

Między tolerancją a islamofobią



Między tolerancją a islamofobią

Muzułmanie w Polsce, muzułmanie na świecie

red. Marta Woźniak-Bobińska i Blanka Rogowska

ISBN 978-83-63547-09-7



9 788363 547097

UNIwersytet Łódzki
Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki

Między tolerancją a islamofobią

Muzułmanie w Polsce, muzułmanie na świecie

redakcja
Marta Woźniak-Bobińska
i Blanka Rogowska

Łódź 2017

RECENZENCI

prof. zw. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska
dr hab. Izabela Kończak, prof. nadzw. UŁ

REDAKTORZY

dr Marta Woźniak-Bobińska
mgr Blanka Rogowska

PROJEKT OKŁADKI

Damian Antczak

SKŁAD I ŁAMANIE

Jowita Podwysocka-Modrzejewska

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 978-83-63547-09-7

SPIS TREŚCI

WSTĘP	5
-------------	---

HISTORIA

<i>Maciej Czyż</i> BIZANCJUM A LUDNOŚĆ CHRZEŚCJAŃSKA W TRAKCIE PODBOJU (X–XI WIEK)	11
---	----

<i>Jacek Pietrzak</i> POLACY A BLISKI WSCHÓD PODCZAS II WOJNY ŚWIATOWEJ.....	21
---	----

<i>Jakub G. Gajda</i> ROLA PAŃSTW BLISKOWSCHODNICH W KONFLIKCIE AFGAŃSKIM. RYWALIZACJA IRANU I ARABII SAUDYJSKIEJ O WPŁYWY W ŚWIECIE ISLAMU (1979–2001)	33
---	----

<i>Michał Kozicki</i> THE HISTORY OF RAILWAYS IN LEBANON AND SYRIA AND THEIR UNCERTAIN FUTURE.....	47
---	----

<i>Elmontser D.M.E. Elmoubark</i> FARAS — A SIGN OF RELIGIOUS TOLERANCE IN SUDAN.....	57
--	----

Ekonomia

<i>Julia Celejewska</i> MUZUŁMAŃSKIE KREDYTY W SKALI MIKRO	69
---	----

<i>Sylvia Pająk</i> KAPITAŁ ARABSKI W ŚWIECIE SPORTU — SZEJKOWIE Z ZATOKI PERSKIEJ KONKURENCJĄ DLA EUROPEJSKICH INWESTORÓW.....	75
---	----

SPOŁECZEŃSTWO

<i>Matylda Maria Konarczak</i> OBRAZ SPOŁECZEŃSTWA TUNEZYJSKIEGO — PRÓBA ANALIZY W PIĄTĄ ROCZNICĘ WYDARZEŃ Z 2011 ROKU	87
--	----

Dominik Wróblewski

ISLAM W KRAJU KWITNĄCEJ WIŚNI.

CZY JAPONIA JEST PRZYCHYLNA MUŻULMANOM?..... 93

Edyta Górka

STOP ISLAMIZACJI — STRACH PRZED ISLAMEM W OCZACH INTERNAUTÓW 103

Marta Werka

STOSUNEK MIESZKAŃCÓW WARSZAWY DO OBECNOŚCI MECZETÓW W MIEJSCU ZAMIESZKANIA

NA TLE ANALOGICZNEJ RELACJI WOBEC ŚWIĄTYŃ INNYCH MNIEJSZOŚCI RELIGIJNYCH..... 115

LITERATURA I KULTURA

Michał Kuran

KULTURA I OBYCZAJE MUŻULMAŃSKIE MIESZKAŃCÓW IMPERIUM OSMAŃSKIEGO

W *KRONICE TO JEST HISTORIA ŚWIATA* MARCINA BIELSKIEGO..... 125

Mohammed Al-Gaim

SYTUACJA SPOŁECZNO-KULTURALNA ORAZ POEZJA IRACKA PO 2003 ROKU 137

Damian Kokoć

WĄTKI ARABSKO-MUŻULMAŃSKIE W *KRONIKACH DIUNY* FRANKA HERBERTA..... 145

Agata Pospieszńska

KOBIETA — REŻYSERKA, TEMAT I TWÓRCA W KINIE MAGHREBU 153

Blanka Rogowska

„JEŚLI HIP-HOP MA OFICJALNĄ RELIGIĘ, TO JEST NIĄ ISLAM”

— O MUŻULMAŃSKIM HIP-HOPI I JEGO ROLI W WIELOKULTUROWEJ RZECZYWISTOŚCI 161

WSTĘP

Inny jest całkowicie i bezgranicznie inny.
Tak bardzo inny, że nigdy go naprawdę „nie ma”.
Lecz nie ma dlatego, że on już jest wśród nas.
[Trzeba] przestać mówić „inny”, a zacząć mówić, że to konkretny człowiek¹.

Prof. Tadeusz Sławek

Kiedy w pierwszej połowie 2015 roku zaczynałyśmy zbierać teksty do niniejszego tomu, od czterech lat trwała wojna w Syrii, Europą wstrząsał kryzys migracyjny, zaś polski rząd deklarował chęć przyjęcia około 6,5 tysiąca uchodźców. Jednak w drugiej połowie 2015 roku na polskiej scenie politycznej nastąpiła zmiana, która pociągnęła za sobą wycofanie się z tych obietnic — Polska, podobnie jak jedenaście z 32 krajów europejskich, nie wpuściła na swoje terytorium żadnych imigrantów z obozów w Grecji i Włoszech. Jednocześnie, mimo fizycznej nieobecności bliskowschodnich azylantów, zaczęła narastać niechęć w stosunku do nich, podsycana doniesieniami medialnymi o zamachach przeprowadzonych przez fundamentalistów muzułmańskich w Europie Zachodniej. W relacjach telewizyjnych, prasowych oraz internetowych coraz częściej stawiano znak równości między uchodźcami a terrorystami. To z kolei prowadziło do narastania w Polsce nacjonalizmu i ksenofobii, przejawiających się w coraz częstszych atakach na cudzoziemców.

Nawołujący do spokoju głos specjalistów od migracji oraz islamu, jak również ludzi zaangażowanych w dialog okazał się zbyt słaby, zresztą nie tylko u nas, ale w całej niemal Europie. Zwyciężył strach, chęć odgródzenia się od niebezpiecznych „innych”. Zabrakło zaufania, które — jak słusznie zauważa Tadeusz Sławek — „buduje się w tym momencie, gdy człowiek zaczyna widzieć drugiego człowieka jako niewypełnionego całkowicie, niespełniającego się całkowicie w tej roli, którą mu się narzuca. Trzeba dostrzec to, jakim ktoś nie jest wedle przypisanych mu ról i schematów. Jeśli traktujemy drugiego wyłącznie jako [...] uchodźcę, w tym momencie margines zaufania dramatycznie się kurczy”².

Co może zrobić w takim razie ten, który nie godzi się na przekreślanie „innego” z powodu jego pochodzenia, religii, koloru skóry? Może nie odwracać wzroku od tego, co się dzieje, może

¹ T. Sławek, B. Strzelczyk, *Zróbcie miejsce na karnawał*, „Tygodnik Powszechny” 23.01.2017.

² Ibidem.

nie ulegać nacjonalizmowi, może protestować przeciw budowaniu murów — one zresztą nigdy nie rozwiązały problemów. Dalej, taki ktoś może podjąć dyskusję w rodzinnym czy przyjacielskim gronie, odcinając się od wizji świata, w której „inni”, zwłaszcza ci wyznający islam, stanowią wyłącznie zagrożenie. Do prowadzenia takiej dyskusji konieczna jest jednak wiedza.

Książka, który oddajemy do rąk Czytelnika, to kolejna publikacja Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki mająca na celu zbudowanie tej wiedzy przez prezentację szeroko rozumianej tematyki arabsko-muzułmańskiej. Szesnaście tekstów przyporządkowałyśmy do następujących tematów: historia, ekonomia, społeczeństwo, literatura i kultura.

Tom otwiera rozdział autorstwa Macieja Czyża poświęcony podbojom muzułmańskim z X i XI wieku. Zdziwi się jednak ten, kto spodziewa się wyłącznie opisu krwawych rzezi dokonywanych na chrześcijanach przez wyznawców islamu. Owszem, muzułmanie często traktowali bliskowschodnich chrześcijan jako „piątą kolumnę”, lecz i Bizantyńczykom zdarzały się ataki na bliskowschodnie kościoły, czy łupienie relikwii należących do miejscowych chrześcijan. I nie usprawiedliwia tu Bizantyńczyków fakt, że czasem trudno było rozróżnić zarabizowanych chrześcijan od muzułmanów — po prostu jedność chrześcijaństwa była w opisywanym okresie raczej niedosiężnym ideałem niż rzeczywistością.

Czytelnika nie rozczaruje również rozdział omawiający losy Polaków na Bliskim Wschodzie podczas II wojny światowej. Uchodźcy cywilni i żołnierze polskich formacji wojskowych znaleźli się wówczas w wielu krajach arabskich, poza tym w Iranie oraz w Turcji. Jacek Pietrzak opisuje wojenny szlak Polaków, a także ich relacje z ludnością w Iranie, Iraku, Palestynie i Libanie. Czyni to w sposób obiektywny, nie egzagerując znaczenia tych relacji, lecz i nie umniejszając ich wagi — zauważa zwłaszcza inicjatywy polskiej elity intelektualnej na wychodźstwie: Towarzystwo Studiów Irańskich, Biuro Studiów Centrum Informacji na Wschodzie czy powojenne placówki w Palestynie i Libanie.

Iran oraz Arabia Saudyjska to dwa mocarstwa regionalne, za których rywalizacją stoi podział na szyitów i sunnitów. Saudyjsko-irańska walka o wpływy w świecie islamu często przenosi się na terytoria państw trzecich. Jakub Gajda wyróżnia aż sześć faz konfliktu afgańskiego poczynając od roku 1979 — w każdej z nich Iran i Arabia Saudyjska odgrywały nieco inną rolę. To ważny tekst, zwłaszcza w kontekście obecności od 2002 roku Polskiego Kontyngentu Wojskowego w Afganistanie.

Kolejne dwa rozdziały — anglojęzyczne — poświęcone są historii kolei w Syrii i Libanie oraz znaleziskom polskiej misji archeologicznej w Faras. Michał Kozicki niezwykle drobiazgowo opisuje początki transportu kolejowego na terenach dzisiejszej Syrii oraz Libanu (wówczas w Imperium Osmańskim); jego tekst z pewnością trafi do fanów kolejnictwa. Natomiast Elmontser El-moubark przedstawia dowody na tolerancję i wielowiekowe pokojowe współistnienie chrześcijan i muzułmanów w Nubii (dzisiejszym Sudanie). Piękną kartę we współczesnej historii stosunków polsko-sudańskich zapisali polscy archeolodzy z prof. Kazimierzem Michałowskim na czele, którzy w latach 60. XX wieku w ramach misji ratunkowej UNESCO odkryli wczesnochrześcijańską katedrę w Faras. Połowa z ocalonych malowideł trafiła do Muzeum Narodowego w Warszawie.

Na część drugą książki składają się dwa rozdziały traktujące o ekonomii. Julia Celejewska omawia muzułmańskie mikrokredyty. Idea mikrofinansów zrodziła się 40 lat temu w Bangladeszu w głowie muzułmańskiego profesora ekonomii — Muhammada Yunusa, zaś od lat 90. XX wieku zaczęła zyskiwać na popularności na całym świecie. Kraje muzułmańskie, które stosują mikrokredyty to — oprócz Bangladeszu — Pakistan, Egipt i Maroko. Starają się one przestrzegać w bankowości zasad prawa muzułmańskiego, szariatu. Oznacza to, że zamiast czerpać zyski

z odsetek, wykształciły nieoprocentowaną pożyczkę przynoszącą podobne rezultaty. Pozostając w tematyce ekonomicznej, przenosimy się do krajów Zatoki Perskiej. Inwestycjom tamtejszych szejków w świat sportu przygląda się z dużym entuzjazmem Sylwia Pająk. Przedstawia finansowe posunięcia trzech linii lotniczych: Emirates Airline, Qatar Airways oraz Etihad Airways. Stając się oficjalnymi sponsorami czołowych europejskich drużyn piłkarskich zyskują one rozpoznawalność i klientów. Strumień petrodolarów zasila zaś kluby futbolowe i otwiera nowe możliwości przed wieloma utalentowanymi graczami, podnosząc tym samym poziom światowego sportu.

Część trzecia obejmuje cztery teksty poruszające kwestie społeczne. Matylda Konarczak dokonuje oceny zmian, które nastąpiły w Tunezji po tzw. „jaśminowej rewolucji”. Z jednej strony Tunezyjczykom udało się demokratycznie uchwalić nową ustawę zasadniczą, stanowiącą wzór konsensusu politycznego, z drugiej jednak strony społeczeństwo rozdarte jest walkami partyjnymi, pełne obaw wobec wzrastającej siły ugrupowań terrorystycznych oraz przytłoczone kryzysem ekonomicznym i powszechnym bezrobociem. Innego rodzaju problemy ma niewielka mniejszość muzułmańska w Kraju Kwitnącej Wiśni, czyli Japonii. Dominik Wróblewski zastanawia się, czy Japończycy są przychylni muzułmanom? Na to pytanie udziela odpowiedzi przeczącej — choć generalnie Japończycy są tolerancyjni i rozumieją odmienną kulturę świata arabsko-muzułmańskiego, to nie chcą żyć w wielokulturowym społeczeństwie, zaś w swych sądach o wyznawcach islamu często kierują się internetową listą sfalszowanych antymuzułmańskich „faktów”.

Dwa następne teksty dotyczą Polski i stosunku Polaków do muzułmanów. Edyta Górka przygląda się narastaniu islamofobii w polskim Internecie. Zauważa, iż powstaje coraz więcej stron czy fanpage’y traktujących o zatrzymaniu fali muzułmanów wędrującej w kierunku Europy i samej Polski. Wydarzenia antymuzułmańskie zbierają poparcie liczone w setkach, a niekiedy tysiącach internautów, dlatego też warto stale monitorować sytuację oraz zabiegać o zrozumienie międzykulturowe. Z kolei Marta Werka przedstawia wyniki badania ankietowego przeprowadzonego w Warszawie na przełomie lat 2012/2013 oraz 2013/2014. Dotyczyło ono stosunku do ulokowania meczetu w miejscu zamieszkania respondentów. Dwukrotnie głosy ankietowanych podzieliły się niemal po połowie — tyłu samo akceptowało budowę meczetu w swojej okolicy, co jej sobie nie życzyło. Kilkunastoprocentowa grupa pozostawała niezdecydowana.

Płynne przejście między częścią dotyczącą społeczeństwa a częścią poświęconą literaturze i kulturze stanowi analiza fragmentów *Kroniki to jest historii świata*. Michał Kuran przedstawia poglądy Marcina Bielskiego — żołnierza, historyka, pisarza i tłumacza — na temat kultury i obyczajów muzułmańskich mieszkańców Imperium Osmańskiego. Oczywiście trudno doszukiwać się w szesnastowiecznym dziele dwudziestowiecznej politycznej poprawności, choć trzeba przyznać, że Bielski starał się zachować bezstronność. Zresztą, co może zaskoczyć współczesnego Czytelnika, *Kronika* pisana była jako swoisty poradnik dla polskiej szlachty na wypadek trafienia do muzułmańskiej niewoli — świadczą o tym m.in. porady ukazujące najdogodniejszą porę i sposób ucieczki z imperium.

Następne cztery rozdziały traktują o współczesnych zjawiskach kulturalnych. Mohammed Al-Gaim boleje nad upadkiem literackim w Iraku po obaleniu reżimu Saddama Husajna, choć jest w stanie wymienić kilkunastu młodych poetów irackich tworzących na wysokim poziomie artystycznym — na dowód przytacza fragmenty ich wierszy w tłumaczeniu na język polski. Damian Kokoć szczegółowo i z pasją tropi wątki arabsko-muzułmańskie w *Kronikach Diuny* Franka Herberta, a wątków tych jest zaiste wiele: Arrakis/Diuna to jedna wielka pustynia, zamieszkująca ją Fremeni strojem i obyczajami przypominają Beduinów, w religii Fremenów pobrzmiwają

echa zarówno islamu, jak i przedmuzułmańskich wierzeń, zaś oczekiwany przez nich Mahdi zwany jest z arabska *Lisan al-Gaib*. Analogie można by mnożyć.

Przedostatni rozdział tomu, napisany przez Agatę Pospieszyńską, to zagłębienie się w kobiece kino maghrebijskie. Na szczególną uwagę zasługują arabskie reżyserki: Selma Baccar, Moufida Tlatli i Raja Amari. Kobiece kino ewoluuje, podejmuje coraz to nowe tematy, zrywa z tabu. Zwłaszcza na przykładzie ostatnich filmów widać, że problematyka kobieca zaczyna wykraczać poza pytania o niesprawiedliwość społeczną — zainteresowanie zostaje przeniesione na seksualność bohaterek, postrzeganą jako symbol oporu względem tradycji.

Książkę zamyka frapujący tekst Blanki Rogowskiej o muzułmańskim hip-hopie. Autorka przekonująco dowodzi, że rola islamu w kulturze hip-hopu nie ogranicza się do pojedynczych, przemycanych w tekstach treści, lecz dla wielu raperów islam jest głównym źródłem inspiracji, stąd nazwa nurtu — hip-hop muzułmański. Tworzą go m.in. Abd Al Malik, Mo Sabri, Kamal Ibn John Farid, pseudonim Q-Tip, Hamza Perez, czy Najeelah Nur, znana jako Eloquence.

Rozmyślnie kończymy tom swoistym łamaniem stereotypów. Wrażliwi iraccy poeci, zbuntowane maghrebijskie reżyserki, muzułmańscy hip-hopowcy — wszyscy oni stanowią przeciwwagę dla fundamentalistów, którzy zdominowali media i wyobraźnię zbiorową Europejczyków. A przecież takich ludzi — normalnych, dobrych, kreatywnych — jest na Bliskim Wschodzie bardzo wielu. Takich ludzi chciałoby się poznać bliżej. Tadeusz Sławek zachęca, by zostawić dla nich „puste miejsce” przy wspólnym stole i dodaje, że im dłużej będziemy dbać o to puste miejsce, tym większa będzie szansa na to, że siądzie na nim jakiś interesujący „inny”.

Marta Woźniak-Bobińska i Blanka Rogowska

Łódź, styczeń 2017 roku

HISTORIA

BIZANCJUM A LUDNOŚĆ CHRZEŚCJAŃSKA W TRAKCIE PODBOJU (X–XI WIEK)

Według francuskiej historyczki i bizantynolożki Hélène Ahrweiler, w obliczu zagrożenia arabskiego¹ Bizancjum wytworzyło ideologię obronną. Badaczka utożsamiała interes Bizancjum z interesem chrześcijaństwa². Gilbert Dagron pisał zaś o Universalitas Romana („powszechności, uniwersalności rzymskiej”), która stała się chrześcijańskim ekumenizmem³. Z chrześcijanami Bizancjum nie powinno walczyć. Konstantyn IV twierdził, że „właściwą i szlachetną jest wojna, która nie przelewa krwi chrześcijan”⁴, a patriarcha Mikołaj Mystikos, który pełnił regencję w imieniu Konstantyna VII, uważał, że wojna bizantyńsko-bułgarska jest wojną bratobójczą, gdyż giną w niej chrześcijanie⁵. Podobnie Roman I wzywał do zaprzestania rozlewu krwi między chrześcijanami⁶. Ale skoro interes Cesarstwa był równoważny z interesem chrześcijaństwa, to każda walka za Bizancjum była walką za chrześcijaństwo. Jan Skylitzes, kronikarz bizantyński z XI wieku, wspomina o „walce dla chrześcijan” przeciwko chrześcijańskim Bułgarom⁷. Utożsamianie działało tylko w jedną stronę: nie każdy chrześcijanin był Rzymianinem. Istniał także rzymski język⁸, rzymski strój⁹. Bizantyńczycy byli świadomi swej odrębności etnicznej. Ustawianie się w pozycji ludu ucieleśniającego chrześcijaństwo oznaczało bratanie się z innymi chrześcijanami tylko wtedy, kiedy było to wygodne politycznie.

¹ H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantine*, Paris 1975, s. 35.

² Ibidem, s. 33–37.

³ G. Dagron, *Byzance et la frontière: Idéologie et réalité* [w:] *Frontiers in the Middle Ages. Proceedings of the Third European Congress of Medieval Studies (Jyväskylä, 10–14 June 2003)*, red. O. Merisalo, P. Pahta, Louvain-la-Neuve 2006, s. 305.

⁴ H. Ahrweiler, op. cit., s. 36.

⁵ Ibidem, s. 53; Mikołaj Mystikos, *Epistolae* [w:] J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, t. 111, IV s. 47–48 [za:] H. Ahrweiler, op. cit., s. 53 przypis 1.

⁶ Jean Skylitzès (dalej zwany Skylitzesem), *Empereurs de Constantinople*, tłum. B. Flusin, Paris 2003, Romain Lakapènos X.12, s. 185; o apelu Bizantyńczyków do chrześcijańskiego sumienia Bułgarów wspomina także Abu al-Faradž Dżamal ad-Din Ibn al-Ibri (Bar Hebraeus; odąd zwany „Ibn al-Ibrim”), *Tarich az-Zaman*, tłum. Ishak Armaleh, Bejrut 1986, s. 47; Bizantyńczycy starali się przekonać Bułgarów do odstąpienia od ataku na Bizancjum, zatem mieli w takich stwierdzeniach wyraźny interes.

⁷ Skylitzes, op. cit., Romain Lakapènos X.8, s. 182.

⁸ *Dijenis Akritas*, tłum. M. Borowska, Warszawa 1998, I.82, s. 76 *Albowiem mową Romejczyków władał doskonale*.

⁹ Skylitzes, op. cit., Basile et Constantin XVI.11, s. 275, autor wspomina o stroju „rzymskim” w kontekście różnicy z bułgarskim; Michel le Paphlagonien XIX.27, s. 341 — autor wzmiankuje istnienie odrębnego stroju ormiańskiego.

Na terenach utraconych przez Cesarstwo w VII wieku pozostało wielu bizantyńskich współwyznawców. Choć z czasem ulegli oni, jak i pozostali chrześcijanie, arabizacji¹⁰, nadal określano ich mianem *Rum*, czyli Rzymian, lub *malikijja*, melkitów, czyli ludzi króla (tj. cesarza). Muzułmanie traktowali prawosławnych jak piątą kolumnę. Źródła przekazują informacje o znaczących atakach na chrześcijan w tych czasach, dokonanych w odpowiedzi na sukcesy Bizancjum. Niekiedy otwarcie zarzucano chrześcijanom zdradę. Wedle Skylitzesa — a w pierwszym przypadku również Al-Antakiego¹¹ — zarówno patriarcha Antiochii Krzysztof, jak i patriarcha Jerozolimy Jan zostali zamordowani pod pretekstem zachęcania Nicefora Fokasa do zaatakowania ich miast¹². W Kairze o spalenie floty przygotowanej na wyprawę przeciwko Bizancjum oskarżeni zostali bizantyńscy kupcy i kalfatażnicy¹³ zaś pogrom objął chrześcijan różnych wyznań¹⁴. W pozostałych przypadkach¹⁵ związek między strachem przed Bizancjum a pogromami też był czytelny, lecz nie wyartykułowano wyraźnie oskarżenia o zdradę. Trudno powiedzieć, ile było prawdy w zarzutach współpracy z Bizancjum, formułowanych wobec chrześcijan. Al-Antaki nie potwierdza takowych zarzutów stawianych patriarche Antiochii, ale wypada przypomnieć, że zarówno katolikos Ormian, jak i patriarcha jakobitów współpracowali w tym okresie z Bizancjum. Byłoby dziwne, gdyby spośród pasterzy miejscowych wyznań akurat hierarchowie prawosławia byli tymi, którzy kontaktów z Bizantyńczykami nie podjęli.

Źródła poświadczają, że miejscowi chrześcijanie niekiedy rzeczywiście wspomagali Bizantyńczyków w ich podbojach. Tak było w przypadku zamków Burzuja i Sahjun¹⁶ oraz Rabanu¹⁷, a może i Antiochii. Ibn al-Asir twierdzi otóż, że w zdobyciu Antiochii, „Miasta Boga”, dopomogli Bizantyńczykom chrześcijańscy mieszkańcy okolicznej miejscowości o nazwie Hisn Luka (Buka), którzy udawali, że uciekają przed armiami cesarza i schronili się w Antiochii, a potem

¹⁰ X wiek jest uważany za przełomowy w tym względzie w odniesieniu do Koptów, trudno mi powiedzieć, w jakiej mierze ich sytuacja była analogiczna do położenia melkitów. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że ulegli oni arabizacji jeszcze wcześniej. W przypadku Koptów greka zanikła już półtora wieku po podboju, oddając chwilowo miejsce koptyjskiemu, który z kolei ustąpił arabszczyźnie — A. Papaconstantinou, *“They shall speak the Arabic language and take pride in it”: reconsidering the fate of Coptic after the Arab conquest*, „Le Muséon” 120 (2007), s. 273; N. Abbott, *Arabic Marriage Contracts among the Copts*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft”, 95 (1941), s. 59–81 [za:] C.F. Peetry, op. cit., s. 185, przypis 35; Sidney H. Griffith, *Greek into Arabic: Life and letters in the monasteries of Palestine in the ninth century; the example of the Summa Theologiae Arabica*, „Byzantion” 66 (1986), passim, zwł. 120 — arabski zaczął istnieć w piśmiennictwie teologicznym pod koniec VIII wieku, zatriumfował kompletnie w IX wieku.

¹¹ Yahja Ibn Sa’id Ibn Yahja al-Antaki (odtąd zwany „Al-Antakim”), *Tarich Al-Antaki al-Maruf bi-Silat Tarich Awticha*, ed. Umar Abd as-Salam Tadmuri, Bejrut 1990, s. 116–120 AH 355–356.

¹² Skylitzes, op. cit., Nicéphore Phocas XIV.21, s. 234; co może być znaczące, po zdobyciu Antiochii przez Bizantyńczyków, odpowiedzialni za śmierć patriarchy zostali ukarani (Al-Antaki, op. cit., s. 136 AH 358), zaś jego ciało pochowano w katedrze (ibidem, s. 141 AH 359).

¹³ Czyli ludzie uszczelniający statki smołą.

¹⁴ Ibidem, s. 233–234 AH 386.

¹⁵ Ibidem, s. 95–96 AH 349 — pogrom chrześcijan w Al-Fustacie po nadejściu wieści o bizantyńskim zwycięstwie w Syrii; ibidem, s. 204 AH 375 — zniszczenie klasztoru św. Szymona Słupnika w odwecie za bizantyński najazd, przy czym monaster ów znajdował się na samej granicy bizantyńsko-arabskiej i możliwe jest, że potraktowano go jak twierdzą; ibidem, s. 427 AH 422 — Bizantyńczycy wkroczyli do Edessy, co wywołało pogrom chrześcijan w tym mieście; Ibn al-Ibri, op. cit., s. 74; Izz ad-Din Abu al-Hasan Ali Ibn Abi al-Karam asz-Szizabani Ibn al-Asir (dalej zwany Ibn al-Asirem), *Al-Kamil fi at-Tarich*, Bejrut 1994, t. 5, s. 528 AH 387 — historia napadu (wyprawiających się na Bizancjum) Chorasńczyków na chrześcijańskich urzędników w mieście Dakuka.

¹⁶ Al-Antaki, op. cit., s. 162 AH 364.

¹⁷ Ibidem, s. 193–194 AH 370.

wydali ją wrogowi¹⁸. Skoro jednak opowieść Lukańczyków została przyjęta, musiała być wiarygodna, a zatem mieszkańcy tej twierdzy nie byli jedynymi chrześcijanami, którzy uciekali przed Bizancjum¹⁹. Niemniej, opis zdobycia Antiochii Al-Antakiego może być traktowany jako zgodny z opowieścią o zdradzie chrześcijan, gdyż zawiera jeden z nielicznych odnalezionych przez mnie przykładów faworyzowania przez Bizancjum ludności chrześcijańskiej; wedle autora chrześcijanie zostali oszczędzeni i osadzeni w mieście²⁰. Wydaje się jednak mało prawdopodobne, by Al-Antaki przemilczał udział miejscowych chrześcijan w zdobyciu miasta, skoro wspomina o podobnych przypadkach, zaś mieszkając w Antiochii nie mógł być nieświadomy takiej historii. Jeśli zaś łaskawe potraktowanie chrześcijan z Hisn Luka lub Antiochii było dla nich nagrodą za zdradę, nie byłoby ich udziałem, gdyby się jej nie dopuścili, a zatem nie było wynikiem ich przynależności do chrześcijaństwa, ale zdrady. Nie przeczy to jednak temu, że muzułmanie mogli być traktowani jeszcze gorzej. Skylitzes potwierdza, że w zdobyciu Antiochii pomogła osoba z wewnątrz miasta. Był nią jednak przekupiony Saracen „Aulax”, najwyraźniej muzułmanin²¹. Z muzułmanami wydającymi Bizancjum miasta spotykamy się także w przypadku Edessy²², Perkrinu²³, Al-Chawabi i Marakijji²⁴.

Skylitzes uznał wprawdzie zniszczenie Bożego Grobu przez „Aziziosa” (fatymidzkiego kalifa Al-Hakima) za zerwanie rozejmu, czyli atak na Bizancjum²⁵, ale miejscowych chrześcijan wspominał tylko mimochodem, mówiąc o przepędzonych mnichach. Troskę o chrześcijańską ludność pod panowaniem muzułmańskim wykazał zdaniem H. Ahrweiler Leon VI, który doradzał, dla utrzymania dobrego morale, śpiewanie pieśni i określał tematy, które należy w nich poruszyć:

Ale przede wszystkim by podkreślili, że bitwa, którą mają stoczyć, jest walką dla Boga, dla miłości Boga, dla całego narodu **i przede wszystkim za naszych braci, którzy są pod jarzmem niewiernych**; za nasze dzieci, nasze kobiety i naszą ojczyznę; żeby nie zapomnieli wspomnieć, że pamięć o tych, którzy padli za wolność i za naszych braci jest wieczna i że walka jest skierowana przeciwko wrogom Boga²⁶.

Istnieje jednak rozbieżność między tłumaczeniem H. Ahrweiler, gdzie obecny jest fragment „którzy są pod jarzmem niewiernych”, a tłumaczeniem łacińskim i greckim oryginałem, gdzie mowa jest tylko o „braciach — wszystkich wiernych”, natomiast w dalszym fragmencie widnieje zachęta do walki „za wolność braci”, a nie, jak u H. Ahrweiler, „za wolność i braci”. Ponadto, „wolność braci” może oznaczać oswobodzenie jeńców.

¹⁸ Ibn al-Asir, op. cit., t. 5, s. 366–367 AH 359; podobna historia, prawdopodobnie przejęta od Ibn al-Asira lub ze wspólnego źródła, znajduje się u Ibn al-Ibriego — Ibn al-Ibri, op. cit., s. 66.

¹⁹ K. Salibi, *Maronite Historians of Mediaeval Lebanon*, Naufal, Bejrut 1991, s. 96 [za:] M. Moch, *Tożsamość zbiorowa maronitów libańskich między Zachodem a Bliskim Wschodem*, „Przegląd Orientalistyczny” 3–4 (2009), s. 224 — na podstawie Al-Masudiego autor sugeruje, że maronici (wyznawcy odłamu chrześcijaństwa dominującego obecnie w Libanie) przenieśli się w X wieku z doliny Orontesu w góry Libanu uciekając przed Bizantyńczykami.

²⁰ Al-Antaki, op. cit., s. 135 AH 358.

²¹ Skylitzes, op. cit., Nicéphore Phocas XIV.17, s. 229.

²² Ibidem, Romain Argyros XVIII.13, s. 321; Michel le Syrien (dalej zwany Michałem Syryjczykiem), *Chronique*, tłum. J.-B. Chabot, Paris 1905–Bruxelles 1963, t. 3, XIII.7, s. 147; Al-Antaki, op. cit., s. 427 AH 422.

²³ Skylitzes, op. cit., Romain Argyros XVIII.16, s. 322.

²⁴ Al-Antaki, op. cit., s. 352 AH 411.

²⁵ Skylitzes, op. cit., Basile et Constantin XVI.33, s. 290.

²⁶ H. Ahrweiler, op. cit., s. 34; Leo Philosophus, *Tactica* [w:] J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, t. 107, XII.72 s. 827–828A; walka za wszystkich chrześcijan także XVIII.19, s. 949–950D.

Troskę o miejscowych chrześcijan wykazuje natomiast wnuk Leona, Konstantyn VII, pisząc „Ta anarchia, w czasie której mordowali²⁷ siebie nawzajem i nas, trwała pięć lat”²⁸. Kontekst sytuacji wewnętrznej kalifatu oraz analogiczne zdanie w tym samym fragmencie, wyrażnie odnoszące się do chrześcijan, wskazuje na to, że „nami” są w tym wypadku wyznawcy chrześcijaństwa żyjący pod panowaniem kalifa. Porfirogeneta pisze jednak o „chrześcijańskich poddanych” muzułmanów, a nie o Rzymianach. Ponadto, słowa Konstantyna Porfirogenety wyszły spod pióra osoby, która nigdy nie walczyła na froncie. W praktyce nie wydaje się, by chrześcijan w trakcie podboju traktowano wiele lepiej niż muzułmanów. Leon Diakon wskazuje, że nie tylko praktyką, ale i powodem do chwały wodza, było przede wszystkim pustoszenie „agareńskiego terytorium” i burzenie jego miast²⁹, co musiało mieć złe skutki dla jego ludności niezależnie od wyznania. Mateusz z Edessy pisze otwarcie o tym, że Bizantyńczycy bezlitośnie mordowali w tych czasach Ormian, nie różniąc się pod tym względem od niewiernych³⁰. Odnalazłem tylko nieliczne wzmianki o tym, by Bizantyńczycy faworyzowali chrześcijan w czasie działań wojennych. Trzy z nich zdaje się przekazywać Ibn al-Asir, który pisze:

Tego roku z Antiochii wyruszyła wielka karawana³¹ do Tarsu (...). Wyskoczyli na nich z zasadzki Rzymianie, **wzięli muzułmanów, którzy byli w karawanie i zabili wielu z nich**³².

oraz

Król Rzymian posłał wojsko do Mantzikertu w Armenii. [Rzymianie] oblegli go zatem i **uciskali muzułmanów, którzy przebywali w mieście**³³.

a także:

Tego roku dotarł liczny oddział Rzymian pod Antiochię. Walczyli w jej obszarze wiejskim, zdobyli łup i wzięli w niewolę dwanaście tysięcy muzułmanów³⁴.

²⁷ W tekście greckim „przelewali krew”, co może się również odnosić do starć między armią bizantyńską i arabską, podczas gdy tłumaczenie tego słowa jako „mordowali”, przyjęte w przekładzie angielskim, sugeruje, że chodzi o mordowanie ludności cywilnej, co jest podpowiadane przez kontekst, ale niekoniecznie przez użyty w oryginale czasownik.

²⁸ Constantine Porphyrogenitus (dalej zwany Konstantynem Porfirogenetą), *De Administrando Imperio* (dalej: DAI), red. G. Moravcsik, tłum. R.J.H. Jenkins, Dumbarton Oaks 1967, 22, s. 96–99, w tłumaczeniu zwłaszcza 22, s. 99.

²⁹ Leon Diakon (Leo the Deacon), *History (The History of Leo the Deacon)*, tłum., red. A.-M. Talbot, D.F. Sullivan, Dumbarton Oaks 2005, II.11, s. 85.

³⁰ Matthew of Edessa (dalej zwany Mateuszem z Edessy), *Armenia and the crusades. Tenth to twelfth centuries. The chronicle of Matthew of Edessa*, tłum. A.E. Dostourian, Lanham, New York, London 1993, I.39, s. 41.

³¹ قفل interpretuję jako قفيلة lub jego liczbę mnogą (choć taka forma nie jest odnotowywana w słownikach), zwłaszcza, że Ibn al-Atir pisze potem: من كان فيها من مسلمين, a więc traktuje قفل albo jak rzeczownik rodzaju żeńskiego, którym on — w przeciwieństwie do قفيلة — nie jest, albo jak liczbę mnogą nieosobową.

³² Ibn al-Asir, op. cit., t. 5, s. 323 AH 350; Ibn al-Ibri, op. cit., s. 61 — autor określił karawanę jako „arabską”, czyli muzułmańską. Może to oznaczać, że uczestniczyli w niej tylko muzułmanie, lub być jego nadinterpretacją.

³³ Ibn al-Asir, op. cit., t. 5, s. 367 AH 359.

³⁴ Ibidem, t. 5, s. 356, t. 5, AH 357; oprócz tego, Ibn al-Asir i Ibn al-Ibri przekazują historię o wymordowaniu muzułmanów w jednej twierdzy po tym, jak wyciągnęli miecze, by bronić swych kobiet przed napastowaniem ze strony Ormian (ibidem, t. 5, s. 325 AH 351; Ibn al-Ibri, op. cit., s. 62). Prawdopodobne jest jednak, że ludność twierdzy była wyłącznie muzułmańska.

W Mantzikercie, pod Antiochią, a może i w karawanie znajdowali się także chrześcijanie. Jednak z tego, że autor wspomina tylko o losie muzułmanów nie wynika, że pozostałą ludność potraktowano inaczej. Chrześcijanie mogli autora po prostu nie interesować. Ponadto trudno zrozumieć, w jaki sposób Bizantyńczycy mogli w oblężonym mieście bardziej uciskać muzułmanów od innych grup. Czwartą wzmiankę o lepszym potraktowaniu chrześcijan zawiera kronika Al-Antakiego, który wspomina o tym, że chrześcijan zastanych w zdobytej Antiochii oszczędzono i osiedlono w mieście³⁵.

Oprócz tego, Porfirogeneta w innym fragmencie przedstawia wyprawę do Gruzji jako mającą na celu przede wszystkim oswobodzenie kościołów, przemienionych przez Saracenów w twierdze. Ale nawet w tym wypadku kraj doszczętnie spustoszone³⁶. Jan Tzimiskes w kronice Mateusza z Edessy również twierdził, że chce „uwolnić ludność” Amidy³⁷, ale ponieważ jej nie zdobył, nie wiemy, jak to oswobodzanie wyglądałoby w praktyce. Tzimiskes, wedle tej kroniki, pochodził z tych stron³⁸ i znał co najmniej jedną osobę w tym mieście — siostrę hamdanidzkiego władcy, która rzekomo niegdyś była jego kochanką, a która miała go przekonać do zaniechania oblężenia³⁹. Historia romansu Hamdanidki z przyszłym cesarzem skłania do ostrożności w podejściu do innych informacji przekazywanych przez to źródło. Trzeba podkreślić, że kronika ta jest dość późna i niezbyt wiarygodna. To samo źródło twierdzi, że Jan Tzimiskes oszczędził spustoszeń Tyberiady ze względu na to, że była ojczyzną Apostołów, Nazaretowi ze względu na Marię, Matkę Bożą, a także Edessie i jej okolicom ze względu na wielką liczbę mnichów żyjących w sąsiedztwie tego miasta⁴⁰. W przypadku Tyberiady uczynił to jednak po wymuszeniu od miasta pieniędzy, co zmusza do zadania pytania, na ile przemawiałaby do Jana Tzimiskesa i jego wojska świętość Tyberiady, gdyby nie była wsparta okupem. W tym kontekście przydatna jest informacja, że, nim mieszkańcy wystąpili doń z propozycją okupu, Jan Tzimiskes planował oblężenie miasta. W przypadku Edessy można założyć, że pochodzący z niej Mateusz znał lokalną tradycję, ale, z drugiej strony, może chciał on podkreślić świetność i świętość tego miasta, a równocześnie uhonorować Jana Tzimiskesa — podobnie jak autor Ormianina i w dodatku przyjaciela króla Ormian. Stosunek Mateusza do Jana Tzimiskesa ukazuje wzmianka o końcu jego panowania. Podczas gdy pozostałe źródła zgadzają się, że zmarł on na tronie, Mateusz twierdzi, że Jan Tzimiskes zrezygnował z panowania, by — jako mnich, uzyskać przebaczenie za zamordowanie Nicefora Fokasa⁴¹. Cześć dla świętości, okazywana przez Jana i jego przemiana w mnicha służą zatem zniwelowaniu dysonansu wzbudzanego przez kontrast zbrodni, której dokonał z jego pełnym sukcesów panowaniem i brakiem kary. Świadectwo Mateusza nie zgadza się z obrazem malowanym przez pozostałe źródła, zdaje się być wizją pokazującą wzorce zachowania i podkreślającą świętość określonych miejsc. Nawet w tym wypadku jednak można zauważyć, że godni oszczędzenia są mnisi, a nie zwykli chrześcijanie, a jeśli ci ostatni są pozostawiani przy życiu i dobytku, to tylko w przypadku szczególnie czcigodnych miast i ziem. Motywy oszczędzania danych miejsc są zaś czysto chrześcijańskie, nie nawiązują do tradycji rzymskiej.

³⁵ Ibidem, s. 135 AH 358.

³⁶ Konstantyn Porfirogeneta, op. cit., 45, s. 207–209.

³⁷ Mateusz z Edessy, op. cit., I.18, s. 28.

³⁸ W rzeczywistości pochodził on z *temu* Armeniakon.

³⁹ Mateusz z Edessy, op. cit., I.18, s. 28.

⁴⁰ Ibidem; notabene sam autor był mnichem z okolic Edessy.

⁴¹ Ibidem, I.23, s. 34.

Na wojnie Bizantyńczycy burzyli lub palili muzułmańskie świątynie⁴², czasem zamieniali je w kościoły⁴³ lub stajnie⁴⁴. W Melitenie bizantyński generał Kurkuas dał muzułmanom możliwość ocalenia rodzin i pieniędzy, jeśli przejdą na chrześcijaństwo, z czego większość skorzystała⁴⁵. Stało się to przy drugim podboju tego miasta. Poprzednim razem według źródeł bizantyńskich miasto sprzeniewierzyło się układowi, zaś według Ibn al-Asira armia wysłana przez Abbasydów na wieść o jego upadku odzyskała je bez walki, gdyż Bizantyńczycy bali się bronić miasta, którego ludność mogła powstać przeciwko nim⁴⁶. Najwyraźniej nauczeni doświadczeniem, Bizantyńczycy za drugim razem postanowili zagwarantować sobie lojalność miasta przez odcięcie go od muzułmańskich związków. Pojawia się pytanie: czy tam, gdzie źródła informują nas o wygnaniu lub wzięciu w niewolę ludności danego miasta, mają na myśli tylko muzułmanów? Ibn al-Ibri pisze o trosce Bizantyńczyków o miejscowych chrześcijan, która jednak jest podejrzana: czy bowiem nie brzmi dziwnie wzmianka, że Bizantyńczycy uprowadzają muzułmanów, natomiast chrześcijan zmuszają do przenosin do Bizancjum — wbrew ich woli — po to, by ich ochronić przed zemstą z ręki muzułmanów?⁴⁷ Takie wytłumaczenie brzmi niezbyt wiarygodnie. Sądzę, że Ibn al-Ibri, jako chrześcijanin, chciał zachować pozytywny obraz chrześcijańskiej potęgi i uczynił to poprzez taką interpretację zastanych wiadomości, która to umożliwiała.

Bizantyńczykom zdarzały się również ataki na kościoły. W Syrii spalono kościół w Homsie, choć dokonali tego Rusowie⁴⁸. W Bułgarii Bizantyńczykom zdarzało się plądrowanie kościołów⁴⁹. O ile zatem meczety burzono, również kościoły — i to prawosławne — mogły paść ofiarą bizantyńskich żołnierzy. Miasta burzono nawet w wypadku, gdy, jak w przypadku Sycylii, były przez Arabów zajęte stosunkowo niedawno, czyli najprawdopodobniej pozostawały w większości chrześcijańskie⁵⁰. Głównym celem armii był rabunek i zdobycie jeńców. Najbardziej wymowna dla traktowania ludności podbitej przez Bizantyńczyków jest historia dotycząca bizantyńskiej Italii, odbitej szybko po chwilowym zajęciu, czy też ledwie splądrowaniu, przez muzułmanów:

Mówią też, że Italijczycy ufundowali kościół ku czci [Nicefora Fokasa]⁵¹, by uwiecznić pamięć jego cnoty; nie tylko dlatego, że zawdzięczali mu swoje wyzwolenie, lecz także z powodu innego wydarzenia,

⁴² Ibn al-Asir, op. cit., t.5, s. 300 AH 341 — w Sarudżu; 324 AH 351 — w Anazarbie, wraz z całym miastem; s. 326 AH 351 — spalenie meczetów w Aleppo; s. 337 AH 354 — spalenie *minbaru* w Tarsie; przypis 3 — Ibn Kasir stwierdził, że Nicefor przeniósł też świeczniki z tego meczetu do „swego miasta”, czyli Konstantynopola, zaś Ibn al-Wardi przypisał mu zbeszczeszczenie znalezionej w świątyni kolekcji ksiąg poprzez oddanie na nie mocz; Ibn al-Ibri, op. cit., s. 62 — w Aleppo; Al-Antaki, op. cit., s. 95 AH 349–350 — w Chandaksie; M. Canard, *Les sources arabes de l'histoire byzantine aux confins de Xe et XIe siècles* [w:] M. Canard, *Byzance et les musulmans du Proche Orient*, London 1973, s. 297 (fragment Ibn al-Kalanisiego) — w Homsie.

⁴³ Ibn al-Ibri, op. cit., s. 53 — w Samosacie; Ibn al-Asir, op. cit., t. 5, s. 94 AH 315 — w Samosacie (ar. Samajsat); s. 115 AH 316 — w Ahlacie (ar. Achlat/Chalat) i Bitlisie (ar. Badlis); w Latakii (Laodycei, ar. Al-Lazikijja) — Ibn Butlan al-Baghdadi, Ibn Ridwan al-Misri, *Chams Rasa'il*, cz. 1, s. 126.

⁴⁴ Tak Nicefor Fokas postąpił w Tarsie: ibidem, t. 5, s. 337 AH 354; Ibn al-Ibri, op. cit., s. 64.

⁴⁵ Ibn al-Asir, op. cit., t. 5, s. 168–169 AH 322.

⁴⁶ Ibidem, t. 5, s. 133 AH 319.

⁴⁷ Ibidem, s. 49.

⁴⁸ Al-Antaki, op. cit., s. 244 AH 389.

⁴⁹ Leon Diakon, op. cit., IX.5, s. 192.

⁵⁰ Scriptores post Theophanes (dalej: Theophanes Continuatus), *Historiae Byzantinae*, tłum. F. Combesius [w:] J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, t. 109, Paris 1863, De Basilio Macedone V.64, s. 319 (304) — złupienie miast trybutarnych Fatymidów, najpewniej chrześcijańskich; Skylitzes, op. cit., Basile le Macédonien, ou Céphalas VI.33, s. 130.

⁵¹ W tekście „tego człowieka”. Nicefor Fokas, zwany Starszym, był wodzem tejże wyprawy do Italii. Jego wnukiem był Nicefor Fokas, zwany Młodszy, cesarz Bizancjum.

zasługującego na przytoczenie. Rzymianie, którzy przygotowywali się do powrotu do siebie razem ze swoim strategiem, zatrzymali wielu Italijczyków, których spieszyli się zabrać za morze, by uczynić ich niewolnikami. Nicefor ich od nich odkupił. Nie powiedział nic i nie dał się domyśleć, co uczynił, aż dotarli do Brindisi, skąd mieli przedostać się do Ilirii. Ale kiedy tam byli, przystąpił do osobistego ładowania na statek każdego żołnierza, który miał się przeprawić. Wtedy pozwolił tubylcom swobodnie zamieszkiwać swą ziemię⁵².

Trudno powiedzieć, w jakiej mierze fundacja kościoła była wyrazem autentycznej radości z powodu ustania władzy Arabów, a w jakiej z wyzwolenia porwanych mieszkańców. Na pewno fragment ten wskazuje na to, że żołnierze łaknęli zdobycia niewolników. Było to pragnienie na tyle silne, że Fokas musiał pilnować żołnierzy, by nie przemycono kogoś z porwanych. Tekst ten wskazuje na to, że jeńców brano nawet po ustaniu działań wojennych i że nie przejmowano się tym, że brańcami byli Bizantyńczycy. Odkupienie jeńców przez Nicefora świadczy o tym, że uznał on prawo żołnierzy do ich niewolenia, lub że odebranie armii brańców spotkałoby się z tak dużym jej niezadowoleniem, że, jako wódz, nie mógł sobie na to pozwolić. Nicefor potępił wprawdzie niemoralną akcję swoich żołnierzy poprzez wyzwolenie jeńców, ale zarazem ją usankcjonował poprzez wykupienie ich, a nie odebranie. Zatem to postawa żołnierzy Fokasa, a nie jego samego, była częsta i pospolita, choć nie pochwalana. Istotnie, bizantyńscy żołnierze dawali się we znaki ludności cywilnej nawet w centrum Imperium. Żołnierze Nicefora nie tylko dokonywali rekwizycji, ale i łupili współobywateli⁵³.

W jednym ze swych listów patriarcha Mikołaj Mystikos, broniąc Cypryjczyków przed gniewem kalifa, pisze, że równie dobrze mógłby on mścić się za ataki jakichś chrześcijan przez prowadzenie wojny z chrześcijanami Syrii. Mikołaj próbował w ten sposób sprowadzić represje wobec Cypryjczyków do absurdu i oddzielić Bizantyńczyków od chrześcijan zamieszkujących podległe kalifowi ziemie⁵⁴. Podkreślił również to, że od trzech stuleci Cypr pozostaje trybutariuszem kalifa, a mieszkańcy wywiązywali się ze swojego obowiązku posłuszeństwa wobec kalifa⁵⁵. Choć słowa patriarchy zaprzeczają związkowi Bizancjum z owymi chrześcijanami, ich intencja może być odczytana jako ten związek podkreślająca. W innym miejscu patriarcha próbował zachęcić kalifa do zaprzestania prześladowań chrześcijan, wnosząc, że przecież cesarz pozwala muzułmanom modlić się w konstantynopolskim meczecie⁵⁶. Przykłady zasady wzajemności odnajdujemy gdzie indziej: Al-Hakim rzekomo miał pierwotnie oszczędzić Bazylikę Bożego Grobu, bowiem bał się, że Bizantyńczycy w odpowiedzi zniszczą meczety w swoim państwie⁵⁷. W Regio fatymidzki wódz zaczął wznosić meczet, a w układzie z Bizancjum zastrzegł, że nie mogą oni przeszkadzać w dokończeniu jego budowy, że mają zezwalać na sprawowanie tam modłów i wzywanie do modlitwy, a jeśli uszczkną choć kamień, „zostaną zniszczone wszystkie kościoły

⁵² Ibidem, Nicéphore Phocas XIV.4, s. 221.

⁵³ Ibidem, Nicéphore Phocas XIV.18, s. 230. Istnieje jednak możliwość, że jest to element czarnej legendy cesarza Nicefora, w wielu kręgach bardzo niepopularnego.

⁵⁴ Mikołaj Mystikos, *Deux lettres* [w:] A.A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, t. 2, cz. 1, s. 406.

⁵⁵ Ibidem, s. 405.

⁵⁶ J. Meyendorff, *Byzantine views of Islam* [w:] red. M. Bonner, *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times* [w:] red. L.I. Conrad, *The Formation of the Classical Islamic World*, t. 8, Aldershot 2004, s. 229–230.

⁵⁷ Taki ad-Din Ahmad Ibn Ali al-Makrizi (dalej zwany Al-Makrizim), *Itti'az al-Hunafa* (odtąd zwane *Itti'az*), t. 2, Kair 1996, s. 75 AH 398; zburzył ją jednak dopiero dwa lata później. Rzeczywistym powodem odłożenia zniszczenia było przypuszczalnie to, że dopiero AH 400 wygasła rozejm z Bizancjum, a Al-Hakim nie chciał prowokować przedwcześnie konfliktu — co nadal wskazuje na to, że uważano Bizancjum za obrońcę miejscowych chrześcijan, a raczej kościołów (m.in. Bazyliki Bożego Grobu).

na Sycylii i w Afryce”⁵⁸. Kalif Az-Zahir zawierając rozejm z Bizancjum w zamian za otworenie Bazyliki Bożego Grobu uzyskał ponowne otwarcie meczetu w Konstantynopolu oraz to, że to jego (a nie jego rywala — Abbasydę) wzmiankowano w meczetach w Bizancjum⁵⁹. Cesarz uznany był za protektora miejscowych chrześcijan, ale z kolei kalif fatymidzki chciał objąć analogiczną rolę protektora islamu w Bizancjum. Fakt, że to cudzoziemcy imputowali Bizantyńczykom chęć obrony autochtonicznych chrześcijan, podczas gdy Mystikos w praktyce czynił rozróżnienie między nimi a Bizantyńczykami, jest znaczący.

W przypadku Sycylii posiadamy ciekawą informację o tym, że ludność wyspy powstała i, z pomocą Fatymidów, wysiekła załogi bizantyńskie⁶⁰. Jeśli powstałi muzułmanie, to poświadczaloby to, że Bizantyńczycy nie pozbywali się ich przy podboju. Muzułmanie zajęli w wyniku wspomnianego powstania także te ziemie (wschód Sycylii), gdzie nie mogło być ich wielu, a może nie było wcale; nawet zresztą środkowa i zachodnia części wyspy nie pozostawały pod panowaniem muzułmańskim na tyle długo, by doszło do ich znacznej islamizacji. Może to świadczyć o tym, że miejscowi chrześcijanie wsparli „Kartagińczyków” albo o tym, że rola miejscowej ludności w utracie bizantyńskich zdobyczy na Sycylii została wyolbrzymiona. Warto przy rozstrzyganiu tej kwestii zauważyć, że także po skyllowej, czyli greckiej stronie Cieśniny Messyńskiej miejscowa ludność wspierała obcy podbój, w tym wypadku „frankijski”⁶¹. Również w przypadku miast w Syrii posiadamy wzmianki o powstaniu miejscowej ludności i zrzuceniu przez nią władzy Bizancjum⁶², ale te tereny pozostawały pod władzą muzułmanów przez dłuższy czas i dlatego uczestnictwo chrześcijan w buntach, choć możliwe, nie jest równie prawdopodobne, jak w przypadku Sycylii.

Kolejny aspekt stosunku Bizancjum do ludności chrześcijańskiej wyłania się ze sposobu, w jaki Bizantyńczycy postępowali z relikwiami na zdobytych ziemiach. Otóż Bizancjum łupiło relikwie, nie przejmując się tym, że należały one do miejscowych chrześcijan.

Niektórzy współcześni badacze zarzucają cesarzowi Bazylemu II, że nie interweniował na rzecz swoich współwyznawców w trakcie prześladowań chrześcijan i innych mniejszości religijnych przez kalifa Al-Hakima⁶³. Istnieją jednak przesłanki, by domniemywać, że kwestia traktowania przez Fatymidę chrześcijan była poruszana w rozmowach Kairu z Konstantynopolem. Przybycie poselstwa Bazylego na dwór Al-Hakima⁶⁴ zbiegło się ze straceniem *wasity* Al-Husajna Ibn Tahira al-Wazzana⁶⁵, który był prawdopodobnie jednym z głównych instygatorów prześladowań⁶⁶. Po jego śmierci nie wydawano już nowych rozkazów ograniczających prawa chrześcijan, a choć stare pozostały w mocy jeszcze przez kilka lat, sytuacja stopniowo się poprawiała. Michał z Tinnis pisze, że ten najgorszy okres prześladowań — którego rozpoczęcie zbiegło się notabene z objęciem urzędu *wasity*, tj. wezyra, przez Al-Husajna Ibn Tahira al-Wazzana w roku 403/1012 — trwał dziewięć lat. Informuje nas także, że dzielił się on na trzy trzyletnie podokresy, każdy

⁵⁸ Ibn al-Asir, op. cit., s. 285 AH 336.

⁵⁹ Al-Makrizi, op. cit., t. 2, s. 176 AH 418.

⁶⁰ Skylitzes, op. cit., Michel le Paphlagonien XIX.20, s. 336.

⁶¹ Ibidem, Michel le Calfat XX.4, s. 355.

⁶² Ibidem, Jean Tzimiskès XV.21, s. 260.

⁶³ A.A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, 1958, t. I, s. 311; S.A. Assaad, *The Reign of Al-Hakim bi-Amr Allah. A political study*, Beirut 1974, s. 129–130.

⁶⁴ Al-Makrizi, op. cit., t. 3, s. 107–108 AH 405.

⁶⁵ Al-Antaki, op. cit., s. 310, 312 AH 404–405; Al-Makrizi, op. cit., t. 3, s. 108 AH 405; idem, *Al-Chitat*, t. 3, s. 249.

⁶⁶ Wedle mojej opinii to on, a nie Abu Tahir an-Nahawi, uczestniczył w spisku Ibn al-Addasa, którego ofiarą stał się chrześcijański wezyr Fahd Ibn Ibrahim. Ibn Tahir uczestniczył w burzeniu bazyliki Bożego Grobu, wedle Al-Antakiego odznaczając się gorliwością, a najtrudniejszy dla chrześcijan okres panowania Al-Hakima rozpoczął się AH 403, gdy to on został *wasitą*.

kolejny mniej dotkliwy dla chrześcijan od poprzedniego⁶⁷. Pierwsza poprawa nastąpiła zatem w roku 405/1014–1015, w roku wizyty bizantyńskiego posła i stracenia Ibn Tahira, ewentualnie w roku 406/1015–1016, gdy wybuchł konflikt o Aleppo, a Bizancjum obłożyło Fatymidów embargiem⁶⁸. Istnieją wprawdzie inne możliwości wytłumaczenia stracenia tego wezyra, jak również zaprzestania prześladowań, nie eliminują one wszakże możliwości wpływu Bizancjum na polepszenie sytuacji chrześcijan⁶⁹. Co ciekawe, Abu Salih wspomina o tym, że o swoich współwyznawców — Koptów — upominał się władca Nubii, a Al-Hakim zmuszał episkopat koptyjski do zaręczania, że chrześcijanie są szczęśliwi pod panowaniem swego władcy⁷⁰. Możliwe, że podobnie było w przypadku posła Bizancjum i sytuacji prawosławnych, zwłaszcza, że prawosławni i Koptowie rywalizowali ze sobą o to, czyi współwyznawcy doprowadzili do zakończenia prześladowań. Co ciekawe, czynili to używając podobnych narracji⁷¹. Ewentualna interwencja Bazylego II po stronie współwyznawców w państwie Fatymidów nie została jednak wyraźnie poświadczona przez źródła i można jej jedynie domniemywać.

Al-Antaki twierdzi, że Roman Argyros w zamian za pokój domagał się m.in. zgody na odbudowanie przez siebie Bazyliki Bożego Grobu, zezwolenia chrześcijanom na restaurację pozostałych świątyń i wyświęcenia patriarchy Jerozolimy⁷². Znajduje to częściowe potwierdzenie w informacji Al-Makriziego o tym, że Bizancjum, zawierając rozejm, uzyskało zgodę na odbudowę Bazyliki Bożego Grobu i przy tejże okazji wielu nawróconych na islam chrześcijan powróciło do swojej pierwotnej religii⁷³. Jednak tenże Al-Antaki i inne źródła wspominają, że chrześcijanie już wcześniej dostali na to wszystko zgodę Al-Hakima⁷⁴, następnie zaś jego siostry⁷⁵. Albo

⁶⁷ Sawirus Ibn al-Mukaffa (dalej zwany Ibn al-Mukaffa), *Tarich Batarikat al-Kanisa al-Misriyya / History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Kair 1948, t. 2, cz. 2, tłum. ang. Aziz Suryal Atiya, Yassa 'Abd al-Masih, s. 135 (ar.), 205 (ang.); Michał twierdzi otóż, że prześladowania trwały w sumie 9 lat, od roku 403/1012 do roku 411/1020–1021, a zatem wskazane przez niego momenty, powinny przypadać w latach 405/1014–1015 i 408/1017–1018. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie trzeba traktować wypowiedzi Michała dosłownie, zwłaszcza, że w takim wypadku prześladowania trwały trzykrotnie po trzy lata. Ze względu na rolę liczby trzy w tradycji chrześcijańskiej miało to wydźwięk literacki. Uważam jednak, że modyfikacja literacka faktów następuje często tam, gdzie wersja literacka nie odbiega daleko od rzeczywistości i sama się przez to nastrocza.

⁶⁸ Al-Antaki, op. cit., s. 324 AH 406.

⁶⁹ Warto wspomnieć, że na czele odtworzonej hierarchii prawosławnej Al-Hakim postawił Bizantyńczyków, co również może świadczyć o chęci przypodobania się północnemu sąsiadowi — ibidem, s. 353 i 356 AH 411 — braniec bizantyński Nicefor, stolarz Al-Hakima, uzyskał dla siebie nominację na patriarchę Jerozolimy; ibidem, s. 357 AH 411 — inny bizantyński ksiądz, imieniem Teodor, ewidentnie również były jeniec, został — zapewne za sprawą Nicefora, w którego patriarchacie leżało to miasto — metropolitą Bajsanu, a następnie metropolitą Al-Fustatu. Najprawdopodobniej jednak ich kariery były wynikiem osobistej znajomości z Al-Hakimem, zwłaszcza, że wyniesienie Nicefora zostało dokonane z pogwałceniem prawa kanonicznego.

⁷⁰ Muhammad Abd Allah Inan, *Al-Hakim bi-Amr Allah wa-Asrar ad-Dawa al-Fatimijja*, Kair 1937, s. 104.

⁷¹ Al-Antaki, op. cit., s. 353–360 AH 411; Ibn al-Mukaffa, op. cit., s. 128–136 (ar.), 195–208 (ang.); według obydwu kronikarzy do zakończenia prześladowań skłonili Al-Hakima świątobliwi mnisi, przy czym według prawosławnego Al-Antakiego byli to mnisi melkiccy, zaś według Kopta Michała z Tinnis byli oni monofizytami.

⁷² Al-Antaki, op. cit., s. 436–437 AH 423.

⁷³ Al-Makrizi, op. cit., t. 2, s. 176 AH 418.

⁷⁴ O zgodzie Al-Hakima na odbudowę kościołów: Al-Antaki, op. cit., s. 353–358 AH 411; Ibn al-Mukaffa, op. cit., s. 135–137 (ar.), 204, 206 i 208 (ang.); Ibn Challikan, *Biographical Dictionary*, tłum. B. Mac Duckin de Slane, Nowy Jork 1868, s. 451 AH 411; o rekonwersji przeszłych na islam chrześcijan jeszcze za życia Al-Hakima: Al-Antaki, op. cit., s. 337 AH 408 i 357–358 AH 411; Ibn al-Ibri, op. cit., s. 77; Ibn al-Mukaffa, op. cit., s. 135 (ar.), 205 (ang.); Ibn Challikan, op. cit., s. 451 AH 411.

⁷⁵ O zgodzie Sajjidat al-Mulk na odbudowę kościołów: Al-Antaki, op. cit., s. 372 i 374/375 AH 411; na rekonwersje: ibidem.

zatem zgoda na odbudowę kościołów została odwołana⁷⁶, albo cesarz nie zdawał sobie z niej sprawy i sprzedano mu ją jako ustępstwo, albo zdawał sobie z niej sprawę, ale chciał przypisać ją sobie, albo Al-Antaki i Al-Makrizi mylą się odnośnie do warunków rozejmu. Możliwe jest także, że przytoczone przez Al-Antakiego postulaty zostały sformułowane jeszcze przez Bazylego II w trakcie jego korespondencji dyplomatycznej z Al-Hakimem.

Podsumowując, wydaje się, że wśród elit państwa przetrwała pamięć o współwyznawcach, nie miała ona jednak na ogół przełożenia praktycznego. Pamięć i pobożność bizantyńska zdawały się koncentrować raczej na konkretnych miejscach (głównie znanych miastach), budynkach (znanych kościołach) i przedmiotach (relikwiach) niż na ludziach. Sądzę, że wynikało to ze względów praktycznych. Po pierwsze, wojsko motywowała raczej chęć zysku niż troska o innych chrześcijan. Żołnierzy nie można było powstrzymać od brutalnego zachowania nawet na terytoriach bezwzględnie bizantyńskich w trakcie wojen domowych⁷⁷, a nawet w czasie pokoju⁷⁸. Jakże więc można było oczekiwać, by zachowywali się łagodnie wobec ludzi zamieszkujących to, co przywykło się nazywać ziemią Agarenów. O problemach z rozróżnieniem chrześcijan od muzułmanów świadczyć może to, że w Antiochii początkowo do niewoli wzięto całą ludność, później dopiero uwalniając chrześcijan⁷⁹. Po drugie, pewną rolę mogły odegrać przyzwyczajenia ostatnich trzystu lat, w czasie których rzadko odzyskiwano jakieś terytoria, zatem pustoszenie jakichś ziem, nawet, jeśli należały kiedyś do Cesarstwa i były zamieszkiwane przez melkitów, było jak najbardziej uzasadnione, osłabiało bowiem potencjał przeciwnika i to w pasie nadgranicznym, czyli tam, gdzie stacjonowały jego armie. Zatem, w dotychczasowym kontekście, zdanie mierzące zasługi dla Cesarstwa ilością zrównanych z ziemią miast było uzasadnione.

⁷⁶ Za Az-Zahira chrześcijanie otwarcie świętowali i to w obecności władcy — Al-Makrizi, *Itti'az*, s. 137 i 163 AH 415; stracenie nieco wcześniej pewnego rekonwertyty (Al-Antaki, op. cit., s. 375–376 AH 411; Al-Makrizi, op. cit., s. 136 AH 415) nie jest dowodem na radykalną zmianę polityki. Wynikło ono ze zbytniego zaangażowania straconego w życie religijne muzułmanów, przez co jego powrót do chrześcijaństwa został zakwalifikowany jako apostazja, a nie wyjście z katakumb.

⁷⁷ Leon Diakon, op. cit., X.7, s. 212: *Bardas Skleros (...) pustoszył Azję przez 4 lata, paląc wsie i burząc miasta.*

⁷⁸ Skylitzes, op. cit., Nicéphore Phocas XIV.18, s. 230.

⁷⁹ Równie dobrze można jednak uznać, że decyzję o oszczędzeniu wyznawców Chrystusa podjęto dopiero po zakończeniu podboju.

Jacek Pietrzak

UNIwersytet Łódzki

POLACY A BLISKI WSCHÓD PODCZAS II WOJNY ŚWIATOWEJ

Migracje i „geografia” polskiej diaspory

II wojna światowa stanowiła wyjątkowy okres w historii stosunków między Polską a światem Bliskiego Wschodu¹. W konsekwencji różnych ruchów migracyjnych, wywołanych przebiegiem wydarzeń wojennych, ponad 120 tys. polskich obywateli znalazło się w krajach tego regionu². Uchodźcy cywilni i żołnierze polskich formacji wojskowych znaleźli się w takich krajach, jak Palestyna, Liban, Syria, Egipt, Turcja, Cypr, Irak oraz Iran.

Uchodźcy wojenni z Polski pojawili się na Bliskim Wschodzie już w pierwszych miesiącach po klęsce 1939 roku. Stosunkowo niewiele jednak o nich wiadomo. Przybywali do Palestyny (w większości byli to obywatele polscy pochodzenia żydowskiego), Turcji, a także do Bejrutu, siedziby władz francuskiego terytorium mandatowego w Syrii i późniejszej stolicy Libanu. Bejrut stanowił także port tranzytowy dla ewakuowanych z Rumunii do Francji polskich żołnierzy, m.in. lotników³.

W kwietniu 1940 roku w Himsie w Syrii przystąpiono do formowania pierwszej polskiej jednostki wojskowej na Bliskim Wschodzie — Samodzielnej Brygady Strzelców Karpackich (SBSK). Jej dowódcą został płk dypl. (później gen. bryg.) Stanisław Kopański. Utworzenie jednostki było związane z alianckimi planami rozbudowy sił militarnych na Bliskim Wschodzie gotowych do użycia w razie ewentualnych działań w Turcji i na Bałkanach. Formowanie brygady umożliwiło kierowanie ewakuowanych żołnierzy polskich z Węgier i Rumunii na Bliski Wschód,

¹ Zakres geograficzny Bliskiego Wschodu jest tu pojmowany w tradycyjny i najczęściej stosowany w polskiej nauce sposób, tzn. bez krajów Afryki Północnej na zachód od Egiptu (warto zauważyć, że również w tych krajach — Libii, Algierii i Maroku — Polacy zaznaczyli swoją obecność podczas wojny). Por. J. Zdanowski, *Historia Bliskiego Wschodu w XX wieku*, Wrocław 2010. Na temat sporów wokół pojęcia Bliski Wschód zob.: R. Ożarowski, *Bliski Wschód w rozważaniach pojęciowych i geograficznych*, „Gdańskie Studia Międzynarodowe” 2009, nr 1–2, www.konflikty.pl/a,2734,Czasy_najnowsze,Bliski_Wschód_w_rozważaniach_pojęciowych_i_geograficznych.html, [dostęp: 25 maja 2015]; W. Szymborski, „*Bliski Wschód*” czy „*Środkowy Wschód*”: *proponując ujednolicenie terminu*, „Zeszyty Naukowe. Akademia Techniczno-Rolnicza w Bydgoszczy. Nauki Społeczne” 1985, z. 18, s. 61–69.

² Bardziej precyzyjne określenie liczby polskich obywateli jest bardzo trudne (zwłaszcza dotyczy to cywilów) ze względu na skomplikowanie ruchów migracyjnych, zrozumiałe problemy z obliczeniami w warunkach wojennych, a zwłaszcza różne kryteria przyjmowane podczas obliczeń. Szerzej na ten temat: J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy na Bliskim Wschodzie w latach drugiej wojny światowej. Ośrodki, instytucje, organizacje*, Łódź 2012, s. 43–111.

³ Ibidem, s. 49, 102–103, 107. J. Pertek, *Pod obcymi banderami*, Poznań 1984, s. 47–54.

co było istotne po zamknięciu lądowego szlaku do Francji przez Włochy. Do brygady dołączyło także wielu ochotników, którzy indywidualnie przedostali się z okupowanej Polski, a także Polacy z Iranu, Mandżurii, Ameryki Łacińskiej oraz z francuskiej Legii Cudzoziemskiej. Po klęsce Francji w czerwcu 1940 roku SBSK przedostała się do Palestyny i trafiła pod opiekę brytyjską. W październiku brygadę wysłano do Egiptu, a w sierpniu na front do Libii, gdzie zyskała legendarną sławę, biorąc udział w obronie Tobruku i w walkach pod Gazalą. Warto zauważyć, że SBSK była jedyną polską formacją lądową Polskich Sił Zbrojnych na obczyźnie, która uczestniczyła w walkach od klęski Francji do podjęcia działań na froncie włoskim przez 2 Korpus w 1944 roku⁴.

Po klęsce Francji kraje Bliskiego Wschodu znajdujące się pod panowaniem brytyjskim zaczęto brać pod uwagę jako obszar ewakuacji polskich uchodźców cywilnych z zagrożonej ekspansją III Rzeszy Rumunii, a w mniejszym stopniu także z Węgier, Jugosławii, Bułgarii i Grecji. Po trudnych negocjacjach w połowie lipca 1940 roku władze brytyjskie zgodziły się na ewakuację ok. 500 Polaków z Rumunii na Cypr, stanowiący brytyjską posiadłość kolonialną. Uchodźcy zostali tam przetransportowani we wrześniu 1940 roku. W związku z zagrożeniem Cypru po niemieckiej inwazji na Bałkany i zajęciu Krety, w czerwcu 1941 roku grupę tę ewakuowano do Palestyny⁵.

Rząd RP na uchodźstwie nalegał jednak na ewakuację kolejnych grup uchodźców. Ostatecznie w październiku 1940 roku władze brytyjskie, pomimo początkowych oporów, wyraziły zgodę na ewakuację 750 polskich uchodźców do Palestyny, stanowiącej brytyjskie terytorium mandatowe. Pierwszy zorganizowany transport morski przybył do portu w Hajfie 12 listopada. Wyznaczony limit został szybko przekroczony i w 1941 roku liczba oficjalnie zarejestrowanych polskich uchodźców korzystających z opieki społecznej osiągnęła liczbę ok. 1500 osób. Dominującą grupę stanowili przedstawiciele polskich elit społeczno-politycznych. W Palestynie znaleźli się m.in. dwaj byli premierzy, czterech byłych ministrów, liczni wyżsi urzędnicy państwowi, parlamentarzyści, przedstawiciele świata kultury. Nowy etap w historii uchodźstwa w Palestynie otworzyła ewakuacja wojska i ludności cywilnej z ZSRR w 1942 roku. Do terytorium mandatowego przybywali obywatele polscy pochodzenia żydowskiego (część w wyniku oficjalnych działań Agencji Żydowskiej, wielu w wyniku nielegalnej imigracji), rodziny żołnierzy, osoby zwolnione z wojska, bądź skierowane do tzw. drugiej grupy (oficerowie bez przydziału), inwalidzi wojskowi, dzieci mające podjąć naukę w pozostającym pod opieką wojska tzw. szkolnictwie junackim. Latem 1944 roku liczba oficjalnych polskich uchodźców cywilnych w Palestynie wynosiła prawie 6 tys. osób. Największymi ośrodkami uchodźczymi były Tel Awiw i Jerozolima, do pozostałych należały także Ain Karem, Betania, Betlejem, Gedera, Hajfa, Jafa, Jebel el-Rab, Nazaret, Ramallah, Rehawot, Tyberiada⁶.

