

<http://dx.doi.org/10.18778/8142-360-1>

Współczesna diaspora asyryjsko-aramejska w Szwecji



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
Łódzkiego

Marta Woźniak-Bobińska

Współczesna diaspora asyryjsko-aramejska w Szwecji

Marta Woźniak-Bobińska – Uniwersytet Łódzki
Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych
Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, 90-131 Łódź, ul. Narutowicza 59a

RECENZENCI

Katarzyna Górak-Sosnowska, Rafał Ożarowski

REDAKTOR INICJUJĄCY

Agnieszka Kałowska

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Bożena Walicka

SKŁAD I ŁAMANIE

Bożena Walicka

KOREKTA TECHNICZNA

Leonora Gralka

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/Morphart

Niniejsza monografia przedstawia wyniki badań dofinansowanych w 7. Programie Ramowym Unii Europejskiej. Projekt Defining and Identifying Middle Eastern Christian Communities in Europe (DIMECCE) otrzymał grant HERA (nr umowy 291827): www.heranet.info

Publikacja wydrukowana z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

© Copyright by Marta Woźniak-Bobińska, Łódź 2018
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2018

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.08727.18.0.M

Ark. druk. 25,375

ISBN 978-83-8142-360-1
e-ISBN 978-83-8142-361-8

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63

Mężowi

Spis treści

Wstęp	11
Aspekty teoretyczno-metodologiczne	25
1. Metody badawcze	28
2. Główne kategorie	38
3. Model Johna W. Berry'ego	43
4. Bikulturalizm	46
5. Integracja	48
Rozdział 1. Polityka migracyjna i integracyjna Szwecji	51
1.1. Kształtowanie się szwedzkiej państwowości	52
1.2. System polityczny Szwecji	55
1.3. System partyjny	57
1.4. Państwo opiekuńcze – rola socjaldemokracji	59
1.5. Wielokulturowość po szwedzku	63
1.6. System szwedzkiej polityki imigracyjnej i integracyjnej	71
1.7. Relacje państwo–Kościół w Szwecji	77
1.8. Szwedzki model	81
1.9. Podsumowanie	82
Rozdział 2. Asyryjczycy/Aramejczycy: historia wspólnoty na Bliskim Wschodzie	85
2.1. Starożytne korzenie Kościołów syryjskich	87
2.2. Asyryjski Kościół Wschodu	90
2.3. Chaldejski Kościół Katolicki	93
2.4. Syryjski Kościół Ortodoksyjny	96
2.5. Syryjski Kościół Katolicki	99
2.6. Asyryjskie/aramejskie Kościoły protestanckie	99
2.7. Pod panowaniem muzułmańskim	100
2.8. Imperium Osmańskie – system milletów	101
2.9. Trudny wiek XX: Sejfo, Simele	103
2.10. Funkcjonowanie wspólnoty w państwach Bliskiego Wschodu	107
2.11. Asyryjski nacjonalizm	117
2.12. Asyryjskie partie	123
2.13. Podsumowanie	126

Rozdział 3. Diaspora asyryjsko-aramejska w Szwecji: etapy i formy instytucjonalizacji	129
3.1. Powody emigracji do Szwecji	130
3.2. Historia asyryjskiej/aramejskiej emigracji do Szwecji	133
3.3. Początki socjalizacji migrantów w społeczeństwie i państwie szwedzkim	142
3.4. Kościoły Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji	150
3.5. Stowarzyszenia asyryjskie/aramejskie w Szwecji	153
3.6. Zarys aktywności asyryjskich/aramejskich instytucji w Szwecji	156
3.7. Podsumowanie	160
Rozdział 4. Diaspora asyryjsko-aramejska w Szwecji: dynamika wewnętrzna wspólnoty	163
4.1. Religijność i rola Kościoła	164
4.2. Dostęp do budynków sakralnych a praktyki religijne	168
4.3. Asyryjskie/aramejskie domy	175
4.4. Języki używane w Kościele	178
4.5. Języki używane w życiu codziennym	180
4.6. Tradycje i rytuały	186
4.7. Rola młodzieży	197
4.8. Stosunki międzypokoleniowe	199
4.9. Pozycja kobiet	204
4.10. Pochodzenie z różnych krajów	209
4.11. Wpływ ostatniej fali na sytuację wspólnoty	211
4.12. Duchowni <i>versus</i> świeccy	215
4.13. Konflikt asyryjsko-aramejski	217
4.14. Autoidentyfikacja	220
4.15. Piłka nożna a tożsamość narodowa	227
4.16. Przywódcy i ich postrzeganie przez członków wspólnoty	232
4.17. Wyzwania stojące przed wspólnotą	235
4.18. Podsumowanie	237
Rozdział 5. Diaspora asyryjsko-aramejska i jej relacje w środowisku społeczno-politycznym Szwecji	239
5.1. Asyryjczycy/Aramejczycy wobec etnicznych Szwedów	240
5.2. Modelowi obywatele?	245
5.3. Södertälje – asyryjska/aramejska „stolica”	249
5.4. Kwestie moralne i dyskusje wokół nich	256
5.5. Relacje z Kościołem Szwecji	261
5.6. Stosunki ekumeniczne na poziomie narodowym	265
5.7. Stosunki ekumeniczne na poziomie lokalnym	270
5.8. Relacje z muzułmanami	273
5.9. Asyryjczycy/Aramejczycy a inni migranci	279
5.10. Religia jako tabu i problem błędnej identyfikacji	281
5.11. Medialny wizerunek Asyryjczyków/Aramejczyków	284
5.12. Zaangażowanie polityczne	286
5.13. Podsumowanie	298

Rozdział 6. Diaspora asyryjsko-aramejska w Szwecji i jej powiązania transnarodowe	303
6.1. Kontakty i relacje transnarodowe: więzi rodzinne	306
6.2. Powiązania transnarodowe Kościołów syryjskich w Szwecji	311
6.3. Asyryjczycy bez Granic – przykład transnarodowej organizacji pomocowej	314
6.4. Potrzeba Działania – przykład transnarodowej organizacji politycznej	318
6.5. Asyryjczycy/Aramejczycy w Szwecji a polityka w krajach pochodzenia	321
6.6. Powrót do ojczyzny?	329
6.7. Podsumowanie	337
Zakończenie	341
Bibliografia	351
Aneks 1. Najważniejsze daty w historii Asyryjczyków/Aramejczyków ...	387
Aneks 2. Zadania w projekcie DIMECCE	391
Aneks 3. Ankieta DIMECCE	395
Wykaz ilustracji, rysunków, tabel, wykresów	403
Od Redakcji	405

Wstęp

Nie byłoby tej książki, gdyby nie pewien lipcowy wieczór 2011 roku na Uniwersytecie w Oksfordzie. Spotkałyśmy się wówczas na IV światowej konferencji poświęconej diasporom w szacownych, obrośniętych bluszczem murach Mansfield College: dr Fiona McCallum z Uniwersytetu St Andrews w Szkocji, dr Lise Paulsen Galal z Uniwersytetu Roskilde w Danii, prof. Annika Rabo z Uniwersytetu Sztokholmskiego w Szwecji oraz ja – reprezentująca Polskę. Wszystkie zajmowałyśmy się naukowo dość niszowym tematem, mianowicie chrześcijanami bliskowschodnimi. Ale nie tymi z biblijnych kart, lecz żywymi – walczącymi o przetrwanie w ojczyznach lub o zachowanie tożsamości w diasporze. To Fiona zaproponowała, byśmy połączyły siły i zrobiły coś razem. Zareagowałyśmy entuzjastycznie. Wiedziałyśmy, że reprezentując politologię, stosunki międzynarodowe oraz antropologię, mamy komplementarne umiejętności, zaś sytuacja bliskowschodnich chrześcijan na wychodźstwie to temat mniej zbadany niż np. integracja muzułmanów na Zachodzie.

Rok później pojawiła się okazja. Europejskie konsorcjum Humanities in the European Research Area (HERA) ogłosiło konkurs w ramach 7. Programu Ramowego. Motywem przewodnim były spotkania/interakcje międzykulturowe (*cultural encounters*). Fiona i Lise w sierpniu 2012 roku przyleciały do Łodzi, Annika – najstarsza, najbardziej utytułowana i doświadczona z nas wszystkich, na której rady bardzo liczyłyśmy – musiała zrezygnować ze względu na swoje zaangażowanie w inne przedsięwzięcia. We trzy stworzyłyśmy więc zręby tego, co z czasem uznano za wzorcowy projekt HERA. Wcześniej musiałyśmy pokonać niemal 600 innych zespołów badawczych. 28 marca 2013 roku, po wyczerpującej

procedurze zgłoszeniowej i długim oczekiwaniu, Fiona przekazała nam elektryzującą wiadomość – udało się, byliśmy wśród 18 zwycięskich zespołów! W latach 2013–2015 projekt „Wspólnoty bliskowschodnich chrześcijan w Europie: próba definicji oraz identyfikacji” (*Defining and Identifying Middle Eastern Christian Communities in Europe*, DIMECCE), pochłonał nas w stopniu, którego nie przewidzieliśmy.

Wybrałyśmy trzy kraje – Wielką Brytanię, Szwecję i Danię, a w każdym z nich trzy grupy: Koptów, Asyryjczyków/Aramejczyków¹ oraz chrześcijan z Iraku. Naturalnie Fiona została kierowniczką projektu w rodzimej Wielkiej Brytanii, Lise w Danii, mnie zaś przypadła w udziale Szwecja. Dlaczego właśnie to państwo? Cóż, w Polsce nie było zbyt wielu chrześcijan bliskowschodnich, przynajmniej nie tylu, by prowadzić miarodajne badania ilościowe. Za to w Szwecji mieszkały tysiące Asyryjczyków/Aramejczyków, o których Rakel Chukri napisała, że są „najlepsi w klasie” spośród wszystkich imigrantów². To tam po raz pierwszy, w 2001 roku, miałam możliwość odwiedzić kościół syryjsko-ortodoksyjny i usłyszeć na żywo język aramejski. Później przyjeżdżałam do tego skandynawskiego kraju jeszcze kilkakrotnie, rozbudowując sieć kontaktów naukowych m.in. dzięki prof. Witoldowi Witakowskiemu i jego żonie prof. Ewie Balickiej-Witakowskiej.

Gdy Annika wycofała swoją kandydaturę, postanowiłam za ryzykować i pokierować badaniami w Szwecji. Nie było to łatwe – wymagało urlopu na macierzystym Uniwersytecie Łódzkim i trzech dłuższych pobyków w 2014 roku w dwóch największych skupiskach Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji, to jest w Sztokholmie oraz w Södertälje pod Sztokholmem. Przydała mi się wówczas znajomość arabskiego; większość spraw w Södertälje, nazywanym czasem Mesopotälje³ ze względu na dużą liczbę chrześcijańskich uchodźców z Iraku i Syrii, można było za-

¹ Jedna wspólnota, której członkowie pod wpływem różnych wydarzeń zaczęli identyfikować się jako Asyryjczycy bądź Aramejczycy. Pierwsi postrzegają się raczej w kategoriach etnicznych, dla drugich ważniejsza jest religia. Nieliczni członkowie grupy nie zgadzają się na ten podział i przedstawiają jako Asyryjczycy/Aramejczycy. Wyczerpująco o tym, dlaczego tak się stało, dalej na kartach tej książki.

² R. Chukri, *Vi syrianer är bäst i klassen*, „Expressen”, 20.09.2005, <https://www.expressen.se/debatt/vi-syrianer-ar-bast-i-klassen/>, data odczytu 26 stycznia 2018.

³ Czyli mezopotamskim Tälje (słowo *söder* oznacza po szwedzku południe, *tälje* to nazwa własna). Por. J. Mack, *Making Mesopotälje*, [w:] *eadem*, *The Construction*

łatwić w tym języku. Nieocenioną pomocą była mi miejscowa asyryjska asystentka, Danielle Barsoum Malki, władająca angielskim, szwedzkim, francuskim oraz zachodnim dialektem nowoaramejskiego. Oprócz tłumaczeń ze szwedzkiego i aramejskiego, do jej zadań należało umawianie mnie z rozmówcami i wyszukiwanie uczestników grup fokusowych. Poza tym wprowadziła mnie do swojej rodziny, dzięki niej i jej mężowi – Robelowi Malkiemu – miałam możliwość przyglądania się codziennemu życiu trzech pokoleń Asyryjczyków w Szwecji. W Polsce miałam jeszcze dwóch asystentów – na późniejszym etapie projektu Dorota Ścisłewska i Alexander Parmee z oddaniem transkrybowali przeprowadzone przeze mnie po angielsku wywiady (te po aramejsku opracowała Danielle, arabskie zostały wysłane na Uniwersytet w St Andrews).

Zarówno Fiona, jak i Lise również miały swoich pomocników – asystentem w brytyjskiej części projektu był dr Alistair Hunter, zaś w duńskiej dr Sara Lei Sparre. Wszyscy pozostawaliśmy w ścisłym kontakcie mailowym, poza tym odwiedzaliśmy się podczas wizyt studyjnych i razem prezentowaliśmy częściowe wyniki badań na różnych konferencjach międzynarodowych⁴. Obowiązki staraliśmy się dzielić sprawiedliwie, co było szczególnie ważne, gdy termin gonił termin. Nić sympatii wzmacniała się z każdym wspólnie napisanym artykułem. Ciągłe pracujemy nad dwiema książkami w języku angielskim.

Zanim one powstaną, chciałabym, by do rąk polskojęzycznego Czytelnika trafił tom prezentujący wyniki moich własnych badań w Szwecji, tym bardziej, że w języku polskim jest bardzo niewiele publikacji przedstawiających problematykę mniejszości bliskowschodnich w Europie, te zaś, które są dostępne, stanowią raczej powielenie prac badaczy zagranicznych. Mój wkład w projekt DIMECCE stanowił jedną trzecią całości (por. Aneks 2); cytuję wyłącznie wywiady, które sama przeprowadziłam. Częściowo korzystam z wypracowanej wspólnie metodologii (konstruktywizmu, metody jakościowej i ilościowej), jednak wybór ram teoretycznych (politologii religii), metody genetycznej, analizy systemowej, jak również przywołanie konkretnych badaczy i ich koncepcji (m.in. Johna W. Berry'ego, Stelli Ting-Toomey, Jean S. Phinney

of Equality: Syriac Immigration and the Swedish City, Minneapolis–London 2017, s. 91.

⁴ Ich pełna lista znajduje się na stronie internetowej projektu: <https://arts.st-andrews.ac.uk/dimecce/>.

czy Hartmuta Essera) to moje decyzje, a jednocześnie walory naukowe monografii.

Przedmiotem książki jest społeczność asyryjsko-aramejska, celem jej zaś opis formowania się i funkcjonowania diaspory tych bliskowschodnich chrześcijan w Szwecji. Asyryjczycy/Aramejczycy⁵, po szwedzku nazywani *Assyrier/Syrianer*⁶, trafili do Skandynawii, uciekając przed wojnami i brakiem perspektyw z Turcji, Syrii, Iraku oraz Libanu⁷. Osiedlili się w różnych miejscowościach, z których jedna stała się dla nich szczególnie ważna. Södertälje, miasto leżące na obrzeżach Sztokholmu, przekształcili oddolnie tak⁸, że rodowici Szwedzi zaczęli je nazywać m.in. Mesopotälje, Syrian-tälje⁹ lub Małą Asyrią¹⁰. Rakel Chukri, dziennikarka szwedzkiego „Expressen”, napisała kiedyś, że Södertälje „jest niczym stolica

⁵ W literaturze przedmiotu często spotyka się jednoczłonowe określenie tożsamości chrześcijan należących do Asyryjskiego Kościoła Wschodu, Chaldejskiego Kościoła Katolickiego, Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego, a także wywodzących się z nich grup protestantów i katolików. Por. D. Gaunt, *Identity and the Assyrian Genocide*, [w:] *Shatterzone of Empires. Coexistence and Violence in the German, Habsburg, Russian and Ottoman Borderlands*, red. O. Bartov, E.D. Weitz, Bloomington 2013, s. 331. Jednak w kontekście silnego podziału na dwie podgrupy w Szwecji zdecydowałam się używać złożonej nazwy – Asyryjczycy/Aramejczycy.

⁶ Niektórzy tłumaczą ten drugi człon jako Syryjczycy, inni używają neologizmu Syriacy. Por. np. A. Mrozek, *Pierwsze wieki chrześcijaństwa*, „Porównawcze Studia Cywilizacji. The Polish Journal of the Art and Culture”, nr 3, 2012, s. 138. Historycznie po angielsku pisano o Syryjczykach (*Syrians*), w nowszych czasach o Syriakach (*Syriacs*). Cyt. za: S. Donabed, *Rethinking nationalism and an appellative conundrum: historiography and politics in Iraq*, „National Identities”, Vol. 14, No. 2, czerwiec 2012, s. 117. Na użytek tej pracy, niemal wszędzie tam, gdzie nie mogłam pisać o Aramejczykach, trzymam się ugruntowanego w polskiej literaturze przedmiotu – zwłaszcza w syriologii – terminu i piszę o Syryjczykach. O Syriakach wspominam tylko w tych miejscach, gdzie sami respondenci czynili rozróżnienie na Syryjczyków (*Syrians*) i Syriaków (*Syriacs*).

⁷ Kilkadziesiąt tysięcy Asyryjczyków zamieszkuje współczesny Iran, jednak podczas badań w Szwecji nie natrafiłam na żadne grupy pochodzące z tego kraju. Po rewolucji islamskiej w 1979 roku Asyryjczycy wybierający emigrację kierowali się przede wszystkim do Stanów Zjednoczonych. Więcej o Asyryjczykach w Iranie zob. M. Woźniak, *Współcześni Asyryjczycy i Aramejczycy: bliskowschodni chrześcijanie w poszukiwaniu tożsamości narodowej*, Łódź 2012, s. 122–125; M. Rzepka, *Payām-e Āšuriyān – the Assyro-Chaldean publications in the Persian language in post-revolutionary Iran*, „Orientalia Christiana Cracoviensia” 2, 2010; idem, *Zanikająca społeczność. Katolicki Kościół Chaldejski w Iranie po rewolucji irańskiej 1979 roku*, „Teologia i Człowiek” 40 (2017) 4.

⁸ J. Mack, *op. cit.*, s. 1–18.

⁹ Thiry, *Assyriska Soccer*, <http://www.shlama.be/shlama/content/view/249/213/>, data odczytu 8 stycznia 2018.

¹⁰ A. Rabo, „Without our church we will disappear”: *Syrian Orthodox Christians in diaspora and the family law of the church*, [w:] *Family, religion and law: cultural encounters in Europe*, red. P. Shah, M.-C. Foblets, M. Rohe, Farnham 2014, s. 183.

grupy etnicznej, która nie posiada własnego państwa¹¹. To w tym miejscu rozgorzał wewnętrzny konflikt, który podzielił wspólnotę na dwie frakcje – asyryjską i aramejską. Pęknięcie rozszerzyło się z czasem na większość krajów zamieszkałych przez Asyryjczyków/Aramejczyków i nic nie wskazuje na to, by podział udało się w najbliższej przyszłości przezwyciężyć mimo dobrych chęci tych, którzy podkreślają wspólne korzenie wszystkich *Surjoje*¹².

Książka przybliży, choć w nieco mniejszym stopniu, szwedzkie marzenia o ulepszeniu świata, wielokulturowości, wypracowaniu optymalnej polityki migracyjnej. Gdyby streścić historię Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji w kilku zdaniach, byłyby to historia sukcesu szwedzkiej polityki migracyjnej, dzięki której – jak również ciężkiej pracy samych imigrantów – nastąpił ich niewątpliwym awans społeczny. Jednak gdyby wszystko poszło zgodnie z planem, to policja nie musiałaby się mierzyć z tzw. mafią z Södertälje, a rodowici Szwedzi nie wyprowadzaliby się z okolic zamieszkałych przez chrześcijańskich imigrantów z Bliskiego Wschodu. Jedni wolą dostrzegać same blaski, inni – cienie, tymczasem rzeczywistość jak zwykle jest złożona, wymykająca się prostym dychotomiom.

Hipoteza główna tej książki brzmi, że Asyryjczycy/Aramejczycy jako wspólnota nie byłoby dziś, kim są, gdyby nie trafili do Szwecji. Ich tożsamość etniczno-narodowa w znacznej mierze została skonstruowana w szwedzkiej diasporze – jest dużo bardziej złożona, niż opisywali to wcześniej naukowcy. Przybywając do Skandynawii ci bliskowschodni chrześcijanie myśleli o sobie przede wszystkim w kategoriach religijnych – jako o syryjskich czy syriackich chrześcijanach; tylko nieliczni uważali się za etnicznych Asyryjczyków. Asyryjscy, a potem aramejscy aktywiści poświęcili wiele energii i wysiłku, by w diasporze (od)tworzyć tożsamość asyryjską oraz aramejską. Z pomocą przyszły im szczodre dotacje Szwedów, ich instytucje i prawa, podkreślające prymat etniczności nad przynależnością religijną; gdyby nie one, nie byłoby możliwe powołanie tak licznych asyryjskich i aramejskich organizacji, które wywierają wpływ nie tylko lokalnie, ale i globalnie. Jednocześnie następował proces przyjmowania szwedzkich wartości – asyryjscy/aramejscy imigranci, mimo bardzo dużych różnic kulturowych

¹¹ R. Chukri, *op. cit.*

¹² Nazwa własna w języku aramejskim. W angielskim zapisie: *Suryoye*. Por. A. Rabo, *op. cit.*, s. 184. Liczba pojedyncza to *Surjojo* (ang. *Suryoyo*).

między nimi a społeczeństwem przyjmującym, stali się wręcz modelowym przykładem dobrze zintegrowanej grupy.

W celu weryfikacji tej hipotezy, należy postawić właściwe pytania badawcze dotyczące tożsamości Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji oraz interakcji społecznych na różnych poziomach, zachodzących zarówno pomiędzy jednostkami, jak i grupami, na poziomie instytucjonalnym i w codziennym życiu. Pytania te odnoszą się do trzech obszarów: 1) dynamiki wewnętrznej, 2) środowiska społeczno-politycznego, 3) powiązań transnarodowych.

Ad 1) Jakie linie podziału występują wewnątrz wspólnoty asyryjsko-aramejskiej w Szwecji? W świetle moich wcześniejszych badań¹³ grupa ta nie stanowi monolitu, co przekłada się na rywalizację różnych aktorów: Kościołów, które długo dzierżyły monopol na władzę i reprezentację (realizując zarówno duchowe, jak i ziemskie funkcje), ale również świeckich organizacji i wpływowych jednostek (stanowiących alternatywę dla przywództwa duchownych).

Ad 2) Jak Asyryjczycy/Aramejczycy są postrzegani w Szwecji? Czy na poziomie państwa i społeczeństwa są odróżniani od innych migrantów, zwłaszcza od muzułmanów z Bliskiego Wschodu? Czy ich prawidłowa lub błędna identyfikacja wpływa na konkretne działania władz, przyjęcie specyficznej polityki integracyjnej?

