stolicy Anglii w poszukiwaniu swojego dziecka. Gdy okazuje się, że Jane i Ali się znali, wiedzona uprzedzeniami pani Sommers stwierdza, że syn Ousmane’a jest winny zniknięcia jej córki. Rozpacz rodziców wkrótce zbliża ich jednak do siebie. Poznają się nawzajem, okazuje się, że każde z nich cierpi i, choć na pierwszy rzut oka dzieli ich wszystko, w obliczu tragedii są sobie podobni. Każde z nich czuje się zagubione w Londynie. Każde wysłało tu swoje dziecko z nadzieją, że zdobędzie ono wykształcenie, będące przepustką ku lepszemu życiu. Fizyczne oddalenie Jane i Alego sprawiło także, że stali się oni dla swoich rodziców niczym obcy – ani pani Sommers, ani pan Ousmane nie wiedzą, czym młodzi zajmowali się w czasie wolnym, z kim mieszkali. Ciekawą postacią jest także sama Jane, którą można potraktować jako przykład osoby zainteresowanej Innym – zaprzyjaźnia się z Alim, zapisuje się na zajęcia z arabskiego...

Materiał na komedię

Kwestia zderzenia Wschodu i Zachodu to, nie ukrywajmy, czasami świetny materiał na komedię. Wykorzystał go Damien O’Donnell w *Wojnach domowych*. Bohaterami tej komedii są członkowie rodziny złożonej z pakistańskiego ojca, angielskiej matki i siódemki ich dzieci. Wychowane już w Manchesterze, dzieci bliżej związane są z kulturą angielską niż pakistańską, jednak ojciec stara się zaszcześcić w nich tradycje, w których on sam wzrastał. Córka-chłopczyca ma zatem porzucić dzinsy na rzecz tradycyjnego stroju, synowie mają być obrzezani i ożenieni ze z góry wybranymi Pakistankami. Wysiłki ojca są zabawne, ale i smutne – ważna dla niego tradycja staje się bowiem śmiesznymi zabobonami dla jego dzieci. Kolejne pokolenie nie dzieli wartości swoich przodków, stają się one wręcz źródłem kłopotów dla młodych. Zderzenie kultur dodatkowo pogłębia fakt, że akcja filmu przypada na rewolucję obyczajową lat 70. XX wieku, która nijak nie przystaje do moralności muzułmańskiej.

Ojczyzna

Głos w temacie rozdarcia między Wschodem i Zachodem zabrał też Fatih Akin, reżyser tureckiego pochodzenia, urodzony w Niemczech. W *Na krawędzi nieba* opowiada o całej plejadzie bohaterów, którzy zmierzyć się muszą ze światem i zachodnim, i tym wschodnim. Turek Nejat mieszka w Niemczech, jest wykładowcą. Osiągnął więc pozycję społeczną, cieszy się autorytetem, ale tak naprawdę nie czuje satysfakcji z wykonywanego zawodu. Dopiero, gdy na skutek pewnych perypetii trafia do rodzinnej Turcji, odnajduje siebie. Tu otwiera księgarnię i w prostym życiu odkrywa pełnię szczęścia. W tym samym czasie prowadząca wywrotową działalność Ayten wędruje w przeciwnym kierunku – z Turcji musi uciekać do Niemiec. W ojczyźnie w przeciwieństwie do Nejata nie czuje się dobrze, walczy o zmiany. W Niemczech poznaje Lottę i jej matkę, Susanne. Ta ostatnia nie jest zachwycona, że jej córka sprowadza do domu podejrzaną dziewczynę, w dodatku Turczynkę. Ciekawa jest rozmowa między Ayten i Susanne, gdy ta druga przejawia pełną ufność w Unię Europejską, kontestowaną przez tę pierwszą. Wyjątkowa relacja zawiązuje się między Lottą i Ayten. Jest to wątek dość nietypowy – otóż wzajemna fascynacja przeradza się stopniowo w przyjaźń, a potem w napięcie seksualne. Dziewczyny stają się dla siebie miłością życia. Z powodu tego uczucia Lotta wyprawia się po Ayten do świata Inných, do Turcji.

Zakończenie

Zaprezentowane przeze mnie filmy prezentują różne strategie przyjęte tak przez osoby, postrzegane jako Inni, jak i przez tych, którzy z Innymi są konfrontowani. Na kształtowanie się wzajemnych relacji wpływają często początkowa idealizacja Zachodu, z której wynika frustracja imigranta, konieczność porzucenia własnych przyzwyczajzeń, poczucie zagubienia, osamotnienia. By się otworzyć, Inny musi często nie tylko przezwyciężyć siebie, ale i walczyć z opinią bliskich, rodziny czy też całej muzułmańskiej społeczności. Mieszkańcy Zachodu częstokroć odnoszą się zaś do Innego poprzez pryzmat stereotypów, są z gruntu podejrzliwi i nieufni.

Każdy z omówionych przeze mnie filmów przedstawia różny sposób układania się relacji Innego z Zachodem, a także odmienne skutki, jakie mogą one wywołać. Uważam, iż kinematografia ma wyjątkową moc oddziaływania w zakresie edukowania widzów z zakresu wiedzy o Inných i konsekwencjach działań Zachodu podejmowanych w ich kierunku. Niektóre scenariusze lepiej poznać przez pryzmat ekranu, by móc uniknąć ich w realnym świecie.

Spis filmów:

Raj na ziemi

dramat polityczny, Francja/Algieria/Belgia/Norwegia, 1998, 105 min.

reżyseria: Bourlem Guerdjou

obsada: Roschdy Zem (Lakhdar), Fadila Belkebla (Nora), Omar Bekhaled (Rachid), Farida Rahouadj (Ouarda), Ramzi Brari (Brahim), Mustapha Adouani (Belkacem), Sabrina Jellassi (Assia)

Nienawiść

kryminał, Francja, 1995, 105 min.

reżyseria: Mathieu Kassovitz

obsada: Vincent Cassel (Vinz), Hubert Koundé (Hubert), Said Taghmaoui (Said), Abdel Ahmed Ghili (Abdel), Solo (Santo), Joseph Momo, Héloïse Rauth (Sarah)

Sabah

komediodramat, Kanada, 2005, 90 min.

reżyseria: Ruba Nadda

obsada: Arsinée Khanijan, Shawn Doyle, Fadia Nadda, Jeff Seymour

Yasmin

dramat, Niemcy, Wielka Brytania, 2004, 87 min.

reżyseria: Kenneth Glenaan

London River

Algieria/Francja/Wielka Brytania, 2009, 87 min.

reżyseria: Rachid Bouchareb

Wojny domowe

komedia, Wielka Brytania, 1998, 96 min.

reżyseria: Damien O'Donnell

obsada: Om Puri, Linda Bassett, Jordan Routledge, Archie Panjabi

Na krawędzi nieba

Niemcy/Turcja/Włochy, 2007, 122 min.

reżyseria: Fatih Akin

Magdalena Nowaczek-Walczak

**„Milionerzy” inaczej, czyli „jaka jest najdłuższa podróż,
którą kiedykolwiek odbył człowiek? – podróż Proroka Muhammada
z Jerozolimy do Nieba”**

Badania przeprowadzone przez brytyjskich specjalistów przemysłu reklamowego udowodniły, że przeciętny dziesięcioletek mieszkający w Wielkiej Brytanii rozpoznaje około 400 marek różnych światowych korporacji¹. Okazało się, że ponad 69 proc. trzylatków bezbłędnie rozpoznaje logo McDonald'sa, chociaż ponad połowa czterolatków nie potrafi jeszcze podać swojego nazwiska. Biorąc pod uwagę, jak bardzo symbole kultury popularnej zakorzeniły się na Zachodzie, kwestią czasu stało się, kiedy dotrą one do świata arabskiego i w jaki sposób wpłyną na jego społeczeństwo. Dotarły bardzo szybko, przejawiając się w różnych formach, ale i powodując różne reakcje – od bezkrytycznego ich przejmowania, poprzez brak akceptacji i ciągłe protesty, po stworzenie własnych odpowiedzi na dany produkt pochodzący z Zachodu. Ciekawym przykładem na to, jak funkcjonują wytwory kultury masowej jest arabska telewizja satelitarna, w której programie odnaleźć można nie tylko większość kultowych seriali i filmów, bijących rekordy popularności na całym świecie, ale także znane doskonale zachodnim telewidzom programy typu *reality show*, *talk show* czy teleturnieje.

Prym pośród wielu prywatnych stacji wiedzy założona w 1991 roku w Londynie przez saudyjskiego biznesmena MBC (*Middle East Broadcasting TV*), obecnie posiadająca studia w *Dubai Media City*². Do sieci MBC należą między innymi kanały: informacyjny w języku arabskim; filmowy, z napisami arabskimi; dziecięcy z dubbingiem arabskim bądź z napisami; rozrywkowy emitujący seriale amerykańskie i brytyjskie, i wiele innych. To właśnie w MBC4, codziennie o 20:30 można obejrzeć *Przyjaciół*, a w weekendy takie hity, jak *The Mexican* z Julią Roberts i Bradem Pittem, *To właśnie miłość*, czy *Epokę Lodowcową*. Ponadto stacja ta emitowała *Gotowe na Wszystko*, *Hanna Montanah*, *24 godziny*, *Zagubionych*, *Chirurgów* oraz wiele innych, równie znanych seriali³. Jak to możliwe, że produkcje tak odmiennie kulturowo od świata arabskiego mogły pojawić się w saudyjskiej telewizji? Nie dość, że żaden z wymienionych programów w żaden sposób nie wpisuje się w tradycję arabskie, to jeszcze wyraźnie uderza w wartości tych społeczeństw.

Największym wyzwaniem dla pogodzenia tych dwóch zupełnie odmiennych kręgów kulturowych stały się programy typu *reality show*.

¹ A. Barnett, *Jak komercja zabija dzieciństwo, pranie małych mózgów*, „Forum. Najciekawsze artykuły z prasy świata”, 12-18 grudnia 2005, nr 50, s. 32. Fragmenty niniejszego artykułu pochodzą z mojej niepublikowanej pracy licencjackiej *Symbole popkultury w świecie arabskim*, UJ, 2006.

² Dane na temat tej stacji pochodzą ze strony MBC TV, <http://www.allied-media.com/ARABTV/MBChistory.htm>, (20.03.2010).

³ Oficjalna Strona Internetowa MBC TV: www.mbc.net, (20.03.2010).