Jako miejsce azylu dla Polaków ewakuowanych z Bałkanów brano pod uwagę także Turcję. Ostatecznie kraj ten odegrał rolę obszaru tranzytowego dla uchodźców i żołnierzy udających się do Palestyny. Najwięcej polskich uchodźców przebywało w Turcji (zwłaszcza w Stambule i Mersinie) na przełomie 1940 i 1941 roku. Z kolei w maju 1942 roku, według oficjalnych danych, było ich już tylko ponad 100, w tym 70 inżynierów i techników, którzy zostali zatrudnieni w przedsię-

⁴ Szerzej: *Samodzielna Brygada Strzelców Karpackich. Opracowanie zbiorowe żołnierzy SBSK*, [Kraków] 2014; T. Panecki, *Samodzielna Brygada Strzelców Karpackich w walkach w Afryce Północnej 1941–1942*, [w:] *Alianci i państwa Osi w walkach o Tobruk w 1941 r.*, red. T. Panecki, J. Zuziak, Warszawa 1992, s. 91–107.

⁵ J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 45–48.

⁶ Ibidem, s. 49–60.

biorstwach tureckich. Przez całą wojnę przybywały jednak do Turcji mniejsze grupy uchodźców z Polski, w tym głównie uciekinierów żydowskich (w 1945 roku miało ich być ok. 400)⁷.

Krajem Bliskiego Wschodu, na terytorium którego znalazło się zdecydowanie najwięcej polskich obywateli, był Iran. W 1942 roku, w rezultacie dwóch wielkich operacji ewakuacyjnych oraz kilku mniejszych, przetransportowano ze Związku Sowieckiego do Iranu ok. 120 tysięcy obywateli RP, w tym ok. 75 tys. żołnierzy i ok. 45 tys. cywilów⁸.

Ludność cywilna, w większości kobiety i dzieci, została skoncentrowana w obozach uchodźczych, podporządkowanych polskiemu rządowemu aparatowi opieki społecznej. Największym ośrodkiem był Teheran, gdzie powstały cztery obozy. W Isfahanie, starej perskiej stolicy, powstał unikatowy ośrodek dla polskich dzieci. Z kolei ośrodki w Meszhedzie i Ahwazie miały charakter obozów przejściowych — pierwszy dla ewakuowanych z ZSRR drogą lądową, drugi dla ewakuowanych poza terytorium Iranu. Warto zauważyć, że Iran, ze względu na skomplikowaną sytuację polityczną oraz potencjalną bliskość strefy działań wojennych, nie był traktowany jako stały obszar pobytu uchodźców do końca wojny. Za ewakuacją opowiadał się także rząd polski, przekonany, że w Iranie nie będzie możliwe stworzenie odpowiednich warunków dla wyćienzonej ludności. Opuszczenia kraju przez uchodźców chciały także władze zmagającego się z fatalną sytuacją żywnościową Iranu, jednak niewiele miały w tej sprawie do powiedzenia. Już w sierpniu 1942 roku rozpoczęto wysyłanie pierwszych transportów, głównie do Afryki wschodniej i południowej (Tanganika, Uganda, później także Rodezja Północna i Południowa, Związek Południowej Afryki) oraz do Indii; mniejsze grupy trafiły również do Meksyku i Nowej Zelandii. Wskutek procesów ewakuacyjnych liczba uchodźców ulegała zmianom. Najwięcej przebywało ich w Iranie w październiku 1942 roku — ponad 25 tys. Plany całkowitej ewakuacji uchodźców z Iranu nie doczekały się do końca wojny realizacji. Wpływ miały na to przede wszystkim trudności z transportem i znalezieniem odpowiednich miejsc osiedlenia. Znaczenie miała także postawa polskiej ludności, która wrogo odnosiła się do pomysłów tułaczki do jeszcze bardziej odległych krajów, zwłaszcza w perspektywie zbliżającego się końca wojny. Ostatecznie jeszcze w chwili zakończenia wojny przebywało w Iranie prawie 4 tys. uchodźców⁹.

W końcowym okresie wojny ośrodkiem uchodźstwa cywilnego stał się Liban. Do 1944 roku większość Polaków w tym kraju stanowili studenci uczelni bejruckich — uniwersytetów francuskiego i amerykańskiego. W lutym 1944 roku uzyskano zgodę na przyjęcie w Libanie 400 pol-

⁷ Ibidem, s. 107–109; K. Dopierała, *Emigracja polska w Turcji w XIX i XX wieku*, Lublin 1988, s. 289–290.

⁸ Pierwsza ewakuacja (III–IV 1942) była rezultatem sowiecko-polskich ustaleń, które z kolei były konsekwencją ograniczenia racji żywnościowych dla polskiej armii. Ewakuacja cywilów towarzyszących armii była rezultatem decyzji podjętych przez dowódcę armii gen. Władysława Andersa. Druga ewakuacja (VIII–IX 1942) była konsekwencją ustaleń sowiecko-brytyjskich, podjętych bez konsultacji z polskim rządem. Motywem decyzji była z jednej strony dramatyczna sytuacja militarna w Afryce Północnej, z drugiej faktyczne dążenie Stalina do pozbycia się polskiej armii i zarazem obciążenia odpowiedzialnością za ten fakt strony polskiej. W odróżnieniu od pierwszej ewakuacji, podczas drugiej ludność cywilna przybyła do Iranu na podstawie wcześniejszych ustaleń z władzami brytyjskimi i jej przyjęcie zostało odpowiednio przygotowane. Obok dwóch zasadniczych ewakuacji przez Morze Kaspijskie, miały miejsce mniejsze drogi lądowe. Niewielkie grupy ewakuowano jeszcze w 1943 roku. Szerzej: J. Pietrzak, *Ewakuacja armii gen. Władysława Andersa ze Związku Radzieckiego w 1942 r.*, [w:] *Wojsko Polskie na Wschodzie w latach II wojny światowej. Refleksje historyczne wywołane siedemdziesiątą rocznicą bitwy pod Lenino*, red. B. Szubtarska, Piotrków Trybunalski 2015, s. 51–72.

⁹ J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 60–102, 176–205; *Polacy w Iranie 1942–1945*, t. 1, oprac. A.K. Kunert, Warszawa 2002; A. Lelińska, *Uchodźcy polscy w Iranie w latach 1942–1945*, „Przegląd Polonijny” 1993, z. 1, s. 69–92; J. Wróbel, *Uchodźcy polscy ze Związku Sowieckiego 1942–1950*, Łódź 2003, s. 48–93.

skich uchodźców z Iranu, rozpoczęto też akcję sprowadzania rodzin studentów. Uznanie przez Polskę pełnej i bezwarunkowej niepodległości Libanu w sierpniu 1944 roku ożywiło stosunki polsko-libańskie. Władze tego kraju zezwoliły na powiększenie kontyngentów uchodźczych. Od jesieni stopniowo rosła liczba Polaków ewakuowanych z Iranu do Libanu. W chwili zakończenia wojny osiągnęła stan ponad 700 osób. Po wojnie Liban był — obok Palestyny — głównym ośrodkiem polskiej emigracji wojennej na Bliskim Wschodzie¹⁰.

Podczas II wojny światowej miała miejsce pierwsza (i jak wiadomo nie ostatnia) obecność polskich formacji wojskowych w Iraku. Od września 1942 roku kraj ten był miejscem stacjonowania dowodzonej przez gen. Władysława Andersa Armii Polskiej na Wschodzie (APW) utworzonej z polskich sił ewakuowanych z ZSRR oraz formacji organizowanych wcześniej na Bliskim Wschodzie. Armia, którą podporządkowano brytyjskiemu Persia and Iraq Command, została skoncentrowana w rejonie Khanaqin–Qizil Ribat, około 140 kilometrów na północny wschód od Bagdadu. Część najlepiej przygotowanych sił przesunięto następnie w rejon Mosulu, największego zagłębia naftowego Iraku. Armia miała bronić pól naftowych w północnym Iraku w razie spodziewanego niemieckiego ataku przez Turcję bądź Iran. Przebieg wydarzeń militarnych sprawił, że do ataku na Irak nie doszło, natomiast niemal roczny pobyt w tym kraju okazał się kluczowy dla reorganizacji i procesu szkolenia polskich formacji. Należy podkreślić, że przekształcanie armii w nowoczesny instrument militarny odbywało się w niezwykle trudnych warunkach klimatycznych, zdrowotnych, terenowych i kwaterunkowych¹¹.

W sierpniu i wrześniu 1943 roku armię przeniesiono do Palestyny (poza niewielkimi placówkami) w związku z zamiarem użycia wydzielonego z niej 2 Korpusu do działań w obszarze basenu Morza Śródziemnego. Niektóre oddziały odbyły szkolenia także na obszarze Libanu. W listopadzie rozpoczęto przenoszenie 2 Korpusu do Egiptu, gdzie skoncentrowano go w pustynnym obozie w Qassasin, niedaleko miasta Ismailija. W połowie grudnia pierwsze formacje korpusu wyruszyły transportami morskimi do Włoch. Palestyna i Egipt pozostały jednak nadal miejscem stacjonowania polskich formacji tzw. drugiego rzutu oraz szkoleniowych i tyłowych¹².

Obecność tak licznych obywateli polskich w krajach Bliskiego Wschodu przekładała się na zaistnienie szeregu polskich instytucji i organizacji o różnym charakterze i przeznaczeniu. Przed wybuchem wojny Bliski Wschód był peryferyjnym obszarem z punktu widzenia polskiej służby zagranicznej, podczas wojny zyskał na znaczeniu. W 1945 roku na interesującym nas obszarze funkcjonowała jedna ambasada (w Ankarze), cztery poselstwa (w Kairze, Bejrucie, Bagdadzie, Teheranie), trzy konsulatory generalne (w Jerozolimie, Tel Awiwie, Stambule). Liczba poselstw wzrosła dwukrotnie w porównaniu z 1939 rokiem, wiele placówek rozbudowano (np. poselstwo w Teheranie w 1940 roku miało 2 pracowników, w 1944–34)¹³. Bardzo ważną rolę spełniały placówki Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej, sprawujące bezpośrednią opiekę nad uchodź-

¹⁰ K. Kantak, *Dzieje uchodźstwa polskiego w Libanie 1943–1950*, Bejrut 1955; J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 102–107. Zorganizowany ośrodek uchodźstwa, które osiągnęło stan ok. 5 tys. osób, istniał w Libanie do 1950 roku. Wciąż brak jest naukowego opracowania dziejów uchodźstwa w Libanie.

¹¹ Z. Dunin-Wilczyński, *Pustynia i skorpiony. Wojsko Polskie w Iraku 1942–1943*, Warszawa [2007]; J. Karwat, *Wojsko Polskie w Iraku 1942–1944*, [w:] *Irak wczoraj i dziś. Wybrane aspekty wewnętrzne i międzynarodowe*, red. S. Wojciechowski, Poznań 2005, s. 181–200; Z. Moszumański, Z. Palski, *Wojsko Polskie w Iraku. Historia i współczesność*, Warszawa 2003, s. 53–98. Pobyt APW w Iraku nadal oczekuje na swoje pełne opracowanie.

¹² T. Kondracki, *Jednostki Wojska na Środkowym Wschodzie 1944–1947*, „Teki Historyczne” 2004, s. 230–253.

¹³ J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 113–156; K. Walaszczyk, *Środkowy Wschód w latach II wojny światowej. Relacje i działania polskich placówek dyplomatycznych i konsularnych w Iranie, Iraku i Afganistanie*, Toruń 2012.

cami¹⁴. Powstały liczne szkoły różnych szczebli, ogólnokształcące i zawodowe zarówno cywilne, jak i pozostające pod opieką wojska, tzw. junackie¹⁵. Zorganizowano aparat informacyjno-propagandowy, m.in. wydawano prasę i emitowano audycje radiowe. Bardzo bogatą działalność kulturalno-oświatową prowadziło wojsko (prasa, wydawnictwa książkowe, teatr, film dokumentalny, szkolnictwo)¹⁶. W ośrodkach uchodźstwa cywilnego powstawały zaskakująco liczne organizacje społeczne: oświatowe, naukowe, kulturalne, zawodowe, kombatanckie, religijne i młodzieżowe (harcerstwo). W Palestynie działało ponad 30 takich organizacji, w Iranie około 20¹⁷. Działały także organizacje polityczne zarówno komórki głównych partii politycznych, jak i nowe grupy polityczne¹⁸.

Relacje z miejscowymi społecznościami

Nasuwa się pytanie, jak wyglądały relacje polskich przybyszów z miejscowymi społecznościami i ich elitami, jakie były przejawy zainteresowania regionem i generalnie jaki wpływ wywarł pobyt w egzotycznym regionie na polskich uchodźców i żołnierzy. Przede wszystkim należy zauważyć, że zdecydowana większość bliskowschodnich krajów nie była wówczas suwerenna. Wyjątek stanowiła Turcja, jednak nie powstał tam znaczący ośrodek uchodźstwa. O suwerennej decyzji władz państwa regionu w podjęciu decyzji o przyjęciu polskich uchodźców możemy mówić tylko w przypadku Libanu i to w końcowym okresie wojny.

Iran od września 1941 roku znajdował się pod okupacją brytyjską i sowiecką, chociaż formalnie zachował niepodległość¹⁹. Nowy szach Iranu Mohammad Reza Pahlawi i jego rząd nie mieli wpływu na decyzję o przyjęciu polskich uchodźców. Upokarzająca dla Irańczyków sytuacja zdominowania przez mocarstwa sprzyjała wzrostowi nastrojów nacjonalistycznych. Podłożem niestabilności państwa, a zarazem niechęci do obcych, była także zła kondycja gospodarcza kraju. Część elit politycznych kraju była ukształtowana w tradycji dobrych relacji z Niemcami, które przyczyniły się do modernizacji państwa. Z drugiej strony rosły jednak wpływy środowisk prosowieckich i kryptokomunistycznych, które na skonfliktowaną z Sowietami Polskę spoglądały szczególnie niechętnie²⁰.

¹⁴ J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 156–205.

¹⁵ J. Draus, *Oświata i nauka polska na Bliskim i Środkowym Wschodzie 1939–1950*, Lublin 1993; J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 205–238.

¹⁶ O.S. Czarnik, *W drodze do utraconej Itaki. Prasa, książki, czytelnictwo na szlaku Samodzielnej Brygady Strzelców Karpackich (1940–1942) oraz Armii Polskiej na Wschodzie i 2 Korpusu (1941–1946)*, Warszawa 2012; S. Lewandowska, *Prasa polskiej emigracji wojennej 1939–1945*, Warszawa 1993, passim; J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 238–269; idem, *Nie zawsze milczą muzy. Kultura i oświata w „tułacznej armii”*, „Mówią Wieki” (wyd. specjalne) 2014, nr 2, s. 94–99.

¹⁷ J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 425–499.

¹⁸ Ibidem, s. 323–423.

¹⁹ Celem inwazji 25 sierpnia 1941 r. było wyeliminowanie wpływów gospodarczych i politycznych III Rzeszy, zabezpieczenie złóż ropy naftowej oraz umożliwienie tranzytu alianckiej pomocy dla ZSRR.

²⁰ Szerzej na temat przemian w Iranie (do 1935 Persji) w pierwszej połowie XX wieku i sytuacji kraju podczas II wojny światowej: E. Abrahamian, *Historia współczesnego Iranu*, Warszawa 2011, s. 69–158; idem, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton 1982, s. 81–224; A.M. Ansari, *Modern Iran since 1921. The Pahlavis and After*, Edinburgh–London 2003, s. 1–112; P. Chmielewski, *Geneza tzw. sprawy irańskiej w Radzie Bezpieczeństwa ONZ*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2002, nr 1, s. 87–121; *Iran Under the Pahlavis*, ed. G. Lenczowski, Stanford 1978, passim; N.R. Keddie, *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji*, Kraków 2007, s. 69–115; G. Lenczowski, *Russia and the West in Iran 1918–1948. A Study in Big-Power Rivalry*, New York–Ithaca 1949, passim.

Niezwykły charakter doświadczenia, jakim było pojawienie się tak licznych Polaków, w większości mieszkańców kresowych wsi i miasteczek, których świat ograniczał się często do zamieszkwanego powiatu, w żartobliwy sposób oddał publicysta wydawanego w Teheranie pisma „Polak w Iranie”:

Dzieją się na świecie rzeczy, o których nie śniło się nie tylko filozofom, lecz także najzwyczajszym tumanom. Bo czyż komu przed dwoma laty śniło się, że po stolicy szachów dreptać będą tysiące Polaków, jak po jakim Borszczowie, Sulejowie lub innych Baranowiczach. Czy śniło się komukolwiek, że uchodźcy polscy będą mogli mówić o sobie, naśladując autora psalmów: „Nad rzekami Teheranu siedzieliśmy, także płakaliśmy wspominając”²¹.

Mówiąc o polsko-irańskich kontaktach i doświadczeniach należy pamiętać, że przytłaczająca większość uchodźców przebywała w obozach, w których podlegała rygorom ograniczającym swobodę osobistą. Zdecydowanie mniejsza liczba Polaków (nie więcej niż ok. 2 tys. osób w szczytowym okresie) zamieszkiwała poza obozami w Teheranie i to właśnie ta grupa miała możliwość bliższego kontaktu z ludnością miejscową. Byli to uchodźcy (w większości kobiety) zatrudnieni w brytyjskich i amerykańskich instytucjach wojskowych, a rzadziej także w prywatnych domach oraz przedsiębiorstwach i warsztatach irańskich. W tej ostatniej grupie znalazły się głównie kobiety pracujące w lokalach gastronomicznych, a także jako nauczycielki języków, guwernantki i opiekunki dzieci oraz bardzo rzadko służące w domach irańskich elit. Praca kobiet u Irańczyków była jednak traktowana przez polskie władze z wyraźną niechęcią i obawami, starano się ją zatem poddawać ograniczeniom²². Niektórzy przedstawiciele polskich władz z dezaprobatą, chyba nawet przesadzoną, odnosili się do zachowania Polaków w Iranie, zwłaszcza ich swobody obyczajowej i braku respektu dla miejscowej specyfiki²³.

Nie ulega wątpliwości, że dla większości polskich uchodźców, wciąż przeżywających traumatyczne doświadczenia w Związku Sowieckim, zetknięcie z rzeczywistością Iranu miało dość ograniczony i powierzchowny charakter, jak to trafnie wskazała orientalistka Anna Krasnowolska. Badaczka wskazując na imponujące struktury życia społecznego uchodźców zauważyła:

Poprzez gęstą sieć tych instytucji Polacy wytworzyli (...) własną enklawę — rodzaj „niszy ekologicznej” wykrojonej w obcej przestrzeni, dającej namiastkę swojskiego życia. Czytając wojenne wspomnienia z Iranu, ma się wrażenie opisu świata zaludnionego Polakami (...), gdzie lokalny koloryt pełni tylko rolę egzotycznego tła, za to brak głębszej świadomości istnienia jakiegokolwiek miejscowej rzeczywistości społecznej, politycznej i kulturalnej²⁴.

²¹ Ultimus, *Jubileusz „Polaka w Iranie”*, „Polak w Iranie” 1 VI 1943, nr 46, s. 3.

²² Szczególny niepokój budziła praca młodych kobiet w charakterze kelnerek, obawiano się ich demoralizacji. Ostatecznie zezwolono na ten typ pracy tylko kobietom powyżej 25 lat i tylko w kilku wskazanych lokalach. Jeśli chodzi o pracę w irańskich domach prywatnych to twierdzono, że może ona powodować problemy obyczajowe i starano się ją ograniczać (preferowano zatrudnienie w domach Europejczyków i Amerykanów). Pojawiały się nawet pomysły utworzenia polskiej kobiecej „policji” obyczajowej. Co charakterystyczne, troska władz polskiego aparatu opieki społecznej o moralność i obyczajność dotyczyła praktycznie wyłącznie kobiet i dziewcząt. J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 182–183.

²³ Poglądy takie głosił np. delegat tzw. Akcji Kontynentalnej w Iranie kpt. Wacław Loga, pomijając jednak fakt, że „zachodni” styl zachowania nie był obcy ówczesnym elitom irańskim. J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 276.

²⁴ A. Krasnowolska, *Polacy w Iranie w czasie II wojny światowej. Stereotypy i doświadczenia*, [w:] *Dziedzictwo Odyseusza. Podróż, obcość i tożsamość, identyfikacja, przestrzeń*, red. M. Cieśla-Korytowska, O. Płaszczewska, Kraków 2007, s. 371.

Ciekawą próbę przełamania tej sytuacji stanowiła inicjatywa polskich władz oświatowych, które pod koniec wojny podjęły pewne formy współpracy ze szkolnictwem irańskim²⁵. Jednak pobyt Polaków w Iranie w niewielkim stopniu znalazł odzwierciedlenie w kulturze obu krajów²⁶. Chyba najciekawszym świadectwem po stronie polskiej stały się autobiograficzne utwory Jerzego Krzysztonia i Andrzeja Czcibora-Piotrowskiego, którzy, co charakterystyczne, w Iranie przebywali jako dzieci²⁷.

Irak był krajem formalnie niepodległym, jednak znajdował się pod kontrolą Wielkiej Brytanii. Nieco ponad rok przed przybyciem polskiej armii Brytyjczycy stłumili w tym kraju proniemiecką rebelię, dopiero od stycznia 1943 roku państwo to znajdowało się w stanie wojny z III Rzeszą²⁸. Władze Iraku traktowały polską armię jako część sił brytyjskich, nie istniała żadna umowa regulująca jej pobyt w tym kraju. Strona polska starała się o podkreślenie wagi stosunków z Irakiem. 1 stycznia 1942 roku rozpoczęło działalność pierwsze w historii poselstwo RP w Bagdadzie. Jego kierownik, chargé d'affaires Henryk Malhomme²⁹, starał się podkreślać odrębność polskiej armii i stwarzać dla niej przychylną atmosferę, m.in. organizował spotkania gen. Andersa z regentem Iraku Abd al-Ilahem i członkami rządu. Malhomme w swoich raportach podkreślał jednak także nieufność ze strony arabskich elit Iraku. Wskazywał ponadto, że w skierowanych do świata arabskiego działaniach propagandowych na rzecz sprawy polskiej należy unikać „cierpiętnictwa”, uznawanego za przejaw słabości, natomiast podkreślać „siłę i prężność narodu polskiego”³⁰. Zdaniem dyplomaty strona polska nie uniknęła jednak gaf w sprawach prestiżowych, np. przyznając wyższe odznaczenia dygnitarzom irackim niż samemu regentowi³¹.

W Palestynie, brytyjskim terytorium mandatowym, polscy uchodźcy zetknęli się ze specyficzną sytuacją związaną z funkcjonowaniem dwóch skonfliktowanych społeczności — arabskiej i żydowskiej — z którą to sytuacją od dwudziestu lat nie potrafiły poradzić sobie władze brytyjskie³². Nie ulega wątpliwości, że dla strony polskiej stosunki ze społecznością żydowską miały nieporównanie większe znaczenie niż z arabską, ich niezwykle charakter wzmacniał fakt, że to właśnie z Polski przybyło w okresie międzywojennym do Palestyny najwięcej emigrantów żydowskich (ok. 153 tys. osób); z Polski pochodziło też wielu czołowych polityków syjonistycznych. Stosunki ze światem arabskim, który zresztą po stłumieniu wielkiego powstania

²⁵ Polskie szkoły odwiedzili urzędnicy irańskiego ministerstwa oświaty, z kolei polscy nauczyciele gościli w szkołach irańskich. Według sprawozdań polskich władz oświatowych kontakty te pokazały, że wśród części inteligencji irańskiej żywa była sympatia wobec Polaków i sprawy polskiej. J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 228.

²⁶ Polacy, co prawda epizodycznie, pojawiają się jednak w literaturze i filmie Iranu. A. Krasnowolska, op. cit., s. 382–383.

²⁷ J. Krzysztosń, *Krzyż Południa*, Warszawa 1983; A. Czcibor-Piotrowski, *Cud w Esfahanie*, Warszawa 2001. Interesujący zapis doświadczeń z Iranu znajdujemy także we wspomnieniach dzieci. Zob. np.: W. Adamczyk, *Kiedy Bóg odwrócił wzrok*, Poznań 2010; M. Giedroyc, *Na krawędzi krateru. Wspomnienia*, Kraków 2010.

²⁸ Szerzej: M. Dziekan, *Historia Iraku*, Warszawa 2002, s. 138–166; H.A. Jamsheer, *Współczesna historia Iraku*, Warszawa 2007, s. 9–84; G. Kirk, *The Middle East in the War*, London 1954, s. 56–78; Ch. Tripp, *Historia Iraku*, Warszawa 2009, s. 57–152.

²⁹ J. Aleksik, *Szkic do biografii dyplomaty Drugiej Rzeczypospolitej Henryka Malhomme'a (1894–1977)*, [w:] *Z dziejów polskiej służby dyplomatycznej i konsularnej. Księga upamiętniająca życie i dzieło Jana Nowaka-Jeziorańskiego (1914–2005)*, red. J. Faryś, M. Szczerbiński, Gorzów Wielkopolski 2005, s. 303–322.

³⁰ J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 152–154.

³¹ Ibidem, s. 154.

³² Szerzej zob. np.: M.J. Cohen, *Palestine. Retreat from the Mandate. The Making of British Policy 1936–1945*, London 1978; G. Kirk, op. cit., s. 228–250, 306–333; M. Tessler, *A History of Israeli-Palestinian Conflict*, Bloomington-Indianapolis 1994, s. 123–256.

z lat 1936–1939 znalazł się w kryzysie i defensywie były bardzo ograniczone. Sprawa polska i uchodźcy byli tematem wielu publikacji prasy arabskiej różnych odcieni politycznych, jednak w znacznie mniejszym zakresie niż żydowskiej. Niektóre polskie koła polityczne podejmowały także próby nawiązania kontaktu i współpracy ze środowiskami arabskimi³³. Zarazem jednak jeden z czołowych polskich polityków, minister stanu Stanisław Kot, wyrażał wyraźne lekceważenie interesów arabskich w Palestynie, uznając wyłącznie prawo Żydów do powołania tam własnego państwa³⁴.

Wyjątkowo ułożyły się stosunki Polski z Libanem, krajem, któremu światowy konflikt umożliwił stopniowe wydobyć się spod francuskiej dominacji i realizację aspiracji niepodległościowych (podobnie zresztą jak Syrii)³⁵. Rząd polski początkowo zajmował bardzo wstrzemięźliwe i asekuacyjne stanowisko wobec tych aspiracji, co było rezultatem polityki nieuznawania zmian terytorialnych podczas wojny (aby nie dawać argumentów Sowietom w sprawie ich roszczeń), a także wynikało z obaw o perturbacje w relacjach polsko-francuskich. Wywoływało to zrozumiałe zniecierpliwienie strony libańskiej i syryjskiej. Przełomowe znaczenie miało objęcie w październiku 1943 roku funkcji konsula generalnego RP w Bejrucie, a zarazem agenta dyplomatycznego przy rządach Libanu i Syrii, przez Zygmunta Zawadowskiego. Dyplomata ten był gorącym zwolennikiem budowania przyjaznych więzów ze światem arabskim, co jednak nie znajdowało dostatecznego zrozumienia w Londynie. Dzięki osobistemu zaangażowaniu Zawadowskiego w sierpniu 1944 roku Polska (poprzez deklarację ustną dyplomaty w trakcie wręczania listów uwierzytelniających) uznała pełną i bezwarunkową niepodległość Syrii i Libanu. W ten sposób stała się pierwszym krajem, który nawiązał stosunki dyplomatyczne z tymi państwami, uznając formułę bezwarunkowej niepodległości³⁶. Zawadowski został pierwszym polskim posłem w Bejrucie, akredytowanym przy rządach Libanu i Syrii. Szczególnie dobrze układały się stosunki polsko-libańskie. Jak wspomniano, przychyłność władz Libanu umożliwiła powstanie tam ośrodka uchodźstwa polskiego. Po zakończeniu wojny Liban należał do nielicznych państw, które uznawały władze RP na uchodźstwie³⁷.

W służbie polityki i nauki. Działalność badawcza i informacyjna

Obecność na Bliskim Wschodzie tak licznej polskiej diaspory stwarzała niepowtarzalne możliwości bardziej dogłębnego zainteresowania regionem, a także informowania o sprawach polskich miejscowych społeczności. Szczególna rola przypadła w tym względzie aparatowi informacyjno-propagandowemu rządu RP na uchodźstwie podporządkowanemu Ministerstwu Informacji

³³ Chodzi przede wszystkim o koła piłsudczykowskie i b. premiera Janusza Jędrzejewicza. J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 349.

³⁴ T.P. Rutkowski, *Stanisław Kot 1885–1975. Biografia polityczna*, Warszawa 2000, s. 313. Wyrażając ten pogląd w rozmowie z politykiem żydowskim Icchakiem Grünbaumem w styczniu 1943 roku, Kot przekroczył wytyczne rządu.

³⁵ Szerzej: G. Kirk, op. cit., s. 78–129, 92–104, 272–306; S.H. Longrigg, *Syria and Lebanon under French Mandate*, London–N.York–Toronto 1958, passim; D. Madeyska, *Liban*, Warszawa 2003, s. 31–73.

³⁶ J. Pietrzak, *Dyplomacja polska wobec sprawy niepodległości Syrii i Libanu w latach drugiej wojny światowej*, „Dzieje Najnowsze” 2004, nr 2, s. 119–133; idem, *Polscy uchodźcy...*, s. 127–137. ZSRR wcześniej uznał bezwarunkowo niepodległość obu krajów, lecz później nawiązał stosunki dyplomatyczne. Polska wyprzedziła USA oraz Wielką Brytanię, która uznawała wciąż ograniczoną suwerenność, uwzględniając interesy Francji.

³⁷ Uznanie wycofano w 1956 roku. Zawadowski cieszący się wielkim szacunkiem w Libanie pozostał tam do 1971 roku. Zob. o nim: J. Pietrzak, *Zygmunt Stanisław Zawadowski*, „Niepodległość” 2014, t. 63, s. 239–253.

i Dokumentacji. Placówka resortu w Jerozolimie (od 1 grudnia 1941 roku Urząd Polskiej Służby Informacyjnej na Bliskim Wschodzie, od końca 1942 roku Centrum Informacji na Wschodzie) zajmowała się obsługą informacyjną prasy palestyńskiej, egipskiej, syryjskiej, tureckiej oraz irańskiej, a także wydawała biuletyny prasowe, telegraficzne i radiowe w różnych językach, w tym także arabskim. Wydawano również przeglądy prasy palestyńskiej oraz biuletyny poświęcone polonikom w prasie palestyńskiej. Zaangażowano także jako eksperta do spraw arabskich Abu Shara, prawnika i doradcę emira Transjordanii³⁸.

Możliwie wszechstronne badania nad problematyką polityczną, społeczną i gospodarczą Bliskiego Wschodu były zadaniem działającego w ramach CIW Biura Studiów³⁹. Powołanie biura dowodziło zrozumienia przez polskie czynniki decyzyjne znaczenia geopolitycznego i ekonomicznego regionu w powojennym świecie. Zainteresowania biura obejmowały nie tylko tradycyjny obszar Bliskiego Wschodu, ale także sowiecką Azję Środkową i Kaukaz. Za konieczną uznawano obserwację ekspansji sowieckiej na Bliskim Wschodzie oraz rywalizacji ZSRR z USA i Wielką Brytanią. Placówka miała również analizować możliwości polskiej powojennej działalności gospodarczej na Bliskim Wschodzie. Kierownicze funkcje w biurze objęli znani sowietolodzy: szefem został Stanisław Swianiewicz⁴⁰, a kierownikiem referatu studiów politycznych Włodzimierz Bączkowski⁴¹. Po wyjeździe Swianiewicza do Londynu na początku 1944 roku, biurem kierował sekretarz naukowy historyk Marek Wajsbłum⁴². Pracownicy biura przygotowali szereg opracowań analitycznych, w tym także poświęconych problematyce arabskiej i irańskiej. Można jednak postawić tezę, że zakres zadań, jaki przed nim postawiono, był zbyt ambitny w zestawieniu ze stosunkowo szczupłym personelem (nie więcej niż 12 osób łącznie z pracownikami administracyjnymi)⁴³. Brakowało zwłaszcza wśród jego pracowników orientalistów, chociaż trzeba zauważyć, że współpracowano z dwoma utalentowanymi polskimi orientalistami przebywającymi w Iranie i Iraku. Franciszek Machalski⁴⁴ został „korespondentem” biura w Teheranie, a Witold Rajkowski⁴⁵ w Bagdadzie.

Szczególne miejsce w historii polskich badań nad Bliskim Wschodem oraz stosunków Polski z Iranem zajęło Towarzystwo Studiów Irańskich (TSI). Nie była to placówka rządowa, lecz organizacja społeczna założona w październiku 1942 roku w Teheranie przez polskich uczonych

³⁸ Idem, *Polscy uchodźcy...*, s. 243–246, 250–256; S. Lewandowska, op. cit., s. 119–121.

³⁹ W dokumentach używano także nazwy Biuro Studiów Średniego lub Środkowego Wschodu (zgodnie z ówczesną terminologią w języku polskim).

⁴⁰ M. Kornat, *Swianiewicz (Świaniewicz) Stanisław (1899–1997)*, Polski Słownik Biograficzny [dalej: PSB], t. 46, Warszawa–Kraków 2009, s. 124–129; *Stanisław Swianiewicz, (1899–1997): ekonomista, sowietolog, historyk*, red. B. Gaziński, Olsztyn 2010.

⁴¹ J. Kloczkowski, P. Kowal, *O Włodzimierzu Bączkowskim*, [w:] W. Bączkowski, *O wschodnich problemach Polski*, Wrocław 2005, s. 7–28.

⁴² „Zawsze byłem Żydem dla Polaków i Polakiem dla Żydów”. *Listy Marka Wajsbłuma do Stanisława Kota z lat 1927–1961*, oprac. Z. Pietrzyk, Z. Kosiński, Kraków 1996.

⁴³ J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 253–255; J. Draus, *Oświata i nauka...*, s. 274–277.

⁴⁴ A. Krasnowolska, *Machalski Franciszek (1904–1979)*, [w:] *Encyclopaedia Iranica*, www.iranicaonline.org/articles/machalski-franciszek, [dostęp: 24 kwietnia 2015].

⁴⁵ M. Paszkiewicz, *Rajkowski Witold (1911–1957)*, PSB, t. 30, Wrocław 1987, s. 485. Rajkowski który przed wojną studiował w Kairze, w pierwszej połowie 1942 roku działał w Bejrucie jako emisariusz tzw. Akcji Kontynentalnej. Do jego zadań należały m.in. kontakty ze środowiskami arabskimi i czerkieskimi. Następnie był emisariuszem Akcji w Bagdadzie (a zarazem referentem prasowym Poselstwa RP i korespondentem PAT). Prowadził tam działalność obserwacyjną, znany był ze swojej sympatii dla świata arabskiego. J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 254, 256, 274–276.

— uchodźców⁴⁶. Prezesem organizacji został wybitny historyk z Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie prof. Stanisław Kościółkowski⁴⁷. Uczony ten był prawdziwym *spiritus movens* TSI, odegrał w jego historii niewątpliwie najwybitniejszą rolę.

Towarzystwo wspierane finansowo przez polski rząd na uchodźstwie istniało do schyłku 1945 roku. Organizacja podjęła szeroki zakres zagadnień. Prowadzono prace iranistyczne (filologiczne i historyczne), opracowywano bibliografię polonistów w publikacjach irańskich i polskich druków w Iranie, gromadzono literaturę perską, badano prawodawstwo Iranu, gospodarkę, a nawet problematykę medycyny tropikalnej. Warto zauważyć, że jedynym profesjonalnym orientalistą w zespole naukowym TSI był wspomniany już Franciszek Machalski, który w kwietniu 1945 roku objął kierownictwo towarzystwa. Rezultaty badań publikowano na łamach „Studiów Irańskich” (1943–1945), których redaktorem był Kościółkowski. Na uwagę zasługuje współpraca naukowa z uczonymi irańskimi. Pracownicy Uniwersytetu Teherańskiego (założonego w 1934) wygłaszali odczyty na zebraniach TSI, a polscy uczeni gościli ze swoimi wykładami na tej uczelni. Polscy naukowcy opublikowali kilkadziesiąt artykułów w periodykach irańskich, nie tylko o charakterze naukowym, lecz także informujących Irańczyków o sytuacji Polaków pod okupacją i na wychodźstwie. Z TSI związany był Polsko-Irański Uniwersytet Ludowy, działający od listopada 1942 roku. Prowadził on działalność odczytową służącą krzewieniu wiedzy o Iranie wśród uchodźców (do kwietnia 1944 roku odbyło się 90 odczytów i wykładów). Wśród prelegentów znaleźli się m.in. pisarze Teodor Parnicki i Melchior Wańkowicz, a także naukowcy irańscy. F. Machalski prowadził także dla Polaków kurs języka perskiego⁴⁸.

Wnikliwą obserwację politycznego, społecznego i gospodarczego życia Iranu prowadził również Jerzy Lenczowski, świetnie wykształcony attaché prasowy Poselstwa RP w Teheranie. Wyniki swojej pracy wykorzystał w karierze powojennej, gdy stał się jednym z najwybitniejszych amerykańskich ekspertów do spraw Bliskiego Wschodu⁴⁹.

Warto zauważyć, że zakończenie wojny nie tylko nie zamknęło historii polskiego uchodźstwa na Bliskim Wschodzie, lecz także nie oznaczało zaprzestania polskiej aktywności naukowej na tym obszarze. W kwietniu 1945 roku pod kierownictwem Kościółkowskiego powstał Instytut Polski w Bejrucie (początkowo działał pod nazwą Polski Instytut Studiów Bliskiego Wschodu; istniał do 1950 roku). Pod koniec 1945 roku w Jerozolimie z inicjatywy m.in. etnograf prof. Cezarii Jędrzejewiczowej powstał Polski Humanistyczny Instytut Naukowy w Jerozolimie (stał się filią Polskiego Instytutu Naukowego w Nowym Jorku; działał do 1947 roku)⁵⁰. W marcu

⁴⁶ Założycielami TSI byli: Wiktor Sukiennicki (prawnik i sowietolog, Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie), Stanisław Kościółkowski (historyk, USB), Stanisław Swianiewicz (ekonomista i sowietolog, USB), Czesław Czarnecki (lekarz, USB), Zygmunt Klemensiewicz (fizykochemik, Politechnika Lwowska), Stanisław Krystyn Zaremba (matematyk, Uniwersytet Jagielloński).

⁴⁷ Szerzej o nim zob.: *Stanisław Kościółkowski — pamięci przywrócony*, red. M. Dąbrowska, Warszawa–Łódź 2016.

⁴⁸ J. Draus, *Oświata i nauka...*, s. 227–228, 254–266; F. Machalski, *Działalność Towarzystwa Studiów Irańskich w Teheranie (1942–1945) oraz Instytutu Polskiego w Bejrucie (1945–1947)*, „Życie Nauki” 1948, nr 33–34, s. 257–262; J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 447–450; *Polacy w Iranie...*, s. 179–181, 272–273, 329–330, 376–370; M.A. Supruniuk, *Nauka polska na Bliskim i Środkowym Wschodzie w latach 1942–1949. Część I. Persja*, „Opuscula Musealia” 2014, t. 22, s. 45–71.

⁴⁹ P.J. Chelkowski, *The Life and Work of George Lenczowski*, [w:] *Ideology and Power in the Middle East. Studies in Honor of George Lenczowski*, ed. by P.J. Chelkowski, R.J. Pranger, Durham–London 1988, s. 1–13; J. Pietrzak, *Polscy uchodźcy...*, s. 259–260.

⁵⁰ J. Draus, *Oświata i nauka...*, s. 266–274, 278–279.

1946 roku pod egidą wojska powstał Instytut Bliskiego i Środkowego Wschodu „Reduta”, który okazał się jedną z najważniejszych i najtrwalszych inicjatyw polskiej emigracji wojennej (od 1950 roku działał w Londynie jako Instytut Wschodni „Reduta”)⁵¹.

Podsumowanie

Bliskowschodnia wojenna odyseja to fascynujący i bezprecedensowy rozdział w historii polskich migracji. Tysiące obywateli RP o zróżnicowanym statusie społecznym, wykształceniu i świadomości znalazło się w zupełnie egzotycznym cywilizacyjnie, kulturowo i klimatycznie rejonie świata, w dodatku przechodzącym kluczowe przemiany polityczne i społeczne, które ukształtowały jego współczesną rzeczywistość i wyjątkowe znaczenie dla globalnej sytuacji. Należy jednak pamiętać, że doświadczenie interkulturowe miało tu swoje istotne ograniczenia i dla większości Polaków było dość powierzchowne. Głębsze znaczenie miało ono dla części uchodźczej elity intelektualnej, która potrafiła dostrzec niepowtarzalne możliwości w zaistniałej sytuacji. Na szczególne podkreślenie zasługują takie inicjatywy, jak Towarzystwo Studiów Irańskich, Biuro Studiów Centrum Informacji na Wschodzie czy powojenne placówki w Palestynie i Libanie, a także aktywność dyplomaty Zygmunta Zawadowskiego w Libanie. Nie ulega wątpliwości, że gdyby Polska nie znalazła się po wojnie w orbicie sowieckiej, dokonane prace badawcze i analityczne oraz zbudowane kontakty mogłyby przyczynić się do znaczącego rozwoju stosunków Rzeczypospolitej z państwami Bliskiego Wschodu.

⁵¹ M.S. Wolański, *Kierunki działalności i funkcje Instytutu Wschodniego „Reduta”*, „Przegląd Wschodni” 1998, z. 1, s. 171–182.

Jakub G. Gajda
UNIwersytet Łódzki

ROLA PAŃSTW BLISKOWSCHODNICH W KONFLIKCIE AFGAŃSKIM. RYWALIZACJA IRANU I ARABII SAUDYJSKIE O WPŁYWY W ŚWIECIE ISLAMU (1979–2001)

Zarówno Królestwo Arabii Saudyjskiej, jak i Islamska Republika Iranu od kilku dekad wykazują ambicje, by zostać liderami regionu Bliskiego Wschodu oraz świata islamu. Oba państwa (zarówno pod względem ideologicznym, jak i politycznym) mają jednak bardzo zróżnicowaną wizję swego najbliższego sąsiedztwa i Bliskiego Wschodu jako regionu oraz muzułmańskiej *ummy* na całym świecie.

Istotnym bodźcem dla rozpoczęcia i rozwoju rywalizacji irańsko-saudyjskiej była rewolucja islamska w Iranie w 1979 roku. W wyniku ostatecznego zwycięstwa ajatollaha Ruhollaha Chomeiniego Iran zaczął kierować się w swej polityce zagranicznej przesłankami antyamerykańskimi i zgodnie z tym światopoglądem poprowadził politykę w regionie. Tymczasem Arabia Saudyjska do dziś jest uważana za jednego z najbardziej oddanych sojuszników Stanów Zjednoczonych na Bliskim Wschodzie, czego najlepszym dowodem jest wsparcie dla kolejnych amerykańskich działań militarnych w regionie. Władze saudyjskie wsparły Waszyngton, m.in. podczas operacji przeciwko irackiej agresji na Kuwejt, a przede wszystkim w tzw. wojnie z terrorem, która rozpoczęła się po 11 września 2001 roku¹. Jakkolwiek Arabia Saudyjska wzbudza w Waszyngtonie kontrowersje w związku z różnego rodzaju zaangażowaniem w szkolenie i wsparcie dla grup terrorystycznych działających w świecie islamu (warto tu odnotować, że spośród 19 zamachowców na WTC aż 15 posiadało obywatelstwo saudyjskie²), Rijad wciąż postrzegany jest jako bliski sojusznik Waszyngtonu. Tymczasem porewolucyjny Iran od początków swego istnienia uznawany jest za zagrożenie ideologiczne i militarne zarówno przez Stany Zjednoczone, jak i Arabię Saudyjską, co w ostatnich dekadach zbliża Waszyngton i Rijad.

Najwyższy przywódca (*velajat-e-faqih*) Islamskiej Republiki Iranu oznajmił, że monarchia i dziedziczna sukcesja są niezgodne z duchem islamu³. Od początku swojego funkcjonowania władze Islamskiej Republiki Iranu opowiadały się za usunięciem ustroju monarchistycznego ze wszystkich krajów muzułmańskich i wprowadzeniem w zamian ustroju republiki islamskiej. Co zrozumiałe, monarchowie w Arabii Saudyjskiej, jak i innych państwach subregionu Zatoki Perskiej, obawiają się ideologii Iranu. Zaangażowanie irańskie w antymonarchistyczną politykę

¹ A.B. Prados, *Saudi Arabia: Current Issues and U.S. Relations*, [w:] *Saudi Arabia: Terrorism, U.S. Relations and Oil*, red. N.P. Tollitz, New York 2005, s. 1–7.

² Ibidem.

³ *Islam and Revolution: Writing and Declarations of Imam Khomeini*, red. R. Khomeini i H. Algar, Berkeley 1981, s. 31.

w świecie muzułmańskim było szczególnie widoczne podczas wydarzeń w krajach arabskich popularnie zwanych „Arabską Wiosną”.

Kiedy w pierwszych miesiącach 2011 roku zachodnie media i politycy spodziewali się rozlewu arabskich rewolucji również na Iran, irańskie media zgoła odmiennie przedstawiały oblicze wydarzeń na Bliskim Wschodzie. Oficjalnie, w odróżnieniu od poglądów szerzonych przez zachodnie środki masowego przekazu, w Iranie nikt nie prezentował wydarzeń w Tunezji czy Egipcie jako dążeń arabskich społeczeństw do zbliżenia z Zachodem i wprowadzenia w tych krajach demokracji. Przywódca duchowy Iranu, ajatollah Ali Chamenei, nazwał protesty w Egipcie odpowiedzią na wezwanie do islamskiej rewolucji z 1979 roku⁴. Poglądy irańskich władz wydawały się wówczas skrajnie nieracjonalne. Tymczasem tzw. opcja islamska — Bracia Muzułmanie oraz salafici z partii An-Nur zyskali w Egipcie nadspodziewanie duże poparcie w wyborach parlamentarnych, które odbyły się w grudniu 2011 roku. Na analizę zasługuje również stanowisko Islamskiej Republiki Iranu wobec wydarzeń w innych krajach arabskich — szczególnie w Bahrajnie i Syrii. Co zaś istotne w kontekście niniejszego artykułu, jedynymi mediami, które niemal każdego dnia donoszą o protestach, aresztowaniach opozycji i okrucieństwie służb bezpieczeństwa w Arabii Saudyjskiej, są media irańskie⁵.

Rywalizacja między Iranem oraz Arabią Saudyjską ma charakter wojny zastępczej i toczy się obecnie na kilku frontach: głównie w Syrii, Iraku oraz subregionie Zatoki Perskiej (szczególnie w Bahrajnie); równie godne uwagi są irańsko-saudyjskie zmagania w Afganistanie.

Iran i Arabia Saudyjska w Afganistanie — fazy konfliktu i zaangażowania

Iran i Arabia Saudyjska od początku konfliktu afgańskiego w 1979 roku zarówno ideologicznie, jak i politycznie stoją po przeciwnych stronach barykady. Oba państwa mają strategiczne interesy, których owocem jest ich zaangażowanie w Afganistanie. Arabia Saudyjska jest powszechnie postrzegana jako państwo, które najdobitniej przyczyniło się do powstania tam ruchu mudżahedinów⁶. Następnie od połowy lat 90. XX wieku Rijad okazywał swe wsparcie Ruchowi Talibów, podczas gdy Iran popierał w tym okresie grupy — szczególnie złożone z szyitów i ludności perskojęzycznej — pozostające w opozycji do organizacji, na czele której stał mułła Mohammad Omar.

Analizując politykę Iranu i Arabii Saudyjskiej wobec Afganistanu, można określić następujące fazy:

1. Pierwsza faza rozpoczyna się w 1979 roku, a kończy w 1988 roku, kiedy to podpisane zostały Porozumienia Genewskie pomiędzy rządami Afganistanu i Pakistanu, które zawierały również zapis o wycofaniu z terytorium Afganistanu wojsk radzieckich⁷.
2. Ramy czasowe drugiej fazy zaangażowania określić można od chwili rozpoczęcia wycofywania wojsk radzieckich z Afganistanu — 15 maja 1988 roku, do upadku reżimu komunistycznego prezydenta Mohammada Nadżibullaha w Kabulu — 16 kwietnia 1992 roku.
3. Trzecia faza rozpoczyna się wraz z upadkiem rządu prezydenta Mohammada Nadżibullaha i trwa do 27 września 1996 roku, kiedy talibowie zdobywają Kabul i proklamują Islamski

⁴ Wystąpienie A. Chameneiego z 4 lutego 2011 roku transmitowane m.in. przez kanał 1 telewizji irańskiej oraz anglojęzyczną stacją Press TV.

⁵ *Saudi Arabia hands Qatif activist 7-year jail term*. „Press TV”, 18.03.2014, <http://www.presstv.ir/detail/2014/03/18/355228/saudi-arabia-gives-activist-7-yrs-in-jail/>, [dostęp: 26 listopada 2015].

⁶ S. Zuhur, *Saudi Arabia*, Santa Barbara 2011, s. 110.

⁷ The Geneva Accords of 1988, 14.04.1988.

Emirat Afganistanu. Na czele państwa staje mułła Mohammad Omar, który tytułuje się emirem (arab. amir al-mu'minin). Islamski Emirat Afganistanu pozostaje państwem szerzej nieuznanym na arenie międzynarodowej. Tylko trzy państwa (Pakistan, Arabia Saudyjska oraz Zjednoczone Emiraty Arabskie) oficjalnie uznały nowy rząd afgański, w którym funkcję premiera pełnił Mohammad Rabbani.

4. Rozpoczynająca się z chwilą dojścia talibów do władzy w 1996 roku czwarta faza trwa do ataku na budynki Centrum Światowego Handlu 11 września 2001 roku.

5. Za początek fazy piątej umownie przyjąć można chwilę rozpoczęcia operacji Enduring Freedom, 7 października 2001 roku, w wyniku której talibowie zostali rozbici. Na mocy porozumienia z Bonn⁸ zawartego w grudniu 2001 roku ustanowiono rząd tymczasowy. Na jego czele stanął Hamid Karzaj, który następnie dwukrotnie wybrany został na prezydenta Islamskiej Republiki Afganistanu w wyborach powszechnych. Jest to okres, w którym w Afganistanie na mocy rezolucji ONZ⁹ stacjonują wojska NATO w ramach International Security Assistance Force (ISAF).

6. Szósta faza konfliktu afgańskiego (i co za tym idzie, zaangażowania mocarstw) rozpoczęła się po zakończeniu misji ISAF roku oraz po wyborze Aszrafa Ghaniego na stanowisko prezydenta Afganistanu we wrześniu 2014 roku.

Gdyby jeszcze przed wyborami prezydenckimi lub też oficjalnym zakończeniem misji ISAF doszło do porozumienia między rządem i Ruchem Talibów, wówczas czwarta faza konfliktu okazałaby się ostatnią. Scenariusz ten był jednak mało prawdopodobny. Rozbieżność interesów rywalizujących ze sobą na afgańskiej ziemi mocarstw nie sprzyja rekuncji i stabilizacji państwa.

Motywy oraz przebieg irańskiego i saudyjskiego zaangażowania

Warto zaznaczyć, że zarówno cele, jak i punkty sporne w polityce Arabii Saudyjskiej i Islamskiej Republiki Iranu podlegają w wyszczególnionych okresach zmianom i weryfikacjom; najczęściej pozostają jednak rozbieżne, co sprawia, że Iran i Arabia Saudyjska również w Afganistanie pozostają rywalami. Prowadząc rozważania na temat irańskiej i saudyjskiej polityki w Afganistanie, nie można nie uwzględnić polityki obu tych państw wobec Pakistanu, ściśle związanego z Afganistanem kwestiami granicznymi i etnicznymi oraz wieloma wspólnymi zjawiskami politycznymi¹⁰. Pakistan z racji powyższych kwestii jest przy tym, co nie ulega wątpliwości, najmocniej zaangażowanym w afgański konflikt państwem regionu. O skomplikowanych kwestiach związanych z afgańsko-pakistańskim sąsiedztwem pisze Aleksander Głogowski w książce *Afganistan, Pakistan: trudne sąsiedztwo*¹¹, niemniej z racji swej złożoności jest to trudny do wyczerpania temat badawczy. Nie skupiając się zatem w niniejszym opracowaniu w sposób szczególny na polityce Islamabadu wobec Afganistanu, nadmienić należy jedynie, że polityka Arabii Saudyjskiej wobec

⁸ Agreement on Provisional Agreements in Afghanistan Pending the Re-establishment of Permanent Government Institutions, 25.12.2001.

⁹ Rezolucja ONZ 1386.

¹⁰ Wielu analityków i badaczy stosunków międzynarodowych traktuje zaangażowanie Iranu i Arabii Saudyjskiej w Afganistanie oraz Pakistanie jako zagadnienia związane nierozdzielnie, zob. http://www.swpberlin.org/fileadmin/contents/products/fachpublikationen/Steinberg_Woermer_SaudiArabia_Interest_April2013.pdf, [dostęp: 21 stycznia 2015]. Jednak z uwagi na charakter tego opracowania, a także regionalną rangę Pakistanu — państwa nuklearnego o dużych ambicjach — postanowiłem skupić się wyłącznie na aspektach polityki Iranu i Arabii Saudyjskiej wobec Afganistanu.

¹¹ A. Głogowski, *Afganistan, Pakistan: trudne sąsiedztwo*, Kraków 2005.

Afganistanu jest najczęściej blisko skoordynowana z polityką Pakistanu. Rywalizując z Iranem, Arabia Saudyjska może być uznana za beneficjenta przeszłej, obecnej czy też przyszłej politycznej dominacji Pakistanu w Afganistanie¹².

Jak zauważają Guido Steinberg i Nils Woermer, według saudyjskich polityków, Pakistan i Afganistan leżą znacznie bliżej Arabii Saudyjskiej, niż sugeruje to spojrzenie na polityczną mapę świata¹³. Wybrzeża Zatoki Perskiej i Morza Arabskiego od wielu wieków przecinane są przez linie handlowe łączące Półwysep Arabski z państwami Azji Południowej. Miasta takie jak Bombaj czy Karaczi zawsze były bliskimi partnerami dla portów i państw zlokalizowanych na Półwyspie Arabskim, niemniej Azja Południowa jest uznawana przez Królestwo Arabii Saudyjskiej za bezpośrednie sąsiedztwo i strategiczny obszar interesów. Oczywiście przynależność Afganistanu do regionu Azji Południowej jest kwestionowana i często kraj ten identyfikowany jest z regionem Azji Centralnej lub Bliskim Wschodem¹⁴. Sam Afganistan nie jest jednak obiektem o charakterze priorytetowym dla Arabii Saudyjskiej w tej części świata, a raczej głębsze zainteresowanie nim w polityce zagranicznej pojawia się pośrednio w wyniku działań sojuszniczego Pakistanu oraz najpoważniejszego rywala — Islamskiej Republiki Iranu.

Pierwsza faza konfliktu

Arabia Saudyjska zaczęła kierować swoją politykę nakierowaną na zdobycie wpływów w kierunku Afganistanu w latach 80. XX wieku. Aby jednak dobrze zrozumieć charakter polityki Saudów wobec Afganistanu, warto przyrzeć się głównym saudyjskim priorytetom na Bliskim Wschodzie oraz w świecie islamu. Anwar-ul-Haq Awady wyróżnia trzy główne cele saudyjskiej polityki zdefiniowane po zakończeniu II wojny światowej: promocję islamu, zagwarantowanie bezpieczeństwa dla króla i jego rodziny oraz ogólną stabilizację regionu¹⁵. Odnosząc te priorytety polityczne do kwestii zainteresowania Rijadu sprawą afgańską w 1979 roku, należy zauważyć, że władze Arabii Saudyjskiej mogły poczuć zagrożenie już w momencie, kiedy Związek Radziecki zdecydował się na interwencję zbrojną w Afganistanie. Ich zdaniem ZSRR miał zamiar zdominować subregion Zatoki Perskiej, a misja w Afganistanie była ku temu jedynie pierwszym krokiem. Komunizm, który ZSRR promował w Afganistanie, był zagrożeniem dla Arabii Saudyjskiej jako monarchii, a także islamu w aspekcie ideologicznym i religijnym. Wkroczenie Armii Czerwonej do Afganistanu zostało zatem odebrane jako działanie agresywne i niebezpieczne w kontekście wszystkich trzech priorytetów politycznych Królestwa Arabii Saudyjskiej.

Drugim motywem zaangażowania Arabii Saudyjskiej była rewolucja islamska w Iranie. Królestwo aspirowało do przewodnictwa w świecie muzułmańskim już w latach 50. XX wieku, kiedy to zaczęła rozpowszechniać się idea panislamizmu oraz po powstaniu Organizacji Konferencji Islamskiej (obecnie Organizacja Współpracy Islamskiej) oraz Ligi Państw Arabskich. Obie te międzynarodowe organizacje zostały powołane do życia z inicjatywy Arabii Saudyjskiej. Tym-

¹² A. Awady, *Saudi Arabia, Iran and the Conflict in Afghanistan*, [w:] *Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Taliban*, red. W. Maley, London 2001, s. 117.

¹³ R. Steinberg, N. Woermer, *Exploring Iran & Saudi Arabia's Interests in Afghanistan & Pakistan: Stakeholders or Spoilers — a Zero Sum Game?*, CIDOB Policy Research Project, April 2013. http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/fachpublikationen/Steinberg_Woermer_SaudiArabia_Interest_April2013.pdf, [dostęp: 12 maja 2016].

¹⁴ Zob. J. Pstrusińska, *Terminological Problems Within Contemporary Studies on Afghanistan*, [w:] *Iranica Cracoviensia. Cracow Iranian Studies in memory of Władysław Dulęba*, red. A. Krasnowolska, Kraków 1996, s. 117–118.

¹⁵ A. Awady, op. cit., s. 117–118.

czasem rewolucja w Iranie, który pod panowaniem dynastii Pahlawich pozostawał monarchią o nastawieniu sekularystycznym i antymuzułmańskim, spowodowała pojawienie się na „arenie cywilizacji muzułmańskiej” silnego konkurenta dla Rijadu. Powołana w wyniku rewolucji Islamska Republika Iranu była państwem o dużym potencjale zarówno ludzkim, jak i gospodarczym.

Za prawdziwe zagrożenie uchodziła jednak szyicka ideologia, która od wieków stanowiła polityczną przeciwwagę dla sunnickiej większości muzułmanów. Najbardziej istotne, z punktu widzenia Arabii Saudyjskiej, było z pewnością nawoływanie Iranu do „pójścia tą samą drogą” adresowane do ludności innych państw, których większość stanowią muzułmanie. Monarchie na Półwyspie Arabskim i w Zatoce Perskiej, a w szczególności najpotężniejsza z nich, poczuły zagrożenie. Zdaniem przywódcy rewolucji islamskiej, ajatollaha Ruhollaha Chomeiniego, islam, który definiuje również życie polityczne wspólnoty, nie idzie w parze z monarchią.

Drugim argumentem i poważnym zarzutem władz irańskich wobec Arabii Saudyjskiej były bliskie relacje ze Stanami Zjednoczonymi, które w Iranie zyskały we wspomnianym czasie miano „Wielkiego Szatana”¹⁶. Według rewolucyjnej ideologii sojusze państw muzułmańskich ze Stanami Zjednoczonymi godzą w interesy muzułmanów na całym świecie. Nastawiony na eksport islamskiej rewolucji Iran był w 1980 roku postrzegany przez Arabię Saudyjską jako zagrożenie większe nawet niż koncepcje arabskiego nacjonalizmu prezydenta Gamala Abdel Namera w latach 50. i 60. XX wieku. Alarmem dla władz w Rijadzie było zajęcie Wielkiego Meczetu w Mekce przez saudyjskich fanatyków i zakwestionowanie przez nich legalności władzy królewskiej¹⁷.

Tymczasem kilka miesięcy po wyjeździe szacha Mohammada Rezy Pahlawiego z Iranu do sąsiedniego Afganistanu weszła Armia Czerwona. Było to dla monarchii Saudów pretekstem do działań w obronie islamu, a także Arabii Saudyjskiej, i do odparcia ideologicznej agresji ze strony sąsiadującej z Afganistanem Islamskiej Republiki Iranu. Władze w Rijadzie opowiedziały się za natychmiastowym wycofaniem wojsk radzieckich z terytorium Afganistanu i prawem mieszkańców tego kraju do samostanowienia o swej przyszłości. Arabia Saudyjska stała się, obok zaangażowanych w zimną wojnę Stanów Zjednoczonych, najhojniej wspierającym finansowo opozycję państwem. Jednocześnie preferowała wśród wspieranej zbrojnej opozycji afgańskiej grupy sunnickie, niejednokrotnie o charakterze fundamentalistycznym, celowo pogłębiając tym samym podziały sunnicko-szyickie zarówno wśród mieszkańców Afganistanu, jak i w globalnej strukturze islamu.

W tym samym okresie Iran, jakkolwiek zdołał przyjąć ponad 2 miliony afgańskich uchodźców, nie aspirował do odgrywania w Afganistanie istotnej roli politycznej. Przyczyną takiego stanu rzeczy była, przede wszystkim, wojna z irackim reżimem Saddama Husajna, która wybuchła zaledwie rok po wkroczeniu Armii Czerwonej na ziemie Afganistanu. Z tego też powodu władzom w Teheranie zależało na tym, by nie antagonizować wobec siebie ZSRR, który mógł wówczas wesprzeć Saddama Husajna przeciwko Iranowi. Polityka Iranu w Afganistanie pozostała skoncentrowana przede wszystkim na wspieraniu społeczności szyickiej i nie była zorientowana na organizowanie oporu zbrojnego przeciwko najeźdźcy, jakkolwiek taką formę zaangażowania preferowali aktywni jeszcze wówczas w Iranie zwolennicy demokracji narodowej (Mehdi Bazargan, Abolhassan Banisadr i Sadeq Qutbzadeh).

Z drugiej strony kierownictwo znaczącej w pierwszym okresie rewolucji irańskiej partii komunistycznej Tude całkowicie popierało interwencję radziecką w Afganistanie. Tymczasem, nie

¹⁶ Pers. *Szejtān-e-bozorg*.

¹⁷ A. Awady, op. cit., s. 119.

zważając na szyicko-sunnickie podziały, irańscy nacjonaści byli zwolennikami aktywnego zaangażowania Iranu w konflikt afgański przeciwko Związkowi Radzieckiemu, który uznawali za zagrożenie dla Iranu. W 1981 roku jednak, już po zwycięstwie opcji politycznej związanej z irańskim klerem, wsparcie kierowane było wyłącznie do środowiska afgańskich szyitów. Od tego czasu Iran starał się promować w Afganistanie dwie nowe, proirańskie organizacje szyickie: Nasr oraz Sepah¹⁸.

Jak zauważa Anna Krasnowolska, rewolucja irańska miała wpływ na ideową islamizację antyradzieckiej partyzantki afgańskiej, podkreślając oddziaływanie samej koncepcji rewolucji religijnej i państwa teokratycznego jako alternatywy dla narzuconego z zewnątrz bezbożnego reżimu. Niemniej wsparcie Teheranu dla Afganistanu było znacznie słabsze niż wsparcie dla Palestyny¹⁹. Należy też dodać, że z czasem Iran skupił się na wsparciu nowych grup proirańskich w Afganistanie, kosztem jakiegokolwiek współpracy ze zgrupowanymi w Pakistanie sunnickimi organizacjami oporu, których ranga i działania w przyszłości miały zadecydować o porażce Rosjan w Afganistanie. Choć władze irańskie oficjalnie popierały wezwanie społeczności międzynarodowej do natychmiastowego wycofania wojsk ZSRR z Afganistanu i prawo narodu afgańskiego do samostanowienia o swym losie, to jednak Iran nie wpłynął w znaczącym stopniu na realizację tych celów w okresie swego zaangażowania w wojnę irańską (1980–1988).

Druga faza

Druga faza zaangażowania związana była z wycofywaniem wojsk radzieckich z Afganistanu na zasadach porozumienia w Genewie. Jak zauważa Anwar-ul-Haq Awady²⁰, założenia genewskie w żaden sposób nie odnosiły się do konfliktu wewnętrznego w Afganistanie, ani do przyszłości komunistycznej władzy w Kabulu, tymczasem w latach 1989–1991 główną rolę w trwającym konflikcie odegrał ówczesny prezydent Afganistanu Nadżibullah i jego partia Hezb-e-Watan. Konflikty regionalne i na poziomie narodowościowym uległy w tym czasie znacznemu zaostrzeniu.

W opisywanym okresie zmianom uległy cele Arabii Saudyjskiej, które państwo to chciało zrealizować w Afganistanie. Po wycofaniu Armii Czerwonej Afganistan przestał jawić się Rijadowi jako zagrożenie dla stabilizacji w subregionie Zatoki Perskiej. Po podpisaniu zawieszenia broni pomiędzy Iranem i Irakiem w 1988 roku, Saudowie skoncentrowali się niemal wyłącznie na zagrożeniu, jakie niesła ze sobą ideologia irańskiej rewolucji islamskiej w subregionie Zatoki Perskiej. W Afganistanie zatem od 1989 roku skupiali się niemal wyłącznie na wykorzystaniu zdobytych w okresie 1980–1988 wpływów i na zbudowaniu prosaudyjskiego, jak również propakistańskiego reżimu. Należy przy tym podkreślić, że Saudowie nie byli dłużej zainteresowani oddaniem prawa do samostanowienia o swojej przyszłości w ręce Afganów. Rijad, podobnie jak Islamabad, przejawiał przekonanie, że wycofanie ZSRR oznacza, iż nastał czas na realizację celów obu rządów w Afganistanie. Od połowy 1988 roku aż do 1991 Arabia Saudyjska i Pakistan opowiadały się za militarnym rozstrzygnięciem konfliktu w Afganistanie.

Taka postawa Pakistanu i Arabii Saudyjskiej spotkała się z odpowiednimi krokami ze strony Teheranu, który po zakończeniu działań wojennych przeciwko reżimowi Saddama Husajna (20 sierpnia 1988 roku) mógł pełniej zaangażować się w wydarzenia na terytorium swego

¹⁸ J.B. Amstutz, *Afghanistan: The First Five Years of Soviet Occupation*, Washington D.C. 1986, s. 108–110.

¹⁹ A. Krasnowolska, *Rewolucja 1978–1979 Islamska Republika Iranu*, [w:] *Historia Iranu*, red. Idem. Wrocław 2010, s. 900.

²⁰ A. Awady, op. cit., s. 120.

wschodniego sąsiada. Ta faza konfliktu afgańskiego wiąże się również z powstaniem pewnego rodzaju próżni politycznej w Afganistanie po rozpoczęciu wycofywania wojsk radzieckich. Chylący się ku upadkowi ZSRR musiał całkowicie porzucić swoje ambicje wobec Afganistanu i jego otoczenia, a rząd w Teheranie był świadomy, że Arabia Saudyjska i Pakistan to państwa, które pustkę powstałą po wycofaniu ZSRR będą starały się wypełnić. Afganistan nadal był państwem pogrążonym w konflikcie wewnętrznym, zbyt słabym, by poradzić sobie bez wsparcia z zewnątrz. Iran skoncentrował się zatem na pomaganiu szyickim grupom opozycji zbrojnej w oporze przeciwko komunistycznej władzy, dzięki czemu szyicy opozycjoniści mieli stanowić 25% w rządzie powstałym po planowanym obaleniu reżimu prezydenta Nadżibullaha²¹.

Założenia te spotkały się oczywiście ze sprzeciwem sunnickich i propakistańskich oraz pro-saudyjskich organizacji. Grupy te motywowały swoje racje tym, że szyici nie byli odpowiednio proporcjonalnie zaangażowani w walkę z siłami ZSRR w okresie wojennym do 1988 roku, a także sami stanowią jedynie 12% ludności Afganistanu, więc ich reprezentacja w jakichkolwiek organach opozycyjnych, a później państwowych, powinna być co najwyżej proporcjonalna do tej wielkości. Organizacje z Peszawaru miały w swych argumentacjach pełne poparcie Rijadu i Islamabadu, których intencją było powstrzymanie irańskiej polityki dążenia do uzyskania wpływów w Afganistanie.

Wobec takiej postawy zarówno Iran, jak i organizacje wywodzące się ze środowisk szyickich zdecydowały się opowiedzieć za dialogiem z reżimem Nadżibullaha oraz Rosjanami i stały się zwolennikami politycznego rozwiązania konfliktu afgańskiego. Równocześnie, afgańscy szyici oraz Iran zakwestionowali legalność tymczasowego rządu afgańskiego utworzonego w Peszawarze. W latach 1989–1990 Iran starał się użyć swych wpływów w Afganistanie do zniszczenia pozytywnego wizerunku Arabii Saudyjskiej w tym kraju. Duży wpływ na politykę Królestwa wobec Afganistanu miały wydarzenia związane z atakiem Iraku na Kuwejt i wojną w Zatoce Perzkiej (2 sierpnia 1990 roku), kiedy to środowiska afgańskiej opozycji, wspierane finansowo przez Arabię Saudyjską, zdecydowały się na wsparcie Saddama Husajna niezależnie od woli swojego saudyjskiego protektora. Wobec takiej postawy środowisk afgańskich Arabia Saudyjska postanowiła zweryfikować swą politykę wobec Afganistanu. Saudowie wstrzymali pomoc finansową dla finansowanych wcześniej organizacji i wsparli plan ONZ, który zakładał pokojowe rozwiązanie konfliktu.

W okresie tym nastąpiła również redefinicja celów regionalnej polityki irańskiej. Po śmierci Chomeiniego w 1989 roku, w Iranie powróciły trendy nacjonalistyczne, które częściowo zajęły miejsce ideałów rewolucji islamskiej. Objawiało się to również w polityce wobec Afganistanu. W 1991 roku Iran zdecydował się przyjąć nową strategię wobec swego wschodniego sąsiada. Zważywszy na niewielki wpływ, jaki w Afganistanie mogły osiągnąć wszelkie organizacje szyickie, Teheran postanowił, że nie będzie już za wszelką cenę zabiegał o wpływy polityczne dla nich. Przyjrzawszy się jednak specyfice grup oporu skoncentrowanych w pakistańskim Peszawarze, irańscy politycy zauważyli, że z wyjątkiem ruchu Dżamiat-e-Eslami Burhanuddina Rabbaniego, organizacje afgańskiego ruchu oporu niemal w całości zdominowane są przez Pasztunów — największą grupę etniczną w Afganistanie; wszakże według większości dostępnych danych, z pewnością nie stanowiącą bezwzględnej większości ludności Afganistanu.

Wówczas to, po raz pierwszy w historii Islamskiej Republiki Iranu, język perski — niegdyś *lingua franca* Środkowego Wschodu — stał się narzędziem polityki międzynarodowej. Język dari

²¹ A. Awady, op. cit., s. 121.

(historycznie afgańska odmiana języka perskiego) jest językiem urzędowym Afganistanu i wraz ze swymi dialektami stanowi język ojczysty dla ponad 30% mieszkańców tego kraju — głównie Tadżyków — drugiej co do wielkości (po Pasztunach) grupy etnicznej Afganistanu. Dari znany jest również większości innych grup i najczęściej służy do porozumiewania się na afgańskich bazarach i w urzędach. Aby wzmocnić swe wpływy wśród sunnitów mówiących językiem perskim, Iran zdecydował się pod koniec 1991 roku podpisać ze świeżo powstałym rządem niepodległego Tadżykistanu oraz Dżamiat-e-Eslami Burhanuddina Rabbaniego porozumienie o współpracy kulturalnej pomiędzy mówiącymi odmianami języka perskiego Tadżykami, Afganami oraz Irańczykami²². Tak narodziła się koncepcja Unii Państw Perskojęzycznych, która miała być implementowana przez rządy Iranu, Afganistanu i Tadżykistanu po 2001 roku²³. Wraz z tym porozumieniem narodziła się również idea zjednoczonego antypasztuńskiego frontu, złożonego z większości niepasztuńskich mniejszości afgańskich.

Iran równolegle starał się o porozumienie z afgańskimi Uzbekami, a także Wachami i innymi mniejszościami ismailickimi zamieszkującymi północny i północno-wschodni Afganistan. W efekcie udało się Teheranowi doprowadzić do powstania antypasztuńskiego Sojuszu Północnego, w skład którego weszły ugrupowania pod przywództwem Tadżyka Ahmada Szaha Massuda, Uzbeka generała Raszida Dostuma, ismaility Dżaffara Naderiego i lidera hazardowej Partii Jedności, Abdula Alego Mazariego. Sojusz Północny obalił komunistyczny reżim prezydenta Nadżibullaha na kilka dni przed przekazaniem przez niego władzy w ręce wybranego przez ONZ zespołu niezależnych polityków narodowości afgańskiej. Większość członków Sojuszu utrzymywała bliskie relacje z władzami Iranu, co pozwoliło uzyskać Iranowi ogromny wpływ na sprawy wewnętrzne Afganistanu.