Ad 3) W jaki sposób interakcje, które zachodziły w krajach pochodzenia, są realizowane w nowej rzeczywistości? Na przykład, czy Asyryjczycy/Aramejczycy przenoszą do Szwecji swoje doświadczenia z ojczyzn, a w związku z tym zachowują uprzedzenia w stosunku do muzułmanów pochodzących z Bliskiego Wschodu? Czy też, ze względu na bliskość kulturową, szukają z nimi płaszczyzn porozumienia? Jak do relacji między chrześcijanami i muzułmanami bliskowschodnimi ustosunkowują się szwedzcy urzędnicy? Jakie są relacje między wyznawcami różnych odłamów chrześcijaństwa bliskowschodniego?¹⁴ Odpowiedzi staram się udzielić w kilku logicznie powiązanych rozdziałach: po części teoretyczno-

¹³ M. Woźniak, *National and Social Identity Construction among the Modern Assyrians/Syrians*, „Parole de l’Orient”, t. 36, Kaslik (Liban) 2011, s. 569–583; *eadem*, *The Modern Arameans: In Search for National Identity*, „Parole de l’Orient”, t. 40, Kaslik (Liban) 2015, s. 483–496.

¹⁴ W ramach projektu DIMECCE przeprowadziłam pięć wywiadów z Koptami, których nie cytuję w niniejszej książce. Te zaś wywiady, które na użytek projektu zostały nazwane „wywiadami z chrześcijanami z Iraku”, u mnie figurują jako wy-

-metodologicznej i Rozdziale 1, przedstawiającym szwedzki system polityczny ze szczególnym uwzględnieniem polityki imigracyjnej i relacji państwo–Kościół, zarysowuję historię mniejszości asyryjsko-aramejskiej na Bliskim Wschodzie (Rozdział 2) oraz w Szwecji (Rozdział 3), po czym analizuję dynamikę wewnętrzną wspólnoty (Rozdział 4), a następnie jej kontakty ze społeczeństwem przyjmującym (Rozdział 5) oraz powiązania transnarodowe (Rozdział 6).

Na temat historii, systemu politycznego Szwecji, tudzież polityki imigracyjnej tego kraju napisano już wiele. Pierwszy rozdział mojej książki nie ma więc na celu odkrycia nowych prawd, ale przybliżenie podstawowych faktów z zakresu politologii oraz stosunków międzynarodowych Czytelnikowi, który niekoniecznie interesuje się współczesną Skandynawią. Bez objaśnienia otoczenia społeczno-politycznego trudno byłoby zrozumieć sytuację, w jakiej znajdują się żyjący w Szwecji imigranci asyryjsko-aramejscy i ich dzieci. Korzystam tu głównie z książki Anny Kobiereckiej *Między wielokulturowością a integracją. Ewolucja polityki Szwecji w świetle zmieniających się wyzwań migracyjnych*¹⁵ oraz nieco starszej publikacji Moniki Banaś *Szwedzka polityka integracyjna wobec imigrantów*¹⁶.

Zainteresowanych sytuacją współczesnych Asyryjczyków/Aramejczyków na świecie odsyłam do swojej poprzedniej monografii, opartej przede wszystkim na badaniach ilościowych¹⁷. W Polsce wiele artykułów o charakterze historycznym bądź etnograficznym o Asyryjczykach, zarówno na Bliskim Wschodzie, jak i w diasporze, napisał Michael Abdalla¹⁸. Kilka ciekawych opracowań poświęcił im również nieżyjący już znawca Kurdów – Leszek Dzie-

wiady z Asyryjczykami bądź Chaldejczykami (członkami Chaldejskiego Kościoła Katolickiego, który oddzielił się od Asyryjskiego Kościoła Wschodu w XVI wieku). Gdy piszę o Asyryjczykach/Aramejczykach, mam *de facto* na myśli Asyryjczyków/Aramejczyków/Chaldejczyków – ostatni człon przeważnie pomijam ze względu na ekonomię języka.

¹⁵ A. Kobierecka, *Między wielokulturowością a integracją. Ewolucja polityki Szwecji w świetle zmieniających się wyzwań migracyjnych*, Łódź 2016.

¹⁶ M. Banaś, *Szwedzka polityka integracyjna wobec imigrantów*, Kraków 2011.

¹⁷ M. Woźniak, *Współcześni Asyryjczycy i Aramejczycy...*

¹⁸ M. Abdalla, *Kultura żywienia dawnych i współczesnych Asyryjczyków*, Warszawa 2001; *idem*, *Asyryjska diaspora*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa” t. 3, z. 1(4), 1994; *idem*, *Problemy kultury ludności asyryjskiej na pograniczu syryjsko-turecko-irackim*, [w:] *Pogranicze jako problem kultury*, red. T. Smolińska, Opole 1994; *idem*, *The fasting traditions among Assyrian Christians*, [w:] *Islam i chrześcijaństwo. Materiały sympozjum*, Kraków 12–14 IV 1994, red. A. Zaborski, Kraków 1995; *idem*, *Asyryjczycy w Tur Abdinie między kurdyjskim młotem a tureckim mieczem*, [w:]

giel, który z dużą przenikliwością charakteryzował powstanie mitu „zmartwychwstałej Asyrii”¹⁹.

Bardzo dobrą pozycją w języku angielskim traktującą o losach wspólnoty w Europie, zwłaszcza w Niemczech i Szwecji, jest często tu cytowana *Hostages in the homeland, orphans in the diaspora: identity discourses among the Assyrian/Syriac elites in the European diaspora* autorstwa Naures Atto²⁰. Klasyczną pozycją jest *North to Another Country: The Formation of the Suroyo Community in Sweden* Ulfa Björklunda²¹. Warto sięgnąć także po pracę zbiorową *The Assyrian Heritage: Threads of Continuity and Influence* pod redakcją Önera A. Cetreza, Sargona G. Donabeda i Aryo Makko²². Inne publikacje tych trzech badaczy również zasługują na uwagę²³. Poza tym autorami wartościowych opracowań są Annika Rabo²⁴, Abdulmesih BarAbraham²⁵, Soner Onder²⁶ i Fuat Deniz²⁷. Dodatkowo warto zapoznać się z raportami Fundacji Inanny (*Inanna Foundation*) zrealizowanymi w ramach projektu „Exchang-

Konflikty etniczne. Źródła – Typy – Sposoby rozstrzygania, red. I. Kabzińska-Stawarz, S. Szynkiewicz, Warszawa 1996.

¹⁹ L. Dzięgiel, *Współcześni Asyryjczycy: nowy obszar badań etnografii?*, „Lud”, t. 70, 1986; *idem*, *Archeology and martyrology: sources of the integration of Assyrian Christian communities in the contemporary world*, „Hemispheres. Studies on Cultures and Societies”, No. 5, 1988; *idem*, *Asyria zmartwychwstała: etnograf wobec mitów i faktów*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne”, z. 28, 1991.

²⁰ N. Atto, *Hostages in the homeland, orphans in the diaspora: identity discourses among the Assyrian/Syriac elites in the European diaspora*, Leiden 2011.

²¹ U. Björklund, *North to Another Country: The Formation of the Suroyo Community in Sweden*, Stockholm 1981.

²² *The Assyrian Heritage: Threads of Continuity and Influence*, red. Ö.A. Cetrez, S.G. Donabed, A. Makko, Uppsala 2012.

²³ Ö.A. Cetrez, *Meaning-making variations in acculturation and ritualization. A multi-generational study of Suroyo migrants in Sweden*, Uppsala 2005; S.G. Donabed, *Reforging a Forgotten History: Iraq and the Assyrians in the Twentieth Century*, Edinburgh 2015; A. Makko, *In Search of a New Home: The Assyrian Diaspora in Sweden*, [w:] *Migration from Turkey to Sweden: Integration, Belonging and Transnational Community*, red. B. Başer, P.T. Levin, London 2017.

²⁴ A. Rabo, „Without our church we will disappear”...

²⁵ A. BarAbraham, *Safeguarding the Cross: Emergence of Christian Militias in Iraq and Syria*, [w:] *Middle Eastern Christians and Europe: Historical Legacies and Present Challenges*, red. A. Schmoller, Wien 2018.

²⁶ S. Onder, *Minority Rights in Turkey: Quo Vadis, Assyrians?*, [w:] *The Slow Disappearance of the Syriacs from Turkey and of the Grounds of the Mor Gabriel Monastery*, red. P. Omtzigt, M.K. Tozman, A. Tyndall, Zurich–Berlin 2012.

²⁷ F. Deniz, *En minoritets odysse: upprätthållande och transformation av etnisk identitet i förhållande till moderniseringsprocesser: det assyriska exemplet*, Uppsala 1999.

ing Best Practices in the Integration of Assyrians in Europe” (EPIA), m.in. *Best Practices in the Integration of Assyrians in Europe*²⁸.

W 2017 roku, gdy prace nad tą książką były już mocno zaawansowane, ukazały się dwie nowe, ważne pozycje, do których często się odnoszę. Jedna to *The Construction of Equality. Syriac Immigration and the Swedish City* Jennifer Mack²⁹, amerykańskiej architektki od kilku lat mieszkającej w Szwecji. Tytułowe miasto to, oczywiście, Södertälje, którego urbanistyczne i społeczne oblicze uległo transformacji pod wpływem chrześcijańskich przybyszów z Bliższego Wschodu. Druga to praca głównego ideologa arameizmu, długoletniego przewodniczącego Światowej Rady Aramejczyków, Johnego Messo – *Arameans and the Making of “Assyrians”. The Last Aramaic-speaking Christians of the Middle East*³⁰. Zgodnie z tytułem autor stara się dowieść, że tożsamość asyryjska została „skonstruowana”, prawdziwa zaś jest aramejska.

Poza tym są publikacje w języku szwedzkim, trudno dostępne dla czytelnika polskojęzycznego³¹. Skupiają się one głównie na historii imigracji Asyryjczyków/Aramejczyków do Szwecji oraz pierwszych dekadach w nowym kraju. Brak pogłębionych analiz obecnej sytuacji grupy można uznać za tzw. *research gap* – lukę badawczą. Kwestie, które umykały dotychczas naukowcom lub też były przez nich jedynie sygnalizowane, to m.in. te związane ze złożoną (wykraczającą poza prostą dychotomię) autoidentyfikacją Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji, zaangażowaniem poli-

²⁸ [Http://www.inannafoundation.org/](http://www.inannafoundation.org/).

²⁹ J. Mack, *The Construction of Equality. Syriac Immigration and the Swedish City*, Minneapolis–London 2017.

³⁰ J. Messo, *Arameans and the Making of “Assyrians”. The Last Aramaic-speaking Christians of the Middle East*, Niemcy 2017.

³¹ M.in.: B. Knutsson, *Assur eller Aram: språklig, religiös och nationell identifikation hos Sveriges assyrier och syrianer*, SIV Rapport, nr 4/82, Norrköping 1982; O. Pripp, *Att vara sin egen: om småföretagande bland invandrare – mönster, motiv och möten*, Tumba 1994; *idem*, *Företagande i minoritet: om etnicitet, strategier och resurser bland assyrier och syrianer i Södertälje*, Tumba 2001; V. Kucukkaplan, M. Freyne-Lindhagen, *Syrianska kvinnobilder*, Örebro 2003; *Jag behöver rötter och vingar om assyrisk/syriansk identitet i Sverige*, red. G. Gunner, S. Halvardson, Skellefteå 2005; K. Nordgren, *Vems är historien?: historia som medvetande, kultur och handling i det mångkulturella Sverige*, Umeå 2006; A. Ackfeldt, D.-E. Andersson, *Assyrier och Syriander i Sverige: en forskningsöversikt med bibliografi*, Lund 2012; S. Lundgren, *Hundra år av tveksamhet: Osmanska folkmordet på kristna och Sveriges reaction*, Södertälje 2015.

tycznym członków wspólnoty, pozycją kobiet, rolą przywódców czy relacjami z muzułmanami. Praktycznie niezbadane były również powiązania transnarodowe diaspory asyryjsko-aramejskiej w Szwecji. Nawet przedstawiciele Szwedzkiego Urzędu ds. Wspierania Wspólnot Religijnych (*Swedish Agency for Support to Faith Communities*, SST), w założeniu najlepiej poinformowanej instytucji w Szwecji, byli zainteresowani moimi badaniami³².

Czym innym są bowiem najciekawsze nawet reportaże dziennikarzy z całego świata, którzy wpadają tylko na dzień lub dwa do Södertälje³³, a czym innym wyniki oryginalnych i pogłębionych badań dotyczących tożsamości oraz interakcji między przyjmującymi a przyjmowanymi. W projekcie DIMECCE obserwowaliśmy proces tworzenia tożsamości wybranych grup, odkrywaliśmy znaczenie religii, etniczności i kultury podczas zdobywania doświadczeń przez imigrantów w nowym społeczeństwie oraz dostrzegaliśmy rolę sieci transnarodowych w tworzeniu tego, co Benedict Anderson nazywa „wspólnotami wyobrażonymi”³⁴. Odnosiliśmy się również do różnych sposobów, w jaki instytucje oraz organizacje w społeczeństwie przyjmującym radzą sobie z przybyszami.

Wszystko to wpisuje się w szerszą dyskusję toczącą się od lat w Unii Europejskiej dotyczącą wspólnych wartości europejskich. W kontekście analizy aktualnej sytuacji wielokulturowości Piotr Roszak przywołuje przemyślenia Remiego Brague’a, który wskazuje na wywodzący się z rzymskiej tradycji *genius* Europy, polegający na umiejętności „czuwania, otrzymywania i przekazywania”, a przy tym ewoluowania w kontakcie z tym, co nowe. Swego czasu

³² Jedną z pięciu publikacji poświęconych bliskowschodnim chrześcijanom w Szwecji, do których link umieścili na swojej stronie, była elektroniczna wersja broszury napisanej w ramach projektu DIMECCE: S.L. Sparre, A. Hunter, A.R. Jørgensen, L. Paulsen Galal, F. McCallum, M. Wozniak, *Middle Eastern Christians in Europe. Histories, Cultures and Communities*, St Andrews 2015. Figuruje ona na stronie SST jako *Mellanösterns kristna i Europa: historier, kulturer och samfund*, M. Wozniak (med flera), 2015: <http://www.myndigheten.se/kunskap/religionsliv---en-kunskapsbank-om-trossamfund-och-religion/ortodoxa-och-osterland-ska-kyrkor.html>, data odczytu 24 maja 2018.

³³ Pozytywnym wyjątkiem jest tu książka Dariusza Rosiaka, *Ziarno i krew. Podróż śladami bliskowschodnich chrześcijan*, Wołowiec 2015. Autor, dzięki dociekliwości i doświadczeniu, potrafił nawet w trakcie krótkiego pobytu wśród opisywanej wspólnoty zbliżyć się do jądra problemu tak blisko, jak to możliwe.

³⁴ B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections of the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983 (pol. tłum. *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków 1997).

to rzymskie podejście do innych kultur zostało wzmocnione przez kontakt z chrześcijaństwem³⁵. Dziś chrześcijańskie korzenie Europy, manifestowane przez jej instytucje, z jednej strony mogą stanowić podstawę dla dobrych stosunków z migrantami wyznającymi tę samą wiarę. Z drugiej strony, różnice kulturowe objawiające się w zwyczajach i dziedzictwie mogą okazać się istotniejsze niż fundament wspólnej religii. Na integrację kulturową i różnice kulturowe wpływają przecież strategie tożsamościowe realizowane przez wspólnoty imigrantów. Te z kolei wynikają z polityk konkretnych państw, które przekładają się na poziom pluralizmu doświadczanego na co dzień przez wspólnoty. Na wybór strategii tożsamościowych wpływa ponadto transnarodowa natura tych wspólnot.

Stosując perspektywę transnarodową, projekt DIMECCE postrzegał interakcje międzykulturowe jako spotkania na różnych poziomach – nie tylko te, do których dochodziło między imigrantami a społeczeństwem przyjmującym. Znaczący dla bliskowschodnich chrześcijan „Inni” mogli przecież należeć do większości narodowych i/lub religijnych w starych i nowych ojczyznach, ale równie dobrze mogli być członkami innych Kościołów chrześcijańskich bądź innych religii, np. muzułmanami. Od początku XXI wieku wyznawcy islamu żyjący na Zachodzie przyciągają dużą uwagę akademii, rządów oraz mediów, podczas gdy wspólnoty bliskowschodnich chrześcijan pozostają praktycznie nieznane dla tych podmiotów³⁶ – pojawiają się niemal wyłącznie w artykułach prasowych i relacjach telewizyjnych w kontekście prześladowań, jakie spotykają je w Egipcie, Syrii czy Iraku³⁷. Tymczasem podobieństwa i różnice między wywodzącymi się z jednego obszaru geograficzne-

³⁵ R. Brague, *Il futuro dell'Occidente*, Milan 1998, s. 118 i nast. Cyt. za: P. Roszak, *Mozarabowie a iberyjskie doświadczenie graniczności*, „Polonia Sacra” t. 18, nr 2, 2014, s. 166.

³⁶ Tradycyjnie badacze zajmowali się bliskowschodnimi chrześcijanami w kontekście ich historycznych korzeni, wierzeń oraz rytuałów różnych Kościołów orientalnych. Dopiero ostatnio pojawiły się postulaty wyodrębnienia studiów nad chrześcijanami bliskowschodnimi w ramach nauk o polityce i stosunkach międzynarodowych, a co za tym idzie położenia akcentu na badanie ich funkcjonowania społecznego i zaangażowania politycznego. Por. F. McCallum, *Christians in the Middle East: A New Subfield?*, „International Journal of Middle East Studies”, Vol. 42, No. 3, sierpień 2010.

³⁷ Jak słusznie zauważył Andreas Schmoller, najwyższy czas skończyć z popularną narracją ukazującą bliskowschodnich chrześcijan wyłącznie jako ofiary. Ich Kościoły i oni sami byli i są istotnymi aktorami, którzy przyczyniają się do zmian

go grupami mogą być bardzo ciekawe dla tych, którym leży na sercu budowa wieloetnicznej i wieloreligijnej pokojowej Europy.

Odrębną kwestią jest sekularyzm, różnie rozumiany i realizowany w państwach członkowskich Unii Europejskiej. Ostatnio europejski dyskurs na temat sekularyzmu krążył wokół obecności muzułmanów w Europie i owocował często dość dychotomicznym zrozumieniem tego, co jest, a co nie jest świeckie. Spojrzenie na sekularyzm oczami bliskowschodnich chrześcijan może pomóc przełamać tę dychotomię i pogłębić refleksję na temat znaczenia różnic religijnych dla kształtu spotkań międzykulturowych. To z kolei może pozwolić na wypracowanie lepszych modeli integracji.

Kwestie migracji oraz integracji stanowią obecnie jedne z najważniejszych problemów społecznych w Europie. Warto orientować się, jak procesy te przebiegają u naszych sąsiadów, by ewentualnie czerpać z ich – zarówno pozytywnych, jak i negatywnych – doświadczeń. Nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że opisy i wnioski zawarte w książce mogą stanowić egzemplifikację całości kształtu dylematów związanych z integracją bliskowschodniej grupy etniczno-religijnej w państwie europejskim, które stoi wobec wyzwań przyjmowania uchodźców, co dotyczy także Polski. Tym samym niniejsza monografia może być wykorzystana przez wszelkie polskie instytucje rządowe i samorządowe bezpośrednio zajmujące się uchodźcami. Przekłada się to na praktyczną użyteczność przeprowadzonych badań i prezentowanych dociekań.

Poza tym Polaków mogą zainteresować losy żyjących w diasporze Asyryjczyków/Aramejczyków ze względu na liczne analogie pomiędzy obiema wspólnotami: tożsamość narodową kształtującą się pomimo braku własnej państwowości, przywiązanie do Kościoła i rodziny, martyrologię, przekonanie o wyjątkowości swojej grupy, rozbitcie na frakcje, tradycjonalizm/kolektywizm starszego pokolenia wobec westernizacji/indywidualizmu młodego – by wymienić tylko kilka punktów stycznych. Tym samym lektura o, zdawałoby się, egzotycznych chrześcijanach bliskowschodnich oraz ich szwedzkich gospodarzach może stać się przyczynkiem do podwójnej autorefleksji – zastanowienia się, jak my, Polacy, odnajdujemy się po obu stronach: jako emigranci w bogatszych

krajach Europy i jako tacy, którzy z dylematami dotyczącymi uchodźców będą musieli się zmierzyć.

* * *

Projekt DIMECCE otworzył przede mną wiele europejskich drzwi. Przez ostatnie kilka lat dużo się nauczyłam od kolegów ze Szkocji i Danii: Fiony, Alistaira, Lise i Sary. Skorzystałam też z doświadczeń naszych nieakademickich partnerów z brukselskiego Ekumenicznego Centrum Komisji Kościołów ds. Migrantów w Europie³⁸: dr. Torstena Moritza, Doris Peschke oraz Håkana Sandvika, jak również ze wskazówek członków Rady Doradczej: dr. Anthony'ego O'Mahony'ego z Heythrop College w Londynie, prof. Anniki Rabo z Uniwersytetu Sztokholmskiego, dr. Fredericka Volpiego z Uniwersytetu w St Andrews oraz prof. Margit Warburg z Uniwersytetu w Kopenhadze.

Moim kolegom z projektu, doradcom i mentorom dziękuję za to, że tak chętnie dzielili się wiedzą. Asystentom za pomoc i wiele godzin żmudnej nieraz pracy przy transkrypcjach wywiadów. Dziś siątkom rozmówców spośród bliskowschodnich chrześcijan, jak i rodowitych Szwedów, za zaufanie i poświęcony czas. Władzom Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ, kierownikowi mojej jednostki prof. Markowi Dziekanowi, kolegom z Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki składam podziękowania za wsparcie. Profesor Izabeli Kończak za przeczytanie manuskryptu i ogromną życzliwość. Recenzentom, dr hab. Katarzynie Górak-Sosnowskiej oraz dr. hab. Rafałowi Ożarowskiemu, za wnikliwe uwagi, które znacząco wpłynęły na kształt książki. Doktorowi Sebastianowi Bednarowiczowi oraz dr. Marcinowi Rzepce za cenne materiały dotyczące Asyryjczyków.

Wdzięczna jestem Mężowi za cierpliwe czekanie na każdy mój powrót ze Szwecji, za dodawanie otuchy oraz partnerski podział obowiązków, zaś obu Mamom za pomoc w opiece nad kilkumiesięczną Adą. Bratu za pomysł graficznego przedstawienia głównych tożsamości etnicznych Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji i rady dotyczące technicznej strony ankiety online. Bez wsparcia Rodziny książka ta by nie powstała.

Marta Woźniak-Bobińska
Łódź, czerwiec 2018 roku

³⁸ Churches' Commission for Migrants in Europe, CCME: <http://www.ccme.be/>.

Aspekty teoretyczno-metodologiczne

Badania moje, dotyczące zarówno świata polityki, jak i religii, wpisują się w **politologię religii** – obszar badawczy w ramach nauk o polityce zajmujący się wyjaśnieniem wpływu religii na politykę i polityki na religię. Po raz pierwszy terminu *Religionspolitologie* użył Claus-Ekkehard Bärsch na początku lat 90. XX wieku¹. Do głównego nurtu politologii religia wkroczyła mocno u progu XXI wieku². W Stanach Zjednoczonych politologia religii jest obecnie wykładana prawie we wszystkich instytutach nauk politycznych, w Europie zaś nauczana m.in. na Uniwersytecie w Cambridge oraz na Uniwersytecie w Belgradzie³. Wydaje się tylko kwestią czasu, gdy i w Polsce zyska pełne uznanie – nie jestem zresztą w tym poglądzie odosobniona⁴. Dowodem na to są m.in. coraz liczniejsze

¹ C.-E. Bärsch, *Volk und Nation. Das Problem kollektiver Identität unter der Perspektive der Religionspolitologie*, [w:] *Demokratie, Verfassung und Nation: Die politische Integration moderner Gesellschaften*, red. J. Gebhardt, Baden-Baden 1994, s. 52–71. Cyt. za: *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016, s. 5.