Wielki Brat patrzy

Oddzielne sypialnie dla kobiet i dla mężczyzn, wielka wspólna jadalnia, przestronne łazienki oraz pokoiki modlitw – tak wygląda dom Wielkiego Brata, który tym razem został przeniesiony na jedną z wysepek (Muharrak) należących do Bahrajnu⁴. Sto tysięcy dolarów nagrody oraz olbrzymia oglądalność tego programu na całym świecie, sprawiły, że prędzej czy później musiał on zawitać do krajów arabskich. Big Brother, jako jeden z najbardziej rozpoznawalnych przykładów programów typu *reality show* stał się wręcz symbolem wartości, jakie niesie ze sobą kultura masowa. O jego globalnym zasięgu świadczy chociażby ilość państw, w których był już emitowany. Scenariusz programu w każdym kraju wyglądał tak samo – chodziło o to, aby z jednego domu, w którym początkowo mieszkało sześciu mężczyzn oraz sześć kobiet, raz na tydzień eliminować jedną z osób. Ten, kto zyskał największą sympatię widzów (do głosowania dochodziło bądź przez SMS-y, bądź drogą telefoniczną) i pozostał w domu do samego końca, zdobywał główną nagrodę, którą była duża suma pieniędzy. Wszechobecne kamery rejestrujące każdy ruch mieszkańców tego domu miały pomóc w dokonaniu odpowiedniego wyboru. W przypadku Bahrajnu, z racji oficjalnej religii, jaką jest islam, pojawiły się jednak specyficzne wymogi. I tak wprowadzono specjalny pokój modlitw, pojawił się azan – nawoływanie do modlitwy, usunięto kamery z łazienek oraz, pierwszy raz w historii programu, rozdzielono sypialnie⁵. Mimo to, z dwunastu uczestników w stroju odpowiednim do wymogów tradycji wystąpiła tylko jedna kobieta, ku uciesze przeciwników programu. W domu Wielkiego Brata mieszkali: niejaki Abdul Hakim z Arabii Saudyjskiej (zasłynął z tego, że zawsze nosił okulary przeciwsłoneczne nocą), Bashar z Libanu (przywiózł ze sobą dwadzieścia par spodni), Michael – tancerz salsy oraz sprzedawca biżuterii z Jordanii, aktorka z Bahrajnu Šatha (drażniło ją, że jej współlokatorki rozmawiają do późna w nocy), Ašagan pochodzenia iracko-egipskiego czy muzyk z Iraku oraz instruktor karate z Kuwejtu. Sytuacja, która wzbudziła kontrowersje, nastąpiła już pierwszego dnia: Abdul Hakim⁶, Saudyjczyk, pocałował w policzek jedną z koleżanek z domu Wielkiego Brata (pocałunek ten zasłynął jako „pocałunek śmierci”⁷), a Amal z Egiptu rozmawiała otwarcie z koleżankami na temat swojego „burzliwego” rozwodu⁸. Tak więc już pierwszego marca media doniosły o zawieszeniu programu⁹. Do zaprzestania emisji doszło w wyniku olbrzymich protestów społeczeństwa, przede wszystkim zaś w wyniku licznych demonstracji kobiet. Jedną z jej współorganizatorek, trzydziestoczteroletnia Shahnaz Rabi, oburzona samym pomysłem umieszczenia młodych kobiet w towarzystwie mężczyzn, jako główny powód protestu podała: „ten

⁴ J. Wheeler, *Big Brother comes to Arab world*, BBC http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3511455.stm, (23.03.2010).

⁵ J. Wheeler, *Arab Big Brother meets Orwellian end*, BBC http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3511455.stm, (23.03.2010).

⁶ W związku z różnymi metodami transkrypcji, zdecydowałam się pozostawić oryginalny zapis, z którym spotkałam się w danej publikacji. Wyjątek stanowią nazwy, które funkcjonują w języku polskim, bowiem te po prostu podaję w polskiej wersji. Teksty, które sama tłumaczę z języka arabskiego, zapisuję w transkrypcji naukowej ISO.

⁷ M. Kraidy, *Reality Television and Politics in the Arab World: Preliminary Observations*, „Transnational Broadcasting Studies The Real (Arab) World. Is Reality TV Democratizing the Middle East?”, 2006, Tom 1, nr 2, s. 10.

⁸ A. Hammond, *PopCulture Arab World!Media, Arts and Lifestyle*, Santa Barbara 2005, s. 65.

⁹ BBC, *Arab Big Brother show suspended*, http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3522897.stm, (28.06.2010).

program jest obrazą dla islamu – to rozrywka dla zwierząt”¹⁰. Krytykowano zbyt duży liberalizm oraz łamanie podstawowych zasad kultury arabskiej. Ostatecznie telewizja MBC zdecydowała ściągnąć z anteny arabskiego *Big Brother*a, znanego w całym kraju jako *Al-Ra'is*¹¹. Reuters wydał oficjalne oświadczenie arabskiej stacji MBC o powodach zakończenia programu: „Decyzja ta ma na celu uchronienie MBC i jej programów przed oskarżeniami o obrażanie arabskich wartości, zwyczajów i moralności, gdyż uważamy MBC przede wszystkim za kanał należący do świata arabskiego [...] ten typ programu nie jest większym problemem społecznym niż większość filmów i seriali telewizyjnych pokazywanych na wszystkich kanałach [...] jest bardziej wiarygodny w ukazywaniu rzeczywistości niż filmy i opery mydlane”¹².

W przypadku tego *reality show* protestów społeczeństwa arabskiego można było się spodziewać. Biorąc pod uwagę kontrowersje, jakie początkowo wzbudzał *Big Brother* w dużo mniej konserwatywnej Europie, nie można było nie przewidzieć reakcji, jakie wzbudzi w tej stronie świata. Zdziwić może jedynie, że dokładnie w dzień protestów przeciwko edycji *Big Brother*a, w Libanie zakończono emisję trzymiesięcznego programu randkowego również typu *reality show*, *Al-hawa sawa*¹³.

Zasady tej produkcji były ściśle określone (podobnie, jak w przypadku *Big Brother*a): rygorystycznie zabroniono alkoholu, papierosów, wystającej spod ubrań bielizny, seksu czy przemocy¹⁴. Uczestniczki programu przez trzy miesiące mieszkały w apartamencie w Bejrucie. Uczestnicy mogli się z nimi kontaktować tylko drogą mailową, a w mieszkaniu mogli się pojawić, aby zaproponować małżeństwo wybranej z dziewczyn. Emocje wśród widzów wzbudził fakt, że trzy z ośmiu uczestniczek zarówno paliły papierosy, jak i piły alkohol. Dodatkowo, przedostatniego dnia Aisza z Algierii zerwała zaręczyny z Hossamem z Egiptu, stwarzając w ten sposób duży problem dla organizatorów programu. W efekcie libańskie władze unieważniły wizę turystyczną Hossama i nakazały mu powrót do kraju¹⁵. Mimo to, program został doprowadzony do końca. Być może jest to kwestia kraju, w jakim organizuje się tego typu widowiska, bowiem w przypadku Libanu trudno mówić o znacznej dominacji muzułmańskiej, skoro około 40 proc. społeczeństwa to chrześcijanie.

Tutaj także należałoby zastanowić się, na ile *reality show* odzwierciedla rzeczywistość. Jak zauważył szejik Jusuf Al-Karadawi, jeden z sunnickich autorytetów religijnych: „celem tego typu programów jest utrzymanie muzułmanów z daleka od ich własnej rzeczywistości”¹⁶. Chociaż normy obyczajowe w większości produkcji zostają częściowo spełnione (osobne sypialnie, wezwanie do modlitwy, zakaz spożywania alkoholu, itp.), pojawiają się liczne protesty. Być może wynika to

¹⁰ Ibidem. Tłumaczenie własne

¹¹ Warto zwrócić uwagę na fakt, że arabski tytuł programu bardzo trafnie nawiązuje do politycznego aspektu nazwy tego *reality show*. „Big Brother” to arabski „prezydent, przywódca”.

¹² TVP, *Arabski Big Brother nieprzyzwoity*, <http://ww2.tvp.pl/tvppl/132,2004030183468.strona>, (01.06.2006).

¹³ Dialektalne *al-hawa* oznacza miłość, uczucie, a *sawa* to razem.

¹⁴ J.S. Robbins, *Reality Bites. Fatwas vs Freedom*, „National Review Online”, <http://www.nationalreview.com/robbins/robbins200404050834.asp>, (10.04.2010).

¹⁵ A. Hammond, op. cit., s. 64-65.

¹⁶ The Middle East Media Research Institute, *Reality TV Show Stirs Up Bahrain*, http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/1122.htm#_ednref2, (22.03.2010). Tłumaczenie własne.

ze strachu przed wolnością wyboru, jaki dają tego typu programy. Uczestnik odizolowany od rodziny, przyjaciół czy sąsiadów, staje się poniekąd wolny od presji społeczeństwa i podejmuje decyzje, które dużo trudniej byłoby mu podjąć w życiu codziennym. Udział w show daje możliwość wolnego wyboru, którego na co dzień w państwach arabskich tak bardzo brakuje. A to z kolei wzbudza sprzeciw „strażników moralności”, bo grozi załamaniem obowiązujących zasad, a co za tym idzie utratą kontroli nad społeczeństwem. Dlatego też głównym narzędziem walki z programami rozrywkowymi stały się fatwy zakazujące emisji produkcji, bądź brania w nich udziału. Co ciekawe, fatwy te najczęściej wydawane są przez Arabię Saudyjską, mimo iż MBC, który specjalizuje się w programach rozrywkowych i to w dużej mierze sprowadzanych z Zachodu, to kanał saudyjski.

Czy to Twoja ostateczna odpowiedź?

Taka właśnie fatwa (tym razem jednak z Egiptu) nadeszła na kolejny program emitowany przez MBC, a będący odwzorowaniem zachodnich programów rozrywkowych – *Milionerów*¹⁷. Jeden z tamtejszych autorytetów religijnych wydał orzeczenie powołując się na wersety Koranu, kiedy to wyraźnie zabroniony został hazard i wszelkie gry losowe, a właśnie za taką uważa mufti Egiptu teleturniej telewizyjny *Milionerzy*. W trzy tygodnie później, jeden z sunnickich szajchów Al-Azharu wcześniejszą fatwę unieważnił, powołując się przede wszystkim na nie-arabskie pochodzenie programu oraz na jeden z celów tego teleturnieju, jakim jest poszerzanie wiedzy historycznej, religijnej oraz naukowej¹⁸.

Show znany w świecie arabskim jako *Man sa-yarbah al-milyūn?* jest prowadzony przez chrześcijanina, libańskiego prezentera telewizyjnego Georga Kurdahiego, który dzięki temu programowi zdobył olbrzymią popularność. A jego pytanie „Czy to Twoja ostateczna decyzja?” na stałe zapisało się w języku arabskim jako *Ġawāb Niha’ī?* Według statystyk 80 proc. Arabów ogląda ten program, a o prowadzącym mówią, że zjednoczył świat arabski. Sam Kurdahi wielokrotnie powtarzał: „Uważam się za Araba. Czuję, że przynależę do wszystkich Arabów”¹⁹. Ale mimo, że mówi o jedności arabskiej, promuje jej różnorodne aspekty: prezenter w porządnie skrojonym garniturze i zakwefiona od stóp do głów Arabka. Także goście programu prezentują pełną gamę strojów, od tradycyjnych po koszulki i džinsy. Pojawiają się również problemy językowe, zwłaszcza w przypadku uczestników używających różnorodnych dialektów. Pytania, jakie padają w teleturnieju są zbliżone do pytań z innych wersji (Gdzie znajduje się najwyższy pomnik świata? Jak nazywa się osoba, która nie potrafi czytać i pisać? Ile było wojen światowych?), ale także dotyczą historii islamu (Jak nazywał się dowódca, który podbił Bucharę, Samarkandę i Ferganę?). Warto podkreślić, że pytania nie są tak bardzo związane z religią, jak w innym teleturnieju o podobnej formule *The Mission*, prowadzonym przez należącą do Hezbollahu Al-Manar TV, gdzie na pytanie „jaka jest

¹⁷ F. Gardner, *Egypt issues ‘Millionaire’ fatwa*, http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle_east/1418258.stm, (1.06.2006).

¹⁸ BBC: *‘Millionaire’ fatwa rejected*, http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle_east/1457145.stm, (1.06.2006).

¹⁹ Tłumaczenie własne. W oryginale: *My identity is Arab. I feel that I belong to all the Arabs*, A. Hammond, op. cit., s. 63.

najdłuższa podróż, którą kiedykolwiek odbył człowiek?” należy odpowiedzieć „podróż proroka Muhammada z Jerozolimy do nieba”²⁰.

Jako główną wygraną oferuje się milion saudyjskich rijali. W roku 2005 nagroda wzrosła do dwóch milionów, w związku z czym nazwę programu zmieniono na *Man sa-yarbah 2 milyūn?* (Warto zwrócić uwagę na odejście od tradycji językowej, jaką w języku arabskim jest używanie formy liczby podwójnej. W tytule tego zachodniego teleturnieju dualis zanika). Za dotychczasowych zwycięzców największych wygranych nieoficjalnie podaje się Mohammada Taniraha, studenta farmacji z Gazy oraz niejakiego Khaleda ze Zjednoczonych Emiratów Arabskich²¹. O wielkim wpływie tego programu na świat arabski (a zwłaszcza po wygranej Palestyńczyka, który spędził 24 godziny w podróży, aby wziąć udział w teleturnieju) najlepiej świadczą satyryczne komentarze polityczne, które pojawiły się w prasie, jak na przykład zdjęcia Ariela Sharona biorącego udział w show *Who Wants to Kill a Million?*²². Warto podkreślić, że program pojawił się w telewizji w trakcie trwania Intifady, więc musiał wpłynąć na poczucie wspólnoty arabskiej i poruszyć problem tożsamości.