Trzecia faza

Wraz z upadkiem reżimu komunistycznego w Kabulu rozpoczął się trzeci okres walki o wpływy i rywalizacji irańsko-saudyjskiej w Afganistanie. W kwietniu 1992 roku prezydent Nadżibullah został obalony, co spowodowało okres wewnętrznego rozbicia, destabilizacji i walki o władzę wielu grup wywodzących się z czasów dżihadu przeciwko ZSRR. Pierwsza połowa lat 90. XX wieku charakteryzowała się bardzo niewielkim zaangażowaniem Stanów Zjednoczonych i Rosji, co umożliwiło włączenie się do rywalizacji w jeszcze większym zakresie graczy regionalnych. Warto podkreślić też, że wydarzenia w Afganistanie miały w latach 1992–1994 znaczący wpływ na rzeczywistość i kształtowanie się tożsamości nowo powstałych państw w poradzieckiej Azji Centralnej. Państwa te poszukiwały dla siebie dróg rozwoju i priorytetów regionalnych, jednocześnie zaczęły też oddziaływać na rzeczywistość Afganistanu, z którym Uzbekistan, Tadżykistan, Turkmenistan, a także Kirgistan związane są nie tylko poprzez wspólną granicę (z wyjątkiem Kirgistanu), ale również poprzez więzy etniczne.

Spośród dowódców walczących o władzę w Afganistanie najsilniejszym okazał się Ahmad Szah Massud, który wspierał ruch Burhanuddina Rabbaniego, co doprowadziło do tego, że dwaj przywódcy wspólnie objęli władzę w Kabulu. Jednak bardzo szybko wyzwanie Sojuszowi Północnemu rzucił Gulbuddin Hekmatjar — lider pasztuńskiej formacji Hezb-e-Eslami. W efekcie

²² A. Awady, op. cit., s. 122.

²³ Zob. J. Gajda, *Afganistan–Iran–Tadżykistan. Relacje państw perskojęzycznych w 2010 roku*, [w:] *Wschód i Zachód. Tolerancja i różnorodność*, red. M. Woźniak, K. Zdulski, Łódź 2013, s. 79–86.

starcia pomiędzy Partią Islamską i Sojuszem Północnym w Afganistanie wybuchła wojna domowa, podczas której Kabul został niemal doszczętnie zniszczony. W tym też okresie poziom rywalizacji regionalnych sił w Afganistanie wkroczył w kolejną fazę.

Zarówno Rijad, jak i Islamabad miały pełną świadomość, że Sojusz Północny doszedł do władzy z wydatną pomocą Iranu, dzięki czemu Irańczycy w państwie rządzonym przez Sojusz zdobędą ogromne wpływy. Arabia Saudyjska i Pakistan, choć oficjalnie nie zgłaszały szczególnych pretensji o proirańskość do Sojuszu Północnego, postanowiły działać na rzecz wzmocnienia sił Gulbuddina Hekmatjara, by ten był w stanie skutecznie przeciwstawić się zbrojnie sile Rabbaniego i Massuda. Ponieważ Sojusz Północny miał charakter antypasztuński, Arabia Saudyjska, logicznie rozumując, już w 1992 roku zdecydowała się na wsparcie Pasztuna, Hekmatjara. Szczegóły dotyczące pomocy Saudów dla pasztuńskiego dowódcy nie są jednak szerzej znane i udokumentowane. Prawdopodobnie w latach 1992–1993 Hekmatjar otrzymał od władz Arabii Saudyjskiej pomoc o wartości ponad dwóch miliardów dolarów amerykańskich²⁴.

Jak już wspomniano, lata 1992–1994 w Afganistanie cechowała jednak przede wszystkim zmienność sojuszy zarówno wewnętrznych, jak i międzynarodowych. Iran, który był jednym z najbardziej zacieklej zwolenników utworzenia antypasztuńskiego Sojuszu Północnego, był w 1993 i 1994 roku otwarcie krytykowany przez dowódcę wojskowego Sojuszu Północnego, Ahmada Szaha Massuda, za wtrącanie się w wewnętrzne sprawy Afganistanu. Mimo tego Teheran pozostawał w tym okresie najhojniejszym sponsorem działań Sojuszu. Podobnie było z siłami uzbeckiego generała Dostuma — finansowanymi głównie ze środków irańskich, choć sam Dostum w 1992 roku na pewien czas zdystansował się od Iranu. Tymczasem Massud zdecydował się na antyirańską i antyfundamentalistyczną strategię, co wiązało się z przyjmowaniem pieniędzy na realizację swych celów politycznych z Zachodu. Według niektórych obserwatorów sceny politycznej, atak sił Massuda na Hazarów, do którego doszło w Kabulu, inspirowany był właśnie nową, antyirańską i antyfundamentalistyczną strategią²⁵.

Sytuacja w Afganistanie pozostawała dynamiczna. W styczniu 1995 roku Dostum, Hekmatjar, Modżadedi oraz Mazari stworzyli sojusz skierowany przeciwko Massudowi oraz Rabbaniemu. Kształtowanie się sojuszy w tym okresie było niezwykle głęboko związane z szczególną rolą Arabii Saudyjskiej i Pakistanu. Również władze Iranu szukały drogi do osiągnięcia swych celów poprzez zmiany sojuszników. Antyirańskość Massuda z tego okresu wpłynęła na ożywienie relacji Teheranu z Partią Islamską Gulbuddina Hekmatjara. Ożywienie nastąpiło choć przed rozłamem między Hazarami i Massudem Iran wielokrotnie okazywał wrogą postawę wobec Hekmatjara, którego otwarcie krytykował za układy z Pakistanem i Arabią Saudyjską. Tymczasem otwarta krytyka polityki Iranu prowadzona przez Massuda i Rabbaniego zaowocowała wsparciem ze strony Arabii Saudyjskiej szacowanym na 150 milionów dolarów amerykańskich, które rząd w Rijadzie przekazał rządowi Massuda i Rabbaniego w Kabulu.

Czwarta faza

Kolejną fazę irańsko-saudyjskiej wojny zastępczej²⁶ na terytorium Afganistanu zapoczątkowało powstanie pod Kandaharem siły, która wkrótce dała się poznać jako Ruch Talibów. Istnieją dwie

²⁴ A. Awady, op. cit., s. 123.

²⁵ Ibidem, s. 125.

²⁶ Ang. *proxy war*.

popularne teorie na temat początków działalności polityczno-militarnej mułły Mohammada Omara w południowym Afganistanie. Według pierwszej, do powstania Ruchu Talibów przyczyniły się specyficzne warunki w Afganistanie — anarchia, brak dbających o bezpieczeństwo obywateli rządowych sił i samowolne działania (często o charakterze czysto kryminalny) prowadzone przez różnej wielkości grupy zbrojne wywodzące się z czasów dżihadu przeciwko ZSRR.

Druga teoria w prosty sposób zakłada, że Ruch Talibów został do życia powołany przez Pakistan i jego agencję wywiadowczą, ISI. Prawda zapewne leży gdzieś pośrodku, gdyż nie ulega wątpliwości, iż sytuacja wewnętrzna w Afganistanie wymagała stworzenia siły, która będzie w stanie wprowadzić choć częściową stabilizację i zapewnić obywatelom namiastkę bezpieczeństwa w opanowanym przez bezprawie zdecentralizowanym państwie. Z drugiej strony jednak, w obliczu sytuacji, w jakiej znajdował się wówczas Afganistan, niemożliwe było stworzenie jakiegokolwiek nowego i liczącego się ugrupowania bez wydatnej pomocy z zagranicy. Afganistan z powodu trwającego piętnaście lat konfliktu nie miał na swoim terytorium żadnej siły, która była w stanie stać się na tyle skuteczna, by pokonać lokalnych watażków i ustanowić administrację na całym terytorium państwa.

Dlatego też szukający stabilizacji oraz wprowadzenia prawa koranicznego talibowie nie wzbudzili żadnych kontrowersji w Afganistanie i w regionie; ten stan utrzymywał się nawet po tym, jak pod koniec 1994 roku opanowali cztery prowincje na południowym zachodzie Afganistanu, a Pakistan oficjalnie usankcjonował swoje dobre relacje z dowództwem ruchu. Iran zauważył rodzące się niebezpieczeństwo dla swych interesów dopiero w marcu 1995 roku, gdy mułła Omar rozbił oddziały Gulbuddina Hekmatjara oraz siły związane z hazarskim ugrupowaniem Hezb-e-Wahdat Abdul Alego Mazarięgo. Talibowie dotarli wreszcie do Kabulu, by wyrzucić stolicę z rąk Rabbaniego i Massuda. Duży wpływ na ten proces o charakterze triumfalnego marszu miały państwa takie, jak Arabia Saudyjska i Pakistan, które pomagały talibom przeciągać na swoją stronę pomniejszych lokalnych watażków, dostarczając środki na przekupywanie ich²⁷. Dopiero w tym czasie władze Iranu poczęły zdawać sobie sprawę, że przywódcy talibów mają antyszyiickie i antyirańskie, a zarazem prosaudyjskie nastawienie.

Iran po raz kolejny postanowił zatem wesprzeć w walce Massuda i Rabbaniego. Świadomi zagrożenia przywódcy Sojuszu Północnego bez namysłu zdecydowali się na przyjęcie pomocy Teheranu, gdyż przez minione dwa lata nie udało im się nawiązać efektywnej współpracy ze Stanami Zjednoczonymi, które — mieli nadzieję — wspomogą ich walkę o opanowanie kraju. Godny podkreślenia jest fakt, iż Iran był pierwszym państwem na arenie międzynarodowej, które oficjalnie przyjęło postawę sprzeciwiającą się dojściu talibów do władzy w Afganistanie. Teheran zadeklarował zatem wsparcie dla afgańskich sił sprzeciwiających się talibom. Z kolei Rabbani i Massud, którzy jeszcze w latach 1993–1994 oskarżali Iran o wspieranie „Rady Solidarności” (sojuszu Hekmatjara, Mazarięgo i Dostuma), od marca 1995 roku ponownie nawiązali bardzo bliskie relacje z Teheranem, gdyż spodziewana pomoc ze strony Stanów Zjednoczonych nie nadchodziła. Wzmacniając relacje z Kabulem, Iran zdecydował się na jednoczesne wzmocnienie pozycji w przygranicznym pasie Afganistanu — w okolicy Heratu, gdzie Teheran wsparł anty-talibskie siły Ismaila Chana. Zbliżenie Teheranu z Massudem i Rabbanim było też początkiem nieformalnego sojuszu pomiędzy Indiami, Rosją i Iranem w Afganistanie — wszystkie te państwa obawiały się talibów i wspierały w omawianym okresie siły Rabbaniego i Massuda.

²⁷ A. Rashid, *Talibowie: Wojujący islam, ropa naftowa i fundamentalizm w środkowej Azji*, [tłum.] A. Chylińska, A. Lipszyc, J. Piątkowska, Kraków 2002, s. 70.

Po zdobyciu Heratu przez siły talibów Teheran stworzył liczące 8 tysięcy żołnierzy siły, które zostały oddane do dyspozycji Ismaila Chana. Według przytaczanych raportów, Iran był w 1996 roku w stanie przeprowadzić skuteczną ofensywę skierowaną przeciw talibom na zachodzie Afganistanu. W tym okresie Teheran udzielił Ismailowi Chanowi wsparcia w wysokości około 2 miliardów afghani²⁸. Za te pieniądze Ismail Chan miał przekupić niektórych lokalnych przywódców talibów. Niestety dla Teheranu w maju 1997 roku sam Ismail Chan został schwytany i uwięziony przez talibów. Wobec takiego stanu rzeczy Teheran ponownie skupił się na bezpośrednim wsparciu Rabbaniego i Dostuma. W tym też czasie utworzony został most powietrzny pomiędzy irańskim Maszhadem a Bagram oddalonym o 60 km od Kabulu, dzięki czemu siły wierne Massudowi i Rabbanemu mogły otrzymywać niezbędne zaopatrzenie zarówno materialne, jak i *stricto* militarne. Z połączenia lotniczego utworzonego przez Iran korzystały również Indie wspierające tę samą opcję w Afganistanie. Warto jednak podkreślić, że największym dostawcą broni dla Massuda i Rabbaniego była w owym czasie Moskwa²⁹.

Ponadto Iran starał się prowadzić w Afganistanie agitację polityczną mającą na celu przyłączenie do Massuda i Rabbaniego wszystkich proirańskich frakcji politycznych i militarnych, które były obiektem wsparcia Teheranu w latach 1992–1995. Jak już wspomniano, w tym okresie największymi beneficjentami irańskiej pomocy obok Dżamiat-e-Eslami Massuda i Rabbaniego była Partia Islamska (Hezb-e-Eslami) Gulbuddina Hekmatjara. Choć ugrupowania te głosiły pozornie bardzo podobną, muzułmańską ideologię, stosunki między nimi były zazwyczaj wrogie. Kluczowy okazał się bowiem czynnik etniczny; o ile Dżamiat-e-Eslami skupiało w swych szeregach głównie niepasztuńskie ludy północy, Hezb-e-Eslami było organizacją zdominowaną przez Pasztunów — w tym też należy upatrywać większości animozji pomiędzy nimi.

Warto przypomnieć, że nieporozumienia na linii Dżamiat-e-Eslami–Hezb-e-Eslami stały się zarzewiem wojny domowej po wspólnym obaleniu reżimu komunistycznego w 1992 roku. Również Iran, jako sojusznik obu organizacji, w zależności od okresu i panującej sytuacji był uznawany przez kierownictwo obu za sprzymierzeńca bądź wroga. Teheran, świadomy powagi sytuacji po zdobyciu przez talibów Heratu, postanowił przełamać niemoc antytalibskiej opozycji i działać na rzecz pojednania Hekmatjara z Rabbanim i Massudem. W wyniku irańskich działań, na początku 1996 roku Gulbuddin Hekmatjar wyraził zgodę na objęcie stanowiska premiera w rządzie Rabbaniego.

W tym okresie dodatkowo wzrosła rola czynnika muzułmańskiego w konflikcie wewnętrznym. Sukces Iranu w kooperacji z niezwiązanymi z mułłą Mohammadem Omarem afgańskimi ugrupowaniami fundamentalistycznymi leżał w tym, że Stany Zjednoczone wyznawały wówczas politykę marginalizacji tych ugrupowań w Afganistanie. Tymczasem działania Teheranu zostały wsparte przez fundamentalistów z Pakistanu w osobie Qaziego Hosseina Ahmada i jego ugrupowania Dżamaat-e-Eslami Pakistan. Qazi Hossein Ahmad był długoletnim sojusznikiem Gulbuddina Hekmatjara, który od 1996 roku podzielił zdanie Teheranu, że Stany Zjednoczone obawiają się wsparcia dla jakichkolwiek sił w Afganistanie, których główną ideą jest fundamentalizm muzułmański, a ich interesy w Afganistanie i regionie, paradoksalnie, realizowane są przez Ruch Talibów³⁰.

²⁸ A. Awady, op. cit., s. 130.

²⁹ Ibidem, s. 130.

³⁰ Ibidem, s. 131.

W 1996 roku Iran starał się również nakłonić szyickich Hazarów do tego, aby dołączyli do sojuszu między Rabbanim, Massudem i Hekmatjarem. Po namowach Iranu liderzy Hezb-e-Wahdat zdecydowali się dołączyć do sojuszu w lecie tego samego roku. Zabiegano również o to, by do sojuszu wciągnąć uzbeckiego generała Dostuma. W interesie irańskim na tym etapie afgańskiego konfliktu było ustanowienie w Afganistanie proirańskiego rządu, ewentualnie w najgorszym wypadku, wprowadzenie do rządu choć kilku proirańskich i jednocześnie antyzachodnich polityków.

Należy pamiętać, że Iran, jako mocarstwo regionalne, zainteresowany był już nie tylko wpływami w swym bezpośrednim sąsiedztwie, ale starał się aktywnie włączyć do rywalizacji o wpływy w bogatej w surowce poradzieckiej Azji Centralnej. Rząd w Teheranie był również gotowy zaakceptować ważną rolę Pakistanu w Afganistanie i całym regionie, lecz zdecydowanie sprzeciwiał się jakiegokolwiek obecności Stanów Zjednoczonych i Arabii Saudyjskiej za swoją wschodnią granicą. Rząd w Teheranie był świadomy, że Afganistan jako państwo sąsiednie, pod wpływem ideologii płynącej czy to z Rijadu, czy też z Waszyngtonu, stałby się dla Iranu zagrożeniem i przeszkodą na drodze do bliższej kooperacji z Azją Centralną. Władze w Teheranie głęboko wierzyły, że zamiary i ideologia reprezentowana przez Massuda i Rabbaniego są bardzo bliskie irańskiej koncepcji Afganistanu i całego regionu.

Tymczasem po zaledwie czterech miesiącach istnienia rządu, w którego składzie znalazł się Hekmatjar i przedstawiciele Hezb-e-Wahdat, talibowie zdołali zdominować wszystkie zamieszkane przez Pasztunów prowincje i stanęli na przedmieściach Kabulu. Po wycofaniu się sił rządowych wobec przewagi opozycjonistów we wrześniu 1996 roku, talibowie zyskali kontrolę nad stolicą i niemal dwiema trzecimi powierzchni kraju. Zdobycie stolicy przez siły mułły Mohamada Omara było najbardziej przełomowym wydarzeniem podczas afgańskiego konfliktu od upadku rządu komunistów w 1992 roku. Był to także cios dla Teheranu, który oznaczał zdecydowane ograniczenie wpływów w Afganistanie. Za zdominowanie kraju przez talibów Teheran obarczył odpowiedzialnością Stany Zjednoczone, Arabię Saudyjską i Pakistan. Iran nie tylko nie uznał nowych władz, ale wciąż respektował rząd Rabbaniego i wspierał go, udzielając pomocy siłom Massuda, Hezb-e-Wahdat oraz Uzbekom generała Dostuma. Również Indie oraz Rosja nadal udzielały wsparcia siłom antytalibskim. Rosja udostępniła nawet Massudowi 12 samolotów i wpłynęła na władze sąsiedniego Tadżykistanu, aby te wydały Massudowi zezwolenie na korzystanie z lotniska w Kulabie³¹.

Piąta faza

W rozpoczynającym się kolejnym etapie rywalizacji można wyróżnić dwa nieformalne sojusze międzynarodowe. Po jednej stronie znalazły się Iran, Rosja i Indie, zaś po drugiej Pakistan, Stany Zjednoczone i Arabia Saudyjska. Jakkolwiek nie ma na to żadnych dowodów, to eksperci twierdzą, że to głównie Saudyjczycy przekazywali pomoc finansową talibom³². Sam Pakistan nie był w tamtym czasie w stanie dostarczyć im odpowiednich środków, by mogli się skutecznie przeciwstawić siłom wspieranym przez Iran, Rosję i Indie. Ważna w tym procesie była też postawa Stanów Zjednoczonych, które choć oficjalnie krytykowały talibów za łamanie praw człowieka (szczególnie praw kobiet) i oficjalnie opowiadały się za politycznym rozwiązaniem afgańskiego

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 132.

konfliktu, to w praktyce stojąc u boku Pakistanu i Arabii Saudyjskiej, wykazywały postawę warunkowo wspierającą Ruch Talibów. Rządy talibów w Afganistanie, jak twierdzi Shireen Hunter, były częścią strategii izolowania i hamowania politycznych ambicji Iranu³³. Afgańscy talibowie mieli w założeniach swych zagranicznych sojuszników i sponsorów tworzyć władze propakistańskie, prosaudyjskie, a także w pewnym sensie proamerykańskie, o czym świadczą projekty gospodarcze, które miały być w Afganistanie realizowane przez amerykańskie firmy³⁴.

Tymczasem talibowie okazali się nie tylko antyirańscy, ale z czasem ich działania zaczęły budzić rozliczne kontrowersje w Islamabadzie oraz w Rijadzie. Wszystko zaczęło się od zawiązania bliskich relacji przez mułłę Mohammada Omara z przedstawicielami Al-Kaidy, antyamerykańskiej organizacji uznanej za terrorystyczną, która w 1998 roku dokonała ataków na amerykańskie ambasady w Kenii i Tanzanii. Talibowie gwarantowali w tym czasie kierownictwu Al-Kaidy, włącznie z jej przywódcą Osamą bin Ladenem, bezpieczny azyl na afgańskiej ziemi. Mimo licznych prób wpłynięcia na władze nieuznawanego przez Stany Zjednoczone Islamskiego Emiratu Afganistanu³⁵, czynionych również za pośrednictwem mediacji saudyjskich, talibowie zgodnie z zasadami kodeksu Pasztunwali³⁶ nie zamierzali wydać Amerykanom swego „gościa”³⁷. W wyniku krwawych wydarzeń z 11 września 2001 roku Stany Zjednoczone zdecydowały się na rozwiązanie siłowe i usunięcie z Kabulu nieskłonnych do współpracy talibów.

Obecność talibów w Afganistanie była głównym źródłem napięć na linii Iran–Pakistan i pośrednio Iran–Arabia Saudyjska, jednak zmieniło się to w 2001 roku, gdyż Iran okazał nie tylko aprobatę dla amerykańskiej i natowskiej interwencji w Afganistanie, ale zaczął być postrzegany jako państwo mogące odegrać kluczową rolę w tworzeniu potalibskiego rządu w Kabulu³⁸. Na konferencji w Bonn w styczniu 2002 roku Iran zapowiedział udzielenie wsparcia dla nowego rządu w Afganistanie w wysokości 550 milionów dolarów amerykańskich. W listopadzie 2001 roku irański minister spraw zagranicznych, Kamal Charrazi, odwiedził Islamabad. Po tej wizycie wraz z ministrem spraw zagranicznych Pakistanu, Abdulem Sattarem, oświadczyli, że oba kraje mają zamiar współpracować przy podejmowaniu działań mających na celu stabilizację Afganistanu.

Wnioski

Działania Iranu i Arabii Saudyjskiej w Afganistanie w latach 1979–2001 miały zdecydowanie częściej charakter rywalizacji niż współpracy. Państwo pełniące rolę jednego z frontów wojny zastępczej, jaką władze Iranu i Arabii Saudyjskiej rozgrywały w regionie, zostało zdestabilizowane, choć zarówno Teheran, jak Rijad dążyły do jego stabilizacji w obliczu inwazji ZSRR, a następnie wojny domowej. Pokojowe wizje przyszłości Afganistanu w każdej ze wspomnianych w artykule faz konfliktu były odmienne dla Iranu i Arabii Saudyjskiej, opierały się bowiem na innych

³³ Sh. Hunter, *Iran's Foreign Policy in the Post-Soviet Era: Resisting the New International Order*, Santa Barbara 2010, s. 148.

³⁴ Zob. A. Rashid, *op. cit.*, s. 257–300.

³⁵ P.L. Bergen, *Osama bin Laden — Portret z bliska*. Warszawa 2007, s. 251–252.

³⁶ Pasztunwali — niepisany zbiór praw plemiennych, do których stosuje się ludność pasztuńska w Afganistanie i Pakistanie. Pasztunwali swoją tradycją się sięga czasów przedmuzułmańskich.

³⁷ Zob. J. Gajda, *Pasztunowie — zaciekle wrogowie, a może trudni partnerzy Zachodu?*, [w:] *Zachód a świat islamu — zrozumieć Innego*, red. I. Kończak, M. Woźniak, Łódź 2012, s. 107–114.

³⁸ Sh. Hunter, *op. cit.*, s. 148.

fundamentach. Zaangażowanie regionalnych graczy, podobnie jak gra mocarstw — Związku Radzieckiego i Stanów Zjednoczonych — w dużej mierze przyczyniło się do rozkwitu fundamentalizmu religijnego na terytorium Afganistanu.

Jak stwierdził Johannes G. Jansen: „Kiedy pozostawi się ruchy fundamentalistyczne samym sobie, jak to się dzieje w Afganistanie, zaczną one ze sobą walczyć”³⁹. Tak też wyglądała rzeczywistość afgańska po wyjściu Armii Czerwonej. Wreszcie, w konsekwencji zmagania fundamentalistów, w Afganistanie pojawiły się międzynarodowe organizacje zbrojne i terrorystyczne, takie jak Al-Kaida. Efekty sunnicko-szyickiej rywalizacji były coraz bardziej widoczne w okresie zaangażowania w Afganistanie sił ISAF i podczas prezydentury Hamida Karzaja.

Również po roku 2014 i zakończeniu misji stabilizacyjnej NATO oraz zredukowaniu zainteresowania Afganistanem ze strony Zachodu, Iran i Arabia Saudyjska nadal dążą do zwiększenia swoich wpływów w tym kraju, co niestety może oznaczać kolejną fazę wzajemnego „podkopywania” interesów regionalnych mocarstw, które w 2016 roku coraz zacieklej rywalizują o pozycję w świecie muzułmańskim.

³⁹ J.G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Kraków 2005, s. 184.

Michał Kozicki

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

THE HISTORY OF RAILWAYS IN LEBANON AND SYRIA AND THEIR UNCERTAIN FUTURE

Because of the lack of proper transport infrastructure following the European model of the Ottoman Empire in the 19th century, Sultan Abdulmecid I launched a program called *tanzimats* as well as reforms in 1839 aiming to modernize the empire in many aspects. This resulted in growing interest from the European powers, namely Great Britain, France, Germany and Russia into the possibilities of constructing railway lines in the Middle East and, by extension, in strengthening their influence there. As soon as England had managed to attain a concession for building a railway line from Damascus to Jaffa, the French almost immediately started to construct a cog railway from Beirut to Damascus (146 km) with an unusual gauge of 1050 mm along with an extension to Muzeirib (103 km)¹.

The first railway operator, in what is today's Lebanon, was the French company, *Société des Chemins de fer Ottomans Economiques de Beyrouth-Damas-Hauran* (DHP), which after five years of rapid development (1895–1900) wanted to administrate the Hedjaz Railway because of the low number of passengers and almost no interest in freight transport. In the face of imminent bankruptcy, the management board of DHP received from the Ottoman authorities a concession for the construction of a standard gauge line from Damascus to Homs, Aleppo and Biridijik on the Euphrates river along with a branch line to the coast. Even though it was not possible to lay a track to Aleppo that bypassed Beirut, a standard gauge line was built from Homs to Tripoli and Rayak three years before the outbreak of the Second World War. With regards to the Baghdad railway, it was successfully extended by German and French companies. After the end of the First World War all of these German properties were taken by the DHP².

The first railway lines in today's Lebanon and Syria

In response to the English railway project for the construction of a line from Damascus to Jaffa, which obviously threatened to divert merchandise traffic from the port of Beirut to the port of Jaffa in Palestine, the French rushed to counteract this by building a rack railway from Beirut to

¹ H. Hughes, *Middle East railways*, London 1981, p. 60–65.

² A short history of Turkish railways, <http://www.trainsofturkey.com/w/pmwiki.php/History/CIOB>, [accessed: 15 October 2015].

Damascus³. A French company obtained a concession in 1891 to build this railway and it was soon merged with a Belgian project for a 103 km line from Damascus to Muzeirib that was to serve the rich grain area of the Hauran. The Belgians had been awarded the concession on April 18, 1890⁴.

As for the 1891 concession, it was transferred by the Ottoman Government to Hassan Bey-houm Effendi, a trader from Beirut, under specific conditions defined by the Sultan. The concession was to last for 99 years. What is more, the Ottoman Government had to be paid an annual fee of 1200 Turkish liras starting from the first year of operation. The Sultan also ordered that mail should be transported free of charge between Beirut and Damascus. When the concession awarded to the *Société des Chaussées* would expire, the premises which became the property of the Ottoman Government were to be bought at an agreed price or rented out at a reduced cost⁵.

The *Société des Chemins de fer Ottomans Economiques de Beyrouth-Damas-Hauran* (DHP), formed in Paris in 1891, initially planned a one-metre gauge adhesion line. Nevertheless, the difficulties involved in ascending the Lebanon mountain range resulted in the adoption of the Abt type rack system for part of the line. What is more, the route had many steep gradients as well as two reversal stations at Chouit Araye and Aley on the rack sections between kilometres 6 and 47 from Beirut, though this was less circuitous. As the Beirut-Damascus narrow gauge line was routed through the Lebanon and Anti-Lebanon ranges, the altitudes changed dramatically. After 38 km from Beirut, the line climbed to an altitude of 1542 m, then decreased to 945 m at Rayak before climbing again to 1413 m in the Anti-Lebanon range. Because the two mountainous areas were covered in snow for many months, it was very difficult for the line to operate during the winter season⁶.

The operation of Lebanese railways reported by journalists and railwaymen

The technical feat of the line and the beautiful landscapes seen from the train filled the European travellers with admiration. The French journalist J. Parisot wrote in the daily "A travers du monde" in 1898 that a considerable part of the line was equipped with rack, and the gradient attained 7 cm for each metre of the track. The steepest ascent was located between Araya and Alley. The author also stated that certain curves were designed within a radius of 100 m and such proportions were not adopted on any railway in Europe⁷.

On the website of the Lebanese Section of the French Association of Railway Friends one can find parts of the memoirs of André Cappel, who worked for the DHP railway for 46 years, from 1895 to 1940⁸. Six months after Mr Cappel started working for the railway, his father had to leave the port of Beirut for Bourgas in Bulgaria. Nevertheless, the author insisted that he should stay in Beirut to accomplish his apprenticeship on the railway as he liked his job very much. His father consented to the author's stay in Beirut before leaving Lebanon for Bulgaria with the

³ *Un bref aperçu de l'histoire des chemins de fer au Liban*, <http://www.afacliban.org/AFAC-LIBAN/Histoire.html>, [accessed: 9 October 2015].

⁴ Ibidem.

⁵ H. Hughes, op. cit., p. 60–65.

⁶ *La compagnie du DHP et la création du réseau ferré libanais*, http://www.afacliban.org/AFAC-LIBAN/Histoire_3.html, [accessed: 9 October 2015].

⁷ *Un bref aperçu de l'histoire...*, op. cit.

⁸ A. Cappel, *Mes 46 années de service au chemin de fer DHP (1895-1940)*, [in:] *Le témoignage passionnant d'un cheminot du DHP*, http://www.afacliban.org/AFAC-LIBAN/Temoignage_C_1.html, [accessed: 12 October 2015].

whole family. André Cappel wrote that his salary was around eight piastres a day. In 1898, the author passed a metal worker's exam and his salary duly increased to 20 piastres a day. Wanting to have a career in driving locomotives, he applied for the position in 1900 and was appointed a driver of rack locomotives type S.A.B manufactured by SLM Winterthur on the section of narrow gauge line from Beirut to Bekaa⁹.

During the construction of the Rayak-Aleppo railway, the author was moved to Rayak where he was appointed chief of metal workers. Until the beginning of 1907, he became a train driver and was assigned to the depot of Aleppo. On March 13, 1910, A. Cappel was called for an exam which lasted four days in the depot of Mallaka and the railway workshops of Rayak. Having obtained the necessary grades, the author was accepted for the job. A. Cappel also mentioned the name of the traction service chief who was a very capable and highly qualified engineer¹⁰.

With the outbreak of the First World War in September 1914, the Hedjaz railway took control of the DHP railway. Some French agents of DHP could return to France, whereas others were sent to Turkey and held by the Turkish authorities. As for the Swiss citizens working on the DHP, they could quit their jobs and go to Switzerland but they could not resume their duties after the cessation of hostilities. Not having anything to be afraid of, the author continued in his position¹¹.

On March 23, 1915, Mr Cappel was appointed traction inspector with residence in Mallaka. He had control over the narrow gauge and standard gauge depots of Beirut, Mallaka, Damascus, Rayak, Homs, Aleppo and Tripoli. The author mentioned Toufic Bey, his chief of traction service during the war. This engineer studied in Germany, France and Switzerland. A. Cappel acknowledged this person as he was always aided and defended by him in very delicate circumstances such as derailments and acts of sabotage resulting in delays for military convoys¹².

The traction service in Lebanon had more and more difficulties associated with the war. For example, the steam locomotives had to be heated up by wood and lignite extracted locally because of the lack of coal, resulting in the increasing tardiness of the trains. Moreover, the German and Turkish authorities hoarded all foodstuffs causing a great famine to spread across the country. It became more and more frequent to see the corpses of people who had died of hunger or illness along the routes. Of all the illnesses that spread among the Lebanese people during the war, typhoid was the one which caused the greatest damage. Combat rations were reduced to bread made from barley. The author wrote that the currency they were paid in had no market value. Fortunately, he had some gold at home which enabled him to surmount this sad situation¹³.

Mr Cappel mentioned that in the years of the First World War many derailments took place in Lebanon. The most tragic incident which was recorded by the DHP happened between the stations of Zergaya and Zebdani on the bridge called Ain Ouardé. A night train running from Damascus composed of fourteen carriages filled with military men and civilians derailed and fell off the embankment into a ravine below. In order not to paralyse the rail service the railway company had to introduce substitute transport. The author said that he worked with a group of thirty workers for almost fifteen days to clear the line¹⁴.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ A. Cappel, op. cit.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

The cause of this serious accident was the incompetence of the Hedjaz railway traffic supervisor who was dismissed as he had failed to consult his superiors about the use of light wagons of the Tramway Libanais on the DHP line, which was prohibited. Nevertheless, there was such a wagon at the head of the train. The second cause of this derailment was that the train driver from the Hedjaz railway (the DHP depot of Damascus lacked train drivers) did not make the bench test at the station of Zerghaya as he hadn't known how to use the compression brake in a rack locomotive class B¹⁵.

The development of the Syro-Lebanese railways until the end of WWII

Between 1900 and 1914, the question of the Baghdadbahn was one of the topical issues in the European press. Conceived as the principal artery for railway transportation in Turkey, the Baghdad railway crossed the country from the north-west to the south-west. In 1902, the Anatolian Railway Company was given the concession which was modified the following year with the creation of the *Société Impériale Ottomane du chemin de fer de Bagdad*. That company was obliged to construct a standard gauge railway from Konya in Turkey to Baghdad via Adana as well as from Baghdad to an undetermined point on the Persian Gulf near Basra¹⁶.

The construction works on the Baghdad railway commenced immediately after the granting of the concession was signed on March 5, 1903. By September 1918, the railway line was passable from Haydarapasa on the Bosphorus to Nissibin on the Syrian plain. As the southern provinces were taken from Turkey in 1919 in favour of Syria, this country inherited the *Lignes Syriennes de Bagdad*. This section of the Baghdad railway was from Maidan Akbas, located on the Turko-Syrian border, passing through Aleppo before leaving Syria at Tel Kotchek on the Syro-Iraqi border¹⁷. The line was used by the Taurus Express.

When Lebanon and Syria were under the French Mandate, the DHP company intended to build a section of railway linking Tripoli and Haifa but with little success. It was not until the Second World War that Europe was linked with Africa by railway. The Tripoli-Haifa line was constructed by Australian and South African sappers on behalf of the British Army. It was opened in 1942 but it served passengers for only six years until the creation of the state of Israel and the outbreak of the Arabo-Zionist conflict. In Nahr-el-Kalb, a plaque was put up to commemorate this historic event. After the war the Taurus Express resumed but only to Beirut. Nevertheless, freight trains continued to link Lebanon with Europe¹⁸.

In 1900, the Ottoman Government was involved in the construction of the Hedjaz railway, which was justified in the eyes of the public as a religious work as the new railway was to link Damascus with Medina — thus facilitating pilgrimages to Mecca. Ensuring rapid communication between the heart of the Ottoman Empire and the wilderness of Arabia, this line reached Dera'a and Amman in 1903, Ma'am in 1904, Madawara in 1906 and finally Medina in the autumn of 1908. Nevertheless, the line was practically entirely destroyed beyond Ma'an during the First World War. Until 2012, only the section from Damascus to Amman was in use¹⁹.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ CIOB — Chemin de fer Impérial Ottoman de Bagdad, <http://www.trainsofturkey.com/w/pmwiki.php/History/CIOB>. [accessed: 15 October 2015].

¹⁷ E.B. Oven, *Ports, roads and railroads in Lebanon and Syria, The Master of Arts thesis at the American University in Beirut*, Beirut 1951, p. 86–92.

¹⁸ *Un bref aperçu de l'histoire...*, op. cit.

¹⁹ H. Hughes, op. cit., p. 60–65.

As for the Hedjaz railway, it was probably the most interesting railway venture in this part of the world. With a gauge of 1050 mm, this 1320 km long railway line connected Damascus with Medina as well as branch lines to Bosra and Haifa. The Hedjaz railway was completely financed by the Ottoman capital and individual donations from Muslim people from all of the world. On the one hand, the railway was to be a cheap means of transport for a great number of Muslim pilgrims travelling to Mecca and Medina. On the other hand, the railway was to be a convenient tool for the Ottoman sultans to influence the policies of the Sharif of Mecca, as they tried to keep control over a collapsing empire by caring for the holy places of Islam and the pilgrims going there, which was the responsibility of the Sharif of Mecca. This ruler was eventually forced to accept the gift of the extension of the railway to Mecca and the port of Jeddah, but he delayed accepting it until the outbreak of the First World War when other things took on particular importance²⁰.

Shortly after the Allies had re-entered Syria and Lebanon, construction work commenced not only on the lines damaged by the retreating Turks and Germans but also on the extensions to the Hedjaz and Baghdad railways. Having replaced the tracks that had been damaged, the DHP company moved to the Baghdad railway in 1933 where it continued construction work across the Duck's Bill of the Jezirah on the Euphrates, between Tell Zimen and Tell Kotchek near the Iraqi frontier. The Baghdad railway was finally opened in 1940 after the completion of the Baghdad-Mosul line. As for the Damascus-Muzeirib line, also torn up at the end of the First World War, it was not repaired as it was deemed surplus to requirements because the Hedjaz railway ran parallel to it²¹.

Before Syria and Lebanon had been two separate political and economic entities, they did not have a unified railway system. The Baghdad railway along with the Hedjaz railway constituted a unit referred to as the Turko-German system before the First World War. Conversely, the only aspect which the French network had in common was that it was constructed and managed by the DHP. The lack of unity between the French-constructed railways in Syria and Lebanon posed serious difficulties especially in the trans-shipment of merchandise at the junctions of the narrow and standard gauges. However, the narrow gauge had to be decided upon because of the nature of the terrain and the lower cost of construction. Nevertheless, the operation of the railways in these two countries would have been easier had the tracks been constructed in a common gauge. The implementation of the standard gauge on all of the Syrian and Lebanese railways would have also fostered economic growth not only in Syria and Lebanon but also in the neighbouring countries of Turkey, Iraq or Iran where the tracks were built in standard gauge²².

As for the administration of the Syrian and Lebanese railways, it was very complicated especially on the Aleppo-Nissibin line which crossed the Syrian frontier at two points north of Aleppo and into Turkish territory from Choban Bey to Nissibin. In 1922, the Turkish railways and the French companies reached an agreement that the whole line from Bozanti, west of Adana in Cilicia, to Nissibin could be managed by a French company, namely the *Chemin de Fer Cilicie-Nord Syrie* and later the *Chemins de Fer Bozanti-Alep-Nissibine et Prolongements* (BANP). The Turkish Republic was gradually acquiring the western section and branches either by treaty or by purchase. With the liquidation of the BANP company in 1933, Turkey controlled the remainder of the lines on its territory. With regards to the sections Maidan Akbas-Aleppo and

²⁰ K. Ezzerelli, *Le pèlerinage à Mecque au temps du chemin de fer du Hedjaz (1908–1914)*, <http://books.openedition.org/ifpo/1202>, [accessed: 12 October 2015].

²¹ E.B. Oven, op. cit., p. 93–110.

²² H. Hughes, op. cit., p. 66–67.

Aleppo-Choban Bey which met at Muslimiyah and was located around eight kilometres north of Aleppo, their operation was taken over by a new Syrian company, *Lignes Syriennes de Bagdad*, which was also a subsidiary of DHP²³.

As mentioned before, Lebanon was served by one railway system, the DHP. Composed of four sections²⁴ of approximately 400 km in total length, these lines included one narrow gauge line opened in 1905. As for the remaining lines, they were put into operation between 1902 and 1911. In Lebanon, there were adequate locomotive, wagon and carriage repair shops located in Rayak, Beirut and Tripoli. They were equipped with the necessary machinery for rolling stock as well as machinery maintenance. According to the Gibb report on Lebanese railways probably published after the Second World War and mentioned in the MA thesis of E.B. Oven, there were a total of 57 steam locomotives and four diesel railcars on Lebanon's lines. The steam locomotives were around 45-years-old while the railcars were twelve years old. Similarly, the age of Syrian locomotives was more or less the same as those in Lebanon. However, Syria was not known to have any DMUs. As for the carriages operating on the Lebanese network, rolling stock totalled 951 units, comprising 124 passenger and baggage cars and 827 freight cars. Another point worth mentioning is the fact that 92% of the carriages were over 35 years old²⁵.

The Lebanese railways carried an exceptional amount of traffic during the Second World War. On the Homs-Tripoli route a slight upward trend was reported after the sharp decline towards the war's end. As for the Rayak-Aleppo and Beirut-Damascus lines, they rapidly lost traffic after the cessation of hostilities in 1945 even though there was a marked increase in the volume of imports and exports. While there was an increase in port traffic at Tripoli and Beirut, it did not result in greater traffic on the Beirut-Damascus line. As for the Rayak-Aleppo line, it was of great economic importance due to the connection to Tripoli but the traffic returns of the line proved disappointing²⁶.

The problems of the Lebanese and Syrian railways in the post-war reality

No plans for modernisation, extension or improvement of the potential service capacity were made to the Lebanese railways in the late 1940s although they served the principal industrial and agricultural regions of Lebanon. The Lebanese government had to bear considerable annual operating losses. Moreover, the Lebanese authorities were not very interested in reviving the operation of the section of the Nakoura-Beirut-Tripoli railway whose southern section was not used due to disturbances in the former Palestine region. A few years after the Second World War, all the demands for transportation in this area of Lebanon started to be met by truck and bus services making the railway economically unfeasible. As for the Beirut-Tripoli section, it was operated by the DHP on behalf of the Lebanese government and it was controlled by the Director of Communications. Apart from a number of tank cars, the line had no rolling stock on its own. Even though such railway equipment had been loaned to the DHP, the company was still in debt²⁷.

²³ CIOB — Chemin de fer Impérial Ottoman de Bagdad, <http://www.trainsofturkey.com/w/pmwiki.php/History/CIOB>. [accessed: 15 October 2015].

²⁴ E.B. Oven, op. cit., p. 110–115.

²⁵ Ibidem, p. 106.

²⁶ Ibidem, p. 110.

²⁷ H. Hughes, op. cit., p. 60–68.

After the Second World War, Syria was served by three railways: Damascus-Beirut and Aleppo-Hama-Homs-Tripoli (DHP) — 372 km, Aleppo-Baghdad (LSB) — 245 km and the Hedjaz railway (CFH) — 232 km. The most important locomotive, wagon and carriage repair shops which were equipped with the necessary machinery for rolling stock and machinery maintenance were located at Homs, Hama, Aleppo and Damascus. According to the 1948 report published in Damascus regarding rolling stock in Syria, 153 locomotives, 179 wagons and 1907 freight carriages were in operation on the Syrian network. At the end of 1949 the Syrian railways carried 50,550 passengers (49,177 civilians and 1373 military) and 275,400 tons of cargo. The average distance covered by each passenger was 153 km and the average distance of each ton carried was 115 km²⁸.

In 1955, Syria nationalised its railway network as did Lebanon four years later. It made it possible for the Syrian and Lebanese railways to launch an ambitious project of modernisation of railway lines and rolling stock. Reorganised in 1965 as the CFS, the Syrian railways were considerably expanded with the aid of the Soviet Union. The railway reached the ports of Tartus and Latakia, which had been previously enlarged, in 1968 and 1975 respectively. As the irrigation scheme involving the construction of a dam across the Euphrates was in progress in the 1970s, the new railway was completed from Aleppo to the dam site in 1968 and on to Raqqa in 1972, and Deir ez-Zor (1973). This line finally reached Al-Qamishli on the old Baghdad route in 1976. Another extension to the Syrian network was made in 1980 when a new line was constructed from Homs to Palmyra where there are valuable phosphate deposits. In 1983, a new line was opened from Homs to Damascus, bypassing Lebanon²⁹.

As for Lebanon, its government agreed to purchase for £5 million the DHP line from Nakoura to Tripoli. Nevertheless, only the Beirut-Tripoli line was fully used to transport cement from Chekka and oil from a refinery near Sidon. As for passenger services, they consisted of a weekly sleeping car that joined the Taurus Express at Aleppo and Syrian railcars on the Aleppo-Beirut section. On January 1, 1961, all the railways in Lebanon became state-owned. They were known as the *Chemins de fer de l'Etat Libanais*. With regards to railway communication on the Beirut-Damascus narrow gauge line, all passenger trains were suspended though coaches were coupled to freight cars to be used by people on Sunday excursions³⁰. However, the Lebanese network was heavily affected by the events of 1975-1990 which stopped certain connections and caused the destruction of a considerable part of the infrastructure. Nevertheless, the Lebanese railwaymen did not resign themselves to the permanent disruption of train transport in their country and even attempted courageous initiatives involving reconstruction of railway lines in 1983 and 1989³¹.

The functioning of the Lebanese railways from their workers' perspective

As for the Lebanese railwaymen, they wrote an interesting chronology of the important events associated with the development of railways in their country during the civil war of 1975-1990. On August 5, 1977, three new diesel locomotives manufactured by H. Cegielski workshops in Poznań, Poland, were delivered to the Lebanese railways. These engines were similar to the Polish series SP45. The locomotives were used to haul freight trains on the coastal line. Also in August

²⁸ E.B. Oven, op. cit., p. 110.

²⁹ H. Hughes, op. cit., p. 66-67.

³⁰ Ibidem, p. 68-70.

³¹ Ibidem, p. 66-67.

1977, the narrow gauge line from Beirut to Bekaa was reopened after the interruption caused by the 1975 conflict. In 1978, the French bureau of studies, Sofrerail, proposed a modernisation project of the Tripoli-Saïda section to be accomplished in three phases³².

In June 1981, the Lebanese government approved the project of the first part of modernisation works on the Saïda-Beirut-Tripoli line. The construction work was anticipated to last for ten years. On November 11, 1983, the general director of the OCFTC, emir Abdallah Chehab announced in the press that the construction work on the Saadiyate-Damour section was finished and its opening was due for the beginning of 1984.

On June 6, 1984, Israeli Merkava tanks attacked a section of the railway line, between the petroleum terminal of Zahrani and the power plant of Jiyeh, seriously damaging the railway line which was needed to supply the power station with oil from the reservoirs at Zahrani. For some days Israeli forces were present in southern Lebanon with the aim of isolating this region along with western Bekaa from the rest of the country³³.

After a long delay lasting several years, railway connection between Beirut and Jounieh was opened, enabling the transport of fuel and diesel oil from Dora to the power plant of Zouk. As for the passenger service, it resumed on the section Beirut-Tripoli thanks to the purchase of the MAN built railcars in the Federal Republic of Germany by the OCFTC in 1985. On September 22, 1986 the Arab Union of Railways (UACF) which represented the railway networks of Syria, Lebanon, Iraq, Jordan, Saudi Arabia, Algeria, Tunisia and Libya convened in Damascus and decided upon the implementation of a plan to develop the inter-Arab railway network. In September 1989, rails totalling 2600 tons were stolen in the Bekaa region and loaded onto a Turkish ship whose destination was Karachi in Pakistan³⁴. This was the last record in the chronology written by the Lebanese railwaymen.

On October 1, 1991, the so-called "Train de la Paix" (train of peace) was launched between Beirut and Jbeil thanks to the motivation and enthusiasm of the Lebanese railwaymen who met the challenge of reconditioning the Lebanese railway network with little financial support. The president of the railway syndicate in Lebanon told the journalists assembled for this historic event that the whistle of the train should be a symbol of the country's resurrection. However, after a few years the train service was cut off due to modernisation works on the line. Despite the studies carried out by the aforementioned Sofrerail bureau for the rehabilitation of the section Tripoli-Tyr, no train has run in Lebanon since 1995³⁵.

The demise of railways in Lebanon and Syria resulting from the political situation in the Middle East

All the conflicts that continue in Lebanon and Syria have had a detrimental effect on the railway network in the region. With the advent of the Arab Spring and the quest for power in Syria, the entire infrastructure along with the rolling stock are being constantly destroyed by bombing. In recent years, for example, the famous Cadem Railway Museum housing lots of old steam locomotives some of which, e.g. SLM No. 755 (1894) and Jung 66 (1907) had been operating on the Hedjaz line until 2012, was badly damaged. Standard gauge rolling stock were subject to

³² *Les années 1975 à 1990*, http://www.afacliban.org/AFAC-LIBAN/Histoire_7.html, [accessed: 12 October 2015].

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

serious losses, including not only diesel locomotives from the former Communist bloc but also the state-of-the-art high speed trains from South Korea. As of 2012, the only remaining railway line section connected Karkamis and Gaziantep on the Turkish border. In Lebanon, the French society *AFAC Liban* has offered to help run the three remaining locomotives of Polish origin, though their working conditions leave much to be desired. Finally, the increased activities of the Islamic State in Syria and Iraq aim to wipe out all remnants of European civilisation, including trains, has also had a devastating effect³⁶.

Conclusion

Because of the burgeoning conflicts especially in Syria, countries such as Turkey and Iran have considerable economic losses resulting from the interruption of the chief oil transporting corridor via Aleppo, Baghdad and Mosul. They have no choice but to seek alternative ways of carrying freight by railway, which is associated with the insufficiently developed railway infrastructure, for example in the Van Lake area. As the ferry has very limited facilities for the transport of cargo, the Turkish and Iranian authorities are considering the construction of a new railway around the lake, which would require an enormous financial outlay. If such a line is built, Europe will have a direct land connection with India.

³⁶ *How to travel overland by train from London to Aleppo, Damascus & Syria*, <http://www.seat61.com/Syria.htm#.V822fTU5nIU>, [accessed: 20 October 2015].

Elmontser D.M.E. Elmoubark

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

NATIONAL CORPORATION FOR ANTIQUITIES AND MUSEUMS, DEPARTMENT OF CONSERVATION, SUDAN

FARAS — A SIGN OF RELIGIOUS TOLERANCE IN SUDAN

Etymologically speaking, *tolerare* derives from the Latin and means ‘to bear’. Tolerance is a capacity of bearing or accepting others. It is connected with respect and appreciation of the rich diversity of the world’s cultures, ideologies and values of others. As such tolerance is a fundamental pillar of human rights, democracy, and justice.

In this paper I would like to explore the history of Faras – once a major city in Lower Nubia, today’s north Sudan — and show the role that tolerance played in it. I will start with a brief overview of ancient Nubia history to show the background of Christian Nubian architecture and art. Then I will recollect the Islamization of Nubia which did not though put an end to the previous religious tolerance of Nubian Christian kingdoms. The last part of my paper is about a Polish archaeological mission in Sudan which in the 1960s discovered a true treasure — the Faras Cathedral – convincing proof of religious tolerance in Sudan.

Ancient Nubia

The Nubian land is a land of ancient civilizations in Africa; it is the land of the Nile cataracts that are a part of the Nile Valley, south of Egypt, which is occupied by African inhabitants, but strongly influenced by Arabian, Egyptian and Mediterranean cultures. It is an area that was always selected as a target for attack, and since antiquity, it has been known and described as a source of gold, ivory and slaves. This land has been inhabited since prehistoric times, the kingdom of Kush at Napata and Meroe, which was controlled by Queen Kandake whose conversion to Christianity is mentioned in the Acts of the Apostles (8:26–40)¹. For ages people living in this area represented a variety of religious. They had to live in peace and cooperate to be able to survive and develop their own culture.

The first Nubian cathedral was established around 630 AD by Bishop Aetios, who went down in history as the first bishop of ancient Pachoras (later known as Faras) in Lower Nubia. Generally, some Byzantine missionaries who had come from Constantinople converted Nubia to Christianity in the period from 543 to 580 AD. One of these Byzantine missionaries guided

¹ According to the Bible, the first Nubian to become a Christian was a courtier of the Queen Kandake. Queen Kandake (Candace) was title for queen regent of the ancient Kingdom of Kush in the Nile Valley. It is a derivative of Candace, a Meroitic language term for Queen ‘queen-mother’. In the New Testament, a treasury official of ‘Candace, queen of the Ethiopians’ returning from a trip to Jerusalem, met Philip the Evangelist.

Nubian kings to Christianity, and then made it the official religion of their kingdoms. A Monophysite² monk named Julian, when the old Kingdom of Meroe had almost collapsed and the position of the bishop was established at Philae on the borders of Nubia, conducted the conversion of Nubia in the royal court in Byzantium. The following 150 years were years of confusion in northern Sudan³. At the beginning of the 6th century, the three great kingdoms of Nubia emerged from the ruins of the Meroitic kingdom and occupied the entire Nubian land, from the First Cataract in the north to the Sixth Cataract in the south. Both Greeks and Arabs knew these kingdoms very well⁴.



Picture 1. Map of Christian Nubia (currently Sudan)

Source: https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Sudan, [accessed: 10 December 2015].

² Monophysitism is the Christological position that Jesus Christ, as the incarnation of the eternal Son of God, had only a single “nature” which was either divine or a synthesis of divine and human. Monophysitism is contrasted to dyophysitism which maintains that Christ maintained two natures, one divine and one human, after the Incarnation. Miaphysitism holds that in the person of Jesus Christ, Divine nature and Human nature are united in a compound nature without separation, without mixture, without confusion, and without alteration.

³ G. Vantini, *History of Christianity in the ancient kingdoms of Nubia and the modern Sudan*, Khartoum 1978, p. 43–46.

⁴ N. al-Din Sharif et al., *Medieval Nubia, Christian missions*, Sudan Antiquities Service, Museum Issue 2, Khartoum 1954, p. 2–4.

Nubia or Nobatia was located in an area that spanned an area from the northern border with Egypt at the First Cataract (Aswan) to the Second Cataract in Sudan. Faras was a major city and Nubian capital. Further to the south, stretching from the Third Cataract along the Old Dongola region to the Atbara river was the kingdom of Makuria or Maqurra. Its capital was Old Dongola. Even further to the south, was the kingdom of Alodia or Alwa, with its capital Soba that was located in the area of the eastern part of the Blue Nile, currently occupied by Khartoum, the capital of Sudan.

The official conversion of these kingdoms took place in the middle of the 6th century, and the northern kingdom of Nubia was converted to Monophysite Christianity around 543 AD, while the kingdom of Makuria was converted to Melkite (Duophysite) Christianity around 570 AD. Then at around 580 AD, Bishop Longinus established the Church in Nubia, which followed Julian's departure for Alodia, which then converted to Monophysite Christianity. By 600 AD, the Nile Valley had essentially become Christian from Nubian lands to the source of the Blue Nile in Ethiopia. Then, around 700 AD, the kingdoms united and reached their pinnacle of power, with Alodia following them in 800 AD as the third kingdom. This union gave birth to a rich cultural and religious period in Nubian history⁵.

Christian Nubian architecture and art

The specific geographical location of Sudan, effectively contributed to constructing the multi-ethnic population with various languages, religions and economic activities in Sudan. This formed the Arabian-African consciousness, influenced by the cultural features of Islam, Christianity and other religions. By the 6th century AD, the three Nubian kingdoms had emerged as political and cultural heirs to the Meroitic kingdom, Christian Nubian architecture reaching its peak with the emergence of art and culture after the three kingdoms united. Within a few years, there was a profound ideological and religious shift in Nubia. Within a century, the traditions in religion, art and architecture (especially tombs) that dated back to the Pharaohs were overthrown, and a new ideology provided a new inspiration, especially for the flourishing of Nubian culture⁶.

Al-Yaqubi, an Arab historian from the 9th century, described Soba – the former capital of the medieval Nubian kingdom of Alodia — “fine buildings and large monasteries, churches rich with gold and gardens and its suburb inhabited by a group of Muslims”. Abu Saleh wrote that in Soba there was “a very large church, skilfully planned and constructed and larger than all of the other churches in the country; it is called the Church of Manbali”⁷. Some historians were sceptical about these descriptions but recent excavations have uncovered churches of great size and splendour⁸. The remains of more than a hundred churches have been discovered, througho-

⁵ K. Michałowski et al., *Faras: Wall Paintings in the Collection of the National Museum in Warsaw*, Warsaw 1974, p. 18–19.

⁶ W.Y. Adams, *Architectural Evolution of the Nubian Church, 500–1400 AD*, ‘Journal of the American Research Center in Egypt’, Vol. 4, 1965, p. 87–93.

⁷ Both citations in G. Vantini, op. cit., p. 132. ‘Manbali’ is probably a distorted form of ‘Emmanuel’.

⁸ J. Anderson, *Death, the great equaliser: Christianity on the Middle Nile*, British Museum 2014, <http://blog.britishmuseum.org/2014/08/08/death-the-great-equaliser-christianity-on-the-middle-nile/>, [accessed: 10 December 2015].

ut the Nubian corridor along the Nile Valley and many of them are now lost beneath the waters of Lake Nasser and the Fourth Cataract.

Most of the churches that have been discovered in Nubia had been built on a basilica model that was common in the Byzantine world. The church formed a rectangular shape with separate corridors to the north and south; there were a series of columns stretching from the nave, and at the end there was a dome, as well as an altar⁹. The vast majority of these churches was built with mud bricks and is still seen in numerous areas in northern Sudan, where rain is a rare event. However, a few churches were built in stone, like the great monasteries and churches that were found in Faras, as well as in Old Dongola, Bangnarti and Al-Ghazali. There are also many churches that were established in Alodia, and cathedrals in major ecclesiastical centres of Dongola, Ibrahim and Faras. Usually, the builders of these churches used the dressed stone for the main part of the wall and for the roof bearing interior columns. Also a burnt brick, which was known later as the Christian brick, was used substantially. Moreover, most of the churches had vaulted roofs and design which facilitated the construction of a vault. All of the Nubian churches have a common design concept, just like their counterparts in Egypt and Ethiopia, which were Coptic from the 8th century till the 14th century¹⁰.

In addition, around the 8th century, it became common in Nubia, at least in the major city centres of the kingdom, for the internal walls of churches and cathedrals to be decorated with mural paintings, with this practice continuing until the decay of the kingdoms in the 13th century¹¹. However, most of the mural paintings were drawn on the established traditions of Orthodox and Coptic iconography. Saints, Nubian bishops and kings clearly appeared on the murals, especially the Biblical scenes in the Faras mural paintings, as well as other arts, such as the beautiful and remarkable pottery — some carved — that was found in great quantities in different places in northern Nubia¹². Moreover, the pottery of Old Dongola and Soba often included a lot of vessels and pots, delicately painted on a white, light yellow or orange background. Some forms of sealed animals were printed, i.e. a bird in crossing in the centre. These decorations mostly date back to the 9th and 10th centuries. It is clear that this pottery is very different from the Coptic pottery; it is even more beautiful and accurately made, inspired by the unique pottery of the previous Meroitic kingdom with its inscriptions and art¹³.

Islamization of Nubia

Sudanese communities used to embrace pagan religions, and some of them still do. Some of these pagan religions are connected with worshiping kings, male or female gods, natural phenomena. There is also a belief in mediums (be them kings or other persons) as liaisons between gods and common people are believed to take place¹⁴. When Christianity came to Nubia in the 2nd century, a lot of existing customs and African accessories were transferred to become a part

⁹ W.Y. Adams, op. cit., p. 90–93.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ A.C. Wheeler, *Christianity in Sudan, in: A Handbook of Christianity in East Africa*, ed. Zablon Nthamburi, Nairobi 1991, p. 3.

¹² K. Michałowski et al., op. cit., p. 34.

¹³ N. al-Din Sharif et al., op. cit., p. 16.

¹⁴ S. Clarke, *Christian Antiquities in the Nile Valley; a contribution towards the study of the ancient churches*, Oxford 1912, p. 34–44.

of the religious features in the church's accessories. It should be noted that there is a common element among all religions in Sudan, which is a belief in the existence of a divine power, and the belief in the idea of resurrection and eternal life after death.

The northern region of Nubia had been more regularly subjected to Muslim depredation and is believed to have been converted to Islam at an earlier date than other regions further south. After Islam came to Egypt at around 640 AD, it extended to the south through trade caravans and travellers, then at around 651 AD as far south as Dongle. The further expansion of Islam met with stiff resistance that halted the Islamic offensive, resulting in a famous treaty later known as the Baqt, which was signed between Arabs and Makurias (people of Makuria)¹⁵.

Muslims slowly infiltrated Christian society. It was a long process that covered the period between the 7th and 14th centuries during which these two religious communities lived together. There is evidence in written sources that there were Muslims engaged in a variety of activities in the Cathedral in Faras¹⁶. The growing number of Muslim populations did not affect the Cathedral's conditions. When the Christian society finally disappeared, the Cathedral was left untouched.

This long period of tolerance occurred when the Christian kingdoms of Nubia were flourishing. Nubia and Egypt agreed to refrain from attacking each other, and eventually, regular trading relationships were established. Nubia annually supplied slaves to Egypt and received grain, cloth, wine, and horses in return. This agreement was pointed out as a reflection of the history of the relationship between Nubia and Egypt. Some historians indicate that the dividing line between the borders of Egypt and Nubia is a mosque known as Bardene, whose door overlooked the Nubian land¹⁷. The stable relationship between Nubia and Egypt proved durable and lasted for nearly 600 year — up until 1172 the Fatimid rulers of Egypt upheld the Baqt agreement. The Ayyubids who were led by the great warrior Salah al-Din ibn Ayyub overthrew them. Salah al-Din was deeply interested in Nubian lands, especially that there was a conflict on the border of Nubia leading Nubians to lose total control of their Nile trade routes to Egypt around the 13th century¹⁸.

Religious tolerance of Nubian Christian kingdoms

The ability or willingness to tolerate the opinions or behaviour of others is a value widely appreciated by humanity. But with religious tolerance, it is more complicated. The Nubian churches and monasteries that are found along the Nile Valley, from the north on the border with Egypt to the southern reaches of the Blue Nile, bear witness to religious tolerance that once prevailed in all of Nubia¹⁹. Before that there had been complicated issues between Monophysite Christianity and Melkite (Dyophysite) Christianity.

¹⁵ G. Vantini, *op. cit.*, p. 66–68.

¹⁶ *Ibidem*, p. 128.

¹⁷ The Throne Hall of Old Dongola was converted into a mosque in 1323 and remained in use until 1969. It was the palace of the Old Dongola king, which was changed into a church, then to a mosque with some of the mural paintings left on the later plaster coat of the mosque building walls, shows a mural painting of a warrior saint on the south wall of the staircase in Old Dongola mosque, built after Christianity was replaced by Islam in Nubia. G. Vantini, *Rediscover the history of ancient Nubia*, 'A series of educational Comboni' No. (2), Khartoum 2013, p. 214.

¹⁸ A.C. Wheeler, *op. cit.*, p. 3.

¹⁹ N. al-Din Sharif et al., *op. cit.*, p. 5–6.

The certain conversion of Nubia came with a series of 6th-century missions that were dispatched as an official party by the Byzantine Empire to convert the Nubian kingdoms to Chalcedonian Christianity, but reportedly, Empress Theodora conspired to delay the official party to allow another group of Miaphysites to arrive earlier²⁰. John of Ephesus reported that the Monophysites had successfully converted the kingdoms of Nubia and Alodia, but that Makuria had remained hostile. John of Biclarum stated that Makuria had later embraced the rival Byzantine Christianity²¹. Clearly, it turns out that from archaeological evidence that there was a great transformation occurring in Nubia as a result of the adoption and rapid transition to the new religion. Ancient traditions were abandoned, such as the construction of detailed graves and burying precious treasures with the dead. Peter L. Shinnie mentioned that:

True to the Byzantine values of tolerance and diversity in unity and the inherent precedents for synthesis, one finds a remarkable fusion of spiritual, linguistic, administrative and aesthetic manifestations of Byzantine culture with the Nubian genius. Today this fusion remains most evident in the frescoes of the rock churches, many of whose treasures have been rescued by the effort of the Polish archaeological team that worked in Faras, and other sites in the Sudan in the middle of the twentieth century²².

During the Christian period many religious centres appeared in Nubia and Faras was one of them. Architecture and art played an important role in the passing of the religious programme to people. The tolerance for other people was one of the elements. In some paintings we may find that there is no difference between people with different skin colours (Fig. 2). The scene presented at the painting titled *A Nubian queen protected by the Virgin Mary and Her Child* passed on the message that Christian people (originally representing 'white' population) look after and treat 'black' people as partners.

The mural paintings in Faras Cathedral show the beauty of tolerance and the coexistence between Nubians and others. Moreover, this painting proves that there had been coexistence between Nubian Christians and foreign Muslims before the Islamic conversion in Nubian lands. The Christians from Nubia adopted some artistic elements and motifs from the Egyptian period to develop their own understanding of art. In many other paintings A significant number of local motifs are present and put together with Christian symbols. In addition, images of Nubians presented while performing everyday activities appear on paintings which give insight into the history of early Christianity. All these prove the coexistence of different religious beliefs in Nubia.

²⁰ G. Vantini, *History of Christianity...*, op. cit., p. 45–47.

²¹ P.L. Shinnie, *Medieval Nubia*, Khartoum 1954, p. 25.

²² K. Michałowski et al., op. cit., p. 13.



Picture 2. Mural depicting a Nubian queen protected by the Virgin Mary and Her Child

Source: <https://pl.pinterest.com/pin/444026844489292559/>, [accessed: 10 December 2015].

Polish archaeological mission in Faras

The current history of Faras starts with the investigations conducted by archaeologists from Oxford (survey), the Sudan Antiquities Service, Scandinavian Joint Expedition and Poland (excavations). After the decision to build the Aswan High Dam in 1958, the Egyptian and Sudanese governments together with UNESCO issued a worldwide appeal for help to save the ancient Nubian heritage, which was threatened with being submerged in an artificial lake between the First and the Second Nile Cataracts. An international committee was established to initiate the Nubian Salvage Campaign as an international solidarity programme aiming at saving and protecting Nubian heritage. Professor Kazimierz Michałowski was a Polish archaeologist who was invited to preside over this advisory body, and he led the Polish archaeological mission within the framework of the campaign. The Polish mission was very fortunate to discover the ruins of a Christian cathedral with 150 well-preserved wall paintings inside it. The paintings were saved in the first two seasons and are considered to be one of the greatest achievements of the Nubian Salvage Campaign²³.

The Faras Cathedral

The Faras Cathedral was one of the most important discoveries of the Christian period in Nubia. The Cathedral had been completely filled with sand that preserved a large number of paintings on its walls. These paintings are one of the best surviving examples of Christian Nubian art that depict a number of well-known Biblical scenes and portraits of various monarchs and bishops of Faras.

The building was constructed most probably on the top of earlier structures of stone blocks from earlier Egyptian Pharaonic temples, and was used in its construction. The structure was planned as the basilica church with an apse between two sacristies at the eastern end and a narthex (vestibule) at the western end. Generally, a large number of wall paintings as well as many inscriptions in Greek, Old Nubian and Coptic were discovered on the walls of the Faras Cathedral. These paintings were well preserved and today they are displayed in the Khartoum and Warsaw National Museums. Furthermore, major pottery works were also found in the Cathedral, and the Sudanese government gave the Polish archaeological mission 60 masterpieces of wall paintings and artefacts as a gift for their great achievement with a further concession for more archaeological scholars²⁴.

The discovery of the Faras Cathedral was reported by the international media at that time as the 'Miracle of Faras', as well as 'a forgotten chapter in art history' of the medieval paintings of Christian Nubia, of which little had been known before²⁵. Faras was known as the first capital of Christian Nubia and the first city in northern Sudan that converted to Christianity. The discovery of the Faras Cathedral, which was found almost intact, became the primary source of information for the Christian period in Sudan²⁶. Moreover, the paintings from the Cathedral proved that there had been coexistence between Nubian Christians and foreign Muslims before

²³ Idem, *The spreading of Christianity in Nubia*, in: *UNESCO General History of Africa*, Vol. II. Ancient Civilizations of Africa, ed. G. Mokhtar, Paris-London 1981, p. 337–338.

²⁴ K. Michałowski et al., op. cit., p. 42.

²⁵ Ibidem, p. 29.

²⁶ M. Martens-Czarnecka, *Wall paintings discovered in Dongola in the 2004 Season*, 'Polish Archeology in the Mediterranean', Reports 2004, Warsaw 2005, p. 227–279.

in the Islamic conversion of Nubian lands. The Christians from Nubia adopted some artistic elements and motifs from the Egyptian period to develop their own understanding of art. The scene of the Nativity from the Cathedral shows real African Nubian motifs, for instance: Alangaraip and oxes, Arab Badu²⁷. In the monastery of Old Dongola one may find a dancing scene of Arabian Badu, Mary standing with Her Child, as well as the motifs of African masks and clothes.

The discovery of the Cathedral in Faras links Muslims and Christians again. There were Poles who helped to show these fantastic human achievements and retrieve Christian monuments from Nubia to modern culture. It could not be possible without close cooperation between the Polish and Sudanese people. What is also very important is that the Sudanese authorities considered Christian monuments as valuable enough to organise a special exhibition in Khartoum as well as supporting the continuation of excavations in other early Christian sites. It may be seen as a paradox but Christians monuments became the pride of the Muslim nation and are house in a building dedicated to the national Sudanese identity.

Conclusion

Faras represents the place in which people of various cultures, religions, and traditions used to meet, work together, and be neighbours. For centuries Faras symbolized a place of peace and tolerance – even in the face of political conflicts which occurred nearby. There is no archaeological evidence of rivalry between different groups and tribes in Nubia. On the contrary, according to the archaeological evidence – mostly in wall paintings in Faras Cathedral – there is evidence of the incorporation of symbols belonging to different cultures into official Christian account. To some extent, ancient Faras was similar to modern Jerusalem as diverse faiths and traditions coexisted there.

For the second time, tolerance blossomed in Faras in the mid-20th century. The archaeological excavations represented the solidarity of the international archaeological community. Notably, when an archaeological excavation began in 1964 and brought great discoveries of treasures buried under the rubble, the local Muslims residents, who participated in the archaeological fieldwork, were very pleased and proud, in spite of the fact that their predecessors had been forced to move from the land of their ancestors. As a consequence, the Sudanese have not competed in the search for souvenirs or exotic antiques in order to sell or put them in their homes, but simply felt pride about their rich history. This illustrates their high state of culture and social development, which has developed from their past which has witnessed the tolerance and coexistence between Muslims and Christians in the region.

²⁷ Alangaraip is a carved wooden bed, found in ancient kingdom of Kush, and still used in Sudan especially for marriage ceremonies or funerals.

EKONOMIA

MUZUŁMAŃSKIE KREDYTY W SKALI MIKRO

Kredyt — prawo czy przywilej?

Kredyt stanowi jeden z ważniejszych produktów bankowych w dzisiejszym świecie. Dzięki pożyczce zaciągniętej w banku można kupić mieszkanie, pojechać na wakacje, pójść na studia czy zainwestować środki w działalność gospodarczą. Każdy, kto ubiegał się kiedyś o kredyt wie, jak bardzo skomplikowany jest to proces. Banki korzystają zazwyczaj z metody *scoringowej*. To znaczy, dokonują oceny ryzyka kredytowego i przyporządkowują klienta do określonej skali ryzyka, która zależy m.in. od rodzaju wykonywanej pracy, wieku, płci czy wykształcenia. Dodatkowo, wymagane jest zabezpieczenie kredytu, na przykład w postaci dodatkowych aktywów czy dobrej historii kredytowej. Czyli im klient biedniejszy, tym trudniej mu uzyskać kredyt w konwencjonalnym banku. A co dzieje się z tymi, którzy są tak biedni, że nie mogą wystąpić do banku z prośbą o kredyt? Ile osób na świecie korzysta z tego przywileju? Aktualnie szacuje się, że ok. 70% ludności świata nie ma dostępu do konwencjonalnych usług finansowych¹. Wśród nich wiodącą grupą są osoby ubogie.

Zjawisko to zostało nazwane przez badaczy wykluczeniem finansowym. Stanowi ono pochodną wykluczenia społecznego. Definiuje się je jako proces, w wyniku którego ludzie napotykają na utrudniony dostęp do oferowanych na rynkach finansowych podstawowych usług, które byłyby adekwatne do ich potrzeb i umożliwiłyby normalne życie w społeczeństwie². Ważne jest to, że to zjawisko dotyczy wszystkich krajów na świecie, ponieważ właściwie żaden kraj nie jest wolny od problemu ubóstwa. Mikrokredyt stanowi podstawowy produkt mikrofinansów, w skład których wchodzi jeszcze usługi związane z ubezpieczeniem i oszczędzaniem. Mikrokredyt stanowi odpowiedź na ową niszę, wytworzoną przez bankowość konwencjonalną. Jest to pożyczka małej sumy pieniędzy, udzielana zazwyczaj biednym ludziom, bez zabezpieczenia finansowego.

Rozmiar rynku mikrofinansów

Idea mikrofinansów zrodziła się 40 lat temu w Bangladeszu. Od lat 90. XX wieku, kiedy to idea mikrokredytów zaczęła rozprzestrzeniać się po całym świecie, obserwujemy dynamiczny wzrost

¹ J. Adamek, *Mikrofinanse islamskie — założenia, produkty, praktyka*, Warszawa 2010, s. 25.