² P. Burgoński, M. Gierycz, *Politologia i religia. Wprowadzenie*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. *eidem*, Warszawa 2014, s. 21.

³ Na tej uczelni prof. Miroljub Jevtić powołał do życia czasopismo pod nazwą Политикологија религије („Politikologija religije”), publikowane także w wersji anglojęzycznej. Uchodzi on za czołowego promotora politologii religii w Europie, zob. najważniejsze publikacje: *Political Science and Religion*, „Politikologija Religije”, No. 1, 2007, s. 59–69; *idem*, *Religion and Power-Essays on Politology of Religion*, Belgrade 2008; *idem*, *Political Relations and Religion*, Belgrade 2011; *idem*, *The Problems of Politology of Religion*, Belgrade 2012. Cyt. za: *Implementacja zasad...*, s. 5.

⁴ W dniach 30 listopada – 1 grudnia 2017 roku na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyła się międzynarodowa konferencja „Relacje religii i polityki jako przedmiot badań politologii”: <http://religionandpolitics.pl/>. Jednym ze współorganizatorów był Instytut Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego, który od 2014 roku wydaje serię „Politologia religii”, <http://www.>

monografie oraz prace zbiorowe w języku polskim (zarówno oryginalne, jak i tłumaczone z języków obcych) mające w tytule „politykę” i „religię”⁵.

Z sześciu pól badawczych dotyczących przestrzeni religijno-politycznej zaproponowanych przez Ryszarda Michalaka zajmuje mnie zwłaszcza pole drugie dotyczące sprawstwa (pośredniego i bezpośredniego) czynnika religijnego w sferze politycznej. Jak pisze Grzegorz Babiński, religia stanowi „wielką siłę mobilizującą i dlatego bywa bardzo przydatna w uaktywnianiu zbiorowości, w tym zwłaszcza zbiorowości etnicznych”⁶. Dla Émile’a Durkheima, twórcy jednej z najbardziej popularnych definicji religii, jest ona jednym z trzech – obok ideologii społecznych i ruchów nacjonalistycznych – elementów integrujących społeczeństwo⁷. Interesuje mnie społecznie mobilizujący aspekt religii, m.in. religia jako narzędzie legitymizacji danej władzy politycznej i realizowanych przez nią zadań. Badając chrześcijan bliskowschodnich, rozważam społecznie integrującą rolę religii, relacje między religią a demokracją, wpływ religii na kształtowanie tożsamości narodowej⁸.

Zagadnienie relacji między religią a tożsamością narodową doczekało się ostatnio dobrego opracowania teoretycznego na gruncie polskim⁹. Radosław Zenderowski wskazuje, że religia odgrywa

ip.uz.zgora.pl/index.php/badania-naukowe/politologia-religii. Wśród opracowań polskojęzycznych zob. również A. Paszko, *Politologia religii*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3–4, 1998; K. Banek, *Główne problemy politologii religii*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 34–36, 2001, s. 18–23; idem, *Politologia religii. Zakres tematyczny, cele i perspektywy rozwoju*, „Pantheon”, nr 2, 2007, s. 164–176; B. Grott, *Słowo wstępne*, [w:] *Religia i polityka*, red. idem, Kraków 2000, s. 7–8. Cyt. za *Religijne determinanty polityki*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2014, s. 5.

⁵ Por. G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007; M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010; A. Siewierska-Chmaj, *Religia a polityka. Chrześcijaństwo*, Warszawa 2013; F. Halliday, *Islam i mit konfrontacji. Religia i polityka na Bliskim Wschodzie*, Warszawa 2016.

⁶ G. Babiński, *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, [w:] *Etniczność a religia*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 2003, s. 15.

⁷ W. Pawluczuk, *Religia*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 3: O–R, red. H. Domański i in., Warszawa 2000, s. 288.

⁸ Zob. M. Woźniak, *Asyryjski Kościół Wschodu i Syryjski Kościół Ortodoksyjny a kształtowanie się współczesnej tożsamości asyryjsko-aramejskiej*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych. 10-lecie współpracy Instytutu Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego ze Zgromadzeniem Słowa Bożego (SVD)*, red. A.M. Solarz, H. Schreiber, Warszawa 2012, s. 287 i nast.

⁹ R. Zenderowski, *Religia jako fundament i rdzeń tożsamości narodowej*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2015, s. 103 i nast.

nierzadko kluczową rolę w kształtowaniu tożsamości narodowych – wbrew jeszcze niedawno panującemu na gruncie nauk społecznych pogładowi o powszechności i nieuchronności procesów sekularyzacyjnych oraz stopniowym zaniku tożsamości narodowych. Badacz wyróżnia trzy modele relacji tożsamość–religia: tożsamość narodowa kształtuje się (historycznie bądź współcześnie) (a) na bazie religijnej lub w ścisłym związku z konkretną religią, zdecydowanie rzadziej z kilkoma religiami, (b) na bazie ideologii jawnie antyreligijnej, domagającej się całkowitego relegowania religii ze sfery publicznej, a w skrajnych przypadkach także prywatnej, (c) na bazie programowej lub „samorzutnej” obojętności religijnej¹⁰. Mnie najbardziej interesuje przypadek pierwszy – gdy tożsamość narodowa kształtowana jest przy znacznym udziale czynnika religijnego¹¹.

Zenderowski pisze o „mechanizmach przekonwertowywania” religii w tożsamość narodową lub etniczną. W literaturze przedmiotu pojawia się w tym kontekście pojęcie „religijnego nacjonalizmu”, tj. połączenia nacjonalizmu i religii w taki sposób, że stają się one nierozłączne¹². Termin ten cechuje jednak pewna ambiwalencja. Polega ona na tym, że religia może zarówno przygotowywać pole dla nacjonalizmu, sprzyjając *de facto* jego pojawieniu się i rozwojowi, jak również stać w wyraźnej opozycji do niego jako konkurencyjny „dostarczyciel sensu”¹³.

Coraz większa liczba badaczy uznaje ścisły związek religii i tożsamości narodowej oraz nacjonalizmu, jednak niewielu podejmuje pogłębione studia z tej dziedziny. Zenderowski zadaje pytanie o rolę politologów w wyjaśnianiu relacji występujących między religią i tożsamością narodową. Zdaniem uczonego, budowanie lub wzmacnianie tożsamości narodowej ma miejsce w drodze dyskursu politycznego (w tym dyskursu nacjonalistycznego jako jego podtypu) i jest działalnością nieprzypadkową – ma na celu zachowanie integralności grupowej. Tak więc politolodzy, badając relacje

¹⁰ *Ibidem*, s. 109–110.

¹¹ Sztandarowym przykładem fundacji narodu na bazie religijnej jest związek judaizmu i narodu żydowskiego. *Ibidem*, s. 115.

¹² Por. B.A. Rieffer, *Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship*, „Ethnicities”, No. 3, 2003, s. 225.

¹³ R. Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wrocław 2011, s. 47.

między religią i tożsamością narodową, koncentrować powinni się m.in. na nacjonalizmie, państwie narodowym oraz władzy politycznej i podejmowanych przez nią decyzjach politycznych¹⁴.

Zgadzam się z Radosławem Zenderowskim, że badania tego fenomenu powinny być prowadzone w sposób interdyscyplinarny, przy użyciu metod właściwych politologii, ale również socjologii, historii, religioznawstwu czy antropologii. Nie należy stać tu na straży „czystości metodologicznej”, lecz dążyć do „skoordynowania” refleksji naukowych z wyżej wymienionych dyscyplin¹⁵.

1. Metody badawcze

Przyjmując interdyscyplinarne podejście, korzystam z kilku metod badawczych, mianowicie z metody genetycznej, analizy systemowej, konstruktywizmu oraz metody jakościowej i ilościowej. **Metoda genetyczna**¹⁶, dominująca w Rozdziałach 1–3, jest szczególnie istotna i cenna dla badań politologicznych. Należy ona do metod historycznych, historia i politologia są zaś ze sobą ściśle powiązane. Trudno prowadzić badania politologiczne z pominięciem tej metody. Zadaniem metody genetycznej jest odnalezienie związków przyczynowych o bardziej złożonym charakterze niż proste związki wynikające z następstwa czasu. W Rozdziale 1 staram się udowodnić, że na kształt polityki imigracyjnej oraz integracyjnej w Szwecji bardzo mocno wpłynęły doświadczenia historyczne. Bez zarysowania kontekstu historycznego niemożliwe byłoby analizowanie zjawisk imigracji oraz integracji, czy też wysnuwanie wniosków o charakterze ogólnym. Podobnie niemożliwe byłoby zrozumienie dynamiki diaspory asyryjsko-aramejskiej w Szwecji bez przedstawienia zarysu historii wspólnoty – przed i po migracji – w Rozdziałach 2 i 3.

Kolejną metodą użytą w niniejszej pracy jest **analiza systemowa**, uznawana za jedną z najbardziej wpływowych metod badawczych w nauce o polityce. Jej zasadniczym założeniem jest prezentowanie zjawisk politycznych jako ściśle powiązanych ze sobą

¹⁴ Por. R. Michalak, *Wstęp. Politologia religii – postulowana subdyscyplina politologii*, [w:] *Religijne determinanty...*, s. 5–11.

¹⁵ R. Zenderowski, *Religia jako fundament...*, s. 104.

¹⁶ Zob. K. von Beyme, *Współczesne teorie polityczne*, Warszawa 2007, s. 80–86; *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 1997, s. 118; *Encyklopedia politologii*, red. W. Sokół, M. Żmigrodzki, t. 1, Zakamycze 1999, s. 116.

elementów większej całości – systemu. W najszerszym ujęciu założenia analizy systemowej, jako metody badania systemu politycznego, przedstawił już w latach 60. XX wieku David Easton¹⁷. System społeczny jest tu nadsystemem w stosunku do systemu politycznego¹⁸, przy czym system jest rozumiany jako „uporządkowany wewnętrznie w całość układ elementów mających określoną strukturę”¹⁹. W obrębie analizy systemowej wyróżnić można – w zależności od przedmiotu – analizę makrosystemową (obejmującą system polityczny jako całość), analizę systemową średniego rzędu (dotyczącą określonego podsystemu w ramach szerszego systemu politycznego) oraz analizę mikrosystemową (skupiającą się na wyizolowanym elemencie systemu, np. wyniku konkretnego głosowania)²⁰. Wszystkie te trzy poziomy znajdują odbicie, choć w różnym stopniu, w moich dociekaniach. W Rozdziałach 1 i 5 przyglądam się bowiem systemowi partyjnemu w Szwecji (analiza średniego rzędu) oraz temu, na które partie głosują Asyryjczycy/Aramejczycy w Szwecji (analiza mikrosystemowa). Stosunkowo najmniej miejsca poświęcam szwedzkiej polityce imigracyjnej i integracyjnej jako całości²¹ (elementy analizy makrosystemowej).

Z kolei w Rozdziałach od 4 do 6 łączę **konstruktywizm** z metodą jakościową i ilościową. Konstruktywizm, mimo że jest paradygmatem w stosunkach międzynarodowych, jest także ogólniejszą teorią społeczeństwa. Konstruktywiści postrzegają rzeczywistość jako zmienną i nietrwałą, konstruowaną społecznie, to jest istniejącą tylko dzięki umowie między osobami. W naukach o polityce, w których konstruktywizm zaczął zyskiwać popularność od lat 80. XX wieku²², okazał się przydatny w badaniu wpływu norm

¹⁷ Zob. D. Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, New York–London–Sydney 1965.

¹⁸ A. Huczek, *Zastosowania analizy systemowej jako metody badawczej w naukach politycznych – perspektywa porównawcza*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2010, s. 121.

¹⁹ A.J. Chodubski, *Wstęp do badań politologicznych*, Gdańsk 2004, s. 119.

²⁰ *Ibidem*, s. 119–120.

²¹ Nie próbuję przy tym zrobić tego bardziej szczegółowo od Anny Kobiereckiej, która we wspomnianej już publikacji *Między wielokulturowością a integracją...* określiła niezwykle dokładnie poszczególne elementy konstruujące system szwedzki: regulacje prawne, siatkę instytucjonalną, organizacje tworzone przez imigrantów itd.

²² A. Skolimowska, *Konstruktywizm w badaniach integracji europejskiej*, [w:] *Przeszłość – Teraźniejszość – Przyszłość. Problemy badawcze młodych politologów*, red. D. Mikucka-Wójtowicz, Kraków 2010, s. 224.

i wartości na zachowanie aktorów politycznych, jak również tożsamości oraz idei. Na początku lat 90. XX wieku miał miejsce tzw. zwrot konstruktywistyczny, to jest porzucenie dotychczasowych założeń teoretycznych (zwłaszcza paradygmatu racjonalistycznego), które uznano za niewystarczające dla zrozumienia rzeczywistości. Europejską „stolicą” myśli konstruktywistycznej stała się Kopenhaga, zaś niezwykle ważnym wydarzeniem była publikacja zbioru artykułów o profilu konstruktywistycznym na łamach „Journal of European Public Policy” w 1999 roku²³.

W kontekście tej pracy istotne jest zwłaszcza to, co konstruktywiści mówili o tożsamościach etnicznych – według nich zawsze konstruowanych, a więc kontekstualnych, dynamicznych i zmiennych²⁴. Fredrik Barth argumentował, że etniczność jest wynikiem specyficznych interakcji między grupami, a nie wrodzonych właściwości grup ludzkich. W jego koncepcji grupy etniczne nie są izolatami kulturowymi, tożsamości etniczne są bowiem ze sobą powiązane i wzajemnie się kształtują. To członkowie grupy etnicznej wytyczają tzw. granice etniczne: z jednej strony są w stanie zidentyfikować pozostałych członków grupy, z drugiej strony – stosując te same kryteria ewaluacji – określić innych jak obcych²⁵. Taka kategoryzacja może, choć nie musi, prowadzić do uprzedzeń, ksenofobii, dyskryminacji, a w skrajnej formie do ludobójstwa. Według Gordona Allporta uprzedzenia powstają zwykle na tle etnicznym, większy wpływ na ich kształtowanie mają tożsamości społeczne niż uczucia jednostek czy ich procesy kognitywne²⁶.

Kolejną, bodaj najważniejszą w tym opracowaniu metodą, jest **metoda jakościowa**. Badania jakościowe mają na celu przyjrzenie się „światu zewnętrznemu” (rzeczywistości badanej w jej naturalnym otoczeniu), a także opis, interpretację i wyjaśnianie zjawisk społecznych z perspektywy wewnętrznej²⁷. Metoda jakościowa jest odpowiednia do badań codziennych zachowań ludzi, zbierania historii z życia, generalnie – wytwarzania pogłębionej wiedzy na dany temat. Ze względu na koszty i czas badania jakościowe przeprowadza

²³ *Ibidem*, s. 226.

²⁴ J. Demmers, *Theories of violent conflict: an introduction*, New York 2012, s. 26.

²⁵ F. Barth, *Grupy i granice etniczne*, [w:] *Badania kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 348–377.

²⁶ Por. G.W. Allport, *The nature of prejudice*, Cambridge/Reading (USA) 1954.

²⁷ G. Gibbs, *Analizowanie danych jakościowych*, Warszawa 2011, s. 13.

się na mniejszej liczbie przypadków niż badania ilościowe. Danymi jakościowymi są przede wszystkim wywiady indywidualne i grupowe oraz ich transkrypcje, jak również obserwacje uczestniczące²⁸.

Najważniejsze źródło pozyskania nowego materiału badawczego w ramach projektu DIMECCE od początku stanowić miały wywiady. Przewidziano trzy różne typy wywiadów. Pierwszy to indywidualne wywiady częściowo ustrukturyzowane z zaangażowanymi członkami wspólnot, takimi jak przedstawiciele Kościołów, świeccy przywódcy, aktywni członkowie organizacji itp. Celem tych wywiadów, których liczbę ustalono na 40 w każdym kraju²⁹, miało być skupienie się na codziennych interakcjach aktorów na poziomie oficjalnym. Uwagę poświęcono temu, jak kształtowana/konstruowana jest tożsamość i jaki ma to wpływ na stosunki badanych wspólnot z przedstawicielami kraju przyjmującego oraz pochodzenia, jak również innymi imigrantami³⁰.

Drugi typ wywiadów, których razem przewidziano 20, to indywidualne wywiady częściowo ustrukturyzowane z ważnymi aktorami społeczeństwa przyjmującego. Przez takich aktorów rozumiano urzędników państwowych różnego szczebla, reprezentantów Kościołów oraz ludzi zaangażowanych w organizacje społeczeństwa obywatelskiego. W tych wywiadach chodziło o pogłębienie zrozumienia tego, jak bliskowschodni chrześcijanie są postrzegani przez tych, którzy wchodzi z nimi w interakcje jako realizujący państwową politykę integracyjną lub jako jednostki reagujące na ich obecność w społeczeństwie. Zebrany materiał został wykorzystany głównie, choć nie tylko, w Rozdziale 5.

Trzecia grupa wywiadów została przeprowadzona w końcowej fazie projektu. Przyjęła ona formę grup fokusowych – 6 w każdym państwie³¹, z maksymalnie 10 uczestnikami należącymi do badanych

²⁸ *Ibidem*, s. 21–22.

²⁹ W Szwecji 12 respondentów uważało się za Aramejczyków, 18 za Asyryjczyków, jeden za Asyryjczyka/Aramejczyka, 9 za Chaldejczyków. Cytując podaję ich własne identyfikacje – nie narzucam swoich interpretacji.

³⁰ Pierwsze propozycje kwestionariuszy stworzyły dr Lise Paulsen Galal oraz dr Sara Lei Sparre, które czuwały nad metodologiczną poprawnością badań jakościowych. Osobiście odpowiadałam m.in. za uwzględnienie w formularzach pytań dotyczących preferencji i wyborów politycznych respondentów.

³¹ W Szwecji były to: grupa asyryjska, grupa aramejska, mieszana grupa asyryjsko-aramejska, grupa młodych Asyryjczyków, grupa starszych Asyryjczyków oraz grupa chrześcijan z Iraku.

wspólnot. Celem było zyskanie wglądu w codzienne interakcje przez możliwość podsłuchania, jak o swojej tożsamości oraz migracyjnych doświadczeniach członkowie wspólnot rozmawiają sami ze sobą. Co istotne, grupy fokusowe odbywały się w językach, które wybrali zaproszeni – nie musieli „przełączać” się na język angielski. Wymagało to użycia tłumacza z języka szwedzkiego, arabskiego i aramejskiego – w moim przypadku zaproszenia asystentki.

Wybór respondentów³² był kwestią dużej wagi, gdyż w zależności od tego, komu daje się głos, taką wizję wspólnoty się uzyskuje. Chodziło więc o jak największą różnorodność – badani mieli różnić się wiekiem, płcią, klasą, funkcją, pochodzeniem (z Turcji, Syrii, Iraku, Szwecji), postrzeganiem swojej tożsamości (Asyryjczycy, Aramejczycy/Syryjczycy, Chaldejczycy) oraz doświadczeniami. Rozmówcy mieszkali w Södertälje, Sztokholmie i okolicach: w Genecie, Hallundzie, Fittji, Tumbie, Järfälla, Jakobsbergu, Norsborgu i Botkyrka. Z jednym z respondentów spotkałam się w leżącym nieco dalej Västerås.

Pierwsze wywiady przeprowadzono z członkami wspólnot znanymi badaczom z kontaktów nawiązanych jeszcze przed rozpoczęciem projektu. Kontakty te obejmowały świeckich i religijnych przywódców, przedstawicieli różnych organizacji oraz zwykłych członków wspólnot. Chodziło o to, by uzyskać kilka punktów startowych dla metody „kuli śnieżnej”. Ci, którzy zgodzili się udzielić wywiadów jako pierwsi, byli potem wykorzystywani jako tzw. *gatekeeperzy*³³, którzy wskazywali kolejnych kandydatów na rozmówców. Badacze sami wybierali jednak ankietowanych, nie chcąc, by *gatekeeperzy* przez zapewnienie puli swoich kontaktów, nie wpłynęli na rezultaty czy to wywiadów, czy grup fokusowych. W przypadku tych ostatnich również dążono do zapewnienia zróżnicowanej pod względem płci, wieku i doświadczeń reprezentacji wspólnot. Oprócz tego, że interesowało nas, co mówią obecni na grupach fokusowych, zwracaliśmy uwagę na to, jak to mówią – chodziło o odkrycie ukrytych dynamik grupowych.

³² Dla części naukowców, zwłaszcza tych zajmujących się badaniami biograficznymi, posługiwanie się słowem „respondent” jest niedopuszczalne, gdyż świadczy ich zdaniem o uprzedmiotowieniu partnera relacji. Ja, ze względów stylistycznych, zdecydowałam się na wymienne używanie niewartościujących słów „respondent”, „rozmówca”, „ankietowany”, „badany”.

³³ Tym terminem określa się w naukach społecznych kluczowych selekcyjne informacji.

Wszystkie wywiady – zarówno indywidualne, jak i grupowe – kończyły się prośbą o przedstawienie swojej narodowej, etnicznej oraz religijnej tożsamości za pomocą kart wybranych z zestawu przygotowanego przez zespół DIMECCE³⁴. Celem tego ćwiczenia była zachęta do refleksji nad własną tożsamością – od badanego zależało, czy opowiadał o niej już w trakcie układania kart czy też po wykonaniu tego zadania. Zdawaliśmy sobie sprawę, że tożsamość jest płynna. Ten sam respondent innego dnia mógłby nieco inaczej zaaranżować karty – poproszony przez nas miał wybrać te, które najlepiej oddawały jego aktualną tożsamość i uszeregować je pod względem ważności. Najważniejsza identyfikacja miała znaleźć się na górze, najmniej ważna na dole; nie było ograniczeń, jeśli chodzi o liczbę kart w jednym rzędzie (tj. równie ważnych). W przypadku grup fokusowych cała grupa negocjowała jeden układ, który miał oddawać jej wspólną tożsamość. Dysponowałam anglo- i szwedzkojęzyczną wersją kart. Zestaw anglojęzyczny wyglądał następująco:

Rysunek 1

Matryca z kartami obrazującymi tożsamości badanych

IDENTITY CARDS								
NATIONAL IDENTITIES			Ethiopian	Iraqi	Nubian	Syriac Orthodox		
British	Danish	Egyptian	Sudanese	Suryoye	Syriac			
English	Iranian	Iraqi	Syrian					
RELIGIOUS IDENTITIES			Assyrian Church of the East			OTHER IDENTITIES		
Lebanese	Scottish	Swedish	Chaldean Catholic	Coptic Catholic	Coptic Orthodox	Arab Christian	Christian	Middle East Christian
Syrian	Turkish		Maronite	Protestant	Syriac Catholic	Oriental Orthodox	Abrahamic	
ETHNIC IDENTITIES								
Arab	Aramean	Assyrian						
Chaldean	Coptic	Egyptian						

Źródło: Materiał pomocniczy opracowany w ramach projektu DIMECCE.