Wspominając o kwestii tożsamości, należy podkreślić, iż temat ten stał się przedmiotem różnych analiz, właśnie w kontekście arabskich programów telewizyjnych. Andrew Hammond uważa, że świat arabski zjednoczył się dzięki programom rozrywkowym, które pielęgnują uczucia panarabskie. Arabska tożsamość mogła zaistnieć właśnie w popkulturze. Zniknął podział na różne kraje, a pojawiła się wspólnota, poczucie tożsamości arabskiej, czego jednym z dowodów mogą być wypowiedzi przytaczane przez prowadzącego *Milionerów*: „Któregoś dnia pewna kobieta powiedziała mi, że zjednoczyłem świat arabski”²³. Paradoksalnie jednak te same programy rozrywkowe kultywują uczucia narodowe, bo przecież jedną z pierwszych informacji, jakich udziela się o uczestnikach, jest ich kraj pochodzenia. Nietrudno również nie zauważyć flag powiewających w studio pośród publiczności, a numery telefonu zawsze poprzedza nazwa któregoś z krajów arabskich. Również dialekty, w których mówią uczestnicy, mają znaczenie. A w dodatku, jak twierdzi jedna z uczestniczek: „Tego typu produkcje nie promują jedności Arabów. Kultywują etniczne odczucia każdego kraju arabskiego, które dają o sobie znać za każdym razem, gdy dochodzi do współzawodnictwa”²⁴.

Fabryka Gwiazd

Kolejną produkcją pochodzącą z Zachodu, a oprócz tego połączoną z poprzednimi programami fatwą, jest również popularne na całym świecie *reality show* *Star Academy*, znane w Polsce jako *Fabryka Gwiazd*. Tym razem swój edykt religijny przeciwko stacji telewizyjnej

²⁰ Ibidem, s. 13.

²¹ BBC: *'Millionaire' fatwa rejected*, op. cit.

²² A. Hammond, op. cit., s. 62.

²³ Ibidem, s. 61.

²⁴ Y. Fathi Attia Mania, „Al-Ahram Weekly”, 15-21.04.2004, nr 686, <http://weekly.ahram.org.eg/2004/686/li1.htm>, (1.07.2006).

Lebanese Broadcasting Company (LBC) wydała Rada Ulemów z Arabii Saudyjskiej powołując się na spustoszenie moralne, jakie sieją tego typu programy rozrywkowe oraz, jak podawały inne źródła, na odwracanie uwagi młodych ludzi od imperialistycznych zapędów Stanów Zjednoczonych w Iraku²⁵. Według fatwy każdy wysłany w głosowaniu SMS był obrazą dla Boga, był *haram*²⁶. A jak głosi jedna z plotek, sam król Jordanii, Abdallah, miał nakazać swojej armii wysyłanie SMS-ów popierających pewną Jordankę – uczestniczkę innego show, znanego w Polsce jako *Idol*²⁷.

Takie działanie Arabii Saudyjskiej może wydawać się dziwne dla twórców arabskich odpowiedników programów *reality show*, biorąc pod uwagę wszelkiego rodzaju powiązania finansowe królestwa zarówno z libańską stacją telewizyjną, jak i z USA. Nawoływanie do bojkotu nadeszło również ze strony Muhammada at-Tabtabiego, jednej z ważniejszych postaci Szkoły Prawa Koranicznego w Kuwejcie²⁸. W mediach *Fabryka Gwiazd* zaczęła funkcjonować jako „Akademia Diabła”. Powstała nawet strona internetowa *no2staracademy.net*²⁹. Wydana fatwa nie przyczyniła się mimo wszystko do zamknięcia programu, mało tego, doczekał się on już siedmiu edycji.

W nie-arabsko brzmiącym *Star Academy* brało udział szesnastu młodych ludzi, mieszkających razem w specjalnie przygotowanym domu w Bejrucie, gdzie wspólnie spędzali czas jedząc, gotując, sprząając, śpiewając, chodząc na zajęcia z emisji głosu oraz tańca. Zainstalowane kamery miały ich obserwować 24 godziny na dobę³⁰. Zadaniem widzów było raz na tydzień nominowanie³¹ dwóch osób, które miały opuścić program. Zwycięzca otrzymywał całkiem dużą gotówkę, tj. 50 tysięcy oraz podpisywał kontrakt z wytwórnią fonograficzną. Program stał się tak bardzo popularny, że właściciele restauracji w Libanie narzekali na brak klientów w piątkowe wieczory, bowiem właśnie wtedy transmitowano program w telewizji. Również pod wpływem programu nagle stały się bardzo popularne nazwy sklepów, brzmiące jak imiona najbardziej popularnych uczestników programu: Cynthia, Bashar, Bruno czy Khalawi. Wśród występujących pojawili się reprezentanci różnych krajów arabskich, takich jak: Libanu, Syrii, Tunezji, Maroka, Kuwejt, Arabii Saudyjskiej czy Zjednoczonych Emiratów Arabskich. *Star Academy* stał się tak bardzo rozpowszechniony wśród młodych ludzi, że opierając się na badaniach przeprowadzonych przez instytut badania opinii publicznej Stat-Ipsos, jego oglądalność wyniosła ponad 80 proc. dla grupy osób w przedziale wiekowym od 15 do 25 lat³². Jak dalece wpłynął on na życie codzienne

²⁵ J.S. Robbins, *Reality Bites. Fatwas vs Freedom*, op. cit.

²⁶ Al Bawaba: *Tilifizyūn al-wāq'i yantaqil limgreb raġma fatāwā at-tahrīm*, <http://www1.albawaba.com>, (18.03.2007).

²⁷ M.M. Kraidy, *Reality Television and Politics in the Arab World: Preliminary Observations*, op. cit., s. 18.

²⁸ Fox News: *Reality TV Takes Arab World by Storm*, <http://www.foxnews.com/story/0,2933,113136,00.html>, (3.03.2005).

²⁹ M.M. Kraidy, op. cit., s. 18.

³⁰ Powyższe informacje na temat programu pochodzą z: Fox News, *Reality TV Takes Arab World by Storm*, op. cit.

³¹ W programie używano angielskiego słowa „nomination” zapisanego jako *al-nīmūniz li hada al-usbu'a* (nominacje w tym tygodniu); <http://www.lbcgroup.tv/staracademy/> (20.04.2010). Używanie zarabizowanych form języka angielskiego, związanych z sektorem rozrywki, staje się coraz bardziej popularne wśród młodzieży. Centra handlowe to *al-molat*, bilard to *bilyardu*, a angielski *new style* to w dialekcie egipskim *istayl gidid*. Zob. Więcej: M. Abaza, *Egyptianizing the American Dream*, [w:] *Cairo Cosmopolitan Politics, Culture and Urban Space in the New Globalized Middle East*; red. D. Singerman i P. Amar, Kair i Nowy Jork 2006, s. 214.

³² S. Yassine, *'Star Academy' catches huge Lebanese youth audience*, “Middle East Online”, <http://www.middle-east-online.com/english/?id=8414>, (1.07.2006).

najlepiej oddają wypowiedzi mieszkańców Egiptu. Pewna czterdziestoletnia kobieta zapewniała, że zawsze starała się nie mieć nic zaplanowanego na piątkowy wieczór, a nawet stresowała się w dniu finałów, że jej synowa mogłaby w tym czasie zacząć rodzić i musiałyby przestać oglądać program. Z kolei niejaka Mona Tawfiq wyznała, że zawsze włączała telewizor, gdy tylko przychodziła do domu, bo chciała być na bieżąco informowana o wszystkich wydarzeniach, które miały miejsce. Ostatniego dnia programu, kiedy z Mohammedem Attią rywalizował Kuwejczyk, Bashar el-Shatti, inna czterdziestoletnia kobieta zapewniała, że przez cały ostatni tydzień codziennie oddawała głos na Egipcjanina i to samo robili wszyscy jej znajomi, łącznie z jej fryzjerem. Attia wygrał mając 55,1 proc. poparcia³³.

Szafeństwo, jakie opanowało Egipt, Liban i inne kraje, z których pochodzili uczestnicy programu najdobitniej ukazuje, że próby zakazów tego typu produkcji, nie mają sensu. Mimo protestów ze strony autorytetów religijnych program podbił serca ludzi w różnym wieku i nawet jeśli jest elementem utożsamianym z USA (czego najczęściej używa się jako argumentu „przeciw”), to odgórne zabranianie jego emisji przestało mieć rację bytu³⁴.

Jak widać, w świecie arabskim znalazło się miejsce dla tego rodzaju produkcji. Zachodnie wzory zostały przekształcone tak, aby w jak najmniejszym stopniu obrażały uczucia religijne i wartości społeczeństwa. Przejęto nie tylko formę programu (wygląd studia, sposób prowadzenia), ale także cały przemysł związany z daną produkcją: gadżety, gazetki, blogi, kubki, itp. Co ciekawe, różne programy rozrywkowe same w sobie stały się tematem dla innych programów rozrywkowych. Na przykład w katarskiej stacji Al-Dżazira, w jednym z *talk show* zastanawiano się, czy programy *reality show* i teledyski nie powinny być odbierane jako amerykańsko-saudyjski sposób na zniszczenie arabskiej jedności³⁵. Z kolei w *talk show* stacji LBC dyskutowano o dylematach, jakie aktualnie mają młodzi ludzie, którzy, jak stwierdził Michel Elefteriades, mają dwie możliwości „albo wciągnie ich *Fabryka Gwiazd*, albo Al- Kaida...”³⁶.

Poet(k)a za milion?

Wspominając o różnych programach rozrywkowych nie można pominąć tych rodzimych, powstałych w krajach arabskich. Jednym z najbardziej znanych jest *Poeta za milion* (*Šā'ir al-milyūn*), gdzie poeci i recytatorzy poezji z sześciu krajów arabskich (Arabii Saudyjskiej, Zjednoczonych

³³ Wszystkie wypowiedzi pochodzą z: Y. Fathi *Attia Mania*, op. cit.

³⁴ Warto tu zaznaczyć, że o tym, czy dany program będzie istniał czy nie, w XXI wieku nie może już decydować tylko fatwa. Bo nawet jeśli zaprzestanie się jego emisji, będzie dostępny w Internecie, nawet w krajach z cenzurą. Ponadto, jeśli jakieś programy rzeczywiście zbytnio ingerują w dane społeczeństwo, po prostu przestaje się je oglądać, jak to miało miejsce w przypadku *Najślabszego ogniwa* (*Al-halqa al-ād'af*), gdzie prowadząca Rita Khoury, z krótkimi włosami, ubrana w skórzaną kurtkę zachowywała się jak kopia brytyjskiej Anne Robinson. I o ile prezenterka BBC podbiła serca widzów, o tyle Rita Khoury wzbudziła negatywne emocje, bo „zachowywała się jak mężczyzna” i „obrażała widzów”, a w związku z powyższym program stracił oglądalność. I bez wydania żadnej fatwy, zaprzestano jego emitowania. Informacje na temat programu pochodzą z N. Sakr, *Arab Television Today*, Nowy Jork, 2007, s. 117 oraz Al-Akhbar: *Rītā Hurī tabdā' min nuqta al-safr*, <http://www.al-akhbar.com/ar/node/65684>, (29.06.2010).