² M. Kozłowska, J. Pietrucha, *Mikrofinanse [w:] Systemy gospodarcze. Alternatywne rozwiązania*, red. S. Śwadźba, Katowice 2012, s. 10.

mikro-kredytobiorców. Dziś jest to już ponad 200 milionów osób na całym świecie. Najwięcej instytucji mikrokredytowych znajduje się w Azji Południowej-Wschodniej, Afryce Subsaharyjskiej oraz Ameryce Południowej. Wiele krajów, działających na rynku mikrofinansów, to kraje muzułmańskie. Wśród nich można wymienić Bangladesz, Pakistan, Egipt czy Maroko. Wzrost liczby klientów lepiej obrazuje sukces mikrofinansów niż nominalna wartość tego rynku. Ze względu na niskie kwoty aktywów rynek ten wciąż reprezentuje znikomy odsetek światowych finansów.

Muhammad Yunus i początki Grameen Banku

Twórcą mikrokredytu jest Muhammad Yunus — profesor ekonomii z Bangladeszu, który w 1974 roku pożyczył Sufiyi Begum pierwsze 27 dolarów amerykańskich. Jak zrodził się pomysł na pożyczanie małych sum pieniędzy potrzebującym osobom? Wydaje się, że okoliczności i miejsce były nieprzypadkowe. W 1972 roku, po wojnie o niepodległość Bangladeszu, Muhammad Yunus wrócił do swojej ojczyzny ze stypendium Fulbrighta w Stanach Zjednoczonych. Objął stanowisko w katedrze ekonomii, na uniwersytecie w stolicy kraju, a jednocześnie rozpoczął badania nad terenami rolniczymi, które zdecydowanie w Bangladeszu przeważają. W wyniku wcześniejszego konfliktu militarnego oraz klęsk żywiołowych, które regularnie nawiedzają Bangladesz, do stolicy napłynęła duża liczba biednej ludności wiejskiej. We wsi Dżobra Yunus poznał wspomnianą już Sufiyę Begum, która od rana do wieczora zajmowała się wyplataniem stołków z wikliny. Okazało się, że kobieta pomimo ogromnego nakładu pracy, uzyskiwała minimalny zysk. Materiał musiała bowiem brać od pośrednika, któremu następnie odsprzedawała gotowy produkt, spłacając tym samym koszt materiału. Pożyczka u lokalnych posiadaczy kapitału nie wchodziła w grę, ponieważ żądali oni lichwiarskiego oprocentowania. Yunus zauważył, że sytuacja Sufiyi nigdy by się nie zmieniła, jeśli nie zdobyłaby ona kapitału, aby kupować surowiec u producenta po niższych cenach, a następnie sprzedawać swój wyrób na wolnym rynku. Okazało się, że suma, która mogła odmienić jej życie wynosiła 22 centy.

Takich osób jak Sufiya było więcej we wsi Dżobra. Ostatecznie, Muhammad Yunus pożyczył 27 dolarów amerykańskich grupie 42 osób³. Okazało się, że owa mikropożyczka ma w dłuższej perspektywie zasadniczy wpływ na poprawę poziomu życia i stanowi efektywne narzędzie do walki z ubóstwem. Według danych ONZ, w Bangladeszu 48% najbiedniejszych gospodarstw domowych pokonało dzięki mikrokredytom granicę skrajnego ubóstwa⁴.

Muhammad Yunus prężnie rozwijał swój pomysł, aż w 1983 roku Grameen Bank stał się niezależnym bankiem. Warto zaznaczyć, że Yunus musiał pokonać sceptycyzm wielu osób, żeby pozyskać środki na swoją działalność. Prezesi największych banków w Bangladeszu nie chcieli wesprzeć „bankiera ubogich”, bowiem uważali, że modelu wypracowanego przez Yunusa nie da się przenieść na inne kraje. Argumentowano, iż świetnie funkcjonuje on w Bangladeszu, ponieważ jest dopasowany do tamtejszej sytuacji gospodarczej. Tymczasem Yunus przekonywał, że biedni ludzie, niezależnie od szerokości geograficznej, są do siebie bardzo podobni. Są kreatywni, chcą wydostać się z ubóstwa i czekają aż ktoś da im na to szansę. Jak czas pokazał, obawy sceptyków były bezpodstawne, a Grameen Bank pomógł milionom ludzi na całym świecie.

³ M. Yunus, *Bankier ubogich: historia mikrokredytu*, Warszawa 2012, s. 47.

⁴ J. Adamek, op. cit.

Na początku działalności Grameen Bank dysponował 54 oddziałami, które obejmowały 714 wiosek. Liczba klientów wynosiła ok. 30 tys.⁵ Dzisiaj oddziałów jest już 2567 a klientów — ponad 8 milionów z 80 tys. różnych wiosek⁶. Liczby te wyglądają imponująco. Dla porównania, największy bank w Polsce — istniejący od 1919 roku PKO BP — prowadzi 5,4 mln rachunków⁷, czyli ma prawie 3 mln mniej klientów niż Grameen Bank.

Warto przy tym pamiętać, że nie tylko liczba klientów zmieniła charakter instytucji założonej przez Yunusa. Obok Grameen Banku szybko zaczęły powstawać inne organizacje, związane mniej lub bardziej z działalnością mikrokredytową. Jako pierwsza narodziła się Grameen Trust w 1989 roku. Jej zadaniem było rozpowszechnianie, a następnie współpraca z innymi ośrodkami mikrokredytowymi na całym świecie. Pięć lat później Yunus stworzył Grameen Fund, którego zadaniem jest przede wszystkim wspieranie małych i średnich przedsiębiorstw koncentrujących swoją działalność na rozwoju technologicznym. W następnych latach powstawały nowe organizacje. Wśród nich warto wyróżnić: Grameenphone (telefon komórkowa), Grameen Telecom (firma *non-profit*, której zadaniem jest rozpowszechnianie telefonów w bengalskich wsiach) czy Grameen Education (działania na rzecz podnoszenia poziomu wykształcenia na wiejskich terenach). Ta długa lista organizacji świadczy o tym, iż Muhammad Yunus nie chciał zmienić bengalskiej wsi jedynie poprzez działalność kredytową, lecz zapoczątkował istotne zmiany w całym charakterze wiejskiej społeczności Bangladeszu. Oprócz tego od samego początku aktywnie starał się rozszerzyć ten model na inne kraje świata.

Rok 2005 został ogłoszony przez ONZ rokiem mikrofinansów, a w kolejnym roku — 2006 — Grameen Bank otrzymał Pokojową Nagrodę Nobla. W imieniu zarządu banku nagrodę odebrała Mosammat Taslima Begum, niegdyś kredytorczyni Grameen. W 1992 roku zaciągnęła swoją pierwszą pożyczkę. Zaczęła od zakupu kozy, a później założyła małą firmę i szybko okazała się aktywnym przedsiębiorcą.

Cechy mikropożyczek

Muhammad Yunus postanowił oprzeć swoją inicjatywę na aktywności kobiet. Według najnowszych danych 96% spośród ponad 8 milionów klientów Grameen Banku to kobiety⁸. Yunus dosyć szybko zdał sobie sprawę z korzyści płynących z koncentrowania działalności kredytowej na kobietach i postanowił stopniowo zwiększyć liczbę kredytorczyń. Kobiety doświadczają ubóstwa bardziej dotkliwie niż mężczyźni. W szczególnie złym położeniu znajdują się wdowy, rozwódki czy matki, które muszą troszczyć się również o los swoich dzieci. Wydaje się, iż kobiety przez to, że zawsze musiały w większym stopniu zmagać się z biedą, wykształciły umiejętności, które okazały się bardzo przydatne we współpracy z Grameen Bank. Nauczyły się, jak przetrwać głód, klęski żywiołowe czy przemoc w małżeństwie. Od początku były bardziej zdeterminowane, by wy dostać się z ubóstwa. Yunus szybko zauważył, że kredyty udzielone kobietom przynoszą większe zmiany społeczne niż kredyty udzielone mężczyznom.

Idea mikropożyczek w Grameen Bank opiera się na pożyczkach grupowych (obecnie w mikrofinansach wyróżnia się również pożyczki indywidualne). Procedura udzielania mikrokredytu

⁵ 1983 *Annual Report*, <http://www.grameen-info.org>, [dostęp: 16 czerwca 2015].

⁶ Grameen Bank, dane z lipca 2012, <http://www.grameen-info.org>, [dostęp: 16 czerwca 2015].

⁷ eGospodarka, dane z kwietnia 2011, <http://www.finance.egospodarka.pl/>, [dostęp: 16 czerwca 2015].

⁸ Grameen Bank, dane z lipca 2012 roku, <http://www.grameen-info.org>, [dostęp: 17 czerwca 2015].

wygląda następująco: potencjalne członkinie Grameen powinny być odpowiednio biedne oraz wyróżniać się takimi cechami jak asertywność, pewność siebie czy przedsiębiorczość. Jeżeli kobieta chce ubiegać się o pożyczkę, musi znaleźć cztery inne mieszkanki swojej wsi, które również pragną przystąpić do Grameen Bank. Jedna z nich zostaje wybrana na przewodniczącą grupy i jest odpowiedzialna za regularną spłatę rat oraz kontakty z bankiem. Kilka takich grup składa się na centrum kredytowe, które z kolei wraz z innymi centrami podlega określönemu oddziałowi. Pożyczka udzielana jest najpierw dwóm członkiniom grupy. Pierwszy kredyt jest najczęściej niski. Jeśli te dwie kobiety spłacają raty regularnie, bank udziela pożyczki również pozostałym. Spłata rat rozpoczyna się w drugim tygodniu od momentu otrzymania pieniędzy i ma miejsce na cotygodniowych spotkaniach centrum kredytowego. Standardowa pożyczka powinna zostać spłacona w ciągu 51 tygodni. Niespełnienie tego warunku może zablokować dostęp do kolejnych kredytów. Współpraca z Grameen Bank może trwać wiele lat. Poprawa sytuacji materialnej nie dyskwalifikuje kredytobiorczyń i mogą się one starać o kolejne pożyczki. Tradycyjne zabezpieczenie kredytu zostało zastąpione presją wywieraną przez grupę kredytową. Wzajemne zależności między lokatami członków w skuteczny sposób zapewniają dyscyplinę spłaty rat.

Mikrofinanse korzystają z istniejącej już sieci powiązań, które mogą być oparte na relacjach społecznych bądź postawach religijnych. Dzięki zbiorowej odpowiedzialności w grupie oraz zależności członków od siebie utrzymuje się wysoką dyscyplinę spłaty rat kredytów⁹. Ze względu jednak na pewne ryzyko oraz wysokie koszty udzielania mikropożyczek oprocentowanie jest wyższe niż w przypadku kredytów konwencjonalnych. Częściej spłaca się też raty — z reguły co tydzień. Mikropożyczki są łatwo dostępne, a procedury ich uzyskania są uproszczone. Nie wymaga się poręczenia kredytu. Co ważne, instytucje mikrofinansowe mają często charakter lokalny, więc pracownicy oddziałów wywodzą się z terenów, na których pracują. Zazwyczaj mikropożyczki przeznaczone są na samozatrudnienie oraz zakładanie i rozwijanie mikroprzedsiębiorstw na terenach wiejskich. Oprócz tego usługom finansowym towarzyszą inne, np. o charakterze informacyjnym, edukacyjnym czy telekomunikacyjnym. Nie oznacza to jednak, że wszystkie instytucje udzielające mikrokredytów mają charakter *non-profit*. Wręcz przeciwnie, obecnie obserwuje się komercjalizację usług mikrofinansowych, zaś rynki mikro w coraz większym stopniu wiążą się ze światowymi rynkami finansów konwencjonalnych.

Połączenie bankowości muzułmańskiej i mikrofinansów — wady i zalety

Prężnie rozwijająca się bankowość muzułmańska zainteresowała się mikrokredytami. Muzułmańskie mikrofinanse stanowią niejako hybrydę tych dwóch tworów i proponują produkty bankowe zgodne z zasadami prawa muzułmańskiego, szariatu. W przypadku mikrokredytów ma to istotne znaczenie. Główną zasadą w bankowości muzułmańskiej jest zakaz *riba*, czyli czerpania zysków z odsetek. Oznacza to, że mikrofinanse muzułmańskie musiały wykształcić nieoprocentowaną pożyczkę, która przynosiłaby podobne efekty. Tak też się stało. Najpopularniejszym produktem jest *mudaraba*, który zakłada, że bank kupuje dla siebie jakieś dobra potrzebne podmiotowi prowadzącemu działalność gospodarczą, a następnie sprzedaje je temu przedsiębiorstwu za z góry ustaloną wyższą cenę, która spłacana jest w ratach lub po upływie jakiegoś czasu. Warto podkreślić, że towarowy przepływ środków ogranicza ryzyko nadużycia, które jest dosyć powszechne w przypadku transferów pieniężnych. Z drugiej strony, może hamować przedsię-

⁹ M. Kozłowska, J. Pietrucha, op. cit., s. 14.

biorczość podmiotów. To bank bowiem dokonuje zakupu dobra, negocjuje cenę i dopiero przekazuje go klientowi.

Inną ważną cechą bankowości muzułmańskiej, która znalazła odzwierciedlenie w mikrofinansach jest zasada *Profit-Lose-Sharing*, czyli zasada podziału zysków i strat między bankiem a klientem. W innym popularnym produkcie, zwanym muszaraka, bank oferuje pomoc (*know-how*) przy realizacji przedsięwzięcia oraz uczestniczy zarówno w odniesionych zyskach, jak i stratach. Jest to związane z szerszą ideą innej roli banku w finansach muzułmańskich. Bank bowiem odgrywa bardziej rolę inwestora, czy też udziałowca niż surowego kredytodawcy. Poza tym skorygowanie mikrokredytów o zakaz *riba* może mieć pozytywne konsekwencje dla kredytobiorców. Jednym z największych zarzutów wobec tradycyjnych mikrokredytów jest wysokie oprocentowanie pożyczek. W przypadku niepowodzenia przedsięwzięcia klienci mogą wpaść w spiralę kredytową, która zamiast poprawić, pogorszy ich poziom życia. Udzielanie nieoprocentowanych pożyczek eliminuje to ryzyko. Z drugiej jednak strony, tak jak w całej bankowości muzułmańskiej, oferowane mikrokredyty są często droższe i w efekcie mniej opłacalne. To znaczy, że banki rekompensują brak odsetek wysokimi kosztami manipulacyjnymi. W efekcie nawet pobożni muzułmanie wolą wybrać tradycyjne mikrokredyty.

Na konferencji poświęconej temu tematowi, która odbyła się w 2013 roku w Abu Zabi, ogłoszono, że rynek mikrofinansów osiągnął wartość 1 mld dolarów amerykańskich. 300 instytucji mikrofinansowych oferuje swoje usługi prawie dwu milionom klientów w 32 krajach świata¹⁰. Instytucje te są powiązane z bankami muzułmańskimi. Biorąc pod uwagę dynamiczny wzrost tego rynku w ostatnich latach, liczba klientów muzułmańskich mikrokredytów zapewne będzie rosła.

Różnice między muzułmańskim a tradycyjnym mikrokredytem

Oprócz wspomnianych już cech muzułmański mikrokredytów istnieje jeszcze kilka, które odróżniają je od tych wymyślonych przez Muhammada Yunusa. Po pierwsze, środki na finansowanie działalności instytucji mikrofinansowych mogą pochodzić z muzułmańskich źródeł dobroczynnych, takich jak *zakat* czy *wakf*. Owo włączenie instytucji dobroczynnych sprawia, że w przypadku muzułmańskich mikrofinansów obsługiwane są również najbiedniejsze osoby, które nie mają szansy nawet na spłatę niskich odsetek. Podejście to jest zgodne z zasadami islamu, w którym *zakat* stanowi jeden z pięciu filarów. Zasady *zakatu*, czyli muzułmańskiej jałmużny określone są w Koranie i sunnie. Sura 51. mówi o prawie do majątku innych, osób proszących i pozbawionych własności: „W ich majątku mieli odpowiedni udział żebrak i nędzarz” (51:19)¹¹. Dodatkowo, zgodnie z tym, co zostało zapisane w surze drugiej, muzułmanie powinni dzielić się tym, co nie jest im bezwzględnie potrzebne: „Będą ciebie pytać o to, co mają rozdawać. Powiedz: „To, co jest zbyteczne” (2:219)¹².

Zakat pobiera się teoretycznie od wszystkich muzułmanów. Jego wielkość ustala się na podstawie posiadanego majątku (*zakat* powinien wynosić 2,5% majątku), i w niektórych krajach muzułmańskich pobiera w formie podatku przeznaczonego na działalność dobroczynną¹³. W islamie bowiem funkcjonuje coś w rodzaju społecznej odpowiedzialności za ubóstwo. Inna jest też

¹⁰ Al Huda Center of Islamic Banking & Economics, <http://www.alhudacibe.com/pressrelease16.php>, [dostęp: 15 czerwca 2015].

¹¹ *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

¹² Ibidem.

¹³ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 105.

rola pieniądza w prawie muzułmańskim. W myśl zasad islamu, pieniądz powinien być realnie pomnażany. Nie może zarabiać na sobie jedynie z tytułu odsetek. To sprawia, że muzułmańskie instytucje finansowe chętniej inwestują oraz przekazują zyski organizacjom dobroczynnym.

Wracając do cech wyróżniających muzułmańskie mikrokredyty, należy wspomnieć o grupie docelowej. Muhammad Yunus chciał zaktywizować kobiety i to na nich oparł swoją działalność. W przypadku muzułmańskich instytucji, grupą docelową jest rodzina, a zobowiązanym do spłaty jest zarówno kredytobiorca, jak i małżonek/małżonka. Ponadto, dodatkowym czynnikiem, który wpływa na dyscyplinę spłaty rat kredytu, jest domniemane zachowanie zgodne z zasadami islamu. Owa religijna motywacja ma stanowić dodatkowe zabezpieczenie kredytu.

Uniwersalne narzędzie do walki z ubóstwem

Muhammad Yunus pochodzi z muzułmańskiej rodziny, jednak w swoich pracach na temat Grameen Bank pomija aspekt religijny, podkreślając raczej uniwersalność swojego pomysłu, co nie zmienia faktu, że rozwój obecnych tendencji na rynkach finansowych, doprowadził do powstania muzułmańskich mikrokredytów. Obydwa rodzaje mikrofinansów łączy istotna cecha. Stanowią one efektywne narzędzie do walki z ubóstwem, niezależnie od szerokości geograficznej. Wydaje się bowiem, że Muhammad Yunus miał rację, mówiąc, iż biedni ludzie na całym świecie mają te same potrzeby. Pomysł, który zrodził się w Bangladeszu, przyjął się również w Stanach Zjednoczonych, uważanych za potęgę gospodarczą oraz w Unii Europejskiej, która w 2003 roku powołała Europejską Sieć Mikrofinansów. Zjawiska te wpisują się w szerszy kontekst tzw. moralnej ekonomii (*moral economy*), który rozkwita również w Europie, szczególnie w dobie wyciągania wniosków z ostatniego kryzysu finansowego.

Pomimo rosnącej liczby zadowolonych mikrokredytobiorców i efektywnej walki z ubóstwem, rynek mikrofinansów nie stanowi poważnego zagrożenia dla finansów konwencjonalnych. Wypełnia on raczej niszę, która wynika z istnienia wykluczenia finansowego. Jednakże, w mojej opinii, korzyści płynące z działalności mikrokredytowej oraz instytucji z tym związanych, trudno zmierzyć tradycyjnymi metodami. Skalę pozytywnych efektów zobaczymy najprawdopodobniej za kilka dekad, gdy dzięki mikrokredytom odsetek osób żyjących w skrajnym ubóstwie, ulegnie widocznemu zmniejszeniu.

Sylvia Pająk

UNIwersytet Łódzki

KAPITAŁ ARABSKI W ŚWIECIE SPORTU — SZEJKOWIE Z ZATOKI PERSKIEJ KONKURENCJĄ DLA EUROPEJSKICH INWESTORÓW

Ostatnimi laty sport zyskuje na znaczeniu, staje się przemysłem, który rozwija się oraz poszerza zasięg swojego oddziaływania. Mówi się, że sport nie zna granic ani uprzedzeń, które rządzą światem; konflikty czy urazy odchodzą na dalszy plan podczas trwania dużych wydarzeń sportowych. Jednocześnie z biegiem lat zwiększa się zapotrzebowanie klubów na środki finansowe. Niezależnie bowiem od dyscypliny sport potrzebuje infrastruktury oraz zaplecza, które musi być niezawodne, a także nowoczesne i przyjazne dla sportowców oraz kibiców.

W zglobalizowanym świecie kraje Zatoki Perskiej pokazują, że posiadają potencjał gospodarczy i wiedzę, jak go wykorzystywać¹. Obecnie coraz częściej w mediach słyszy się o inwestorach z tego regionu, którzy chętnie angażują się w przemysł sportowy, wykładając swoje petrodolary na kupno europejskich klubów sportowych, a także na zmianę ich profilu poprzez kosztowne inwestycje. Arabscy szejkwie w piłkarskim świecie stają się poważnymi konkurentami oraz pretendentami do stworzenia najsilniejszych klubów, które będą walczyć o najważniejsze tytuły.

Kapitał arabski w zglobalizowanym świecie

Kraje arabskie mają bardzo zróżnicowany potencjał gospodarczy. W najlepszej sytuacji są państwa posiadające zasoby ropy naftowej, której wydobycie i sprzedaż generuje olbrzymie zyski. Jednak pośród krajów arabskich są też socjalistyczne lub postsocjalistyczne oraz takie, które z mniejszym lub większym powodzeniem budują gospodarkę wolnorynkową. Jednak postrzegany jako całość Bliski Wschód kojarzy się przede wszystkim z eksportem ropy naftowej. Udział świata arabskiego w globalnym eksporcie wynosi 4,2%. Ostatnie lata były dla krajów arabskich bardzo dobrym okresem w tym zakresie. Eksport towarów arabskich wzrastał w tempie szybszym niż eksport światowy².

Rozwijały się również arabskie usługi, przede wszystkim turystyka. Idąc za przykładem Egiptu czy Maroka, które osiągały bardzo duże dochody z turystyki, inne kraje regionu rozpoczęły pracę nad zbudowaniem atrakcyjnej oferty i przyciągnięciem turystów z zagranicy. Zyski z turystyki stanowią około 10% PKB Egiptu, a nieco mniej Maroka, Tunezji, Libanu i Jordanii.

¹ *Rynek usług w dobie globalizacji*, red. K. Wilczyńska, Poznań 2010, s. 76–77.

² *Ibidem*, s. 135.

Nawet państwa, w których inne sektory gospodarki nie są dobrze rozwinięte, mogą zaangażować się w rozwój sektora turystycznego³. Każdy kraj ma swoją taktykę i swoją grupę docelową, którą stara się pozyskać. Egipt czy Maroko słyną z tego, że oferują wakacje w przystępnych cenach, na które stać nawet średniozamożnych Europejczyków, natomiast kraje Zatoki Perskiej, takie jak Zjednoczone Emiraty Arabskie (ZEA), nastawione są na zupełnie innego turystę⁴. Słynące z luksusów kraje Zatoki pragną przyciągnąć bogatych turystów, zwłaszcza biznesmenów, którzy po załatwieniu interesów, oddadzą się iście królewskiemu wypoczynkowi. Tym, co może zaszkodzić turystyce, są niewątpliwie zamachy terrorystyczne, rewolucje i wszelkie niepokoje społeczne. Wydarzenia tzw. „Arabskiej Wiosny”⁵, spowodowały znaczny spadek dochodów z turystyki w krajach przez nią dotkniętych — turyści woleli wybrać spokojniejsze okolice.

Kolejny sektor dobrze rozwijający się w świecie arabskim to bankowość. W krajach arabskich znajduje się wiele filii zagranicznych banków. Działają również banki specyficznie muzułmańskie. Oceniając sektor bankowy, jaki działa w regionie Bliskiego Wschodu, można wskazać na Zjednoczone Emiraty Arabskie oraz Arabię Saudyjską jako na główne centra finansowe świata arabskiego⁶.

Inwestowanie w turystykę czy rozwijanie własnej bankowości to próby dywersyfikacji gospodarek⁷ — zwłaszcza tych opartych na wydobywaniu ropy naftowej. Zyski ze sprzedaży „czarnego złota” można przeznaczyć na zmianę profilu swojej gospodarki w dłuższej perspektywie czasowej. Czynią tak zwłaszcza najbogatsze państwa regionu, jak Zjednoczone Emiraty Arabskie czy Katar, które mają wystarczająco duże budżety, aby inwestować w nowe projekty, ryzykując porażkę.

Co znaczące, wskaźnik liberalizacji rynku jest bardzo niski dla niemal wszystkich krajów regionu. Utrudnia to otwieranie się na świat i włączanie w procesy globalizacyjne, choć oczywiście tego nie wyklucza. Kraje Zatoki Perskiej, a w szczególności Zjednoczone Emiraty Arabskie, podejmują wiele działań w celu zmiany profilu swojej gospodarki na bardziej zróżnicowany, inwestując w turystykę, nowoczesne technologie, czy sport. Jedną z metod dywersyfikacji gospodarki jest tworzenie wysokiej jakości marek przez sponsoring.

Sponsoring to nieodzowny element sportu — zainwestowane w różne dyscypliny sportowe pieniądze czasem przynoszą straty, lecz często bardzo duże zyski. Poniżej opisana zostanie aktywność inwestorów z regionu Zatoki Perskiej w sponsoringu sportowym. Arabscy szejkwowie coraz chętniej angażują się w dofinansowywanie najlepszych drużyn, stąd coraz częściej oglądając mecze największych klubów piłkarskich na świecie na koszulkach piłkarzy dostrzegamy logo Emirates Airline bądź Qatar Airways.

Emirates Airline

Te linie lotnicze są największymi sponsorami z Zatoki Perskiej. Należące do Zjednoczonych Emiratów Arabskich Emirates Airline zostały sklasyfikowane na wysokim, 17. miejscu w zestawieniu największych sponsorów piłki nożnej obok Coca-Coli czy Nike⁸. Linie lotnicze ZEA

³ Ibidem, s. 146.

⁴ K.A. Kłosiński, *Światowy rynek usług w początkach XXI wieku*, Warszawa 2011, s. 184.

⁵ Ibidem, s. 172–173.

⁶ Ibidem, s. 156.

⁷ Ibidem, s. 42.

⁸ *The World biggest soccer sponsors*, <http://soccerlens.com/the-worlds-biggest-soccer-sponsors/52174/>, [dostęp: 23 lutego 2016].

były partnerem mistrzostw świata; kontrakt rozpoczął się w roku 2006 i trwał do rozgrywek w 2014 roku, które odbyły się w Brazylii⁹.

Z okazji mistrzostw świata 2014 spółka uruchomiła połączenia z Dubaju do najważniejszych miast Ameryki Łacińskiej: São Paulo, Rio De Janeiro i Buenos Aires¹⁰. Zjednoczone Emiraty Arabskie zainwestowały także w budowę nowego stadionu Arsenalu Londyn, który nosi nazwę Emirates Stadium. Logo Emirates Airline widnieje również na strojach piłkarzy, którzy, utrzymując się w czołówce Premiership, gwarantują ZEA świetną promocję. Ponadto reklamę liniom lotniczym z ZEA zapewniają także piłkarze Paris Saint Germain, Hamburger SV oraz AC Milan, którzy także dumnie grają z ich logo na piersi¹¹.

Spółka Emirates Airline & Group jest najbardziej aktywnym przedsiębiorstwem w dziedzinie sponsoringu w świecie sportu. Jej działania sponsorskie obejmują różnorodne dyscypliny sportowe, takie jak krykiet, rugby, tenis, sporty motorowe, golf i inne. Jednak najpopularniejszą dyscypliną sponsorowaną przez arabskie linie lotnicze jest piłka nożna. Loga na koszulkach piłkarzy są bowiem najbardziej rozpoznawalne w świecie sportu. Właściciele spółki bardzo poważnie podeszli do tej dyscypliny, inwestując ogromne pieniądze w największe kluby piłkarskie na świecie, co przełożyło się na wyniki tychże.

Pomimo prestiżowych inwestycji w europejski futbol, arabska firma nie zapomina o swoim regionie. W 2002 roku została pierwszym oficjalnym sponsorem Azjatyckiej Konfederacji Piłkarskiej i wspiera rozwój oraz podnosi poziom rozgrywek piłki azjatyckiej¹². Dzięki Emirates Airline azjatyckie spotkania futbolowe są transmitowane na całym świecie.

Prezes Emirates Airline, szejik Ahmad Ibn Sa'id Al-Maktum, jest znaną postacią w świecie piłki nożnej; jego negocjacje z europejskimi klubami zawsze przebiegają owocnie, zaś obie strony są usatysfakcjonowane warunkami kontraktów. Sponsoring sportowy pełni ważną rolę dla marketingu linii lotniczych ze Zjednoczonych Emiratów Arabskich. Szejik Al-Maktum wielokrotnie potwierdza to w swoich przemówieniach:

Uważamy, że sponsoring jest jednym z najlepszych sposobów komunikacji z naszymi pasażerami. To pozwala nam dzielić się i wspierać ich zainteresowania, a także budować bliższe relacje z naszymi klientami¹³.

Działania prezesa Spółki Emirate Airline & Group przynoszą imponujące efekty, które przejawiają się coraz wyższą pozycją linii lotniczych z Dubaju na świecie. Z roku na rok rośnie liczba ich pasażerów, uruchamiane są także nowe połączenia. Dzięki partnerstwu z największymi europejskimi klubami sportowymi, jak również patronatowi nad największymi wydarzeniami sportowymi na Starym Kontynencie, pasażerowie coraz chętniej korzystają z połączeń oferowanych przez Fly Emirates należące do Emirates Airline¹⁴.

Motto, a zarazem sumiennie i efektywnie realizowany cel spółki, to budowa globalnej sieci. Sponsoring sportowy czyni Fly Emirates jeszcze bardziej popularnym przedsiębiorstwem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ *Emirates and Football Sponsorships*, <http://www.emirates.com/english/about/emirates-sponsorships/football/football.aspx>, [dostęp: 27 lutego 2016].

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ *Sponsoring sportowy Emirates Airlines*, <http://www.sportmarketing.pl/publicystyka/127,sponsoring-sportowy-emirates-airlines>, [dostęp: 1 marca 2016].

Jednak szejik Ahmad Ibn Sa'id Al-Maktum nie spoczywa na laurach i w dalszym ciągu angażuje się w świat sportu, podpisując nowe umowy z innymi klubami oraz rozszerza sponsoring o patronaty nad międzynarodowymi imprezami sportowymi¹⁵. W grudniu 2012 roku Spółka Emirates Airline & Group odnowiła kontrakt z jednym z czołowych klubów angielskiej pierwszej ligi, Arsenalem Londyn, który potrwa do przełomu 2018/2019 roku¹⁶. Umowa z londyńskim zespołem została poszerzona o patronat i nadanie nazwy stadionowi Emirates Stadium, która będzie obowiązywała aż do 2028 roku. Natomiast na koszulkach piłkarzy widnieje logo Fly Emirates¹⁷.

Drugim partnerem Arsenalu Londyn jest firma Nike, jedna z największych i najpopularniejszych sponsorujących piłkę nożną. To pokazuje, jak silnym i ważnym partnerem na rynku sportowym są Fly Emirates. Piłka nożna to sport pochłaniający ogromny kapitał, dlatego też kluby liczą na atrakcyjną ofertę od sponsorów. To ich fundusze pozwalają wzmocnić zespoły. Arsenal Londyn na mocy umowy z liniami lotniczymi z ZEA otrzymał 150 milionów funtów¹⁸. Zarówno drużyna Arsenalu, jak i Fly Emirates są zadowolone z nowego kontraktu. Ze względu na sumę, na jaką opiewa, jest jednym z największych kontraktów w historii futbolu¹⁹.

Współpraca Fly Emirates z Arsenalem Londyn ma również wymiar edukacyjny. Na mocy umowy z klubem funkcjonują szkoły piłkarskie Arsenalu w Zjednoczonych Emiratach Arabskich, do których zapisywać się mogą zarówno chłopcy, jak i dziewczynki w różnym wieku²⁰. Patronat angielskiego klubu pozwala zaszcześcić młodym ludziom pasję do piłki nożnej oraz poznać styl angielskiego futbolu. Szkoły znajdują się w The Sevens, specjalnym ośrodku sportu i rekreacji na przedmieściach Dubaju²¹. Ich prestiż przyciąga wiele młodych osób, które chcą zawodowo zająć się grą w piłkę nożną w przyszłości. Szkoły wspierają ich w dążeniu do doskonalenia techniki gry.

Kolejną drużyną, którą sponsoruje Fly Emirates, jest włoski klub AC Milan. Jego kontrakt z arabskimi liniami lotniczymi rozpoczął się w 2007 roku²². Ze względu na owocną współpracę umowa została przedłużona na kolejne 4 lata z dodatkowym sponsoringiem koszulek dla włoskiego zespołu. Logo Fly Emirates było obecne na strojach piłkarzy do 2014 roku, jednak niewykluczone, że ponownie kontrakt ulegnie przedłużeniu²³. AC Milan otrzyma od arabskiego koncernu co roku 15 milionów euro.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ *Emirates and Arsenal — a ground breaking partnership*, <http://www.emirates.com/english/about/emirates-sponsorships/football/arsenal/arsenal-fc.aspx>, [dostęp: 1 marca 2016].

¹⁷ *Nowa umowa Arsenalu z Fly Emirates*, <http://www.anglia.goal.pl/index.php?dzial=aktualnosci&artykul=238129>, [dostęp: 2 marca 2016].

¹⁸ *Arsenal otrzyma od sponsora 150 mln funtów*, <http://www.poranny.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20121123/PILKANOZNA/121129719>, [dostęp: 2 marca 2016].

¹⁹ *Arsenal and the Emirates*, <http://www.arsenal.com/the-club/sponsors-partners/emirates/emirates-and-arsenal>, [dostęp: 2 marca 2016].

²⁰ *Arsenal Soccer Schools Dubai*, <http://www.emirates.com/english/about/emirates-sponsorships/football/arsenal-soccer-schools/arsenal-soccer-schools.aspx>, [dostęp: 2 marca 2016].

²¹ *Arsenal otwiera szkołę piłkarską w ZEA*, http://www.kanonierzy.com/shownews_id-11744_Arsenal-otwiera-szkolke-pilkarska-w-ZEA.shtml, [dostęp: 3 marca 2016].

²² *AC Milan*, <http://www.emirates.com/english/about/emirates-sponsorships/football/ac-milan/ac-milan.aspx>, [dostęp: 3 marca 2016].

²³ *AC Milan announce Emirates Shift sponsor Deal*, <http://www.footballshirtculture.com/sponsorship/ac-milan-announce-emirates-shirt-sponsor-deal.html>, [dostęp: 3 marca 2016].

Arabski koncern od 2005 roku sponsoruje francuski klub Paris Saint Germain; logo na koszulkach drużyny jest obecne od 2006 roku²⁴. Dwa lata później umowa została renegotjowana, w jej wyniku Fly Emirates zostały głównym sponsorem klubu. Kontrakt został podpisany na 6 lat, dobiegł końca w 2014 roku²⁵. Według aktualnych doniesień, pomimo długiej współpracy arabskiego przedsiębiorstwa z francuskim zespołem, władze klubu prowadzą negocjacje z innym inwestorem z regionu Zatoki Perskiej²⁶. Konkurentem Fly Emirates jest Katarski Bank Narodowy, który proponuje PSG kontrakt, opiewający na sumę 350-400 milionów euro. Warto przypomnieć, że od maja 2011 roku oficjalnym właścicielem klubu jest fundusz Qatar Sports Investments, który niewiarygodnie zasilił konto klubu. Budżet Paris Saint Germain wzrósł bowiem do 150 milionów euro, zaś klub kupił za to świetnych piłkarzy. Średnia suma transferu jednego nowego zawodnika wyniosła 30 milionów euro. Ponadto Francuska Agencja Prasowa doniosła także o możliwej zmianie nazwy stadionu na Parc des Princes. Obecnie trwają jednak negocjacje, w najbliższym czasie okaże się, czy doniesienia prasowe są prawdziwe i, co najważniejsze, czy dojdą do skutku. Byłaby to wielka zmiana dla klubu. Może niedługo francuski klub będzie w katarskich rękach w całości. Natomiast Fly Emirates będą musiały wzmocnić swoje oferty, aby nie ustąpić katarskiemu inwestorowi. Obecnie to Fly Emirates wiodą prym, posiadając wiele doskonałych klubów, ale jest jeszcze wiele, którym można zaoferować partnerstwo²⁷.

Kolejny klub, który od 2015 roku może się prezentować w koszulkach z logo Fly Emirates, to niemiecki Hamburger SV. Spółka Emirate Airline & Group zorganizowała także specjalny konkurs dla fanów zespołu, w którym nagrodą było spotkanie z piłkarzem, koszulka z autografem, przyjazd na stadion z szoferem z firmy i wiele innych niespodzianek²⁸.

Real Madryt to jeden z najlepszych klubów piłkarskich na świecie. Partnerstwo Fly Emirates z hiszpańskim zespołem jest dowodem na wielkość i prestiż linii lotniczych z Dubaju²⁹. Królewscy założyli koszulki z logo arabskiego przedsiębiorstwa w lipcu 2013 roku. Koncern jest już oficjalnym sponsorem klubu od maja 2011 roku, piłkarze grali w trykotach z logo znanej firmy bukmacherskiej Bwin, której kontrakt skończył się w czerwcu 2013 roku.

Spółka Emirate Airline & Group zainwestowała także w Grecji; partnerstwo z FC Olympiakosem trwa od 2008 roku. Fly Emirates przedłużyło umowę na kolejne trzy lata. Inwestycje w grecki klub świetnie się opłaciły liniom lotniczym — z usług Fly Emirates skorzystało około 900 tysięcy pasażerów na linii ZEA — Grecja. Przez ostatnie lata znacznie wzrosła popularność arabskich linii lotniczych w Grecji, głównie dzięki sponsorowaniu jednego z najlepszych klubów tamtejszej ligi.

Należy także wspomnieć o sponsorowanym przez Fly Emirates turnieju piłkarskim Emirates Cup, na którym rywalizują najlepsze kluby piłkarskie z Europy³⁰. Turniej rozgrywany jest na sta-

²⁴ *Paris Saint Germain*, <http://www.emirates.com/english/about/emirates-sponsorships/football/paris-saint-germain/paris-saint-germain.aspx>, [dostęp: 3 marca 2016].

²⁵ Ibidem.

²⁶ *PSG z nowym sponsorem*, <http://www.sportmarketing.pl/newsroom/12749,psg-z-nowym-sponsorem>, [dostęp: 3 marca 2016].

²⁷ Ibidem.

²⁸ *Emirates extends HSV Shift sponsor deal*, <http://www.footballshirtculture.com/sponsorship/emirates-extends-hsv-shirt-sponsor-deal.html>, [dostęp: 3 marca 2016].

²⁹ *Real Madrid*, <http://www.emirates.com/english/about/emirates-sponsorships/football/real-madrid/real-madrid.aspx>, [dostęp: 3 marca 2016].

³⁰ *Emirates Cup*, <http://www.emirates.com/english/about/emirates-sponsorships/football/emirates-cup.aspx>, [dostęp: 3 marca 2016].

dionie Arsenalu, Emirates Stadium — od nazwy stadionu pochodzi nazwa imprezy. Zaproszenie otrzymują takie drużyny jak Juventus Turyn, Inter Mediolan oraz kluby sponsorowane przez arabskie linie lotnicze. W 2012 roku, z racji Igrzysk Olimpijskich, które odbywały się w Londynie, przeniesiono Emirates Cup na rok 2013.

Qatar Airways

Aktywność tej spółki nie jest tak rozwinięta jak jej omówionej poprzedniczki; swoje działania marketingowe rozpoczęła ona stosunkowo niedawno, lecz za to z rozmachem. Media piłkarskie donoszą o podpisaniu trzyletniego kontraktu z czołowym klubem ligi hiszpańskiej, FC Barceloną³¹. To posunięcie może rozpocząć dużą kampanię sponsoringową firmy, a co za tym idzie pozyskanie wielu partnerów biznesowych. FC Barcelona jako jeden z najpopularniejszych klubów na świecie zapewnia Qatar Airways prestiż oraz świetną reklamę. Prezes Qatar Airways, Akbar Al-Bakir, tak skomentował zawarcie umowy z katalońskim klubem:

Będzie to wyjątkowa współpraca pomiędzy najlepszym na świecie klubem i najlepszymi na świecie liniami lotniczymi. (...) Współpraca z Barcą to *korzystne partnerstwo dla obu organizacji, które pozwoli zaprezentować marki, które dzielą te same wartości — pasję bycia najlepszym w swojej dziedzinie – w nowym świetle na arenie międzynarodowej*³².

Jak widać, prezes linii lotniczych z Zatoki Perskiej jest bardzo zadowolony z rozpoczętej współpracy, na pewno zyska na niej zarówno jego firma, jak i klub z Katalonii. Kontrakt zaczął obowiązywać 1 lipca 2013 roku. Prezes katarskich linii zapewnił także o bardzo ważnym miejscu dla sportu w kampanii marketingowej:

Sport jest kluczowym filarem naszej strategii rozwoju, zgodnie z długoterminową wizją głowy państwa Kataru, emira, Jego Wysokości Szejka Hamada Ibn Chalify As-Saniego, który życzy sobie, by sport był podstawowym elementem rozwoju naszego kraju. Qatar Airways aktywnie tworzy swoją sportową strategię, wiążąc się z organizacjami w Katarze i za granicą, które odpowiadają naszym aspiracjom — FC Barcelona jest przykładem instytucji, która doskonale pasuje do naszej strategii³³.

Należy jednak pamiętać, że to nie pierwszy kontrakt z katarskim przedsiębiorstwem, gdyż do tej pory gracze FC Barcelony grali w koszulkach z logo Qatar Foundation, z którą współpracowali 3 lata³⁴. Qatar Foundation (Katarska Fundacja na rzecz Edukacji, Rozwoju i Badań) jest to prywatna fundacja założona przez członków rodziny królewskiej.

Etihad Airways

Zatoka Perska ma szczęście do dobrych linii lotniczych, które znajdują uznanie na całym świecie. Pochodząca z Abu Zabi spółka linii lotniczych Etihad Airways także bardzo aktywnie działa

³¹ *Qatar Airways została światowym partnerem FC Barcelony*, <http://www.epwa.pl/index.php?option=com>, [dostęp: 3 marca 2016].

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ *Qatar Foundation sponsorem Barcelony*, http://www.blaugrana.pl/news/6221/catalunya_radio:_qatar_foundation_sponsorem_bar%C3%A7y!.html, [dostęp: 3 marca 2016].

w środowisku sportowym, choć może nie jest to aż tak widoczne, gdyż miejsca na koszulkach największych klubów piłkarskich, takich jak Real Madryt czy FC Barcelona, są już zajęte przez inne spółki. Nie zmienia to faktu, że Etihad Airways plasują się wyżej niż Fly Emirates w zestawieniach najlepszych przedsiębiorstw lotniczych na świecie.

Etihad Airways w zakresie piłki nożnej może się pochwalić sponsorowaniem drużyny z angielskiej pierwszej ligi, Manchesteru City, z którym zawarła kontrakt w 2009 roku. Była to umowa na 3 lata³⁵. Natomiast w 2012 roku doszło do podpisania rekordowego w historii kontraktu wartego 400 milionów dolarów, co wzbudziło spore kontrowersje w światowym środowisku sportowym. Na mocy kontraktu doszło do zmiany nazwy stadionu Manchesteru na Etihad Stadium. Podobnie jak w przypadku Arsenalu Londyn i spółki Emirates Airline & Group, Manchester City założył szkoły sportowe w Abu Zabi, gdzie od najlepszych trenerów mogą uczyć się dzieci w wieku od 7 do 14 lat. Liczba dzieci objętych edukacją sportową może przekraczać nawet 600.

Tego typu przedsięwzięcia pokazują, że kraje Zatoki Perskiej dbają o najmłodszych, zapewniając im świetne przygotowanie do rozpoczęcia kariery. Manchester City Soccer Schools mają także pomóc Zjednoczonym Emiratom Arabskim w polepszeniu reputacji w świecie sportu. Ponadto wielbiciele angielskiego klubu mają możliwość, po wykupieniu karnetu na cały sezon, skorzystać z tańszej i dużo korzystniejszej oferty lotów Etihad Airways. Linie lotnicze cieszą się swoim logo obecnym na strojach piłkarzy, których można podziwiać w międzynarodowych rozgrywkach.

Petrodolarzy konkurencją dla europejskich inwestycji

Sponsoring wielkich przedsiębiorstw z Zatoki Perskiej to część większego zjawiska. Aktywni w ostatnich latach stali się arabscy szejkwowie, książęta z Arabii Saudyjskiej i innych krajów Zatoki oraz ważne osobistości, które kupują kluby europejskie³⁶. Choć przeważnie stare logo pozostaje, to zmienia się skład drużyny, która pozyskuje coraz droższych i lepszych piłkarzy, aby walczyć o najważniejsze tytuły. Miliony dolarów przeznaczane są na transfery, które mają zaowocować najlepszymi wynikami. Arabscy inwestorzy nie żałują pieniędzy na swoje kluby.

Przykładem może być tu szejek Mansur Ibn Zajid An-Nahajan, który przejął na własność klub Manchester City, zakładając, że stworzy międzynarodową potęgę³⁷. Jego zamiary były oczywiste, sądząc po transferach, które opiewały na rekordowe kwoty, niespotykane wcześniej nawet w pierwszej lidze³⁸. Gwiazdy, jakie sprowadził szejek do Manchester City, miały być lekarstwem na obecną sytuację i doprowadzić klub na szczyt³⁹. Szejek Mansur Ibn Zajid An-Nahajan bardzo dbał o swój klub, co udowodniał ciągłymi transferami i zmianami w składzie.

Na celowniku arabskich inwestorów pojawiły się także kluby z hiszpańskiej ligi Malaga i Getafe. W 2010 roku właścicielem klubu FC Malaga został członek rodziny królewskiej z Kataru,

³⁵ *Etihad to sponsor Manchester City*, <http://www.thenational.ae/sport/football/etihad-to-sponsor-manchester-city>, [dostęp: 4 marca 2016].

³⁶ *Szejkwowie i wielki sport*, http://www.sport.pl/sport/56,64945,9819325,Szejkwowie_i_wielki_sport.html, [dostęp: 4 marca 2016].

³⁷ Ibidem.

³⁸ *Manchester City owner Sheikh Mansour bin Zayed al Nahyan expected to secure MLS franchise in New York*, <http://www.telegraph.co.uk/sport/football/teams/manchester-city/10026499/Manchester-City-owner-Sheikh-Mansour-bin-Zayed-al-Nahyan-expected-to-secure-MLS-franchise-in-New-York.html>, [dostęp: 4 marca 2016].

³⁹ *Szejkwowie i wielki sport...*, op. cit.

szejek Abd Allah As-Sani⁴⁰. Według doniesień mediów arabski inwestor nadal zamierza wspierać klub, informacje o sprzedaży hiszpańskiego zespołu w obce ręce nie zostały potwierdzone⁴¹.

Media przedstawiały także informacje o arabskim zainteresowaniu Panathinaikosem Ateny⁴². W 2013 roku nastąpiło podpisanie umowy przez szejka Adnana Adila Arifa al-Kaddumiego asz-Szitaiego z klubem AS Roma, jednym z najpopularniejszych i najlepszych włoskiej ligi⁴³. Jednak inwestor z Jordanii, zamieszkały od 25 lat we Włoszech, zadeklarowany kibic włoskiej drużyny, nie jest wiarygodny finansowo dla władz klubu. Poprzedni właściciele zarzucają władzom zbyt pochopne podpisanie umowy. Szejek zadeklarował, że wyłoży na klub 100 milionów euro.

Dziennikarze coraz częściej piszą o ekspansji świata arabskiego za pomocą sportu, a w szczególności piłki nożnej, którą szejkowie wspierają najchętniej. Coraz więcej klubów znajduje się w posiadaniu arabskich inwestorów, głównie z Kataru i Arabii Saudyjskiej. Arabscy bogacze prześcigają się w kupowaniu gwiazd sportowych, a kluby z ich pomocą zarówno finansową, jak i transferową, grają coraz lepiej i osiągają spektakularne sukcesy. Ponadto arabskie przedsiębiorstwa, sponsorujące najlepsze kluby piłkarskie na świecie, także rozszerzają swoją działalność.

Petrodolary opanowały niejako finansowanie europejskiej piłki i otworzyły alternatywne drzwi dla wielu dobrych drużyn, które w ostatnich latach nie radziły sobie najlepiej. Szejkowie kupując kluby, poświęcają się im w szerokim tego słowa znaczeniu. Transfery, nowe ośrodki sportowe, to tylko niektóre z korzyści, jakie przychodzą z pojawieniem się arabskich gości. Przede wszystkim wzrasta ogólne zainteresowanie sportem, z czego mogą cieszyć się kluby europejskie. Petrodolary są dla niektórych z nich wybawieniem i szansą na powrót do wielkiej formy i sukcesów.

Istotne jest też to, że arabscy inwestorzy doprowadzają do zmian w świadomości społeczeństwa europejskiego i dementują stereotypy. Ocieplając swój wizerunek za pomocą sportu, a w szczególności futbolu, który jest najchętniej oglądaną i uprawianą dyscypliną w Europie, poprawiają swoją pozycję w świecie biznesu. Najwięksi biznesmeni zachodni od lat inwestują w piłkę nożną, więc teraz przyszedł czas na tych ze świata arabskiego. Ostatnie wydarzenia pokazują, że działania arabskich szejków przynoszą oczekiwane efekty — wspierane przez nich drużyny wygrywają, a kibice są zadowoleni.

Podsumowanie

Sport łączy ludzi bez względu na kulturę czy religię. Strategia, jaką wybrali arabscy inwestorzy, jest niezwykle skuteczna. Sportowe inwestycje, kreowanie kultury sportu za pomocą zagranicznych trenerów powodują, że Europejczycy zmieniają stosunek do mieszkańców państw Zatoki. Europa potrzebuje nowych impulsów do działania, jeżeli ma nadal wieść prym w piłce nożnej. Zmiany w europejskiej, ale także w światowej piłce są nieuniknione — rozpoczęła się już era arabskich inwestorów. W przyszłości jeszcze więcej klubów przejdzie w ręce potentatów z Zatoki Perskiej. Kraje te rozwijają się w zawrotnym tempie, poszerzają zakres swojej działalności, zajmują się nowymi dziedzinami gospodarki. Dywersyfikacja gospodarki i nowe inwestycje sprawiają, że Zatoka Perska staje się ważnym strategicznie regionem. Dzięki zaangażowaniu arabskich inwe-

⁴⁰ Club's History, <http://www.malagacf.com/en/club/history>, [dostęp: 4 marca 2016].

⁴¹ Szejkowie nadal będą inwestować w Malagę, <http://m.onet.pl/sport/pilka-nozna,q5nfy>, [dostęp: 4 marca 2016].

⁴² Szejek Europę podbija, <http://tylkopilka.pl/articles/szejk-europe-podbija>, [dostęp: 4 marca 2016].

⁴³ Szejek chce inwestować miliony w Romę, http://www.sport.pl/pilka/1,65083,13472084,Serie_A__Szejk_chce_inwestowac_miliony_w_Rome__Wczesniej.html, [dostęp: 4 marca 2016].

storów w europejską piłkę nożną Katar otrzymał możliwość organizacji mundialu na przełomie 2022/2023 roku, co jest ogromną szansą dla regionu na zajęcie poważnego miejsca w świecie sportu. Mistrzostwa świata w Katarze otworzą też zapewne drzwi do sportowego biznesu kilku innym krajom Bliskiego Wschodu.

Zjednoczone Emiraty Arabskie są wizytówką regionu i przykładem dywersyfikacji gospodarki dla innych państw; kraj ten wygląda imponująco, zachwyca swoją infrastrukturą oraz ofertą turystyczną⁴⁴. Swoją sukces ZEA zawdzięczają polityce nakierowanej na bezpieczeństwo, która czyni kraj bardzo stabilnym. W okresie „Arabskiej Wiosny” właśnie to przyciągało turystów.

Region Zatoki Perskiej rozwija się niemal pod każdym względem. Sponsoring sportowy jest jednym z wielu pomysłów na zwiększenie atrakcyjności arabskich spółek na świecie. Sport jest tym samym jedynie częścią wielkiego planu, jaki zdecydowały się realizować kraje posiadające nadwyżki finansowe ze sprzedaży ropy naftowej. Inwestycje w odważne projekty i rozwój technologiczny, popularyzacja sektora bankowego oraz turystyki to wszystko dobre sposoby na zerwanie z wizerunkiem zacofanego gospodarczo świata arabskiego.

⁴⁴ K. Górak-Sosnowska, *Świat arabski wobec globalizacji. Uwarunkowania gospodarcze, kulturowe i społeczne*, Warszawa 2007, s. 47.

SPOŁECZEŃSTWO

Matylda Maria Konarczak

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

OBRAZ SPOŁECZEŃSTWA TUNEZYJSKIEGO — PRÓBA ANALIZY W PIĄTĄ ROCZNICĘ WYDARZEŃ Z 2011 ROKU

Według jednego ze współczesnych konceptów rewolucji, za udany przewrót władzy uznaje się szereg zdarzeń, które w sposób pokojowy skutkują demontażem struktur reżimu politycznego, niepożądanego przez większość obywateli¹. Takim sukcesem cieszą się uczestnicy tunezyjskiego przewrotu czy też „intifady z Sidi Bu Zajd”², popularnie znanej w Europie jako tzw. jaśminowa rewolucja, przez Tunezyjczyków częściej określanej jednak mianem „rewolucji o godność i wolność”³. Dwa miesiące obywatelskich manifestacji na przełomie roku 2010 i 2011, przy równoczesnym użyciu internetowych mediów społecznościowych na masową skalę⁴, niepodważalnie stanowią narodziny nowej epoki w dziejach współczesnej Tunezji.

W grudniu 2010 roku 26-letni Mohamed Bouazizi zdesperowany swoim długotrwałym bezrobociem dokonał aktu samospalenia, czym wywołał falę manifestacji, która rozprzestrzeniła się w błyskawicznym tempie na całym obszarze Tunezji. Motywacje protestujących były liczne i złożone — kilka lat wcześniej miał miejsce otwarty sprzeciw wobec społecznej polityki ówczesnych władz, określony „rewoltą w zagłębiu Gafsy”⁵, w wyniku którego działania represyjne doprowadziły do aresztowania 300 osób⁶. Niemniej, to konkretne wydarzenie z grudnia 2010 roku w sposób bezpośredni zainicjowało tzw. Arabską Wiosnę, w ramach której jako pierwszy ustąpił tunezyjski prezydent Zajn al-Abidin ibn Ali.

Tymczasem, z perspektywy ponad pięciu lat, zadać możemy pytanie, na jakim etapie znajduje się aktualnie realizacja postulatów rewolucyjnych w Tunezji. Ciekawe uzupełnienie próby niniejszej analizy stanowić będzie jednocześnie podjęcie starania nakreślenia opisu nastrojów panujących w roku 2016 wśród tunezyjskich obywateli w kontekście szeroko rozumianych przemian społeczno-politycznych. W pierwszej kolejności nurtujące staje się zasadnicze pytanie o spełnienie haseł manifestacji⁷, które na przełomie grudnia 2010 i stycznia 2011 roku zgromadziły na

¹ F. Khosrokhavar, *The New Arab Revolutions That Shook The World*, New York 2012, s. 38.

² *Cultural Sociology of the Middle East, Asia & Africa*, red. A.L. Stanton, E. Ramsamy, P.J. Seybolt, C.M. Elliott, New York 2012, s. 260.

³ A. Allal, V. Geisser, *Tunisie: „Révolution de jasmin” ou Intifada*, „Mouvements” 2/2011, nr 66, s. 62.

⁴ M. Willis, *Revolt for Dignity: Tunisia’s Revolution and Civil Resistance*, [w:] *Civil Resistance in The Arab Spring*, red. A. Roberts, M.J. Willis, R. McCarthy, T. Garton Ash, New York 2016, s. 30 i nast.

⁵ B. Callies de Salies, *Kraje Maghrebu. Historia, polityka, społeczeństwo*, Warszawa 2012, s. 90.

⁶ Ibidem.

⁷ *Liberté, Dignité, Egalité* (tłum. wolność, godność, równość) to trzy najbardziej popularne idee rewolucyjne, skandowane również w języku francuskim przez Tunezyjczyków przez cztery tygodnie protestów na przełomie lat 2010–2011.

ulicach tunezyjskich tysiące obywateli, zmagających się od dziesięcioleci z postępującą pauperyzacją społeczeństwa.

Zarys aktualnej sytuacji społeczno-politycznej Tunezji

Analizie poddać należałoby niewątpliwie to, czy sukcesy tunezyjskiej tranzycji politycznej, polegające w szczególności na uchwaleniu nowej tunezyjskiej ustawy zasadniczej 27 stycznia 2014 roku⁸, trzeciej we współczesnej historii Tunezji, a uznanej za „historyczny kamień milowy”⁹ przez ówczesnego Sekretarza Generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych Ban Ki-Moona, a także przeprowadzenie pierwszych wolnych i demokratycznych wyborów, są efektami wystarczającymi, aby usatysfakcjonować społeczeństwo tunezyjskie. W dalszym ciągu zмага się ono bowiem ze skutkami bezrobocia, którego wskaźnik wzrósł jeszcze po odsunięciu od władzy prezydenta Zajna al-Abidina ibn Alego¹⁰. Warto przywołać w tym miejscu dane opublikowane przez Krajowy Instytut Statystyczny w Tunezji, według których stopa bezrobocia rosła stopniowo z 13,3% w roku 2009 do 15,6% w roku 2016¹¹.

Niemniej jednak tunezyjską tranzycję polityczną uznaje się za udaną, a przede wszystkim jedyną pokojową w obliczu chaosu, który nadal panuje w pozostałych krajach regionu, tj. przede wszystkim w sąsiedniej Libii, ale w szczególności w Syrii. W tym miejscu warto przypomnieć, że starania dotyczące ustanowienia dialogu politycznego między partiami oraz głosami płynącymi ze strony tunezyjskiego społeczeństwa obywatelskiego, określone przez Komitet Noblowski mianem „wkładu w budowanie pluralizmu demokratycznego w Tunezji”¹², zostały uhonorowane Pokojową Nagrodą Nobla 9 października 2015 roku¹³.

Prawdopodobnie budowanie systemu demokratycznego pozwoli na podejmowanie wielu nowych inicjatyw gospodarczych w Tunezji, co w dłuższej perspektywie czasowej zaowocuje większą liczbą miejsc pracy. Trzeba jednak pamiętać, że na tunezyjskiej gospodarce ciąży nieustanna presja związana z niestabilnością, która dotyka system bezpieczeństwa w Tunezji¹⁴. Do roku 2011 za jego przyczynę uznawano nieprzerwane i skorumpowane rządy Ibn Alego oraz jego klanu — Trabelsi. Jednak dzisiaj należy skoncentrować się na aktualnych źródłach społecznego nieukontentowania, nadal wyraźnie dostrzegalnego mimo usunięcia zdyskredytowanego prezydenta. Biorąc pod uwagę osiągnięcia, a raczej ich brak w różnorodnych kwestiach dotyczących

⁸ E. Lhomel, *L'espoir de la Constitution tunisienne*, „Esprit” 3/2014, kwiecień/maj, s. 204.

⁹ *UN chief commends Tunisia's adoption of new constitution*, http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=47009#.WBZyX_TzZKN, [dostęp: 10 kwietnia 2015].

¹⁰ Raport EuroMed, *Le travail de jeunesse en Tunisie après la Révolution*, s. 10, <http://www.onj.nat.tn/pdf/p2.pdf>, [dostęp: 9 kwietnia 2015].

¹¹ Raport o rynku pracy, Krajowy Instytut Statystyczny 2016, <http://www.ins.tn/fr/publication/note-sur-lenqu%C3%AAtre-nationale-de-l%E2%80%99emploi-t1-2016>, [dostęp: 10 kwietnia 2015].

¹² W skład, uhonorowanego Pokojową Nagrodą Nobla, Kwartetu na Rzecz Dialogu Narodowego wchodziły cztery tunezyjskie organizacje pozarządowe, tj. centrala związkowa UGTT – Powszechna Unia Pracy, Tunezyjska Liga Praw Człowieka, Tunezyjska Konfederacja Przemysłu, Handlu i Rzemiosła oraz Tunezyjska Rada Adwokacka.

¹³ F. Bobin, *Le prix Nobel de la paix salue le processus démocratique en Tunisie*, „Le Monde”, http://www.lemonde.fr/prix-nobel/article/2015/10/09/le-prix-nobel-de-la-paix-attribue-au-dialogue-national-tunisien_4786205_1772031.html, [dostęp: 9 kwietnia 2015].

¹⁴ H. Chtourou, S. Hammami, *La Révolution tunisienne et ses effets sur le système bancaire tunisien*, „International Journal Economics & Strategic Management of Business Process”, s. 143, http://ipco-co.com/ESMB_Journal/BEMM%202014-papers/26.pdf, [dostęp: 30 marca 2015].

procesu demokratycznego, zauważamy aktualnie w Tunezji stopień niezadowolenia porównywalny do panującego wśród jej obywateli ponad pięć lat temu¹⁵.

Konstytucja z 2014 roku filarem tunezyjskiej tranzycji demokratycznej

Mając na uwadze fakt, iż Tunezja to jedyny z arabskich krajów przechodzących przez fazę przemian, który poszczycić się może uchwaleniem nowej ustawy zasadniczej w wyniku demokratycznego procesu negocjacyjnego, należy zaakcentować progresywny charakter tunezyjskiej konstytucji z roku 2014. W związku ze wzmożonymi działaniami salafitów¹⁶ w Tunezji od roku 2012 polityczna debata nad tekstem ustawy zasadniczej koncentrowała się zwłaszcza nad kwestiami dotyczącymi wolności wyznania oraz zachowania laickiego charakteru Republiki Tunezyjskiej, który ugruntował jeszcze prezydent Habib Burgiba.

Na pierwszym miejscu stawiano jednak konieczność wzięcia pod uwagę w tekście haseł „jaśminowej rewolucji”, co odzwierciedla w szczególności treść preambuły nowej konstytucji, której nadano charakter normatywny. W zasadzie można stwierdzić, iż każdy z rozdziałów niniejszego aktu ilustruje kompromis, zawarty między aspiracjami politycznego bloku muzułmańsko-konserwatywnego, tworzonego przez Partię Odrodzenia (arab. Hizb an-Nahda), a blokiem demokratyczno-liberalnym¹⁷.

Fundamentami nowej konstytucji tunezyjskiej stały się zatem wartości nadrzędne dla Tunezyjczyków, takie jak tolerancja religijna i kulturowa, poszanowanie uniwersalnych praw człowieka, a także idee państwa prawa, republikańskiego systemu demokratycznego oraz równości płci¹⁸. Symbolika wspomnianej Nagrody Nobla ma doniosłe znaczenie, bowiem dostrzeżenie skutecznych prób prowadzenia dialogu politycznego w Tunezji na arenie międzynarodowej stanowi ważne przesłanie dla pozostałych państw arabskich. Nowa konstytucja uznawana jest od przeszło dwóch lat za gwarancję i podstawę dla budowania oraz funkcjonowania modelu demokratycznego w Tunezji. Jednak triumf konsensusu międzypartyjnego, który doprowadził do wypracowania ustawy zasadniczej po trzech latach od rozpoczęcia tranzycji politycznej, nie oznacza sam w sobie zapewnienia zwycięstwa demokracji po odejściu prezydenta Ibn Alego.

Rozczarowanie społeczne w Tunezji, czyli o iluzji „jaśminowej rewolucji”

Warto poddać głębszej analizie uwarunkowania rozczarowania oraz frustracji, odczuwanych przez społeczeństwo tunezyjskie, które w ciągu pięciu lat zdążyło przebudzić się z postrewolucyjnej euforii. Źródeł pesymizmu wobec stopnia implementacji rewolucyjnych postulatów poszukiwać trzeba w Tunezji już rok po obaleniu rządów prezydenta Ibn Alego. Wówczas to znaczna część społeczeństwa poczuła się oszukana niespełnionymi obietnicami przez ówczesnych liderów

¹⁵ Raport EuroMed, *La Tunisie d'après le 14 janvier et son économie politique et sociale*, s. 38, https://www.ritimo.org/IMG/pdf/EuroMed-Rapport_Tunisie.pdf, [dostęp: 5 kwietnia 2015].

¹⁶ Salafici dążą do odrodzenia islamu sunnickiego przez „powrót do jego pierwotnych źródeł”, tj. „religii przodków”. Z salafizmu wywodzi się XX-wieczny sunnicki fundamentalizm muzułmański.

¹⁷ R. Ben Achour, *La Constitution tunisienne du 27 janvier 2014*, „Revue française. Droit constitutionnel”, grudzień 2014, nr 100, <https://www.cairn.info/revue-francaise-de-droit-constitutionnel-2014-4-p-783.htm>, [dostęp: 3 listopada 2015].

¹⁸ M. Riahi, *La constitution: élaboration et contenu*, „Pouvoirs”, 2016, nr 156, s. 31, https://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=POUV_156_0031, [dostęp: 4 listopada 2015].

politycznych, reprezentujących Partię Odrodzenia, dążącą do stopniowej islamizacji państwa tunezyjskiego¹⁹, którego laickie korzenie ugruntowane zostały w latach 1957–1987 przez prezydenta Habiba Burgibę. Warto w tym miejscu przypomnieć, iż działalność Partii Odrodzenia została zabroniona w 1989 roku, kiedy uzyskała ona 17% głosów w przeprowadzonych wówczas wyborach legislacyjnych²⁰. To dlatego jej członkowie oraz sympatycy oficjalnie nie uczestniczyli w obywatelskich manifestacjach sprzed pięciu lat.

Gwałtowny wzrost przemocy stosowanej przez salafitów doprowadził m.in. do dwóch zabójstw o charakterze politycznym, co nie miało miejsca w Tunezji od czasów protektoratu francuskiego. We wrześniu 2012 roku doszło zaś do zamachu na amerykańską ambasadę w Tunisie, co było odpowiedzią ugrupowań ekstremistycznych na emisję — rzekomo obrazoburczego — filmu *Persepolis* przez prywatny kanał telewizyjny Nessma. Skala przemocy z lat 2012–2013 tworzyła jedynie zapowiedź tego, co miało dopiero nadejść. Realna groźba intensyfikowania wpływów przez tzw. Państwo Islamskie w Tunezji narastała stopniowo. O ile działania ekstremistów wyraźnie przybierały na sile, o tyle ówczesne władze tunezyjskie pozostawały bierne²¹.

W rezultacie seria zamachów terrorystycznych nie ominęła Tunezji. 18 marca 2015 roku przeprowadzono atak na zagranicznych turystów odwiedzających słynne Muzeum Bardo w Tunisie. Czerwcowy zamach w czasie ramadanu w 2015 roku w jednym z hoteli w pobliżu Susy — popularnej miejscowości turystycznej — w wyniku którego zginęło 39 osób, jednoznacznie położył kres nadziejom Tunezyjczyków na szybki powrót europejskich turystów na ich plaże²². Jak wskazują statystyki, dochody z sektora turystycznego w pierwszych dwóch miesiącach 2016 roku spadły o ok. 54% w porównaniu z tym samym okresem w roku poprzednim²³.

Z kolei w listopadzie 2015 roku doszło w centrum Tunisu do zamachu na autokar przewożący członków służby ochrony prezydenta. Przed wybuchem „jaśminowej rewolucji” większość tunezyjskich rodzin, zwłaszcza w miejscowościach nadmorskich, opierała swoje dochody na zyskach z turystyki, która po wydarzeniach z 2015 roku została sparaliżowana przez ryzyko wystąpienia kolejnych zamachów terrorystycznych. Ponadto, tajemnicą poliszynela jest, iż w regionach górzystych swobodnie funkcjonują uzbrojone grupy ekstremistów, terroryzujące lokalnych mieszkańców. Tragiczny przykład ich działań stanowi dekapitacja 16-letniego pasterza w prowincji Sidi Bu Zajd w listopadzie 2015 roku²⁴.

Złożoność problemów społecznych w postrewolucyjnej Tunezji

Na obszarze Maghrebu, obok sąsiedniej Libii, to Tunezja stała się obecnie celem działań Państwa Islamskiego, bowiem kraj ten reprezentuje wszystkie wartości, które ekstremiści zwalczają. Są nimi zwłaszcza: dążenie do stworzenia systemu demokratycznego po pacyfistycznym obaleniu

¹⁹ J. Cesari, *The Awakening of Muslim Democracy. Religion, Modernity and the State*, Cambridge 2014, s. 249–250.

²⁰ B. Guetta, *L'an I des révolutions arabes*, Paryż 2012, s. 66.

²¹ P. De Gendt, *Les pays du Maghreb face au salafisme*, www.sireas.be/publications/analyse2013/2013-02int.pdf, [dostęp: 10 kwietnia 2015].

²² *Attentats en Tunisie: un an après Sousse, le pays est-il encore une cible de choix de Daesh?*, www.rtl.fr/actu/international/attentats-en-tunisie-un-an-apres-sousse-le-pays-est-il-encore-une-cible-de-choix-de-daesh-7783819263, [dostęp: 10 kwietnia 2015].

²³ Ibidem.

²⁴ R. Kefi, *C'est l'histoire d'un petit berger tunisien décapité par des terroristes*, <http://rue89.nouvelobs.com/2015/11/17/cest-lhistoire-dun-petit-berger-tunisien-decapite-terroristes-262153>, [dostęp: 30 marca 2015].

uprzedniej, niedemokratycznej władzy; przyjęcie liberalnej konstytucji uchwalonej w wyniku politycznego dialogu oraz zawartego konsensusu międzypartyjnego; kształtujące się społeczeństwo obywatelskie; równość kobiet i mężczyzn zagwarantowana ustawą zasadniczą z 2014 roku; położenie nacisku na dialog oraz kooperację ekonomiczną z państwami europejskimi, a zwłaszcza z sąsiadami z basenu Morza Śródziemnego, a także gospodarka opierająca się na wpływach z sektora turystycznego. Aktualne władze Tunezji nie są w stanie skutecznie zabezpieczyć granic kraju, przekraczanych z łatwością przez grupy terrorystów, przybywających z obozów szkoleniowych zlokalizowanych w sąsiedniej Libii.

Należy zwrócić uwagę, iż kwestia dotycząca bliskości oraz samej już obecności struktur Państwa Islamskiego nie przejawia się jednak wyłącznie w organizowaniu zamachów, poszukiwaniu nowych rekrutów dla tej organizacji czy przeprowadzaniu szkoleń. Bezrobotni, młodzi Tunezyjczycy, zdemotywowani przez niedotrzymane obietnice rewolucji, a skuszeni propozycjami finansowymi, stają się bowiem idealnymi kandydatami, którzy dołączają do ekstremistów w Libii, Iraku i Syrii.

Wolność słowa, wywalczona po odejściu prezydenta Ibn Alego, nie wystarczy już obywatelom Tunezji, gdyż nie przekłada się na realną poprawę ich warunków życiowych. Wskaźniki bezrobocia są znacznie wyższe w centralno-zachodnich regionach kraju, od dziesięcioleci defaworyzowanych i ignorowanych przez kolejne władze. Wykluczenie społeczne mieszkańców ubogich oraz zapomnianych regionów Tunezji jest tak duże, że owocuje nowymi manifestacjami — ostatnio w styczniu 2016 roku²⁵.

Protesty te przybrały na sile, gdy rząd postanowił wprowadzić godzinę policyjną w miejscowości Al-Kasrajn²⁶. Władze obawiały się wówczas powtórzenia scenariusza wydarzeń z 2011 roku, bowiem na tunezyjskich ulicach można było usłyszeć w tych dniach identyczne hasła, jakie wygłaszano ponad pięć lat wcześniej. Przyczyna wyjścia na ulice Tunezyjczyków była niemal taka sama, jak w 2010–2011 — 28-letni bezrobotny Ridha Yahyaoui w proteście przeciwko usunięciu po kilku latach jego nazwiska z listy oczekujących na zatrudnienie popełnił samobójstwo²⁷. Protesty błyskawicznie rozprzestrzeniły się z Al-Kasrajn na terytorium całego kraju aż po sam Tunis²⁸. Mieszkańcy regionu Al-Kasrajn skarżą się, że w ciągu ostatnich lat nie nastąpiły żadne zmiany, które mogłyby dać im szansę i nadzieję na lepszą przyszłość²⁹. Obszar ten jest nadal marginalizowany przez władzę centralną, która skupia się na rozwoju miast nadmorskich. Ponadto cały czas wzrasta w tym regionie poziom bezrobocia i analfabetyzmu. Brak poprawy sytuacji społecznej jest w dalszym ciągu jedną z przyczyn polaryzacji społeczeństwa tunezyjskiego. W Tunezji postrewolucyjnej jest ono podzielone na dwie części: zwykłych, ubogich Tunezyjczyków, którzy zmagają się z konsekwencjami odejścia Ibn Alego, oraz zamożną tunezyjską burżuazję, nieraz oderwaną od realiów życia codziennego³⁰.

²⁵ M. Galtier, *Tunisie: à Kasserine, la colère du désespoir*, „Libération”, www.liberation.fr/planete/2016/01/22/tunisie-a-kasserine-la-colere-du-desespoir_1428268, [dostęp: 22 stycznia 2015].