Nagrane na dyktafon wywiady zostały transkrybowane, a następnie, po usunięciu wszystkich wrażliwych danych, wprowadzone

³⁴ Respondenci mogli też sami tworzyć nowe karty, jeśli czuli, że w przedstawionym zestawie brakuje jakiejś ważnej dla nich kategorii. Rzadko korzystali jednak z tej opcji.

do NVivo – jednego z najpopularniejszych programów wspomagających analizę danych jakościowych przeznaczonych dla przedstawicieli nauk społecznych. W ramach projektu ustaliliśmy wspólnie specjalne kody (ang. *nodes*, dosł. węzły), którymi potem oznaczaliśmy fragmenty rozmów na konkretne tematy. Wszystkie 70 *nodes* należały do 6 zbiorczych kategorii: „wspólnota / kościół / organizacja”, „rodzina, przyjaciele, sąsiedzi”, „spotkania na poziomie indywidualnym oraz instytucjonalnym w kraju przyjmującym”, „spotkania z innymi migrantami w kraju przyjmującym”, „ojczyzna *versus* transnarodowość”, „tożsamości”. Opracowane *nodes* niezwykle ułatwiały poszukiwanie odpowiedzi na pytania (np. o pierwsze wrażenia w kraju przyjmującym, stosunek do muzułmanów czy relacje rodzinne): wystarczyło zaznaczyć szukany *node*, a program wyświetlał wszystkie pasujące odpowiedzi. Możliwe też było wyszukanie po konkretnym słowie.

Choć wywiady z pewnością stanowiły cenną część projektu, to od początku zdawaliśmy sobie sprawę z ich ograniczeń. Po pierwsze, byliśmy osobami z zewnątrz, spoza wspólnoty, badani zaś mieli długą tradycję udzielania obcym oczekiwanych – w ich mniemaniu – odpowiedzi. Na gruncie szwedzkim bardzo przydawała mi się asyryjska asystentka, która jako osoba należąca do wspólnoty, przełamywała lody i zachęcała rozmówców, często jeszcze przed wywiadem, do udzielania jak najszczerszych odpowiedzi. Po drugie, znaczenie miała tożsamość religijna badaczy – badani zakładali (poniekąd słusznie), że ankieterzy są chrześcijanami, co również w jakimś stopniu wpływało na ich odpowiedzi (np. otwarcie narzekali na muzułmanów czy ateistów). Po trzecie, dostęp do szeregowych członków wspólnoty był regulowany/limitowany przez *gatekeeperów*, a to powodowało, iż pewne narracje pojawiały się częściej niż inne; były to niejako narracje „głównego nurtu”. Po czwarte, słownictwo używane podczas wywiadów oraz ich język (głównie angielski, niebędący językiem ojczystym ani respondentów, ani części badaczy) miał wpływ na uzyskane odpowiedzi. Należało się liczyć z tym, że niekiedy badani nie rozumieją w pełni pytań, albo rozumieją je niezgodnie z intencją badaczy, a w rezultacie udzielą odpowiedzi, które nie do końca odpowiadają ich prawdziwym poglądom. Zasadniczo wywiady starano się przeprowadzać w językach, w których badacz był biegły (ja przeprowadza-

łam je po angielsku i arabsku); natomiast tam, gdzie porozumienie nie było możliwe, uciekano się do pomocy asystenta-tłumacza (np. z języka szwedzkiego czy aramejskiego). W przypadku młodych, wyedukowanych członków wspólnoty nie było problemu ze swobodną rozmową po angielsku, natomiast starsi badani wybierali języki krajów pochodzenia (arabski, aramejski).

Największym ograniczeniem metody jakościowej – z którego od początku zdawaliśmy sobie sprawę – jest niekonieczna reprezentatywność wyników. Przyjęcie podejścia interpretatywnego ograniczyło możliwość generalizacji uzyskanych wyników na całą populację, stąd tak ważne było uzupełnienie badań jakościowych ilościowymi. **Metoda ilościowa**, zwana też statystyczną, jest przydatna przy analizie zjawisk masowych, do których zaliczyć można procesy migracyjne. Dzięki tej metodzie możliwe jest poznanie specyfiki badanej wspólnoty, praw rządzących zjawiskami masowymi oraz dostrzeżenie związków przyczynowo-skutkowych tychże zjawisk i co za tym idzie, możliwość określenia pewnych trendów mogących wystąpić w przyszłości³⁵. Badania ilościowe są zazwyczaj realizowane na próbach liczących ponad stu respondentów. Podstawowym narzędziem są tu ankiety. Ponieważ miałam doświadczenie w prowadzeniu badań ilościowych, to moim zadaniem było koordynowanie prac nad elektroniczną ankietą, która była wspólna dla całego projektu³⁶. Głównym jej celem było zebranie danych, które nakreśliłyby ramy dla późniejszego – jakościowego – etapu badań. Ze względu na bardzo skąpe statystyki dotyczące analizowanych wspólnot, informacje pozyskane za pośrednictwem ankiety miały dać pewien ogólny wgląd w sytuację tychże.

Ankieta składała się z czterech części: danych osobowych, części poświęconej tożsamości, integracji oraz wyzwaniom związanym z życiem w diasporze. Aby umożliwić porównywanie sytuacji w interesujących nas państwach pytaliśmy dokładnie o to samo, precyzując, że chodzi nam o konkretny kraj (Wielką Brytanię, Danię lub Szwecję). Stworzona w języku angielskim ankieta (zob. Aneks 3) została przetłumaczona na język arabski, duński

³⁵ A.J. Chodubski, *op. cit.*, s. 127–128.

³⁶ Proces projektowania ankiety omówiłam na blogu projektu: M. Wozniak, *The light and dark sides of conducting an electronic survey*, 27.02.2014, https://arts.st-andrews.ac.uk/dimecce/?page_id=247&paged=2, data odczytu 2 lutego 2018.

oraz szwedzki. Zwłaszcza to pierwsze tłumaczenie okazało się dużym wyzwaniem – nawet dla rodzimych użytkowników tego języka zatrudnionych w projekcie. Musieli się oni natrudzić, by jak najwierniej wyrazić po arabsku to, co zostało napisane po angielsku. Po przetłumaczeniu wszystkie cztery wersje zostały wprowadzone do programu FluidSurveys. Kierownicy poszczególnych części oraz przedstawiciele nieakademickiego partnera – Rady Kościołów ds. Migrantów w Europie (Churches' Commission for Migrants in Europe) – zachęcali do wypełnienia elektronicznej ankiety za pośrednictwem swoich sieci kontaktów oraz mediów społecznościowych. Dodatkowo papierowe kopie były rozłożone w kruchtach kościołów odwiedzanych przez członków wspólnot – w założeniu mieli je wypełniać starsi wierni, którzy niekoniecznie korzystają z Internetu. Jednak papierowe ankiety wypełniano niechętnie i niedokładnie, dlatego nie zostały wzięte pod uwagę przy ostatecznej analizie.

Co symptomatyczne, przewodniczący Federacji Asyryjskiej w Szwecji nie wyraził zgody na rozpowszechnienie ankiety pośród 8 tys. członków swojej organizacji – w oficjalnym mailu wysłanym na adres projektu DIMECCE wyraził sprzeciw wobec używania nazwy własnej „Surjoje” w kwestionariuszu jako opcji tożsamościowej (tymczasem duża część Asyryjczyków/Aramejczyków preferuje właśnie to określenie w języku aramejskim oznaczające syryjskich/syriackich chrześcijan). Moje osobiste spotkanie z przewodniczącym, choć przebiegło w przyjacielskiej atmosferze, nie doprowadziło do zmiany jego stanowiska. Tym samym na wczesnym etapie projektu pojawiły się próby zablokowania badań w Szwecji przez istotnego *gatekeepera*. Na szczęście jednak był on raczej odosobniony w swych poglądach, zaś kilkudziesięciu członków Federacji Asyryjskiej wypełniło ankietę bez odgórnego zachęty, trafiając na link w Sieci lub otrzymując go od znajomych. Najwyraźniej upowszechnienie Internetu pozwala obejść tradycyjne mechanizmy filtrowania informacji³⁷.

Ostatecznie ankietę wypełniło 393 osób, z czego 244 stanowili respondenci asyryjscy/aramejscy/chaldejscy ze Szwecji³⁸. W tej gru-

³⁷ O ewolucji roli *gatekeeperów* zob. M. Szpunar, *Wokół koncepcji gatekeepingu. Od gatekeepingu tradycyjnego do technologicznego*, [w:] *Idee i myśliciele*, red. I.S. Fiut, Kraków 2013, s. 60–61.

³⁸ Jeśli na konkretne pytanie odpowiedzi udzieliło mniej respondentów, to zaznaczam to w tabelach.

pie znalazło się 134 mężczyzn i 110 kobiet. 55 proc. respondentów urodziło się w Szwecji, pozostali przybyli w różnych latach – najstarsi ponad 40 lat temu, tj. w latach 70. XX wieku. Znakomita większość miała rodziców pochodzących z Turcji (ponad 50 proc.), Syrii (więcej niż jedna czwarta), Libanu i Iraku (po około 5 proc.). 42 proc. było stanu wolnego, 41 proc. w związku małżeńskim, 8 proc. zaręczonych, 7 proc. w nieformalnym związku. Dwie trzecie ankietowanych nie miało dzieci; pozostali jedno–troje dzieci. Większe rodziny były rzadkością. Ponad połowa była zatrudniona na cały etat w różnych instytucjach, zaś jedna czwarta studiowała. Większość respondentów miało średnie (39 proc.) lub wyższe wykształcenie (45 proc.), tym samym wyniki ankiety można traktować jako bardziej reprezentatywne dla elity grupy niż całej wspólnoty w Szwecji – co z pewnością wynika z jej elektronicznej formy trafiającej głównie do młodszego pokolenia, tudzież języków, w jakich można ją było wypełnić³⁹.

Obserwacja uczestnicząca, czyli branie udziału w różnych wydarzeniach ważnych dla badanych wspólnot, była kolejną metodą zaobserwowania, jak poprzez konkretne aktywności kształtuje się i wzmacnia tożsamość grupowa. Częścią tego podejścia było branie pod uwagę wizualnych wytworów wspólnoty, np. obrazów, rzeźb i gadżetów, które wskazywały nierzadko na proces upolitycznienia tożsamości. Analizowaliśmy te aktywności i wytwory przez pryzmat tożsamości zbiorowej, która sprawia, iż członkowie poszczególnych frakcji ulegają upolitycznieniu w takim stopniu, że świadomie biorą udział w walce o wpływy – asyryjskie bądź aramejskie. Zdają sobie przy tym sprawę ze wzajemnych animozji i urazów, próbują winić oponentów i wciągać w wewnętrzne rozgrywki otaczających aktorów⁴⁰, głównie szwedzkich urzędników i przedstawicieli mediów.

³⁹ W świetle badań Önera Andreasa Cetreza większość imigrantek asyryjskich /aramejskich z pierwszego pokolenia nie miała w ogóle wykształcenia, zaś imigranci mieli przeważnie skończone 5 klas szkoły podstawowej. Poziom wykształcenia drugiego pokolenia był już wyższy – ukończone pięć klas szkoły podstawowej lub szkoła średnia u kobiet, szkoła podstawowa, średnia lub uniwersytet u mężczyzn. Trzecie pokolenie miało wykształcenie przynajmniej średnie, a często wyższe. Por. *idem*, *The next generation of Assyrians in Sweden: religiosity as a functioning system of meaning within the process of acculturation*, „Mental Health, Religion & Culture”, Vol. 14, No. 5, czerwiec 2011, s. 477.

⁴⁰ Por. B. Simon, B. Klandermans, *Politicized collective identity: A Social Psychological Analysis*, „American Psychologist” 56(4), 2001, s. 319–331.

Dopiero taka kombinacja metod pozwoliła na opis wybranej wspólnoty, zbadanie percepcji tożsamości oraz doświadczeń imigracyjnych i integracyjnych jej członków. Badania ankietowe, wywiady oraz obserwacje uczestniczące były prowadzone zgodnie z instytucjonalnymi oraz narodowymi wytycznymi etycznymi, m.in. zapewniono anonimowość uczestników i/lub upewniono się co do ich zgody na wykorzystanie zebranego materiału. Biorący udział w wywiadach oraz grupach fokusowych otrzymali poza tym dwie karty w języku angielskim, szwedzkim, duńskim lub arabskim. Pierwsza zawierała ogólne informacje na temat projektu DIMECCE, druga – wręczana na koniec spotkania – podziękowanie za udział w badaniu.

2. Główne kategorie

Tożsamość, mniejszość, diaspora, transnarodowość oraz akulturacja zostały wybrane jako kluczowe kategorie, których zadaniem było pomóc zrozumieć badaną wspólnotę⁴¹. Te same kategorie leżały u podstawy pytań zadawanych przeze mnie podczas wywiadów oraz pełniły funkcję narzędzi analitycznych w pogłębionym zrozumieniu tego, jak Asyryjczycy/Aramejczycy konstruują swoją odrębność i odnajdują się w interakcjach z rodowitymi Szwedami oraz całym społeczeństwem szwedzkim.

Tożsamość, pod którą kryją się cechy określające daną osobę, jest kluczowym pojęciem w badaniach nad wspólnotami bliskowschodnich chrześcijan. W projekcie DIMECCE podkreślaliśmy, że tożsamość jest subiektywna, płynna i podlegająca negocjacji oraz renegocjacji⁴². Bardziej niż zdeteterminowaną przez miejsce, wspólnotę, kulturę czy religię, postrzegam tożsamość w kategoriach relacji między jednostką a „Innym”⁴³. Niezwykle istotnym

⁴¹ Samą wspólnotę rozumiem tu jako *Gemeinschaft*, czyli rodzaj stosunków społecznych wynikających z „woli organicznej”, z bliskości emocjonalnej. *Gemeinschaft* przeciwstawiany jest *Gesellschaft* (stowarzyszeniu), rozumianemu jako rodzaj stosunków społecznych opartych na „woli arbitralnej”, na racjonalnej kalkulacji, umowie i wymianie regulowanych przez prawo. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt 1887 (pol. tłum. *Wspólnota i stowarzyszenie*, Warszawa 1988).

⁴² R. Brubaker, F. Cooper, *Beyond „Identity”*, „Theory and Society” 29(1), 2000, s. 1–47.

⁴³ Zob. S. Hall, *New ethnicities*, [w:] *Race, culture and difference*, red. J. Donald, A. Rattansi, New York 1992, s. 252–259.

dla formowania tożsamości jest spotkanie „Innych” i przypisanie im jakichś kategorii. W literaturze przedmiotu obecny jest spór o to, czy tożsamość może się wykształcić bez jednoczesnego kreowania i stereotypizowania „Innego”⁴⁴.

Kiedy mowa o tożsamości zbiorowej, używam koncepcji Benedicta Andersona „wspólnot wyobrażonych”⁴⁵, które z jednej strony wytwarzają spotkania międzykulturowe, z drugiej zaś są ich wytworami. Te wspólnoty mogą zapewnić społeczny i kulturalny kapitał, który z kolei służy do odróżnienia się od znaczącego „Innego”⁴⁶. Wspólnoty bliskowschodnich chrześcijan mają do wyboru różne strategie tworzenia tożsamości – czy to opartej na ich wierze (**tożsamość religijna**), czy etniczności/narodowości, czy też na kombinacji tychże. „Inni” konstruowani przez nich mogą być powiązani z ojczyzną, np. muzułmanie rodacy, ale również mogą wywodzić się ze społeczeństw przyjmujących – ich pierwotnych mieszkańców albo innych grup napływowych. To, w jaki sposób spotkania kulturowe bliskowschodnich chrześcijan z „Innymi” przekładają się na transformacje ich tożsamości stanowi zasadniczy aspekt moich badań.

Tożsamość etniczna powstaje, gdy jednostka nabiera świadomości różnic między grupami etnicznymi i stara się zrozumieć własną etniczność w kontekście społecznym⁴⁷. Wiara we wspólne pochodzenie może, ale nie musi znajdować pokrycie w rzeczywistości. Jean S. Phinney uważa, że trzy elementy odgrywają kluczową rolę przy powstawaniu tożsamości etnicznej: rasa, język i religia⁴⁸. Rasa powoduje samookreślenie się jednostki przez odwołanie do wspólnego pochodzenia. Język zapośrednicza porozumiewanie się i przekazywanie innych elementów kultury. Religia natomiast wiąże jednostkę z daną wizją świata, jego natury, praw i wartości. Autorka, dokonując analizy kształtowania się tożsamości

⁴⁴ Zob. więcej J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Baskerville (USA) 1990.

⁴⁵ B. Anderson, *op. cit.*

⁴⁶ Zob. więcej P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge 1991.

⁴⁷ J.S. Phinney, *Ethnic identity and acculturation*, [w:] *Acculturation: Advances in theory, measurement, and applied research*, red. K.M. Chun, P. Balls Organista, G. Marin, Washington 2003, s. 63.

⁴⁸ Cyt. za: A. Nikitorowicz, *Procesy tworzenia się (konstruowania) małego narodu (kulturowego) na przykładzie mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim* [praca doktorska], Białystok 2013, s. 67–68.

etnicznej wśród mniejszości etnicznych, wyróżnia trzy etapy. Etap I charakteryzuje brak zainteresowania swoją tożsamością etniczną, ewentualnie preferencja kultury dominującej przy negatywnym postrzeganiu własnej grupy. Etap II to poszukiwanie tożsamości etnicznej, który może trwać bardzo długo – wiąże się z kryzysem, napięciem, aktywnym włączeniem w życie swojej wspólnoty (czytanie, branie udziału w wydarzeniach kulturalnych, odwiedzanie muzeów itp.). Na etapie III tożsamość etniczna zostaje odnaleziona czy też osiągnięta; jednostka docenia swoje pochodzenie i osiąga spokój⁴⁹.

Tożsamość etniczna może przekształcić się w narodową. Max Weber zdefiniował naród jako grupę ludzi połączonych przekonaniem o wspólnocie pochodzenia, dążącą do uzyskania lub utrzymania niezależności swojego państwa⁵⁰. Radosław Zenderowski zauważa ambiwalencję w pojmowaniu **tożsamości narodowej**: ujęcie subiektywistyczne *versus* ujęcie obiektywistyczne. Z jednej strony tożsamość narodowa stanowi bowiem „zbiorowy autoportret”, „wyobrażenie siebie”: swoich początków i swojej historii, swojego „charakteru narodowego”, swojego terytorium i tego wszystkiego, co wydaje się być szczególną wartością w życiu narodu. Z drugiej strony – tożsamość narodowa to również pewien „styl życia” obserwowany z zewnątrz, specyficzny sposób zachowania się w określonych sytuacjach, nierzadko podświadomy i niepoddawany refleksji, to „wzorzec kulturowy”, specyficzny układ wartości⁵¹. Ostre przeciwstawienie sobie obydwu podejść teoretycznych – obiektywistycznego i subiektywistycznego, nie jest słuszne: taki, a nie inny kształt tożsamości narodowej jest specyficznym wyrazem samoświadomości dużej części członków danej grupy, żyjących w określonym czasie i miejscu.

Mniejszość. Ten termin obejmuje grupę, która dzieli wspólną tożsamość i umiejscowiona jest w środowisku, gdzie „Inni” są liczniejsi. Członkowie grupy definiowani są więc jako mniejszość w stosunku do dominującej większości. Jednak termin ten może

⁴⁹ J.S. Phinney, *Ethnic Identity in Adolescents and Adults: Review of Research*, „Psychological Bulletin”, Vol. 10, No. 3, 1990, s. 502–503.

⁵⁰ Za mniejszości narodowe uznać zatem należy grupy utożsamiające się z narodami mającymi własne państwa, a za mniejszości etniczne – grupy bezpaństwowe. Por. J. Sozański, *Ochrona mniejszości w systemie uniwersalnym, europejskim i wspólnotowym*, Warszawa 2002, s. 20–21.

⁵¹ R. Zenderowski, *Religia jako fundament...*, s. 107.

odnosić się również do pozycji grupy wobec większości w obrębie asymetrycznej struktury sił⁵². Te polityczne powiązania są przydatne w zrozumieniu, dlaczego wspólnoty mogą identyfikować się jako mniejszości i jaki wpływ na takie postrzeganie mają ich migranckie doświadczenia. Bliskowschodni chrześcijanie pod względem liczebnym mogą być konceptualizowani jako mniejszość nie tylko w świecie arabskim, ale również w Europie⁵³.

Polityczne implikacje takiej identyfikacji sprawiają, że stosowanie tego terminu jest podważane przez niektóre wspólnoty, zwłaszcza koptyjskich ortodoksów⁵⁴. Stąd, gdy używam pojęcia mniejszości, stosuję je jako termin analityczny, a nie deskryptywny. To pozwala na badanie, jak nierówności w sile (*power inequalities*) wpływają na strategie tożsamościowe bliskowschodnich chrześcijan i jak stosunki siły (*power relations*) w krajach pochodzenia są negocjowane, zmieniane i rekonstruowane w otoczeniu migracyjnym.

Diaspora. Wspólnoty emigranckie mogą być również postrzegane w kontekście diasporycznym. Przez diasporę rozumiem grupę ułożoną poza jej ojczyzną, przy czym spełnione są następujące warunki: rozproszenie dotyczy różnych terytoriów, obecność za granicą jest stała, istnieje komunikacja między rozproszonymi grupami, jak również zbiorowa pamięć i idea powrotu⁵⁵. Członkowie diaspory mogą być przeto postrzegani jako narodowa, etniczna, językowa lub inna forma kulturowego lub politycznego członkostwa, żyjącego poza swoimi „ojczyznami”. Asyryjczycy/Aramejczycy, podobnie jak Koptowie⁵⁶, mogą być potencjalnie postrzegani jako globalna diaspora połączona konkretną wiarą oraz

⁵² P. Thornberry, *Minorities – what are they?*, „Minorities and Human Rights Law”, Minority Rights Group Report No. 73, 1991.

⁵³ *Nationalism, Minorities and Diasporas: Identities and Rights in the Middle East*, red. K.E. Schulze, M. Stokes, C. Campbell, London 1996.

⁵⁴ L. Paulsen Galal, *Coptic Christian Practices: Formations of Sameness and Difference*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 23(1), 2012, s. 45–58; F. McCallum, *Christian Religious Leadership in the Middle East: The Political Role of the Patriarch*, Lewiston–Queenston–Lampeter 2010.

⁵⁵ N. Van Hear, *New diasporas: The mass exodus, dispersal and regrouping of Migrant Communities*, London 1998; *Migration, diasporas and transnationalism*, red. S. Vertovec, R. Cohen, Cheltenham (UK) – Northampton (USA) 1999.

⁵⁶ O tożsamości Koptów zob. więcej K. Kościelniak, *Changes of the Coptic identity*, [w:] *Change and Stability. State, Religion and Politics in the Contemporary Middle East*, red. *idem*, Kraków 2010, s. 79–92.

tożsamością⁵⁷. Stosując kategorię diaspery do tych wspólnot, można zbadać, jaki wpływ autokategoryzacja ma na spotkania kulturowe oraz na debaty dotyczące konstruowania tożsamości zbiorowej.

Transnarodowość. Ta kategoria odnosi się do procesu przekraczania granicy, na skutek którego wykształcają się trwałe więzi między grupami bez względu na ich umiejscowienie oraz typ społecznej formacji⁵⁸. Zamiast ograniczać dyskusję na temat tożsamości i przynależności do rozdarcia między krajem pochodzenia a przyjmującym, perspektywa transnarodowa sugeruje, że migranci biorą udział w wieloaspektowych stosunkach społecznych, które mogą obejmować swoim zasięgiem różne miejsca w wielu krajach⁵⁹. Stąd perspektywa transnarodowa nie uprzywilejowuje jednej konkretnej tożsamości jako sposobu przynależności, lecz proponuje krytyczne, kontekstualne studium migranckich tożsamości ze szczególnym naciskiem na tworzenie i podtrzymywanie więzi transnarodowych. W projekcie to podejście pozwala na uwzględnienie międzynarodowej perspektywy. Zamiast analizować jedynie stosunek bliskowschodnich chrześcijan do ich krajów pochodzenia, perspektywa transnarodowa kieruje uwagę na więzi i relacje pomiędzy bliskowschodnimi wspólnotami chrześcijańskimi w różnych krajach świata.