³⁵ M. Lynch, *Reality is not enough. The Politics of Arab Reality TV*, [w:] *Transnational Broadcasting Studiem. The Real (Arab) World. Is Reality TV Democratizing the Middle East?*, 2006, t. 1, nr 2, s. 29.

³⁶ J. Espinosa, *Los reality de la televisión árabe derrotan a la guerra santa*, „El Mundo”, 2008, <http://www.elmundo.es/>, (23.03.2010).

Emiratów Arabskich, Omanu, Kuwejtu, Kataru oraz Jemenu) przed jury złożonym ze specjalistów recytowali wiersze, a widzowie wysyłając SMS-y wybierali najlepszych. Konkurs ten tygodniowo gromadził 17-milionową publiczność. Nagrodą główną było wydanie tomu poezji oraz milion dirhamów³⁷. W drugiej edycji wielkie emocje wzbudziły występy pewnej młodej Saudyjki, której wiersze poruszały kwestie kluczowe dla społeczeństwa arabskiego: sytuację kobiet, ingerencję uczonych w prawie w każdy aspekt życia, a nawet terroryzm. Saudyjka przed swoim występem podkreśliła, że samo jej pojawienie się w tym programie wymagało od niej dużo odwagi, a następnie wyrecytowała kasydę o ubezwłasnowolnionych kobietach i mężczyznach mówiących jej, jak powinna żyć. Program wygrał reprezentant Kataru, a wiadomość o wygranej, przez cały dzień była jedną z najważniejszych w serwisie *Al-Arabiyya*³⁸. Równie ciekawym przykładem rodzimego programu jest konkurs tańca brzucha – *Hazzī ya nawā'im*, emitowany w stacji LBC. Dwanaście tancerek, z różnych krajów (nie tylko arabskich, bowiem w jednej z wersji wystąpiły Ukrainka, Rosjanka, Brazylijka i Francuzka), wykonywało taniec brzucha przed czteroosobowym jury. Program miał osiem odcinków i skończy się finałem, w którym została wybrana najlepsza tancerka. W drugiej edycji startowało już nie dwanaście, a czternaście dziewczyn³⁹ i, jak wynika z licznych komentarzy pozostawionych na różnych arabskich forach internetowych, cieszył się on dużym powodzeniem, choć wzbudzał niemałe emocje⁴⁰. Inną arabską produkcją, emitowaną w *Dubai One* jest program *Gwiazdy Zatoki* (*Nuğum al-halīğ*), w którym poszukuje się talentów wokalnych, ale tylko tych, którzy śpiewają w którymś z dialektów Zatoki. Wygraną jest gwarancja sławy, pieniędzy i kariery. Dużym zainteresowaniem cieszy się także produkcja skierowana głównie do kobiet *Ty jesteś piękniejsza* (*Anti Aġmal*), w którym prezenterka wraz ze sztabem stylistów dokonuje metamorfozy wybranej kobiety.

Telewizja arabska w swojej ofercie ma ponad 26 programów typu *reality show*: konkursy poezji, gotowania, mody czy nawet metamorfoz osiągniętych dzięki chirurgii plastycznej. Ostatnio do oferty dołączono kolejną produkcję, w żaden sposób nie przystającą do realiów arabskich – *Paris, kumpela na zabój*, program, w którym Paris Hilton poszukuje najlepszego przyjaciela. Arabskie stacje telewizyjne chętnie korzystają z zachodnich pomysłów. Czy zaczną też szukać inspiracji na Wschodzie? Czy któregoś dnia wprowadzą do swojej ramówki afgański konkurs recytacji Koranu⁴¹, bądź malezyjski konkurs na najlepszego imama⁴²? Z pewnością takie programy również cieszyłyby się powodzeniem, przynajmniej wśród bardziej konserwatywnej części społeczeństwa.

³⁷ Al Jazeera: *Barnāmağ šā'ir al-milyūn ya'sir al-ğumhūr al-halīğī*, <http://www.aljazeera.net/News/archive/archive?ArchiveId=1087947>, (19.03.2010).

³⁸ A. Sharif, *B'ada al-munāfasa ma'a šu'arā' s'audiyyīn šā'ir al-milyūn kuwaytī*, <http://www.alarabiya.net/default.html>, (8.04.2010).

³⁹ Al-Akhbar: *Nawā'im*, <http://www.al-akhbar.com/ar/node/53129>, (18.03.2010), oraz oficjalna strona LBC: <http://www.lbcgroup.tv/LBC/Templates/InstanceDetails.aspx?id=594770>, (29.06.2010).

⁴⁰ Częstym zarzutem wobec uczestniczek było odsłanianie zbyt dużo ciała.

⁴¹ Ch. Lamb, *Koran TV*, „Forum. Najciekawsze artykuły z prasy świata”, 19-25.01.2001, nr 3, s. 32.

⁴² M. Hartenstein, *On Malaysia's religious reality show 'Imam Muda'. 10 young men compete to be next Muslim top leader*, http://www.nydailynews.com/news/world/2010/06/27/2010-06-27_on_malaysias_religious_reality_show_imam_muda_10_young_men_compete_to_be_next_to.html, (27.06.2010).

Michał Moroz

Memy internetowe i ich muzułmańskie warianty

Niezwykły rozwój dostępu do Internetu oraz technologii informatycznych istotnie wpłynął na przemiany społeczne w ostatnim dziesięcioleciu. Zmiany nastąpiły w sposobie międzyludzkiej komunikacji, od e-maili i protokołów komunikacji internetowej (IRC, ICQ, Messenger, Gadu-Gadu) po portale społecznościowe (Facebook, MySpace, Nasza-Klasa). Efektem było powstanie całkiem nowego kodu kulturowego, w dużej mierze niezrozumiałego dla niezaawansowanych użytkowników globalnej sieci. W ramach tego kodu ogromną karierę zrobiło wyrażenie „mem internetowy”. Termin „mem” został po raz pierwszy użyty przez Richarda Dawkinsa w książce *Samolubny Gen*. Dawkins postulował utworzenie nowego wyrażenia, będącego odpowiednikiem genu w przekazywaniu informacji kulturalnej⁴³. Encyclopedia Britannica w artykule *Clinton Richard Dawkins* rozwija znaczenie terminu: „Wprowadził on również termin ‘memy’, będący kulturowym odpowiednikiem genów. Idee oraz myśli, zaczynając od mody, zaś na muzyce kończąc, zaczynają w społeczeństwie ‘żyć własnym życiem’. Ludzie przekazują i przekształcają owe treści, wpływając na rozwój ewolucji człowieka. (...) Nowo powstała dziedzina nauki badająca owe zjawiska nazywana jest memetyką”⁴⁴.

W kulturze sieciowej mem stał się synonimem zjawiska fenomenu internetowego. Przybiera on formę wielokrotnie przetwarzanych, można rzec „remiksowanych” scen z zazwyczaj humorystycznych filmów, zdjęć, obrazów. Przykładowo w Polsce duży sukces odniosła piosenka *Jozin z Bažin*, wielokrotnie cytowana i przerabiana – stała się elementem pozasieciowej kultury masowej. Istnieją również internetowe encyklopedie analizujące zjawisko memów internetowych. Baza danych *Know Your Meme* na koniec czerwca 2010 roku zawierała prawie 3000 zarejestrowanych memów⁴⁵. Są one przetwarzane przez użytkowników sieci przy pomocy podstawowych programów graficznych (MS Paint, GIMP, Photoshop); stosowane rozwiązania przeróbek są amatorskie i nieprofesjonalne. Często używane są niedokładne komendy typu „kopiuj” – „wklej”, aby połączyć obrazy, lub dodać do nich wybrany tekst.

Centralnymi miejscami memotwórczymi w sieci są strony typu *image board*. Są to fora internetowe służące do wymiany obrazków. Ich cechą charakterystyczną jest brak archiwizacji wysłanych wcześniej wiadomości oraz całkowita anonimowość piszących użytkowników. Utworzenie loginu na forum nie jest wymagane. Strony te, często ze słowem „chan” w nazwie, są obecnie głównymi znanymi ośrodkami tzw. subkultur internetowych.

⁴³ R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford 1989, s. 192. *We need a name for the new replicator, a noun that conveys the idea of a unit of cultural transmission, or a unit of imitation. 'Mimeme' comes from a suitable Greek root, but I want a monosyllable that sounds a bit like 'gene'. I hope my classicist friends will forgive me if I abbreviate mimeme to meme.*

⁴⁴ A.G. Craine, R. Pallardy, Clinton Richard Dawkins, [w:] *Encyclopedia Britannica*, www.britannica.com, (30.06.2010). Tłumaczenie własne.

⁴⁵ *Internet Meme Database*, knowyourmeme.com/memes, (30.06.2010).

Jednym z ważniejszych for jest 4chan.org⁴⁶. Założone w 2003 roku forum bazujące na japońskim serwisie Futaba (2chan.org), pierwotnie było centrum wymiany obrazków dla miłośników animacji oraz komiksów japońskich. Z czasem miejsce zaczęło funkcjonować na własnych, unikalnych zasadach. Polski odpowiednik Dramatici, Nonsensopedia, w następujących słowach określa serwis 4chan: „Internetowa legenda; źródło dobra, miłości, spamu, pornografii, piractwa komputerowego, nieśmiesznych żartów i głupich obrazków”⁴⁷. Dłuższej analizie społeczności związanej z 4chanem oraz internetowej anarchii poświęcony jest artykuł *Das Trollparadies* (Raj dla Trolli⁴⁸) Geralda Himmeleina w 100. numerze czasopisma komputerowego *C't*⁴⁹. Czytając wątki na forum należy pamiętać, iż otwarta i anonimowa struktura wręcz nakłania do przekazywania wulgarnych i skrajnie niepoprawnych politycznie treści. Jednocześnie nagminnie cytowane są różne negatywne stereotypy. Można odnieść wrażenie, iż użytkownicy często na siłę starają się szokować treścią. Jedynym sposobem na wykluczenie z forum (poprzez blokadę adresu IP komputera) jest zamieszczenie pornografii dziecięcej. Sama tematyka pedofilii jest na forach podstawą wielu wewnętrznych żartów (patrz mem *Pedobear*)⁵⁰.

Tematyka Arabów i świata islamu również jest poruszana na forach typu *image board*. Muzułmanie określani są terminem *muslimfag* (ciota muzułmańska), co w samej subkulturze nie jest szczególnie obraźliwe. Termin ten funkcjonuje równolegle do nazw takich jak *newfag* (niedoświadczony użytkownik forum), *oldfag* (weteran subkultury internetowej) i analogicznych konstrukcji, np. *christianfag*, *atheistfag*. Jednym z często poruszanych tematów na chanach są toczące się bez końca dyskusje na temat światopoglądu religijnego, tzw. flame wars. Istnieje popularny mem internetowy o tematyce religijnej – *Raptor-Jesus*. Jezusowi wklejana jest głowa Velociraptora, gatunku dinozaurów z filmu *Park Jurajski* Stevena Spielberga. Przeróbki wielokrotnie zawierają graficzne treści nawiązujące do samego cyklu filmów, np. estetyki kolorystycznej. Komentarze pod obrazkami nawiązują do chrześcijaństwa np. „Raptor-Jesus died for your sins” (Raptor-Jezus zmarł za twoje grzechy). Sub-odmianą memu *Raptor-Jesus* jest *Allah-Saurus*. Rysunek Tyranozaura połączono z wybuchowym turbanem znanym z karykatur proroka Muhammada z duńskiego dziennika *Jellands-Posten*. Sam rysunek kwitowany jest podpisem „raptor jesus aint shit” (raptor jesus jest nikim). Obrazek jest przedstawiony w konwencji demotywowatorów – jednego z najsłynniejszych memów pochodzących z for typu *image board*.