²⁶ *Tunisie: couvre-feu décrété à Kasserine dans le centre du pays*, www.rfi.fr/afrique/20160119-tunisie-couvre-feu-decrete-kasserine-ridha-yahyaoui, [dostęp: 19 stycznia 2015].

²⁷ *Tunisie: indignation et colère à Kasserine après la mort de Ridha Yahyaoui*, www.huffpostmaghreb.com/2016/01/18/mort-de-ridha-yahyaoui-kasserine_n_9007602.html, [dostęp: 18 stycznia 2015].

²⁸ Ibidem.

²⁹ *Kasserine, la localité qui interpelle de nouveau la Tunisie*, www.rfi.fr/afrique/20160120-kasserine-tunisie-interpelle-manifestation-ridha-yahyaoui-electrocution-crise, [dostęp: 20 stycznia 2015].

³⁰ M.Ch. Ferjani, *Inspiration et perspective de la révolution tunisienne*, „Confluences Méditerranée” 2/2011, nr 77, s. 28.

Nastroje polityczne w Tunezji po roku 2011

Po podkreśleniu rozłamu panującego obecnie w społeczeństwie tunezyjskim, dodać należy kilka słów na temat atmosfery wobec podziałów na tle politycznym. Część tunezyjskich obywateli popiera Partię Odrodzenia, mimo jej skrajnych poglądów religijnych oraz odpowiedzialności za brak zdecydowanej reakcji na akty terroryzmu. Rządząca w roku 2016 świecka, centrolewicowa partia Głos Tunezji (arab. Nida' Tunis), z której wywodzi się aktualny prezydent Al-Badzi Ka'id as-Sibsi, były przewodniczący parlamentu z czasów Ibn Alego, także straciła ostatnimi czasy na popularności i jest krytykowana za „dynastyczny transfer władzy w ręce syna aktualnego prezydenta – Hafiza Ka'ida as-Sibsiego”³¹. Niezgoda ta doprowadziła do licznych i długotrwałych politycznych kłótni wewnątrzpartyjnych, które poskutkowały m.in. odejściem kilkunastu członków partii³².

Ugrupowaniu politycznemu Głos Tunezji zarzuca się przede wszystkim obranie kierunku autorytarnego oraz zacieśnianie więzów z członkami Partii Odrodzenia, będącymi do tej pory głównym przeciwnikiem obecnej partii rządzącej³³. Oficjalnie wzmożona współpraca między wspomnianymi partiami dokonuje się celem intensyfikacji wspólnej polityki antyterrorystycznej³⁴. Na skutek politycznych Głos Tunezji straciła ostatnio większość w Zgromadzeniu Przedstawicieli Ludowych – jednoizbowym parlamencie Tunezji. Krytycy tej partii obawiają się, iż prezydentura Al-Badziego Ka'ida as-Sibsiego sprzyjać będzie odbudowie politycznej pozycji członków obalonego pięć lat temu reżimu Ibn Alego.

Podsumowanie

Świętowana na początku 2016 roku piąta rocznica „jaśminowej rewolucji”, która zapoczątkowała nową erę w historii współczesnej Tunezji, nie zgromadziła tłumów obywateli, jak to miało miejsce w latach poprzednich. Społeczeństwo tunezyjskie jest zmęczone nieustającymi walkami politycznymi. Tunezyjczycy są przede wszystkim pełni obaw wobec wzrastającej siły ugrupowań terrorystycznych oraz przytłoczeni kryzysem ekonomicznym, skutkującym galopującym bezrobociem. Niemniej jednak Tunezja pozostaje bezsprzecznie pierwszym arabskim państwem, w którym skutecznie dokonano zmiany władzy w sposób pokojowy. Na docenienie zasługuje przy tym przede wszystkim demokratyczne uchwalenie nowej ustawy zasadniczej, stanowiące wzór wypracowania konsensusu politycznego w imię dobra narodu.

³¹ *Tunisie: démission de 31 députés du bloc parlementaire de Nidaa Tounes*, <http://www.jeuneafrique.com/278125/politique/tunisie-demission-de-32-deputes-bloc-parlementaire-de-nidaa-tounes/>, [dostęp: 30 marca 2015].

³² Ibidem.

³³ *Rached Ghannouchi: „Ennahda et Nidaa sont les 2 ailes de l'oiseau tunisien”*, <http://kapitalis.com/tunisie/2016/01/09/rached-ghannouchi-ennahdha-et-nidaa-sont-les-2-ailes-du-oiseau-tunisien/>, [dostęp: 31 marca 2015].

³⁴ Ibidem.

Dominik Wróblewski

UNIwersytet Łódzki

ISLAM W KRAJU KWITNĄCEJ WIŚNI. CZY JAPONIA JEST PRZYCHYLNA MUŻULMANOM?

Japonia, kraj oryginalnej kultury, będący oazą tolerancji dla innych tradycji i religii, w propagandzie „internetowych znawców” jawi się jako przeciwny muzułmanom. Warto zbadać tę kwestię i sprawdzić, jak rzeczywiście przedstawia się sytuacja muzułmanów w Japonii. Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie relacji świata arabsko-muzułmańskiego z Japonią oraz próba odpowiedzi na postawione w tytule pytanie. Kwestia ta powiązana jest z historią relacji japońsko-muzułmańskich oraz z codziennymi problemami muzułmanów żyjących wśród społeczeństwa japońskiego.

Przeciętnemu człowiekowi Japonia nie kojarzy się z krajem, który posiada unormowane stosunki ze światem arabsko-muzułmańskim. Dla większości Europejczyków, jak i samych Japończyków, „Japonia” oraz „islam” to dwa koncepty nie mające ze sobą nic wspólnego. Tymczasem islam i Japonia powiązane są ze sobą od bardzo dawna. Historycznie polityczne koneksje łączyły działaczy panazjatyizmu oraz tureckich i arabskich aktywistów panislamizmu¹. Japońska polityka bezpieczeństwa uległa zmianie w 2011 roku po katastrofie wywołanej falą tsunami i awarii reaktora Fukushima I. Obecnie japoński rząd koncentruje się na zapewnieniu dostaw ropy naftowej oraz wszelkich innych substancji chemicznych uzyskanych z ropy naftowej lub gazu ziemnego — kraje arabsko-muzułmańskie dysponują zaś dużymi złożami tych surowców. W nieodległej przyszłości Tokio będzie musiało ustosunkować się wobec wojny z globalnym terroryzmem, której źródło bije na Bliskim Wschodzie.

Historyczne relacje Japończyków ze światem arabsko-muzułmańskim

Mieszkańcy Japonii przez wieki stanowili społeczność homogeniczną; jedynymi znanymi Japończykom religiami były shinto i buddyzm, w które później zostały wplecione idee konfucjanizmu². Muzułmańscy kupcy przybywali do Japonii sporadycznie. Ponadto, od początku XVII wieku prowadzono w Japonii politykę izolacji, którą *de facto* przerwał dopiero koman-

¹ D.T. Bialock, *Eccentric Spaces, Hidden Histories: Narrative, Ritual, and Royal Authority from The Chronicles of Japan to The Tale of the Heike*, Stanford 2007, s. 186.

² Rdzenną religią Japończyków jest shinto. Dopiero w X wieku przyjęło ono postać rozbudowanego systemu wierzeń ze spisnymi rytuałami, mitami oraz rodami kapłańskimi. Próby oddzielenia shinto od buddyzmu, który od VI wieku wywierał ogromny wpływ na życie mieszkańców Japonii, nie powiodły się — obie religie zmieszały się i dodatkowo połączyły z napływającymi z Chin ideami konfucjanizmu. A. Kozyra, *Mitologia japońska*, Warszawa 2011, s. 17–18.

dor Marynarki Wojennej Stanów Zjednoczonych, Matthew Perry, wymuszając w 1854 roku na Japonii nawiązanie kontaktów zagranicznych. Wydarzenie to zapoczątkowało epokę *Meiji*³, tj. „Epokę Świątłych Rządów” (1868–1912), czas modernizacji i wielorakich przemian społecznych, kulturowych, edukacyjnych i politycznych.

To wówczas do Kraju Kwitnącej Wiśni napłynęło wiele nowych prądów umysłowych i nowych religii, w tym właśnie islam. W 1870 roku wydano publikację opisującą życie proroka Muhammada. Jeszcze w tej samej dekadzie Japończycy podpisali porozumienia handlowe z muzułmańskimi handlarzami przybywającymi do japońskich portów w celu nawiązania nowych, dalekowschodnich kontaktów handlowych⁴.

Podczas ery *Meiji* większość informacji dotyczących świata muzułmańskiego i islamu oraz samych muzułmanów pochodziła z zachodnich, głównie brytyjskich źródeł. Stosunkowo niewielka liczba Japończyków miała możliwość zweryfikowania owych informacji poprzez bezpośredni kontakt z muzułmanami, zdobywając przy tym doświadczenie w relacjach z osobami z innego kręgu kulturowego i religijnego⁵. Rezultatem powyższego było upowszechnienie pewnej wiedzy na temat islamu, samych muzułmanów oraz ich kultury i tradycji wśród Japończyków⁶.

Pierwszym Japończykiem, o którym na pewno wiadomo, że przeszedł na islam, był Kotaro Yamaoka (zmienił imię na Omar)⁷. W latach 20. XX wieku na tereny Japonii zaczęli przybywać turkijscy uchodźcy uciekający przed rosyjską rewolucją. W tej samej dekadzie muzułmanie zaczęli zakładać organizacje religijne na terytorium Japonii. W 1928 roku muzułmanie z Kobe ustanowili własną wspólnotę, a w październiku 1935 roku powstał *Kobe Muslim Mosque*, pierwszy meczet w Japonii. W 1930 roku założono pierwszą organizację muzułmańską *Dai Nihon Kaikyo Kyokai*, czyli Wielkie Stowarzyszenie Japońskiego Islamu. Po II wojnie światowej przemianowano tę organizację na Stowarzyszenie Japońskich Muzułmanów (SJM). Abdul Hay Qurban Ali, duchowy przywódca muzułmańskich Tatarów i prezes SJM, starał się zacieśnić stosunki z japońskim rządem. Efektem jego starań było otwarcie pierwszego meczetu w Tokio w maju 1938 roku. Na ceremonię otwarcia zaproszono przedstawicieli rządu Japonii, przedwojennych japońskich aktywistów oraz politycznych dygnitarzy ze świata arabsko-muzułmańskiego⁸. Przykład ten, choć drobny, może odzwierciedlać ówczesne dobre relacje między Japończykami a wyznawcami islamu. Warto zaznaczyć, że oba meczety — zarówno ten w Kobe, jak i w Tokio — przetrwały do czasów powojennych, a japońscy dygnitarze wyrazili zadowolenie z zaistniałego

³ J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław 1984, s. 10.

⁴ E. Selcuk, C. Inaba, *The Rising Sun and the Turkish Crescent*, Istanbul 2003, s. 112.

⁵ Japończykami, którzy poznali kulturę świata arabsko-muzułmańskiego, byli przeważnie handlarze oraz nieliczni dziennikarze jak Shotaro Noda. W 1890 roku sułtan Imperium Osmańskiego Abdul Hamid II wysłał admirała Usmana Paszę z misją ustanowienia przyjaznych relacji z Japonią. Wyprawa powrotna do Stambułu okazała się tragiczna, ponieważ niemal cała — licząca ponad 600 osób — załoga statku Al Togrul zginęła podczas huraganu. Shotaro Noda zbierał datki dla stambulskich ofiar, zaś zebrane pieniądze przekazał władzom Imperium Osmańskiego. S.M.S. Al Samarrai, *History of Islam in Japan. History, spread and institutions in the country*, Islamic Center Japan, <http://islamcenter.or.jp/en/history-and-publications/history-of-islam-in-japan/>, [dostęp: 30 października 2015].

⁶ M. Penn, *Islam in Japan: Adversity and Diversity*, „Harvard Asia Quarterly” nr 1 (10), 2006, s. 89–104.

⁷ E. Selcuk, C. Inaba, op. cit., s. 112. Niektóre źródła podają Shotaro Nodę jako pierwszego japońskiego konwertytę, jednak nie można potwierdzić tej informacji; o Shotaro Nodzie wiadomo jedynie, że przyjął imię Abdul Halim Shotaro Noda i wyznawał islam, S.A. Nouh, *Muslims in Japan with the Comparison of those in Europe*, s. 2–3, http://web.cla.kobe-u.ac.jp/group/IRc/pdf/2012_nouh.pdf, [dostęp: 30 października 2015].

⁸ Na ceremonii otwarcia byli obecni przedstawiciele rządu Japonii, w tym ówczesny premier Japonii, Konoe Fumimaro. Wśród zaproszonych osób znaleźli się również Hafiz Wahbah, ambasador Arabii Saudyjskiej w Londynie, czy Mahmoud Fawzi, ówczesny konsul Egiptu w Japonii, przysły Minister Spraw Zagranicznych i Wiceprezydent Egiptu, Y. Oka, *Konoe Fumimaro: A Political Biography*, przeł. S. Okamoto i P. Murray, Tokio 1983, s. 116–130.

faktu. W 1952 roku powstało Japan Muslim Association, Towarzystwo Japońsko-Muzułmańskie, które w czerwcu 1968 roku zostało oficjalnie uznane przez rząd Tokio za organizację religijną⁹. Z kolei rok 1973 był przełomowy, ponieważ kryzys paliwowy uświadomił Japończykom konieczność utrzymywania dobrych relacji z krajami eksportującymi ropę. Efektem tego było także nieco większe zainteresowanie światem islamu. W latach 70. XX wieku utworzono Islamic Center Japan z siedzibą w Setagaya Ward Tokyo¹⁰.

Islam w Japonii: Podstawowe fakty

Najważniejszym i najbardziej oczywistym pytaniem, jakie należy zadać jest: ilu muzułmanów żyje obecnie w Japonii? Odpowiedź już do oczywistych nie należy, choćby dlatego, że rząd Japonii nie prowadzi żadnych statystyk dotyczących liczby wyznawców islamu, zaś żadna z rządowych lub pozarządowych japońskich agencji zajmująca się badaniami nad opinią publiczną nie przeprowadziła i nie przeprowadza badań dotyczących przynależności religijnej obcokrajowców.

Niemniej jednak, badania dotyczące wiary wśród rodowitych mieszkańców Japonii są przeprowadzane. Nadzór nad tą kwestią sprawuje japoński Wydział ds. kulturalnych (ACA)¹¹, a także japońskie organizacje pozarządowe i pracownicy naukowcy japońskich uniwersytetów. Według badań przeprowadzonych przez ACA w 2013 roku, 54,1% Japończyków wyznaje shinto, zaś 40,5% respondentów uważa się za buddystów. Stosunkowo niewielka liczba badanych opowiedziała się za praktykowaniem innej religii, w tym nowych japońskich religii¹², islamu i chrześcijaństwa¹³.

Jak zaznaczono wcześniej, dane te nie dotyczą obcokrajowców; dokładna liczba wyznawców islamu w Kraju Kwitnącej Wiśni pozostaje kwestią spekulatywną. Zbadaniem tej sprawy zajęli się japońscy uczeni tacy jak Hiroshi Kojima¹⁴ z National Institute of Population and Social Security Research oraz Keiko Sakurai¹⁵ z Uniwersytetu Waseda. Ich badania szacują liczbę wszystkich muzułmanów w Japonii na 70 tys., z których jedynie 10% stanowią rodowici Japończycy. Z kolei, według badań Islam Awareness, w Japonii muzułmanie stanowią 0,2% 127-milionowej japońskiej populacji. Daje to liczbę 250 tys. osób wyznających islam¹⁶.

⁹ K. Sakurai, *Nihon no Musurimu Shakai* (Japońska wspólnota muzułmańska), Chikuma Shobo 2003, s. 73–80.

¹⁰ Islamic Center Japan (ICJ) to niezależna i niepolityczna organizacja propagująca religię, kulturę i tradycje świata arabsko-muzułmańskiego. Początki organizacji sięgają 1966 roku. Jednakże, dopiero w 1975 roku organizacja została oficjalnie zarejestrowana w Japonii. Od tego czasu działa na rzecz zwalczania dyskryminacji muzułmanów w Japonii, <http://islamcenter.or.jp/en/>, [dostęp: 30 października 2015].

¹¹ Agency for Cultural Affairs (ACA) to specjalny organ Ministerstwa Edukacji, Kultury, Sportu Nauki i Technologii Japonii, powołany w 1968 roku. Działa na rzecz promocji japońskiej kultury i sztuki, <http://www.bunka.go.jp/english/>, [dostęp: 30 października 2015].

¹² To nowy ruch religijny ustanowiony w Japonii. W języku japońskim nowe religie określa się jako *shinshu-okyō*. Japońscy uczeni terminem tym określają wszystkie organizacje religijne założone w Japonii od drugiej połowy XIX wieku. W związku z tym termin ten odnosi się do sporej i bardzo różnorodnej liczby wyznań i organizacji działających w Japonii. Do danej grupy nie zalicza się shinto, buddyzmu, hinduizmu, islamu i chrześcijaństwa. Cyt. za: B. Dorman, *Celebrity Gods: New Religions, Media and Authority in Occupied Japan*, Honolulu 2012, s. 17–30.

¹³ Agency for Cultural Affairs, Government of Japan, *Policy of Cultural Affairs in Japan*, Fiscal 2015.

¹⁴ H. Kojima, *Demographic Analysis of Muslims in Japan*, The 13th KAMES and 5th AFMA International Symposium, Pusan 2004.

¹⁵ K. Sakurai, op. cit., s. 71.

¹⁶ Islam Awareness to witryna internetowa poświęcona tematyce arabsko-muzułmańskiej w Japonii. Głównym jej celem jest propagowanie kultury arabsko-muzułmańskiej wśród Japończyków oraz informowanie muzułmanów przebywających w Japonii o ich prawach. Niestety autor witryny pozostaje anonimowy, <http://www.islamawareness.net/Asia/Japan/>, [dostęp: 30 października 2015].

Należy poczynić tu uwagę co do składu narodowego mniejszości muzułmańskiej w Japonii, która do jednolitych nie należy. Keiko Sakurai w swoich badaniach ustaliła, że w tej grupie znajdują się Indonezyjczycy, Pakistańczycy, Irańczycy oraz muzułmanie pochodzący z Bangladeszu. Natomiast do grupy rodowitych japońskich muzułmanów należą głównie kobiety, które zawarły związek małżeński z muzułmanami, chociaż znane są także nieliczne przypadki mężczyzn-wykładowców akademickich, którzy przeszli na islam. Warte podkreślenia jest również to, że w latach 80. XX wieku liczba wyznawców islamu w Japonii nie przekraczała 10 tys. osób¹⁷. Wzrost populacji muzułmańskiej nastąpił dekadę później, gdy do Japonii zaczęli przybywać muzułmanie chcący się kształcić na uniwersytetach lub szukający stałej, dobrze płatnej pracy¹⁸.

Najprawdopodobniej w niedalekiej przyszłości rząd Japonii zacznie zlecać monitorowanie liczebności wspólnoty muzułmańskiej, a to ze względu na międzynarodowy terroryzm i jego powiązania ze światem islamu. Warto jednak podkreślić, że zadawanie pytań o wiarę jest niezgodne z tradycją społeczeństwa japońskiego; może więc prowadzić do sprzeciwu wśród samych Japończyków. W kulturze państw Dalekiego Wschodu kwestie religijne uważane są bowiem za prywatną sprawę danej osoby, zaś otwarte pytanie o nie powoduje naruszenie społecznego tabu.

Dlatego odpowiedź na proste pytanie dotyczące liczebności muzułmanów w Japonii jest tak trudna do udzielenia. Podany przedział (70–250 tys.) jest wartością przybliżoną, ponieważ, jak już wspomniano, podczas spisów powszechnych respondentów nie pada pytanie o wyznawaną religię. Odsetek ten jest na tyle niewielki, że w powszechnej świadomości japońskiego społeczeństwa nie stanowi punktu odniesienia w percepcji świata muzułmańskiego, jak i samych muzułmanów.

Japońskie społeczeństwo a muzułmanie

Wspomniano już, że Japończycy to naród homogeniczny, dumny ze swojej historii i kultury głęboko zakorzenionej w tradycji. Jak w takim razie przeciętny Japończyk postrzega muzułmanów żyjących w jego kraju? Po raz kolejny odpowiedź na postawione pytanie do prostych nie należy.

Na podstawie badań zrealizowanych przez Michaela Penna z Shingetsu Institute for the Study of Japanese-Islamic Relations można wysnuć wniosek, że muzułmanie mieszkający w Japonii nie czują się gorsi od innych obcokrajowców zamieszkujących ten kraj. Muzułmanin posiadający jasną karnację, o schludnym wyglądzie, nie ma problemu z akceptacją przez japońskie społeczeństwo. Jednak, jak twierdzi Penn, problem może zaistnieć, jeżeli muzułmaninem jest osoba posiadająca ciemną karnację i długą brodę. Wtedy japońskie społeczeństwo może stwarzać problemy i wykazywać nietolerancję¹⁹.

Należy wyjaśnić tutaj pewien aspekt kulturowy. Japończycy posiadają tendencję do wyrabiania sobie opinii o obcokrajowcach na podstawie ich wyglądu oraz zachowania w grupie społecznej. To oznacza, że przyjaźnie nastawiony i uśmiechnięty obcokrajowiec – obojętnie czy jest nim muzułmanin, Amerykanin, czy Europejczyk – będzie mile widziany. Ponadto, jeżeli taki cudzo-

¹⁷ K. Sakurai, op. cit., s. 72.

¹⁸ W latach 90. XX wieku japońskie uniwersytety uatrakcyjniły kierunki dla studentów z zagranicy. Spowodowało to wzrost liczby zagranicznych studentów – najpierw z Chin, a w późniejszym czasie z pozostałych państw, w tym z krajów Bliskiego Wschodu. T. Clavel, *Japan struggles to keep up as China woos international students*, www.japantimes.co.jp/community/2014/10/26/issues/japan-struggles-keep-china-woos-international-students/#.V6T6T6I6X_A, [dostęp: 30 października 2015].

¹⁹ M. Penn, *Public Faces and Private Spaces: Islam in the Japanese Context*, „Asia Policy” nr 5 (5), 2008, s. 89–104.

ziemiec będzie szanował japońską kulturę i tradycję oraz uczył się języka japońskiego, to japońskie społeczeństwo uzna taką osobę za wartościową, charakteryzującą się wysoką kulturą osobistą. Tym samym każdy muzułmanin mieszkający w Japonii i przestrzegający kulturowych norm tego kraju zostanie zaakceptowany przez japońskie społeczeństwo, a codzienne życie nie będzie sprawiać mu problemów. Jednak osoby, które publicznie obnoszą się ze swoją wiarą, obojętnie czy są muzułmanami, czy wyznawcami innych religii, mogą doświadczać pewnych problemów w Japonii. Znowu należy wziąć pod rozwagę kontekst kulturowy. W Japonii, jak wspomniano, kwestie religijne naruszają granicę tabu w społeczeństwie. Publiczne obnoszenie się ze swoją wiarą, np. demonstrowanie religijnego stroju przez osoby nie będące duchownymi, unikanie spożywania alkoholu i wieprzowiny, taką granicę przekracza i spotyka się z nieprzychylnym odzewem wśród Japończyków.

Warto zastanowić się, skąd bierze się ta niechęć. Otóż po II wojnie światowej Japonia w pewnym stopniu przejęła kulturę Zachodu, głównie Stanów Zjednoczonych. Oglądanie amerykańskich filmów sprawiło, że wielu Japończyków ubiera się na sposób amerykański. Ponadto na Japończyków duży wpływ miała polityka zagraniczna USA, która jest generalnie nieprzychylna muzułmanom (amerykańska inwazja na Irak, Afganistan itd.). Negatywne przekazy propagowane przez amerykańskie media znalazły odzwierciedlenie w mediach japońskich, co przełożyło się na raczej negatywne postrzeganie muzułmanów przez japońskie społeczeństwo²⁰.

Nie tylko muzułmanie przybywający do Japonii za pracę, ale także rdzenni Japończycy wyznający islam są świadomi tych negatywnych przekazów dotyczących islamu. Świadczyć o tym może fragment tekstu napisanego przez Abu Bakra Morimoto, japońskiego pisarza wyznającego islam:

Współczesna kultura, głównie zachodnia, przywędrowała do Japonii prawie w całości ze świata chrześcijańskiego. Strzępy informacji o islamie przedostają się do Japonii i są zniekształcane z oczywistych powodów. Za przykład niech posłuży wizerunek proroka Mahometa przedstawionego w Boskiej komedii Dantego i obraz islamu wykreowany w pismach japońskich chrześcijan np. Kanzo Uchimury. Dzięki nim japońscy intelektualiści, jak i laicy ślepo uznają je za prawdziwy obraz islamu. Jednocześnie wielu Japończyków identyfikuje w dzisiejszych czasach islam z aktywnością partyzancką i porwaniami samolotów, ponieważ za niektórymi z nich stoją muzułmanie²¹.

Powyższe słowa zostały opublikowane w 1980 roku i przyczyniły się do zmiany podejścia japońskiego społeczeństwa do muzułmanów i ich religii. Dwie dekady później, po zamachach z 11 września 2001 roku, nastąpił jednak zwrot do dawnego, negatywnego postrzegania wyznawców islamu. W rezultacie w kilku meczetach znajdujących się w Japonii odebrano telefony z pogroźkami – grozono dewastacją muzułmańskich miejsc modlitwy.

Do niemiłych incydentów dochodziło także przed zamachami z 11 września. W maju 2001 roku przed siedzibą pakistańskiej firmy znajdującej się w prefekturze Toyama Japonka pocięła Koran na kawałki. Cała akcja miała na celu rozpropagowanie idei związanych z japońskim nacjonalizmem, lecz wywołała ogromne wzburzenie i liczne protesty ze strony muzułmanów mieszkających w Kraju Kwitnącej Wiśni. Natomiast w czerwcu 2004 roku Al-Jazeera opublikowała reportaż pt. *Japońscy muzułmanie w obliczu lęku i podejrzliwości* (*Japanese Muslims Face Fear and Doubt*). Bohater reportażu, Marokańczyk Samir, mówił w dokumencie: „Pewnego razu klient nazwał mnie terrorystą ze względu na moją brodę... Gdybym miał blond włosy i niebie-

²⁰ A. Gordon, *Nowożytna historia Japonii*, Warszawa 2010, s. 213–259.

²¹ A.B. Morimoto, *Islam in Japan: Its Past, Present and Future*, Tokyo 1980, s. 5.

skie oczy, nie miałbym żadnych problemów. Ale nazywam się Samir, mam brodę, więc jestem terrorystą”²².

Sytuacja muzułmanów w Japonii nie wygląda jednak tak źle, jak stara się to przedstawić Al-Jazeera. Nicolas Gatting, amerykański pisarz specjalizujący się w tematyce japońskiej, na podstawie swoich obserwacji twierdzi, że muzułmanie w Kraju Kwitnącej Wiśni nie cierpią z powodu dyskryminacji ze względu na kolor skóry, pochodzenie czy wyznanie. Nie są też zagrożeni atakiem fizycznym ani psychicznym ze strony japońskiego społeczeństwa. Japończycy bowiem uważają generalnie obcokrajowców za dziwnych, a że większość muzułmanów to obcokrajowcy, to wiele uchodzi im płazem²³. Identyczne stanowisko co Gatting zajmują Kumiko Yagi i Kamada Shigeru, pracownicy Uniwersytetu Tokijskiego zajmujący się problematyką islamu w Japonii²⁴. Oboje podkreślają, że Japończycy nie emanują wrogością wobec muzułmanów, są do nich przyjaźnie nastawieni i szanują ich wiarę.

Trzeba jednak podkreślić, że Japończycy, którzy przeszli na islam, odczuwają presję ze strony społeczeństwa. Jak zauważyła Keiko Sakurai: „japońskie podejście do Japończyków-konwertytów jest troszkę inne niż w stosunku do niejapońskich muzułmanów”²⁵. Sytuacja ta wynika z japońskiej kultury, według której każdy Japończyk powinien żyć zgodnie z zasadami swoich przodków. Keiko Sakurai wskazuje, że skonfrontowanie ze sobą odmiennych kultur, w tym przypadku kultury japońskiej i kultury muzułmańskiej, rodzi pewne konflikty, nie tylko na tle religijnym, ale także społecznym. Dla przykładu, w islamie zabronione jest picie alkoholu oraz spożywanie wieprzowiny, a to stoi w konflikcie z japońskimi oczekiwaniami dobrego zachowania podczas *kangeikai*, czyli przyjęcia powitalnego czy *bonenkai*, przyjęcia kończącego stary rok. Istotną rolę w japońskim społeczeństwie odgrywa *izakaya* — bar, spełniający ważną funkcję społecznej komunikacji oraz zawierania i podtrzymywania znajomości²⁶.

Omówione wyżej informacje skłaniają do wniosku, że każdy muzułmanin — obcokrajowiec bądź Japończyk, ściśle przestrzegający fundamentalnych zasad islamu może się łatwo narazić na krytykę ze strony japońskiego społeczeństwa. Problemy stykających się kultur dotyczą również japońskich partnerów muzułmanów — dobrze obrazuje to wypowiedź tureckiego imama będącego w związku z Japonką: „Inne [japońskie] kobiety zachowują dystans [w relacjach z moją żoną], jakby była z innej planety”²⁷. Zakładając, że żona imama jest praktykującą muzułmanką, wywieść można wniosek, iż Japończyk-muzułmanin albo muzułmanin-cudzoziemiec ściśle przestrzegający zasad islamu bardzo szybko stanie się wyrzutkiem w japońskim społeczeństwie, jeśli nie będzie ostrożny. Nawet rozmowa na temat wyznawanej wiary może doprowadzić Japończyków do zdenerwowania, a w efekcie do unikania takiej osoby²⁸.

²² J. Ryall, *Japanese Muslims Face Fear and Doubt*, <http://www.aljazeera.com/archive/2004/06/200849151557378979.html>, [dostęp: 30 października 2015].

²³ N. Gatting, *Can Japan show the West how to live peacefully with Islam?*, http://www.japantimes.co.jp/community/2014/06/23/issues/can-japan-show-west-live-peacefully-islam/#.V6WGral6X_A, [dostęp: 30 października 2015].

²⁴ L. Jacobson, *Viral Graphic says Japan keeps out radical Islam through strong restrictions on Muslims*, www.politifact.com/truth-o-meter/statements/2015/nov/17/viral-image/viral-graphic-says-japan-keeps-out-radical-islam-t/, [dostęp: 30 października 2015].

²⁵ K. Sakurai, op. cit., s. 83.

²⁶ Ibidem, s. 83–85.

²⁷ IslamOnline.net, *Japanese Muslims Try to Remove Tarnished Image*, <http://islamonline.net/English/News/2004-07/16/article06.shtml>, [dostęp: 30 października 2015].

²⁸ Autor spotkał się z sytuacją, w której Japończycy zapytani o tabu religijne, nie chcieli odpowiedzieć na pytanie, jednocześnie wyrażając lekkie zdenerwowanie i zażenowanie.

Więcej światła na codzienne realia życia muzułmanów w Japonii rzucają wypowiedzi muzułmańskich studentów²⁹, kształcących się w Kraju Kwitnącej Wiśni. Kemal Maulana i Fadhilah Hana nigdy nie spotkali się ani z wrogością, ani z uprzedzeniem ze strony Japończyków. Ponadto studenci chwalą Japończyków za szacunek wobec innych religii i ich przyjazne nastawienie. Podobnie urodzony w Arabii Saudyjskiej biznesmen Abushiba Bakr³⁰, który w 2012 roku przyjął japońskie obywatelstwo. Abushiba Bakr studiował w Japonii, a po skończeniu studiów rozpoczął pracę w japońskiej firmie Toshiba Corp. Twierdzi, że ani on, ani jego rodzina nie spotkali się z żadnym przejawem wrogości ze strony Japończyków, zaś naród japoński jest przyjaźnie nastawiony do muzułmanów. Jako dowód tolerancji podaje stworzenie specjalnie dla niego pokoju modlitewnego w budynku firmy³¹.

Internetowa wrogość Japończyków wobec muzułmanów a stan prawny

W Internecie zauważalny jest pewien trend, mianowicie Japonię w „propagandzie internetowych znawców” przedstawia się jako kraj absolutnie nietolerancyjny wobec religii muzułmańskiej i samych muzułmanów. Popularna jest lista „faktów”³² przedstawiająca stosunek mieszkańców Japonii do wyznawców islamu, którzy stosują wszelkie możliwe społeczno-prawne formy walki, aby zapobiec rozprzestrzenianiu się islamu w Japonii. Wszystko po to, aby ochronić swoją tradycję i wartości.

W dobie emigracji ludności muzułmańskiej spowodowanej głównie konfliktami zbrojnymi trwającymi w regionie Bliskiego Wschodu i większej aktywności terrorystycznej, zagadnienie to jest niezwykle aktualne i może mieć wpływ na kreowanie świadomości społeczeństw, szczególnie arabsko-muzułmańskiego i japońskiego. Warto zająć się wyjaśnieniem internetowej mowy nawiąski i sprawdzić, czy przedstawione „fakty” mają jakiekolwiek uzasadnienie.

Najpierw jednak trzeba poczynić tu szerszy komentarz. Od 2012 roku informacje dotyczące rzekomej wrogości Japończyków wobec muzułmanów były wysyłane mailowo w formie swobodnego komunikatu. Niestety nie udało się ustalić autora maili³³. Jeszcze w tym samym roku na zachodnich stronach internetowych pojawiły się artykuły oparte na owych mailach³⁴. Dopiero w 2015 roku Dan Evon, pisarz walczący z dezinformacją i fałszem w Internecie, zamieścił informację o nieprawdziwości podanego komunikatu. Ponadto zebrał wszystkie wrogie wypowiedzi i „fakty” dotyczące islamu w Japonii i sporządził listę w formie graficznego opisu. Lista została przetłumaczona na różne języki, w tym polski, chiński i japoński.

Według komunikatu z 2012 roku Japonia nie chce muzułmanów u siebie. Japonka, która wyjdzie za mąż za wyznawcę islamu, automatycznie przestaje istnieć dla rodziny i społeczeństwa. Muzułmanin rzekomo nie ma możliwości otrzymania japońskiego obywatelstwa ani możliwości pobytu stałego na terenie Japonii. Próba szerzenia islamu w Japonii jest przestępstwem, za które grozi kara pozbawienia wolności. Koran jest księgą zakazaną. Dostępne jest tylko tłumaczenie

²⁹ *What is like for a Muslim to live and work in Japan?*, <https://www.quora.com/What-is-like-for-a-Muslim-to-live-and-work-in-Japan-How-easy-is-it-to-pray-Juma-at-a-mosque-and-to-find-Halal-food-Do-they-face-any-prejudice-in-their-day-to-day-lives>, [dostęp: 30 października 2015].

³⁰ *Ramadan in Japan: A day in the life of a Muslim businessman*, <http://www.nippon.com/en/features/c01307/>, [dostęp: 30 października 2015].

³¹ Ibidem.

³² D. Evon, *Contrary to popular meme, Japan has not been able to “keep Islam at bay” by enforcing strict laws on Muslims*, <http://www.snopes.com/muslims-in-japan/>, [dostęp: 30 października 2015].

³³ L. Jacobson, op. cit.

³⁴ Łatwo je wyszukać w Internecie. Wystarczy wpisać w przeglądarkę Google hasło „Muslims in Japan”.

na język japoński. Muzułmanin przybywający do Japonii w poszukiwaniu pracy może zatrudnić się wyłącznie w firmach zagranicznych, ponieważ japońskie przedsiębiorstwa nie przyjmują do pracy osób wyznających islam. Pracodawca zaś ma prawo bez jakichkolwiek wyjaśnień zwolnić pracownika, jeśli jest on muzułmaninem. Muzułmanie mają także problemy z wynajmem mieszkania w Japonii³⁵.

Choć „fakty” wpisują się raczej w islamofobię w społeczeństwie zachodnim niż przedstawiają strach mieszkańców Japonii wobec wyznawców Allaha, to również Japończycy mają styczność z powyższą propagandą. Można ją odnaleźć, przeszukując chociażby japońskie strony internetowe ogólnokrajowych gazet, np. „Asahi Shimbun”, „Yomiuri Shimbun” czy „Mainichi Shimbun”. Co ciekawe, reakcje Japończyków na ową listę są inne od oczekiwanych przez autora maili. W komentarzach pod artykułami japońskie społeczeństwo negatywnie odnosi się do mowy nienawiści, powołując się m.in. na japońskie akty prawne.

Dobrym źródłem informacji na temat stosunku Japończyków do muzułmanów są również japońskie fora internetowe, takie jak GaijinPot, JapanForum, JapanReference. Anonimowość zapewnia Japończykom możliwość swobodnego wyrażania swojego zdania³⁶. Wielu internautów nie ma nic przeciwko muzułmanom, postrzega ich pozytywnie i podkreśla ich odrębność kulturową. Wśród Japończyków generalnie nie występuje poczucie strachu wobec cudzoziemców, także tych ze świata muzułmańskiego, a raczej ciekawość „obcego” i „nieznanego”. Wyjątek stanowią Irańczycy, cieszący się złą reputacją wśród mieszkańców Japonii. Irańczyków posądza się o zorganizowaną działalność przestępczą, handel narkotykami i żywym towarem. Ponadto Iran jest partnerem gospodarczym Korei Północnej³⁷, z którą Japonia nie utrzymuje stosunków dyplomatycznych, postrzegając północnego sąsiada jako nieobliczalnego i niebezpiecznego wroga. To tłumaczy japońską niechęć wobec Irańczyków³⁸.

Analizując listę islamofobicznych „faktów” warto wyjść od konstytucji Japonii i aktów prawnych. W świetle ustawy o obywatelstwie z 1950 roku nabycie obywatelstwa japońskiego następuje na zasadzie krwi, według której dziecko dziedziczy obywatelstwo po jednym z rodziców, jeżeli w momencie narodzin dziecka ojciec lub matka byli japońskimi obywatelami³⁹. Natomiast osoba, która nie jest rodowitym Japończykiem, może uzyskać japońskie obywatelstwo poprzez naturalizację, co określają artykuły 4–10⁴⁰. Warunki naturalizacji zawarte w ustawie do

³⁵ ObserwatorPolityczny.pl, *Japońskie podejście do islamu kontra brednie z Internetu*, <https://obserwatorpolityczny.pl/?p=14451>, [dostęp: 30 października 2015].

³⁶ Zob. <https://forum.gaijinpot.com/forum/living-in-japan/internet-technology/74745-why-people-hate-muslims>, <http://www.japanforum.com/forum/general-discussion/36073-what-your-opinion-immigrants.html>, <http://www.jref.com/forum/threads/home-care-work.59465/#post-778516>, [dostęp: 30 października 2015].

³⁷ Korea Północna kupuje od Iranu uran, który jest niezbędny w produkcji bomby atomowej. Irańsko-północnokoreańskie relacje wpływają na stosunek Japończyków wobec Iranu, *A Global, No' to a Nuclear-Armed Iran*, Pew Research Center, <http://www.pewglobal.org/2012/05/18/a-global-no-to-a-nuclear-armed-iran/>, [dostęp: 30 października 2015]. Według Larry'ego Nikscha z Instytutu Studiów Koreańsko-Amerykańskich (ICAS), Korea Północna oraz Iran ustanowiły ściśle tajne relacje, mające na celu wspieranie rozwoju programu nuklearnego, L. Niksch, *The hidden North Korea-Iran strategic relationship*, <http://www.washingtontimes.com/news/2016/mar/30/north-korea-nuclear-threat-the-hidden-north-korea-/>, [dostęp: 30 października 2015].

³⁸ *Only Japanese people: What do people think about Iran in Japan?*, <https://answers.yahoo.com/question/index?qid=20140829061304AA54brC>, [dostęp: 30 października 2015].

³⁹ Ustawa z dnia 4.05.1950. Ustawa o obywatelstwie, <http://www.moj.go.jp/ENGLISH/information/tnl-01.html>, [dostęp: 30 października 2015].

⁴⁰ Ibidem.

restrykcyjnych nie należą. Wymagane jest zrzeczenie się dotychczas posiadanego obywatelstwa, posiadanie odpowiednich środków lub umiejętności, które zapewniłyby utrzymanie, respektowanie konstytucji Japonii i posiadanie tzw. „prawego charakteru”. Jak widać, ustawa nie zawiera specyficznych wymagań dotyczących asymilacji obcokrajowców. Zasada „prawego charakteru” w praktyce skutkuje jednak koniecznością zgodnego współżycia w japońskim społeczeństwie. Sprawdza się więc, czy ubiegający się o japońskie obywatelstwo cudzoziemiec nigdy nie tworzył i nie należał do żadnej partii politycznej albo innej organizacji, która propagowała obalenie konstytucji⁴¹. Nie istnieje więc żaden wyjątek dla muzułmanów — w Japonii wszystkich cudzoziemców obowiązują takie same przepisy dotyczące nadania obywatelstwa.

Natomiast nieco inaczej przedstawia się kwestia stałych rezydentów w Japonii. Mianowicie status stałego rezydenta można otrzymać po 10 latach pobytu, a w określonych przypadkach, np. małżonków obywateli japońskich, nawet po roku do pięciu lat pobytu. Status rezydenta zapewnia możliwość pracy zarobkowej bez ograniczeń oraz brak konieczności przedłużania wizy pobytowej. Daje on cudzoziemcom względną stabilizację w Japonii. Niemniej jednak, rezydenci nie posiadają praw wyborczych i podlegają przepisom o deportacji. Z drugiej strony nie są oni zobowiązani do zrzeczenia się posiadanego dotychczas obywatelstwa, jak ma to miejsce w przypadku naturalizacji⁴².

Kolejnym internetowym komunikatem wartym sprawdzenia, jest kwestia zakazu szerzenia islamu w Japonii. Artykuł 20. konstytucji Japonii stanowi, że wszystkim gwarantuje się wolność wyznania, a państwo japońskie powstrzymuje się od przymusu nauczania religii oraz od wszelkiej innej działalności religijnej⁴³. Na uwagę zasługuje słowo „wszystkim”, które oznacza, że nie tylko obywatelom Japonii, ale także cudzoziemcom gwarantuje się wolność wyznania. Ponadto konstytucja nie zabrania propagowania jakiegokolwiek religii. Należy tylko pamiętać o nieprzekraczaniu panującego tabu religijnego w społeczeństwie. Po raz kolejny internetowy „fakt” okazuje się niezgodny z prawdą. Rozpatrując pozostałe „fakty”, jak chociażby kwestię zatrudnienia muzułmanów w Japonii, czy społeczny ostracyzm wobec Japonki, której mężem jest muzułmanin, dochodzi się do wniosku, że lista to podszyta nienawiścią wobec muzułmanów dezinformacja. Jej autor bądź autorzy nie są zaznajomieni z przepisami, kulturą i zwyczajami panującymi w Japonii.

Ustawa o prawie pracy w Japonii gwarantuje pracownikom odpowiednie warunki pracy, normuje kwestię bezpieczeństwa pracy, wynagrodzenia i zapewnia równe traktowanie. Na jej podstawie każdy pracownik, nieważne czy Japończyk, czy cudzoziemiec, ma zagwarantowaną wolność wyboru pracodawcy i nie może zostać zwolniony ze swojego stanowiska bez uprzedniego udowodnienia mu zaniedbania obowiązków⁴⁴. W japońskim formularzu o pracę nie ma rubryczki pt. wyznanie. Istnieje za to pytanie o wykształcenie, co jest samo w sobie zrozumiałe i naturalne w procesie ubiegania się o konkretne stanowisko.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Immigration Bureau of Japan, Ministry of Justice, *Guidelines for Permission for Permanent Residence*, Government of Japan, Tokyo 2006, <http://www.moj.go.jp/content/000099622.pdf>, [dostęp: 30 października 2015].

⁴³ Ustawa z dnia 3.11.1946. Konstytucja Japonii, <http://www.pl.emb-japan.go.jp/relations/konstytucja.htm>, [dostęp: 30 października 2015].

⁴⁴ Ustawa z dnia 7.04.1947. Ustawa o prawie pracy, <https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/WEBTEXT/27776/64846/E95JPN01.htm>, [dostęp: 30 października 2015].

Z kolei Japonka wstępując w związek małżeński jest wypisywana z rejestru swego ojca i wpisywana w rejestr męża i jego rodziny. Inaczej mówiąc, kobieta przechodzi z rejestru jednego mężczyzny będącego głową rodziny do rejestru drugiego mężczyzny, który staje się tym samym głową jej rodziny⁴⁵. Natomiast ostracyzm społeczny może spotkać każdego, bez względu na kolor skóry, wiek, wygląd, czy wyznanie.

W przypadku wynajmu mieszkania należy odnieść się do przewodnika o mieszkaniu w Japonii *Guide to Living in Japan* dostępnego na stronie Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Z zamieszczonych tam informacji wynika, że każdy cudzoziemiec ma zagwarantowany wolny wybór mieszkania; koszty najmu są równe dla Japończyków i obcokrajowców. Co więcej, każdy ma zapewnioną pomoc w postaci agenta ds. nieruchomości, który ułatwia wynajęcie mieszkania⁴⁶.

Podsumowanie

Związki między Japończykami a muzułmanami bez wątpienia należą do osobliwych. Generalnie społeczność arabsko-muzułmańska została zaakceptowana przez współczesne społeczeństwo japońskie. Japończycy rozumieją odmienność kulturową świata arabsko-muzułmańskiego, jednak Internet staje się potężnym źródłem dezinformacji. Przeciętny człowiek chcący dowiedzieć się czegoś o muzułmanach w Japonii natrafia na podszyte nienawiścią informacje propagujące fałsz. Jak już wcześniej wspomniano autor lub autorzy listy antymuzułmańskich „faktów” wykazali się brakiem wiedzy lub celowo zafałszowali rzeczywistość. Tworząc „fakty” nie odnieśli się do japońskiej kultury, tradycji czy prawa, które normuje omawiane wyżej kwestie. Pominęto także historyczny aspekt japońsko-muzułmańskich relacji. Należy pamiętać, że mimo dużej tolerancji wobec cudzoziemców, Japończycy pozostają homogenicznym narodem; nie chcą żyć w wielokulturowym społeczeństwie — świadczą o tym m.in. wymagania przy staraniu się o naturalizację.

Aby odpowiedzieć na postawione w tytule pytanie, czy Japończycy są przychylni muzułmanom, należało najpierw przedstawić stosunki łączące oba światy, realia życia muzułmanów w Japonii oraz odnieść się do wydarzeń historycznych. Japończycy na pewno nie są przeciwni wyznawcom islamu, szanują ich tradycję i religię. Niemniej jednak trudno mówić o przychylności — muzułmanie stanowią mniejszość i jako tacy traktowani są jako goście w Kraju Kwitnącej Wiśni. Japończycy oczekują od nich poszanowania swojej kultury oraz przestrzegania obowiązujących norm społecznych, w tym nieprzekraczania granicy tabu religijnego.

⁴⁵ Ustawa z dnia 27.04.1896. Kodeks cywilny, www.moj.go.jp/content/000056024.pdf, [dostęp: 30 października 2015].

⁴⁶ *Guide to Living in Japan*, Ministry of Foreign Affairs of Japan, www.mofa.go.jp/j_info/visit/visa/pdfs/guide_living_en.pdf, [dostęp: 30 października 2015].

Edyta Górka
UNIwersytet Łódzki

STOP ISLAMIZACJI — STRACH PRZED ISLAMEM W OCZACH INTERNAUTÓW

Źródła

Mówiąc o miejscach w Internecie, gdzie można spotkać najwięcej materiałów o treści islamofobicznej, trzeba dokonać podziału źródeł ze względu na takie czynniki jak: rodzaj serwisu, sposób jego moderacji, wymagania dotyczące rejestracji konta oraz grupę docelową, do której jest skierowana. Jest to o tyle istotne, że umożliwia odpowiedź na pytanie, w jakich specyficznych grupach powstających w Internecie dochodzi do najczęstszych aktów na tle islamofobicznym. Pomaga to również odseparować strefę internetową od realnej, bowiem coraz częściej, zwłaszcza w związku z ostatnimi wydarzeniami na scenie politycznej, strach przed islamem wychodzi poza ramy wirtualnej rzeczywistości.

Media społecznościowe to najbardziej popularne miejsce wymiany informacji i poglądów między użytkownikami Internetu. Facebook wymaga rejestracji i w większości przypadków, dzięki metodom zabezpieczającym, jego użytkownicy figurują pod swoimi autentycznymi danymi. Czasem bywa to zgubne, zwłaszcza w kontekście publikowania treści, które w Polsce uznawane są za karalne. Mówi o tym art. 216 Kodeksu karnego, w którym znajduje się zapis: „Kto znieważa inną osobę w jej obecności albo choćby pod jej nieobecność, lecz publicznie lub w zamiarze, aby zniewaga do osoby tej dotarła, podlega grzywnie albo karze ograniczenia wolności”¹. Szczególnie interesujący w tej materii jest zapis paragrafu drugiego: „Kto znieważa inną osobę za pomocą środków masowego komunikowania, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do roku”².

Innym rodzajem stron internetowych, które pomogły w analizie zjawiska islamofobii wśród internautów, były różne portale o charakterze informacyjnym, z wiadomościami krajowymi i zagranicznymi. Przynależność redaktorów do określonej frakcji politycznej miała tu znaczenie drugorzędne, bowiem celem analizy nie były teksty artykułów jako takie, lecz komentarze użytkowników zamieszczone pod nimi. W przypadku komentarzy pod artykułami prasowymi na ogół nie ma wymogu podawania danych o sobie, co wpływa na zachowanie internautów. Mając świadomość swojej anonimowości pozwalają sobie oni na bardziej dosadny dobór słów, które mogą mieć większy lub mniejszy „zasięg rażenia” – zależy to od liczby czytelników danego

¹ Kodeks karny, Przepisy przeciwko czci i nietykalności cielesnej, art. 216 § 1.

² Ibidem § 2.

portalu. Z Facebooka aktualnie korzysta bardzo wielu użytkowników, podczas gdy z serwisów z usystematyzowanym zasobem informacji już nieco mniej; z drugiej strony użytkownicy Facebooka zwykle zapoznają się jedynie z wpisami swoich znajomych.

Ostatnią grupą mediów, która została poddana analizie, były strony o charakterze rozrywkowym, m.in. popularny Joemonster czy Sadistic, blogi (w tym prowadzone przez muzułmanów, jednak tutaj przede wszystkim w kontekście reakcji na szkalujące islam hasła), YouTube (szczególnie interesujący, bo często można trafić na nim na spoty czy kampanie przeciwko islamizacji Polski albo uderzające *stricte* w islam). W przypadku tego ostatniego warto wspomnieć jeszcze o ciekawym zjawisku, jakim jest odpowiedź ze strony muzułmanów na obrażające ich filmy.

W Polsce to zjawisko jest wciąż jeszcze dość marginalne, ale w innych krajach muzułmanie nagrywają już filmy, w których odpierają ataki i spokojnie tłumaczą, o co w danej sprawie chodzi. Dobrym przykładem jest filmik Noumana Alego Khana, umieszczony na YouTube w odpowiedzi na obraźliwą „Niewinność muzułmanów”. Ali Khan tłumaczy, dlaczego Prorok jest obrażany, zachęca muzułmanów do zachowania spokoju, zwraca się z konkretnym przesłaniem również do niemuzułmanów, prezentując stanowisko całkowicie odmienne od tego widzianego w telewizji³. Ali Khan jest związany z Bayyinah — Instytutem Arabskich i Koranicznych Studiów w USA, ale jest także znanym mówcą. Często zamieszcza w Internecie swoje filmy, w których tłumaczy m.in. jak powinno wyglądać zachowanie dobrego pracownika czy prawdziwa przyjaźń.

Wyszczególnienie tych trzech grup źródeł jest bardzo pomocne przy określaniu poziomu dyskusji i rodzaju zamieszczanych materiałów, które w zależności od formy moderacji mogą być kontrolowane mniej lub bardziej. W przypadku Facebooka to kwestia dyskusyjna, bo każdy użytkownik może umieszczać swoje posty, a w przypadku zagrożenia złamania regulaminu portalu (np. przez nadesłanie obraźliwych tekstów czy obrazów) ma możliwość zgłoszenia takich treści do administratorów strony. Powstały nawet specjalne strony mające na celu uporanie się z mową nienawiści na tym portalu. Działają one według podobnego schematu, mianowicie umieszczają na swoich stronach zrzuty ekranu zawierające treści obraźliwe, czasem nawet zgłaszają tego typu posty do administracji Facebooka lub w niektórych przypadkach nawet na policję.

W przypadku serwisów z wiadomościami, obraźliwe komentarze są usuwane tylko sporadycznie. Zwłaszcza, że jak już zostało wspomniane, poczucie anonimowości sprawia, iż użytkownicy z czasem stają się bardziej odważni w swoich osądach. Warto wspomnieć, że dobór źródeł jest również uzależniony od poczytności danego serwisu. Według raportów zawierających dane liczbowe z odwiedzin portali internetowych, największą popularnością w Polsce cieszą się serwisy Wirtualnej Polski, grupy Polskapresse, Gazety, Grupy TVN czy Onetu i Interii⁴. Redaktorzy portalu Wirtualnemedi.pl co miesiąc opracowują rankingi najchętniej odwiedzanych stron w różnych kategoriach. Ścisła czołówka serwisów informacyjnych nie ulega zmianom.

Jeśli chodzi o portale rozrywkowe, tutaj formy zabezpieczenia bywają różne, a to ze względu na charakter tych stron. Strony satyryczne mają z reguły bardziej elastyczne regulaminy i dopuszczają różnorodne treści. Ich funkcjonowanie opiera się głównie na zamieszczaniu zdjęć, filmów, komentarzy. Natomiast na blogach to autor z reguły odpowiada za komentarze znajdu-

³ Ali Khan, *How to respond to insults against Islam*, <https://www.youtube.com/watch?v=enl1rZAF3fQ>, [dostęp: 22 lutego 2016].

⁴ *Najpopularniejsze serwisy tematyczne w styczniu 2015*, <http://www.wirtualnemedi.pl/arttykul/najpopularniejsze-serwisy-tematyczne-w-styczniu-2015-roku>, [dostęp: 22 lutego 2016].

jące się pod danym postem, ma dowolność moderowania, usuwania i odpowiadania na zapytania swoich czytelników.

Źródła, które posłużyły mi do analizy zjawiska lęku przed islamem, były raczej ogólnodostępne niż branżowe. Moim zdaniem pozwoliło mi to uchwycić istotę fenomenu islamofobii w polskim Internecie, ponieważ strony, do których nie trzeba się logować, stają się często miejscem, gdzie użytkownicy – przekonani o swojej pełnej anonimowości – ujawniają swe prawdziwe poglądy i emocje.

Polski Internet wobec idei islamizacji Polski

Abstrahując od realności wizji islamizacji Polski, chcąc omówić reakcje internautów na to potencjalne zagrożenie, należy dokonać podziału na czas przed i po nagłośnieniu kwestii uchodźców. Następnie trzeba rozdzielić informacje na te dotyczące uchodźców z Krymu, które pojawiały się w mediach mniej więcej od połowy 2014 roku, oraz na te o uchodźcach z Syrii. Informacja o przyjęciu 100 syryjskich uchodźców pojawiła się 19 grudnia 2014 roku na portalu TVN24. Mówiąc jednak o poważnym zainteresowaniu mediów kwestią napływu uchodźców z Syrii trzeba zwrócić szczególną uwagę na maj 2015 roku, kiedy w Polsce pojawiły się informacje o przyjęciu 60 rodzin chrześcijańskich pochodzących z Syrii.

Główne zmiany w podejściu dotyczą nie tyle ilości zamieszczanych materiałów o charakterze islamofobicznym (choć to także uległo w pewnym stopniu nasileniu), co treści znajdujących się w tych postach. Ważne w tym miejscu jest wyjaśnienie podejścia Polaków do uchodźców. CBOS przeprowadził w czerwcu 2015 roku badania, w których odnoszono się do nadania statusu uchodźców Ukraińcom oraz do przyznania tego samego statusu ludziom z Bliskiego Wschodu i Afryki. Wnioski z raportu mówią o tym, że „(...) stosunek Polaków do udzielania pomocy uchodźcom jest pozytywny. Sprzeciw wobec ich przyjmowania wyraża zdecydowana mniejszość. Jednak odnosząc się do konkretnych sytuacji, w których Polska miałaby przyznać status uchodźcy określonym grupom, badani częściej mają wątpliwości co do zasadności takiego postępowania. Bardziej przychylnie odnoszą się do przyznawania statusu uchodźcy Ukraińcom z terenów zajętych przez prorosyjskich separatystów niż do przyjęcia przez Polskę uchodźców z Bliskiego Wschodu i Afryki⁵”.

Dla kontrastu w grudniu 2015 roku został wydany kolejny raport dotyczący imigrantów, jednak tym razem obejmujący całą Grupę Wyszehradzką. Odnosząc się jedynie do Polski i stosunku Polaków do imigrantów, można zauważyć znaczące różnice w porównaniu do raportu wydanego w czerwcu 2015 roku. Na tle innych krajów Grupy Wyszehradzkiej, Polska nadal najmniej obawiała się imigrantów, natomiast po zamachach w Paryżu pogłębiły się obawy co do wzrostu przestępczości w związku z przyjmowaniem imigrantów⁶.

Zanim tematyka uchodźców pojawiła się w mediach, polscy internauci kopiowali (czasem tłumacząc na język polski) informacje z mediów zachodnich, dotyczące sytuacji w krajach, gdzie odsetek muzułmanów jest dużo większy niż w Polsce. Pokazywano, w jaki sposób może się skończyć tolerowanie islamu, przytaczano przykłady z Belgii, Niemiec i Francji. Po sieci krążyły linki o tym, że na terenie jednego z państw europejskich muzułmanie rzekomo chcą

⁵ CBOS, *Polacy wobec problemu uchodźstwa*, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_081_15.PDF, [dostęp: 22 lutego 2016].

⁶ CBOS, *Stosunek do imigrantów w krajach Grupy Wyszehradzkiej*, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_178_15.PDF, [dostęp: 22 lutego 2016].

wprowadzać szariat; inne doniesienia dotyczyły kwestii edukacji muzułmańskich dzieci. Popularny „The Guardian” w 2011 roku uspokajał, że populacja muzułmanów w Europie nie rośnie na tyle szybko, aby Staremu Kontynentowi grozić miała islamizacja⁷.

W samej Polsce dość dużym powodzeniem cieszyły się (i nadal cieszą) grupy czy strony w mediach społecznościowych, jak np. „Nie dla islamizacji Europy”⁸, której rzesza fanów nieustannie rośnie. Warto dodać, że zjawisko islamofobii w Internecie to kwestia dość złożona. Powoli zaczyna ono wychodzić poza sztywne ramy wirtualnej rzeczywistości; pojawiły się nieliczne wydarzenia organizowane na różnych portalach dotyczące rozklejania plakatów czy nalepek informujących chociażby o tym, że „kupując kebaba osiedlasz Araba”⁹. Sporadycznie na słupach miast polskich pojawiały się również plakaty z propozycją przyłączenia się do specjalnej grupy walczącej z islamem.



Ilustracja 1. Plakaty, które pojawiały się w Rybniku

Źródło: <http://rybnik.naszemiasto.pl/artukul/galeria/rasisci-w-rybniku-znowu-dali-o-sobie-znac-chca-przegonic,2035050,t,id.html>, [dostęp: 29 października 2015].

⁷ J. Esposito, *No, Muslims are not taking over the world*, www.theguardian.com/commentisfree/belief/2011/feb/11/islam-population, [dostęp: 29 października 2015].

⁸ *Nie dla islamizacji Europy*, www.facebook.com/Nie-dla-Islamizacji-Europy-182944451832138/?fref=ts, [dostęp: 29 października 2015].

⁹ Sadistic.pl, www.sadistic.pl/kebab-vt204152.htm, [dostęp: 22 lutego 2016].



Ilustracja 2. Naklejki

Źródło: <http://www.sadistic.pl>, post skasowany.

Sytuacje, gdy internauci faktycznie opuszczali swoje domy, aby protestować wyłącznie przeciwko wyznawcom islamu, praktycznie się nie zdarzały. Na Facebooku zakładane były strony z wydarzeniami, aby zrzeszyć grupy przeciwników rzekomej islamizacji i pokazać swoje niezadowolenie wobec różnych zjawisk społecznych. Najgłośniejszym chyba przykładem takiego zgrupowania był protest przeciwko zjazdowi muzułmanów w Puławach z 2013 roku. Pojawiały się wówczas groźby i bezpośrednie nawoływania do zabrania ostrych przedmiotów, aby ów zjazd przerwać. Były też pomysły wmieszania się w tłum muzułmanów. Podobno nawoływanie do nienawiści miało zostać zgłoszone do prokuratury. Czy zostało faktycznie zgłoszone, tego nie wiadomo, natomiast w odpowiedzi mieszkańcy Puław założyli swoją stronę, gdzie przekonywali, że muzułmanie w ich miasteczku są mile widziani¹⁰. Strona z akcją protestacyjną już dawno została usunięta.

¹⁰ Powitajmy muzułmanów w Puławach, www.facebook.com/PowitajmyMuzulmanowWPulawach/?fref=ts, [dostęp: 29 października 2015].

Powitajmy XXVII Zjazd Polskich Muzułmanów w Puławach
4 June 2013

Chętnie poszedłbym z tym komentarzem na policję albo do sądu. Myślicie, że warto?

Zjazd muzułmanów- protest | Esdeveniments | Convida-hi amists | No hi assistiré

Hi assistiran (175)

Potser (44)

Convidats (705)

dijous, 4 / juliol / 2013

W związku z niepokojącym wydarzeniem jakim jest "XXVII Zjazd Polskich Muzułmanów" odbywający się w dniach 4-7 lipca 2013 w Puławach na terenie bursy szkolnej przy ZST nr 4 - zapraszamy wszystkich zainteresowanych na wyrażenie swojego sprzeciwu wobec propagowania islamu, zasad w nim obowiązujących i organizowania takich wydarzeń w naszym mieście. Organizujemy protest/demonstrację która odbędzie się w dniach ww. zjazdu. Wszystkie szczegóły organizacyjne będą podawane na bieżąco. Link do wydarzenia dla zainteresowanych <https://www.facebook.com/XXVIIZjazdPolskichMuzulmanow2013?fref=ts>

Puławy
Mostra el mapa · Com arribar-hi

Elements publicats | Mostra les invitacions declinades

Bierzcie noże i broń i strzelajcie do nich.
Magda · Comenta-ho · Segueix la publicació · Comparteix · Fa 2 hores a prop de Puławy · Publica

Like · Comment · Share | 13 | 163

13 people like this.

View previous comments | 50 of 163

mało wam? wypierdalać na zachód tam sobie możecie robić co chcecie, ale nie w polsce, sram na wasz koran i co w nim piszecie wystarczy mi youtube i filmiki co robicie ludziom (kamienowanie itp) w dupie mam co macie mi do powiedzenia. Wiedziecie jedno, tutaj nic nie ugracie 😊 już my się wami zajmujemy. A i te burki z pały zdejmijcie bo wyglądacie jak ruchome mopy 😞

5 June 2013 at 22:41 · Like · 4

Ilustracja 3. Zrzut ekranu groźby zamieszczonej w wydarzeniu przeciwko zjazdowi muzułmanów w Puławach

Źródło: <https://www.facebook.com/PowitajmyMuzulmanowWPulawach/photos/a.152801508241035.1073741827.152792991575220/152801511574368/?type=3&permPage=1>, [dostęp: 29 października 2015].



Ilustracja 4. Plakaty Legii Cudzoziemskiej

Źródło: <http://www.sadistic.pl/wojna-z-cipatymi-vt216399.htm>, [dostęp: 9 października 2015].

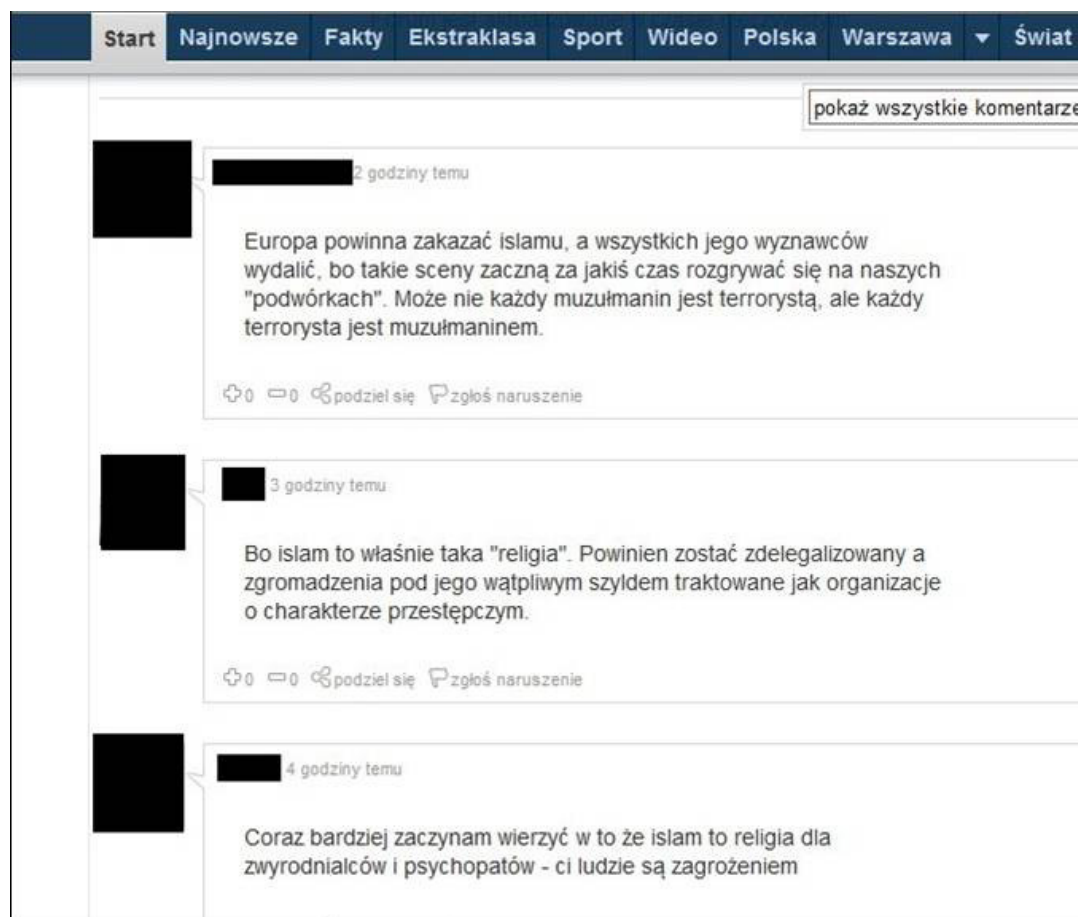
Ostre wymiany zdań na temat muzułmanów w przestrzeni wirtualnej były i są na porządku dziennym, tak samo wszelkie obraźliwe hasła. Pod artykułami czy postami na Facebooku traktującymi o islamie często pojawia się fala komentarzy przeciwników tej religii. Dla przykładu na stronie Wiadomości WP pod tekstem o odróżnianiu uchodźców od imigrantów ekonomicznych komentarze były w dużej mierze negatywne¹¹.

Natomiast na blogu „Muzułmanki”, gdzie różne kobiety w wywiadach opowiadają o swojej drodze do islamu, przeczytać można, że do tej pory zaczepki poza Internetem zdarzały się naprawdę sporadycznie¹². Cały cykl wywiadów z muzułmankami o ich doświadczeniach powstał w okresie 2008-2011. Również „Gazeta Wyborcza” opisała w sierpniu 2011 roku ciekawy

¹¹ *Jak Polska odróżnia uchodźców od imigrantów ekonomicznych?*, <http://wiadomosci.wp.pl/jak-polska-odroznia-uchodzcow-od-imigrantow-ekonomicznych-6027655924826753a>, [dostęp: 22 lutego 2016].

¹² *Blog muzułmanki, wywiady*, <http://muzułmanki.blogspot.com/search/label/wywiad>, [dostęp: 29 października 2015].

eksperyment przeprowadzony w jednym z wrocławskich liceów, gdzie grupa uczniów miała przebrać się za wyznawców innych religii, w tym również muzułmanów, a potem zrelacjonować przebieg swojego eksperymentu. W przypadku uczennicy przebranej za muzułmankę nie powinno być dla nikogo zaskoczeniem, że była ona zaczepiana, a w jej kierunku padały nieprzyjazne komentarze¹³.



Ilustracja 5. Przykład funkcjonowania komentarzy pod artykułami na portalach informacyjnych

Źródło: <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiatea,2/modlili-sie-i-zabijali-wstrzasajace-nagranie-z-ataku-na-centrum-handlowe-w-kenii,363957.html>, [dostęp: 29 października 2015].

To wszystko miało miejsce przed pojawieniem się w mediach wspomnianej już kwestii uchodźców. W związku z kryzysem migracyjnym w zasadzie niewiele się zmieniło, jeśli chodzi o publikowane w Internecie treści, doszły natomiast nowe formy wyrażania swojego niezadowolenia z powodu przyjmowania uchodźców do Polski. Mamy tu do czynienia z zupełnie nowym wymiarem islamofobii, który poza tym, że objawia się przedrukami z zachodniej prasy, publikowaniem zdjęć i interpretowaniem wersetów Koranu, pojawia się także offline — w świecie rzeczywistym. Internet jest wówczas narzędziem komunikacji, pozwala na sprawne zorganizowanie akcji protestacyjnych czy plakatowych. Mówiąc o konkretnych treściach uka-

¹³ D. Wodecka, *Niech suka wraca do Iraku*, http://wyborcza.pl/1,76842,10107670,Niech_suka_wraca_do_Ira-ku.html, [dostęp: 29 października 2015].

zujących się w czasie kryzysu związanego z imigrantami, często zapomina się o takich kwestiach jak chociażby ich wyznanie, bowiem wszyscy są postrzegani jako muzułmanie. Dodatkowo, spojrzenia na ten problem nie polepsza sytuacja węgierska, która jest bardzo często projektowana na grunt polski. Tymczasem według doniesień medialnych sytuacja na Węgrzech we wrześniu 2015 roku była dość niejasna i niestabilna. Pojawiały się informacje o setkach uchodźców koczujących na głównym dworcu stolicy, nielegalnych przekroczeniach granicy, zaś sam kraj stał się niewątpliwie krajem tranzytowym dla imigrantów¹⁴.

Część polskich internautów swoje obawy ilustruje sytuacją w innych krajach europejskich, które aktualnie borykają się z problemem przyjmowania dużej ilości uchodźców jednocześnie i przestrzega, że ten problem niedługo będzie dotyczył również Polski. Jak wiadomo, część z przybyszów nie przyjeżdża w poszukiwaniu azylu, a korzysta z okazji przede wszystkim ekonomicznie. Z moich obserwacji wynika, że wszystkie podawane liczby uchodźców przyjmowanych do Polski są traktowane w rzeczywistości wirtualnej jako niezwykle wygórowane, z którymi Polska na pewno sobie nie poradzi, a które to stanowią realne zagrożenie dla tradycji i gospodarki. Podnoszone są argumenty, że w kraju jest wiele innych sektorów, które potrzebują pomocy, że wiele rodzin żyje w skrajnym ubóstwie, a rząd pozwala sobie na pomoc ludziom, co do których istnieją wątpliwości, w jakim celu przyjeżdżają i jak bardzo przywiązani są do swojej religii.

Ponownie jednak mamy do czynienia ze zjawiskiem o charakterze falowym, które można określić mianem sinusoidy islamofobicznej. Nie istnieje coś takiego, jak stały poziom strachu przed islamem. Lęk taki pojawia się w momencie nakreślenia jakiegoś istotnego problemu w mediach. W drugiej połowie 2015 roku temat muzułmanów został wyparty przez informacje o wyborach. Przy czym trzeba zauważyć, że zgoda bądź niezgoda na przyjmowanie uchodźców do Polski, stała się kartą przetargową, wyborczą walutą, służącą przekonywaniu do siebie określonych grup wyborców. Co symptomatyczne kwestia ta była przedstawiana często w sposób oderwany od człowieka, postrzegana tylko w kategoriach zagrożenia muzułmańskiego. Jest to, rzecz jasna, błędne rozumowanie, bo od samego przybycia kilkuset czy nawet kilku tysięcy uchodźców, islamizacja Polski nie stanie się faktem. W Internecie jest to temat głośny, ale podobnie było w przypadku rzekomego zagrożenia ze strony Romów – potwierdza to sezonowy charakter medialnego lęku.

Jeśli chodzi o przenikanie wirtualnego świata do realnego, to jest ono coraz bardziej widoczne — nasila się, odkąd pojawił się temat uchodźców. Antyimigranckie akcje, które rodzą się w polskim Internecie, są generalnie sprawnie organizowane i bywa, że materializują się na ulicach. Samych wydarzeń przeciwko „nielegalnym imigrantom” na Facebooku jest sporo; znaleźć też można przykłady rzeczywistych antyimigranckich manifestacji w polskich miastach. We wrześniu 2015 roku miał miejsce marsz, który został zorganizowany za pośrednictwem portalu społecznościowego. „Łódzki marsz przeciwko nielegalnym imigrantom” zebrał pod samym wydarzeniem na Facebooku przeszło 473 osoby chętne do wzięcia udziału. Podobnie jest zresztą z akcjami zbierania podpisów pod różnymi petycjami. W przypadku „nielegalnych imigrantów” internauci domagają się przeprowadzenia referendum. Na takie wydarzenie, według informacji z 29 października 2015 roku, zapisało się ponad 9 tysięcy użytkowników Facebooka. Tego typu wydarzenia na portalach społecznościowych powstają w ekspresowym tempie i zrzeszają setki, a często nawet tysiące zwolenników. Interpretacja tego zjawiska jest dość jednoznaczna: strach przed islamem jest niezaprzeczalnym faktem.