Akulturacja. Jest wiele definicji akulturacji, które różnią się od siebie – inne stosowane są w psychologii, inne w antropologii czy socjologii. Pierwszą, najczęściej cytowaną definicją akulturacji była ta Roberta Redfielda, Ralpha Lintona i Melville’a J. Herskovitsa z 1936 roku. Akulturację zdefiniowali oni jako „zjawiska, w rezultacie których grupy bądź jednostki wywodzące się z różnych kultur wchodzi w stały, bezpośredni kontakt, co owocuje zmianami w oryginalnych wzorcach kulturowych jednej lub obu grup”⁶⁰.

⁵⁷ F. McCallum, *Middle Eastern Christian Immigrant Communities as Diasporas*, [w:] *Border Terrains: World Diasporas in 21st Century*, red. A. Eamer, Oxford 2012, s. 64–71.

⁵⁸ *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, red. R. Bauböck, T. Faist, Amsterdam 2010.

⁵⁹ P. Levitt, N. Glick-Schiller, *Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society*, „The International Migration Review” 38(3), 2004, s. 1002–1039.

⁶⁰ D.L. Sam, *Acculturation: conceptual background and core components*, [w:] *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*, red. *idem*, J.W. Berry, Cambridge 2012, s. 11.

Dziś ta definicja uważana jest za klasyczną. Ja przez akulturację rozumiem „proces zmiany, który następuje, gdy jednostki z różnych kultur wchodzą w interakcje i zamieszkują wspólną przestrzeń geograficzną na skutek migracji, podboju politycznego lub wymuszonego uchodźstwa”⁶¹. Co ważne, zmiana zachodzi w obu kulturach, przy czym większa w grupie niedominującej⁶². Uczeni, którzy opisują akulturację jako linearny proces ignorują siłę asymetrii między imigrantem a społeczeństwem przyjmującym⁶³.

Jeszcze jedną istotną definicję wypracowała Światowa Organizacja ds. Migracji (*International Organization for Migration*, IOM) w 2004 roku. Według niej akulturacja oznacza „sukcesywne przyjmowanie elementów kultury obcej – idei, słów, wartości, norm, zachowań, instytucji – przez osoby, grupy lub klasy wywodzące się z danej kultury”⁶⁴. Pojęcie akulturacji bardzo przypomina w tym ujęciu asymilację; zresztą wielu badaczy stosuje te dwa pojęcia zamiennie⁶⁵. Jednak akulturacja obejmuje daleko szerszy zakres potencjalnych reakcji jednostek reprezentujących różne kultury na bezpośredni kontakt ze społeczeństwem przyjmującym, niż ma to miejsce w przypadku asymilacji. Przecież rzeczony jednostki nie muszą przyjmować elementów obcej kultury, lecz mogą je także odrzucać lub się im opierać⁶⁶.

3. Model Johna W. Berry’ego

Teoretyczny model, który służy mi do opisywania procesów konstruowania tożsamości, zapożyczam od Johna W. Berry’ego, kanadyjskiego specjalisty w dziedzinie psychologii międzykulturowej

⁶¹ P. Balls Organista, G. Marin, K.M. Chun, *The Psychology of Ethnic Groups in the United States*, California 2010, s. 101.

⁶² J.W. Berry, *Acculturative Stress*, [w:] *Readings in ethnic psychology*, red. P. Balls Organista, K.M. Chun, G. Marin, New York–London 1998, s. 117.

⁶³ H.J.M. Hermans, *The dialogical self: Toward a theory of personal and cultural positioning*, „Culture and Psychology”, 7(3), 2001, s. 243–281.

⁶⁴ International Organization for Migration, *Glossary on Migration*, Geneva 2004, s. 5, http://www.iomvienna.at/sites/default/files/IML_1_EN.pdf, data dostępu 22 czerwca 2018.

⁶⁵ Cyt. za: M. Ossowska-Czader, *Search for Identity in the Novels by Second Generation Immigrant Writers from South Asia and the Caribbean in Great Britain*, Łódź 2015, s. 44.

⁶⁶ D.L. Sam, *op. cit.*, s. 11.

i międzyetnicznej. Według niego „akulturacja to dwojaki proces psychologicznej oraz kulturowej zmiany, która następuje na skutek kontaktu dwóch lub większej ilości grup oraz ich poszczególnych członków”⁶⁷. Ten model jest wyjątkowo przydatny, gdyż pozwala spojrzeć na akulturację zarówno z poziomu grupy, jak i jednostki. Berry podkreśla, jak różnorodne mogą być zmiany. Na poziomie grupy mogą dotknąć struktur społecznych, instytucji oraz praktyk kulturowych, podczas gdy na poziomie indywidualnym zmiany mogą dotyczyć „tożsamości, wartości, postaw oraz zachowań”⁶⁸. Akulturacja w ujęciu Berry’ego ma korzenie w bagażu historycznym, politycznym oraz ekonomicznym. To zapewnia ważny kontekst dla całego zestawu zjawisk, które rodzą się z kontaktu między dwiema kulturami. Badacz mówi także o tym, że zmiany psychologiczne i kulturowe zachodzą w dłuższych przedziałach czasu. Co więcej, akulturacja trwa długo po tym, gdy ma miejsce pierwszy kontakt w wielokulturowym społeczeństwie, w obrębie którego etnokulturowa wspólnota zachowuje cechy swojej pierwotnej kultury.

Innym ważnym aspektem środowiska, w którym zachodzi akulturacja, są czynniki społeczne, tj. postawy obecne w społeczeństwie przyjmującym, z którymi przychodzi się zmierzyć imigrantom⁶⁹. Te społeczeństwa, które akceptują różnorodność i wspierają pluralizm kulturowy przez wdrożenie ideologii wielokulturowości, stanowią – siłą rzeczy – bardziej przyjazne otoczenie, jako że nie próbują „narzucić imigrantom zmiany kulturowej (asymilacji) lub doprowadzić do ich wykluczenia (segregacji bądź marginalizacji)”⁷⁰. W ich jądrze znajduje się poszanowanie godności każdego człowieka. Ceną są dylematy, jak dalece powinna sięgać tolerancja państwa wobec przywiązania imigrantów do ich tożsamości i dziedzictwa kulturowego. Zakłada się, iż nie jest konieczne wyrzekanie się własnej tożsamości kulturowej oraz upodabnianie się do reszty społeczeństwa, aby móc w pełni w nim funkcjonować⁷¹.

⁶⁷ J.W. Berry, *Immigration, acculturation, and adaptation*, „Applied Psychology: An International Review”, 46(1), 1997, s. 5–68; *idem*, *Acculturation*, [w:] *Encyclopedia of Applied Psychology*, red. Ch. Spielberger, Oxford–Boston 2004, s. 27–34.

⁶⁸ D.L. Sam, *op. cit.*, s. 12.

⁶⁹ J.W. Berry, *Acculturation: Living successfully in two cultures*, „International Journal of Intercultural Relations” 29(6), 2005, s. 703.

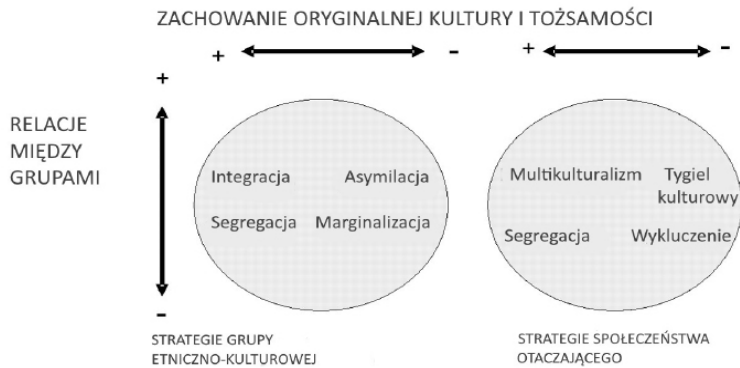
⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ J. Balicki, P. Stalker, *Polityka imigracyjna i azylowa. Wyzwania i dylematy*, Warszawa 2006, s. 254.

Z kolei te społeczeństwa, które nie akceptują różnorodności i starają się ją zniszczyć przez wymuszoną asymilację czy też segregację lub marginalizację, stanowią dużo trudniejsze otoczenie dla imigrantów. Jednak nawet wśród społeczeństw, które akceptują różnorodność i wspierają pluralizm kulturowy, jednostki zajmują różne miejsca na skali „relatywnej akceptacji konkretnych grup kulturowych, rasowych i religijnych”, co może owocować wrogością, odrzuceniem czy dyskryminacją tych grup⁷².

Rysunek 2

Model Johna Berry'ego – podejście do akulturacji grupy etniczno-kulturowej oraz społeczeństwa otaczającego



Źródło: J.W. Berry, *Acculturation: Living successfully...* Na podstawie rysunku z M. Ossowska-Czader, *op. cit.*, s. 46.

Dyskutując model zaproponowany przez Johna Berry'ego, warto zapoznać się z powyższym schematem. Model opiera się na trzech ważnych założeniach: trwałości kulturowej, kontakcie i uczestnictwie oraz możliwości społeczeństwa przyjmującego określania, w jaki sposób będzie zachodzić akulturacja. Model uwzględnia cztery strategie akulturacji definiowane w zależności od pozytywnej bądź negatywnej orientacji. Plusy określają nasilenie zjawiska (a więc częste interakcje czy zachowanie kultury), minusy jego zanikanie (sporadyczne interakcje lub porzucenie oryginalnej tożsamości i kultury).

⁷² M. Ossowska-Czader, *op. cit.*, s. 45.

Z punktu widzenia niedominującej grupy etniczno-kulturowej strategie te to: asymilacja (gdy jednostki nie mają zamiaru zachować swojej pierwotnej kultury i przyjmują kulturę społeczeństwa przyjmującego), segregacja (kiedy jednostkom zależy na utrzymaniu pierwotnej kultury i nie chcą brać udziału w kulturze kraju przyjmującego), integracja (jednostkom zależy na zachowaniu oryginalnej kultury, lecz jednocześnie pragną nabyć pewne aspekty kultury kraju przyjmującego), i wreszcie marginalizacja (gdy jednostkom nie zależy na utrzymaniu oryginalnej kultury bądź nie mają jej jak utrzymać, a jednocześnie nie chcą, albo nie mają możliwości uczestniczyć w kulturze kraju przyjmującego). W związku z powyższym można mówić o jednostkach nastawionych na asymilację, integrację, segregację oraz marginalizację.

Analogiczne strategie realizowane są przez społeczeństwo przyjmujące. Tygiel kulturowy odpowiada narzuconej grupom etniczno-kulturowym asymilacji. Kiedy społeczeństwo przyjmujące preferuje separację mniejszości, wtedy mowa o segregacji. Z kolei, gdy narzuca się marginalizację, to mowa o wykluczeniu. Tylko w społeczeństwie otwartym, gotowym na zaakceptowanie różnorodności poszczególnych grup etnokulturowych, występuje wielokulturowość⁷³. Należy tu podkreślić za Berrym, że może mieć miejsce sytuacja, gdy strategia przyjęta przez nowo przybyłego jest inna niż ta dominująca w społeczeństwie przyjmującym – wówczas jednostka musi stawić czoła licznym trudnościom⁷⁴.

4. Bikulturalizm

Wiele studiów na temat akulturacji wskazuje na to, że bikulturalizm, czyli płynne funkcjonowanie jednostki w dwóch kulturach (dwukulturowość), jest nie tylko możliwe, ale i pożyteczne⁷⁵. Podczas gdy łatwo znaleźć badania na temat tego, jak różni migranci i uchodźcy reagują na przeniesienie się do innej kultury⁷⁶, zrozumienie tego, jak się integrują i stają bikulturowi ciągle jest niedo-

⁷³ Cyt. za: J.W. Berry, *Acculturation: Living successfully...*, s. 705–706.

⁷⁴ M. Ossowska-Czader, *op. cit.*, s. 47.

⁷⁵ J.W. Berry, *Acculturation and Biculturalism*, [w:] *Readings in ethnic psychology...*, s. 113.

⁷⁶ Np. C. Ward, S. Bochner, A. Furnham, *The psychology of culture shock*, Hove (UK) 2001.

stateczne⁷⁷. Niewiele zwłaszcza wiadomo o tym, jak ludzie radzą sobie z różnicami kulturowymi w życiu codziennym. Judit Arends-Tóth i Fons J.R. van de Vijver zadają ważne pytanie: „Czy integracja oznacza, że imigranci łączą obie kultury we wszystkich swoich zachowaniach czy też, że «przełączają się» między kulturami?»⁷⁸ Są dowody na to, że obie strategie znajdują zastosowanie⁷⁹, przy czym niektórzy migranci przełączają się między dwiema kulturami z dużą łatwością⁸⁰, podczas gdy inni doświadczają konfliktu i napięcia, gdy starają się pogodzić różnice kulturowe⁸¹. W tym drugim przypadku można mówić o konflikcie tożsamości⁸².

Według Stelli Ting-Toomey problemem występującym podczas spotkań międzykulturowych jest zachowanie przez ich uczestników „optymalnej odrębności”⁸³. Badaczka zauważa, że niektórzy ludzie, których określa jako „dynamicznie biculturalnych” (*dynamic biculturalists*), nauczyli się, jak kreatywnie upodabniać się i odróżniać przez dostosowywanie się do pewnych aspektów tożsamości swoich rozmówców. O takich ludziach Ting-Toomey mówi, że „rozmysłnie negocjują swoją tożsamość” (*mindful identity negotiation*), tj. podczas konwersacji są gotowi zmieniać punkt odniesienia i używać nowych kategorii, aby zrozumieć różnice kulturowe czy etniczne⁸⁴. Ich przeciwieństwem są osoby, które ciągle

⁷⁷ Ph. Collie, S. Kindon, J. Liu, A. Podsiadlowski, *Mindful identity negotiations: The acculturation of young Assyrian women in New Zealand*, „International Journal of Intercultural Relations”, 34(3), 2010, s. 208.

⁷⁸ J. Arends-Tóth, F.J.R. van de Vijver, *Multiculturalism and acculturation: Views of Dutch and Turkish-Dutch*, „European Journal of Social Psychology”, 33(2), 2003, s. 54.

⁷⁹ Ph. Collie i in., *op. cit.*, s. 209.

⁸⁰ B.S.K. Kim, B.R. Brenner, Ch.T.H. Liang, P.A. Asay, *A qualitative study of adaptation experiences of 1.5 generation Asian Americans*, „Cultural Diversity & Ethnic Minority Psychology”, 9(2), 2003, s. 156–170.

⁸¹ M. Hedegaard, *Strategies for dealing with conflicts in value positions between home and school: Influences on ethnic minority students' development of motives and identity*, „Culture and Psychology”, 11(2), 2005, s. 187–205.

⁸² J. Stuart, *Acculturation, development and ethnocultural identity conflict: the process and outcomes of identity negotiation for adolescent migrants in multicultural environments* [praca magisterska], Wellington (Nowa Zelandia) 2008.

⁸³ S. Ting-Toomey, *Identity negotiation theory: Cross cultural boundaries*, [w:] *Theorizing about intercultural communication*, red. W.B. Gudykunst, Thousand Oaks (USA) 2005, s. 211–233.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 226.

wracają do znanych ram odniesienia, negocjując swoje tożsamościowy sposób nieświadomy (*mindless identity negotiation*)⁸⁵.

5. Integracja

Najbardziej pożądaną z punktu widzenia imigranta strategią akulturacyjną – ze względu na możliwości, jakie mu daje – jest integracja. Z perspektywy kraju przyjmującego jeden ze sposobów rozumienia integracji to opis procesu, któremu podlegają nowo przybyli, ażeby stać się członkami społeczeństwa przyjmującego. Wymaga to biegłego opanowania języka tegoż społeczeństwa, akceptacji jego praw oraz przyjęcia zestawu wspólnych wartości. Adrian Favell wymienia wiele narzędzi mogących służyć integracji, m.in. prawa chroniące przed dyskryminacją, ochronę prawną i socjalną, politykę mieszkaniową, edukację, możliwość tworzenia struktur związkowych⁸⁶.

Inna definicja odnosi się do polityki rządu lub lokalnych organów w celu wspierania, kierowania i zarządzania procesem włączania przybyszów do społeczeństwa⁸⁷. To wskazuje na podobieństwa i różnice z powiązanym terminem – asymilacją, której rezultat jest przecież podobny. Integracja różni się od asymilacji tym, iż nie wymaga od jednostek, by wyrzekły się własnej kultury; może jednak wymagać pozbycia się pewnych jej aspektów, które są niekompatybilne z prawami i wartościami społeczeństwa przyjmującego.

Hartmut Esser wymienia następujące terminy mające definiować częściowe etapy procesu przystosowania się imigrantów do społeczeństwa przyjmującego:

- Akulturacja (integracja kulturowa) odnosi się do zdobycia wiedzy oraz kompetencji kulturowych, w tym języka;

⁸⁵ Ph. Collie i in., *op. cit.*, s. 209.

⁸⁶ A. Favell, *Interpretation Nations. The Nation-State and Research on Immigrants in Western Europe*, [w:] *The Multicultural Challenge. Comparative Social Research*, Vol. 22, red. G. Brochmann, Bingley (UK) 2003, s. 14.

⁸⁷ R. Koopmans, *Tradeoffs between equality and difference: immigrant integration, multiculturalism, and the welfare state in cross-national perspective*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, Vol. 36, No. 1, 2010; *The Challenge of Diversity: Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, red. R. Bauböck, A. Heller, A.R. Zolberg, Avebury 1996; P. Odman, *Migration policies and political participation: inclusion or intrusion in Western Europe*, New York 2005.

- Umiejscowienie (integracja strukturalna) oznacza indywidualne zdobywanie pozycji w społeczeństwie, np. w systemie edukacyjnym czy ekonomicznym. To także nabycie praw związanych z określoną pozycją oraz nabycie kapitału kulturowego, społecznego i ekonomicznego. Warunkiem zasadniczym umiejscowienia jest wcześniejsze przebycie pomyślnego procesu akulturacji;
- Interakcja (integracja społeczna) oznacza tworzenie i rozwijanie relacji w życiu codziennym;
- Identyfikacja (integracja emocjonalna) odnosi się natomiast do jednostkowego utożsamienia się z systemem społecznym, oznaczającym, że jednostka postrzega się sama jako część większej całości⁸⁸.

Integracja w odniesieniu do imigracji ma więc wymiar wielopłaszczyznowy: może to być integracja ekonomiczna w zakresie rynku pracy bądź integracja w wymiarze społecznym, a więc nauka języka, kultury, tradycji. Analizując poziom zintegrowania obcokrajowców w danym społeczeństwie, bierze się zatem pod uwagę szereg czynników, m.in. poziom bezrobocia wśród imigrantów, wysokość ich zarobków, poziom edukacji, partycypację w wyborach, jeśli mają w tym zakresie uprawnienia, udział w organizacjach o charakterze społecznym, ale też udział w organizacjach promujących kulturę kraju pochodzenia. Stopień „oderwania się” od rodzimych tradycji jest również wyznacznikiem poziomu zintegrowania imigrantów⁸⁹. Na uwagę zasługuje obserwacja Renaty Stefańskiej, według której o integracji można mówić w sytuacji, kiedy imigranci posiadający określone cechy charakterystyczne (określony wiek, płeć, wykształcenie) zajmują te same bądź bardzo zbliżone pozycje w strukturze społecznej co rodowici mieszkańcy danego państwa⁹⁰.

⁸⁸ H. Esser, *Integration und ethnische Schichtung*, Mannheim 2001, s. 8–16.

⁸⁹ A. Kobierecka, *op. cit.*, s. 28.

⁹⁰ R. Stefańska, *Między multikulturalizmem a asymilacją. Polityki integracyjne w Europie*, [w:] *Problemy integracji imigrantów*, red. A. Grzymała-Kozłowska, S. Łodziński, Warszawa 2008, s. 125.

ROZDZIAŁ 1

Polityka migracyjna i integracyjna Szwecji

Niewiele jest państw, które ciągle deklarują realizację polityki wielokulturowości. Takim wzorcowym państwem na świecie jest Kanada¹. W Europie najlepszym przykładem multikulturalizmu jest Szwecja². Bez znajomości szwedzkiej historii, systemu politycznego, podejścia do wielokulturowości i integracji, struktury etnicznej kraju, innymi słowy, szwedzkich realiów, nie da się zrozumieć środowiska, w którym funkcjonuje i ulega przekształceniu asyryjsko-aramejska mniejszość.

Ze 10 milionami mieszkańców³ Królestwo Szwecji (*Sverige Konungariket Sverige*) jest relatywnie niewielkim państwem. Mimo tego długo uważane było za jeden z najlepszych krajów dla imigrantów ze względu na wyjątkowo szczodry system opieki społecznej. Na początku XXI wieku aż jedna piąta szwedzkich obywateli urodziła się bądź przynajmniej posiadała jedno z rodziców urodzonych za granicą. Dokładne dane z 2012 roku wskazują, że 14 proc. szwedzkiej populacji urodziło się za granicą⁴. W 2014 roku premier Fredrik Reinfeldt wygłosił słynną mowę, w której zachęcał rodaków, by „otworzyli swe serca”⁵. Rok później Szwedzi przyjęli

¹ Zob. więcej: K. Wężyk, *Kanada. Ulubiony kraj świata*, Warszawa 2017.

² W 2010 roku kanclerz Niemiec, Angela Merkel na spotkaniu z młodymi działaczami CDU stwierdziła, że „polityka multikulti poniosła kompletną klęskę”. Rok później Nicolas Sarkozy uznał niepowodzenie dotychczasowej polityki wielokulturowości we Francji.

³ *Population statistics*, Statistics Sweden, <http://www.scb.se/en/finding-statistics/statistics-by-subject-area/population/population-composition/population-statistics/>, data odczytu 25 czerwca 2018.

⁴ A. Kobierecka, *op. cit.*, s. 134.

⁵ C.E. Schall, *The Rise and Fall of the Miraculous Welfare Machine: Immigration and Social Democracy in Twentieth-Century Sweden*, Ithaca–London 2016, s. 181.

prawie 163 tys.⁶ uchodźców, głównie z Syrii, Iraku, Iranu oraz Afganistanu – więcej na głowę niż jakikolwiek inny naród europejski⁷.

Szwedzka polityka integracyjna nie pojawiła się w próżni. Wynikała z położenia geograficznego na peryferiach Europy⁸, ze specyficznych doświadczeń historycznych, z dominacji partii socjaldemokratycznej, z konkretnych założeń społecznych, których architektem w dużej mierze był Olof Palme⁹, ale również wpływowi dziennikarze i publicyści, którzy doszli do głosu w połowie lat 60. XX wieku. Przez lata Szwecja jawiła się jako niedościgniony wzór państwa dobrobytu (ang. *welfare state*) – nowoczesna i zsekularyzowana. Katarzyna Tubylewicz pisze w *Moralistach* o społeczeństwie, które wybrało system wartości wydający się utopią i uparcie przy nim trwało¹⁰, pomimo narastających problemów z masową imigracją, populizmem, nacjonalizmem. Szwedzi założyli bowiem, że będą dobrzy, otwarci na „Innego”, nie rezygnując przy tym z własnych przekonań i najważniejszych demokratycznych wartości. Żeby ich zrozumieć, należy cofnąć się do początków szwedzkiej państwowości, tożsamości i kultury.