Pierwotnie humorystyczne zdjęcia oprawione w czarną ramkę i opatrzone w komentarz zapisany dużą i mniejszą czcionką miały skłaniać do refleksji, stąd nazwa demotywowator. Obecnie definicja rozszerzyła się do graficznej formy humoru, zaś w sieci dostępne są skrypty

⁴⁶ Istnieje też wiele innych analogicznych „chanów”. Encyclopedia Dramatica, subkulturowy serwis humorystyczny na bazie Wikipedii podaje listę ponad kilkuset for. *Encyclopedia Dramatica, List of *chan boards*, www.encyclopedia-dramatica.com, (30.06.2010).

⁴⁷ *Nonsensopedia, 4chan*, nonsensopedia.wikia.com, (30.06.2010).

⁴⁸ Trollami określa się internetowych wichrzycieli, więcej o zjawisku na: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Trollowanie>, (20.09.2010).

⁴⁹ Skan i tłumaczenie: epicwins.blogspot.com/2008/03/trolls-paradise.html, (30.06.2010).

⁵⁰ *Pedobear*, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Pedobear>, (30.06.2010).

do przerabiania zdjęć do odpowiedniej konwencji graficznej. W ostatnich trzech latach demotywatory trafiły do internetowej popkultury. Serwis demotywatory.pl w czerwcu 2010, według serwisu rankingu internetowego Alexa.com, był 12. najpopularniejszą stroną w Polsce. Tylko następujące witryny znajdowały się wyżej w rankingu: Google Polska, Onet.pl, Youtube, Allegro, Wirtualna Polska, Nasza-Klasa, Google, Facebook, Wikipedia, Gazeta.pl i Interia.pl.

Przykładem memu o tematyce muzułmańskiej w konwencji demotyworów jest przerobione zdjęcie z arabskiej manifestacji. Przerobiony transparent głosi „Allah Ackbar” nawiązując do muzułmańskiej eulogii *Allāh akbar*, zaś twarz protestującego na pierwszym planie podmieniono głową admirała Ackbara z filmu *Gwiezdne Wojny – Epizod VI – Powrót Jedi*. Zdjęcie jest podpisane: „Allah Ackbar – It means Admiral Ackbar is Great” (To znaczy, że Admirał Ackbar jest Wielki). Sama postać admirała Ackbara jest przypisana do pewnego kodu subkulturowego. W *Gwiezdnym Wojnach* admirał Ackbar prowadząc bitwę z siłami Imperium stwierdza, iż szykowana jest pułapka – „It's a trap!”. Na forach ów cytat wraz ze zdjęciem admirała jest przytaczany, by ostrzec przed niebezpieczeństwem w podawanych linkach: wirusami komputerowymi lub zazwyczaj pornografią transseksualną.

Inne memy w konwencji demotyworów żartują z tradycyjnego muzułmańskiego stroju kobiecego. Przykładowo zdjęcie pogodynki w pełnym hidżabie wraz zasłoniętą twarzą potraktowano komentarzem „Weather girls – They are always hot, wait... what?” (Pogodynki – zawsze gorące, eee... co?). Również zdjęcie całkowicie zasłoniętej muzułmanki robiącej autoportret telefonem kwitowane jest słowami „Self potrait fail – you're doing it wrong” (Autoportretowa porażka – źle to robisz). Termin *fail* (porażka) za sprawą subkultury internetowej wchodzi obecnie do powszedniego użycia. Powodem do żartów może być również luźny muzułmański kostium kąpielowy. Zdjęcie muzułmanki na basenie pośród innych kobiet podsumowano słowami: „One of these things – One of these things just doesn't belong here, come on, can you guess it?” (Jedna z tych rzeczy – jedna z tych rzeczy tu nie pasuje, zgadniesz która?).

Część demotyworów żartuje z tematów tradycji muzułmańskich przedstawiając je w krzywym zwierciadle. Zdjęcie starszych, brodatych szajchów lub ulemów komentowane jest następująco: „Islamic Law, administered by open-minded, humanitarian grandfathers” (Prawo muzułmańskie, kierowane przez otwartych i humanitarnych dziadziusiów). Drastyczna wizja pielgrzymki jest przedstawiona poprzez zdjęcie śmiejącego się mężczyzny w kostiumie diabła wraz ze słowami „The Haj, 2000000 deluded people throwing stones at an imaginary entity, and not enough toilets” (Hadż – 2000000 omotanych ludzi rzucających kamieniami w wyimaginowany byt, oraz brak toalet). Niektóre demotywatory proponują niekonwencjonalne sposoby rozwiązania konfliktu bliskowschodniego. Zdjęcie mężczyzny trzymającego transparent z napisem „We want porn in Iraq” (Chcemy pornoli w Iraku), komentowane jest ironicznym „Political crisis, you mean that we could end all this foolishness with a couple of planeloads of Jenna Jameson and Traci Lords videos?” (Kryzys

polityczny, powiadasz, że możemy cały ten bałagan rozwiązać kilkoma dostawami filmów z Jenna Jameson oraz Traci Lords?⁵¹).

Uwagę subkultury internetowej przyciągnęła również uroda bliskowschodnia. Zdjęcie trzech dziewcząt sugeruje, iż nagroda rajy dla szahidów może być atrakcyjną alternatywą. Komentarz brzmi: „Al-Qaeda, are these the 42 virgins? SIGN ME UP” (Al-Kaida, to te 42 dziewice? JUŻ SIĘ DO WAS ZAPISUJE). Demotywatory często zwracają uwagę również na bieżące wydarzenia. Rozmowa premiera Donalda Tuska wraz z tradycyjnie ubranym premierem Kataru, gdzie obaj się śmieją, zaś gest dłoni Araba sugeruje aluzję do niskiego wzrostu skomentowano słowami: „A ten mały? Nie przyjechał?”. Demotywator zaistniał w czasie prowadzonych z Katarem rozmów na temat inwestycji w Polsce.

Subkultury sieciowe wytworzyły również memy związane z kotami. Na 4chanie powstały LOLCats, czyli zdjęcia kotów w śmiesznych pozach wraz z niepoprawnie gramatycznym komentarzem. Szczególny wysyp nowych zdjęć kotów pojawiał się w soboty, które nazwano terminem *Caturday*⁵². Ów mem również wyszedł poza podziemie subkultur sieciowych i funkcjonuje własnym życiem na stronach takich jak *I Can Has Cheezburger* czy *Kotburger*⁵³. Muzułmańskie LOLCats ubrane są w hidżab i przykładowo podpisane „Muslim Cat” (Muzułmański kot) lub „Oh noes, muslim cat bomb your Mouse” (Oj nie, muzułmański kot wysadzać twój dom). Pod hasłem „Jihadcat” w sieci można znaleźć zdjęcie kota w kufijji otoczonego makiętą ładunku wybuchowego.

Niektóre memy nawiązują do popularnych amerykańskich seriali telewizyjnych. Zdjęcie Ala Bundy w turbanie i z brodą połączono ze zdjęciem dziewczynki w chuście. Żart polega na grze słów. Oryginalny tytuł serialu komediowego *Rodzina Bundych* po angielsku brzmi *Married with children*. Tytuł serialu podmieniono na *Married to children*. Jednocześnie dodano tekst „Including the infamous LOST EPISODE starring Aisha” (Zawiera osławiony zaginiony odcinek z udziałem Aishy). Tekst LOST EPISODE wykonano w charakterystycznej czcionce popularnego serialu *LOST – Zagubieni*.

Bardzo znanym memem filmowym jest tak zwany *Hitlerrage*. Tematem memu jest scena z niemieckiego filmu *Upadek (Der Untergang)* w reżyserii Olivera Hirschbiegela. Fragment przedstawia szalejącego Adolfa Hitlera w czasie ostatecznego oblężenia Berlina. Subkultura internetowa do niemieckich wypowiedzi zaczęła dodawać własne wersje napisów. Tym samym zmienia się całkowicie kontekst sceny. Adolf Hitler potrafi się wściekać z powodów takich jak utrata konta na konsoli Xbox, zamknięcie klubu „Jadłodajnia Filozoficzna”, czy wręczenie pokojowej nagrody Nobla Barackowi Obamie. Istnieje niezliczona ilość wariantów, zaś serwis YouTube

⁵¹ Jenna Jameson i Tracy Lords są popularnymi aktorkami w branży pornograficznej.

⁵² Jest to gra słów, w języku angielskim *Saturday* to sobota.

⁵³ Adresy: icanhascheezburger.com oraz kotburger.pl, (1.07.2010).

próbował usuwać owe filmy ze swoich serwerów ze względu na prawa autorskie⁵⁴. Przykładem muzułmańskiej wariacji tego memu jest następujące tłumaczenie napisów:

Trwa konferencja w siedzibie Adolfa Hitlera.

Oficer: To znowu ci muzułmanie.

Po raz kolejny nie potrafią ustalić daty przerwania postu

Scena pokazuje palec na mapie.

Meczet w tej okolicy należą do Saudyjczyków, tu są Egipcjanie, tu Jemen, a tu Pakistan.

Ten meczet świętuje w piątek, bo nie chcą się przebierać dwa razy z rzędu.

Hitler: Ale ten należy do Nigeryjczyków... Zignorujcie go.

Wysyłają mi milion marek w następnym tygodniu.

Oficerowie patrzą po sobie.

Oficer: Mein Fuhrer, to oszustwo emailowe...

Oficer 2: No i wygląda na to, że przerwanie postu pokryje się z Pana urodzinami...

10 sekund ciszy, Adolf Hitler drżącą dłonią zdejmując okulary.

Hitler: Niech ci, którzy jeszcze muszą kupić mi prezent natychmiast opuszczają pokój.

Większość osób wychodzi, po czym Hitler zaczyna krzyczeć i szaleć.

Cholera jasna, jak to jest, że jedna społeczność nie jest w stanie zorganizować imprezy konkretnego dnia.

Kalendarz mówił „Święto w niedzielę”. Zarezerwowałem poniedziałek na imprezę.

Przecież wiem, jak to działa. Koniec ramadanu, koniec hadżdżu, święto.

Znam mnie jako gościa, który, kurna, zawsze busy wysyła na czas...

Każdego roku, kurna, to samo.

Pieprzenie, założymy komitet, będziemy kierować się kalendarzem, wspólnie będziemy oglądać Księżyc.

Ale wciąż walczą ze sobą.

Kurna, co za burdel. Jak oni mogą tak pracować?

Oficer: Mein Fuhrer, oni mówią na to „Jedność poprzez zróżnicowanie”.

Hitler: To brzmi jak coś żywcem wyjęte z bełkotu Goebellsa.

Kurna, Ewa kupiła nową sukienkę. I na co to było?

Słuchajcie, nie jestem rasistą. Muzułmanie są wśród moich najlepszych przyjaciół.

Ale to już jest przegięcie.

Skasowaliśmy dla nich Wielkanoc, daliśmy im wolne na fadżr.

Tłum ludzi słucha Hitlera zza drzwi.

(zagłuszony głos) I teraz mi jeszcze mówicie, że to było oszustwo emailowe.

A miałem tylko wysłać im trochę kasy, aby pokryć koszty.

⁵⁴ J. Sosnowska, *Filmy z Hitlerem znikają z YouTube*, <http://technologie.gazeta.pl>, (1.07.2010).

Dramat.

Hitler: Żaden meczet nie ma takiego samego wzoru jak inny.

Trzydzieści lat mi już obiecują...

Pieprzą, że jak już będą mieli kalifat,

że inni muzułmanie błędzą.

Siada, mówi już spokojniej.

Ja tylko chciałem ciut porządku, prostoty oraz jasnowłosych ludzi.

Ok, musimy być otwarci na inne kultury,

ale to już obłęd, a nie poprawność polityczna.

Znowu zaczyna krzyczeć.

Już ponad 1400 lat minęło i wciąż nie mogą ustalić daty?

Otrzymuję RSS od moonsighting.com⁵⁵.

Czy oni nie widzą, że wychodzą na idiotów?

Każdego, kurna, roku taki burdel w kadrach. Ale do kogo się przypieprzają?

Do mnie!