¹⁴ 367 nielegalnych przekroczeń granicy. Węgry aresztowali wszystkich, <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiatea,2/wegry-uchodzcy-nielegalnie-przekroczyli-granice-zostali-aresztowani,577661.html>, [dostęp: 22 stycznia 2016].

Skąd pomysł, że Polsce grozi islamizacja?

Warto zastanowić się, skąd takie pomysły w ogóle się biorą. Dlaczego Polacy tak bardzo obawiają się islamu? W komentarzach na portalach często pojawia się argument ekonomiczny. Temat ten był wielokrotnie poruszany w mediach, zwłaszcza w kontekście muzułmanów przyjeżdżających w celach zarobkowych do Niemiec czy Francji. Dla przykładu, jeśli przyjrzeć się nagłówkom portali informacyjnych, TVN24 we wrześniu 2015 pisał, że „Niemcy zniechęcają imigrantów ekonomicznych. Nie przyjeżdżajcie, nie macie szans”¹⁵ lub Wiadomości WP z lipca tego samego roku „Uzasadniony strach przed milionami imigrantów”¹⁶.

Wspólnym mianownikiem dla każdego rodzaju obaw są kwestie kulturowe. Islam jest przedstawiany jako religia zaściankowa, pełna agresji. Już nawet w 2001 roku w badaniach sondażowych OBOP, słowo „islam” 18% respondentów kojarzyło z terroryzmem, choć trzeba przyznać, że na pierwszym miejscu z wynikiem 66% pojawiała się skojarzenie z religią w sensie neutralnym. Dla porównania CBOS w marcu 2015 zajął się badaniem stosunku Polaków do islamu i muzułmanów, podsumowując wyniki stwierdzeniem, że stosunek ten jest „relatywnie chłodny”, a sama religia kojarzona jest przede wszystkim z nietolerancją czy niechęcią do asymilacji samych muzułmanów, co jak podkreślają badacze, wynika z „braku bezpośredniej styczności z nimi”¹⁷.

Przy kształtowaniu opinii na temat islamu największą rolę odgrywają media, z którymi użytkownik ma styczność w codziennym życiu. Mowa przede wszystkim o prasie, telewizji oraz serwisach informacyjnych. Islam, niezależnie od tematu, przedstawiany jest na ogół w negatywnym świetle. Często słowa takie jak „muzułmanin” czy „islam” umieszczane są obok określeń kojarzących się wyłącznie źle, jak terroryzm, fundamentalizm, nielegalność itp. Już samo to sprawia, że bez dalszego zagłębienia się w treść artykułu czy relacji, czytelnik wyrabia sobie określoną opinię o tym, co może tam znaleźć. W ten sposób terrorysta stał się niejako synonimem muzułmanina, podobnie jak „nielegalny imigrant”, choć termin ten językowo pozbawiony jest sensu, bowiem sam człowiek nie może być nielegalny, może natomiast nielegalnie przekraczać granicę¹⁸.

Tego typu przekazy medialne kształtują opinię. Na ogół czytelnik/widz nie ma potrzeby weryfikacji, czy podane informacje są prawdziwe, nie szuka wiedzy w specjalistycznych książkach, wyrabia sobie zdanie na podstawie często sensacyjnych doniesień. Dotyczy to w zasadzie każdej mniejszości, tak jak słynna „kwestia romska”. Nie chodzi o to, że media posługują się w swych przekazach wyłącznie kłamstwem, jednak każdą wiadomość można przedstawić na kilka różnych sposobów, używając różnych słów i sformułowań. Negatywne nacechowanie jednej grupy społecznej przez przypisywanie jej samych złych cech nie wpływa na poszerzanie wiedzy, a raczej ugruntowuje stereotypy i tak już silnie zakorzenione.

¹⁵ Niemcy zniechęcają imigrantów ekonomicznych. „Nie przyjeżdżajcie, nie macie szans”, <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiatek/2/niemcy-wprowadzaja-nowe-prawo-azytowe,581457.html>, [dostęp: 22 lutego 2016].

¹⁶ J. Haszczyński, *Uzasadniony strach przed milionami imigrantów*, <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1041267,title,Uzasadniony-strach-przed-milionami-imigrantow,wid,17740999,wiadomosc.html>, [dostęp: 22 lutego 2016].

¹⁷ CBOS, *Postawy wobec islamu i muzułmanów*, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_037_15.PDF, [dostęp: 29 października 2015].

¹⁸ Wprawdzie określenie to było (i w zasadzie nadal pozostaje) w powszechnym użyciu, ale coraz więcej organizacji pozarządowych zwraca uwagę, aby zamieniać je na bardziej neutralne, np. na ulotce Platform for International Cooperation on Undocumented Migrants „nielegalny imigrant” został określony „nieudokumentowanym migrantem” lub „migrantem o nieuregulowanym statusie” PICUM, *Why ‘undocumented’ or ‘irregular’?*, http://picum.org/picum.org/uploads/file/_TerminologyLeaflet_reprint_FINAL.pdf, [dostęp: 26 lutego 2016].

W tekście *Kryzys uchodźczy jako kryzys postaw*, pośród wyszczególnionych źródeł niechęci do muzułmanów, Michał Bilewicz z Centrum Badań nad Uprzedzeniami wymienia — oprócz braku kontaktu z wyznawcami islamu — media jako drugie podstawowe źródło uprzedzeń. Podkreśla również, że wpływ mediów staje się silniejszy u osób, które nie miały okazji poznać żadnego muzułmanina osobiście. Z powodu powszechnego dostępu młodych ludzi do Internetu, są oni narażeni na kontakt z treściami antymuzułmańskimi, a udowodniono, iż te osoby, które pozostają w stałym kontakcie z mową nienawiści, tracą krytycyzm i wrażliwość¹⁹.

Poglądowi, że to media kształtują opinię, sprzeciwia się francuski politolog i socjolog Vincent Geisser, który uważa, że media nie kreują islamofobii, a jedynie systematyzują pewne przekonania na temat islamu. Działa to w ten sposób, że „coraz więcej dziennikarzy czyta cokolwiek na temat islamu i fundamentalizmu muzułmańskiego, prowadzi badania w krajach arabskich lub wśród lokalnej społeczności muzułmańskiej, zna niekiedy nawet kilka arabskich słów — robią zatem wszystko, aby to wszem i wobec pokazać”²⁰. Osoby, które używają niezweryfikowanych źródeł, Vincent Geisser określa jako „nowych specjalistów od szerzenia strachu”, których tezy oparte są tylko na przypuszczeniach ubranych w pozory naukowości²¹.

Także środowisko, w jakim obraca się człowiek, wpływa na poziom jego wiedzy. Opinie kolegów, koleżanek, rodziców, grupy pracowniczej, to wszystko składa się na kształtowanie poglądów. Do źródeł pozyskiwania informacji o islamie, zwłaszcza w kontekście niedawnych wyborów, należy dodać debatę polityczną. Wspominałam już o używaniu kwestii uchodźców jako argumentu podczas wyborów. To, w jaki sposób politycy wypowiadają się o imigrantach, również znacząco wpływa na poglądy ludzi — zwłaszcza, jeśli politycy reprezentują ugrupowania, które darzą oni sympatią. Język wypowiedzi jest zatem kluczowym elementem przy wyrażaniu sobie opinii na, tak istotny ostatnio, temat.

Polski system szkolnictwa także preferuje generalizacje — obce kultury zawsze były przedstawiane jako swego rodzaju egzotyka. Aktualnie sektor pozarządowy wypełnia nieco tę lukę dzięki różnego rodzaju warsztatom z edukacji globalnej, które mają na celu zaznajomić najmłodszych z innymi kulturami i krajami. Dla dorosłych również organizowane są seminaria, kursy antydyskryminacyjne i doszkalające, m.in. traktujące o islamie. Jednak zjawisko islamofobii jest dość świeże na gruncie polskim, tymczasem na wypracowanie skutecznych sposobów walki z konkretnymi uprzedzeniami potrzeba więcej czasu.

Prognozy na przyszłość

Przeciwników islamu w Polsce jest wielu. Używają oni głównie mediów społecznościowych do wyrażania swojego niezadowolenia, lecz to przenika do świata rzeczywistego i owocuje coraz śmielszymi inicjatywami (demonstracjami, plakatami), które jeszcze niedawno byłyby nie do pomyślenia. Trzeba regularnie monitorować proces kształtowania się islamofobii w Polsce i poszukiwać rozwiązań, aby agresja słowna nie przerodziła się w agresję fizyczną i otwarty atak wymierzony przeciwko muzułmanom.

Z czasem, kiedy sytuacja uchodźców zniknie z pierwszych stron gazet, zapewne zaczną cichnąć internetowe głosy sprzeciwu, choć oczywiście nie znikną zupełnie, ale zostaną zredukowane do bezpiecznego poziomu. Obecnie mamy jednak do czynienia z eskalacją wrogości. Pojawia

¹⁹ M. Bilewicz, *Kryzys uchodźczy jako kryzys postaw*, www.naukaonline.pl/serwis/item/2476-kryzys-uchodzczy-jako-kryzys-postaw, [dostęp: 26 lutego 2016].

²⁰ V. Geisser, *Nowa islamofobia*, Warszawa 2009, s. 30.

²¹ Ibidem, s. 65.

się pytanie, na które ciężko znaleźć w tym momencie odpowiedź: w jaki sposób reagować, jakich narzędzi używać? Powinno być to przedmiotem dyskusji nie tylko w trzecim sektorze, który już promuje treści antydyskryminacyjne, ale również w sektorach publicznych. Według Agaty Skowron-Nalborczyk, coraz częściej będzie dochodziło do bezpośrednich spotkań muzułmanów z Polakami, również w szkołach, zatem warto specjalnymi programami objąć zarówno nauczycieli, jak uczniów²².

Istotną rolę w walce z islamofobią nie tylko w Polsce, ale i w całej Europie, odgrywają różne inicjatywy stworzone z myślą, by przeciwdziałać stereotypom. Jak zauważa Konrad Pędziwiatr, działania informujące na temat muzułmanów są podejmowane przez same organizacje niemuzułmańskie, a wszystkie tego typu akcje stanowią silną przeciwwagę dla „antymuzułmańskiego dyskursu skrajnej prawicy”²³. Edukacja antydyskryminacyjna prowadzona przez organizacje pozarządowe również ma spory wkład w kształtowanie opinii, zwłaszcza u uczniów szkół podstawowych, gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych.

Mimo tego, należy oczekiwać, że islamofobia w Polsce będzie się pogłębiać z każdym kolejnym kryzysem. Islamizacja, choć jako zjawisko Polsce zupełnie nie grozi, to jest przez wielu postrzegana jako faktycznie zagrażający nam problem. To nawet nie strach przed wprowadzaniem szariaty – to strach przed odmienną kulturą i zwyczajami. Tymczasem trudno mówić o obiektywizmie w przedstawianiu kultury arabsko-muzułmańskiej, gdy media skupiają się głównie na jej negatywnych przejawach, pozytywne ignorując. Strach w tym przypadku wynika przede wszystkim z niewiedzy, którą pogłębiają nierzetelne i stronnicze informacje medialne.

Podsumowanie

Islamofobia w Polsce jest zjawiskiem relatywnie nowym — mamy z nią do czynienia od kilkunastu lat. Definiowanie islamofobii jest trudne. Pytaniem otwartym pozostaje, czy warto w ogóle wyszczególniać kolejną fobię, zwłaszcza, że w języku polskim posiadamy wiele innych słów czy sformułowań (jak chociażby rasizm), które także w jakiejś części oddają strach przed islamem. Niezależnie od tego, czy powinno mówić się o zjawisku islamofobii, strach przed islamem faktycznie istnieje, co potwierdzają fakty, przykłady i rozmowy.

Plakaty, nalepki, bannery to tylko część z tych narzędzi, którymi do tej pory przeciwnicy islamu wyrażali swój sprzeciw poza Internetem. Powstaje coraz więcej stron czy fanpage’y na portalach społecznościowych traktujących o zatrzymaniu fali muzułmanów wędrującej w kierunku Europy i samej Polski. Internet w dalszym ciągu daje złudną anonimowość. To w pewnym sensie oddziałuje na kształt wypowiedzi internautów; często są one śmielsze, jeśli niefirmowane własnym nazwiskiem. Portale społecznościowe coraz częściej informują o wydarzeniach organizowanych poza światem online — zbieranie uczestników manifestacji w Internecie, a później przenoszenie jej na ulice miasta. To swego rodzaju nowość, bo o ile pewne protesty pojawiały się już wcześniej, to raczej przyciągały niewielką liczbę uczestników. Teraz zaś wydarzenia antymuzułmańskie zbierają poparcie liczone w setkach, a niekiedy w tysiącach internautów. W tym kontekście warto stale monitorować sytuację oraz zabiegać o zrozumienie międzykulturowe na poziomie międzyludzkim.

²² A.S. Nalborczyk, *Obraz islamu i muzułmanów w polskich mediach przed i po 11.09.2001*, [w:] *Zrozumieć różnorodność. VII Festiwal Nauki*, Instytut Orientalistyczny UW, Warszawa 2003, s. 22–29.

²³ K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Kraków 2005, s. 234.

Marta Werka

UNIwersytet Warszawski

STOSUNEK MIESZKAŃCÓW WARSZAWY DO OBECNOŚCI MECZETÓW W MIEJSCU ZAMIESZKANIA NA TLE ANALOGICZNEJ RELACJI WOBEĆ ŚWIĄTYŃ INNYCH MNIEJSZOŚCI RELIGIJNYCH

O Polsce niegdyś mówiło się, że jest „przedmurzem chrześcijaństwa”. Było to państwo, gdzie spotykali się i koegzystowali wyznawcy różnych wyznań. Obok siebie żyli chrześcijanie — zarówno katolicy, prawosławni, jak i protestanci, a także Żydzi oraz muzułmańscy Tatarzy. Dziś Polska jest dużo bardziej homogeniczna, jednak powoli zaczyna się to zmieniać. Rok 2015 obfitował w szereg wydarzeń i konfliktów o podłożu religijnym, m.in. miały miejsce zamachy muzułmańskich fanatyków w Paryżu, zaś z Syrii do Europy ruszyła fala emigrantów. W obecnej sytuacji często powtarza się w Polsce pytanie, jak nasz kraj powinien zareagować na te problemy i czy Polacy gotowi są na przyjęcie osób o innej kulturze i religii. Tym bardziej zasadne zdaje się pytanie, czy stosunek obywateli naszego kraju do wyznawców innych religii, głównie islamu, jest pozytywny, obojętny czy może wrogi.

W Warszawie przez ostatnie dwadzieścia dwa lata funkcjonował jeden meczet — w Wilanowie przy ulicy Wiertniczej. W 2015 roku, po wielu staraniach gminy muzułmańskiej, ale i przy sporym oporze części mieszkańców miasta, został zbudowany i otwarty na Ochocie przy Rondzie Zesłańców Syberyjskich drugi meczet. W lipcu tego roku budynek został obrzucony świńskimi łbami, co w świetle islamu stanowi ogromną profanację. Rok wcześniej prawie ukończony już ośrodek ostrzelano z broni pneumatycznej. Te incydenty pokazują, że w Warszawie, a prawdopodobnie i w całej Polsce, jest grupa ludzi niezadowolona z obecności wyznawców islamu. Pytanie, czy jest to grupa na tyle duża, by można było mówić o takim właśnie stanowisku większości warszawian czy nawet Polaków, czy jest to jednak tylko niewielki wycinek społeczeństwa.

W niniejszym artykule omówione zostały wyniki badania ankietowego przeprowadzonego w Warszawie na przełomie 2012 i 2013 roku oraz powtórnego rok później — na przełomie 2013 i 2014 roku. Badanie wykonały dwie grupy studentów — dziennych i zaocznych na studiach magisterskich na kierunku Urbanistyka i regionalistyka na Wydziale Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego. Analiza była kontynuacją przeprowadzonego wcześniej badania, które miało na celu określenie postaw warszawian mieszkających w różnych dzielnicach względem zarówno istniejących, jak i planowanych dopiero religijnych obiektów w mieście. Tak jak w przypadku poprzednich obserwacji, te także zostały zrealizowane w ramach zajęć Religia, społeczeństwo, zagospodarowanie przestrzeni. Studenci ponadto, tak jak w latach poprzednich, brali na zajęciach czynny udział w formułowaniu pytań, stąd co roku pytania różniły się nieco od siebie, mimo iż poruszały podobny problem.

Opis przeprowadzonego badania

Badanie ankietowe zostało przeprowadzone dwukrotnie przez studentów Uniwersytetu Warszawskiego:

- w semestrze zimowym 2012/2013 — 435 ankietowanych z Warszawy (osoby były wybierane losowo, bez podziału na konkretne grupy wyznaniowe. Każdy student miał do przeprowadzenia 10 ankiet);
- w semestrze zimowym 2013/2014 — 308 ankietowanych z Warszawy (każdy ze studentów przeprowadzał ankiety z losowo wybranymi osobami należącymi do jednej grupy wyznaniowej. Każdy też miał do przeprowadzenia od 10 do 15 ankiet, w zależności od swojej docelowej grupy respondentów, np. z muzułmanami, katolikami czy protestantami).

Łącznie w badaniu wzięły udział 743 osoby. Respondenci udzielali odpowiedzi bezpośrednio w rozmowie, jak i przez Internet oraz telefon. Celem badania było znalezienie odpowiedzi na pytania:

- co to jest sacrum a co profanum?
- czy sacrum i profanum w opinii respondentów zawsze oznacza to samo?
- gdzie istnieje podział między tymi dwiema strefami, czy się wzajemnie przenikają?
- czy można ten podział wyraźnie wyodrębnić w przestrzeni miejskiej?
- co jest miejscem świętym?
- czy respondent zgodziłby się na zbudowanie w najbliższym sąsiedztwie swojego miejsca zamieszkania m.in. kościoła, cerkwi, meczetu, synagogi?
- czy respondent jest osobą tolerancyjną?

Pytania o sacrum i profanum miały zasadniczą rolę przy określaniu tego, co jest święte, a co już nie. Ponieważ respondenci należeli do różnych grup wyznaniowych, postrzeganie strefy sakralnej według założeń powinno być różne. Pytanie o tolerancję w zestawieniu z pytaniem o meczet również miało prowadzić do uzyskania różnych, nieraz wykluczających się odpowiedzi.

Struktura ankiety

Zarówno w 2012/2013, jak i 2013/2014 roku starano się zadać takie pytania, które określiłyby stosunek respondentów do obiektów sakralnych, w tym meczetów, w swojej dzielnicy lub w ogólnie w Warszawie.

Poniżej przedstawione są dokładne sformułowania, które zostały użyte w ankiecie przeprowadzonej na przełomie 2012/2013 roku:

1. Czy w Pani/Pana sąsiedztwie znajdują się następujące obiekty: Tak/Nie

Kościół katolicki	
Kościół protestancki	
Synagoga	
Cerkiew	
Meczet	
Sala Królestwa Świadków Jehowy	
Świątynia buddyjska	
Inne	

2. W jakim stopniu akceptuje Pani/Pan następujące obiekty w Warszawie:

	Zdecydowanie tak	Raczej tak	Raczej nie	Zdecydowanie nie	Nie mam zdania
Kościół katolicki					
Kościół protestancki					
Synagoga					
Cerkiew					
Meczet					
Sala Królestwa Świadków Jehowy					
Świątynia buddyjska					
Inne					

3. Czy uważa Pani/Pan, że obiekty sakralne mogą być źródłem następujących problemów? *Zaznaczyć których:*

- Uciążliwości związane z obchodzeniem uroczystości religijnych (np. hałas, tłum, brak miejsc parkingowych)
 - Zanik terenów zieleni/rekreacyjnych / ograniczenie przestrzeni publicznej.....
 - Brak poczucia bezpieczeństwa
 - Brak akceptacji dla odmiennego wyznania — obawa przed inną wiarą/kulturą Inne (jakie?).....
-

4. Czy akceptuje Pani/Pan postawienie nowego obiektu:

- a — w najbliższym sąsiedztwie
 b — we własnej dzielnicy
 c — w sąsiednich dzielnicach
 d — w Warszawie

	Zdecydowanie tak				Raczej tak				Raczej nie				Zdecydowanie nie				Nie mam zdania			
	a	b	c	d	a	b	c	d	a	b	c	d	a	b	c	d	a	b	c	d
Kościół katolicki																				
Kościół protestancki																				
Synagoga																				
Cerkiew																				
Meczet																				
Sala Królestwa Świadków Jehowy																				
Świątynia buddyjska																				
Inne																				

5. Czy uważa Pani/Pan za osobę tolerancyjną?

Tak/Nie

Pod koniec ankiety respondent pytany był o wiek, wykształcenie, okres zamieszkania w danej dzielnicy oraz w samej Warszawie. Następnie podawał swoją płeć oraz informację o tym, czy jest praktykującym wyznawcą jakiejś religii. Te sześć pytań stanowiło tzw. „metryczkę” omawianego badania. Analiza wszystkich wyników pozwoliła określić sylwetkę respondentów i ich tolerancję w stosunku do konkretnych obiektów religijnych.

Rok później, na przełomie 2013/2014 roku ankietę rozpoczynało pytanie o przynależność do którejś z religii: chrześcijaństwa (katolicyzmu, protestantyzmu i prawosławia), islamu, hinduizmu, judaizmu, ewentualnie ateizmu. Następnie każdy z respondentów odpowiadał na takie same pytania:

1. Czy uważa Pan/Pani, że w mieście znajdują się obiekty/miejsca święte
 - tak
 - nie
 - nie wiem

2. Czy uważa Pan/Pani za miejsce święte (Tak/Nie):

kościół katolicki	
kościół protestancki	
meczeta	
synagogę	
cerkiew	
cmentarz	

3. Jakie inne miejsca uznaje Pan/Pani za święte (zaznaczyć które):

miejsce pamiątkowe
 kapliczki
 dzielnice
 inne.....

4. Czy zgodziłby się Pan/Pani na zbudowanie w bezpośrednim sąsiedztwie meczetu (Tak/Nie):

- obiektów sakralnych innych wyznań.....
- galerii handlowej.....
- punktu gastronomicznego.....
- placu zabaw.....
- parku.....
- klubu/dyskoteki.....
- boiska sportowego.....
- innych.....

5. Czy na terenie miejsca/budynku kultu (w obrębie murów, ogrodzenia) razilyby Pana/Panią (Tak/Nie):

	Wewnątrz budynku	Na zewnątrz budynku
stragany/jarmarki		
sprzedaż dewocjonaliów		
sklep zielarski/medyczny		
aktywność polityczna		

firmy związane z działalnością religijną		
firmy nie związane z działalnością religijną		
publiczne okazywanie uczuć		
sportowy/nieodpowiedni ubiór		

Pod koniec ankiety respondent pytany był o wiek, wykształcenie, płeć, miejsce zamieszkania oraz o to, czy jest praktykującym wyznawcą swojej religii.

Charakterystyka respondentów

Przebadano łącznie 743 respondentów. W 2012/2013 roku więcej było kobiet — 55%, natomiast rok później ta proporcja była odwrotna — 46% kobiet i 54% mężczyzn.

Najwięcej, bo aż 42% osób w pierwszym roku i 46% w drugim deklarowało wyższe wykształcenie. W 2012/2013 respondentów z wykształceniem wyższym niepełnym było 15%, średnim zaś 28%. W 2013/2014 roku nie było do wyboru kategorii wykształcenia wyższego niepełnego, wówczas osób z wykształceniem średnim było 41%. Kolejną grupą były osoby po szkole zawodowej — 12% w pierwszym roku i 7% w drugim, oraz z podstawowym — 3% w pierwszym roku i 6% w drugim. Kategorie wiekowe były takie same w obu grupach respondentów. W 2012/2013 roku najwięcej osób było w wieku 20–25 lat, było to 31%, następnie 26% osób w wieku 26–35 lat. Kolejną grupą wiekową — 17% stanowiły osoby powyżej 46, a poniżej 60 lat. 14% stanowiły osoby w kategorii 36–45 lat, powyżej 61 lat — 11% i tylko 1% poniżej 19 roku życia. Rok później te proporcje były podobne. Największą grupę stanowiły osoby w wieku 20–25 lat — 34%. Tak jak rok wcześniej, osoby w przedziale 26–35 lat stanowiły 26% respondentów. 17% to osoby w wieku 36–45 lat, a 12% mające od 46 do 60 lat. Najmniejszą grupę stanowiły osoby najstarsze, powyżej 61 lat — 5% oraz najmłodsze, do 19 roku życia — 6%.

Respondenci w 2012/2013 roku deklarowali przeważnie, że są osobami praktykującymi (65%), rok później podobnie — 61% osób zadeklarowało się jako praktykujące. Ponieważ studenci w nieco inny sposób wybierali swoich ankietowanych, pojawiły się różnice w grupach wyznających odmienne religie. W pierwszym roku ankietarzy wybierali rozmówców dowolnie, bez względu na wyznanie. Stąd najwięcej osób było wyznania rzymsko-katolickiego — 64%. Ateistów było 33%. Kolejne 3% to po równo protestanci, muzułmanie i buddyści. W ankiecie przeprowadzanej rok później studenci podzieleni byli na konkretne grupy wyznaniowe. Każda z tych grup miała przepytwać osoby wyznające konkretną religię. Stąd w miarę po równo podzieliły się osoby w poszczególnych grupach: 22% osób wyznania rzymsko-katolickiego, po 11% protestanckiego i prawosławnego, 17% muzułmańskiego, 10% judaistycznego i 11% hinduskiego oraz 18% ateistów.

Analiza zbiorcza wyników

W 2012/2013 roku pojawiło się pytanie o świadomość respondenta co do obecności obiektów sakralnych różnych wyznań w najbliższym sąsiedztwie jego miejsca zamieszkania. Podane były przykłady takie jak meczet, sala Królestwa Świadków Jehowy, świątynia buddyjska czy kościół

katolicki. Drugim pytaniem było, czy respondent te obiekty akceptuje, a jeśli tak, to w jaki sposób. Rok później pytano najpierw, czy respondent uważa w ogóle, że w jego mieście znajdują się jakieś miejsca święte. Następnie dopiero było pytanie, co uważa za miejsce święte. I podobnie jak rok wcześniej podane były przykłady, np. meczet, synagoga czy cmentarz. Trzecie pytanie dotyczyło tego, jakie miejsca ankietowany uznaje za święte, np. kapliczki, dzielnice czy inne.

W pierwszym roku 14% respondentów odpowiadało, że akceptuje meczet w zdecydowany sposób. Tyle samo osób odpowiedziało jednak, że nie ma zdania. Więcej, bo 30% zakreślało odpowiedź „raczej tak”. Mniej, bo 21% powiedziało, że raczej nie akceptuje meczetu i tyle samo procent odpowiedziało „zdecydowanie nie”. Tym samym osób akceptujących zdecydowanie lub raczej niemających nic przeciwko meczetowi w pobliżu swojego miejsca zamieszkania było 44%. Po przeciwnej stronie, osób zdecydowanie przeciwnych lub raczej nieakceptujących, było 42%. Warszawianie, którzy nie mieli zdania, stanowili resztę, czyli 14%. Rok później na pytanie czy meczet jest miejscem świętym, respondenci również podzielili się praktycznie po połowie, z niewielką tendencją na tak — 51% osób potwierdziło świętość świątyni muzułmańskiej, 49% osób było przeciwnych.

Analogicznie zadano pytania o akceptację kościoła katolickiego, protestanckiego czy cerkwi w 2012/2013 roku oraz o to, czy kościół katolicki, protestancki, prawosławny czy synagoga są miejscami świętymi w 2013/2014 roku. 58% respondentów akceptowało kościół katolicki w zdecydowany sposób. 32% odpowiedziało, że „raczej tak”. Z kolei 5% zakreśliło odpowiedzi „raczej nie”, 3% nie miało zdania, a 2% było zdecydowanie przeciwnych. 61% uznało kościół katolicki za miejsce święte. Świątynię protestancką jako miejsce kultu uznało 53%, 47% było przeciw. Następnie 75% osób akceptowało kościół protestancki — 29% w zdecydowany sposób, a 46% zakreśliło „raczej tak”. Zdania nie miało 11% osób, 10% odpowiedziało „raczej nie” i 4% „zdecydowanie nie”. W przypadku cerkwi 57% ankietowanych Warszawian uznało ją za miejsce święte. 26% odpowiedziało, że zdecydowanie akceptuje świątynię prawosławną, a 45% zakreśliło „raczej tak”. Odpowiedzi pozytywnych było więc 71%. Podobnie jak w przypadku kościoła protestanckiego, 11% nie miało zdania. I podobnie było również w odpowiedziach negatywnych — 13% odpowiedziało „raczej nie” i 5% „zdecydowanie nie”.

Stosunkowo po równo podzielili się ankietowani w kwestii uznania synagogi za miejsce święte — 48% odpowiedziało, że jest nim, 52%, że nie jest. Zdecydowanie akceptujących Warszawian było 22%, a odpowiadających „raczej tak” 40%. Nie miało zdania podobnie jak w poprzednich przypadkach nieco powyżej 12%. Odpowiedzi na „nie” było mniej niż na „tak”. 18% osób odpowiedziało „raczej nie”, podczas gdy tylko 8% „zdecydowanie nie”. W kolejnych przypadkach ankiety z kolejnych dwóch lat się różnią.

W 2012/2013 roku było pytanie o akceptację sali Królestwa Świadców Jehowy i świątyni buddyjskiej. Rok później tych obiektów już nie wymieniono. Było natomiast pytanie o uznanie cmentarza za miejsce święte i pytanie o inną świątynię czy miejsce. Salę Świadców Jehowy zdecydowanie akceptowało 12%, a 28% zaznaczyło odpowiedź „raczej tak”. 23% jednak odhaczyło „raczej nie” i 26% „zdecydowanie nie”. Podobnie jak wcześniej, 11% nie miało zdania. Tak więc 40% osób było pozytywnie nastawionych do tego typu obiektów, podczas gdy negatywnie 49%, w tym aż 26% zdecydowanie negatywnie. Większą akceptacją cieszyła się świątynia buddyjska — 38% na „raczej tak” i 16% na „zdecydowanie tak”. 11% uznało, że zdecydowanie nie akceptuje takiego obiektu w swoim otoczeniu, a 17% raczej nie akceptowało. Nieco więcej niż we wszystkich poprzednich przykładach było osób nie mających zdania — 18%. Cmentarz za

miejsce święte uznawali nie tylko wierzący katolicy czy protestanci, ale też ateści. Stąd 63% odpowiedzi na tak i 37% na nie. Inne miejsca, które ankietowani podawali za święte, to np. kapliczki (29%), miejsca pamiątkowe (18%) czy miejsca kultu (25%). Sporo, bo 25% osób odpowiedziało, że niczego nie uznaje za miejsce święte. Pojedyncze głosy były oddawane na Mekkę, Medynę, miejsca dziedzictwa historyczno-kulturowego, albo tylko meczety (razem 3%).

Porównując wyniki pytań o meczet z pytaniami o inne świątynie, widać, że respondenci inaczej odnosili się do tych obiektów. Pomimo że zdecydowanie akceptujących meczety było 14%, to jednak wszystkich odpowiedzi pozytywnych było 44%. Negatywnych niewiele mniej — 42%. Podobne wyniki były rok później przy pytaniu o świętość meczetów — respondenci podzielili się praktycznie po połowie — 51% odpowiedziało, że meczety są miejscami świętymi. Są to odpowiedzi pokazujące pewną zachowawczość ankietowanych — nie ma odpowiedzi takich jak np. przy określaniu kościoła katolickiego, akceptowanego przez aż 90% pytanym. Muzułmańska świątynia u wielu wzbudza inne skojarzenia. Osób zdecydowanie na nie było 21%. W żadnym innym przypadku nie było aż tylu negatywnych odpowiedzi. Wyjątkiem jest tylko sala Królestwa Świadców Jehowy, która uzyskała nawet więcej, bo 26%. Ma to zapewne odzwierciedlenie w fakcie, że w Polsce Świadców Jehowy często uznaje się za członków sekty, o czym też ankietowani sami nierzadko wspominali. Osób, które nie miały zdania, było w przypadku pytań o meczet 14%. W odpowiedziach dotyczących innych świątyń ta grupa była trochę mniejsza (średnio około 10-11%), jednak przy świątyni buddyjskiej wyniosła 18%. Tłumaczyć ten wynik można pewną modą na praktyki buddyjskie, powszechną wśród gwiazd i celebrytów świata zachodniego, a dociera powoli też do Polski.

Analizując głosy aprobujące świątynię muzulmańską i inne obiekty sakralne, można zauważyć kolejną różnicę. Miejsca święte takie jak cerkiew, cmentarz czy kościół katolicki uzyskiwały około 60% głosów na tak. Mniej głosów pozytywnych miały kościół protestancki czy właśnie meczet (około 50% na tak). Synagoga uzyskała odpowiedzi podzielone prawie równo po połowie, jednak z niewielką przewagą na nie (52%). Widać, że pytanie to było interpretowane raczej pozytywnie, zwłaszcza w przypadku cmentarza i kościoła katolickiego.

Chcąc dowiedzieć się, jakie usługi nie będą respondentowi przeszkadzać w pobliżu jego świątyni, zadano pytanie o sąsiedztwo. Podano przykład np. parku, placu zabaw, restauracji czy klubu i dyskoteki. Osoby wyznania rzymsko-katolickiego nie miały nic przeciw otwarciu restauracji niedaleko swojego kościoła. Podobnie odpowiadali hindusi, protestanci i ateści. Taki lokal przeszkadzałby jednak muzułmanom, żydom i osobom prawosławnym. Dyskoteka byłaby niewłaściwym sąsiedztwem zarówno przy synagodze, kościele katolickim, meczecie i cerkwi, jednak zdania nie mieli na ten temat wyznawcy hinduizmu, protestanci i ateści. Co ciekawe, muzułmanie uznali, że restauracja i dyskoteka przeszkadzałaby przy meczecie, jednak przy świątyniach innych wyznań nie stanowiłyby problemu.

Ostatnim pytaniem w ankiecie zadawanym w 2012/2013 roku było pytanie o tolerancję. Aż 82% ankietowanych uznało się za osoby tolerancyjne. Często te osoby, które wcześniej odpowiadały, że akceptują różne obiekty takie jak meczety czy synagogi, ale jak najdalej od swojego miejsca zamieszkania, odpowiadały na to pytanie twierdząco, zaprzeczając po części swoim wcześniejszym odpowiedziom. Po tym pytaniu i odpowiedzi następowała często konsternacja i zawstydzenie. Wielu jednak respondentów nie widziało sprzeczności w swoich odpowiedziach. Oddalając usytuowanie meczetu daleko poza granice swojej dzielnicy, a najchętniej również miasta, nie uważali, że są mniej tolerancyjni.

Podsumowanie

Pytania w obu ankietach były do siebie zbliżone, choć w pewnych miejscach się od siebie różniły. Przeciętny respondent zarówno w 2012/2013, jak i 2013/2014 roku był osobą wykształconą, wierzącą i praktykującą oraz stosunkowo młodą — nie ukończył 35 roku życia. Ankietowani podzielili się w odpowiedziach dotyczących zbudowania nowego meczetu w ich najbliższym sąsiedztwie niemal po połowie. Z tych osób jednocześnie zdecydowana większość akceptowała ulokowanie kościoła rzymsko-katolickiego, protestanckiego i prawosławnego w swojej okolicy. Respondenci wyznania muzułmańskiego za miejsce święte natomiast uznali przede wszystkim meczet, ale również kościół protestancki, synagogę czy cmentarz. Odrzucili natomiast kościół katolicki.

Jak się można było spodziewać inaczej odpowiadali na zadawane pytania respondenci wyznania mojżeszowego, rzymsko-katolickiego czy muzułmańskiego. Nie tylko katolicy i muzułmanie okazali się stanowczy w przypadku lokowania lokali usługowych typu restauracja czy dyskoteka w pobliżu swoich budynków kultu. Większość z ankietowanych wolała zbudować takie obiekty nie przy swojej świątyni, ale przy świątyni innego wyznania. Tak odpowiadali między innymi muzułmanie czy Żydzi. Najbardziej tolerancyjni byli pod tym względem ankietowani wyznania hinduistycznego i ateści.

W 2012 czy 2013 roku nie było jeszcze w Polsce gorącej debaty na temat uchodźców i muzułmanów w ogóle. W 2012 roku w Warszawie miał zostać otwarty budowany od 2010 roku meczet w pobliżu historycznej Reduty Ordona na Ochocie. Jednak budynek z różnych przyczyn (m.in. wycofania się kolejnych sponsorów) został ukończony dopiero w 2015 roku. Również w tym roku, w wyniku ogromnej fali uchodźców, w Polsce rozpoczęła się medialna dyskusja o potrzebie przyjmowania w granice państwa osób wyznania muzułmańskiego. Bez względu na jej rezultat, można spodziewać się, że z roku na rok do Warszawy będzie przybywać coraz więcej wyznawców islamu. Interesujące będzie kontynuowanie badań rozpoczętych w 2011 roku na Uniwersytecie Warszawskim, ponieważ mogą one ukazać zmieniające się postawy społeczne mieszkańców stolicy.

LITERATURA I KULTURA

Michał Kuran

UNIwersytet Łódzki

**KULTURA I OBYCZAJE MUZUŁMAŃSKIE MIESZKAŃCÓW
IMPERIUM OSMAŃSKIEGO W *KRONICE TO JEST HISTORII ŚWIATA*
MARCINA BIELSKIEGO**

Zagadnienia dotyczące islamu stanowią istotny składnik wizji świata, jaką w *Kronice to jest historii świata na sześć wieków a cztery monarchie rozdzielonej z rozmaitych historyków tak w świętym piśmie krześcijańskim, żydowskim, jako i pogańskim wybieranej* przedstawił Marcin Bielski (ur. ok. 1495, zm. 1575), żołnierz, historyk, renesansowy poeta, pisarz i tłumacz. Na pewno istotnym powodem ich uwzględnienia był napór wojsk osmańskich na Europę poczynając od XIV wieku. Po stopniowym opanowaniu Anatolii i zdobyciu Konstantynopola wojska osmańskie prowadziły dalsze podboje w Europie, zajmując kolejne terytoria objęte uprzednio chrystianizacją. Stwarzały bezpośrednie zagrożenie dla Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Odmienna od europejskiej kultura Imperium Osmańskiego stanowiła istotny składnik holistycznej wizji ówczesnego świata, do którego włączone zostały przecież także nowo odkryte kontynenty z ich mieszkańcami i obyczajami.

Siłą rzeczy, konstruując kronikę uniwersalną — dzieło łączące średniowieczne i renesansowe tendencje, jakie utrwaliły się oraz wyrosły z założeń i realizacji kompendium — musiał Bielski podawać jedynie syntetyczną, a zarazem rudymenarną wiedzę o świecie. Stąd także sprawy tureckie oraz tematykę muzulmańską przedstawił w skrócie. Kolejnym problemem było pozyskanie odpowiednich źródeł wiedzy. Z pomocą przychodziły pisane po łacinie kompendia zachodnioeuropejskie o charakterze ogólnym, jak i prace szczegółowe. Za ich też najczęściej pośrednictwem docierał uczony do myśli i ustaleń autorytetów antycznych¹. Niewątpliwie obszerne dzieło Bielskiego to kompilacja. Również części podejmujące zagadnienia dotyczące Turków oraz islamu mają taki charakter². Celu obecnych rozważań nie stanowi jednak rozpoznawanie źródeł, po jakie sięgnął Bielski, lecz ogląd całości informacji o świecie Imperium Osmańskiego, jaki kompilując stworzył historyk. Istotne wydają się też przyczyny, dla których zostały zgromadzone, a więc ich funkcja.

¹ Źródła, z jakich korzystał Bielski pisząc kronikę, zidentyfikowali, omawiając zakres ich wyzyskania: I. Chrzanowski (*Marcin Bielski. Studium historyczno-literackie*, wyd. 2 popr. i uzup., Lwów–Warszawa 1926, s. 53–57, 71–82), A. Danti (*„Utopijny” aspekt literatury antytureckiej we Włoszech i w Polsce w połowie XVI wieku [w:] Od „Lamentu świętokrzyskiego” do „Adona”*. *Włoskie studia o literaturze staropolskiej*, red. G. Brogi Bercoff i T. Michałowska, Warszawa 1995, s. 117–138) i D. Śnieżko (*„Kronika wszytkiego świata” Marcina Bielskiego. Pogranicze dyskursów*, Szczecin 2004, s. 56–88).

² Zob. I. Chrzanowski, op. cit., s. 71–82; A. Danti, op. cit., s. 120–121.

Pamiętać należy, że *Kronika* ukazała się za życia autora trzykrotnie. Kolejne edycje nie były bezrefleksyjnymi przedrukami poprzednich. Autor dokonywał znaczących zmian w zakresie doboru i w układzie materiału. Przemianom tym podlegały też w pewnym stopniu informacje o sprawach turecko-muzułmańskich. Rozmieszczenie ich musiało być istotne dla odbioru dzieła i postrzegania samej wiedzy z omawianego zakresu.

W pierwszej edycji tej najdawniejszej polskiej uniwersalnej *Kroniki* z 1551 roku wzmianki o podbojach otomańskich znajdujemy już w *Kosmografii*, w opisie *Wtorej części świata, to jest Azyjej*. Utożsamiał tam kronikarz Turków z Tatarami, by omówić następnie dzieje przechodzące z rąk do rąk wyspy Rodos zwieńczone zajęciem jej przez Turków³. Dalsze informacje podane zostały we właściwej części *Kroniki*. *Mahometów żywot* znalazł się w szóstym wieku (który rozpoczął się od narodzenia Chrystusa) i ostatniej, czwartej monarchii, czyli rzymskiej (k. S_{ij}–[S_{iii}], list 70–72 — nowa paginacja). Powiązał go Bielski z rokiem 630 po Chrystusie, umieszczając w linearnym przekazie, który odnotowywał panowanie kolejnych papieży i cesarzy. Historię przedstawioną w porządku chronologicznym doprowadził Bielski do roku 1550, by następnie opisać poszczególne europejskie krainy geograficzne, od Włoch poczynając (k. Ff_v, list 113_v). Rozdział *O króloch tureckich* (k. Gg_{ij}–Gg_{iii}_v, list 118–120_v) poprzedza rozdział *O Tatarzech* (k. Ff_{iii}–G_g, list 116–117), po którym następuje rozdział *O Walaszech* i następny *O Węgierskim Królestwie*. W rozdziale o Tatarach znajduje się podrozdział na temat Amazonek.

Edycja z roku 1554 przyniosła zmienioną organizację treści na temat historii Turków oraz Imperium Osmańskiego. Dzieje Mahometa przypisane zostały, co prawda, jak poprzednio do szóstego wieku, ten jednak przedstawił kronikarz w *Księgach wtórych w Rozdziale jedenastym o żywocie Mahometowym*⁴, z kolei historia władców osmańskich umieszczona została jako *Rozdział dwudziesty o króloch tureckich wieńczący Księgi wtóre* (list 176–181_v). O ile w edycji z roku 1651 wykaz władców kończy się informacją o wstąpieniu na tron Sulejmana Wspaniałego, zaś o jego poprzedniku Selimie nie ma praktycznie żadnych informacji (charakterystyka obejmuje dwie linijki), o tyle w edycji z 1554 roku rozbudowany został opis panowania Selima I Groźnego, który zmarł w 1520 roku, oraz wprowadzone dzieje rządów Sulejmana Wspaniałego do roku 1543. Umieszczone też zostały dodatkowe obszerne podrozdziały: *O sprawie tureckiej i o obyczajach domowych*, *Wszytki królestwa Turkom poddane dzielą się na dwa narody...* oraz *O nabożeństwie tureckim* (list 179–181_v). Przybliżają one zatem obyczaje tureckie z obszarów wojskowości, kultury i religii. W *Kosmografii* przeniesionej z początku dzieła i uznanej za *Księgi trzecie*, znajduje się w części poświęconej Azji opis Mekki, będącej we władaniu sułtana. Mekka charakteryzowała się położeniem na obszarze pustynnym, co powodowało konieczność sprowadzania żywności, była znaczącym ośrodkiem handlowym, jak też miejscem kultu — tam bowiem miał

³ M. Bielski, *Kronika wszytkiego świata na sześć wieków, monarchije cztery rozdzielona z Kosmografią nową z rozmaitymi królestwy, tak pogańskimi, żydowskimi, jako i krześcijańskimi, z Sybillami i prorocctwy ich po polsku pisana z figurami, w której też żywoty cesarskie, papieskie i tych królów z ich królestwy asyryjskich, egipskich, żydowskich, greckich, perskich, tureckich, węgierskich, czeskich i innych rozmaitych, tak królów, książąt, jako innych przełożonych od początku świata aż do tego roku, który się pisze 1551, są napisane, między którymi też nasza Polska na ostatku z osobna jest wypisana*, Kraków 1551, k. B4.

⁴ Idem, *Kronika wszytkiego świata na sześć wieków a na czwory księgi, także monarchie rozdzielona, rozmaitych historyj, tak w Świętym Piśmie jako i prostym, z Kosmografią nową i rozmaitymi królestwy, tak pogańskimi żydowskimi, jako krześcijańskimi, w której też żywoty papieskie, cesarskie i królów innych, także książąt, od początku świata aż do tego roku, który się pisze 1554, między którymi też nasza Polska jest z osobna położona i świata nowego wypisanie, dostateczniej niż pierwsza spisana i pilniej figurami ochędożnymi*, Kraków 1554, list 149_v–150_v.

znajdować się dom Abrahama. Znana miała być z powodu gołębi, które wywodzić się miały od ptaka chowanego przez Mahometa, jak też z hodowli jednorożców (list 183).

Edycja z 1554 roku przyniosła więc wprowadzenie podziału na sześć ksiąg oraz numerowanie rozdziałów w ramach tych ksiąg, co ułatwiało poruszanie się po dziele, przemieszczenie *Kosmografii* za rozdział wtóry zawierający dalszą część charakterystyki dziejów świata, począwszy od narodzin Chrystusa, i wprowadzenie w jego zwieńczeniu dużego, uzupełnionego rozdziału na temat Imperium Osmańskiego. Dodatkowo edycja ta wzbogacona została o dopełnienie *Kosmografii* w części poświęconej Azji między innymi o wiadomości na temat Arabii.

Dalsze zmiany pojawiły się w edycji z roku 1564. Omówienie spraw tureckich w znanym już układzie z rozdziału dwudziestego księgi wtórej z edycji z roku 1554 wyodrębnione zostało w postaci mającej niewielkie rozmiary księgi czwartej. Liczy ona 23 karty (46 stron), spośród których faktycznie sprawom tureckim poświęcił autor 11 stron, pozostałe przeznaczając na związaną z dziejami Imperium Osmańskiego obszerną historię słynnego obrońcy niepodległości Albanii, Jerzego Kastrioty-Skanderbega (1405–1468). Relacja ta wprowadzona została pomiędzy rozdziały opisujące panowanie władców tureckich; znalazła się po siódmym z nich, czyli po opisie panowania Murada II⁵, następnie omówienie rządów Mehmeda II (k. 251–251v) wplótł Bielski do opowieści o Skanderbegu (list 241v–258v), by kontynuować dzieje panowania sułtanów osmańskich od Bajazeta II do Sulejmana Wspaniałego, jednak podobnie jak poprzednio (w edycji z roku 1554), do roku 1543 (k. 258v). Następnie znajdujemy trzy rozdziały poświęcone kulturze i obyczajowości, organizacji terytorialnej oraz religii tureckiej. Kolejno są to: *O sprawie tureckiej i obyczajach domowych* (k. 259v), *Wszystkie królestwa Turkom poddane dzielą się na [...]* (k. 259v–260) oraz najobszerniejszy z nich — *O nabożeństwie tureckim* (k. 260–261v). Do księgi należy jeszcze rozdział *O Cyganiach tułaczach* (k. 261v–262) włączony zapewne z uwagi na wędrowny tryb życia tej grupy etnicznej. Jej członkowie spotykani byli bowiem zarówno w krajach chrześcijańskich, jak i na terytorium Imperium Osmańskiego⁶.

W dotychczasowych badaniach nad *Kroniką* Bielskiego sprawy tureckie były podejmowane, poza ogólnym oglądem Bogdana Baranowskiego⁷, głównie w aspektach utopijnego charakteru wypowiedzi antytureckich w publicystyce politycznej XVI wieku, jak też dla potrzeb opisu zasad religijnych islamu⁸. Kwestie tureckie nie wzbudziły szczególnego zainteresowania monografisty Bielskiego, Ignacego Chrzanowskiego, jak i monografisty *Kroniki*, Dariusza Śnieżki. Badaczy

⁵ Idem, *Kronika, to jest Historia świata na sześć wieków a czterzy monarchie rozdzielona z rozmaitych historyków, tak w Świętym Piśmie krześcijańskim, żydowskim, jako i pogańskim, wybierana i na polski język wypisana dostateczniej niż pierwej, z przydatkiem wiele rzeczy nowych, od początku świata aż do tego roku, który się pisze 1564, z figurami ochędożnymi i własnymi*, Kraków 1564, list 241.

⁶ Kwestii tej poświęcił dotąd uwagę D. Śnieżko w książce „*Kronika wszytkiego świata*”..., op. cit., s. 167–168. Przegląd zmian wprowadzonych w poszczególnych edycjach podają: I. Chrzanowski, *Marcin Bielski*..., op. cit., s. 50–52; M. Korolko, *Pionier sarmackiego dziejopisarstwa — Marcin Bielski [w:] Pisarze staropolscy. Sylwetki*, t. 1, red. St. Grzeszczuk, Warszawa 1991, s. 452–454; D. Śnieżko, „*Kronika wszytkiego świata*”..., op. cit., s. 34–55.

⁷ B. Baranowski, op. cit., s. 34–35.

⁸ A. Danti, op. cit.; St. Grodz, *Marcin Bielski [w:] Christian-Muslim Relations a Bibliographical History, vol. 7: Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500–1600)*, red. D. Thomas i J. Chesworth, Leiden–Boston 2015, s. 393–403; idem, *Islam: An (almost) Redundant Element in the Polish–Lithuanian/Ottoman Encounters between the 16th and 17th Centuries?* [w:] *The Character of Christian–Muslim Encounter: Essays in Honour of David Thomas*, red. Douglass Pratt et al., Leiden–Boston 2015, s. 225–236. Ogólny rzut oka na sprawy wschodnie w postaci kilku wzmianek: B. Baranowski, *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*, Łódź 1950, s. 27, 34–35, 194, 214.

w znacznie większym stopniu ciekawił za to obraz nowego świata i monstrów⁹, jak też wiedza astrologiczna oraz z zakresu alchemii, magii, nauk tajemnych i kabały¹⁰. W kręgu szczegółowszego zainteresowania znalazł się za to podany w *Kronice* opis Ziemi Świętej¹¹ oraz dzieje Aleksandra Wielkiego ujęte bardziej w duchu relacji historycznej niż romansowej¹².

Wracając od ustępów *Kroniki* poświęconych sprawom tureckim, należy zauważyć, że początkowych siedem stosunkowo krótkich rozdziałów poprzedzających historię obrońcy Albanii, poświęconych panowaniu kolejnych władców tureckich, przybliży dzieje dynastii osmańskiej poczynając od przybycia plemion tureckich zza gór kaukaskich i ustanowienia tatarskiego banity Osmana pierwszym władcą tureckim, jak też przyjęcia islamu od Saracenów, pod których władzą miały plemiona te pozostawać do roku 1300. Kronikarz omawia też przy okazji genezę nazwy „Turcy”, wywodząc ją najpierw od „Tracji”, którą objęli we władanie, lub od „Teukrów”, czyli Trojan, choć zarazem podaje, że Sylwiusz uważał Trojan za protoplastów Rzymian. Dostrzegł też Bielski ich przynależność do tej samej grupy językowej, co „[...] Persowie, Medy, Party, Amazonnes, Węgrzy [...]”¹³. W kolejnych rozdziałach scharakteryzował kronikarz pokrótce panowanie siedmiu władców tureckich, poczynając od pierwszego władcy Otomanusa, czyli Osmana I (panował w latach ok. 1299–ok. 1324), przerwawszy na siódmym z kolei władcy Amuracie wtórym, czyli Muradzie II (panował w latach 1421–1444).

W tę uporządkowaną chronologicznie historię włączona została obszerna relacja *O Skanderbegu Macedonie, albańskim księżęciu* ilustrująca jego dzieje, sprowadzające się do walki z Turkami. Kolejno zmagał się ów wojownik z Muradem II i ósmym tureckim cesarzem Mahometem II (k. 251–251v), czyli Mehmedem II Zdobywcą (panował w latach 1451–1481), za którego rządów Turcy zajęli Konstantynopol (kronikarz przedstawił w skrócie historię oblężenia miasta i jego zdobycia). Następnie, zamknawszy relację o dokonaniach Skanderbega, opisał też Bielski panowanie i dokonania trzech kolejnych władców, od Bajazeta II (1481–1512), Selima I Groźnego (1512–1520), do Sulejmana Wspaniałego (od 1520). Oś rozważań stanowiły ich osiągnięcia militarne, jak też, jeśli to było istotne w biogramie cesarza, walka o tron sprowadzająca się do pozbawienia życia konkurentów lub przypadłości uniemożliwiające skuteczne sprawowanie rządów. Ciekawostką powtarzaną przez kolejnych kronikarzy była historia Bajazeta I (od 1389 do 1402), który początkowo zwyciężał, jednak podczas przegranej bitwy pod Ankarą został pokonany przez władcę tatarskiego Tamerlana. Ten, jak stwierdził Bielski, woził z sobą cesarza w złotej klatce po obszarze Azji, by chwalić się swoim sukcesem.

Bielski dość precyzyjnie określał czas opisywanych zdarzeń, wprowadzając daty roczne, podając też liczbę lat panowania poszczególnych cesarzy. Dane statystyczne obejmowały szacunkową liczbę poległych oraz nazwy prowincji i miast zdobytych przez kolejnych cesarzy. Pojawiały się ponadto nazwiska pokonanych wodzów i królów. Celem kronikarza było nakreślenie syntetycznej historii imperium Osmanów od jego początków z genezą o charakterze religijnym (a więc

⁹ P. Buchwald-Pelcowa, *Marcin Bielski o odkrywaniu nowych światów* [w:] *Wyobrażenia epok dawnych: obrazy — tematy — idee. Materiały sesji dedykowanej Profesorom Jadwidze i Edmundowi Kotarskim*, red. J. K. Goliński, Bydgoszcz 2001, s. 153–165; D. Śnieżko, *Swojskie i obce w kronice uniwersalnej (przykład Marcina Bielskiego)*, „Teksty Drugie” 2003, nr 1, s. 23–40.

¹⁰ D. Śnieżko, *Marcin Bielski i wiedza tajemna* [w:] *Staropolskie kompendia wiedzy*, red. I. M. Dacka-Górzyńska i J. Partyka, Warszawa 2009, s. 269–279.

¹¹ M. Horabik, *Obraz Ziemi Świętej w „Kronice wszytkiego świata” Marcina Bielskiego*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” nr 2659, „Prace Literackie”, R. 44, 2004, s. 5–15.

¹² D. Śnieżko, *Marcin Bielski i aleksandreidy* [w:] *„Wszystko tu najdzie, co wy macie w głowie”. Świat prozy staropolskiej*, red. E. Lasocińska i A. Czechowicz, Warszawa 2008, s. 38–51.

¹³ M. Bielski, op. cit., k. 239v.

wychodząc od przyjęcia islamu), aż do sukcesów panującego jeszcze w roku wydania kroniki Sulejmana Wspaniałego (zm. 1566).

Bielski referując dzieje kolejnych sułtanów nie powoływał się imiennie na konkretnych historyków, niemniej sygnalizował zależność swej relacji od źródeł wcześniejszych, np. „Piszą, iż wojsko Tamerlanowe miało ludu wszystkiego jako dwanaście tysięcy” (k. 240v). Natomiast podsumowując relację o dokonaniach Skanderbega, wskazał imiennie dziejopisów. Stwierdził: „Pisali o tym Skanderbegu wiele historyków jako Wolateranus, Eneas Silwius, Paulus Jowius, ale szerzej Marynus Barlecius Szodrzeński z Skodry miasta, Słowak i Włoch” (k. 258v). Zdaniem badaczy, zasadniczym źródłem opowieści o bohaterze albańskim było Marinusa Barletiusa *De vita et laudibus Scanderbergii sive Georgii Castriotae, Epirotarum principis, libri XIII* (Argentorai 1537)¹⁴.

Dalsza część relacji przynosi załączek zagadnień obyczajowo-kulturowych, które były podejmowane i rozwijane stopniowo przez kolejnych kronikarzy (np. Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła „Sierotkę”, Aleksandra Gwagnina i Marcina Paszkowskiego). Znajdujemy bowiem rozdział *O sprawie tureckiej i o obyczajach domowych* wprowadzający opis obyczajów militarnych i panujących w domostwach. Bielski sygnalizuje je raczej niż omawia. W pierwszej części wypowiedzi zajmuje się problematyką militarną. Podziwia zatem dyscyplinę i dobrą organizację w wojsku tureckim, szybkość działania bardzo licznej armii, która jest w stanie znosić bez sprzeciwu trudy uciążliwych dla ludzi kampanii wojennych. Bielski formułuje refleksję, że gdyby chrześcijanie posiadali tak dobrą organizację, mogliby, jak stwierdza: „nie tylko ziemi, ale i niebu rozkazować” (list 259v).

Ukazując konkretne sytuacje, w których sprawdza się karność armii tureckiej, pisze dziejopisarz o łatwości, z jaką pokonują wszelkie przeszkody naturalne, jak głębokie rzeki, wysokie góry, zarazem bez sprzeciwu gotowi są cierpieć głód, złą pogodę oraz brak snu. Przyczyną tego zachowania jest, zdaniem Bielskiego, skromność żołnierzy, którzy nie wywyższają się ponad innych mieszkańców imperium. Zachwyca kronikarza także to, że armia imperium nie rabuje ludności zamieszkującej na trasach jej przemarszu. Ceni też ciszę i spokój w obozie. Żołnierze, zdaniem dziejopisarza, nie pojedynkują się, nie prowadzą sporów wynikających z różnicy zdań, także nie buntują się. Być może dlatego, że — jak zasugerował Bielski — za złamanie zasad karności wojskowi są bezwarunkowo i surowo karani: „[...] kto by inaczej uczynił, wina nie odpuszczona ani uproszona zawždy” (list 259v). Opis prowadzi piszącego do diagnozy. Kronikarz uznaje, że dzięki doskonałej dyscyplinie armia Osmanów nie została rozbita przez 200 lat do momentu, kiedy pisał swe dzieło. Sprawność i siłę wojska tureckiego osłabiać miały tylko czynniki naturalne, jak przede wszystkim „mór, wiatr, ogień, głód, woda” oraz wewnętrzne w postaci nieporozumień między samymi Turkami. Mimo to postrzegał ich Bielski jako niezwycięzonych dzięki doskonałej organizacji wojska i jego żelaznej dyscyplinie.

Nakreślony przez kronikarza obraz organizacji wojska tureckiego i zalet żołnierzy ma więc charakter (ale nie cel) laudacyjny. Bielski ustanowił idealny wizerunek, by podać go jako wzór do naśladowania dla rycerstwa chrześcijańskiego (stąd wspomniana już uwaga/wyrzut pod adresem żołnierzy europejskich), ukazać kontrast między obyczajami armii reprezentującymi walczące z sobą wyznania i kręgi kulturowe. Kronikarz jako teoretyk wojskowości, autor późniejszej nieco *Sprawy rycerskiej*¹⁵, doskonale znał ułomności i bolączki chrześcijańskich armii, umiał wskazać czułe punkty, napiętnować wady. Chwaląc armię sułtanów zarzucał więc wojsku chrześcijań-

¹⁴ D. Śnieżko, „Kronika wszystkiego świata”, op. cit., s. 63; St. Grodz, Marcin Bielski, op. cit., s. 396.

¹⁵ M. Bielski, *Sprawa rycerska według postępków i zachowania starego obyczaju rzymskiego, greckiego, macedońskiego i innych narodów pierwszego i niniejszego wieku, tak pogańska, jako i krześcijańska z rozmaitych ksiąg wypisana ku czcieniu i nauce ludziom rycerskim pożyteczna. Książki na ośm części rozdzielone*, Kraków 1569.

skiemu złą organizację, lenistwo, brak karność i pychę rycerzy, pojedynki w obozach, rabunki podczas przemarszów wojsk. Wzorcowa organizacja i karność sprawiają, że armia Imperium Osmańskiego była za czasów Bielskiego, jak stwierdził, praktycznie nie do pokonania. Sugerował kronikarz, by liczyć się z długim okresem jej dominacji militarnej wyrażającej się przewagą nad wojskami chrześcijańskimi.

Druga część rozdziału *O sprawie...* dotyczy początkowo również kwestii wojskowych. Jej pierwszym elementem jest strój. Kronikarz zauważa, że miał być schludny, by zarazem podkreślić, iż winien był zasłaniać całe ciało w taki sposób, który nie pozwoli dostrzec jego najmniejszego skrawka. Docenił Bielski skromność wojskowych ubiorów tureckich podyktowaną pragmatyzmem. Turcy dbali, by za sprawą ubioru nie przeciążyć konia. Z tego też względu nie używali pełnej zbroi. Minimalizm w sferze materialnej obejmował także chorągwie tureckie, które nie były, według kronikarza, duże i bogato zdobione, ani też ciężkie. Miały postać jedwabnych wielobarwnych proporczyków, pod którymi gromadziły się oddziały poszczególnych dowódców. Elementem kultury militarnej były też bębny i piszczałki mobilizujące żołnierzy do walki.

Szczególne znaczenie miała modlitwa za wojsko tureckie, obejmująca zarówno żywych, jak i poległych. Dość zaskakujące wydaje się stwierdzenie, że „za rycerski lud modlą się wszyscy na każdym miejscu, tak na godziech, w łaźni, jako w kościele” (list 259v). Sugeruje ono duże znaczenie religii w życiu codziennym, jak też poświadcza prominentną rolę rycerstwa w hierarchii społecznej. Ta powszechna modlitwa obejmuje zwłaszcza poległych, którzy oddawszy życie za ojczyznę, zasłużyli sobie na szczególną cześć. Według Bielskiego, są uważani za „szczęśliwych i błogosławionych”, ponieważ dane im było „nie doma w kłopotcie, ale na posłudze pospolitej i bożej umrzeć” (list 259v). Podobnie zatem jak w społeczeństwie sarmacko-szlacheckim, Turcy mieli troszczyć się o pamięć tych, którzy oddali życie, walcząc za państwo i dla władcy. Formą troski o ich dusze miało być uwalnianie z zamknięcia w intencji poległych: więźniów, ptaków i zwierząt. W ten sposób przybliżył więc kronikarz jedną z form muzułmańskiego kultu zmarłych, o jakiej wspominali też późniejsi pisarze przedstawiający obyczaje tureckie (m.in. A. Gwagnin, M. Paszkowski, S. Twardowski). Za znaczące i zbieżne z obyczajem chrześcijańskim uznał Bielski kultywowanie pamięci o znaczących sukcesach militarnych poprzez utrwalanie ich na piśmie, jak też przypominanie w formie pieśni zagrzewających rycerstwo do walki.

Przeszedł z kolei kronikarz płynnie do przybliżenia obyczajów z innych obszarów funkcjonowania kultury muzułmańskiej. Kwestii kultu dotyczy informacja o braku dzwonów, które służą chrześcijanom do zwoływania na modlitwę. W islamie, jak zaznacza Bielski, rolę tę spełniają mueżini wzywający wiernych do meczetu wołaniem z wysokich wież stojących w ich pobliżu. U Bielskiego znajdujemy też powtarzany potem bez weryfikacji przez innych kronikarzy szczegół, który dotyczy techniki nawoływania mueżinów. Mają mianowicie wtykać dwa palce do uszu, wówczas gdy krzyczą. Zdaniem kronikarza, zasadnicza różnica między chrześcijanami a muzułmanami dotyczy kultu obrazów. Wyznawcy islamu się go wystrzegają, uważając za bałwochwalczy. Bielski twierdzi, że to z powodu kultu wizerunków muzułmanie nazywają chrześcijan gaurami, czyli poganami. Odnotował dziejopisarz, iż wyznawcy islamu modlą się obracając twarz w kierunku południowym. Nie umotywował tego zwyczaju jednak w żaden sposób.

Wymieniając hasłowo obyczaje muzułmanów podaje Bielski, że Turcy nie tolerują hazardu, za który karzą osoby na nim przyłapane. Zaraz obok informuje, że nie używają ławek ani stołów, gdyż siadają zamiast tego na ozdobnych posłaniach rozkładanych bezpośrednio na ziemi, uprzednio zawinawszy się starannie szatą wierzchnią. Elementem wyposażenia tureckiego jest

praktyczny składany stolik wykonany ze skóry, który można w razie konieczności przytroczyć do konia. Służy on do jedzenia, choć kronikarz stwierdza, że muzułmanie nie unikają stawiania potraw bezpośrednio na ziemi. W związku z „kulturą stołu” pozostaje także, zdaniem dziejopisa, używanie obuwia. Turcy obywają się bez niego, gdy udają się do meczetu lub domu, ogólniej do miejsca, w którym mają siedzieć. Bielski za niestosowne uznaje siedzenie na kosztowym posłaniu w obuwii. By unikać zabrudzenia stóp błotem, miejsca, w których się takowe robi, praktyczni Turcy mają zasłaniać deskami.

Dalsze obserwacje dotyczą obyczajów związanych z załatwianiem potrzeb fizjologicznych, co nie odbywa się z pominięciem wymogów, jakie nieść miał, według Bielskiego, islam. Wypróżnianie się odbywało się na dworze, co sugeruje zwrot „dworowa potrzeba”¹⁶. Po jej załatwieniu należy umyć nie tylko intymne części ciała, lecz także, choć nie zawsze, „głowę, kolana, twarz i wszystkie członki ruchające”, a więc poruszające się, jak ręce, głowa czy też palce. Niedozwolone było kierowanie podczas tych czynności spojrzenia na południe, ponieważ była to strona zarezerwowana dla modlitwy. Kronikarza interesowała także technika oddawania moczu przez mężczyzn. Jak stwierdził, muzułmanie mieli „puszczać wodę” kucając, podobnie jak kobiety, nigdy na stojąco. Mężczyzn, którzy by w ten sposób oddawali mocz, według Bielskiego, uważano za pozbawionych zdrowych zmysłów lub za wyznawców innej religii niż islam. Zatem technika wypróżniania się, jak też towarzyszące tym czynnościom procedury higieniczne, miały umocowanie w obyczajowości regulowanej przez zasady religijne.

Ostatnie dwa obyczaje, jakie wspomina kronikarz, to koraniczny zakaz spożywania alkoholu, jak też wieprzowiny oraz padliny. Sygnalizując drugą z kwestii, pisze Bielski, iż obyczaj ten muzułmanie przejęli od wyznawców religii mojżeszowej. Natomiast zakaz picia wina motywowany był uznaniem tego trunku za źródło „wszystkich złych rzeczy”, do których zaliczono „zwady i nieczystości” (list 259v), a więc spory i rozpustę.

Obyczaje żołnierskie omawiał Bielski także w rozdziale opisującym podział terytorialny Imperium Osmańskiego. Wyliczywszy wszystkie krainy europejskie i azjatyckie stwierdził, że rządzi nimi 25 przełożonych (odpowiadających rangą staropolskim wojewodom) zwanych sędziakami. Ich miejscem zamieszkania są ważniejsze zamki. Kronikarz wymienił 9 przykładowych. Odnótował także, iż przełożonymi sędziaków są dwaj baszowie nazywani też beglerbegami, mający pod opieką jedną z części imperium: Natoliję (część azjatycką) lub Romaniję (część europejską). Bielski uświadomił odbiorcy, że wchodzić oni wraz z sułtanem w skład rady zarządzającej armią. Tak więc kwestie podziału administracyjnego połączył dziejopis z zagadnieniami wojskowymi — organizacją armii i jej strukturą dowódczą.

Następnie omówił, kontynuując analizę struktury tureckiej armii, hierarchię wojskową w dół drabiny zwierzchności. „Począty” osmańskie gromadzą trzy rodzaje żołnierzy wywodzących się z różnych warstw społecznych: „zową jedny spachy, drugie oglany albo sulacy i janczarowie pieszy” (list 260). Poza tymi szczególnie przeznaczonymi do walk grupami, do szeregów armii włączani są także oracze, a więc chłopci, oraz niewolnicy i rzemieślnicy. Bielski podkreśla, że dla nich wszystkich przeznaczona jest pensja wypłacana co miesiąc. Znaczący spraw wojskowych odnotował, że żołnierz turecki nie zajmował się aprowizacją dla siebie i dla swoich koni. Tak żywność, jak i jęczmień nabywał od służb sułtańskich. Bielski odnotował także, iż janczarowie, ponieważ

¹⁶ Zob. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 6, Wrocław 1972, s. 257.

przebywają blisko cesarza, mają przywilej udziału w wyborze władcy. Zdaniem kronikarza, ich liczebność ma być stale utrzymywana na poziomie 30 tys.

W rozdziale *O nabożeństwie tureckim* mowa jest nie tylko o sprawach religijnych — dogmatyce i prawach koranicznych, ale też o obyczajach, które uzależnione są pośrednio od islamu. Dowiedzieć się mógł więc staropolski czytelnik o tym, że w tureckich miastach funkcjonowały publiczne łaźnie. Bielski informował także, w jaki sposób rozwiązywano problem braku wody, gdy trzeba było się umyć. Środkiem czystości stawała się świeża ziemia, którą należało się potrzeć. Wymienił też szczegółowo części ciała, które wymagały zabiegów rytualnego oczyszczenia przed modlitwą. Były to: „poślednie części ciała [ostatnie, tu: odbył], ramię, żywot [brzuch], ręce, uszy, nozdrze, oczy, włosy i nogi” (list 260).

Uwagi dotyczą też funkcjonowania muzułmańskiego duchowieństwa. Bielski odnotował, że nieznacznie tylko różnią się od prostych chłopów, a więc ich status społeczny był niższy niż duchowieństwa chrześcijańskiego w katolickim kraju w XVI wieku. Duchowni muzułmańscy, według dziejopisa, w swej przeważającej liczbie nie są wykształceni. Stąd też jedynie ci spośród nich, którzy znają język arabski i czytają Koran, otaczani są szacunkiem. Duchowni posiadają żony i dzieci. Gdy zaś potomstwo jest bardziej liczne, muszą na nie pracować podobnie jak inni. Od chłopstwa różnią się tym, że nie są zobowiązani do udziału w wyprawach wojennych. Bielski charakteryzuje też kilka grup derwiszów, którzy albo wiodą życie pustelnicze, albo roztaczają opiekę nad pielgrzymami, lub też dzielą się na ulicach wodą ze spragnionymi, za co otrzymują jałmużnę. Szczególną grupę derwiszów stanowią mają uważający się za proroków, którzy mieszkają przy meczetach, zaś chodzą bez butów i szat, jedynie w turbanach. Dzięki ustawicznym postom i modlitwie mają posiadać wiedzę o przyszłości. Dlatego też sułtan, jak utrzymuje Bielski, zasięga u nich wiedzy o wyniku wojny, którą zamierza rozpocząć. Dziejopisa dziwiło, że posiadający doskonale przygotowaną armię sułtani zdawali się na wyniki „ustaleń” tych „szalonych żebraków” (list 260v), ulegając manipulacjom, jakich dopuszczać mieli się derwisze.

Przedstawił też Bielski wizję muzułmańskiego raju. Według wyobrażeń, jest to ogród, gdzie powietrze jest łagodne, a pod przezroczystym niebem bije źródło ze słodką wodą. Zbawieni, odziani w szaty z jedwabiu i bisioru, mogą pożywiać się do sytości każdą potrawą, o jakiej tylko pomyśla. To im usługują aniołowie, podając w złotych kubkach mleko i czerwone wino zaspokajające zmysłowe rozkosze smaku. O tym, że to wizja nieba dla mężczyzn, świadczy przekonanie, że przebywają tam, ciesząc oko zbawionych, „dziewki nad obyczaj piękne”. Zatem wizja ukazuje jako zapewniające szczęście to, czego brakować mogło przeciętnemu muzułmaninowi za życia: zdrową wodę, łagodną przyrodę, jedzenie i picie bez ograniczeń. Raj zaspakajać miał potrzeby zmysłów: smaku, wzroku, powonienia. Bezpośrednio nie proponował niczego w sferach dotyku i słuchu.