1.1. Kształtowanie się szwedzkiej państwowości

Zdaniem Zenona Ciesielskiego, kulturę skandynawską¹¹ wyróżniają, na tle kultur innych makroregionów europejskich, trzy czynniki: starożytność nordycka (pozostawanie poza granicami

⁶ W związku z wprowadzeniem ściślejszej kontroli na granicach państw Unii Europejskiej w 2016 roku liczba ta spadła do 39 tys. W 2017 roku o azyl w Szwecji wystąpiło niecałe 26 tys. uchodźców. Cyt. za: Swedish Migration Agency, <https://www.migrationsverket.se/English/About-the-Migration-Agency/Facts-and-statistics-/Statistics.html>, data odczytu 27 marca 2018.

⁷ R. Cerrotti, *Sweden was among the best countries for immigrants. That's changing*, PRI, 11.09.2017, <https://www.pri.org/stories/2017-09-11/sweden-was-among-best-countries-immigrants-thats-changing>, data odczytu 3 stycznia 2018.

⁸ M. Banaś, *op. cit.*, s. 109.

⁹ Premier Szwecji w latach 1969–1976, aktywnie działał na forum międzynarodowym, m.in. w ruchu państw niezaangażowanych. W polityce wewnętrznej kontynuował tworzenie państwa opiekuńczego mimo wysokich kosztów. Został zamordowany 28 lutego 1986 roku w Sztokholmie najprawdopodobniej z powodu walki z apartheidem. Okoliczności jego morderstwa do dziś nie zostały wyjaśnione.

¹⁰ Z recenzji Agnieszki Holland na obwołucie: K. Tubylewicz, *Moralisci. Jak Szwedzi uczą się na błędach i inne historie*, Warszawa 2017.

¹¹ Skandynawia – region północnej Europy, obejmujący trzy kraje: Szwecję, Norwegię oraz Danię. Szerszym terminem są kraje nordyckie, obejmujące również Islandię i Finlandię.

imperium rzymskiego, dziedzictwo wikińskie), późne przyjęcie chrześcijaństwa (obrzędek zachodni, powszechna konwersja na luteranizm) oraz ludowość (kulturotwórcza rola warstwy chłopskiej)¹², przy czym w przypadku Szwecji ten ostatni czynnik odgrywa najmniejszą rolę – kultura szwedzka wyrosła zarówno na obyczajach chłopów, jak i wyższych warstw społecznych (najpierw szlachty, później także mieszczaństwa)¹³.

Pierwsze osady powstały na terenach dzisiejszej Szwecji już 10 tys. lat przed naszą erą¹⁴. Od początków VIII do późnych lat XI wieku można mówić o „erze wikingów”, gdy Skandynawowie dali się poznać jako piraci i łupieżcy, ale również kupcy i założyciele miast. Był to czas, gdy skandynawscy wojownicy mówili niemal tym samym językiem, choć widoczne już były pewne różnice, które z czasem pogłębiły się i spowodowały wyodrębnienie się poszczególnych państw nordyckich. Liczne wyprawy skutkowały spotkaniami ludów z przeludnionej i biednej Północy z mieszkańcami innych krajów, osławając tych pierwszych z odmiennością kulturową¹⁵. Wikingowie szwedzcy prowadzili ekspansję głównie na wschód – na tereny Rusi, podczas gdy norwescy i duńscy wybierali kierunek zachodni.

Nie da się precyzyjnie określić momentu, od którego można mówić o państwie szwedzkim, jednak pewne jest, że budowa państwowości rozpoczęła się w środkowej Szwecji, zamieszkaną przez plemię Swaewów¹⁶. To im prawdopodobnie Szwecja zawdzięcza swą nazwę. Polityka zjednoczonego już państwa nakierowana była głównie na stosunki z Norwegią i Danią. W toku historii te trzy państwa zarówno toczyły ze sobą wojny, jak i próbowały się zjednoczyć¹⁷. Ponadto zacieśnieniu ulegały więzi między Szwecją i Finlandią – Finowie mogli piastować urzędy w Szwecji, co zachęcało ich do emigracji na jej tereny.

¹² Z. Ciesielski, *Nad pojęciem kultury skandynawskiej*, [w:] *Z dziejów Polski i Skandynawii. Rozprawy i studia na X-lecie Instytutu Polsko-Skandynawskiego*, red. E.S. Kruszewski, E. Ashøj, Kopenhaga 1995, s. 5.

¹³ Ł. Bukowiecki, *Czas przeszły zatrzymany. Kulturowa historia skansenów w Szwecji i w Polsce*, Warszawa 2015, s. 55, 61.

¹⁴ B.J. Nordstrom, *The History of Sweden*, Westport 2002, s. xv.

¹⁵ I. Andersson, *Dzieje Szwecji*, Warszawa 1967, s. 25.

¹⁶ W. Froese, *Historia państw i narodów Morza Bałtyckiego*, Warszawa 2007, s. 57–58.

¹⁷ Por. I. Andersson, *op. cit.*, s. 32. W latach 1397–1523 Szwecję, Danię oraz Norwegię łączyła unia kalmarska.

Wojna trzydziestoletnia¹⁸ wzmocniła potęgę Szwecji w rejonie Morza Bałtyckiego. Zawarty w 1648 roku pokój westfalski sankcjonował zdobycze terytorialne Szwedów w północnych Niemczech oraz Francji. Względny spokój nie trwał długo; szwedzkie imperium zaczynało się rozpadać. W 1809 roku, po niemal 600 latach niepodzielnego panowania, Szwecja utraciła na rzecz Rosji swoją fińską część kraju. Dążąc do ustabilizowania zachwianej pozycji państwa, Karol XIV Jan ogłosił w 1818 roku, że interesy Szwecji wymagają, by powstrzymywała się ona przed zaangażowaniem w jakiekolwiek spory polityczne¹⁹. Zapoczątkowana wówczas tradycja neutralności Szwecji przyczyniła się do umocnienia pozycji tego państwa i uniknięcia zniszczeń w dwóch wojnach światowych²⁰.

Protoplasta nowej dynastii, marszałek Francji Jean-Baptiste Jules Bernadotte, późniejszy Karol XIV Jan, skupił się na pokonaniu Danii i przyłączeniu Norwegii do Szwecji, co nastąpiło w 1814 roku²¹. Od tego czasu Szwecja nie prowadziła żadnej wojny, zachowując konsekwentnie neutralność w toczących się wokół niej konfliktach. Dominującą koncepcją w polityce zagranicznej Szwecji stał się wtedy skandynawizm, tj. sposób myślenia, który traktował wszystkie trzy kraje skandynawskie jako jedną całość. Choć w wymiarze politycznym odniósł on porażkę, to okazał się sukcesem na niwie kulturalnej i handlowej. Zbliżenie między państwami skandynawskimi, które nastąpiło na przełomie XIX i XX wieku, długotrwale wpłynęło na kształt relacji między nimi²² i częściowo obecną politykę migracyjną Szwecji. W 1952 roku powołano do życia Radę Nordycką (zrzeszającą Szwecję, Danię, Norwegię, Finlandię oraz Islandię), a w jej ramach zbudowano wspólny rynek oraz przewidziano liczne ułatwienia w zakresie podróżowania, zatrudnienia oraz osiedlania się obywateli tych państw na swoich terytoriach.

¹⁸ Zob. Z. Anusik, *Gustaw II Adolf*, Wrocław 2009, s. 156–165.

¹⁹ K. Dośpiał-Borysiak, *Polityka Szwecji i Finlandii w regionie Morza Bałtyckiego*, Toruń 2006, s. 105–106.

²⁰ II wojna światowa okazała się wydarzeniem istotnym dla Szwecji ze względu na zmasowaną migrację, jaką wywołała. Szwecja przyjęła ponad 36 tys. Norwegów, 15 tys. Duńczyków, także tysiące Finów. Ogólna liczba cudzoziemców w Szwecji wiosną 1945 roku sięgnęła około 300 tys. Cyt. za: A. Kobierecka, *op. cit.*, s. 70.

²¹ Unia personalna Szwecji z Norwegią przetrwała do 1905 roku.

²² T. Cieślak, *Zarys historii najnowszej krajów skandynawskich*, Warszawa 1978, s. 74–75.

Dużo później, bo dopiero 1 stycznia 1995 roku nastąpiła integracja Szwecji z Unią Europejską. Początkowo Szwedzi byli nastawieni sceptycznie – nie chcieli pozbywać się swoich uprawnień, ani zrzucać neutralności. Ponadto obawiali się, że projekt europejski może kolidować z ich wizją budowy państwa opiekuńczego²³. Dopiero postępująca integracja oraz rozszerzanie obszarów współpracy w ramach EWG, następnie WE i wreszcie UE doprowadziły do zmiany ich stanowiska. Według Anny Kobiereckiej przeważało zdanie, że integracji nie da się uniknąć²⁴.

1.2. System polityczny Szwecji

Pod względem ustroju politycznego Królestwo Szwecji jest monarchią konstytucyjną, funkcję głowy państwa pełni bowiem – zgodnie z przepisem § 5 Aktu o Formie Rządu²⁵ – król lub królowa. Konstytucyjny status monarchy szwedzkiego różni się od pozycji ustrojowej koronowanych głów w innych państwach skandynawskich, co jest rezultatem przeprowadzonej w latach 1969–1974 reformy, która wyeliminowała go z mechanizmu trójpodziału władzy. Monarsze Szwecji – od 1973 roku jest nim Karol XVI Gustaw – pozostały jedynie funkcje ceremonialne i reprezentacyjne²⁶; jego uprawnienia są mniejsze nawet od uprawnień królowej brytyjskiej, mimo że formalnie nadal jest podmiotem władzy wykonawczej. W 2000 roku po rozdzieleniu państwa od Kościoła król utracił tytuł głowy Kościoła szwedzkiego. Nie wyznacza premiera, nie zatwierdza ministrów, nie jest też zwierzchnikiem sił zbrojnych. Akt o Formie Rządu mówi wręcz, że król nie ponosi odpowiedzialności za swoje czyny.

²³ K.M. Johansson, G. von Sydow, *Swedish social democracy and European integration: enduring divisions*, [w:] *Social Democracy and European Integration: The Politics of Preference Formation*, red. D.G. Dimitrakopoulos, Abindgon 2011, s. 160.

²⁴ A. Kobierecka, *op. cit.*, s. 84.

²⁵ Obecna konstytucja Szwecji, która weszła w życie 1 stycznia 1975 roku, nie jest jednolitym aktem prawnym. Składają się na nią cztery akty ustrojowe: Akt o Formie Rządu z 28 lutego 1974 roku, Akt o Sukcesji z 26 września 1810 roku, Akt o Wolności Druku z 5 kwietnia 1949 roku, Akt o Wolności Wypowiedzi z 14 listopada 1991 roku. Cyt. za: *Prawo na Zachodzie. Studia źródeł prawa w systemie demokratycznym*, red. W. Wołpiuk, Wrocław 1992, s. 163 i nast.

²⁶ *Konstytucja – ustrój polityczny – system organów państwowych*, red. S. Bożyk, A. Jamróz, Białystok 2010, s. 49.

Kraj zarządzany jest z trzech poziomów: ogólnokrajowego, regionalnego i lokalnego²⁷. Po przystąpieniu Szwecji do struktur Unii Europejskiej w 1995 roku doszedł jeszcze jeden poziom – europejski. Na poziomie ogólnokrajowym władzę ustawodawczą sprawuje jednoizbowy parlament – Sveriges Riksdag, który powstał w 1435 roku jako zgromadzenie przedstawicieli szwedzkiej szlachty, w XVI wieku nabrał kształtu formalnego jako organ dwuizbowy, w 1919 roku uchwalił powszechne i równe prawo wyborcze dla mężczyzn i kobiet²⁸, w 1969 roku zaś przekształcił się w ciało jednoizbowe²⁹. Riksdag, oprócz władzy ustawodawczej, ma też władzę finansową i kontrolną, gdyż decyduje o podatkach oraz sposobie ich redystrybucji, nadzoruje i zarządza.

Wybory do parlamentu odbywają się raz na cztery lata z 29 okręgów wyborczych³⁰. Są powszechne (czynne i bierne prawo wyborcze przysługuje wszystkim obywatelom, którzy skończyli 18 lat), tajne, bezpośrednie i równe, przy czym 310 mandatów to tzw. mandaty stałe, a 39 to mandaty wyrównawcze (*utjänningsmandat*), rozdzielane między partie, które dostały się do Riksdagu po przekroczeniu wymaganego progu 4 proc. głosów w skali państwa. System wyborczy jest mieszany. Szwedzi głosują na listy partyjne, ale w ich ramach mają możliwość imiennego wybrania poszczególnych kandydatów. Mandaty rozdzielane są w pierwszej kolejności wśród kandydatów, którzy uzyskali co najmniej 5 proc. głosów imiennych na swoich listach partyjnych, według proporcji uzyskanych głosów, w drugiej na pozostałych według miejsca na liście. Deputowani są wybierani w ordynacji proporcjonalnej, według zmodyfikowanej metody Sainte-Laguë³¹. Każdy poseł ma co najmniej trzech zastępców (*ersättare*), którzy przejmują jego obowiązki, gdy ten nie może ich sprawować przez okres dłuższy

²⁷ Szwecja jest podzielona na 21 regionów administracyjnych (*län*), które dzielą się na 290 gmin (*kommuner*).

²⁸ Dwa lata później zasiadły w Riksdagu pierwsze kobiety – było ich pięć. M. Banaś, *op. cit.*, s. 113.

²⁹ Zob. więcej M. Grzybowski, *Wolność wypowiedzi, wolność publikacji i dostęp do dokumentów publicznych na tle ewolucji szwedzkich aktów konstytucyjnych*, [w:] *Prawo, parlament i egzekutywa we współczesnych systemach rządów*, red. S. Bożyk, Białystok 2009, s. 259 i nast.

³⁰ Do 1994 roku kadencja Riksdagu trwała 3 lata.

³¹ Metoda ta polega na znalezieniu największych, kolejno po sobie następujących ilorazów z liczby uzyskanych głosów. Podziału dokonuje się, dzieląc liczbę głosów przypadających każdemu komitetowi wyborczemu przez kolejne liczby

niż miesiąc. Na czele Riksdagu stoi bezstronny przewodniczący (*talman*), będący drugą – po królu – osobą w państwie (m.in. wyznacza premiera).

Charakterystycznymi dla Riksdagu instytucjami kontroli parlamentarnej są instytucja *ombudsmana* oraz tzw. parlamentarnych kontrolerów rachunków³². Rolą *ombudsmana* ds. sprawiedliwości, którego instytucję stworzono na mocy Aktu o Formie Rządów z 1809 roku, jest gwarantowanie przestrzegania praw obywateli. W 1915 roku powołano dodatkowo *ombudsmana* ds. wojskowych, zaś w 1971 roku *ombudsmana* ds. ochrony konsumentów. Posłowie powoływani na stanowiska *ombudsmanów* przez Riksdag muszą się cieszyć wysokim zaufaniem społecznym i posiadać odpowiednie, najczęściej prawnicze, wykształcenie³³.

Własnych *ombudsmanów* powołuje rząd, ale mają oni inne uprawnienia i zadania od *ombudsmanów* parlamentarnych. Rząd sprawuje władzę wykonawczą, ponosząc przy tym odpowiedzialność przed Riksdagiem. Składa się z premiera, który ma bardzo silną pozycję³⁴, i 22 powołanych przez niego ministrów – kierujących ministerstwami oraz bez teki. Obok ministerstw, pełniących funkcje kierownicze, istnieją rozbudowane urzędy centralne, których zadaniem jest bieżące zarządzanie (dualizm administracji rządowej). W roku 2014 premierem został Stefan Löfven, stając na czele rządu mniejszościowego, składającego się z premiera i 23 ministrów (w tym 12 kobiet i pięciu osób pochodzących z rodzin imigrantów)³⁵.

1.3. System partyjny

W latach powojennych w życiu politycznym Szwecji dominowała jedna partia: Szwedzka Socjaldemokratyczna Partia Robotnicza (SAP), która powstała w 1889 roku. Większość jej członków to działacze związków zawodowych. SAP jest zwolenniczką państwa

nieparzyste: 1, 3, 5, 7, itd., a następnie z tak obliczonych ilorazów dla wszystkich komitetów wybieranych jest tyle największych, ile jest mandatów do obsadzenia.

³² *Systemy ustrojowe państw współczesnych*, red. S. Bożyk, M. Grzybowski, Białystok 2012, s. 209.

³³ *Ibidem*.

³⁴ W Szwecji często zdarzały się długoletnie rządy jednego premiera. Na przykład Tage Erlander rządził w latach 1946–1969. Zob. więcej O. Ruin, *Tage Erlander: Serving the Welfare State, 1946–1969*, Pittsburgh 1990.

³⁵ *Sweden reveals new „feminist” cabinet*, „The Local”, <https://www.thelocal.se/20141003/live-blog-lofven-cabinet>, data odczytu 3 stycznia 2018.

opiekuńczego, popiera równość społeczną i równouprawnienie kobiet³⁶. Skrajnie lewicową partią jest Partia Lewicy (VP) utworzona w 1990 roku jako sukcesorka komunistów. Mimo swego radykalizmu, akceptuje parlamentarną drogę do socjalizmu. Inną znaczącą partią jest Umiarkowana Partia Koalicyjna (MSP) odwołująca się do wartości konserwatywnych i liberalnych. Członkowie tej partii są zwolennikami monarchii, zmniejszenia zakresu świadczeń socjalnych i obniżenia podatków. Kolejna ważna partia to Ludowa Partia Liberalów (FP). Podobnie jak konserwatyści jej członkowie są przeciwnikami interwencjonizmu państwowego i rozrastania się systemu świadczeń socjalnych. W 2002 roku liberałowie odnieśli spory sukces w wyborach, uzyskując poparcie 13,3 proc. głosujących. Partia Centrum jest ugrupowaniem centrolewicowym, reprezentującym interesy rolników i drobnych przedsiębiorców. Chrześcijańska Demokracja (KdS) określa siebie mianem centrum – alternatywą dla lewicy i prawicy. W 2014 roku do parlamentu weszli również Zieloni³⁷.

Od 2010 roku w parlamencie reprezentowani są przeciwni imigrantom ultraprawicowi Szwedzcy Demokraci (SD), którzy często powołują się na „model duński”³⁸. Powstali w latach 80. XX wieku, ale popularność zyskali dopiero w XXI wieku. W wyborach z 2014 roku osiągnęli najlepszy dotychczas wynik, gdyż otrzymali 12,9 proc. wszystkich głosów. Dla wielu był to szok – dziwiono się, że w tak otwartym kraju ktoś popiera ugrupowanie o nazistowskich korzeniach. Tymczasem, gdy w 2016 roku wybuchł kryzys związany z uchodźcami z Syrii, niektóre statystyki pokazywały, że nawet 20 proc. Szwedów popiera tę partię, mimo izolowania jej w Riksdagu

³⁶ W Szwecji udział kobiet w wybieralnych organach politycznych dochodzi często do 50 proc. Zob. więcej V. Brunila, B. Duguit, Z. Iovino, *Women in Politics in Sweden*, <http://www.mv.helsinki.fi/home/holli/01sweden.html>, data odczytu 3 stycznia 2018.

³⁷ Por. D. Zyśk, *Szwecja: Przeciwni imigrantom Szwedzcy Demokraci liderem na prawicy*, „Gazeta Prawna”, <http://www.gazetaprawna.pl/artykuly/1029518,szwecja-przeciwni-imigrantom-szwedzcy-demokraci-liderem-na-prawicy.html>, data odczytu 3 stycznia 2018.

³⁸ Szwecja i Dania mają podobne podejście do państwa opiekuńczego, jednak zupełnie inną wizję polityki imigracyjnej – duńska jest w tym względzie bardzo restrykcyjna, nastawiona na selekcję „użytecznych społecznie” imigrantów. K. Borevi, *Multiculturalism and welfare state integration: Swedish model path dependency*, „Identities. Global Studies in Culture and Power” 21(6), 2014, s. 709, 711–713, 716–718.

przez rządzącą koalicję, 40 proc. zaś uważa imigrację za największe wyzwanie dla państw nordyckich³⁹. Oznacza to, że przywódcy SD, marzący o jednorodnej etnicznie Szwecji⁴⁰, która *de facto* nigdy nie istniała, nie są wcale w swych marzeniach odosobnieni.

1.4. Państwo opiekuńcze – rola socjaldemokracji

Od połowy XIX wieku do lat 50. XX wieku Szwecja przekształciła się z jednego z najbiedniejszych państw w Europie w jedno z najbogatszych. Lata po II wojnie światowej przyniosły dynamiczny rozwój, industrializację i wzrost produkcji. Rozwijająca się gospodarka potrzebowała rąk do pracy, sprowadzenia siły roboczej spoza Skandynawii. To tu upatrywać należy źródeł przemiany społeczeństwa homogenicznego w heterogeniczne – wielokulturowe⁴¹. Wtedy też zaczął się kształtować wizerunek Szwecji jako kraju bogatego, nowoczesnego, egalitarnego i tolerancyjnego. Wśród najważniejszych przeprowadzonych wówczas reform społecznych⁴², stanowiących kontynuację zmian wprowadzanych w dwudziestolecie międzywojennym, był obowiązek nauczania powszechnego i jednolitego szkolnictwa podstawowego, a także dodatki na dzieci i emerytury dla pracujących. Reformy te były możliwe dzięki nieprzerwanemu wzrostowi gospodarczemu⁴³ oraz szerokiemu poparciu społecznemu, którym cieszyła się rządząca socjaldemokracja, dążąca do budowy państwa opiekuńczego, tj. opartego na interwencjonizmie. Dominacja tej partii, na przełomie lat 60. i 70. XX wieku ożywianej ideami Olofa Palmego⁴⁴, wpłynęła na kształt

³⁹ *Immigration concerns swell among Swedish voters*, „The Local”, 8.02.2016, <http://www.thelocal.se/20160208/immigration-concerns-swell-among-swedish-voter>, data odczytu 3 stycznia 2018.

⁴⁰ Co nie przeszkadza ich politykom zająć się bulgurem i pizzą, jak stwierdza ironicznie Jennifer Mack, *op. cit.*, s. 255.

⁴¹ E. Muciek, *Wielokulturowość w Szwecji – projekt polityczny i praktyka społeczna*, „Teki Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych” nr 4, 2009, s. 53–54.

⁴² Zob. więcej: M. Hilson, *The Nordic Model: Scandinavia Since 1945*, London 2008; F. Sejersted, M.B. Adams, *The Age of Social Democracy: Norway and Sweden in the Twentieth Century*, Princeton 2011.

⁴³ S. Thakur, M. Keen, B. Horvath, V. Cerra, *Sweden's Welfare State. Can the Bumblebee Keep Flying*, Washington 2003, s. 21.