Ja chcę tylko, by wszystko chodziło jak w zegarku. By ludzie byli szczęśliwi.

Ale im tylko płatne nadgodziny i żywność halal w głowach.

A wszystko jest opłacane z funduszu na święta bożonarodzeniowe.

Kobieta płacze za drzwiami i jest pocieszana przez koleżankę.

Koleżanka: Nie martw się, starczy na ciasteczka...

Hitler już spokojnie.

Hitler: Wykańcza mnie to.

Ciągle słucham kolejnych żądań „chcemy sądów szariackich”,
muzułmańskich znaczków pocztowych.

Skończy się to na noszeniu turbanów i koszul bez kołnierzy.

Oficer łapie się za kołnierz.

Obawiam się, iż zlikwidują świerszczyki,

bo kobiety są tak skąpo ubrane.

Mówią, że to „dekadencja”,

odwołajcie klauna...

Film można znaleźć w sieci pod hasłem „Hitler wants a united 1Eid.net”. Ciekawostką jest, iż serwis 1Eid.net faktycznie istnieje, postulując wprowadzenie ujednoliconych terminów świąt muzułmańskich. Oprócz żartów z kultury muzułmańskiej napisy zawierają też aluzje do innego zjawiska internetowego, nigeryjskich prób wyłudzenia pieniędzy przy pomocy fałszywych emalii, tzw. nigerian email scam.

⁵⁵ RSS – szybkie pobieranie wiadomości na pulpit komputera.

Jednym z najbardziej rozpoznawalnych memów muzułmańskich, który doczekał się dziesiątek przeróbek jest „Islamicrageboy”. Przedstawia on charakterystyczną szeroko otwartą, brodą twarzą muzułmańskiego aktywisty, Shakeela Bhata. Zdjęcie wściekłego Bhata stało się synonimem muzułmańskiego gniewu. Artykuły na jego temat pojawiły się w gazetach, takich jak „Middle East Times”, „Sunday Times” czy „Times of India”⁵⁶. Twarz Bhata przykładowo pojawiła się w wersjach: płatków śniadaniowych *ragin’ brand* (szalejące płatki), na koszulkach i kubkach, na plakacie filmu *Szczęki*, na zdjęciach z demonstracji z komentarzami typu „no soup for you” (nie dostaniesz zupy), „someone towed my car bomb” (ktoś odstawił moją bombę w samochodzie) lub „halp! Infidels mak me rage agin!” (Rety! Niwiorni znów mnie wkuszyli). Serwis Snappedshot prezentuje serię tego memu w różnych wersjach⁵⁷. *Daily Mail* z 11 listopada 2007 roku opublikował artykuł po wywiadzie z Shakeelem Bhatem, gdzie przedstawiono jego życiorys. Jest on ubogim analfabetą z rodziny kaszmirskich sufich. Osobiście jest zasmucony swoim wizerunkiem w sieci⁵⁸.

Reasumując, muzułmanie i islam są w świecie memów postrzegani poprzez perspektywę krzywdzących stereotypów oraz czarnego humoru. Należy jednak pamiętać, iż przeróbki te nie są szczególnie agresywnie ukierunkowane na muzułmanów. Każde środowisko w sieci jest obiektem ataków i żartów, zaś sama tematyka muzułmańska w świecie memów występuje w niewielkiej ilości. W niniejszym artykule tylko częściowo poruszyłem zagadnienie. Z racji wyjątkowo szybkiej ewolucji zjawiska należałoby co kilka miesięcy ponownie przyjrzeć się tej tematyce. Do zbadania pozostaje również perspektywa postrzegania islamu z punktu widzenia muzułmańskich subkultur internetowych.

⁵⁶ Shakeel Bhat, http://en.wikipedia.org/wiki/Shakeel_Bhat, (2.07.2010).

⁵⁷ B.C. Ledbetter, *Islamic Rage Boy Parody Roundup*, snappedshot.com, (2.07.2010).

⁵⁸ P. French, *The surprising truth about Rage Boy, America's hated poster-boy of Islamic radicalism*, www.dailymail.co.uk, (2.07.2010).

Andrzej Klimek

Fenomen popularności globalnej star-architektury w rejonie Zatoki Perskiej

Starchitektura i starchitekci

Star-architektura, zwana też często starchitekturą, to architektura tworzona przez *starchitektów*¹, czyli członków grupy gwiazd globalnej architektury współczesnej. Starchitekci to więcej niż architekci światowej sławy, to ludzie-instytucje, szeroko rozpoznawalni poza swoją branżą. Stosują oni najczęściej dwie metody autopromocji, aby tę popularność utrzymać. Pierwszą jest aktywny kontakt z mediami, promowanie nie tylko własnej twórczości, ale także własnej osoby. W efekcie starchitekci trafiają na okładki opiniotwórczych i lifestylowych magazynów. Niektórzy z nich są także głównymi bohaterami pełnometrażowych filmów dokumentalnych, na przykład Frank Gehry², lub Norman Foster³. Drugą techniką, stosowaną na ogół łącznie z pierwszą, jest współpraca z producentami dóbr luksusowych, głównie na polu designu. Starchitekci projektują najczęściej ekskluzywne limitowane serie mebli i butów⁴, choć często także bardziej nietypowych przedmiotów, chociażby samochodów czy imbryków, z reguły dla znanych światowych (designerskich) marek.

W samej starchitekturze także daje się dostrzec pewne cechy wspólne. Forma tak zaprojektowanego budynku powinna wyróżniać go z otoczenia (*iconic building*), a także nosić charakterystyczne cechy stylu starchitekta, co określa się mianem *signature design*. Życzą sobie tego sami inwestorzy. Oryginalne budynki są również często, zwłaszcza w przypadku gmachów publicznych, odpowiednio eksponowane w strukturze miasta; mogą dominować skalą nad otoczeniem. Budowla spełniająca wszystkie te warunki zwana jest *landmarkiem*.

Za pierwszego starchitekta uważa się Franka Lloyd Wrighta⁵, który w 1938 roku pojawił się na okładce magazynu *Time*⁶, a w 1966 roku na amerykańskim znaczku pocztowym, jednakże była to zaledwie pewna prefiguracja omawianego zjawiska, gdyż prawdziwy jego początek przypada na lata 90. XX wieku. Cezurę może tu stanowić rok 1997, kiedy to otwarto Muzeum Guggenheima w Bilbao projektu Franka Gehry'ego. Zyskało ono niesamowitą popularność, w mniejszym stopniu dzięki prezentowanej sztuce, a głównie za sprawą spektakularnej architektury budynku. Ów fenomen został ochrzczone mianem „efektu Bilbao”⁷.

Za potwierdzenie statusu starchitekta uważa się powszechnie Nagrodę Pritzкера, zwaną „architektonicznym Noblem”. Ufundowana została ona w 1979 roku przez rodzinę Pritzkerów i jest

¹ Starchitekt to *portmanteau* angielskich wyrazów *star* (gwiazda) i *architect* (architekt).

² *Szkice Franka Gehry'ego. Sketches of Frank Gehry*, USA 2005, reż. Sydney Pollack, 85’.

³ *Building the Gherkin*, Szwajcaria 2005, reż. Mirjam von Arx, 89’.

⁴ A. Dąbrowska, *But architekta*, [w:] „Architektura-murator” 2010, nr 5 (188), s. 11.

⁵ Frank Lloyd Wright (1867-1959), amerykański architekt światowej sławy, autor m.in. Domu nad wodospadem (1934-1937) i Muzeum Guggenheima w Nowym Jorku (1943-1959).

⁶ *Frank Lloyd Wright*, <http://www.time.com/time/covers/0,16641,19380117,00.html>, (28.06.2010).

⁷ H. Foster, *Why all the hoopla?*, „London Review of Books” 2001, vol. 23, no. 16, s. 24-26.

przyznawana co roku przez fundację Hyatt⁸. Jej zdobywcy to m.in. Frank Gehry (1989), Tadao Ando (1995), Norman Foster (1999), Rem Koolhaas (2000), HdeM (Jacques Herzog i Pierre de Meuron, 2001), Zaha Hadid (2004), Richard Rogers (2007), Jean Nouvel (2008). Spoza listy jej laureatów do grona architektów zalicza się także Daniela Libeskinda, Santiago Calatravę i biuro Coop Himmelb(l)au. Z tej grupy jedenastu pracowni, sześć ma na swoim koncie realizacje w krajach Zatoki Perskiej. Inne bardzo prestiżowe wyróżnienia to: Królewski Złoty Medal⁹ przyznawany od 1848 roku przez RIBA¹⁰, złoty medal Amerykańskiego Instytutu Architektów¹¹, a także zlecenie na projekt letniego pawilonu przy Serpentine Gallery w Londynie, który corocznie od 2000 roku realizowany jest przez innego architekta¹².

Według Grzegorza Piątka największymi mecenasami światowej architektury są: Fundacja Guggenheima, dom mody Prada (a także inne marki dóbr luksusowych), producent mebli Vitra oraz następca tronu Abu Zabi, Szejk Muhammad ibn Zaid an-Nahajan¹³.

Przykłady z Zatoki Perskiej

Już podczas pierwszego okresu prosperity w Zatoce w latach 70. XX wieku w Kuwejcie powstało kilka budynków uznanych na Zachodzie za pracowni, chociażby Zgromadzenie Narodowe autorstwa Jørna Utzona, znanego głównie jako architekta słynnej opery w Sydney, czy Międzynarodowy Port Lotniczy projektu Kenzo Tange. Jednakże w tych czasach trudno było jeszcze mówić o zjawisku architektury¹⁴.

Faktyczne pojawienie się tej tendencji w regionie miało miejsce po roku 2000, a pierwszym obiektem tego typu był wieżowiec Normana Fostera Centrum Al-Fajsalijja w stolicy Arabii Saudyjskiej – Rijadzie. Późniejszy globalny boom budowlany, bardzo widoczny w Zatoce, znacząco zwiększył tam ilość landmarków. Zwłaszcza w Dubaju był on szczególnie intensywny, gdyż ten emirat oparł swoją postnaftową gospodarkę na sektorze deweloperskim i turystyce. Mimo to Katar i Abu Zabi nie pozostają daleko w tyle, co jest oczywiście efektem równie gwałtownego rozwoju tamtejszych ekonomii.

Dubaj

Przemiany w mieście pod kątem uczynienia z niego globalnej atrakcji turystycznej zaczęły się pod koniec XX wieku. Powstał wtedy m.in. pierwszy na świecie siedmiogwiazdkowy hotel Burdż al-Arab. Mimo ogromnej skali boomu budowlanego w Dubaju powstało mniej architektury niżby się mogło wydawać, a większą ciekawość architektów i urbanistów ze świata budziły sztuczne

⁸ *The Pritzker Architecture Prize*, www.pritzkerprize.com, (28.06.2010).

⁹ *Royal Gold Medal*, <http://www.architecture.com/Awards/RoyalGoldMedal/RoyalGoldMedal.aspx>, (28.06.2010).

¹⁰ Królewski Instytut Brytyjskich Architektów.

¹¹ *The American Institute of Architects*, <http://www.aia.org/practicing/awards/AIAS075332>, (28.06.2010).

¹² *Serpentine Gallery*, <http://www.serpentinegallery.org/architecture/>, (28.06.2010).

¹³ M. Kujawa, *Architektura schodzi z gwiazd. Wywiad z Grzegorzem Piątkiem*, „Ikar” 2010, nr 5(81), s. 36.

¹⁴ R. Koolhaas, *Gulf Histories*, [w:] *Al Manakh*, red. O. Bouman, M. Khoubrou, R. Koolhaas, Amsterdam 2007, s. 88-89.

wyspy o wymyślnych kształtach, takie jak Palm Jumeirah, Palm Jebel Ali, czy The World. Krytycy określają je mianem „urbanistyki Google Earth”¹⁵, jednak jest to niewątpliwie oryginalny miejscowy pomysł, który znalazł już swoich naśladowców w innych częściach świata, czego przykładem są rosyjskie Wyspy Federacji. Zwraca uwagę marginalna rola publicznych inwestycji wśród tutejszych landmarków¹⁶.