Kronikarz pisze też o obyczajach towarzyszących obrzezaniu ośmioletniego dziecka płci męskiej oraz chrześcijanina. W pierwszym przypadku odbywać się ono może w meczecie lub domu rodziców chłopca w towarzystwie przyjaciół zaproszonych specjalnie na tę uroczystość. Po obcięciu napletka ranę, by uniknąć zakażenia, zasypywano solą. Elementem obrzędu przejścia była wizyta chłopca w łaźni na trzeci dzień po obrzezaniu. Po drodze do domu ośmioletek bądź starszy młodzieniec otrzymywał miał podarunki: „złoto, srebro, kamienie, szaty jedwabne, zapony, konie, kubki” (list 260v), zgodnie ze statusem majątkowym rodziny. Opisał także Bielski sposób przyrządzania mięsnej potrawy, którą karmieni są goście podczas „godów”. Pozbawionego skóry wołu nadziewają baranem, tego zaś kurą, do której wkładają jajko. Tak przygotowaną całość pieką. Z kolei dziejopis przybliżył obrzędy i motywy towarzyszące obrzezaniu chrześcijanina, który

postanowił przyjąć islam. Taka decyzja sprawiała, że nie mógł samowolnie opuścić imperium osmańskiego. Samemu obrzędowi przyjęcia nowej wiary towarzyszyło oprowadzanie wyznawcy po ulicach przy dźwiękach bębnów i piszczałek. Podobnie jak w przypadku dziecka czy młodzieńca, otrzymywał dary, zarazem uwalniany był od specjalnych obciążeń podatkowych, jakie nakładano na chrześcijan mieszkających na terytorium państwa osmańskiego.

Z zasad religijnych wyrastał system prawny. Bielski dostrzegł, iż miał on źródło w prawie możeszowym. Zabójstwo karane było więc śmiercią, cudzołóstwo kobiety, jak i mężczyzny ukamienowaniem, bądź chłostą w przypadku ludzi nie żyjących w związkach małżeńskich. Dodatkową karą dla kobiety było obwożenie jej po ulicach na osle, przy czym poddawana karze siedziała twarzą do ogona zwierzęcia. Inną formą poniżenia było nałożenie na nią zwierzęcych jelit, jak też, zdaniem kronikarza, obrzucanie „błotem, kapustą, jabłki, ogórki, śliwami” (list 261). Nie wolno było używać kamieni i drewna, ponieważ celem nie było zabicie takiej kobiety. Z kolei kara za kradzież była stopniowana w zależności od liczby przewinień. Za pierwszym razem karano chłostą, za drugim razem podwójną chłostą, za trzecim obcięciem ręki, a za czwartym nogi. Ponadto należało wynagrodzić uczynioną szkodę. Sędzia turecki rozsądzał jednakowo sprawy muzułmanów, jak i chrześcijan.

Ukazał także Bielski zasady prawno-obyczajowe związane z małżeństwem oraz reguły regulujące funkcjonowanie kobiet w społeczeństwie muzułmańskim. Obowiązkowo należało się ożenić do 15 roku życia. Mężczyzna mógł mieć maksymalnie cztery żony oraz dodatkowo dowolną liczbę niewolnic pod warunkiem, że był w stanie je utrzymać. Synowie zarówno żon, jak i niewolnic mieli identyczne prawo dziedziczenia, zaś każda córka otrzymywała o połowę mniejszy spadek niż syn. Kronikarz zauważył, że mężczyzna nie trzymał wszystkich żon w jednym domu, lecz, by uniknąć sporów między kobietami, miał kilka domów w różnych miastach. Przenosił się od jednej żony do kolejnej, gdy tylko pierwsza zaszła w ciążę. Według Bielskiego, islam dopuszczał rozwód w przypadku niepłodności kobiety.

Kobietom, jak pisał Bielski o muzułmankach z dobrych rodzin, nie było wolno wyjść z domu bez zasłonięcia twarzy poniżej oczu. Nie miała prawa brać udziału w uroczystościach rodzinnych, w których uczestniczyli sami mężczyźni, jak też samodzielnie sprzedawać czy nabywać towarów na rynku. Obowiązki te wypełniali słudzy. Kobiety, jak stwierdza kronikarz, mogły jedynie udawać się raz w tygodniu w piątek do meczetu, by modlić się w części zarezerwowanej dla nich, oddzielonej od części męskiej.

W sferze regulującej relacje damsko-męskie obowiązywał zakaz rozmowy nawet męża z żoną poza domem; niedopuszczalne, według Bielskiego, było też wspólne podróżowanie małżonków. Konfrontując obyczajowość turecką z europejską zauważył kronikarz, że małżonkowie nie mogli sobie również publicznie okazywać uczuć ani wzajemnej życzliwości w żadnej formie. Wynikać to miało z tego, że małżonkowie spotykali się sporadycznie. By kobietom zapewnić towarzystwo, zamożni mężowie utrzymywali eunuchów, którzy zarazem pilnowali, by ich żony były skutecznie odseparowane od świata zewnętrznego. Kobiety znajdowały się całkowicie na utrzymaniu męża, ponieważ nie miały żadnych własnych środków finansowych. To mąż był zobowiązany do całkowitej odpowiedzialności finansowej za sprawy żony. Obejmowała ona również ubiór kobiety, który, zdaniem Bielskiego, nie musiał być kosztowny, bowiem żona sporadycznie opuszczała dom. Tak więc kobiety nosiły długie, proste szaty i podobnie jak mężczyźni turbany na głowach.

Nieco uwagi poświęcił Bielski żywności spożywanej przez mieszkańców imperium, jak też stosunkom prawnym regulującym zasady posiadania ziemi i uprawy roli przez różne stany spo-

łeczne. Stwierdził, że Turcy gustują w potrawach słodkich, które spożywają na zimno. Pić mieli gęste słodkie wino, ponadto jeść słodzony chleb. Z tekstu wynika, że znali cukier w postaci proszku. Żywność można było kupić na ulicy. Sprzedawcy oferowali baraninę i „kaszę ryżową” (list 261). Ryż wykorzystywany był w przyrządzaniu różnych potraw, jednak kronikarz nie ujawniał szczegółów. Z żywieniem powiązana była uprawa roli. Bielski zapisał, że odpowiedzialni za to są „mieszczanie”, którzy uprawiają ziemię należącą do władcy, płacąc mu 10% podatek. Na polu pracują niewolnicy. Z kolei rzemieślnicy w miastach utrzymują się z wykonywanej profesji.

Dziejopis dostrzegł szczególną niechęć, jaką żywią Turcy do ludzi, którzy nie potrafią wykonywać żadnego rzemiosła, szczególnie do porwanych do niewoli duchownych chrześcijańskich i bogatszej szlachty. Osoby należące do stanów duchownego i szlacheckiego nie musiały w ojczyźnie trudnić się pracą fizyczną, natomiast na terenie imperium osmańskiego wymagano od mieszkańców, by każdy zapracował na własne utrzymanie pracując. W przeciwnym razie „musi głodem umrzeć albo w nędzy być” (list 261). Warunku tego nie spełniali „pospolicie naszy książa albo ziemianie opili” (list 261). Kronikarz odnosi się do nich z wyraźną niechęcią, ukazując zarazem degradację i upadek, jakiego doświadczają, gdy jako niewolnicy zmuszani są do pracy fizycznej:

który nie umie rękoma nic począć, bo takich kupiec nienawidzi, a jeśli się na nim omyli, iż go kupi, mni mając z jego posługi pożytek mieć, nago musi chodźć zakrywszy się przez pośrzodek bez botów i ciapki, co cięższą pracę musi podjąć, drwa albo kamienie nosić (list 261).

Bielski nie okazuje im współczucia. Jego słowa stanowią przestrożę dla chrześcijańskiego duchowieństwa i szlachty. To sygnał dla czytelnika, że w imperium osmańskim obowiązywała całkiem inna niż w Polsce organizacja społeczna; dziejopis tego wątku jednak nie rozwija. Inne też były powody uzyskiwania wyższego statusu społecznego. Nie był on warunkowany urodzeniem, stanem posiadania czy pozycją, jaką dawała religia, lecz osobistymi, indywidualnymi zasługami. Osoby niezdadne do pracy doświadczać miały w imperium degradacji czy wręcz wykluczenia.

Z omówioną kwestią wiąże się ściśle zagadnienie posiadania ziemi oraz reguł rządzących sprawowaniem stanowisk publicznych. Bielski uświadamia szlacheckiemu odbiorcy, że urzędy i dobra ziemskie (wsie i miasta), jak też ludność nie są własnością osoby, która sprawuje funkcję lub nadzoruje uprawę roli, lecz należą do sułtana. Ten może je nadać w najlepszym razie dożywotnio. Nie zaznacza kronikarz, że ziemię przydzielał sułtan za zasługi podczas wojen. Opisuje za to obowiązki, do których spełniania zobowiązani są administratorzy dóbr cesarskich. Ich powinnością jest dostarczyć cesarzowi tylu rekrutów, ilu określa szacunkowo urzędnicy. Niewypełnienie obowiązku karane jest śmiercią.

Choć umieszczony w rozdziale o sprawach religijnych, wątek dotyczący handlu niewolnikami oraz sposobów ich funkcjonowania w imperium osmańskim nie należy do tytułowej tematyki. Stwierdza Bielski, że armii towarzyszą podczas wojen zawsze handlarze niewolników, czyli tzw. mangowie¹⁷. Kupują oni ludzi od Turków, przytwardzają po 50–60 do długich łańcuchów. Zobowiązani są do opłacenia 10% podatku cesarzowi w naturze. Kronikarz podkreśla, że handel niewolnikami stanowi bardzo intratne zajęcie. Przybliży też kryteria selekcji pozyskanych ludzi. Podstawowym jest wygląd zewnętrzny. Osoby starsze, otyłe i źle się prezentujące przeznaczone były do pracy na roli. Młodszych selekcjonowano ponadto według wieku i użyteczności, kieru-

¹⁷ Ibidem, t. 13, Wrocław 1981, s. 144.

jąc do prac rzemieślniczych, służby wojskowej (tu konkretnie Bielski wymienia: strzelanie z łuku, posługiwanie się kopią, operowanie szablą i tarczą) pod opiekę wymagającego mistrza. Z kolei najpiękniejszych młodzieńców, którzy trafili do służby cesarskiej, kastrują (niewielu ten zabieg przeżywa), przeznaczając „na brzydliwe uczynki” (list 261v). Dalsze zadania okleśnionych (tj. wykastrowanych) eunuchów, gdy utracą młodzieńczą świeżość, to posługa żonom lub kochankom władcy w roli ochmistrzów, czyli zarządzanie domem i służbą. Pozostałych kastratów: odsprzedawano możnym lub zlecano funkcję stróża. Niektórzy pracowali przy mułach lub koniach albo w kuchni. Natomiast piękne panny niewolnice stawały się nałożnicami, brzydsze służyły żonom. Do tej samej pracy przeznaczane były starsze kochanki. Te szczególnie posługiwały, nosząc za paniami wodę, która służyła „umywaniu żadnej twarzy” (k. 261v), czyli intymnych części ciała po załatwieniu potrzeby fizjologicznej.

Przybliżył też kronikarz szlacheckiemu odbiorcy sposób postępowania Turków po zdobyciu nowych terenów. Uwagi dotyczą podziału łupów wojennych oraz reorganizacji życia. Wszelkie dobra ruchome materialne otrzymuje wojsko, które 10% ludności prostego pochodzenia przekształca w niewolników, natomiast wysoko urodzonych zarówno przynależących do rodu panującego, jak i bogatą szlachtę pełniącą funkcje publiczne, eliminuje, pozbawiając życia całą elitę danej społeczności. Podobnie armia postępuje z duchownymi, choć część z nich pozostawia przy życiu, przeznaczając dla nich żebraczy los. Świątynie chrześcijańskie pozbawiane są funkcji sakralnych, jedynie najładniejsze przekształca się w meczety. Jeśli chodzi o organizację życia religijnego, to według Bielskiego, nie wolno chrześcijanom zakładać organizacji nim kierujących. Zakazy obyczajowe dotyczą noszenia chrześcijańskiego ubioru duchownego, chodzenia z bronią. Wszelkie osoby podejmujące dyskusję na tematy religijne są prześladowane. Spory konfesyjne mogą być rozstrzygane zbrojnie, zaś uparty dyskutant, nieprzyjmujący racji muzułmanina, karany jest obrzezaniem bądź, w przypadku szczególnego oporu, palony. Na chrześcijan nałożony jest podatek wynoszący 1/4 dochodów. Dotyczy zarówno rolników, jak i rzemieślników. Jest też pobierany specjalny podatek w postaci gotówki. Jeśli chrześcijanin nie może go zapłacić, odbiera się mu dzieci lub je zastawia. W przypadku, gdy chrześcijanin dzieci nie posiada, traci bezpowrotnie wolność.

Ostatni wątek dotyczy ucieczki z niewoli muzułmańskiej z obszaru państwa osmańskiego. Uwagi odnoszą się do najlepszego czasu na podjęcie takiej decyzji, trudności, na jakie napotkać może zbieg i kar, jakie spotykają uciekających. Według Bielskiego, łatwiej uciec niewolnikowi z części europejskiej Imperium Osmańskiego, bowiem na tym obszarze pokonywać trzeba wyłącznie rzeki, natomiast ucieczka z Anatolii wiąże się z koniecznością przepłynięcia morza, najlepiej w cieśninie Dardanele, dawniej zwanej Hellespontem. Zdaniem kronikarza, trudności w żegludze powoduje silny wiatr. Najlepszy do ucieczki jest okres letni, pora żniw, ponieważ można ukrywać się w dzień w zbożu, natomiast wędrować nocą. Łatwiej też wówczas o żywność. Bielski wymienia również kary, jakie spotykają schwytanych uciekinierów. Są to: powieszenie, chłosta wykonywana po zawieszeniu nogami do góry oraz nacinanie i zasypywanie solą podeszw stóp, by spowodować ból i opuchliznę.

Podsumowanie

Z uwagi na charakter dzieła informacje i spostrzeżenia Bielskiego z obszaru kultury i obyczajowości Imperium Osmańskiego podawane są w formie skondensowanej jako ciąg zdań oznajmujących, sporadycznie układających się w narrację posiadającą ciągłość przyczynowo-skutkową.

Tytuły rozdziałów nie są adekwatne do ich treści. Co prawda w pierwszym rozdziale — poświęconym wojsku i obyczajom domowym — pierwsze zagadnienie zostało omówione, jednak drugie Bielski przedstawił w formie szczątkowej. Rozwinięcie tych kwestii znalazło się w rozdziale *O nabożeństwie tureckim*. Część informacji tam podanych nie miała bezpośredniego zakorzenienia w zasadach religijnych islamu. Z kolei istotne informacje z zakresu organizacji armii podane zostały w rozdziale na temat podziału terytorialnego.

Zgromadzony przez Bielskiego zespół informacji miał dać sarmackiemu odbiorcy rudymenarną wiedzę o organizacji społecznej, religijnej i militarnej Imperium Osmańskiego. Czytelnik poznawał w przybliżeniu tureckie ubiory, pokarmy, podstawy prawa oraz życie i wybrane obyczaje religijne (głównie obrzezanie), organizację terytorialną i wojskową, wymiar obciążeń fiskalnych, strukturę społeczną oraz rolę w niej niewolnika. Wprost mówiło się też o sprawach intymnych, regułach pożycia seksualnego w ramach małżeństwa, o cudzołóstwie i karach za nie, kastracji niewolników przeznaczonych do kontaktów homoseksualnych, jakie przypisywano Turkom, obyczajowości towarzyszącej wypróżnianiu się, w tym o kulturze sanitarnej, która obejmowała obmywanie się po załatwieniu potrzeby fizjologicznej, trosce o czystość ciała, o czym świadczyły łaźnie, do których prowadzono między innymi świeżo obrzezanych chłopów.

Wykład zasad islamu nie stanowił zasadniczego celu dziejopisa. Kronikarz przestrzegał zwłaszcza duchowieństwo i szlachtę przed zgubnymi konsekwencjami niewoli, jakie spadały na przedstawicieli tych dwu stanów społecznych. O swój los nie musieli się szczególnie martwić chłopci i rzemieślnicy. Niekorzystne było za to położenie młodzieży. Chłopcy mogli zostać żołnierzami, eunuchami lub rzemieślnikami, dziewczęta niewolnicami przeznaczonymi do kontaktów seksualnych ze swoimi panami.

Istotne wydaje się też ukazanie miejsca chrześcijan w organizacji społecznej państwa tureckiego. Chrześcijan obejmował zakaz zrzeszania się, dodatkowe obciążenia fiskalne, państwo mogło im odebrać dzieci. Bielski w sumie na tyle szczegółowo przybliżył odbiorcy szlacheckiemu organizację i obyczaje Imperium Osmańskiego, że jego zbiór wiadomości mógł wystarczyć jako poradnik dla osób porwanych przez muzułmanów do niewoli. O nastawieniu na niewolnika jako potencjalnego czytelnika świadczą porady ukazujące najdogodniejszą porę i sposób ucieczki z imperium. W tym kręgu mieści się też praktyczna uwaga o konieczności zabrania z sobą zapasu soli na drogę powrotną do krajów chrześcijańskich.

Nie bez znaczenia wydaje się osadzenie przekazu w źródłach, zwłaszcza w tekście Georgiewicza wydanym po polsku i po łacinie w Krakowie niespełna kilka lat przed ukazaniem się Kroniki Bielskiego¹⁸. Tekst ten ukazuje obyczaje tureckie z perspektywy chrześcijanina z Europy Południowej. Ten sam punkt widzenia obecny zdaje się być u Bielskiego. Stara się on jednak, by jego informacje były uniwersalne, jak najmniej tendencyjne i zachowawcze. Dziejopis nie krytykuje, ani nie ukazuje jako gorszych praw, obyczajów i zasad religii panujących w imperium osmańskim; stara się zachować bezstronność, jaka powinna cechować historyka. Wyraźnie jednak i nie bez satysfakcji jako przestrogę dla duchowieństwa i możnych podaje informacje o tym, że w świecie muzułmańskim osoby te tracą swoje przywileje. W posiadanie tychże weszły bowiem według niego niesprawiedliwie — wskutek dziedziczenia lub przynależności do stanu, którego jedyną troską powinno być pielęgnowanie wiary, nie zaś gromadzenie dóbr materialnych. Dlatego też, choć Bielski zauważa, że duchowni muzułmańscy mają prawo żenić się, jak i posiadać potomstwo, to podkreśla, że podobnie jak inni ludzie z niższych warstw społecznych zobowiązani są zapracować na utrzymanie swoje oraz swoich dzieci.

¹⁸ B. Georgiewicz, *Rozmowa z Turczyńcem o wierze krześcijańskiej i o tajności Trójce Świętej, która w Alkoranie stoi napisana*, [Kraków] 1548.

Mohammed Al-Gaim

UNIwersytet Warszawski

SYTUACJA SPOŁECZNO-KULTURALNA ORAZ POEZJA IRACKA PO 2003 ROKU

Zanim napiszę, o czym jest niniejsza praca i co zawiera, chciałbym odpowiedzieć na ważne pytanie, a mianowicie — po co została napisana? Dlaczego zająłem się irackimi poetami okresu powojennego? Czy dlatego, że sam tworzę i tak jak inni odczuwam upadek kulturalny w powojennym Iraku? Czy ten upadek jest wynikiem wojny, czy też był obecny wcześniej, za czasów partii Al-Bas? Z całą pewnością, wedle opinii mojej i znajomych mi intelektualistów, upadek kulturalny zaczął się już w momencie przejścia władzy w Iraku przez Saddama Husajna w 1979 roku.

Opinia ta nie wynika bynajmniej z wrogości wobec reżimu Saddama, bądź różnic politycznych, lecz z pośredniej i bezpośredniej obserwacji dziejów kultury mojego kraju, której dokonuję jako Irakijczyk zainteresowany kulturą i ją współtworzący, mimo przebywania daleko poza granicami ojczyzny. Wraz z rozpoczęciem wojny iracko-irańskiej w 1980 roku zapanowała kultura mobilizacji i wszyscy, niezależnie od tożsamości, zdolności i możliwości intelektualnych, zostali posłani na front i włączeni w działania wojenne, wyjąwszy jedynie osoby najbliższe reżimowi. Wojna zabrała wielu myślicieli, intelektualistów i poetów, a setki wydanych w trakcie jej trwania zbiorów poezji opiewały ideę walki, władzy, obrony honoru i godności. Zapomnieliśmy wtedy, że zniszczony działaniami militarnymi Irak nie posiada infrastruktury, ani podstawowych warunków do godnego życia. I tak oto wyszliśmy z wojny z ogromnymi stratami i nowym pokoleniem, które szkoła nauczyła, że „pióro i karabin jedną mają lufę”¹, pokoleniem nauczonym, że język ołowiu znajduje w świecie posłuch, a cały Irak opiewa i wychwala Jedynego Przywódcę. Tuż potem wpadliśmy w wir wojny w Zatoce (1990–1991), powstanie i embargo, które zepchnęły Irak na skraj przepaści, a może go z niego strąciły.

W latach 90. XX wieku irackie społeczeństwo cierpiało z powodu biedy, głodu i braku możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych. Wiele osób zginęło bądź wyemigrowało, wola wszechobecnej władzy zapanowała nad iracką kulturą, a młode pokolenie uczyło się lojalności wobec dyktatora i jego popleczników. W tym okresie pojawiły się nowe rodzaje wierszy i nowe szkoły literackie, które próbowały dokonać zmiany, po części skutecznie. Większość poetów niemających związków z władzą, bądź będących w opozycji, uciekała się do symboliki i obrazowania za pomocą metafor. Czyniła tak ze strachu przed reakcją Al-Bas i terrorem intelektualnym, który ta szerzyła.

Po upadku reżimu w 2003 roku Irak znajdował się w stanie zacofania cywilizacyjnego i kulturalnego, do czego doszedł ekstremizm religijny, nierozsądna polityka kolejnych rządów, brak

¹ Jedno z najbardziej znanych powiedzeń Saddama Husajna z czasów wojny iracko-irańskiej.

bezpieczeństwa, pozorna wolność, oznaczająca *de facto* chaos. Pojawiło się wówczas wiele przejawów różnorodności kulturowej, które — mimo wszystkich niedociągnięć — można uznać za pozytywne. Narodziło się m.in. kilka nowych nurtów poezji, które wprost odnosiły się do sytuacji politycznej i społecznej w Iraku. Jednakże dziś liczba poetów i pisarzy, o których można powiedzieć, że w sposób systematyczny zajęli się krytyką społeczną, nie przekracza liczby twórców sprzed 2003 roku. Tak więc sytuacja w Iraku nie uległa większej zmianie; intelektualiści ciągle ginęli, bądź emigrowali, tak jak to miało miejsce przed upadkiem reżimu, a przyczyna była ta sama — sprzeciwianie się władzy. Należy zwrócić uwagę na to, że pojawienie się w Iraku zbrojnych milicji sprawujących władzę w imię religii było przyczyną śmierci lub wypędzenia wielu myślicieli i pisarzy. Mimo to można mówić o nowym pokoleniu, którego działalność artystyczna napawa optymizmem co do przyszłości.

Wpływ sytuacji politycznej i społecznej na kulturę iracką po 2003 roku

Najważniejszym wydarzeniem, które miało miejsce we współczesnym Iraku, była wojna w 2003 roku, kiedy to nastąpiła zmiana autorytarnego i nieuznającego pluralizmu reżimu na niestabilny system „demokratyczny”. W istocie zapanowała anarchia spowodowana lokalnym radykalizmem religijnym, błędami rządów o zapędach teokratycznych oraz pomyłkami natury wojskowej popełnianymi przez Biały Dom. Nie jest moim zamiarem porównywanie systemów politycznych — przedwojennego i powojennego — ani ocena przemian, lecz chciałbym w punktach nakreślić sytuację polityczno-społeczną w Iraku po 2003 roku:

1. Irakijczyk stanął przed koniecznością akceptacji innego człowieka, nawet tego, który miał odmienne poglądy religijne i polityczne;
2. wzrósł nacjonalizm, który odróżnić należy zdecydowanie od patriotyzmu;
3. nasiliły się postawy fundamentalistyczne pośród wyznawców różnych religii;
4. zapanowanie demokracji w Iraku pozwoliło na korzystanie ze swobód, które były niedostępne w czasach Saddama.

W XX wieku Irak był sceną wielu przewrotów, obalenia reżimów i rządów, lecz to początek XXI wieku przyniósł wielką przemianę polityczną, której towarzyszyły podziały w strukturze społeczeństwa irackiego². Niezwykła złożoność tego tematu nie wynika jedynie ze struktury społeczeństwa irackiego, lecz także z innych przyczyn. Pamiętać należy, że mamy do czynienia z jednym z najstarszych społeczeństw świata, o specyficznej historii, ułożonym w szczególnym miejscu geograficznym. Jest to społeczeństwo, które kształtowały różne cywilizacje — stąd m.in. różnice w mentalności i zwyczajach poszczególnych Irakijczyków. W starożytności przez Mezopotamię wędrowały rozmaite ludy, odciskając swoje piętno na Iraku³. W czasach współczesnych na Irakijczyków oddziaływały rządy, elity oraz edukacja. Niestety w latach bezpośrednio poprzedzających rok 2003, polityka iracka opierała się na przemocy i marginalizowaniu większości obywateli. Niszczyło to strukturę społeczeństwa irackiego, przywykłego do poszanowania różnych tożsamości⁴.

Ataki na kulturę

² Fālih ‘Abd al-Ğabbār, *Al-Muğtama’ al-madani fi ‘Irāq mā ba’d al-ħarb*, tłum. Hiba Qablān, Bagdad 2006.

³ ‘Alī al-Wardī, *Šabšiyyat al-fard al-‘irāqī*, Londyn 2001, s. 50.

⁴ Hamām ‘Abd al-Ğanī, Ayna makān at-taqāfa al-‘irāqīyya min hađa aš-širā’ al-marīr, <http://www.idu.net/portal/modules.php?name=News&file=article&sid=19241>, [dostęp: 2 kwietnia 2015].

Państwo irackie wraz ze wszystkimi instytucjami upadło w czasie krótszym niż trzy tygodnie. Tak szybki upadek zdumiał świat, a nawet samych Amerykanów, nie zdziwił jednak irackich obserwatorów sceny politycznej, którzy zdawali sobie sprawę z izolacji reżimu i jego słabych punktów. Iracka kultura i dziedzictwo historyczne stały się celem numer jeden dla byłych członków reżimu basistowskiego, a nawet sił regionalnych i międzynarodowych, ze względu na wielki wpływ kultury na życie społeczne. W tym samym czasie, gdy tłumy wdzierały się do pałaców Saddama i innych budowli-symboli upadłego systemu, oraz gdy upadały pomniki dyktatora, dochodziło do planowanych i nieplanowanych ataków na irackie dziedzictwo historyczne. Włamano się do Muzeum Irackiego i ukradziono eksponaty. Zaatakowano Centrum Sztuki imienia Saddama i spalono znajdujące się tam tablice, rękopisy i książki. Kilka dni później spalono Iracką Bibliotekę Narodową wraz z całym księgozbiorem, do którego należały m.in. historyczne rękopisy. Dokonano także zniszczeń na, będącej symbolem kultury irackiej, ulicy Al-Mutanabbiego w Bagdadzie⁵.

Później nastąpił okres fizycznej eliminacji intelektualistów, myślicieli, naukowców, lekarzy, inżynierów i wykładowców uniwersyteckich. Część zginęła, a inni zostali zmuszeni do opuszczenia kraju⁶. Jednocześnie pojawiły się milicje zbrojne, które korzystając z eskalacji przemocy na tle wyznaniowym i narastających różnic politycznych, zaczęły narzucać jednej grupie religijnej kulturę innej, marginalizować, pobudzać nastroje nacjonalistyczne i klanowe oraz zwalczać każdego, kto zajmował pozycję neutralną. Przyczyną takiego stanu rzeczy był wspomniany wyżej fakt, że rząd nie był rządem całego narodu, lecz rządem jednej grupy wyznaniowej. Sprawę skomplikowało także rozwiązanie przez Amerykanów ministerstw mediów i obrony, a następnie wprowadzenie do Iraku demokracji bez żadnego planu uwzględniającego irackie realia, tradycje i zwyczaje.

W pewnym sensie błędem jest mówienie o Iraku jako o państwie arabskim, mimo że język arabski jest jego językiem oficjalnym. Także oficjalna nazwa państwa „Republika Iraku” nie posiada przymiotnika „arabska” bądź „muzułmańska”, jako że mieszkańcy Iraku mają wiele korzeni — stanowią etniczną mieszankę Persów, Kurdów, Arabów i kilku innych grup o korzeniach nie-semickich. Tak więc Irakijczyk może być Arabem, Kurdem, Asyryjczykiem, Turkmenem; może być szyitą z południa, sunnitą z zachodu lub centrum kraju, chrześcijaninem, sabejczykiem czy jazydą⁷.

W okresie tuż po upadku reżimu Saddama wszyscy oczekiwali spokoju i stabilizacji, jednak sprawy potoczyły się zupełnie inaczej. Zamknięto teatry, wystawy sztuk plastycznych, kina, salony literackie, odwołano festiwale. W ich miejsce zapanował ekstremizm na tle religijnym i etnicznym. Stało się tak dlatego, że partie i inne twory polityczne, których liczba w Iraku wynosi około 300, doprowadziły do zaniku poczucia obywatelskości wśród ludzi, jako że każda partia reprezentuje odrębny światopogląd, czy też odrębną tożsamość opartą na gruncie wyznaniowym, etnicznym bądź klanowym⁸.

Warto wspomnieć, że likwidacja instytucji prasowych w czerwcu 2003 roku doprowadziła do rewolucji medialnej, która polegała na powstaniu wielkiej liczby gazet, czasopism, kanałów tele-

⁵ *Tadmeer Hadarat elirak*, www.aljazeera.net/programs/pages/9cb1bd51-87f2-475a-9796-6240a346958e, [dostęp: 2 kwietnia 2015].

⁶ *Istyhdaif althaqafa*, <http://www.aljaredah.com/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=12564>, [dostęp: 3 kwietnia 2015].

⁷ Marek M. Dziekan, *Irak religia i polityka*, Warszawa 2005, s. 229.

⁸ *Al-intyhabat altashreeya fil Irak*, www.aljazeera.net/coverage/pages/de0cbb40-8782-4c6a-b16d-302cb-1bd7433, [dostęp: 3 kwietnia 2015].

wizyjnych i rozgłośni. Każde z tych mediów reprezentowało zaś stronę, od której otrzymywało wsparcie, co prowadziło do konfliktów, nieraz kończących się nawet śmiercią dziennikarzy. Irak stracił w ten sposób wielu ludzi mediów, a instytucje prasowe do tej pory pozostają bez nadzoru, co jest dużym problemem⁹.

Kultura zdecydowanie nie należy do priorytetów nowego państwa irackiego, choć rząd i niektóre partie niekiedy odwołują się do niej w celach propagandowych. Przedstawiciele rządu zadeklarowali realizację programu rozwoju kultury, lecz jednocześnie narzucili swoją ideologię we wszystkich sferach życia. Z czasem rząd porzucił program kulturalny jako element budowy państwa irackiego i odciął się od instytucji kulturalnych, zarówno działających oficjalnie, jak i nieoficjalnie. Infrastruktura kulturalna, obejmująca teatry, studia nagrań, kina, drukarnie, wydawnictwa, wystawy sztuk plastycznych oraz sceny muzyczne, wciąż jest słabo rozwinięta w porównaniu z państwami sąsiedzkimi. Jak możemy zbudować państwo i instytucje na fundamentach demokratycznych, skoro oddajemy ministerstwo kultury pod kontrolę jednej grupy etnicznej bądź wyznaniowej, podczas gdy powinno ono stanowić wsparcie dla kultury i sztuki uprawianej przez różne grupy? Również nieobecność instytucji kulturalnych działających w sposób nieoficjalny stoi na przeszkodzie budowy irackiego projektu kulturalnego¹⁰.

Po tym skrótowym przedstawieniu sytuacji społeczno-kulturalnej po okupacji Iraku przez siły amerykańskie, w cieniu konfliktów politycznych oraz spuścizny reżimu partii Al-Bas, pragnę przybliżyć obraz współczesnego irackiego ruchu literackiego.

Poeeci okresu powojennego

W tym miejscu zaprezentuję irackich poetów tworzących po 2003 roku, którzy urodzili się w latach 70., 80. i 90. XX wieku. Wyboru dokonałem w oparciu o następujące kryteria: wpływ tych twórców na życie literackie kraju oraz ich oddziaływanie intelektualne na różne grupy społeczeństwa irackiego. Wymieniam nie tylko poetów znanych w środowisku literackim, lecz również tych, którzy są niesprawiedliwie ignorowani przez środki masowego przekazu. Większość z nich nie mieszka w Bagdadzie, lecz w innych miastach i prowincjach Iraku.

Niniejsze opracowanie nie jest pracą porównawczą, ani analityczną, lecz za zadanie stawia sobie przedstawienie kilku — moim zdaniem istotnych — poetów powojennych. Za takich zaś uznaję: Sa'fę Chalafa, Alego Mahmuda Chudajjjira, Umara al-Dżaffalę, Alego Wadżi'ha, Alego Tadż ad-Dina, Aję Mansur, Zahira Musę, Ahmada al-Hitię, Abbasa al-Mamuriego, Husama as-Saraję, Majsam al-Harbi, Mu'ajjida al-Chafadżiego, Sabrin Kazim (Il. 1). Specjalnie nie przedstawiam biogramów poszczególnych twórców. Nie analizuję też cytowanych utworów, lecz pozwalam, by ich tłumaczenia przemówiły do Czytelnika bezpośrednio, dając pewne wyobrażenie o współczesnej irackiej estetyce poetyckiej i, co może istotniejsze, o tematach nurtujących młodych irackich poetów.

⁹ Šabāh Yāsīn: *Al-ʿlām fi al-ʿIrāq*. Badanie przeprowadzone przez Centrum Badań „Jedność Arabska”, Bejrut 2005, s. 10.

¹⁰ ʿĀmir ar-Rubayʿī, z artykułu *Al-mašrūʿ at-taqāfi al-ʿirāqī haymanat šūrat al-faqīh wa-as-siyāsī*. Czasopismo Natr, nr 1, zima 2010.



Ilustracja 1. Poeci iraccy

Poniżej przykład poezji Safy Chalafa, która może być potraktowana jako streszczenie losów młodzieży należącej do jego pokolenia — pokolenia doświadczonego przez trzy wojny:

Cmentarz

*Zostawiłeś mnie
nago
bez drugiego
Powiedziałeś mi:
Ta droga prowadzi do marzycielskich miast
Mój ojciec w swej wysokości niczym rzeka
podrzucił
w moją pamięć
cmentarz
wtedy zestarzałem się*

A oto przykład poezji Alego Mahmuda Chudajjjira:

Tak jak wychodzisz na ulicę przypadkiem

*Nie jest dla mnie
pełen radości
przewidywalny uśmiech
przedsiębiorczy uśmiech
więc to nie jest dla mnie
ten uśmiech za drzwiami
szept przytulań
i pokusa rozkoszy*

...

*Dobrze, mam otwierać okno
ponieważ jakiś lekki deszcz spada
jakiś wiatr zmiecie resztę przechodniów*

...

Jest nowy dzień

A to fragment utworu autorstwa Alego Tadż ad-Dina:

Przerażone uśmiechy

*To jest moja ojczyzna
niektórzy wzięli wczorajszą zemstę
a niektórzy wzięli całe wczoraj
niektórzy wzięli szept
kontynuowałem swój samotny spacer
spacerujemy drogami szarej nocy
spacerujemy wolni, dzięki Bogu,
pardon,
dzięki Ojcu, Krzysztofowi Kolumbowi*

Przykład poezji Alego Wadžiha:

Dziewczyny Basry

*Boże wybacź dziewczynom Basry, kiedy naśladują głos słodczy
wybacź im, kiedy pieką z księżycą chleb i z nieba przygotowują stół dla aniołów
Boże wybacź im, kiedy zdenerwują się od gorąca Twojego słońca,
ponieważ dziewczyny szybciej dojrzewają przez to ciepło
i częściej przekraczają się w łóżkach podczas spoconych nocy
Wybacź nam wpatrywania się w Twoje stwory;
wiemy jak nas nienawidzisz,
kiedy stwarzasz nas niepełnoletnimi w Basrze*

Poezi z opisywanego przeze mnie pokolenia nie są artystami nowymi, tworzą już od pewnego czasu, jednak odwołują się do nowych treści, a co za tym idzie ich sposób myślenia różni się od rozumowania poprzednich pokoleń. Ta grupa twórców jest pozbawiona autorytetów duchowych i ideologicznych, a także opieki ze strony starszego pokolenia pisarzy. Ów stan rzeczy nie jest ich wyborem, lecz wynika z warunków, w których przyszło im żyć. Jest to raczej pokolenie izolacji, nie kontaktu. Ci młodzi ludzie zapoznali się częściowo z wybitną twórczością poprzednich pokoleń poetów przez czytanie i studiowanie, lecz wciąż pozostają na etapie poznawania przeszłości. Co interesujące, młodzi poeci iraccy nie godzą się na wywyższanie jednych twórców ponad drugich, wolą raczej porównywać jakość samych utworów poetyckich.

Powojenne pokolenie stanowi przełom w historii poezji irackiej. Dzięki ciągłym studiom oraz krytyce naukowej jego przedstawiciele są w stanie dokonać rozróżnienia pomiędzy dobrą a złą twórczością swych poprzedników. Powinniśmy cieszyć się z pojawienia się tego młodego pokolenia twórców, a starsi poeci powinni być dumni z tego, że Irak zrodził nową klasę poetów, dorastających wśród wojen i katastrof, w warunkach cięższych od tych, w jakich żyli oni sami. Pomimo braku prawdziwego kontaktu młodych twórców z ich prekursorami, ci pierwsi są w stanie rozwijać niemal każdy dobry utwór bądź tekst wzywający do wyzwolenia literackiego, będącego pokłosiem wyzwolenia człowieka. Z jednej strony twórczość tych młodych stanowi niejako naturalną kontynuację ruchu wolnej poezji, który naruszył wszelkie zasady tradycyjnej poetyki arabskiej, z drugiej strony zaś strony sami młodzi poeci nie wyszli spod skrzydeł poprzedniego pokolenia irackich pisarzy.

Pamiętać przy tym należy, iż zakres wolności kulturalnej dla intelektualisty w Iraku jest bardzo wąski, a swobody wciąż są ograniczane, choć w sposób nieco inny od tego za rządów partii Al-Bas. Poeta iracki zarówno w latach 90. XX wieku, jak i po wojnie, cierpi z powodu ograniczenia wolności słowa. Wydanie zbioru poezji w świecie arabskim jest przedsięwzięciem trudnym, jako że znalezienie chętnego do współpracy wydawnictwa graniczy z cudem. Nawet, jeśli poeta opublikuje tomik własnym sumptem, to pojawiają się problemy z drukiem i kolportażem, co związane jest z niskim poziomem czytelnictwa w krajach arabskich. Nie jest łatwo być poetą w świecie arabskim, gdzie twórca udźwignąć musi ciężar zarówno misji literackiej, jak i misji narodowej.

Podsumowanie

Irak jest krajem, który zrodził wielu poetów i pisarzy o różnym pochodzeniu etnicznym, różnych poglądach politycznych, narodowych i religijnych. Ja zająłem się głównie tymi poetami, którzy byli szczerzy w przedstawianiu rzeczywistości i trzymali się z dala od władzy i kolejnych rządów. Zarówno kiedyś, jak i dzisiaj w Iraku istnieli bowiem poeci sprzeciwiający się zacofaniu kulturalnemu, pozostawiający swą twórczością ślad, którego nie da się przeoczyć. W niniejszej pracy wymieniłem tylko najważniejszych z nich, siłą rzeczy pomijając wielu na odpowiednim poziomie artystycznym. Mój wybór opierał się na idei, według której trudne czasy i negatywne środowisko może ukształtować pozytywną jednostkę, jeśli tylko posiada ona prawdziwy talent. Nowatorstwo pod względem języka, stylu i tematyki nie było oczywistą kontynuacją twórczości poprzednich poetów. Poeci lat 90. XX wieku byli dziećmi wojny, które cierpiały z powodu braku ojcostwa literackiego. Poeci z okresu powojennego cierpieli z tego samego powodu jeszcze bardziej. Można powiedzieć, że stworzyli samych siebie, osiągając tak wysoki poziom etyki osobistej i literackiej, którego być może nie osiągnęli poeci tworzący przez poprzednie dwadzieścia lat.

Damian Kokoć

POZNAŃSKIE KONWERSATORIUM RELIGIOZNAWCZE

WĄTKI ARABSKO-MUZULMAŃSKIE W KRONIKACH DIUNY FRANKA HERBERTA

Kroniki Diuny Franka Herberta zaliczane są do ścisłego kanonu literatury fantastyczno-naukowej. Jest to cykl siedmiu powieści, w których przedstawione są losy pustynnej planety Arrakis, zwanej również Diuną. Pierwszy tom pt. *Diuna* ukazał się w 1965 roku i szybko zyskał uznanie czytelników i krytyków, co znalazło swój wyraz m.in. w tym, że F. Herbert otrzymał za nią dwie z najważniejszych nagród przyznawanych utworom z gatunku SF i fantasy — Nagrodę Nebula (w roku 1965) oraz Nagrodę Hugo (w roku 1966). Na całość cyklu składają się ponadto następujące powieści: *Mesjasz Diuny* (rok wydania — 1969), *Dzieci Diuny* (1976), *Bóg Imperator Diuny* (1981)¹, *Heretycy Diuny* (1984) oraz *Kapitularz Diuną* (1985)². *Kroniki Diuny* doczekały się licznych wydań, tłumaczeń na wiele języków świata³ oraz stały się inspiracją dla filmowców czy twórców gier komputerowych (fabuła powieści F. Herberta stanowiła m.in. podstawę dla gry *Dune II*, która była pierwszą strategią czasu rzeczywistego). *Diuna* została dwukrotnie zekranizowana — po raz pierwszy w monumentalnym dziele Davida Lyncha z 1984 roku, a po raz drugi

¹ W wydaniu *Kronik Diuny*, które ukazało się nakładem wydawnictwa Zysk i S-ka, tom ten nosił tytuł *Bóg Cesarz Diuny*. *Imperator* pojawia się natomiast w wydaniach Phantom Press oraz Rebis. F. Herbert, *Bóg Imperator Diuny*, Gdańsk 1992; Idem, *Bóg Cesarz Diuny*, Poznań 1999; Idem, *Bóg Imperator Diuny*, Poznań 2009.

² Przekład tytułu tego tomu różni się w zależności od wydawnictwa, w wydaniu Phantom Press brzmi on *Diuna: Kapitularz*, w wydaniu Zysk i S-ka — *Kapituła Diuną*, a w wydaniu Rebis — *Kapitularz Diuną*. F. Herbert, *Diuna: Kapitularz*, Gdańsk 1993; Idem, *Kapituła Diuną*, Poznań 2001; Idem, *Kapitularz Diuną*, Poznań 2010.

³ W Polsce cały cykl został wydany przez trzy wydawnictwa, na początku lat 90. XX wieku przez wydawnictwo Phantom Pres. Następnie przez wydawnictwo Zysk i S-ka, a najnowsze wydanie ukazało się nakładem wydawnictwa Rebis. Dodatkowo pierwsze wydanie *Diuny* opublikowane zostało przez wydawnictwo Iskry. *Kroniki Diuny* doczekały się również kilku tłumaczeń na język polski. Marek Marszał dokonał pierwszego przekładu *Diuny*, który ukazał się nakładem wydawnictw Iskry, Phantom Press, a następnie, w wersji poprawionej, w wydawnictwie Rebis. Przetłumaczył również *Mesjasza Diuny* oraz *Dzieci Diuny* (ten tom przetłumaczył razem z Andrzejem Janowskim). Przekłady te zostały wydane przez Rebis. Pozostałe części cyklu opublikowane przez Phantom Press tłumaczyli — Maria Grabska (*Mesjasz Diuny* i *Heretycy Diuny*), Marek Mastalerz (*Dzieci Diuny* i *Bóg Imperator Diuny*) oraz Maria Ryć (*Diuna: Kapitularz*). Autorem przekładu *Kronik Diuny* wydanych przez Zysk i S-ka był Jerzy Łoziński (swoje tłumaczenia od *Dzieci Diuny* podpisywał pseudonimem Ładysław Jerzyński). Jeśli chodzi o wydanie, które ukazało się nakładem wydawnictwa Rebis, to obok wspomnianych M. Marszała i A. Janowskiego pozostałe tomy przetłumaczył Marek Michałowski. Ponieważ dysponujemy licznymi wydaniem omawianego cyklu (samo tłumaczenie *Diuny* J. Łozińskiego ukazało się w trzech wersjach, które się od siebie różnią), w których tłumacze często w sposób odmienny oddają wiele terminów, dlatego konieczne jest zaznaczenie, że podczas pisania niniejszego artykułu opierałem się na wydaniu, które ukazało się nakładem wydawnictwa Rebis. Przytaczając pojęcia, które pojawiają się w *Kronikach Diuny*, będę podawał je w formie, jaka została zastosowana w powyższym wydaniu.

w roku 2000, jako trzyodcinkowy miniserial telewizyjny. Serial ten doczekał się w 2003 roku kontynuacji w postaci kolejnej trzyczęściowej produkcji telewizyjnej pt. *Dzieci Diuny*, która była adaptacją *Mesjasza Diuny* (pierwszy odcinek serialu) oraz *Dzieci Diuny* (drugi i trzeci odcinek).

Śmierć F. Herberta w 1986 roku spowodowała, że oryginalna seria została zakończona, pozostawiając wiele wątków fabularnych zarysowanych w ostatnim tomie nierozwiązanych. Sytuacja ta trwała do 1999 roku, kiedy to ukazała się powieść Briana Herberta — syna Franka, oraz Kevina J. Andersona pt. *Preludium do Diuny. Ród Atrydów*. Była to pierwsza z książek, w którym ten duet pisarski eksplorował uniwersum stworzone przez F. Herberta. Autorzy ci rozwinęli wątki zarówno poprzedzające wydarzenia z *Kronik Diuny*, jak i na podstawie notatek autora oryginalnego cyklu napisali tzw. *Diunę 7*, czyli dwutomowe zakończenie sagi F. Herberta. Obecnie B. Herbert i K. J. Anderson są autorami aż trzynastu powieści, których akcja osadzona jest w świecie Diuny⁴.

Powieści F. Herberta, które wchodziły w skład *Kronik Diuny*, stanowią bardzo ciekawy przedmiot badań dla osób zainteresowanych szeroko rozumianym religioznawstwem. Po pierwsze wątki o charakterze religijnym stanowią rdzeń i jedną z głównych osi, wokół której budowana jest akcja całego cyklu. Szczególnie uwypuklona zostaje idea mesjanizmu, ale równie istotną rolę odgrywają motywy relacji między religią a polityką, czy między religią a nauką. Widoczne jest to już na poziomie tytułów poszczególnych części *Kronik Diuny*, gdzie występują takie pojęcia jak: mesjasz, Bóg, heretycy czy kapitularz. Tylko *Diuna* i *Dzieci Diuny* są wolne od bezpośrednich odniesień religijnych w swoich tytułach⁵.

F. Herbert tworząc to uniwersum nawiązywał i czerpał pełnymi garściami z wielu historycznych koncepcji religijnych i filozoficznych, m.in. z buddyzmu zen, judaizmu, chrześcijaństwa, idei pluralizmu religijnego (szczególnie w formie, jaką zaproponował John Hick)⁶, a przede wszystkim z islamu. Tym, co wyróżnia podejście amerykańskiego pisarza do kwestii religii, jest daleko idący eklektyzm. Swobodnie łączy on ze sobą elementy z różnych tradycji, tworząc oryginalną strukturę, nie tylko fabularną, ale też religioznawczą. Przykładem takiego eklektycznego podejścia jest chociażby wspomniana wcześniej *Biblia protestancko-katolicka*, ale też zensunnizm,

⁴ Ze względu ilość powieści napisanych przez B. Herberta i K.J. Andersona oraz mnogość zawartych w nich wątków pomijam je w prowadzonych przeze mnie rozważaniach i skupiam się tylko na powieściach napisanych przez F. Herberta.

⁵ Chociaż w przypadku *Diuny* jedna z trzech części, na które podzielona jest ta powieść, zatytułowana jest *Prorok*, zatem i tutaj pojawia się bezpośrednie odniesienie do religii.

⁶ Koncepcje podobne do tych, które głosi J. Hick najbardziej widoczne są w drugim dodatku do *Diuny*, zatytułowanym *Religia Diuny*. F. Herbert przedstawia w nim genezę *Biblii protestancko-katolickiej*, jednego z najważniejszych tekstów religijnych w stworzonym przez niego świecie. Jednym z głównych założeń, które miało przyświecać jej twórcom, było przekonanie, że istnieje jedna najwyższa siła transcendentna, która przejawia się we wszystkich religiach. Jest to twierdzenie, które stanowi również punkt wyjścia dla wielu współczesnych pluralistów religijnych, m.in. dla J. Hicka. F. Herbert, *Religia Diuny*, w: Idem, *Diuna*, Poznań 2007, s. 635-642; J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, Poznań 2005; Idem, *Argumenty za istnieniem Boga*, Kraków 1994; Idem, *Religious Pluralism and Islam*, www.johnhick.org.uk/article11.pdf, [dostęp: 6 kwietnia 2011]; Idem, *Islam and Christianity*, <http://www.johnhick.org.uk/article12.pdf>, [dostęp: 6 kwietnia 2011]; Mehmet Sait Reçber, *Ibn al-Arabi, Hick and Religious Pluralism*, www.asafas.kyoto-u.ac.jp/publication/pdf/no_0702/145-157.pdf, [dostęp: 6 kwietnia 2011]; G. Chrzanowski OP, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005; D. Kokoć, *Pluralizm religijny na podstawie Piątego wymiaru Johna Hicka*, „Przegląd Religioznawczy”, 2009, nr 1 (231), s. 167–175; Idem, *Islam i chrześcijaństwo w perspektywie pluralizmu religijnego Johna Hicka*, „Przegląd Religioznawczy”, 2011, nr 1 (239), s. 147–155; Idem, *Fundamentalizm religijny a dialog międzyreligijny*, „Przegląd Religioznawczy”, 2010, nr 2 (236), s. 51–60.

będący religią Fremenów, rdzennych mieszkańców Arrakis, a stanowiący połączenie idei wywodzących się z buddyzmu zen i islamu. Tego typu podejście oraz silne zainteresowanie mistycznym aspektem różnych religii, wpisuje się w czasy, w których powstawały pierwsze powieści cyklu. Lata 60. XX wieku to w USA czas dużego zainteresowania szeroko rozumianą ezoteryką, szczególnie tą dalekowschodnią, jak również okres, w którym silnie oddziaływały koncepcje eklektyczne spod znaku New Age. Powieści F. Herberta wpisują się w ducha epoki, jednak nie są tylko wtórnym przetworzeniem istniejących koncepcji, ale raczej stanowią próbę wykorzystania pewnych idei w celu stworzenia niesłyszanej bogatego świata zarówno pod względem fabularnym, ale także filozoficznym i religioznawczym.

Charakterystyka uniwersum Diuny

Stworzony przez F. Herberta świat jest wyjątkowy na tle innych powieści czy filmów fantastyczno-naukowych. Przede wszystkim brakuje w nim powszechnie kojarzonych z tym gatunkiem rekwizytów czy scenerii. W odróżnieniu do takich produkcji jak np. *Star Trek*, *Gwiezdne wojny* czy chociażby cykl powieściowy *Pieśni Hyperiona* Dana Simmonsa, w *Kronikach Diuny* brak opisów bitew rozgrywających się w przestrzeni kosmicznej, gdzie statki i żołnierze ostrzeliwują się nawzajem bronią laserową. W świecie tym nie występują ani roboty, ani androidy, nie ma również sztucznej inteligencji, ani nawet superszybkich komputerów. Tym, co wyróżnia uniwersum stworzone przez F. Herberta, jest właśnie brak wysoko rozwiniętych technologii. Dla uzasadnienia tego stanu rzeczy autor wprowadza do historii swojego świata epizod, który nazywa *Dżihadem Butleriańskim*. Miał on miejsce na długo przed wydarzeniami, które zostały opisane w *Diunie*, lecz odegrał kluczową rolę w kształtowaniu się struktury społecznej czy naukowej opisywanego świata. Pomimo to sam F. Herbert nie przedstawia opisu *Dżihadu Butleriańskiego*. Czytelnik nie poznaje przyczyn, które go wywołały, ani nie wie, jaki miał on konkretnie przebieg. Dowiaduje się tylko, że była to wojna pomiędzy ludźmi a myślącymi maszynami, które zagroziły ludzkości⁷. Wie, że ludzie wygrali ową konfrontację, po czym przyjęli doktrynę, która wyraża się w słowach: *Nie będziesz czynił machin na obraz i podobieństwo umysłu ludzkiego*⁸, co oznacza zakaz tworzenia i wykorzystywania sztucznej inteligencji, a nawet zwykłych komputerów. I chociaż świat Diuny daleki jest od futurystycznych wizji, do których przyzwyczaiła nas literatura czy filmy SF, to nie brak w niej artefaktów, które powszechnie kojarzą się z odległą przyszłością — jak chociażby statki kosmiczne zdolne zakrzywiać czasoprzestrzeń i odbywać dalekie podróże. Dodatkowo F. Herbert wprowadza dwie cywilizacje — Ix oraz Richese, które balansując na granicy złamania zakazów *Dżihadu Butleriańskiego*, tworzą i rozwijają nowe technologie.

Innym elementem hamującym rozwój techniczny w świecie Diuny jest tzw. *Wielka konwencja*, która reguluje stosunki pomiędzy najważniejszymi graczami politycznymi we wszechświecie — Imperatorem, wysokimi rodami Landsraddu i Gildią Kosmiczną — wymuszając równowagę sił między nimi. Jeden z zapisów tego dokumentu wprowadza zakaz stosowania broni atomowej. Dodatkowo F. Herbert wprowadza do uniwersum Diuny coś, co nazywa *zjawiskiem Holtzman* — w świecie tym bardzo rzadko stosuje się broń laserową, mimo że jest ona dostępna, co wynika

⁷ Historia *Dżihadu Butleriańskiego* stała się kanwą trylogii *Legenda Diuny* autorstwa B. Herberta i K.J. Andersona. Na cykl ten składają się następujące tomy: *Dżihad Butleriański*, *Krucjata przeciw maszynom* oraz *Bitwa pod Corrinem*. B. Herbert, K.J. Anderson, *Diuna. Dżihad Butleriański*, Poznań 2008; Idem, *Diuna. Krucjata przeciw maszynom*, Poznań 2008; Idem, *Diuna. Bitwa pod Corrinem*, Poznań 2010.

⁸ F. Herbert, *Diuna*, op. cit., s. 21–22.

z rozpowszechnienia tzw. tarcz osobistych, to jest specyficznych pól magnetycznych opartych na wspomnianym fenomenie. Tarcze te są w stanie odbić wszelkie szybko poruszające się przedmioty. Jednak *zjawisko Holtzman* powoduje, że w wypadku interakcji tarczy z wiązką lasera, dochodzi do wybuchu, którego siła może dorównywać nawet eksplozji ładunku atomowego. Fakt ten, wraz z zapisami *Wielkiej konwencji*, wpływa na ograniczenie do minimum użycia wysoko rozwiniętych technologicznie broni podczas działań wojennych. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest to, że dominującą rolę odgrywa broń biała oraz sztuka fechtunku.

Brak wysoko rozwiniętych technologii F. Herbert rekompensuje wprowadzając do wykreowanego przez siebie świata elementy, które można określić jako posthumanistyczne lub transhumanistyczne. A mianowicie istotną rolę odgrywają w tym uniwersum szkoły, które stawiają sobie za cel rozwój i wzmacnianie naturalnych zdolności ludzkiego umysłu i ciała. Jedną z nich jest Bene Gesserit, żeński zakon, który prowadzi zakrojony na tysiące pokoleń program eugeniczny, którego końcowym efektem ma być Kwisatz Haderach, rodzaj nadczłowieka. Zakon ten też angażuje się mocno w życie polityczne, pełniąc jednak rolę szarej eminencji. Jednak tym, co najważniejsze w kontekście posthumanizmu, jest to, że elementem szkolenia w Bene Gesserit pozostaje rozwój kontroli całego ciała oraz trenowanie i wyostrażanie zdolności percepcyjnych i poznawczych. Siostry Bene Gesserit potrafią nie tylko bezbłędnie kontrolować każdy mięsień, ale też mają zdolność rozpoznawania, kiedy ich rozmówca mówi prawdę czy kłamie.

Kolejną grupą, odgrywającą ważną rolę w omawianym uniwersum, są mentaci, czyli ludzie, którzy od najmłodszych lat są poddawani szkoleniu rozwijającemu w nich zdolności analitycznego i logicznego myślenia. Dzięki temu mentaci są w stanie swobodnie przeprowadzać skomplikowane rozumowania, na podobieństwo ludzkich komputerów. Innym filarem struktury społecznej świata *Kronik Diuny* są nawigatorzy Gildii Kosmicznej, którzy potrafią zaginać czasoprzestrzeń i sterować statkami kosmicznymi. Na koniec należy również wspomnieć o Bene Tleilax. Jest to społeczność, która zajmuje się genetyką, ale łączy manipulowanie genami z mistycyzmem.

Tym, co wyróżnia *Kroniki Diuny* na tle podobnych powieści, jest zaproponowany przez F. Herberta ustrój polityczno-społeczny, który nasuwa skojarzenia raczej ze średniowieczem i fantasy, a nie z SF. Mianowicie mamy tutaj do czynienia z ustrojem feudalnym, który oparty jest na tzw. cywilizacyjnej triadzie, w skład której wchodzi imperator, wysokie rody Landsraad oraz Gildia Kosmiczna. Najwyższa władza znajduje się w rękach imperatora, jednak ograniczana jest ona przez Landsraad, rodzaj parlamentu skupiającego arystokratyczne rody, które władają całymi planetami lub układami planet, oraz przez Gilię Kosmiczną, która dysponuje monopolem na podróże kosmiczne. Dzięki temu Gildia może nałożyć embargo na transport kosmiczny na każdego, kto złamie postanowienia *Wielkiej Konwencji*. Dodatkowo obok wysokich rodów mamy również niskie rody, będące odpowiednikiem burżuazji, skupiające głównie kupców, których działalność handlowa i wpływy polityczne ograniczają się do planety, jaką dany niski ród zamieszkuje. Inną ważną siłą w tym uniwersum jest konsorcjum KHOAM — rodzaj kartelu, który kontroluje wszelkie transakcje handlowe.

Jak zostało powiedziane na wstępie, głównym bohaterem całego cyklu jest planeta Arrakis. Jest ona miejscem, które nie sprzyja życiu — jedną wielką pustynią pozbawioną zupełnie wody. Ponieważ na Arrakis nie występują nawet sporadyczne opady deszczu, nie ma na niej żadnych oaz czy sezonowych rzek. Takie uwarunkowania geograficzne powodują, że powierzchnia planety nawiedzana jest przez Kurzawy Coriolisa, olbrzymie burze piaskowe nazywane również

samumami, podczas których siła wiatru potrafi dochodzić do 700 km/h. Dodatkowo Diuna zamieszkała jest przez olbrzymie stworzenia — czerwie pustyni. Są to zwierzęta przypominające gigantyczne dżdżownice, które żyją pod ziemią. Długość ich ciała potrafi dochodzić do 400 metrów, wyposażone są w setki rzędów ostrych zębów i atakują wszystko, co wydaje rytmiczne dźwięki. Działalność wiatru oraz czerwí powoduje, że wszelkie urządzenia mechaniczne szybko ulegają awariom albo zostają zniszczone. Czynniki te powodują, że jedynie strefy podbiegunowe Arrakis nadają się do zamieszkania. Największe siedziby ludzkie znajdują się w okolicy bieguna północnego, na obszarze, który jest chroniony przed samumami i czerwiami dużym pasmem górskim, zwanym Murem zaporowym.

Biorąc pod uwagę powyższe elementy, należałoby przypuszczać, że Arrakis powinna być planetą pozbawioną znaczenia, znajdującą się gdzieś na rubieżach najważniejszych wydarzeń rozgrywających się we wszechświecie. Jednak w uniwersum stworzonym przez F. Herberta, Diuna jest planetą najważniejszą. Jej znaczenie wynika stąd, że jest ona jedynym źródłem przyprawy — melanżu, na której opiera się funkcjonowanie całej opisaney cywilizacji. Nie tylko występuje ona wyłącznie na tej planecie, ale też nie można jej wytworzyć w laboratoriach⁹. Jest to substancja, która z jednej strony bardzo silnie uzależnia¹⁰, ale jednocześnie wzmacnia ludzkie możliwości poznawcze i fizyczne. Wynikiem zażywania przyprawy jest m.in. nienaturalne wydłużenie czasu życia człowieka. Melanż wzmacnia zdolności percepcyjne; to dzięki niemu siostry Bene Gesserit mogą wejść w „trans prawdy”, dzięki któremu potrafią ocenić prawdopodobność swojego rozmówcy. Wypicie skondensowanej przyprawy w postaci „wody życia” stanowi kluczowy moment w inicjacji siostry Bene Gesserit do rangi Wielebnej Matki, czyli elity zakonu. Rytuał ten powoduje nie tylko wyostrenie zmysłów i zdolności intelektualnych, ale też umożliwia każdej Wielebnej Matce nawiązać kontakt ze zbiorową pamięcią przeszłych pokoleń sióstr Bene Gesserit. Inną ważną umiejętnością, którą nabywa osoba spożywająca melanż, jest zdolność widzenia przyszłości. To dzięki niej nawigatorzy Gildii Kosmicznej potrafią przewidzieć tor lotu statku, który prowadzą i wyznaczyć dla niego bezpieczny kurs.

Arrakis a świat arabsko-muzułmański

Gdy szukamy analogii pomiędzy Arrakis a jakimś fragmentem znanego nam świata, to skojarzenia z Bliskim Wschodem są jednymi z pierwszych, jakie się nam narzucają. Powoduje to sam klimat i pustynne środowisko tej wyimaginowanej planety, które wykazuje wiele podobieństw szczególnie z klimatem Półwyspu Arabskiego. Innym elementem, który uzasadnia tego typu porównanie, jest znaczenie, jakie odgrywa w uniwersum F. Herberta melanż. Waga, jaką ma przyprawa w *Kronikach Diuny*, wykazuje dużo podobieństw do roli, jaką odgrywa w naszym świecie ropa naftowa. I chociaż Bliski Wschód nie jest monopolistą, jeśli chodzi o wydobycie tego surowca, to jednak jest to obszar, który jest mocno z nim kojarzony.

Także rdzenni mieszkańcy Diuny — Fremeni, zostali sportretowani w taki sposób, że wiele elementów z ich kultury nasuwa czytelnikowi na myśl Beduinów. Kultura Fremeniów zawiera w sobie wątki, które nierzadko zostały zaczerpnięte wprost z kultury arabsko-muzułmańskiej za-

⁹ Jednym z wątków *Kronik Diuny* jest próba przełamania monopolu Arrakis na przyprawę, co w końcu się udaje, dzięki genetycznym eksperymentom Bene Tleilax.

¹⁰ Przejawem uzależniania od melanżu jest tzw. spojrzenie ibada. Duże stężenie przyprawy w organizmie człowieka powoduje, że białka i źrenice jego oczu nabierają niebieskiej barwy.

równy z czasów *dżahiliji*, jak i z islamu. Fremeni są nomadami, którzy nieustannie przemierzają w karawanach pustynię Arrakis, z jednej swojej siedziby, którą nazywają siczą, do drugiej. Również ich stroje mają zdecydowanie bliskowschodni charakter. F. Herbert ubiera ich m.in. w dżuby, burki, czarczafy, kwefy czy aby (które można utożsamiać z abajami). Co ciekawe, stroje całkowicie zasłaniające ludzką sylwetkę noszą zarówno kobiety, jak i mężczyźni. Można się tutaj dopatrywać względów praktycznych (ochrona przed piaskiem), jak i analogii do praktyki zakrywania twarzy przed złym okiem, która była rozpowszechniona wśród Arabów w okresie *dżahiliji*¹¹. Innym elementem, który można kojarzyć z okresem przedmuzułmańskim, są bardzo silne związki plemienne, jakie występują między Fremenami. W ich systemie społecznym jednostka postrzegana jest jako element kolektywu i to dobro ogółu jest postrzegane jako nadrzędne. Sytuację tę najlepiej obrazują słowa Lieta-Kynesa — przywódcy Fremenów:

Nie krew, sir, ale cała woda należy ostatecznie do jego ludzi, do jego plemienia. To konieczne, kiedy się żyje na pograniczu Wielkiej Równiny. Wszelka woda jest drogocenna, ciało ludzkie składa się z niej w mniej więcej siedemdziesięciu procentach. Zmarły z całą pewnością już jej nie potrzebuje¹².

Wodę w wypowiedzi tego bohatera można rozumieć dosłownie, gdyż Fremeni opracowali technologię odzyskiwania wody z ludzkich zwłok, ale też metaforycznie. „Woda człowieka należy do jego plemienia” oznacza więc także, że całe życie jednostki związane jest z jej plemieniem.

Cechą, która jest wspólna dla Arabów z okresu przed islamem oraz Fremenów, jest duże poczucie honoru. Przejawia się ono m.in. w tym, że Fremeni zawsze odpłacają swoim wrogom za wyrządzone krzywdy, ale też nie zapominają o długu wdzięczności względem tych, którzy okazali im pomoc. W odróżnieniu od Beduinów z czasów *dżahiliji*, tego typu rozumienie honoru nie doprowadza Fremenów do niekończących się wojen plemiennych. Z zagadnieniem honoru związana jest też duża gościnność Fremenów — gospodarz ręczy za bezpieczeństwo osoby, którą gości. I w tym elemencie ujawnia się kolektywny charakter wspólnot rdzennych mieszkańców Arrakis, gdyż gwarancja bezpieczeństwa, której udziela naib, czyli przywódca plemienia, staje się zobowiązaniem, które ciąży na wszystkich członkach jego plemienia. Innymi elementami zaczerpniętymi z kultury arabsko-muzułmańskiej są: występująca wśród Fremenów wiara w dżiny czy zwyczaj obrzezania niemowląt płci męskiej. Również analogiczny do muzulmańskiego jest rytuał zawierania małżeństwa. Podobnie jak wśród Arabów, gdzie pan młody przynosi dar, tak u Fremenów oblubieniec wręcza oblubienicy taliony wody — metalowe pierścienie będące ekwiwalentem posiadanej przez niego wody, które można wymieniać w kantorach fremenских.

Ważną rolę w życiu społecznym Fremenów pełni religia. Jest ona tym czynnikiem, który ich jednoczy. Mówiąc językiem Ibn Chalduna, muzulmańskiego filozofa żyjącego na przełomie XIV i XV wieku, religia jest źródłem *asabijji*, czyli solidarności społecznej, która decyduje o sile i żywotności danej społeczności¹³. *Filozofia polityczna* Fremenów pojawia się w wielu miejscach cyklu, zwłaszcza w jego pierwszych trzech tomach, ale w najbardziej syntetyczny sposób zostaje przedstawiona przez F. Herberta w scenie, w której wspomniany wyżej przywódca Fremenów Liet-Kynes, porzucony na pustyni i pozbawiony wody, zaczyna mieć przywidzenia. Podczas tych

¹¹ M.M. Dziekan, *Arabia magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem*, Warszawa 2014, s. 105-109.

¹² F. Herbert, *Diuna*, op. cit., s. 182.

¹³ J. Bielawski, *Ibn Chaldun*, Warszawa 2000; H.A. Jamsheer, *Ibn Chaldun i jego Muqaddima. Antologia myśli społeczno-politycznej*, Łódź 2012; D. Kokoć, *Ibn Chaldun — myśl społeczna i polityczna*, [w:] *Społeczno-kulturowe konteksty racjonalności*, red. Z. Drozdowicz, S. Sztajer, Poznań 2012, s. 167-175.

majaków jego pamięć zaczyna przywoływać obraz jego ojca — Pardota Kynesa, i wykładów, których Liet słuchał w dzieciństwie. Główną ich tezą było to, że Fremeni, aby przetrwać, powinni opierać się na odwadze i sile całej społeczności, a nie przymiotach poszczególnych jednostek. Aby to osiągnąć, konieczne jest połączenie religii i prawa, tak aby każde przestępstwo i działanie na szkodę społeczności miało charakter grzechu i pociągało za sobą nie tylko sankcje cywilne, ale także kary o charakterze religijnym — jak np. groźba wiecznego potępienia.

Gdy analizuje się religię Fremenów, to dostrzegalne są w niej elementy zarówno z islamu, jak i z przedmuzułmańskich wierzeń Arabów. Nawiązaniem do *dżahiliji* jest niewątpliwie politeistyczny charakter tej religii. Występuje w niej m.in. staroarabskie bóstwo Al-Lat, która jest boginią Słońca. Dodatkowo Fremeni oddają cześć Wielkiej Macierzy. Kult ten zawiera w sobie również elementy animizmu, który przejawia się głównie w ubóstwieniu czerwia, nazywanego przez rdzennych mieszkańców Arrakis Szej-hulud — Stworzycielem. Fremeni wierzą, że to czerw ustanowił fazy księżyca¹⁴, a każde jego pojawienie się celebrowane jest poprzez wypowiedzenie inwokacji:

Niech będzie błogosławiony Stworzyciel i Jego woda. Błogosławione Jego przybycie i odejście. Niech Jego droga oczyści świat. Niechaj zachowa On świat dla Swoich ludzi¹⁵.

Jeśli chodzi o komponent muzulmański, to już nazwa konfesji Fremenów — zensunnizm, nasuwa skojarzenia z tym wyznaniem. Jest to przykład wspomnianego na wstępie eklektyzmu religijnego obecnego w *Kronikach Diuny*. F. Herbert w tym przypadku zaczerpnął i połączył elementy pochodzące z buddyzmu oraz islamu. Rdzeniem religii mieszkańców Arrakis jest wiara w nadejście Mahdiego — mesjasza, który ma wyzwolić Fremenów i uczynić ich planetę miejscem, gdzie rosną drzewa i płyną rzeki. W ich mitologii ów meszjasz ma być *Lisan al-Gaib*, co oznacza *Głos Spoza Świata*. Za Mahdiego zostaje uznany Paul Atryda, główny bohater pierwszych dwóch tomów cyklu. Podstawą dla mesjanizmu w *Kronikach Diuny* jest niewątpliwie obecny w islamie mahdyzm. Odgrywa on istotną rolę zwłaszcza w szyizmie, gdzie uznaje się, że ostatni imam pozostaje w ukryciu i powróci na Ziemię w czasach ostatecznych, by wprowadzić powszechną sprawiedliwość i ład. Stan, w którym obecnie znajduje się ów imam nazywany jest po arabsku *ghajbat al-kubra* — stan wielkiego ukrycia. Nawiązaniem do ezoteryzmu muzulmańskiego jest również pojawiająca się w wierzeniach Fremenów kraina *Alam al-Mithal*. Jest to miejsce podobne do platońskiego świata idei, w którym nie ma żadnych fizycznych ograniczeń i gdzie poznaje się prawdziwą naturę rzeczywistości. Koncepcja ta nie jest tylko nawiązaniem do Platona, ale przede wszystkim do myśli As-Suhrawardiego, irańskiego filozofa z XII wieku, w której miejsce to — również nazywane *alam al-misal*¹⁶ — pełni istotną rolę epistemologiczną i eschatologiczną¹⁷.

Innymi elementami zaczerpniętymi z islamu, które pojawiają się w kulturze Fremenów, jest np. świętowanie przez nich ramadanu czy odbywanie *hadżdżu*. Podczas uroczystości religijnych powtarzają oni słowa *bila kaifa*, które pełnią rolę analogiczną do słowa *amen* w chrześcijaństwie.

¹⁴ Dla Fremenów jest to o tyle istotne, gdyż prowadzą oni głównie nocny tryb życia, dlatego to dwa księżyce Arrakis są ich najważniejszymi ciałami niebieskimi.

¹⁵ F. Herbert, *Diuna*, op. cit., s. 166.

¹⁶ Zapis według polskiej transliteracji uproszczonej.

¹⁷ H. Corbin, *Historia filozofii muzulmańskiej*, Warszawa 2005, s. 181-194; J. Walbridge, *Subrawardi i eliminacja*, [w:] *Historia filozofii arabskiej*, red. P. Adams, R.C. Taylor, Kraków 2015, s. 191-210.

Termin *bila kaifa* odgrywa istotną rolę w aszaryckiej szkole teologicznej i stanowi podstawę jej fideizmu. *Bila kaifa*, czyli *nie ma pytania o to jak*, oznacza, że są pewne prawdy religijne, których nie da się wyjaśnić drogą rozumową i rozwiązanie niektórych kwestii teologicznych trzeba przyjąć na wiarę. Dodatkowo jednym ze źródeł zensunnizmu jest *fikh*, czyli termin, który oznacza jurysprudence islamską, oraz *ilm* — po arabsku wiedza. Arabsko-muzułmański rodowód ma również imię, które nadano Paulowi Atrydzie — *Usul*, które w języku Fremenów oznacza to, co w arabskim — podstawę. Podobne pochodzenie ma nazwa doborowych żołnierzy fremeńskich, których wyszkolił Paul Atryda, tzw. komandosów śmierci, czyli fedajkinów. Miano to swoim brzmieniem, jak i odniesieniem przedmiotowym nasuwa silne skojarzenia z fedainami.