⁴⁴ Na ideologię polityczną Palmego składały się: wrażliwość społeczna, dążenie do równości i sprawiedliwości, odrzucenie komunizmu, wrogość wobec liberalizmu gospodarczego, radykalny antykolonializm, sympatia i znacząca pomoc

szwedzkiej polityki integracyjnej i migracyjnej. Polityka integracyjna systematycznie ewoluowała w kierunku ułatwiającym obcokrajowcom integrację ze społeczeństwem przyjmującym. Zapewnienie równości między ludnością rdzenną a ludnością napływową, a także wysoko oceniany standard życia przyczyniły się do wzrostu atrakcyjności Szwecji w oczach potencjalnych imigrantów⁴⁵.

Socjaldemokratyczny model szwedzkiego państwa dobrobytu (*välfärdsstat*)⁴⁶ zakłada, że prawo do świadczeń przysługuje nie tylko obywatelom, ale również imigrantom, którzy przebywają w kraju legalnie. Państwo miało stanowić główne narzędzie redystrybucji dochodów i władzy, regulowania i kontrolowania kapitału oraz maksymalizacji zatrudnienia i wzrostu gospodarczego. Socjaldemokraci szwedzcy optowali za poskromieniem drapieżnego kapitalizmu na rzecz społecznej solidarności, równości, demokracji, pełnego zatrudnienia, wydajności ekonomicznej oraz prawa do własności⁴⁷.

Specyfiką szwedzkiej socjaldemokracji jest niemal nieustanna obecność w parlamencie założonej w 1889 roku Szwedzkiej Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej. W 1920 roku sformowała ona pierwszy samodzielny rząd. W 1932 roku wygrała wybory i zawarła sojusz z partią agrarną – to mniej więcej od tego czasu mówi się o „trzeciej drodze”⁴⁸ między „przyczyniającym się do podziałów indywidualizmem kapitalistycznym oraz totalitarnym kolektywizmem komunizmu”⁴⁹, w samej Szwecji znanej jako „dom dla ludu”

dla krajów Trzeciego Świata. Cyt. za: S. Hadenius, *Sveriges politiska historia från 1865 till våra dagar. Konflikt och samförstånd*, Sztokholm 2008, s. 145–188. O roli Palmego jako „aktywisty *gatekeepera*” (*activist-gatekeeper*) zob. więcej: M. Tawat, *The birth of Sweden's multicultural policy. The impact of Olof Palme and his ideas*, „International Journal of Cultural Policy”, lipiec 2017.

⁴⁵ A. Kobierecka, *op. cit.*, s. 54.

⁴⁶ Por. *Democracy and the Welfare State*, red. A. Gutmann, Princeton 1988; *Comparing Welfare States*, red. A. Cochrane, J. Clarke, Sh. Gewirtz, London 2001; M. Cousins, *European Welfare States*, London 2005; *Nordic Welfare States in the European Context*, red. J. Fritzell, B. Hvinden, M. Kautto, J. Kvist, H. Uusitalo, London–New York 2005.

⁴⁷ Ph. Whyman, *Sweden and the „Third Way”. A Macroeconomic Evaluation*, Hampshire 2003, s. 17.

⁴⁸ W 1936 roku amerykański dziennikarz Marquis W. Childs opublikował w New Haven książkę *Sweden. The Middle Way*, w której wychwalał szwedzki model państwa opiekuńczego. To on *de facto* wylansował modę na Szwecję w świecie euroamerykańskim. Apogeum zachwytów przypadło na lata 60. XX wieku.

⁴⁹ M. Rojas, *Sweden after the Swedish Model. From Tutorial State to Enabling State*, Stockholm 2005, s. 7.

(*folkhemmet*)⁵⁰. Między latami 30. a 90. XX wieku szwedzcy socjaldemokraci otrzymywali we wszystkich wyborach między 40 proc. a 55 proc. głosów, co czyni SAP jedną z najbardziej popularnych w historii świata liberalnej demokracji⁵¹.

Za popularnością tej partii w Szwecji stoi kilka czynników: intensywna industrializacja państwa w XX wieku, relatywna homogeniczność szwedzkiej klasy robotniczej, duże znaczenie związków zawodowych, przekonanie do siebie rolników, a z czasem również pracowników umysłowych, w rezultacie aprobaty całego społeczeństwa dla reform podnoszących jakość życia. Te ostatnie opierały się na trzech filarach. Po pierwsze, SAP rozbudowała państwo opiekuńcze, opierając się na systemie podatkowym. Po drugie, prowadziła aktywną politykę w ramach rynku pracy, dążąc do redukcji bezrobocia, także wśród kobiet (państwo zapewniało opiekę zdrowotną oraz opiekę nad dziećmi dzięki żłobkom i przedszkolom). Po trzecie, ograniczyła nierówności w wynagrodzeniach tak, by zwalczyć biedę⁵². Wszystko to sprawiło, że Szwedzi przestali emigrować do Stanów Zjednoczonych za chlebem⁵³, a Szwecja stała się krajem atrakcyjnym dla obcokrajowców. Co bardzo istotne, w 1974 roku konstytucyjnie uznano prawa mniejszości religijnych oraz etnicznych do zachowania ich kultury⁵⁴ i przeznaczono niemałe środki na ten cel.

W 1976 roku socjaldemokratów odsunięto od władzy w związku z kryzysem bankowym i załamaniem koniunktury, *ergo* koniecznością ograniczania środków państwowych przeznaczanych na świadczenia socjalne. Jednak już w 1982 roku walkę z kryzysem rozpoczął nowy rząd SAP. Koszty rozłożono równomiernie między wszystkie grupy społeczne, jednocześnie zliberalizowano politykę

⁵⁰ „Dom dla ludu”, czyli program polityczny socjaldemokratów obejmujący całość życia społecznego. Por. Ł. Bukowiecki, *op. cit.*, s. 51.

⁵¹ G. Therborn, *A Unique Chapter in the History of Democracy: The Swedish Social Democrats. A Century of the Social Democratic Labor Party in Sweden*, [w:] *Creating Social Democracy*, red. K. Misgeld, K. Molin, K. Åmark, Pennsylvania 1996.

⁵² A. Björklund, R. Freeman, *Searching for Optimal Inequality/Incentives*, [w:] *Reforming the Welfare State: Recovery and Beyond in Sweden*, red. R.B. Freeman, B. Swedenborg, R. Topel, Chicago 2010, s. 25.

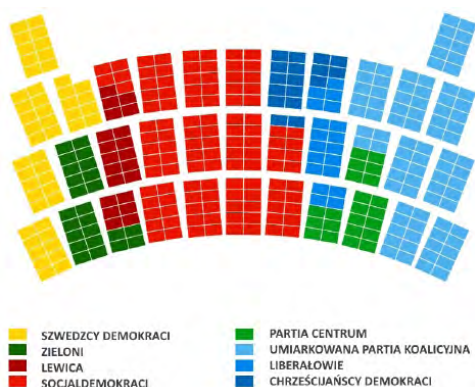
⁵³ Było to problemem przed I wojną światową.

⁵⁴ Roz. I, art. 2, Sweden's Constitution of 1974 with Amendments through 2012, https://www.constituteproject.org/constitution/Sweden_2012.pdf?lang=en, data odczytu 25 maja 2018.

względem cudzoziemców przebywających już w Szwecji. Dążono do stworzenia społeczeństwa wielokulturowego opartego na polityce integracji⁵⁵. Socjaldemokraci zwalczali dyskryminację, bezrobocie oraz wykluczenie społeczne, na które szczególnie narażeni byli obcokrajowcy.

Rysunek 3

Układ sił w Riksdagu po wyborach parlamentarnych w 2014 roku



Źródło: <http://skillnadmellan.se/wp-content/uploads/2016/01/skillnaden-mellan-regering-och-riksdag.jpg>, data odczytu 3 stycznia 2018.

Największy spadek poparcia dla SAP przypadł na okres lat 90. XX wieku. Kryzys gospodarczy spowodował odsunięcie socjaldemokracji od władzy. W 1994 roku socjaldemokraci powrócili do rządu, ale już z niższym poparciem społecznym. W przyjętym w 2001 roku programie SAP podkreślono konieczność stawienia oporu partiom populistycznym, nawołującym do nietolerancji. Wyrażono chęć dalszego wspierania imigracji, zwalczania ksenofobii oraz zapewnienia równości bez względu na pochodzenie etniczne⁵⁶. W 2002 roku socjaldemokraci uzyskali 40 proc. głosów, w 2006 roku około 35 proc., w 2010 roku niecałe 31 proc. Obecnie, na mocy wyborów z 14 września 2014 roku, SAP znów spr-

⁵⁵ E. Michalik, *Socjaldemokracja w Szwecji*, [w:] *Doktryna i ruch socjaldemokratyczny. Historia i współczesność*, red. E. Olszewski, Puławy 2001, s. 249.

⁵⁶ *Party Program of the Social Democratic Party. Adopted by the Party Congress in Västerås 6 November, 2001*, <http://library.fes.de/pdf-files/ialhi/90144/90144.pdf>, data odczytu 3 stycznia 2018.

wuje władzę (ma 113 posłów w 349-osobowym Riksdagu) w koalicji z Partią Zielonych (24) i przy wsparciu Partii Lewicy (21). W opozycji znajdują się: Umiarkowana Partia Koalicyjna (83), Partia Centrum (22), Liberalowie (19), Chryścijańscy Demokraci (16), Szwedzcy Demokraci (46) i 5 posłów niezależnych⁵⁷. Kilku posłów zrezygnowało z przynależności partyjnej już po wyborach, zachowując jednak miejsca w parlamencie.

1.5. Wielokulturowość po szwedzku

Polityka wielokulturowości w Szwecji ewoluuje pod wpływem sytuacji. Politykę tę można rozpatrywać na dwóch poziomach: oficjalnych dokumentów oraz praktyki społecznej⁵⁸. Jej specyfika wynika przede wszystkim z rozbudowanej opieki socjalnej, która obejmuje nie tylko obywateli, ale również przebywających legalnie na terenie Szwecji obcokrajowców.

Historycznie najliczniejsze mniejszości zamieszkujące Szwecję pochodziły z Niemiec oraz innych krajów skandynawskich – Danii i Norwegii. Obecnie pięć wspólnot cieszy się w Szwecji statusem uznawanych mniejszości narodowych (Saamowie⁵⁹, Romowie, Żydzi, Finowie oraz Tornedalianie⁶⁰); obok nich obecni są także imigranci, spośród których gros stanowią azyłanci i uchodźcy z terenów byłej Jugosławii i Bliskiego Wschodu. Wielokulturowość w Szwecji ma korzenie głównie w potrzebie unormowania przez państwo stosunków z przybyszami spoza Europy⁶¹. Wraz z napływem tych ostatnich rodowici Szwedzi zrzeszeni w związkach zawodowych coraz głośniejsze deklarowali, że boją się utraty pracy.

⁵⁷ Members and parties, <http://www.riksdagen.se/en/members-and-parties/>, www.riksdagen.se/en/members-and-parties/, data odczytu 3 stycznia 2018.

⁵⁸ A. Gromkowska-Melosik, *Mniejszość muzułmańska w Szwecji: Między ekstremistycznym izolacjonizmem a procesami reprodukcji ekonomicznej*, „Studia Edukacyjne” 26, 2013, s. 67.

⁵⁹ Inaczej Lapończycy – potomkowie pierwotnych mieszkańców Skandynawii.

⁶⁰ Potomkowie Finów, którzy osiedli w okolicach doliny Torne w północnej Szwecji. Zob. więcej S. Lipott, *The Tornedalian Minority in Sweden. From Assimilation to Recognition: A „Forgotten” Ethnic and Linguistic Minority, 1870–2000*, „Immigrants & Minorities. Historical Studies in Ethnicity, Migration and Diaspora”, Vol. 33, No. 1, 2015.

⁶¹ M. Banaś, *Fenomen wielokulturowej Skandynawii*, [w:] *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, red. K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek, Kraków 2006, s. 93.

Jednocześnie przez szwedzkie gazety przetaczała się dyskusja na temat praw mniejszości i imigrantów, w której najgłośniejszym echem odbijały się artykuły Davida Szwarza⁶². Debata ta skłoniła szwedzki rząd do przeprowadzenia „dochodzenia w sprawie imigrantów” (*Invandrarutredningen*), które trwało od 1968 do 1974 roku. Raport końcowy podkreślał, że państwo nie powinno zmuszać mniejszości do porzucenia ich języka i kultury⁶³.

Istotę szwedzkiego wydania wielokulturowości stanowi rozwinęty system integrowania imigrantów ze społeczeństwem przyjmującym. Choć nie można mówić o oficjalnej polityce asymilacji, Szwedzi oczekują, że imigrant, który otrzymuje od państwa pomoc w zakresie mieszkaniowym, językowym czy zawodowym, zechce przyjąć szwedzkie wartości i zachowania charakterystyczne dla rdzennych mieszkańców, *ergo* upodobni się do rodowitych Szwedów, zachowując przy tym swoją tożsamość⁶⁴. Papierkiem lakmusewym integracji ma być znalezienie i utrzymanie przez imigranta pracy zarobkowej⁶⁵. Jednocześnie obowiązuje w pewnym sensie dyskurs o imigrantach jako osobach „jeszcze niezintegrowanych”. Irene Molina pisze, że „w Szwecji integracja jest zawsze opisywana w kategoriach ewolucyjnych – stawania się członkiem społeczeństwa”⁶⁶.

Na początku XX wieku Szwedzi nie widzieli potrzeby, żeby kontrolować imigrację do ich kraju. Dopiero pod koniec I wojny światowej zaczęli od przybywających obcokrajowców wymagać paszportów, wiz i pozwoleń na pobyt; wtedy też powstało szwedzkie prawo deportacyjne. W latach międzywojennych wprowadzono zakaz osiedlania się ludności kolorowej na obszarze Szwecji⁶⁷,

⁶² Urodzony w Polsce były więzień obozów koncentracyjnych, emigrował do Szwecji na początku lat 50. XX wieku, gdzie dekadę później na łamach najważniejszego szwedzkiego dziennika „Dagens Nyheter” przypominał Szwedom o konsekwencjach antysemityzmu, apelując o lepszą ochronę praw mniejszości. Inni ważni publicyści propagujący wielokulturowość w Szwecji to: Inga Gottfarb, Amadeo Cottio, Voldemar Kiviaed, Géza Thinsz i Lukasz Winiarski. Zob. więcej: H. Román, *En invandrarpolitisk oppositionell: debattören David Schwarz syn på svensk invandrarpolitik åren 1964–1993*, Uppsala 1994.

⁶³ L. Camauër, *Ethnic Minorities and their Media in Sweden. An Overview of the Media Landscape and State Minority Media Policy*, „Nordicom Review” 2, 2003, s. 74.

⁶⁴ A. Kobierecka, *op. cit.*, s. 42.

⁶⁵ K. Borevi, *op. cit.*, s. 711.

⁶⁶ I. Molina, *Intersektionella rumsligheter*, „Tidskrift för genusvetenskap” 3, 2007, s. 7–21. Cyt. za: J. Mack, *op. cit.*, s. 175.

⁶⁷ D.S. Nordin, *A Swedish dilemma: a liberal European nation's struggle with racism and xenophobia, 1990–2000*, Oxford 2005, s. 17.

Romów zaś uznano za *personae non grata* – zmieniło się to dopiero w 1954 roku. Wraz z II wojną światową nasiliła się imigracja do Szwecji. Od lat 50. XX wieku, gdy powstał wspólny wolny rynek nordycki, aż do lat 70. większość imigrantów napływających do Szwecji pochodziła z państw skandynawskich. Do tej pory przybysze z krajów nordyckich są traktowani w Szwecji preferencyjnie ze względu na podobieństwo kulturowe i dziejowe, m.in. łatwiej im otrzymać szwedzkie obywatelstwo⁶⁸.

Po inwazjach Związku Radzieckiego na Węgry (1956) oraz Czechosłowację (1968) Szwecja przyjęła politycznych uchodźców z tych krajów. Dodatkowo w latach 60. XX wieku zwiększyła się imigracja zarobkowa – głównie z Grecji i Turcji; na początku przybywali etniczni Turcy z terenów wiejskich⁶⁹, dopiero potem dołączyli do nich przedstawiciele mniejszości religijno-etnicznych. Odpowiedzią na to było powołanie w 1968 roku Szwedzkiej Rady ds. Imigracji, odpowiedzialnej za politykę migracyjną. Dysponowała ona narzędziami o charakterze zewnętrznym (wizy) oraz wewnętrznym (prawo pobytu i pracy)⁷⁰. W tamtym okresie imigrant mógł uzyskać prawo stałego pobytu już po dwóch latach, obywatelstwo zaś po pięciu. Szwedzi w pracownikach tymczasowych widzieli potencjalnych obywateli i chętnie ich zatrudniali. Zmienił to dopiero kryzys paliwowy z lat 70. XX wieku; wprowadzone w 1973 roku prawo nakazywało szwedzkim pracodawcom opłacać cudzoziemskim pracownikom 240-godzinny kurs języka szwedzkiego, co miało prowadzić do zatrudniania przede wszystkim rodowitych Szwedów⁷¹.

W 1975 roku na wniosek na parlamentarnej Komisji ds. Imigrantów Riksdag przyjął uchwałę o wytycznych szwedzkiej polityki imigracyjnej⁷². Tym samym zadecydował, że Szwecja ma być

⁶⁸ Reguluje to ustawa o cudzoziemcach z 2005 roku. Por. Utlänningslag (2005:716), <http://rkrattsbaser.gov.se/sfst?bet=2005:716>, data odczytu 3 stycznia 2018. Jest ona najnowszą wersją wielokrotnie zmienianej ustawy o cudzoziemcach z 1927 roku. Prawny system przyjęć cudzoziemców opiera się na niej oraz na ustawie o deportacji z 1914 roku. J.W. Dacyl, *Podstawy prawne szwedzkiej polityki migracyjnej i uchodźczej*, [w:] *Imigranci i społeczeństwa przyjmujące*, red. J.E. Zamojski, Warszawa 2000, s. 76–106.

⁶⁹ Ch. Westin, *Young People of Migrant Origin in Sweden*, „The International Migration Review”, Vol. 37, No. 4, zima 2003, s. 987.

⁷⁰ A. Geddes, *The Politics of Migration and Immigration in Europe*, London 2003, s. 107–108.

⁷¹ *Ibidem*, s. 108.

⁷² Regeringens proposition om riktlinjer för invandrar – och minoritetspolitiken m. m. Proposition 1975:26, <https://data.riksdagen.se/fil/901A899E-1277-496B-9552-E70BCF5C3783>, data odczytu 3 stycznia 2018.

wielokulturowa. Jako pierwszy na świecie przyznał prawa wyborcze cudzoziemcom. Legalni imigranci przebywający w Szwecji przynajmniej trzy lata zyskali możliwość głosowania w wyborach lokalnych i regionalnych⁷³; skorzystali z niej rok później. Cudzoziemcom zagwarantowano też prawo do pomocy tłumacza i do informacji⁷⁴. W tej fazie szwedzka polityka integracyjna bazowała na trzech założeniach: równości (imigranci przebywający na stałe w Szwecji mieli mieć dostęp do tych samych praw i przywilejów co Szwedzi), wolności wyboru (w zakresie życia prywatnego pozostawiono imigrantom wolny wybór co do wierności własnej tożsamości kulturowej i zwyczajom), partnerstwa (zakładano, iż niezależnie od potencjalnej integracji ze społeczeństwem szwedzkim czy też pozostawianiu wiernym własnym ideałom i wartościom, zachowanie imigrantów nie powinno stać w sprzeczności z wartościami uznawanymi w społeczeństwie szwedzkim)⁷⁵.

W latach 70. XX wieku wśród przybywających do Szwecji dominowali uchodźcy i ich rodziny z Bliskiego Wschodu oraz Ameryki Łacińskiej⁷⁶. To wówczas miał miejsce napływ Asyryjczyków/Aramejczyków poszukujących azylu z powodu prześladowań religijnych. Od lat 80. przybywali masowo Kurdowie szukający schronienia przed prześladowaniami politycznymi. Imigracja etnicznych Turków i Asyryjczyków/Aramejczyków przybrała charakter łączenia rodzin⁷⁷. Pod koniec lat 80. pojawili się azyłanci z Somalii, Kosowa oraz państw byłego bloku radzieckiego, w latach 90. zaś do Szwecji dotarły tysiące uchodźców, głównie z byłej Jugosławii (od 1991 roku trwała tam wojna domowa). Miasta powoli przeludniały się, co skutkowało niezadowoleniem rodowitych Szwedów z faktu, iż imigrantom tak łatwo korzystać z opieki państwa – rozwijała się ksenofobia i rasizm. Pojawiły się swoiste „imigracyjne getta”, których mieszkańcy spotykali się z niechęcią społeczeń-

⁷³ *Ibidem*. Por. P. Pogodzińska, *Integracja i przeciwdziałanie dyskryminacji imigrantów na szwedzkim rynku pracy*, <http://www.isp.org.pl/uploads/filemanager/dyskryminacjamigrantownarynkupracy-Szwecja.pdf>, data odczytu 3 stycznia 2018.

⁷⁴ E. Muciek, *op. cit.*, s. 56.

⁷⁵ A. Kobierecka, *op. cit.*, s. 234.

⁷⁶ Ch. Westin, E. Dingu-Kyrklund, *Immigration and integration of immigrants and their descendants: the Swedish approach*, [w:] *The Integration of Immigrants in European Societies: National Differences and Trends of Convergence*, red. F. Heckmann, D. Schnapper, Stuttgart 2003, s. 105.

⁷⁷ Ch. Westin, *Young People...*, s. 987.

stwa przyjmującego. Zaostrzono politykę imigracyjną, w 1997 roku przyjęto nową uchwałę imigracyjną⁷⁸, w 1998 roku utworzono Narodowe Biuro Integracyjne (*Integrationsverket*)⁷⁹, odpowiedzialne za tworzenie specjalnych programów integracyjnych⁸⁰. Część rozwiązań wymuszało wstąpienie Szwecji do Unii Europejskiej.