Burdż Chalifa¹⁷

Budynek ten jest bezsprzecznie architektoniczną ikoną współczesnego Dubaju. Został otwarty 4 stycznia 2010 roku i mierząc 828 metrów jest obecnie najwyższy na świecie. Jego wysokość utrzymywano w tajemnicy praktycznie do dnia otwarcia, a koszt jego budowy wyniósł około 1,5 mld USD. Na 160 piętrach znajdują się: mieszkania, powierzchnie handlowe, biura, hotel, co znamienne, sygnowany nazwiskiem Giorgio Armaniego, a także obiekty rozrywkowe. Ma się on stać centrum całej dzielnicy Downtown Burj Dubai, którą deweloper Emaar Properties zamierza wznieść kosztem 20 mld USD¹⁸. Mimo iż otwarcie drapacza chmur było wiadomością dnia prawie na całym świecie, nie można w tym przypadku mówić o stuprocentowej stararchitekturze, gdyż odpowiedzialne za cały projekt biuro SOM¹⁹ posiada co prawda wieloletnią renomę i realizuje obecnie wraz z Danielem Libeskindem ultraprestżowe zlecenie budowy nowego World Trade Center, mimo to jednak nie zalicza się do omawianej plejady architektonicznych gwiazd, głównie z uwagi na brak „twarzy biura” – charyzmatycznego głównego projektanta, a medialny wizerunek firmy przypomina raczej architektoniczną multikorporację. Warto dodać, że generalnym wykonawcą wieżowca była południowokoreańska firma Samsung C&T, podczas gdy siłę roboczą stanowili pracownicy głównie z Pakistanu, co jest symptomatyczne dla półperyferyjnego charakteru gospodarki regionu.

¹⁵ G. Katodrytis, *The Dubai Experiment*, [w:] *Al Manakh*, s. 44.

¹⁶ G. Piątek, *Ekstrema architektury XXI wieku*, „Architektura-murator” 2008, nr 4 (163), s. 46.

¹⁷ Dawniej Burdż Dubaj.

¹⁸ Ph. Jodidio, *AE: Architecture in the Emirates*, Hongkong 2007, s. 178.

¹⁹ Skidmore, Owings & Merrill.

Rysunek 1. Burdż

Chalifa



Źródło: <http://www.flickr.com/photos/nlann/4266235290/>,
(28.06.2010)

Rysunek 2. Porsche Design Towers



Źródło: <http://www.designbuild-network.com/projects/porsche/porsche1.html>, (28.06.2010)

Porsche Design Towers

Jest to jedyna rozpoczęta realizacja prowadzonego przez Rema Koolhaasa biura OMA²⁰ na Bliskim Wschodzie. Jest o tyle znamienita, że stanowi dobry przykład współpracy architekta z ekskluzywną marką, jaką jest Porsche Design, *sublabel* producenta samochodów Porsche zajmujący się wzornictwem przemysłowym. Kompleks ten ma się składać z dwóch budynków o prostych, regularnych kształtach, wysokości około 80 metrów – mniejszego apartamentowca w kształcie walca o powierzchni użytkowej około 30 tys. metrów kwadratowych, oraz większego, prostopadłościennego biurowca o 85 tys. metrów kwadratowych powierzchni na wynajem. Porsche Design było w tym projekcie odpowiedzialne za wystrój korytarzy, restauracji, wind i otoczenia, a opcjonalnie także wnętrza mieszkań²¹. Prace rozpoczęto w 2006 roku i planowano ukończyć po trzech latach, jednak z powodu kryzysu zostały one wstrzymane w 2008 roku.

Opera

Rozstrzygnięty w 2008 roku konkurs wzbudził olbrzymie emocje i był szeroko komentowany w międzynarodowej prasie architektonicznej. Ostatecznie wygrała praca Zahi Hadid²² – Irakijki wykształconej i działającej w Londynie, nawiązująca kształtem do piaszkowych wydm, choć krytyka zwróciła uwagę także na prace pokonanych – Jeana Nouvela²³ i Normana Fostera. Ostatecznie z powodu kryzysu finansowego ta ciekawa inwestycja jest zawieszona i nie wiadomo, czy kiedykolwiek dojdzie do skutku.

²⁰ Office for Metropolitan Architecture.

²¹ Ph. Jodidio, op. cit., s. 130.

²² M. Fairs, *Dubai Opera House by Zaha Hadid*, <http://www.dezeen.com/2008/06/06/dubai-opera-house-by-zaha-hadid>, (29.06.2010).

²³ G. Piątek, op. cit., s. 48.

Katar

Współczesne realizacje w Katarze są mniej obecne w globalnym dyskursie niż te ze Zjednoczonych Emiratów Arabskich, nie znaczy to jednak, że omawiane tendencje nie występują w tym kraju. Bliskie starychitekturze jest chociażby otwarte niedawno Muzeum Sztuki Islamskiej²⁴. Jego autor, Ieoh Ming Pei, był w latach 80. XX wieku w ścisłej czołówce najbardziej znanych architektów świata²⁵; w Europie zasłynął głównie rozbudową Luwru. Różnica polega na tym, że budownictwo w Katarze jest traktowane bardziej jak wynik bieżących, niemałych skądinąd, potrzeb inwestorów, a nie cel sam w sobie. Przyszłość tamtejszej gospodarki budowana jest głównie w oparciu o sektory edukacji i sportu. Pierwszy z nich reprezentowany jest przez megaprojekt Miasta Edukacji z *masterplanem* Araty Isozakiego²⁶ i wieloma budynkami o spektakularnej formie²⁷, drugi zaś przez postawiony z równie wielkim rozmachem Khalifa Sports City Complex²⁸.

Burdż Katar

Dzieło Nouvela w Ad-Dausze jest jedyną *stricte* starchitektoniczną budowlą w tym emiracie. Architektoniczna forma wieżowca potwierdza niestety tezę, że grupa obecnych gwiazd nie ma już czym zaskakiwać odbiorców. Już na pierwszy rzut oka budynek przypomina wcześniejszą realizację architekta – Torre Agbar w Barcelonie i okazuje się, że jest to jak najbardziej trafna asocjacja. Oba biurowce łączy nie tylko bryła o jawnie fallicznym kształcie, z rzutem na planie koła o indentyknej średnicy 45 metrów i z kopułą na szczycie, ale także podobna typologia, gdzie większość elementów konstrukcji i instalacji znajduje się przy ścianach zewnętrznych, zamiast w centralnie położonym rdzeniu, jak to ma miejsce w większości wysokościowców (jedynie komunikacja pionowa została pozostawiona w centralnej części, obok sięgającego 27. piętra atrium). Charakterystyczny detal fasady, nawiązujący do tradycyjnej arabskiej *maszrabiji*²⁹, pomijając drobne modyfikacje został już wcześniej zastosowany przez tego samego architekta ponad 20 lat temu w paryskim Instytucie Świata Arabskiego. Zagęszczenie dekoracji jest nierównomierne i zależne od stron świata, na których są umiejscowione³⁰.

²⁴ Ph. Jodidio, op. cit., s. 156.

²⁵ Złoty medal Amerykańskiego Instytutu Architektów 1979, Pritzker 1983, Królewski Złoty Medal RIBA 2010.

²⁶ B. Mendis, *Branding Qatar – Education City*, [w:] *Al Manakh*, s. 320-325.

²⁷ Ph. Jodidio, op. cit., s. 98.

²⁸ Ibidem, s. 168

²⁹ Drewnianej kraty stosowanej na werandach i balkonach celem chronienia kobiety przebywającej w domu przed wzrokiem przechodniów.

³⁰ Ph. Jodidio, op. cit., s. 112.

Rysunek 3. Burdż Katar



Źródło: <http://img231.imageshack.us/i/img01169200912281113.jpg>, (28.06.2010)

Rysunek 4. Wyspa Saadiyat



Źródło: http://www.saadiyat.ae/en/Images/Saadiyat_Cultural_District.aspx, (28.06.2010)

Wyspa Saadiyat – Abu Zabi

To olbrzymie przedsięwzięcie zostało zainicjowane przez dewelopera TDIC³¹ i szejka Muhammada ibn Zaida an-Nahajana. W 2004 roku ADTA³² zleciło opracowanie *masterplanu* liczącej 27 kilometrów kwadratowych wyspy największemu biurowi architektonicznemu świata – firmie Gensler. Gotowy plan przewidywał powstanie struktury miejskiej dla 150 tysięcy mieszkańców, a w niej między innymi cała dzielnica o powierzchni 270 ha poświęconej kulturze. Szczegółowe opracowanie urbanistyczne tej strefy zlecono wspomnianej już firmie SOM, a w styczniu 2007 roku zaprezentowano szczegóły projektu, który przewiduje aż cztery obiekty kulturalne, idealnie wpisujące się w nurt architektury³³. Zamysłem szejka było uczynienie z wyspy „drugiej Wenecji” – miejsca skupiającego turystykę kulturalną z całego świata³⁴, a gwarantem sukcesu mają być lokalne oddziały Muzeum Guggenheima i Luwru, a także Centrum Sztuk Scenicznych i Muzeum Morskie. Wszystkie te gmachy zostały zlokalizowane na brzegu morza, podczas gdy sąsiadujący z nimi planowany park ma być areną działań artystycznych w ramach biennale. Zaproponowane na tym terenie pawilony wystawowe projektu biur Asymptote³⁵, Greg Lynn FORM³⁶ i Studio Pei-Zhu³⁷, mają szansę stać się rzadkim w tym regionie przykładem autentycznie awangardowych realizacji. Ukończenie wszystkich prac i wielkie otwarcie całego założenia planowane jest pomiędzy rokiem 2013 a 2016.

³¹ Tourist Development and Investment Company of Abu Dhabi.

³² Abu Dhabi Tourism Authority.

³³ Ph. Jodidio, op. cit., s. 76. 25 listopada 2010 roku ujawniono plany budowy piątego obiektu kulturalnego na wyspie – Muzeum Narodowego projektu Normana Fostera.

³⁴ R. Koolhaas, *Interview: After Bilbao – Thomas Krens’ vision for Abu Dhabi as a ‘cultural destination’*, [w:] *Al Manakh*, s. 334-336.

³⁵ Ph. Jodidio, op. cit., s. 184.

³⁶ Ibidem, s. 186.

³⁷ Ibidem, s. 188.

Muzeum Sztuki Współczesnej

Guggenheim Abu Zabi to kolejny efekt współpracy dyrektora tej fundacji Thomasa Krensa ze starchitektami, w tym wypadku z Frankiem Gehrym, opromienionym sukcesem oddziału w Bilbao. Obiekt ma mieć powierzchnię 30 tys. metrów kwadratowych, z czego 12 tys. metrów kwadratowych przestrzeni wystawienniczych, czyli nieco więcej niż uważana za monumentalną placówka w Kraju Basków. Ostatecznie budynek ten będzie można ocenić dopiero po otwarciu, ale istnieją uzasadnione obawy, iż będzie to kolejny, po Muzeum Guggenheima w Bilbao i MAXXI³⁸ Zahy Hadid, *landmark* o nadludzkiej skali, przytłaczający swoim ogromem prezentowane dzieła sztuki, a przez to wręcz autoteliczny w swoim charakterze³⁹. Co ciekawe, z estetycznego punktu widzenia stanowi on przełom w twórczości Gehry'ego. Po serii rozfalowanych budynków z elewacjami z blachy tytanowej stworzył on dzieło o równie rozrzeźbionej bryle, jednak o prostych krawędziach i ze ścianami wykończonymi, według zapowiedzi, miejscowym kamieniem. Środkowe sale skupione na czterech kondygnacjach wokół centralnego patio mają gwarantować komfortowy odbiór sztuki i stanowić swoisty trzon budynku. Drugi pierścień galerii wokół ma być bardziej różnorodny w swoim wyrazie architektonicznym, natomiast w trzeciej obręczy zaplanowano sale o największej kubaturze, w swoim wykończeniu jak najdalsze od estetyki *white cube*'u, jako że wyeksponowane zostaną instalacje, konstrukcja i oświetlenie⁴⁰.