Zarówno elementy kultury arabsko-muzułmańskiej, jak i terminy pochodzenia arabskiego pojawiają się w *Kronikach Diuny* nie tylko w odniesieniu do Fremenów, ale odnajdujemy je także jako ważny składnik cywilizacji całego uniwersum. I tak np. imperator władający wszechświatem nosi miano Imperatora Padyszacha, natomiast sala audiencyjna jego pałacu to selamlík. Istotnymi wydarzeniami w historii tego świata są dwa džihady — wspomniany wyżej *Dżihad Butleriański*, oraz džihad Fremenów, którego kulminacja przypada na okres, który ma miejsce między wydarzeniami opisanymi w *Diunie* i *Mesjaszu Diuny*. Występuje również pojęcie *ummy*, ale ma ono inne znaczenie niż w języku arabskim. Nie oznacza ono bowiem społeczności, ale jest pogardliwym określeniem wędrownych mistyków.

Inną kulturą, która pojawia się w cyklu, a w której dostrzegamy wyraźne rysy arabsko-muzułmańskie, jest Bene Tleilax. Jak już zostało wspomniane, jest to społeczność, która łączy badania naukowe — głównie badania genetyczne z ezoteryką. Bene Tleilax sami określają się jako sufi. Podobnie jak w różnych bractwach sufickich, występuje u nich hierarchizacja, która wynika ze stopnia wtajemniczenia. Bene Tleilax są bardzo radykalni w swoim ezoteryzmie, gdyż uznają każdego obcego za niewiernego i każdy kontakt ze światem zewnętrznym wymaga od nich oczyszczenia. Uważają się za strażników szariatu, czyli boskiego prawa, a za swojego proroka uznają Leto II Atrydę — syna Paula. Ich działalność naukowa umożliwiła im tworzenie gholi. Termin ten odwołuje się do ghuli, czyli krwiożerczych demonów z folkloru arabskiego. Jednak ghole nie są potworami żyjącymi na cmentarzach, ale klonami powstałymi z tkanek zmarłych ludzi. Pomimo że są to ludzie, wywołują nabożny lęk u przesądnych Fremenów.

Podsumowanie

Kroniki Diuny są cyklem, w którym F. Herbert w sposób niezwykle płodny splótł ze sobą wątki religijne, filozoficzne, polityczne czy przyrodnicze — np. opisując kwestię terraformacji Arrakis. Powoduje to, że jego powieści mogą stanowić bogate źródło inspiracji dla wielu badaczy. W swoim tekście skupiłem się na elementach religijnych, a szczególnie na komponencie muzulmańskim. *Kroniki Diuny*, ze swoim eklektyzmem religijnym czy proekologiczną postawą, stanowią wyraz czasów, w których powstawały. Jednak ignorując dominującą w latach 60. i 70. XX wieku fascynację Dalekim Wschodem, F. Herbert postanowił zaczerpnąć ze świata arabsko-muzułmańskiego, czego efektem było oryginalne i intrygujące uniwersum. Co ważne, zrobił to w sposób przemyślany i pogłębiony. Świat, który stworzył oraz idee, które są głównymi tematami jego książek, nie są tylko fasadą, służącą za ramy dla wartkiej akcji. Pełnią one rolę równie ważną jak wydarzenia, które są udziałem głównych bohaterów, i zmuszają czytelnika do nieustannego namysłu. To wszystko sprawia, że *Kroniki Diuny* można zaliczyć nie tylko do ścisłego kanonu literatury SF, ale do najważniejszych powieści XX wieku w ogóle.

Agata Pospieszńska
UNIwersytet Łódzki

KOBIETA — REŻYSERKA, TEMAT I TWÓRCA W KINIE MAGHREBU

*Faire un film est une course d'obstacles.
Faire un film dans un pays arabe est encore plus difficile.
Faire un film dans un pays arabe,
lorsqu'on est une femme arabe, est presque impossible.
Et faire un film, dans un pays arabe, pour une femme arabe
qui choisit de parler de sa condition de femme dans une société arabe,
cela est un authentique exploit...*¹

Nierzadko kino tworzone w krajach muzułmańskich oceniane jest przez pryzmat naszej wiedzy, a raczej niewiedzy o samej kulturze Orientu. Głęboko zakorzenione uprzedzenia sprawiają, że zapominamy o istnieniu sztuki filmowej w krajach Afryki Północnej, którym poświęcona jest niniejsza praca. Warto jednak pamiętać o tym, że tamtejsze przemysły filmowe posiadają długoletnie tradycje twórcze, porównywalne nawet z tymi europejskimi. Już kilka lat po tym, jak bracia Lumière zaprezentowali swój wynalazek w Paryżu, kino zawędrowało do zamorskich terytoriów francuskich². Wprawdzie pierwsze lata rozwoju kinematografu w Maghrebie należy traktować z dystansem, głównie z powodu bezustannej zależności przemysłu od kolonizatora, to jednak wraz z odzyskaniem niepodległości Tunezja, Maroko i Algieria w pełni świadomie zaczęły korzystać z dobrodziejstw nowego medium. Z czasem kraje te usamodzielniały się artystycznie i wykształciły samodzielnych twórców filmowych z ich osobliwą i charakterystyczną formą wyrazu.

Przyglądając się jednak historii światowej sztuki filmowej, bez trudu zauważyć można, że rozwój filmu na wspomnianym obszarze terytorialnym jest całkowicie ignorowany. Dostrzec można pewnego rodzaju wykluczenie maghrebijskiego przemysłu produkcyjnego z historycznego dyskursu kina światowego. Sytuacji tej nie zmieniają nawet liczne nagrody międzynarodowe na festiwalach filmowych, jak chociażby w Cannes, czy wyróżnienia przyznawane przez Amerykańską Akademię Sztuki i Wiedzy Filmowej.

¹ Wypowiedź Wassili Tamzali, parlamentarzystki odpowiedzialnej za prawa kobiet w UNESCO, cyt. za: S. Bitton, *Être femme et cinéaste dans le monde arabe*, <http://www.monde-diplomatique.fr/1991/08/BITTON/43734>, [dostęp: 20 stycznia 2015].

² Pełną historię rozwoju kinematografii w krajach arabskich znaleźć można w książce Violi Shafik, *Arab Cinema. History and Cultural Identity*, New York 2007. Na polskim gruncie badawczym analizę tamtejszego przemysłu przeprowadza Ewa Linek *Historia i specyfika kinematografii Maghrebu*, „Bliski Wschód. Społeczeństwo – polityka – tradycje” nr 7/2010.

Biorąc pod uwagę zaistniałe fakty, trudno wyobrazić sobie mówienie o kobiecie w perspektywie kina arabskiego. Nic bardziej mylnego — w dalszej części pracy udowodnię, że jest to możliwe i zastanowię się, jak na przestrzeni lat zmieniał się wizerunek kobiety w filmie arabskim. Przeanalizuję to, w jaki sposób reżyserzy mówią o wolności i równości kobiet i mężczyzn, ale również wykluczeniu kobiet z życia społeczno-kulturowego oraz o nakazach i zakazach na nie nakładanych.

Wiele z tych tematów stanowi niemal tabu w dyskursie publicznym, jednak doskonale odnajduje się na gruncie kina. W związku z tym rozważę, w jaki sposób problemy te zostają ukazane w filmie i jak ich bohaterki radzą sobie z odrzuceniem i wykluczeniem w świecie arabsko-muzułmańskim. Czy zastosowanie medium filmu dla tak trudnych tematów zmniejsza powagę przekazu? Na to, jak i wiele innych pytań postaram się odpowiedzieć w dalszej części pracy. Kluczem do analizy będzie kobieta jako postać filmowa, temat oraz reżyserka.

Świat arabsko-muzułmański jest jednym z najbardziej tradycyjnych kręgów kulturowych. Podział ról na damskie i męskie nadaje rytm całemu życiu społecznemu. Potwierdzeniem są słowa Marka Dziekana, że to właśnie płeć biologiczna w islamie stanowi główne źródło determinujące tożsamość człowieka i jego role we wspólnocie³. Społecznie kulturowo wymagane jest posłuszeństwo wobec jasno opisanych zasad. Niemniej coraz bardziej widoczne jest to, że pozornie bezkonfliktowy podział ról nie sprawdza się we współczesnej rzeczywistości. Napięcia panujące pomiędzy światem męskim i kobiecym stają się coraz silniejsze, dając tego świadectwo między innymi na gruncie kinematografii. W tym sensie, kino staje się trampoliną dla tematów, które od dawna bulwersują społeczeństwo arabskie: wolność i prawa kobiet, ale również granice seksualności, która uznawana jest za jeden z tematów tabu w świecie islamu.

W kinie północnoafrykańskim na pierwszy plan wysuwa się próba uchwycenia rzeczywistości, dopiero później istotna jest rozrywka⁴. Prawdopodobnie sytuacja ta związana jest z historycznym uzależnieniem od Francji, które skutkowało długoletnim brakiem samodzielności zarówno kina, jak i twórców maghrebijskich. Według Ewy Linek „polityka kolonizatorów zmierzała do ograniczenia rozwoju kulturalnego podbitych terenów, jednak kino stanowiło tutaj niezwykle ważne narzędzie w rękach propagandy”⁵. Dopiero z odzyskaniem niepodległości, kino w pełni zostało przejęte przez twórców poszczególnych krajów. Nareszcie mogli oni opowiedzieć o tym, co sami czuli i czym chcieli podzielić się z szeroką publicznością. Brak autorskich rozwiązań techniczno-estetycznych sprawił, że twórcy maghrebijscy skupili się na przekazywanej treści. W efekcie kino stało się nośnikiem tematów ważnych i trudnych dla społeczeństwa arabskiego.

³ K. Górak-Sosnowska, *Wprowadzenie* [w:] red. K. Górak-Sosnowska, *Queer a islam. Alternatywna seksualność w kulturach muzułmańskich*, Sopot 2012.

⁴ Wartości te zmieniają się zależnie od tego, kogo weźmiemy pod uwagę — widzów czy twórców. Oczywiście obie te grupy nie mogą istnieć bez siebie, jednak motywacja każdej z nich jest nieco inna. Analizując widownię arabską bez trudu zauważyć można, że tak samo, jak każda inna, ceni zabawę i „lekkie” tematy; tematy trudne dobrze znane z życia codziennego, nie zawsze cieszą się powodzeniem. Dodatkowym elementem utrudniającym oglądanie i tworzenie filmów w Afryce Północnej jest sama infrastruktura przemysłu kinematograficznego. Z uwagi na małe fundusze kin, dystrybutorzy wolą filmowe „pewniaki”, takie jak obrazy amerykańskie czy europejskie głównego nurtu. W konsekwencji zdarza się, że reżyserzy maghrebijscy tworzą filmy lekkie i rozrywkowe tylko po to, by ich praca w ogóle została zauważona.

⁵ E. Linek, op. cit.

Przywołując słowa Ousmane'a Sembene'a, „ojca afrykańskiej kinematografii” i jednego z naj-słynniejszych reżyserów z Czarnego Łądu: „kino to niezwykła forma komunikacji, dużo bardziej skuteczna aniżeli literatura. Kino pozwala uwypuklać to, co niezauważalne w języku pisany”⁶. Warto jednak pamiętać, że nie oznacza to całkowitego braku artyzmu w tamtejszym dziełach filmowych. Z tekstów Violi Shafik można wnioskować, że tamtejsza twórczość najlepiej odnajduje się w tak zwanym kinie autorskim. Istotna jest subiektywna wizja reżysera, niekoniecznie wpisująca się w ramy dobrze nam znanych gatunków filmowych⁷. Kino magrebijskie zdaje się być dużo prostsze na poziomie formy, lecz jednocześnie niezwykle kompleksowe, czy nawet ciężkie w zakresie treści, które przekazuje. Wśród poruszanych tematów dominują: poszukiwania tożsamości, problem religii ze szczególnym uwzględnieniem fundamentalizmu muzułmańskiego, zmiany społeczno-kulturowe, w tym globalizacja oraz dyskurs feministyczny⁸.

Z czasem w kinie arabskim tematyka kobieca zyskuje na znaczeniu, niemal dominuje. Według tunezyjskiego reżysera, Férida Boughedira, tzw. sprawa kobieca to jedna z najważniejszych kwestii w kinie tunezyjskim. Nie jest to jednak jedyny kraj, w którym temat ten jest poruszany i omawiany. Algieria i Maroko nie pozostają za Tunezją w tyle.

Zanim zaprezentuję tzw. kino kobiece, chciałabym zwrócić uwagę na pewne aspekty teoretyczne i merytoryczne. Istotna jest kwestia percepcji — niestety popularność tematu nie ułatwia jego odbioru, istnieje wiele barier, które sprawiają, że ocena tamtejszej twórczości dla człowieka Zachodu nie jest prosta. Pierwszą z nich jest różnica kulturowa, która ma fundamentalne znaczenie. Z perspektywy zachodniej sytuacja bliskowschodnich i północnoafrykańskich kobiet zawsze wydaje się gorsza. Trudno jest o obiektywizm i uznanie, że kultura arabska rządzi się innymi prawami. Ryszard Nycz sugerował, że „nie stajemy nigdy oko w oko z dziełem samym w sobie; przedmiot artystyczny ukazuje nam się bowiem łącznie z kontekstami i znaczeniami, które określają jego wartości i sens”⁹. Dla zrozumienia filmu ważne są jego pozatekstualne konteksty, rzeczywistość kulturowa i społeczna. Oglądając filmy arabskie, musimy mieć świadomość kulturowego uwarunkowania. Wartości oczywiste dla zachodniego kręgu kulturowego nie mogą być przekładane na świat arabski i rządzone nim prawa. Wiedza pozafilmowa powinna nam ułatwić przyswojenie oglądanych obrazów, a nie powodować odrzucenie dzieła, ponieważ nie zgadzamy się z tamtejszym światem i jego zasadami. Frustracja związana z innością tamtego kręgu kulturowego nie może przekładać się na ocenę arabskich dzieł artystycznych. Stąd też oglądanie filmów dotyczących kwestii wolności kobiet powinno być nakierowane na walory estetyczne i artystyczne, z pominięciem jakiegokolwiek moralizatorstwa i próby porównania odległych sobie światów.

⁶ Wprawdzie Sembene wypowiadał się głównie w kontekście „walki” z kolonizatorem, właśnie poprzez kino, niemniej słowa te doskonale opisują całościowe podejście twórców arabskich/afrykańskich do sztuki ruchomych obrazów. Por. O. Sembene, *Introduction*, [w:] N. Sada, *Litterature et Cinema en Afrique francophone. Ousmane Sembene et Assia Djebar*, Paris 1996, s. 12.

⁷ Należy zwrócić uwagę, że nieco inaczej sytuacja wygląda w przypadku filmów dokumentalnych. Twórcy arabscy doskonale odnajdują się w krótkich formach dokumentalnych, ponieważ są one bliższe rzeczywistości, nie wymagają wyszukanej ekspresji i nowatorskich rozwiązań formalnych. Istotna jest opowiadana historia i to, jakie niesie ona przesłanie.

⁸ E. Linek, op. cit.

⁹ R. Nycz, *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, [w:] red. M. Paweł Markowski, R. Nycz, *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, Karków 2006, s. 12.

Kolejnym problemem jest stosunek samych kobiet arabskich do tzw. kina kobiecego. Jak można wywnioskować z wielu wywiadów, arabskie reżyserki nie chcą być traktowane w szczególny sposób. Jak same podkreślają, są reżyserkami, nie ma znaczenia, że kobietami. Na pytanie o kino kobiece odpowiadają, że jest tylko jedno, uniwersalne kino. Asma al-Bakri mówi: „kobiety nie chcą specjalnych przywilejów, chcą być oceniane z uwagi na ich osiągnięcia artystyczne”¹⁰. Oczywiście, w wielu sytuacjach kwestia płci reżyserki nie ma znaczenia, aczkolwiek są też filmy, w których płeć twórcy przejawia się w subtelności spojrzenia, wiedzy i uczuciach niedostępnych dla mężczyzn, doświadczeniom nierówności społecznej. W tej sytuacji dzieło powinno traktować się holistycznie, a wiedzę o płci reżysera jako informację dodatkową.

Nie można pominąć faktu, że kino kobiece tworzone jest również przez mężczyzn. Świadczy to jednoznacznie o tym, iż kwestie kobiece są ważne dla reżyserów niezależnie od płci. Na przestrzeni lat wyprodukowano różne filmy: takie, które w pełni starają się przeanalizować problem (nie)równości płci, ale i takie, które powielają jedynie stereotypowe podejście to tematu. Ważne jest, by wszystkie przyjmować ze swoistym dystansem, nie tylko z uwagi na płeć reżysera, ale także ze względu na nieustanne przeobrażenia w krajach Maghrebu. Przemiany społeczno-kulturowe oraz stosunek do religii jest barometrem swobody, którą mają reżyserzy i tego, w jaki sposób mogą mówić o sytuacji kobiet czy innych trudnych sprawach, takich jak cielesność czy seksualność.

Koprodukcja jest także elementem charakterystycznym dla kina Maghrebu. Od samego początku przemysł Północnej Afryki zdany był na współpracę z innymi krajami europejskimi, co w znacznym stopniu wpływało na jego kształt. Zważywszy na to, iż problem ten nie jest głównym obszarem moich zainteresowań, pragnę jedynie zwrócić uwagę na to, jakie znaczenie ma koprodukcja dla kina poświęconego kobietom. Filmy realizowane z udziałem innego kraju są dużo odważniejsze od tych finansowanych wyłącznie przez któryś z krajów afrykańskich. Reżyserzy podlegają mniejszej cenzurze i tym samym nie boją się mówić tego, co naprawdę myślą. Film oceniany w ojczyźnie i tak zostanie pokazany widowni zagranicznej i tym samym osiągnie swój cel, zaistnieje w zbiorowej pamięci. Inną kwestią jest, czy filmy realizowane w koprodukcji można nadal nazwać obrazem algierskim, marokańskim czy tunezyjskim. Na pytanie to nie ma jednoznacznej odpowiedzi, dlatego kryterium producenta nie może decydować o tym, czy dana reżyserka czy film o tematyce kobiecej można uznać za część dorobku kinematograficznego danego kraju. W moim odczuciu ostatecznie i tak reprezentuje on arabski dorobek filmowy.

W dalszej części pracy postaram się przedstawić rozwój kina „kobiecego” w ujęciu historycznym, unikając jego wartościowania i oceny.

Praktycznie od samego początku rozwoju kina, Arabki starały się być aktywne na gruncie nowej sztuki. Przykładem służyć mogą pionierki kina egipskiego — Aziza Amir, Fatma Ruszdi, Amina Muhammad czy Bahidza Hafiz — piszące scenariusze, grające i produkujące filmy na przełomie lat 20. i 30. XX wieku. Ich wkład w tworzenie kina nie był wcale mały — Aziza Amir była współtwórczynią jednego z pierwszych egipskich filmów pełnometrażowych *Lajla* (1927)¹¹. Sam

¹⁰ S. Dongmo, A. Amédée, *Femme de combat/Combat de femme 1*, <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=11234>, [dostęp: 10 stycznia 2015].

¹¹ Na potrzeby niniejszej pracy będę stosować angielski zapis tytułów. Decyzja ta wpłynie na łatwość odnalezienia poszczególnych utworów, szczególnie w sytuacji, w której większość z filmów nie miała polskiej dystrybucji.

Talat Harb¹² pochwalił jej pracę słowami: „dokonałaś czegoś, czego nie udało się zrobić żadnemu mężczyźnie”¹³. Słowa te nie tylko były wyrazem ogromnego uznania, ale w pewien sposób przyczyniły się do tego, że Aziza Amir została uznana za jedną z najbardziej wpływowych kobiet w egipskiej branży filmowej.

Niezależnie od powyższego przykładu, na uwagę zasługuje fakt, że kobieta muzułmańska przez długi czas nie mogła pojawić się na ekranie bez zgodny męża. Do połowy lat 30. większość ról kobiecych powierzana była Ormiankom, Greczynkom czy Rosjankom, lecz nie Arabkom-muzułmankom¹⁴. Kobieta jako postać filmowa w arabskim kinie traktowana była niejednoznacznie — obecna na ekranie, niekiedy nawet jako jedna z głównych postaci, podlegała jednocześnie niezaprzeczalnemu wpływowi postaci męskich. Tunezyjski reżyser i producent, Ridha Béhi, zauważył: „kobieta w kinie arabskim jest obecna tylko po to, by wspierać swojego partnera, męża. Nie przejawia ona żadnego dynamizmu, nie działa. Nie jest ona przedsiębiorcza, przeciwnie — jest sentymentalna i smutna, przytłoczona”¹⁵.

Słowa te doskonale pasują do wczesnych dzieł filmowych, w których faktycznie kobieta niezależnie od swoich starań, praktycznie zawsze musiała uwzględniać decyzje podejmowane przez męskiego bohatera. Jej gniew i niezadowolenie prędzej czy później i tak wyrażane były poprzez wykonywanie czynności typowych dla płci pięknej: sprzątanie, gotowanie czy malowanie. Dodatkowo postaci kobiece prezentowane były w sposób stereotypowy, zależnie od roli, jaką pełniły: matki, żony, córki czy kochanki. Postaci te nierzadko służyć miały jako wzorce do naśladowania, przykład odpowiedniego zachowania dla potencjalnych widzów.

Ciekawym przykładem są filmy algierskie z lat 60. XX wieku, w których kobieta-matka ukazywana jest jako bezbronna i całkowicie niesamodzielna jednostka. Dopiero dzięki mężczyźnie zyskuje siły i ochotę do działania. Film *The Wind from the Aur* (*Rih al-Auras*, 1966) Mohameda Lakhdar-Haminy jest tego doskonałym przykładem. Bohaterka filmu próbuje odnaleźć swojego zaginionego syna, ponieważ bez niego jej życie nie ma sensu¹⁶. Charakterystyczne dla okresu lat 60. jest ekranowe wykluczenie kobiet z życia innego poza tym domowym — w przestrzeni publicznej stają się one zagubione i niezdolne do działania. Na próżno dopatrywać się postaci rewolucyjnych, łamiących stereotypy, czy ignorujących ocenę społeczeństwa. Na takie bohaterki czekać trzeba do lat 70. XX wieku, wtedy to bowiem następuje rozwój prawdziwego kina kobiecego.

Obrazem prawdziwie przełomowym, który na stałe zapisał się w historii kina maghrebijskiego, jest film Selmy Baccar pt. *Fatma 75* (1975). Głównym tematem filmu jest walka o wolność i prawa kobiet w świecie arabskim, ukazana za pośrednictwem tytułowej Fatmy, studentki prawa. Prezentacja, którą Fatma przygotowuje na zaliczenie, przybliży widzom historię praw kobiet, a także sylwetki wielkich bohaterów walki o wolność. Obraz skonstruowany jest w formie tryptyku, którego każda część poświęcona jest innemu etapowi walki. Pierwsza część filmu to lata 1930–1938 i powstanie Związku Kobiet Tunezyjskich (fr. l'Union des Femmes Tunisiennes). Druga część obejmuje lata 1938–1952, kiedy walczono o wolność kraju oraz prawa mieszkają-

¹² Egipski ekonomista, które działania zmierzały do usamodzielnienia rynku krajowego od zewnętrznych inwestorów. Twórca Company for Acting and Cinema (Studio Misr).

¹³ R. Hillauer, *Encyclopedia of Arab Women Filmmakers*, Cairo 2005, s. 28.

¹⁴ V. Shafik, *Arab Cinema. History and Cultural Identity*, Cairo-New York 2007, s. 205.

¹⁵ K. Ben Ameur-Darmoni, *L'univers féminin et la drôle de guerre des sexes dans quelques films tunisien*, Lyon 2000, s. 15.

¹⁶ L. Bouzid, *The Image of Women in Algerian and Tunisian Cinema*, "ISIM Newsletter" 2/00.

cych w nim kobiet. Ostatnia część skupia się na Kodeksie Statusu Osobistego (fr. le Code du Statut Personnel) z 1956 roku i jego konsekwencjach. To właśnie z uwagi na ostatnią część, film Baccar ma tak ogromne znaczenie, ponieważ jest formą polemiki z tym, co państwo uznało za zrównanie praw kobiet i mężczyzn¹⁷. Ostatecznie temat filmu sprawił, że stało się o nim głośno i, choć został zamówiony przez tunezyjskie Ministerstwo Kultury, zaraz po premierze zakazano jego wyświetlania na wiele lat i dopiero w 2005 roku publiczność mogła się z nim zapoznać.

Salma Baccar to reżyserka, która zasługuje na szczególne uznanie, jeśli chodzi o kino kobiece. Niezależnie od kontrowersji, które wywołują jej obrazy, są one poświęcone aktualnej sytuacji kobiet w krajach arabskich, zwłaszcza zaś w Tunezji. Po wspomnianym już filmie, reżyserka zrealizowała jeszcze dwa inne obrazy pełnometrażowe *The Dance of Fire* (*Habiba M'sika*, 1995) oraz *Flower of Oblivion* (*Khochkhach*, 2005)¹⁸. Baccar tworzy także filmy krótkometrażowe i seriele telewizyjne, w których dominujące znaczenie ma sytuacja współczesnych kobiet arabskich.

Lata 70. XX wieku przynoszą zmiany, ewolucji ulega sama forma narracji, z czasem język filmu staje się dużo bardziej wrażliwy na kobietę. Powstają obrazy przeróżne — takie, które za cel stawiają sobie dyskusję o sytuacji kobiet, oraz takie, które robią to tylko pozornie, a w rzeczywistości są kolejną formą propagandy państwowej. Niemniej kinematografia arabska staje się dużo bardziej otwarta na tematykę kobiecą i jednocześnie zdecydowanie bardziej dostępna dla reżyserów.

Na ekranie zaczynają pojawiać się bohaterki zafascynowane Zachodem i nowoczesnością, pragnące walczyć o swoje prawa i równość w społeczeństwie. Wśród wielu filmów warto wymienić *The Charcoal Burner* (*Al-Fahham*, Algieria 1972) w reżyserii Mohameda Bouamariego. Główna bohaterka porzuca swoje dotychczasowe obowiązki i zaczyna pracę w fabryce, przez co staje się bardziej samodzielna i samoświadoma. Choć jak się później okazuje, obraz ten nie dąży do podkreślenia i docenienia emancypacji, ale do zaznaczenia korzyści finansowych państwa związanych z aktywnością zawodową kobiet.

Inne tematy, które równie mocno zostają wyeksponowane w ówczesnych filmach, to nierówności społeczne i warunki pracy kobiet oraz potrzeba edukacji kobiet. Film Abdellatifa Ben Ammara *Aziza* (Tunezja 1980) traktuje o tych pierwszych, zaś kwestia wykształcenia kobiet nagłośniona została chociażby w filmach: *Wind from the South* (*Rih al-Janub*, Algieria 1975) Mohameda Slima Riada oraz *Houria* (Algieria 1986) Sida Alego Mazifa.

Przywołane filmy za cel stawiają sobie naświetlenie problematyki kobiecej, jednak sposób, w jaki o niej opowiadają, daleki jest od ideału. Wartości i prawa kobiet mieszają się z korzyściami płynącymi dla państwa, dużo mniej istotne jest to, co czują poszczególne postaci, niż konsekwencje ich zachowań dla całego społeczeństwa. Co za tym idzie, na lata 70. przypada tworzenie filmów głównie o problemach i przemianach całego społeczeństwa; problemy indywidualnych kobiet zyskują na znaczeniu dopiero w nadchodzących latach 80. i 90.

Obrazy z tego okresu często podejmują walkę ze stereotypowym wizerunkiem kobiet. Pojawiają się pytania o ich indywidualność i samodzielność. Na pierwszy plan wysuwa się proble-

¹⁷ Wspomniany już wcześniej Kodeks Statusu Osobistego, wprowadzony za rządów Habiba Bourguiby, znosił nakaz noszenia hidżabu w miejscach publicznych, zmniejszał wpływ religii na państwo, zakazywał poligamii, wprowadzał równe prawa do rozwodu dla kobiet i mężczyzn oraz możliwość swobodnego podróżowania kobiet (nie była wymagana zgoda męża). Wprowadzone zmiany prawne dążyły do całkowitego zrównania praw kobiet i mężczyzn, bez faworyzowania którejkolwiek z płci.

¹⁸ Film szczególnie interesujący z uwagi na mnogość tematów, które porusza: uzależnienie bohaterki od leków podanych w trakcie porodu, zaaranżowane małżeństwo i mąż-homoseksualista. Ten ostatni wątek jest szczególnie ważny, ponieważ problem ten będzie coraz częściej omawiany w kinematografii maghrebijskiej.

matyka cielesności i znaczenia seksualności w życiu kobiety. W konsekwencji dyskusji o ciele, poruszony zostaje problem seksualności całego społeczeństwa, wzrasta zainteresowanie homoseksualizmem i szowinizmem męskim. Na gruncie kinematografii dochodzi więc do swoistej rewolucji społecznej. Pod znakiem zapytania postawiona zostaje tożsamość ówczesnej Tunezji, Algierki czy Marokanki. Reżyserzy i reżyserki coraz bardziej interesują się wpływem kultury kolonizatora na arabską, szukają odpowiedzi na trapiące ich pytania z tym związane: gdzie jest właściwie ich miejsce, do której kultury należą? Bohaterowie ich filmów są rozdarci pomiędzy tradycją a nowoczesnością, przestają w milczeniu wykonywać polecenia rodziny, wypowiadają swoje zdanie, buntują się czy uciekają do Europy w poszukiwaniu lepszej przyszłości. Filmy z lat 80., na które warto zwrócić uwagę to: *The Trace (al-Sama*, Tunezja 1982) Ben Mabrouka, *Cheb* (Algieria 1990) Rachida Bouchareba czy *Keswa, the last Thread (Keswa, al-haitu al-dai*, Tunezja 1998) Kathouma Bornazy.

Wraz z nadejściem lat 90. XX wieku w przemyśle filmowym pojawia się coraz więcej reżyserek, które samodzielnie piszą scenariusze, zajmują się postprodukcją, m.in. montażem. Reżyserki zaczynają w sposób zdecydowany zajmować należne im miejsce w przemyśle kinematograficznym Maghrebu. Selma Baccar tworzy, wspomniany już wcześniej, kontrowersyjny film *The Dance of Fire*, którym motywuje do pracy wschodzącą gwiazdę kina tunezyjskiego — Moufidę Tlatli. *The Silences of the Palace (Samt al-qusur*, Tunezja 1994) to debiut tej reżyserki, współpracującej z Norim Bouzidem, który od samego początku został pozytywnie odebrany przez krytykę zarówno krajową, jak i zagraniczną. Obraz ten zdobył wiele nagród, m.in. na festiwalach w Cannes, Toronto czy Istambule, a Brytyjski Instytut Filmowy uznał dzieło Tlatli za najbardziej oryginalny film roku, przyznając mu w 1995 roku nagrodę Sutherland Trophy.

Moufida Tlatli starała się pokazać prawdziwe życie tunezyjskich kobiet, z ciążącymi na nich, w dalszym ciągu, zakazami i nakazami. *The Silences of the Palace* opowiada historię młodej Aliji, która wraca do rodzinnego domu, gdzie konfrontuje swoje poglądy emancypantki z klaustrofobicznym kobiecym światem. Na ekranie widzimy wszystko, co tak skrzętnie ukrywane jest w murach arabskich domostw; nowoczesność świata zewnętrznego zostaje skontrastowana z zamkniętą przestrzenią domu, w którym kobieta w dalszym ciągu zależna jest od męskich pragnień, potrzeb oraz nakazów¹⁹.

Kolejny obraz Tlatli, *The Season of Men (Maussim al-riyal*, Tunezja 2000) jest jeszcze bardziej dogłębny i kompleksowy w swym przesłaniu. Główna bohaterka, Aisza, tak samo jak wiele innych kobiet tunezyjskich, przez około jedenaście miesięcy prowadzi samotne życie, w oczekiwaniu na tytułową „porę mężczyzn”, kiedy wracają oni z miasta w swe rodzinne strony. Aisza wraz z dziećmi, dwiema dziewczynkami i upośledzonym chłopcem, mieszka u teściowej, od której jest całkowicie zależna. Tlatli pokazuje, jak bohaterka stara się walczyć z zaistniałą sytuacją, jak bardzo czuje się upokorzona i zawiedziona swoim życiem. Reżyserka pokazuje liczne przejawy niesprawiedliwości społecznej względem kobiet. Ponadto film koncentruje się mocno na cielesności, w kontekście nakazów nałożonych na kobiety. Tlatli podkreśla, że same kobiety nakładają na siebie ograniczone związane z ciałem — córka głównej bohaterki zostaje brutalnie przebadana przez babcię, która obawia się, że wnuczka została zgwałcona. Film wyraźnie pokazuje, w jaki sposób ciało narzuca na kobiety ograniczenia, niesie ze sobą upokorzenia, a nawet dyskryminację. Moufida Tlatli ceniona jest głównie z powodu swojego niepowtarzalnego stylu i wycucia tematu. Reżyserka nie ogranicza się do pokazania szkodliwych zachowań względem kobiet, ale skupia się na skutkach, jakie one wywołują. Istotne dla Tlatli jest ukazanie psychiki bohaterek

¹⁹ Więcej o filmie znaleźć można we wspomnianej już książce Violi Shafik, op. cit., s. 248.

oraz ich problemów emocjonalnych, które przekładają się na poczucie samotności, odrzucenia czy nawet wykluczenia ze społeczeństwa. W tym sensie reżyserka stara się pokazać, jak pozorne i fałszywe jest równouprawnienie maghrebijskich kobiet. Tlatli podkreśla, że wspomniana już wielokrotnie nowoczesność jest fałszywa, a kobiety w dalszym ciągu czują się pomijane, niedoceniane, a – co najważniejsze — nieustannie zależne od decyzji i zachowań mężczyzn.

Raja Amari to kolejna młoda reżyserka z Tunezji. Amari, tak samo jak jej koleżanka Tlatli, doskonale wyczuwa świat kobiecych problemów, czego przykład daje swoim debiutem *Red Satin (al-Sitar al-ahmar)*, Tunezja 2002), nagrodzonym za najlepszy scenariusz na Międzynarodowym Festiwalu Filmowym w Kartaginie. Film opowiada o kobiecie, która przechodzi przemianę — od zamkniętej w domu samotnej matki, po kobietę wyzwoloną, tańczącą w kabarecie i mającą młodszego od siebie kochanka. Pozornie film niczym się nie wyróżnia, jednak w sposób niezwykle subtelny pokazuje zderzenie kultury tradycyjnej z nowoczesną, uciemiężenia z emancypacją, życia z pragnieniami.

Na przykładzie ostatnich filmów widać, że problematyka kobieca zaczyna wykraczać poza pytania o równość, niesprawiedliwość społeczną — zainteresowanie zostaje przeniesione na cielesność, seksualność bohaterek. Seksualność zaczyna być postrzegana jako symbol kobiecego wyzwolenia i oporu kobiet względem tradycji. Florence Martin sugeruje, że film Amari „pozwała widzowi po raz pierwszy zajrzeć do innego świata: świata bohaterki marokańskiej, kobiety, wdowy, tancerki, kochanki itd.”²⁰.

Nieco odmienną tendencję tematyczną prezentują filmy takie jak *Rachid* (Algieria 2002) Yaminy Bachir-Chouihk czy *Women's Hamlet (Fifao)* (Algieria 2005) Mohameda Chouikha. Tematem przewodnim wspomnianych filmów jest wpływ przemocy i terroryzmu na kobiety. O ile w pierwszym obrazie fabuła jest dość prosta — główna bohaterka zostaje postrzelona przez grupę terrorystów i decyduje się na wyjazd z kraju — o tyle drugi film wydaje się dużo bardziej interesujący pod względem konstrukcji bohaterek. Kobiety pozostawione samym sobie przejmują pozostawioną przez mężczyzn broń, by móc samodzielnie się chronić. Z czasem zyskują dzięki temu pewność i samoświadomość.

Filmy te, jak również już wcześniej wspomniane, pokazują, że współczesna kobieta arabska nie jest bierna i świadomie podejmuje samodzielne decyzje. Taka właśnie staje się bohaterka w nowych filmach maghrebijskich — zdecydowana i odważna. To stwierdzenie oczywiście nie wyczerpuje tematu — jest to jedynie niewielka próba uchwycenia fenomenu kina kobiecego w Maghrebie. Trudno jest przytoczyć wszystkie najważniejsze nazwiska, ponieważ, wbrew powszechnie panującym poglądom, zaangażowanych twórców jest naprawdę wielu. Niemniej istotne jest to, że kino o kobietach i tworzone przez kobiety zaczyna zajmować w Maghrebie zasłużone miejsce. Od połowy lat 90. XX wieku liczba i ranga filmów tworzonych przez kobiety systematycznie wzrasta i nie zanoszą się na to, by cokolwiek w tej kwestii się zmieniło.

²⁰ P. Caillé, *Screens and Veils: Maghrebi Women's Cinema*, <http://www.africultures.com/php/?nav=article&-no=11277#sthash.PTQ8PYGi.dpuf>, [dostęp: 28 stycznia 2015].

Blanka Rogowska
UNIwersytet Łódzki

„JEŚLI HIP-HOP MA OFICJALNĄ RELIGIĘ, TO JEST NIĄ ISLAM” — O MUŻULMAŃSKIM HIP-HOPI I JEGO ROLI W WIELOKULTUROWEJ RZECZYWISTOŚCI

Etnolodzy muzyki często wskazują na wpływ kultury mużulmańskiej oraz arabskiej na bluesa i jazz lat 60. i 70. XX wieku na południu USA¹. W ogólnej świadomości laików, fanów muzyki hip-hop, dziennikarzy muzycznych, a nawet badaczy brakuje wiedzy o roli, jaką odegrali w formowaniu się tego gatunku mużulmanie. Jak napisał amerykański dziennikarz Harry Allen: „Jeśli hip-hop posiada oficjalną religię, to jest nią islam”². W ten sposób podkreślił wpływ, który na globalną kulturę hip-hopu wywarł islam i okółomużulmańskie synkretyczne grupy religijne, takie jak Nation of Islam czy Five Percenter³.

Początki hip-hopu to muzyka tworzona przez czarnoskórych mieszkańców nowojorskiego Bronxu, z których wielu było mużulmanami. Liczni Amerykaninie słuchali czasem nieświadomie takiej legendy kultury hip-hopu jak grupa Public Enemy, przemycająca pewne treści mużulmańskie⁴. Mużulmanie obecni byli w szeregach pierwszych rapujących muzyków, a z biegiem czasu, gdy hip-hop nabrał charakteru globalnego, stali się ważną jego częścią. Następnie wykształcił się nurt zwany hip-hopem mużulmańskim, który zyskał dużą grupę fanów.

Jeff Chang, historyk hip-hopu, opisuje go jako narzędzie do wyrażania opinii przez grupy zmarginalizowane, pierwotnie czarnoskóre mniejszości USA. U zarania gatunku leży historia nowojorskiej dzielnicy Bronx, zamieszkałej głównie przez Latynosów i Afroamerykanów. W latach 70. ubiegłego wieku panował tam wzmożony ruch organizacji mużulmańskich tworzących meczety, domy kultury, szkoły. Działo się tak także w innych rejonach zdominowanych przez ludność kolorową. W centralnym Harlemie, Brownsville i wschodnim Nowym Jorku, pojawiały się oferty pracy dla lokalnej ludności. W getcie brooklyńskim, chicagowskim Southside, czy wschodnim Los Angeles, czyli w miejscach, w których obecność policji była rzadka, a system programów rządowych niewielki, organizacje mużulmańskie zaczęły świadczyć podstawowe usługi socjalne. Mnożące się instytucje mużulmańskie inicjowały programy mające na celu reso-

¹ S. Charters, *The Roots of the Blues: African Retentions in the Blues*, Nowy Jork 1981, s. 125.

² M. Shamim, K. Virinder, *Muslim Hip-Hop: Politicisation of Kool Islam*, „South Asian Cultural Studies” 2008, Vol. 2, No. 1, s. 15.

³ I. Rantakallio, *Making Music, Making Muslims: A Case Study of Islamic Hip Hop and the Discursive Construction of Muslim Identities on the Internet*, <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201112096044>, [dostęp: 6 stycznia 2016], s. 35–37; T.N. Washington, *Rapping with the Gods: Hip Hop as a Force of Divinity and Continuity from the Continent to the Cosmos*, „The Journal of Pan African Studies” 2014, Vol. 6, No. 9, s. 2–5.

⁴ M. Shamim, K. Virinder, op. cit., s. 12–16.

cializację przestępców i prewencyjne działania wśród młodzieży narażonej na wykluczenie społeczne. Ich odbiorcami byli najczęściej młodzi, bezrobotni, pochodzących z biednych rodzin, kolorowi mieszkańcy miast, do których hip-hop zawsze świetnie przemawiał, zaś oni sami hip-hopem doskonale wyrażali samych siebie⁵.

To wówczas kultura chrześcijańska kojarzona była z ignorującym kolorową mniejszość establishmentem, a samo chrześcijaństwo postrzegane jako narzucone przez białego kolonizatora. Szacuje się, że wśród niewolników przywiezionych z Afryki do USA było od 7% do 30% muzułmanów⁶. Podkreślanie swoich religijnych korzeni, a nierzadko konwersje na islam były więc dla ignorowanej mniejszości wyrazem walki o własną tożsamość, ukradzioną niejako przez instytucję niewolnictwa i dyskryminację rasową. Islam stał się sposobem na odnalezienie się w skomplikowanej sytuacji społecznej, z jednej strony namawiając do buntu przeciwko uciemnieniu, z drugiej zaś do resocjalizacji i rozwoju. Tupac Amaru Shakur, znany również jako 2Pac, czarnoskóry syn kryminalisty i narkomanki, zaśpiewał w roku 1996:

Jesteś teraz muzułmaninem, nigdy więcej głupich gier
 (...)
 Chcę iść do meczetu, nie chcę brać udziału w pościgu
 Wygląda na to, że straciłem mojego ziomka, jest odmienionym człowiekiem
 Weź pióro do ręki, teraz brak grzechu jest nowym planem⁷

Czołowe postacie i grupy związane z walką o prawa czarnoskórej mniejszości, które odwoływały się do islamu, stały się inspiracją dla młodego pokolenia, wychowanego w gettach, któremu nieobce były walki gangów, problemy rasowe i właśnie hip-hop. Africa Bombaata czy Sugar Hill znani byli z używania treści przemówień Malcolma X w swoich tekstach. Rapuje o nim także 2Pac⁸, którego oboje z rodziców byli członkami Nowych Czarnych Panter, radykalnej organizacji walczącej z dyskryminacją rasową, odwołującej się do islamu⁹. W niekonwencjonalnej muzułmańskiej teologii grupy 5 Percenter, amerykańska geografia zostaje zreinterpretowana: Manhattan, a właściwie Harlem, nazywany jest Mekką, Brooklyn to Medyna, Queens to pustynia, a New Jersey to Nowa Jerozolima¹⁰.

Wkrótce rola islamu w kulturze hip-hopu przestała ograniczać się do pojedynczych, przemycanych w tekstach treści. Dla części raperów islam stał się głównym tematem, co doprowadziło do wyróżnienia, wspomnianego już wcześniej nurtu nazywanego hip-hopem muzułmańskim. Artystów zaliczanych do tego nurtu można poddać kategoryzacji według obieranych przez nich celów:

- wypełniania misji *dawah*, czyli głoszenia nauk islamu
- walki z stereotypami na temat islamu

⁵ H. Aidi, *Jihadis in the Hood*, "MER 224" 2002, Vol. 32, s. 17–20; G. Ashooh, *The Arab Hip Hop Tradition: Towards a Hip Hop Ummah Wasat*, "African Studies" 2013, No. 406, s. 3–4.

⁶ N. Murphy, *Were My African American Ancestors Muslims?*, <https://familysearch.org/blog/en/african-american-ancestors-muslims/>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

⁷ 2Pac, *I Ain't Mad At Cha*, <https://www.youtube.com/watch?v=ywmNcVh7lsE>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

⁸ P.G. Dagbovie, *Obama, hip hop, African American history, and "historical revivalism"* [w:] L. Gosa, E. Nielson, *The Hip Hop & Obama Reader*, Nowy Jork 2015, <https://books.google.pl/books?id=dsGPCgAAQBAJ&pg=PT126&dq=Obama,+Hip+Hop,+African+American+History,+and+%22Historical+Revivalism%22&hl=en&sa=X&ved=0ahUKE-wiKpKWERT7KAhUKcRQKHQB4AwEQ6AEIHZA#v=twopage&q&f=false>, [dostęp: 4 lutego 2016].

⁹ B.D. Frazier, D. D. Jones-Brown, M. Brooks, *African Americans and Criminal Justice: An Encyclopedia*, [Kalfornia] 2014, s. 46.

¹⁰ M.M. Knight, *Blue-Eyed Devil: A Road Odyssey Through Islamic America*, Berkeley 2009, s. 108–109.

- wyrażania opinii politycznych pośrednio związanych z islamem
- nawoływania do zbrojnego dżihadu
- utrwalenia ponadnarodowej wspólnoty

Urodzony jako Jonathan Davis, Kamal Ibn John Farid, pseudonim Q-Tip, jest nazywany przez dziennikarzy najlepszym hip-hopowym producentem wszechczasów. W 1996 roku stworzył projekt *The Ummah*. Wraz z amerykańskimi artystami wydał trzy albumy traktujące o tematyce braterstwa, tłumacząc, że muzułmańskie rozumienie tego terminu wyrażone w słowie *um-mah* jest najtrafniejszym i najpełniejszym konceptem wspólnoty¹¹. Od tego momentu rapujący muzułmanie i ich fani nazwą siebie hip hop ummą, a wszystkich muzułmanów koranicznym określeniem *ummah lasat*¹².

Nawrócony na islam Portorykańczyk mieszkający w USA, były narkoman i handlarz narkotykami, Hamza Perez, w swoim rapie pokazuje Latynosom i czarnoskórym osadzonym w amerykańskich więzieniach, że najlepszym sposobem na resocjalizację jest konwersja na islam¹³. Rapować zaczęli także amerykańscy Arabowie i muzułmanie o korzeniach dalekowschodnich. Pakistańsko-amerykański duet Amano w utworze *Arabian Knights* (Arabscy Rycerze) rapuje o byciu muzułmańskim Robin Hoodem walczącym o sprawiedliwość na obcej ziemi¹⁴.

Przełomowym momentem dla tematyki nurtu stały się wydarzenia 11 września 2011 roku, po których w zachodnich społeczeństwach nasiliła się narracja antymuzułmańska¹⁵. Raperzy muzułmańscy podzielili się wtedy na takich, którzy ostro odpowiadali na krytykę swojej religii oraz tych, którzy wykorzystali swój rap do przyjaznego przekonywania ludzi, że islam jest religią pokoju¹⁶. „Czy teraz Arabowie będą nowymi Murzynami?” — pytał dziennik „The Black World Today” kilka tygodni po wydarzeniach 11 września, w odniesieniu do tej grupy, która w słowach nie przebierała¹⁷. Hamza Perez zdecydowanie przyjął taktykę odpowiadania atakiem na atak. Wraz z zespołem Mujahideen Team wychodził na scenę, trzymając w ręku płonąca maczetę i śpiewał:

Bin Laden nie podkładał bomb. To ty! Powiedz prawdę.
Arabia Saudyjska śpi z Ameryką.
Izrael, Anglia śpią z Ameryką.
Bez wazeliny, bo z wrogiem.
Jest tylko jeden Bóg a Muhammad jest jego prorokiem¹⁸

Mocną ofensywę słowną stosowały także rapujące kobiety, przełamując tym samym stereotyp uciśnionej muzułmanki. W ostrych słowach krytykowały najważniejsze osoby w państwie. Najeelah Nur, znana także jako Eloquence, w swojej piosence *Moja modlitwa o pokój zauważała*:

¹¹ G. Ashooh, *The Arab Hip Hop Tradition: Towards a Hip Hop Ummah Wasat*, „African Studies (AFST)” 2013, No. 406, s. 8.

¹² Ibidem, s. 9–10.

¹³ *New Muslim Cool*, 2009, <https://www.viewster.com/movie/1193-15319-000/new-muslim-cool/>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

¹⁴ A. Possamai, *Handbook of Hyper-real Religions*, Leiden 2012, s. 329.

¹⁵ I. Rantakallio, *Making Music, Making Muslims: A Case Study of Islamic Hip Hop and the Discursive Construction of Muslim Identities on the Internet*, <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201112096044>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

¹⁶ M. Shamim, K. Virinder, op. cit., s. 17.

¹⁷ H. Aidi, op. cit.

¹⁸ *New Muslim Cool* (2009), <https://www.viewster.com/movie/1193-15319-000/new-muslim-cool/>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

Niepopularni patrioci — amerykańcy muzułmanie
 (...)

Bush mówi, że nie toczymy wojny z islamem

Podczas gdy oglądamy go atakującego Afganistan

Podczas świętego miesiąca ramadan

Twierdzącego, że robimy to w akcie łaski

Aby wyzwolić muzułmanki i zakończyć z nierównością płci

Podczas gdy jedna trzecia amerykańskich domów

Jest prowadzona przez samotne matki¹⁹

Inną techniką reagowania na krytykę było i ciągle jest przekonywanie w tekstach piosenek o przesłaniu pokoju niesionym przez Proroka Muhammada. Osobliwym przykładem amerykańskiej sceny jest skład Native Deen, który używa tylko instrumentów perkusyjnych oraz syntetycznych dźwięków uważając, że tylko te są dozwolone w islamie. Jak twierdzą członkowie grupy, chcą przekonać swoich słuchaczy do utrzymania wiary i niepoddawania się namiętnościom nowoczesnego społeczeństwa²⁰. Wyruszają u boku amerykańskich reprezentantów Ministerstwa Spraw Zagranicznych na misje pokojowe do Egiptu, Jordanii, Tanzanii i Palestyny. Jak piszą na swojej stronie internetowej, ich muzyka buduje kulturowy most prezentujący islam w pozytywnym świetle dla zachodniej publiczności i promuje tolerancję w muzułmańskich krajach pokazując, że na Zachodzie żyją praktykujący muzułmanie²¹. Rapują ubrani w tradycyjne dżelaby.

Jednak nawet zespołom posiadającym pokojowy, wręcz przesłodzony charakter, trudno odebrać się od krytyki zachodniego świata po 11 września. Native Deen śpiewają m.in. o niewinnym muzułmaninie porwanym przez służby wywiadowcze, które zmuszają go do przyznania się do wspierania Usamy Ibn Ladina²², jak również o wolności obywatelskiej i niezłomności muzułmanów w obliczu wrogiego im otoczenia. „Nie łamiemy się, jesteśmy ciągle silni, niezależnie od tego, co oni robią, idziemy do przodu” — rapują, a jednocześnie zwracają się do niemuzułmańskiej publiczności z apelem o niepostrzeganie ich w kategoriach wrogów USA i oskarżając amerykańskie media o propagowanie islamofobii.

Jak to możliwe, że za każdym razem, kiedy włączam wiadomości, widzę
 Wściekłych mężczyzn, trzymających broń i kilka wielbłądów,
 Terrorystów zaciskających pięści na prymitywnych sztandarach
 Ty czujesz niepokój przez symbole naszej pobożności,
 Bo nie pokazują nas muzułmanów, członków społeczeństwa, którzy robią pozytywne rzeczy²³

Rap dawno temu opuścił USA, kraj swojego pochodzenia. Hip-hop stał się narzędziem młodych ludzi reprezentujących zachodnią kulturę miejską, a z czasem także społeczeństwa niezachodnie. Diaspora arabska żyjąca w USA uczestniczyła w hip-hopowej scenie, jednak nie wywarła wielkiego wpływu na muzułmański hip-hop. Arabowie stali się ważną częścią tego nurtu dopiero w Europie. Muzułmański rap europejski ma charakter polityczny, wymierzony w euro-

¹⁹ B. Amini, „*Verily, There Is Only One Hip-Hop Umma*”: *Islam, Cultural Protest and Urban Marginality*, “The Research Group on Socialism and Democracy” 2011, 36, Vol. 18, No. 2, <http://sdonline.org/36/verily-there-is-only-one-hip-hop-umma-islam-cultural-protest-and-urban-marginality/>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

²⁰ M. Shamim, K. Virinder, op. cit., s. 15–17.

²¹ *Bio of Native Deen*, <http://nativedeenn.com/band-members/>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

²² S. Fink, *American Islamic Hip Hop as Reminder*, “Journal of Religion & Society” 2012, Vol. 14, s. 14.

²³ Ibidem, s. 14.

pejski imperializm, historię kolonialną i islamofobię²⁴. Niektórzy badacze widzą w historii rapu amerykańskiego i europejskiego pewną analogię, twierdząc, że Arabowie w Europie podzielili doświadczenia czarnoskórych mieszkańców USA z lat 70. i 80. XX wieku i dlatego sięgnęli po hip-hop. Zwłaszcza hip-hop francuski odnosi się do praw mniejszości i przeszłości kolonialnej. Niektórzy komentatorzy zauważają, że francuscy rapujący Arabowie imitują styl Afroamerykanów i obarczają ich odpowiedzialnością za wzrost wskaźników przestępstw i rasizm wobec osób o białym kolorze skóry. Oskarżani odpowiadają, że to nie hip-hop wpływa na pogarszającą się sytuację społeczną, lecz że sama Francja sobie na nią zasłużyła.

Osobliwym przykładem francuskiego rapu jest zespół IAM (wym. jak angielskie „I am”), który w swoich tekstach oraz liniach melodycznych nawiązuje do islamu, kultury afrykańskiej i arabskiej, jak również starożytnego Egiptu. Grupa promuje religię jako wartość mającą pomóc odnaleźć się w multikulturowym społeczeństwie. Prezentuje siebie przez pryzmat islamu, dążąc do tego, by muzułmanie stali się stałą, pożądaną częścią kultury, choćby tej hip-hopowej²⁵. Krytykuje francuskie media za wzrost wrogości Francuzów wobec muzułmanów:

Telewizja dodaje kłamstwa do twojej wizji
Bądź świadomy trików, które są używane, aby ogłupić twój umysł²⁶.

Retoryka IAM wymierzona jest także przeciwko francuskim władzom, które są w jej oczach odpowiedzialne za dyskryminację etniczną i religijną oraz szereg problemów społecznych:

Jestem Arabem, przestań dyskryminować moją misję. Ten kraj sekularyzmu nie toleruje islamu. Bezrobocie niszczy, mówią o emigracji, a kiedy przedmieście płonie, mówią o integracji²⁷.

W swoich tekstach IAM gani bliskowschodnich polityków zarówno za brak religijności, jak i za fanatyzm. Obydwa te stanowiska są, według zespołu, wymierzone w islam i wpływają na postrzeganie muzułmanów przez Europejczyków. Swoje piosenki adresuje do irańskich ajatollahów czy Saddama Husajna. W utworze dedykowanym Husajnowi śpiewa:

Kiedy modlisz się przed kamerami
Czy wiesz chociaż, że wieszanie wszędzie twojego portretu jest zakazane przez święty Koran?
A ty bluźnisz i bluźnisz i bluźnisz²⁸.

Tak jak w USA w nurcie hip-hopu muzułmańskiego w Europie znajdziemy też przykłady muzyków, którzy chcą promować postawę przyjaznego, zintegrowanego z zachodnim społeczeństwem muzułmanina. Najprawdopodobniej najbardziej rozpoznawalny francuski raper wpisujący się w ten nurt, to konwertyta Abd Al Malik, który jest modelowym przykładem wykorzystywania hip-hopu jako narzędzia do walki ze złym wizerunkiem. W swoich tekstach oraz biografii zatytułowanej *May Allah bless France!* (Niech Bóg błogosławi Francję!) mówi, że francuskie wartości, takie jak wolność, egalitaryzm i braterstwo, powinny się odrodzić²⁹. Założył zespół New

²⁴ G. Ashooh, *The Arab Hip Hop Tradition: Towards a Hip Hop Ummah Wasat*, „African Studies” 2013, No. 406, s. 6.

²⁵ IAM, <http://www.iam.tm.fr/>, data odczytu 8 stycznia 2016.

²⁶ T. Mitchell, *Global Noise: Rap and Hip Hop Outside the USA*, Middletown 2002, s. 70.

²⁷ Ibidem, s. 76.

²⁸ Ibidem, s. 70.

²⁹ ‘May Allah Bless France!’ Tells The Story Of France’s Hip-Hop Gatekeepers, <http://www.npr.org/2015/08/07/429718425/may-allah-bless-france-tells-the-story-of-frances-hip-hop-gatekeepers>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

African Poets (Nowi Afrykańscy Poeci), jednak z biegiem lat jego poglądy zaczęły zbliżać się do sufizmu, a tym samym narracja z ostrego rapu zaliczanego do muzyki podziemia, przeszła w wyrafinowaną poezję recytowaną w rytm muzyki. Twórczość Abd Al Malika jest kojarzona ze sztuką wysoką, a on sam stał się symbolem wykształconego obywatela, zintegrowanego z Francją muzułmanina, mieszkańca wielokulturowego świata. W swoich tekstach porusza temat historii kolonialnej, ale z niej właśnie wyprowadza prawdziwość tezy, że islam jest elementem tożsamości francuskiej, a on sam kocha zarówno islam, jak i Republikę³⁰.

Poza komentarzami politycznymi, wybielaniem się w obliczu oskarżenia o terroryzm, jednym z głównych tematów muzułmańskiego hip-hopu jest kobieta i konfrontacja z wizerunkiem uciemionej przez religię muzułmanki. Stąd w rapie muzułmańskim znajdziemy piosenki o kobietach, jak i hip-hop wykonywany przez muzułmanki. Jeden z najbardziej znanych europejskich zespołów tego nurtu to duński Outlandish. W swoim największym hicie *Aisha*³¹, raperzy śpiewają o życiu wyznawczyni islamu, gloryfikując cechy takie jak pobożność, skromność, oddanie macierzyństwu, poświęcenie rodzinie. W teledysku muzycy przechadzają się ulicami Kopenhagi, co przeplatane jest scenami z życia muzułmanek mieszkających na Zachodzie³². Utwór odwołujący się do znanej ścieżki melodycznej z algierskiego przeboju o tym samym tytule, stał się hitem w Europie, szczególnie w Danii i Niemczech.

Wychwalanie kobiet wyznających islam to jeden z bardziej lubianych tematów. W ten sposób powstaje wiele romantycznych rapowanych piosenek miłosnych. Outlandish piosenkę *Sakeena* adresuje do muzułmańskiej żony, którą muzycy komplementują za jej liczne zalety, opisując radość z tego, jak dobrze mama zaaranżowała ich małżeństwo. Adresatka piosenki jest religijną osobą, która wspaniale dba o dom, wychowuje dzieci i zajmuje się swoimi teściami. Raper zwraca się do niej słowami:

Kobietko, jesteś mi równa, jesteś moją żoną
Jesteśmy blisko, jak dwie idealnie pasujące do siebie linie kaligrafii³³

Muzułmański hip-hop bywa bardzo romantyczny. Całkiem nowe odkrycie muzułmańskiej sceny muzycznej to Mo Sabri, pochodzący z Tennessee, który zaśpiewał w 2012 roku piosenkę *Niebo jest tam, gdzie jej serce*, w której natychmiast zakochały się setki tysięcy młodych amerykańskich muzułmanek:

Mogłabyś być moją Aiszą, zawsze sprawiedliwą,
Potrzebuję cię w moim życiu, mogłabyś być moją żoną

(...)

Kiedykolwiek chcesz, możemy pojechać na umrę³⁴,
Wskoczyć do odrzutowca, po prostu wybrać się na dżumę³⁵.

³⁰ H. Aidi, *Don't Panic! Islam and Europe's 'Hip Hop Wars'*, <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/06/20126310151835171.html>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

³¹ G. Nash, K. Kerr-Koch, S. Hackett, *Postcolonialism and Islam: Theory, Literature, Culture, Society and Film*, Londyn 2013, s. 181.

³² Outlandish, *Aisha*, <https://www.youtube.com/watch?v=f0nFTdKIKLw>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

³³ Idem, *Sakeena*, <https://www.youtube.com/watch?v=045GD13q6cc>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

³⁴ Umra — mała pielgrzymka do Mekki.

³⁵ Dżuma — modlitwa piątkowa.

Moglibyśmy żyć dobrym życiem, mówię tu o sunnie,
A kiedy piszę tę muzykę, robię to dla mojej ummy³⁶.

Kobiety — twórczynie muzułmańskiego hip-hopu stanowią stosunkowo dużą reprezentację. Ich sytuacja nie jest prosta. Wśród raperów dominują mężczyźni, którzy z przymrużeniem oka patrzą na rapujące kobiety, w dodatku w hidżabach. Współwyznawcy także nie dają im pełnego wsparcia. Po pierwsze, dyskusyjny jest sam status muzyki, która przez wielu religijnych muzułmanów uznawana jest za zakazaną³⁷, po drugie, kwestionowane jest dobre imię kobiet występujących przed koedukacyjną widownią. Muzułmańskie raperki wspierają się nawzajem w swojej kontrowersyjnej twórczości. Od 2007 roku działa internetowa platforma Sisterhood, która zrzesza rapujące, śpiewające, piszące poezję i prozę muzułmanki z Europy i Ameryki Północnej. Projekt został stworzony przez producentkę muzyczną i reżyserkę, Norweżkę pakistańskiego pochodzenia Deeyah Khan³⁸.

Rada Muzułmanów Wielkiej Brytanii (MCB) wydała oświadczenie, że muzułmanki powinny unikać występowania przed koedukacyjną publicznością³⁹. Najsłynniejsze raperki w hidżabach to zespół Poetic Pilgrimage założony przez pochodzące z Jamajki Brytyjki, konwertytki na islam. Rapując, opowiadają o pozycji muzułmanów, sprawach wiary, pięknie pielgrzymki do Mekki⁴⁰. W jednym z teledysków animowane postaci w hidżabach rapują na tle sanktuarium Al-Kaby⁴¹. Pytane o to, czy islam pozwala na występowanie przed koedukacyjną publicznością, odpowiadają, że „Bóg nie jest seksistą”⁴².

Nawet w liczącej tylko około 25 tys.⁴³ muzułmanów Polsce znajdziemy znanych raperów, którzy otwarcie przyznają się do swojej konwersji na islam. Leszek Kaźmierczak, muzułmanin znany pod pseudonimem Eldo, to jeden z prekursorów polskiego rapu. Red (Ernest Ivanda), polsko-chorwacki raper wychowany w Szwajcarii i USA, tak samo jak Eldo przyznaje się do wyznania muzułmańskiego. Wraz z innymi artystami nagrali płytę *al-Hub* pełną religijnych akcentów. Eldo śpiewa na niej w piosence o tym samym tytule o islamie i życiu muzułmanina w Polsce:

Codziennie mówią o nas i wytykają nas palcami,
Kłamią, że Święty Koran uczynił nas fanatykami.
Popatrz nam prosto w oczy i oceń dopiero, jak poznasz
Ponad miliard fanatyków dobra.

³⁶ Mo Sabri, *Heaven Is Where Her Heart Is*, <https://www.youtube.com/watch?v=S4SG3WqcxEO>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

³⁷ I. Rantakallio, *Making Music, Making Muslims: A Case Study of Islamic Hip Hop and the Discursive Construction of Muslim Identities on the Internet*, <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201112096044>, [dostęp: 6 stycznia 2016], s. 39–40.

³⁸ *Sisterhood project*, <http://deeyah.com/blog/sisterhood/>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

³⁹ *Leading Muslim organization questions album by Muslim women rappers*, <http://www.shariahfinancewatch.org/blog/2008/07/14/leading-muslim-organisation-questions-album-by-muslim-women-rappers>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

⁴⁰ A. Khan, *Muslim women in hip hop. Ethnographic studies of Poetic Pilgrimage*, <http://sites.cardiff.ac.uk/islamukcentre/files/2014/11/AdviyaKhan-MA.pdf>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

⁴¹ Poetic Pilgrimage, *Definition of a Pilgrim*, <https://www.youtube.com/watch?v=qMqTocuilMs>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

⁴² E.A. Abhishek, *“Allah isn’t sexist,” say Poetic Pilgrimage, the Hip Hop Hijabis duo*, <https://www.saddahaq.com/allah-isnt-sexist-hip-hop-hijabis>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

⁴³ M. Wojtalik, *Muzułmanie w Europie*, <http://swiat.newsweek.pl/ilu-muzulmanow-mieszka-w-europie-i-w-polsce-mapa,artykuly,354745,1.html>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

Muzułmański rap to nie tylko śpiewanie o miłosiernym Bogu i pokoju, jaki niesie islam. Nie brakuje kontrowersyjnych wątków. Denis Mamadou Cuspert, znany pod pseudonimem Deso Dogg, niemiecki konwertyta, określany jest przez służby jako wpływowa figura, która podburza do przemocy poprzez swoje teledyski i płomienną muzykę⁴⁴. Na domiar złego, artysta dołączył do organizacji terrorystycznej Państwo Islamskie. Chodzą też pogłoski o jego śmierci na polu bitwy w Syrii⁴⁵.

W 2004 roku piosenka *Dirty Kuffar* (Brudni niewierni) została opublikowana w Internecie przez formację Sheikh Terra i Soul Salah Crew⁴⁶. Teledysk przedstawia obrazy z Iraku, Palestyny, Czeczenii oraz twarze Baracka Obamy, George'a Busha, Tony'ego Blaira, Ariela Sharona, Hosniego Mubarak i króla Abdullaha. Wszyscy zostają określani mianem „brudnych niewiernych”. Brytyjskie władze uznały, że słowa piosenki usprawiedliwiały ewentualne akty przemocy, a jej dystrybucja została zakazana. W 2006 roku Aki Nawaz wydał album *All is War* (Wszystko jest wojną), którego okładka przedstawiała Statuę Wolności w więziennym kapturze⁴⁷. Jedna z piosenek porównywała Usamę Ibn Ladina do Che Guevary⁴⁸. Artystów tego pokroju nazywa się przedstawicielami muzulmańskiego hip-hopu nienawiści⁴⁹. Przedstawiciele Unii Europejskiej wyrażają zaniepokojenie rosnącym wpływem niektórych muzulmańskich raperów na młodych obywateli z imigranckich dzielnic.

Muzułmański hip-hop ma się świetnie w krajach, w których muzulmanie stanowią mniejszość, przez co zmuszeni są do nieustannej konfrontacji własnej wiary, wartości, tożsamości i stylu życia z uprzedzeniami i stereotypami na swój temat. W państwach muzulmańskich hip-hop traktujący o islamie nie jest silnie reprezentowany. Raperzy z tych krajów często podnoszą kwestię religii, wtrącają koraniczne wyrażenia i wątki, podkreślają siłę wiary, jednak robią to raczej przy okazji opowieści o typowych dla swoich krajów problemach. Wyjątek stanowią rynki muzyczne Malezji i Indonezji. Nie będzie przesadą powiedzieć, że religia jest głównym tematem tamtejszej sceny hip-hopowej. Wschodnioazjatycka rapująca *umma* wolna jest raczej od politycznych wątków. Malezyjczycy Joe Flizzow i Malique Ibrahim krytykują nowomiejski materializm i promują poddanie się Bogu⁵⁰. Malezyjski Altimet wraz z australijskimi muzulmanami tworzy projekt Brotherhood⁵¹. Śpiewają o islamie jako receptce na wszystkie problemy człowieka, niezależnie od jego pochodzenia. Do czołówki malezyjskiego religijnego rapu należą też Kozzi, Too Phat, zaś do indonezyjskiego — Thufail Al Ghifari i Syifa Ardhi. Chociaż wschodnioazjatycki hip-hop ma wiele fanek i szczyści się kilkoma rapującymi kobietami, to występują one jedynie w chórkach.

Na arabskich rynkach muzycznych hip-hop od lat odgrywa ważną rolę. Już na początku lat 90. XX wieku na ulicach miast Tunezji pojawiali się amatorzy tańca breakdance, po jakimś

⁴⁴ Deso Dogg, *Willkommen In Meiner Welt*, <http://www.musicstory.com/music/Deso+Dogg/Willkommen+In+Meiner+Welt>, [dostęp: 6 stycznia 2016].

⁴⁵ Deso Dogg: Syria air strike killed Isis rapper from Germany, says US, <http://www.theguardian.com/world/2015/oct/30/deso-dogg-syria-air-strike-killed-isis-rapper-from-germany-says-us>, [dostęp: 7 stycznia 2016].

⁴⁶ Sheikh Terra, Soul Salah, *Dirty Kuffar*, https://www.youtube.com/watch?v=SWP_95eSLBI, [dostęp: 7 stycznia 2016].

⁴⁷ *All is War*, <http://ecx.images-amazon.com/images/I/51Wt0Z9C9CL.jpg>, [dostęp: 7 stycznia 2016].

⁴⁸ Aki Nawaz — Fundamental Dissent, <http://www.halalmonk.com/aki-nawaz-aki-nawaz-fundamental-dissent>, [dostęp: 7 stycznia 2016].

⁴⁹ H. Aidi, op. cit.

⁵⁰ J. Flizzow, M. Ibrahim, *Allhamdulillah*, <https://www.youtube.com/watch?v=hzbV7Nn6RXY>, [dostęp: 7 stycznia 2016].

⁵¹ *The Brothahood*, <https://www.facebook.com/video.php?v=10152934461769463&set=vb.7523509462&type=2&theater>, [dostęp: 7 stycznia 2016].

czasie zaczęła wykonywać go młodzież z wyższych klas wielkomiejskiego Ammanu w Jordanii. W Libanie raperzy podpisali kontrakt z międzynarodową wytwórnią EMI Arabia. Filmy dokumentalne i proste teledyski o palestyńskich raperach zaczęły być wyświetlane przez MTV, MTM, jak również stacje arabskie. Hip-hop stał się narzędziem ekspresji podczas tzw. Arabskiej Wiosny. Często dotyczy problemu palestyńsko-izraelskiego⁵².

Hip-hop arabski, tworzony w arabskich krajach, nie jest raczej rapem muzułmańskim. Brak stabilności politycznej, czasem i gospodarczej w krajach arabskich sprawia, że rapuje się głównie o polityce i problemach społecznych. Nie ma czasu na nawoływanie do islamu *dawah*, nie ma potrzeby walki z islamofobią. Arabscy raperzy, choć w swoich tekstach często wplatają muzułmańskie zwroty, takie jak *alhamdulillah*, *maszallah*, *inszallah*, czy pojedyncze odwołania do religii, to śpiewają głównie o polityce, wojnach, korupcji.

Okrzyknięta pierwszą damą arabskiego hip-hopu chrześcijanka Shadia Mansur, znana z agresywnego rapowania o polityce Izraela, nagrała z pochodzącym z Basry kanadyjskim raperem The Narcycyst piosenkę *Hamdulillah*, w której co drugi wers zaczyna się słowem *hamdulillah* czy *bismillah*. Mimo tych uduchowionych zwrotów piosenka opowiada o konfliktach bliskowschodnich, nie zaś o religii⁵³. W Afryce Zachodniej, która w dużej części przywiązana jest do tradycji sufickich bractw, temat religii i ważnych dla afrykańskiego islamu postaci historycznych jest częstym motywem sztuki wysokiej, jak i popularnej. Choć nie sposób wskazać raperów, którzy całą swoją twórczością wpisaliby się w nurt hip-hopu muzułmańskiego, bez problemu odnajdziemy tu religijne odwołania, czy pojedyncze piosenki traktujące o Bogu, takie jak popularny utwór *Yllah* senegalskiej formacji Daara-J⁵⁴.

Podczas gdy status muzułmańskiego hip-hopu podważany jest przez niektóre współczesne narracje o islamie, wskazujące, że każda forma muzyki jest zakazana, dla samych raperów połączenie hip-hopu z islamem jest naturalne. Raperzy widzą analogię pomiędzy swoją twórczością, a tym, że Koran został zesłany Prorokowi Muhammadowi także w formie oralnej, w formie rytmowanych wersów⁵⁵. Muhammad otrzymał Koran w języku, jaki znał, tak samo oni przekazują wieść o islamie w języku hip-hopu, który jest zrozumiały dla młodych ludzi.

Hip-hop muzułmański odegrał ważną rolę w procesie budowania tożsamości drugiego pokolenia muzułmańskich emigrantów zamieszkujących Europę, tożsamości zupełnie innej niż ich rodziców, bo wykorzystującej narzędzia zachodniej kultury do promocji i solidarności wewnątrz własnej. Wykorzystanie gatunku muzycznego stworzonego na Zachodzie, jednak przy udziale muzułmanów, w połączeniu z islamem ma być pomocne w odnalezieniu własnej identyfikacji w globalizującym się świecie. Muzułmański hip-hop obecnie określany jest mianem osobnej subkultury, zaś jego charakter jest tak samo ponadnarodowy, jak i sam islam.

⁵² G. Ashooh, op. cit., s. 7.

⁵³ S. Mansour, The Narcycyst, *Hamdulillah*, <https://www.youtube.com/watch?v=0ISHZQJdeSw>, [dostęp: 7 stycznia 2016].

⁵⁴ Daara-J, *Allah*, https://www.youtube.com/watch?v=_6_HFMFT0a8, [dostęp: 7 stycznia 2016].

⁵⁵ L. Untari, N. Asiyah, *Islamic Hip Hop music. A translation of Muslim identity under Western political culture*, http://repository.uksw.edu/jspui/bitstream/123456789/5297/2/PROS_Nur%20Asiyah%2c%20Lilik%20U_Islamic%20hip%20hop%20music_fulltext.pdf, s. 2, [dostęp: 7 stycznia 2016].