Centrum Sztuk Scenicznych

Amorficzna bryła budynku Zahy Hadid prezentuje styl typowy dla obecnego etapu jej twórczości. Założenie płynnie rozwija się od grobli wejściowej w stronę morza w coraz bogatsze formy. Gmach ten będzie mieścić w sobie salę muzyczną, koncertową, scenę operową, teatr dramatyczny, a także główną salę wielofunkcyjną z zapewnionym dostępem światła dziennego. Obiekt ten ma prekursorski charakter, gdyż w większości przypadków będą to pierwsze audytoria o takim przeznaczeniu na całym Półwyspie Arabskim. Łącznie wszystkie sale będą w stanie pomieścić 6300 widzów⁴¹.

Muzeum Sztuki Klasycznej

Luwr Abu Zabi projektu Jeana Nouvela powstał dzięki współdziałaniu rządu Francji i Emiratu Abu Zabi. Nad Sekwaną pomysł wypożyczenia eksponatów na 30 lat do ZEA i potraktowania nazwy państwowej instytucji-symbolu jak franczyzy wywołał wiele głosów sprzeciwu⁴². Wystawiane będą zbiory nie tylko samego Luwru, ale i innych paryskich muzeów: Quai

³⁸ Muzeum Sztuki XXI wieku w Rzymie.

³⁹ M. Karpińska, *Udręka i ekstaza*, „Architektura i Biznes” 2010, nr 3 (212), s. 36.

⁴⁰ Ph. Jodidio, op. cit., s. 64.

⁴¹ Ibidem, s. 76.

⁴² J. Clair, *Kryzys muzeów*, Gdańsk 2009, s. 35.

Branly⁴³, d'Orsay⁴⁴, Guimet⁴⁵ i Rodina oraz Centrum Pompidou i Wersalu. W zamian emirat finansuje przedsięwzięcia kulturalne we Francji, takie jak chociażby restauracja pałacu Fontainebleau. Wnętrze muzeum swoim układem ma przypominać arabskie miasteczko przez nagromadzenie zamkniętych kameralnych sal, nieregularnie porozmieszczanych i pooddzielanych od siebie równie nieregularnymi, często wąskimi przejściami. Dla zapewnienia komfortu ekspozycji całość ma być jednak przykryta olbrzymią płaską kopułą złożoną z dwóch powłok i poprzębianą licznymi, niewielkimi, nieregularnie rozmieszczonymi otworami, co ma zapewnić unikalną atmosferę we wnętrzu⁴⁶.

Muzeum Morskie

Ostatnie muzeum w kompleksie, autorstwa Tadao Ando, odróżnia się od pozostałych landmarków dość stonowaną formą i, tak jak dzieło Jeana Nouvela, oparte jest na prostych, acz wyrazistych bryłach. Jest to najmniejszy z czwórki obiektów, o powierzchni 10 tys. metrów kwadratowych. Jego wygląd budzi skojarzenia ze statkiem *dau*⁴⁷. Zawieszenie głównej masy budynku nad wodą ma w koncepcji autora symbolizować spotkanie morza i lądu. Część budynku znajdzie się pod wodą – zostanie tam umiejscowiony hall recepcyjny z wielkim akwariem⁴⁸.

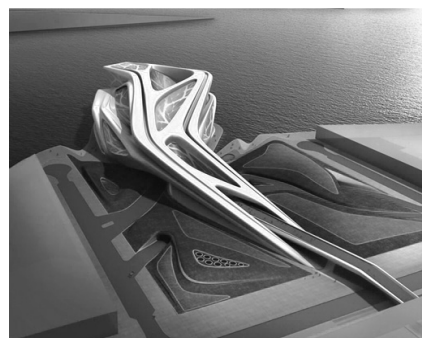
Rysunek 5. Guggenheim Abu Zabi



Źródło:

http://www.saadiyat.ae/en/Images/Saadiyat_Cultural_District.aspx, (28.06.2010)

Rysunek 6. Centrum Sztuk Scenicznych



Źródło:

http://www.saadiyat.ae/en/Images/Saadiyat_Cultural_District.aspx, (28.06.2010)

⁴³ Muzeum Sztuki Ludów Rdzennych.

⁴⁴ Muzeum Sztuki Francuskiej z lat 1848-1918.

⁴⁵ Muzeum Sztuki Azjatyckiej.

⁴⁶ Ph. Jodidio, op. cit., s. 116.

⁴⁷ Tradycyjny arabski statek żaglowy, z jednym lub kilkoma żaglami.

⁴⁸ Ibidem, s. 28.

Rysunek 7. Luwr Abu Zabi



Źródło:

http://www.saadiyat.ae/en/Images/Saadiyat_Cultural_District.aspx, (28.06.2010)

Rysunek 8. Muzeum Morskie



Źródło:

http://www.saadiyat.ae/en/Images/Saadiyat_Cultural_District.aspx, (28.06.2010)

Wnioski

Co sprawia, że w regionie Zatoki Perskiej przypada prawdopodobnie najwięcej na świecie *landmarków* na 1000 mieszkańców? Wydaje się, że to samo, co w innych krajach, czyli chęć zaistnienia w świadomości mieszkańców globalnej wioski, wsparta odpowiednimi kwotami pieniędzy, a także autorytarnym ustrojem⁴⁹, w którym nie trzeba poważnie brać pod uwagę możliwości protestów społecznych. Czy w takim razie ten rozgłos, który niewątpliwie już dziś jest faktem, przełoży się na długotrwałe korzyści? Istnieje kilka przesłanek każących zachować sceptycyzm. Uderza utrzymująca się jednostronność relacji krajów Zatoki z Zachodem w dziedzinie kultury. Już Edward W. Said dostrzegał to zjawisko pisząc: „Świat arabski i islamski pozostają drugorzędną siłą, jeśli chodzi o tworzenie kultury, wiedzy i badań naukowych”⁵⁰. Zwraca uwagę także fakt, iż programy funkcjonalne nowych inwestycji są w znacznej mierze zwesternizowane. Również nauka Orientu pozostaje podporządkowana Zachodowi, czego wyrazem są licznie powstające ostatnio w regionie filie zagranicznych uniwersytetów⁵¹, co Said uważał za przejaw neokolonializmu⁵².

Oczywiście nie wszystkie budynki w regionie projektują „znani i lubiani”, jednak do tej pory, mimo olbrzymiego łącznego budżetu inwestycji dającego projektantowi teoretycznie szerokie „pole do popisu”, żaden architekt nie zyskał światowej sławy dzięki swoim tamtejszym realizacjom. Obecna konstelacja architektów prawdopodobnie straci większość swojej popularności na Zachodzie zanim ich największe realizacje w Zatoce zostaną oddane do użytku, a „medialność” jest tu wszak kluczowa dla powodzenia inwestycji. Pierwsze symptomy są już dostrzegalne, gdyż większość wymienianych sław ma obecnie bardzo złą prasę w USA i Wielkiej Brytanii, gdzie zarzuca im się „rozmienianie się na drobne” i „odcinanie kuponów”. Progresywne pawilony w Parku Biennale w Abu Zabi, to zdecydowanie za mało. Nieco lepszym rozwiązaniem byłaby próba antycypacji światowych

⁴⁹ A. Rasmus-Zgorzelska, *Architektura po ciemnej stronie mocy?*, [w:] „Architektura-murator” 2009, nr 3 (174), s. 34-35.

⁵⁰ E.W. Said, *Orientalizm*, Poznań 2005, s. 444.

⁵¹ T. Reisz, K. Ota, *Education Diplomacy*, [w:] *Al Manakh*, s. 318-319.

⁵² E.W. Said, op. cit., s. 443.

trendów i zaangażowanie nowego „gwiazdozbioru”, który będzie u szczytu popularności w drugiej dekadzie XXI wieku, kiedy to zakończy się proces inwestycyjny większości omawianych realizacji. Najbliższa tego statusu wydaje się być japońska pracownia SANAA Kazuyo Sejima i Ryue Nishizawa, obsypywana w ostatnich latach zaszczytami⁵³. Model konserwatywnej polityki kulturalnej, który dominuje w krajach Zatoki Perskiej, powoduje uzależnienie od zachodnich gwiazd i niemożność wykreowania własnych, a także zależność od gustów zachodniej wpływowej krytyki architektonicznej. Efektem polityki imitacyjnej modernizacji jest ciągle pozostawanie „dwa kroki za” państwami światowego centrum⁵⁴ i umacnianie półperyferyjnego statusu regionu, mimo dobrych wskaźników gospodarczych większości państw.

⁵³ Pritzker 2010, Serpentine 2009.

⁵⁴ M. Starnawski, P. Wielgosz, *Kapitalizm nad przepaścią, społeczeństwa wobec wyboru. O krytycznych perspektywach analizy systemów-światów Immanuela Wallersteina*. Przedmowa do wydania polskiego, [w:] I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów*, Warszawa 2007, s. XXX.

Noty o autorach

Andrzej Albiniak, niezależny publicysta

Błażej Cecota, mgr, doktorant w Katedrze Historii Bizancjum, Uniwersytet Łódzki

Anna Chomętowska-Kontkiewicz, mgr, doktorantka w Katedrze Europeistyki Wydziału Dziennikarstwa i Nauk Politycznych, Uniwersytet Warszawski

Jakub Gustaw Gajda, mgr, absolwent iranistyki UJ, Wyższa Szkoła Studiów Międzynarodowych

Katarzyna Kleiber, mgr, doktorantka w Instytucie Historii Sztuki, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Andrzej Klimek, mgr inż. arch., Instytut Architektury i Urbanistyki, Politechnika Łódzka

Damian Kokoć, mgr, doktorant w Katedrze Religioznawstwa i Badań Porównawczych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Karolina Matros, mgr, doktorantka w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu, Uniwersytet Jagielloński

Paweł Mączka, mgr, doktorant w Zakładzie Europeistyki, Instytut Politologii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Wrocławski

Marta Minakowska, mgr, absolwentka Katedry Arabistyki i Islamistyki, Uniwersytet Warszawski

Nina Mocior, studentka iranistyki i europeistyki, Uniwersytet Warszawski

Michał Moroz, mgr, doktorant w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych, Uniwersytet Wrocławski

Olga Nadskakuła, dr, Katedra Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Historii i Dziedzictwa Kulturowego, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Magdalena Nowaczek-Walczak, mgr, doktorantka w Katedrze Arabistyki i Islamistyki, Uniwersytet Warszawski

Anna Paluszek, mgr, doktorantka na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Karolina Rak, mgr, doktorantka w Katedrze Arabistyki Wydziału Filologicznego, Uniwersytet Jagielloński

Anna Rusinek, dr, politolog, absolwentka Wydziału Dziennikarstwa i Nauk Politycznych, Uniwersytet Warszawski

Katarzyna Skonka, studentka II roku specjalności orientalnej, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki

Mateusz Smolaga, mgr, doktorant na Wydziale Dziennikarstwa i Nauk Politycznych, Uniwersytet Warszawski

Rafał Smoleń, student orientalistyki w ramach kolegium MISH, Uniwersytet Warszawski

Barbara Szot, mgr, doktorantka w Instytucie Filologii Słowiańskiej, Uniwersytet Jagielloński

Anna Ślęzak, studentka arabistyki i prawa w ramach kolegium MISH, Uniwersytet Warszawski

Marta Tobota, mgr, Dział Kultur Pozaeuropejskich, Muzeum Narodowe w Szczecinie



ISBN 978-83-63547-02-8



9 788363 547028