W drugiej dekadzie XXI wieku do Szwecji przybywają uchodźcy z ogarniętego wojnami i kryzysami Bliskiego Wschodu, z Afryki i Azji Środkowej. W 2013 roku Urząd ds. Migracji przyznał prawo stałego pobytu wszystkim Syryjczykom i bezpaństwowcom, którzy uciekli przed wojną domową w Syrii. Jednak już dwa lata później, w 2015 roku, rząd szwedzki wprowadził czasowe kontrole na granicach tłumacząc decyzję tym, że tylko w tym roku do kraju przybyło 163 tys. azylantów w poszukiwaniu schronienia (w tym ponad 51 tys. Syryjczyków), tj. niemal dwa razy więcej niż w roku 1992, gdy trwała wojna w byłej Jugosławii. Był to również bardzo duży skok w porównaniu do roku poprzedniego (2014), gdy liczba zarejestrowanych imigrantów wyniosła 81 tys. Tak duża liczba osób przybyłych w bardzo krótkim czasie powoduje olbrzymie problemy mieszkaniowe i generuje szereg dylematów, m.in. związanych z obsługą osób małoletnich, które przybywają bez opieki; w 2015 roku było ich już ponad 35 tys.⁸¹

Szwedzka procedura azylowa jest dość prosta i przejrzysta (obrazuje ją Rysunek 4), co można traktować jako swoistą zachętę

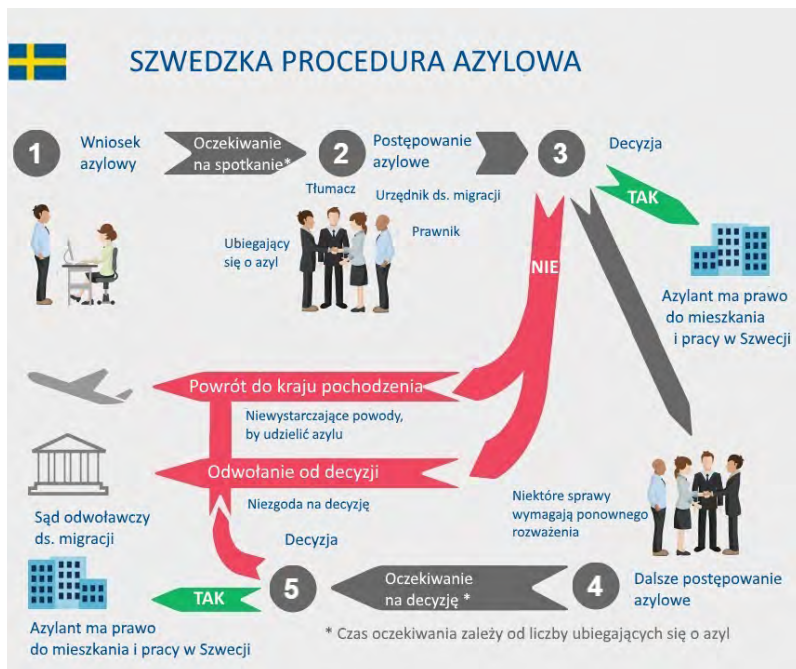
⁷⁸ W jej świetle imigranci powinni być traktowani jako grupa tylko przez pierwsze lata po przyjeździe. Nowa polityka ma za zadanie wspieranie i integrację jednostek, ochronę wartości demokratycznych i praw kobiet, przeciwstawienie się dyskryminacji oraz rasizmowi. Podkreślono odpowiedzialność imigrantów za ich sytuację w Szwecji. Por. Regeringens proposition. Sverige, framtiden och mångfalden – från invandarpolitik till integrationspolitik 1997/98:16, <https://www.regeringen.se/49bba3/contentassets/6cf1db3cc2254ab8a3e70038272f09e4/sverige-framtiden-och-mangfalden---fran-invandarpolitik-till-integrationspolitik>, data odczytu 3 stycznia 2018.

⁷⁹ *Immigration Policy in Sweden: Part Two*, „Borderless Adventures”, 16.12.2012, <http://borderlessadventures.com/article/immigration-policy-in-sweden-part-two-303>, data odczytu 3 stycznia 2018.

⁸⁰ *UN Committee on the Elimination of Racial Discrimination Report*, 22.08.2000, <http://sim.law.uu.nl/SIM/CaseLaw/uncom.nsf/804bb175b68baaf7c125667f004cb333/fe5e70d4eac0aa12c125698300368cfc?OpenDocument>, data odczytu 3 stycznia 2018.

⁸¹ OECD, *Working Together: Skills and Labour Market Integration of Immigrants and their Children in Sweden*, Paris 2016, <http://www.oecd.org/publications/working-together-skills-and-labour-market-integration-of-immigrants-and-their-children-in-sweden-9789264257382-en.htm>, data odczytu 3 stycznia 2018.

Schemat obrazujący szwedzką procedurę azylową



Źródło: Opracowanie na podstawie <https://sweden.se/wp-content/uploads/2016/04/asylum-process.png>, data odczytu 24 maja 2018.

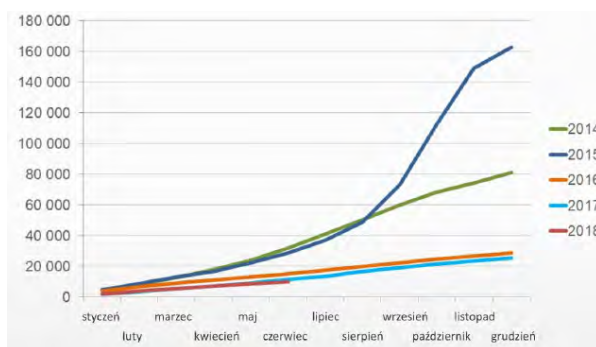
do składania aplikacji przez imigrantów. W 2016 roku wprowadzono wybiórcze sprawdzanie tożsamości, które miało zredukować liczbę osób starających się o azyl w Szwecji – głównie z Iraku i Syrii. Szwedzkie władze zdają sobie jednak sprawę, że jest to doraźny sposób na poradzenie sobie z problemem zbyt dużej imigracji; tylko wypracowanie spójnych i efektywnych metod integracji umożliwi osiągnięcie długoterminowego sukcesu.

W ostatnich latach wiele uwagi poświęcono kwestii poprawienia efektywności polityki integracji imigrantów i wdrożono szereg zmian. W 2010 roku powstał specjalny program wprowadzający, który miał za zadanie zapewnić środki na utrzymanie imigranta przez dwa lata po otrzymaniu przez niego pozwolenia na pobyt. Zawiera on element przymusu – uczestnictwo w programie jest

obowiązkowe dla tych, którzy nie są w stanie sami się utrzymać⁸². Dodatkowo główna odpowiedzialność za koordynację czynności integracyjnych została przeniesiona na Urzędy ds. Pośrednictwa Pracy (*Arbetsförmedlingen*). Pomimo szerokiego poparcia społecznego dla tych zmian, nie można nie zauważyć rosnącej opozycji, w której prym wiodą Szwedzcy Demokraci. Do tej pory udało się im zmienić dyskurs polityczny z oscylującego wokół kwestii pomocy uchodźcom i udzielania azylu na krytykujący Socjaldemokratów za zbyt duże wydatki na programy integracyjne. *Novum* stało się też odejście przez prawicę od narracji skupionej na rasie na rzecz podkreślania różnic kulturowych między „Szwedami” a „imigrantami”, zwłaszcza tymi wyznającymi islam⁸³.

Wykres 1

Liczba aplikacji o azyl w Szwecji złożonych w latach 2013–2017



Źródło: <https://www.migrationsverket.se/English/About-the-Migration-Agency/Facts-and-statistics-/Statistics.html>, data odczytu 24 maja 2018.

⁸² Polityka Szwecji jest w tym względzie dużo bardziej liberalna niż innych państw europejskich. Imigrantom, którym nie uda się znaleźć pracy, nie grożą żadne sankcje. Jedyne co muszą, to spotykać się z wyznaczonymi urzędnikami. Sam udział w programie gwarantuje otrzymanie środków; uczestnicy nie mają obowiązku zdawać żadnych testów z języka czy kultury Szwecji. Ci, którzy nie mogą wziąć udziału w programie, nie są narażeni na wydalenie z kraju. K. Borevi, *op. cit.*, s. 716.

⁸³ Zob. więcej Ch. Green Pedersen, P. Odalm, *Going Different Ways? Right-wing parties and the immigrant issue in Denmark and Sweden*, [w:] *Immigration and Integration Policy in Europe: Why Politics – and the Centre-Right – Matter*, red. T. Bale, London–New York 2009, s. 62. Dobrym przykładem szerzenia islamofobii przez Szwedzkich Demokratów jest spot reklamowy partii ukazujący zmierzającą po zasiłek biedną szwedzką emerytkę, którą wyprzedzają agresywne muzułmanki w burkach pchające dziecięce wózki: <https://www.youtube.com/watch?v=pumIT31qqQQ>.

Wykres przedstawiający zmieniające się liczby imigrantów dobrze obrazuje narastanie tendencji w latach 2013–2015 i ograniczenie imigracji w roku 2016, które było spowodowane wprowadzeniem w listopadzie 2015 roku tymczasowego prawa utrudniającego łączenie rodzin⁸⁴. Według Daniela Hedlunda oznacza to zaostrzenia szwedzkiego prawa imigracyjnego, ale nie oznacza zboczenia z kursu. Prognozy na rok 2018 mówią o 25–65 tys. azylantów⁸⁵.

Aktualną strukturę największych mniejszości narodowych w Szwecji obrazuje Tabela 1:

Tabela 1

Mniejszości narodowe w Szwecji w 2017 roku

Lp.	Kraj pochodzenia	Liczba
1	Syria	172 258
2	Finlandia	150 877
3	Irak	140 830
4	Polska	91 180
5	Iran	74 096
6	Somalia	66 369
7	była Jugosławia	65 877
8	Bośnia i Hercegowina	58 880
9	Niemcy	50 863
10	Turcja	48 299
11	Afganistan	43 991
12	Norwegia	42 028
13	Tajlandia	41 240
14	Dania	40 563
15	Erytrea	39 081

Źródło: *Utrikes födda samt födda i Sverige med en eller två utrikes födda föräldrar efter födelseland/ursprungland*, 31 grudnia 2016 roku, Statistics Sweden.

⁸⁴ Niedawno przybyli imigranci, którzy dysponowali prawem pobytu utracili możliwość natychmiastowego sprowadzenia do Szwecji najbliższych krewnych. Por. R. Cerrotti, *op. cit.*

⁸⁵ *Sweden's asylum seeker forecast on track for 2017*, „The Local”, <https://www.thelocal.se/20170426/swedens-asylum-seeker-forecast-on-track-for-2017>, data odczytu 3 stycznia 2018.

Szwecja przeszła długą drogę – od państwa niestosującego żadnej polityki imigracyjnej oraz integracyjnej, przez stopniowe tworzenie zrębów systemu prawnego i instytucjonalnego umożliwiającego częściowe kontrolowanie nasilającej się w latach 50. i 60. XX wieku imigracji, do kraju, gdzie stworzony został szczegółowo opracowany system polityki imigracyjnej, obejmujący niemal wszelkie aspekty związane z tym zjawiskiem⁸⁶. W rezultacie uzyskano lepszą, skuteczniejszą i trwalszą integrację, na co dowodem są stosunkowo wysokie współczynniki naturalizacji imigrantów w Szwecji⁸⁷.

Według badań prowadzonych obecnie na uniwersytecie w Uppsali społeczeństwo szwedzkie akceptuje obecność imigrantów (67 proc. ankietowanych twierdziło, że ma pozytywne doświadczenia ze studiów bądź pracy z cudzoziemcami), lecz w miejsce stosowanej wcześniej polityki wielokulturowości, woli politykę integracji. Tylko 4 proc. rodowitych Szwedów deklaruowało absolutną niechęć wobec wielokulturowości⁸⁸. Na tak wysokie poparcie dla wielokulturowości w pewnej części wpływa dominujący w szkołach i mediach publicznych dyskurs, w którym podkreśla się niemal wyłącznie pozytywne aspekty przyjmowania imigrantów. Dziennikarze, których znakomita większość ma poglądy liberalno-lewicowe, opisują szwedzką politykę zagraniczną przez pryzmat międzynarodowej solidarności oraz wartości humanistycznych. Większość reportaży poświęconych imigracji kończy się konkluzją, że wzbogaca ona Szwecję⁸⁹.

1.6. System szwedzkiej polityki imigracyjnej i integracyjnej

Anna Kobierecka w swojej książce stawia, a następnie przekonująco udowadnia następujące hipotezy odnoszące się do szwedzkiej polityki imigracyjnej i integracyjnej:

⁸⁶ A. Kobierecka, *op. cit.*, s. 17.

⁸⁷ Pośród wszystkich państw należących do OECD to właśnie Szwecja posiada najwyższy procent naturalizacji. Por. OECD, *International Migration Outlook 2010*, Paris 2010, s. 158. Więcej o procesie naturalizacji w Szwecji A. Kobierecka, *op. cit.*, s. 260–267.

⁸⁸ Ch. Web, *Swedes more positive toward immigrants: study*, „The Local”, 29.10.2009, <http://www.thelocal.se/22954/20091029/>, data odczytu 3 stycznia 2018.

⁸⁹ Zob. więcej: E. Borisenko, *Discourse on Immigration in Swedish Mass Media* [praca magisterska], Linköping University, Linköping 2005.

1. System państwa opiekuńczego ma istotny wpływ na kształt i charakter polityk migracyjnej i integracyjnej w Szwecji;
2. Polityka migracyjna i integracyjna są uwarunkowane licznymi czynnikami wewnątrzpaństwowymi oraz międzynarodowymi;
3. Tradycja neutralności Szwecji mogła przyczynić się do zapoczątkowania masowej migracji po zakończeniu II wojny światowej;
4. Istnieje ścisła zależność między zmianami zachodzącymi w polityce migracyjnej i integracyjnej Szwecji;
5. Rozbudowana polityka integracyjna służy jak największemu upodobnieniu obcokrajowców do społeczeństwa przyjmującego;
6. Istnieje widoczna zależność między doświadczeniami historycznymi a dzisiejszym kształtem polityki migracyjnej i integracyjnej⁹⁰.

Ad 1) Szwecja, ze swoim rozbudowanym systemem opieki społecznej, jest bardzo atrakcyjna dla wielu migrantów – przybywają oni z różnych kierunków, kierowani wielorakimi motywacjami, wśród których przeważa jednak potrzeba bezpieczeństwa⁹¹ i zapewnienia sobie i swoim bliskim lepszego bytu materialnego. Utrzymująca się, z niewielkimi przerwami, przy sterach władzy Partia Socjaldemokratyczna za punkt honoru stawia sobie tłumienie zachowań dyskryminacyjnych wobec imigrantów.

Ad 2) Szwedzka polityka nie rodzi się w próżni, kraj ten – mimo swojej neutralności – należy do otwartych i aktywnie uczestniczących w polityce międzynarodowej. Na politykę migracyjną składają się więc takie czynniki, jak wojny oraz konflikty powodujące fale uchodźcze, uczestnictwo w organizacjach międzynarodowych przekładające się na konkretne regulacje, czy też globalizacja.

Ad 3) Neutralność, którą Szwecja zachowała podczas I i II wojny światowej oszczędziła jej zniszczeń i konieczności odbudowywania gospodarki, która po 1945 roku weszła w fazę rozkwitu. Dobre warunki ekonomiczne stanowiły zaś ważną zachętę dla ma-

⁹⁰ A. Kobierecka, *op. cit.*, s. 9.

⁹¹ Bezpieczeństwo (*trygghet*) to jedno z kluczowych pojęć dla szwedzkiego modelu. Por. E. Muciek, *op. cit.*, s. 55.

sowej imigracji; nieliczna populacja rdzenna potrzebowała dodatkowych rąk do pracy.

Ad 4) W przypadku Szwecji polityka imigracyjna jest ściśle powiązana z polityką integracyjną. Obie podlegały zmianom wynikającym z dynamicznej sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej państwa. Kierunek tych zmian był jednak stały – im bardziej zwiększała się imigracja, tym dalej idącej formalizacji ulegała polityka integracyjna, umożliwiając większą kontrolę nad obcokrajowcami, ale jednocześnie pełniącą opiekę nad nimi.

Ad 5) Rozbudowywanie polityki integracyjnej miało służyć upodobnieniu imigrantów do rodowitych Szwedów, a w dalszej perspektywie zmniejszeniu prawdopodobieństwa niepokojów społecznych. Gdy imigranci przybywali z sąsiednich państw skandynawskich, nie było konieczności podejmowania jakichś szczególnych działań, jednak sytuacja zmieniła się wraz ze zwiększającym się zróżnicowaniem etnicznym imigrantów. Intensywny napływ obcokrajowców i ich masowe osiedlanie się w głównych miastach zaczęły być postrzegane jako zagrożenie dla szwedzkiej kultury i społeczeństwa.

Ad 6) Wyprawy organizowane przez Szwedów już od średniowiecza miały przełożenia na ich otwartość na inne kultury. Począwszy od II wojny światowej wyraźnie da się wyróżnić pewne fazy imigracji do Szwecji, które kształtowały się pod wpływem wielu czynników wewnątrzpaństwowych, jak i międzynarodowych. Każdy z tych etapów charakteryzował się odmienną specyfiką, motywacją imigracji oraz jej charakterem⁹².

O kształcie polityki migracyjnej decyduje Riksdag, szwedzki parlament. Rząd, wydając zarządzenia i rozporządzenia precyzuje ustawy, m.in. ustala limit osób przyjmowanych jako uchodźcy. Wprowadzaniem w życie zarządzeń parlamentu i rządu zajmuje się Urząd Migracyjny (*Migrationsverket*, UM)⁹³. To on nadaje obywatelstwo, udziela azylu, wydaje wizy itp. Ponadto w gestii UM znajduje się znalezienie pracy uchodźcy – zajmują się tym regionalne

⁹² A. Kobierecka, *op. cit.*, s. 9–11.

⁹³ Bezpośrednie tłumaczenie z języka szwedzkiego. W literaturze przedmiotu spotkać się można również z nazwą Szwedzka Rada ds. Imigracji lub Szwedzka Rada ds. Migracji.

i lokalne biura UM⁹⁴. Szwedzi bowiem traktują środowisko pracy jako naturalne narzędzie integrowania obcokrajowców. Bezrobocie w Szwecji wynosi 6,8 proc.⁹⁵, przy czym wśród urodzonych w Szwecji bez pracy jest 4,2 proc., wśród osób urodzonych za granicą zaś 21,6 proc.⁹⁶, mimo rządowych akcji wspierających zatrudnianie obcokrajowców (m.in. szkolenia zawodowe czy informacyjne dla nowo przybyłych).

Poza pomocą w znalezieniu pracy są jeszcze dwa bardzo istotne czynniki sprzyjające integracji – programy mieszkaniowe oraz programy szkoleniowe z języka szwedzkiego. Choć sytuacja nie jest idealna i w niektórych miastach brakuje lokali, daje się zauważyć pewną poprawę na rynku mieszkaniowym. Wysoki poziom imigracji i bardzo akomodacyjna polityka pieniężna są istotnymi czynnikami prężnego wzrostu⁹⁷, przy czym szwedzki system polityki mieszkaniowej przewiduje subsydia i ulgi dla grup najmniej uprzywilejowanych, a zatem również imigrantów⁹⁸.

Jeszcze w połowie lat 70. XX wieku wystartował Program milion (*Miljonprogrammet*) – specjalny program mieszkaniowy finansowany przez rząd, którego celem było zapewnienie lokali w rozsądnej cenie zarówno obcokrajowcom, jak i rodowitym Szwedom⁹⁹. Wybudowane wówczas mieszkania (było ich faktycznie ponad milion) znajdowały się jednak w dość dużej odległości od potencjalnych miejsc zatrudnienia oraz usług, stąd wybierali je głównie cudzoziemcy. Z czasem zaowocowało to tworzeniem się stref biedy, bezrobocia i przestępczości. Sytuację zaostrzył program z lat 80. XX wieku, który wyznaczał gminy mające przyjąć imigrantów – przybywali

⁹⁴ M. Banaś, *Szwedzka polityka...*, s. 153.

⁹⁵ Dane na wrzesień 2017, Europejski Urząd Statystyczny, Bureau of Labor Statistics.

⁹⁶ *Sveriges Radio*, <http://sverigesradio.se/sida/gruppsida.aspx?programid=83&grupp=10974&artikel=6523617>, data odczytu 3 stycznia 2018. Imigranci przybywający do Szwecji często są dobrze wykształceni, to np. prawnicy czy inżynierowie, jednak nie pracują w zawodzie, lecz jako kierowcy taksówek albo sprzątacze. Szwedzi nie potrzebują specjalistów od prawa muzułmańskiego czy budowy domów w technologiach sprawdzonych na Bliskim Wschodzie. Jak podaje OECD, „wskaźnik nadkwalifikacji zawodowej” jest w tym kraju znacznie wyższy niż unijna średnia.

⁹⁷ *Boom mieszkaniowy w Szwecji wciąż trwa*, „Obserwator Finansowy”, <https://www.obserwatorfinansowy.pl/tematyka/makroekonomia/boom-mieszkaniowy-w-szwecji-wciaz-trwa/>, data odczytu 3 stycznia 2018.

⁹⁸ A. Kobierecka, *op. cit.*, s. 233.

⁹⁹ A. Geddes, *op. cit.*, s. 109.

więc oni do już wcześniej przeludnionych miejscowości, gdzie szanse na pracę były niemal zerowe. Dopiero w latach 90. XX wieku pozwolono imigrantom wybierać miejsce zamieszkania¹⁰⁰.

Obok polityki mieszkaniowej istotne miejsce w strukturze polityki integracyjnej zajmują kursy językowe, które obejmują szkolenia w wymiarze zawodowym oraz edukację dzieci obcego pochodzenia. Od 1965 roku naukę szwedzkiego zaczęto postrzegać jako prawo każdego imigranta. Początki były skromne – brakowało nauczycieli oraz odpowiednich materiałów dydaktycznych. Z czasem poradzono sobie z tymi deficytami, gwarantując bezpłatne, nieobowiązkowe lekcje każdemu imigrantowi powyżej 16. roku życia przebywającemu legalnie w Szwecji.

Finansowane przez rząd kursy szwedzkiego dla imigrantów (*Svenska för Invandrare*, SFI) skierowane są do dorosłych obcokrajowców i mają im umożliwić opanowanie języka w takim stopniu, by mógł stać się sprawnym narzędziem komunikacji w różnych aspektach życia¹⁰¹. Oprócz nauki wymowy, słuchania i czytania ze zrozumieniem, pisanie i wypowiedzanie się w języku szwedzkim, przekazywana jest też wiedza na temat korzystania z pomocy naukowych i strategii uczenia się. Nauka na SFI podzielona jest na trzy ścieżki kształcenia (*studievägar*), oznaczone cyframi 1, 2, 3 oraz kursy A, B, C, D. Takie zróżnicowanie wynika z różnych potrzeb i doświadczeń uczących się¹⁰², przy czym w trakcie trwania kursu istnieje możliwość zmiany grupy, jeśli aktualne tempo nauczania nie odpowiada obcokrajowcowi. Kursy mogą odbywać się

¹⁰⁰ Ch. Westin, *Sweden: Restrictive Immigration Policy and Multiculturalism*, czerwiec 2006, <http://www.migrationinformation.org/usfocus/display.cfm?ID=406>, data odczytu 3 stycznia 2018.

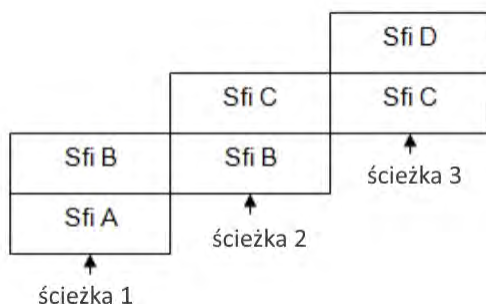
¹⁰¹ A. Kobierecka, *op. cit.*, s. 234–238.

¹⁰² Teoretycznie SFI 1 skierowane są do studentów nieumiejących czytać i pisać lub takich, którzy skończyli tylko kilka klas szkoły podstawowej, SFI 2 do osób wykształconych, ale nieposługujących się alfabetem łacińskim, SFI 3 do tych, którzy ukończyli studia wyższe i potrzebują poznać jedynie język szwedzki. Mimo tego podziału, kursy bywają krytykowane za zbyt niski poziom wynikający ze zbyt dużego zróżnicowania słuchaczy, nawet w ramach poszczególnych etapów i kursów. Obok byłych profesorów w ławach zasiadają zupełnie niepiśmienne osoby, obok emigrantów z relatywnie bezpiecznych i zamożnych krajów strauatyzowani wydarzeniami wojennymi uchodźcy. Por. N. Kołaczek, *SFI czyli nauka szwedzkiego w Szwecji*, 25.08.2014, <http://szwecjoblog.blogspot.com/2014/08/sfi-czyli-nauka-szwedzkiego-w-szwecji.html>, data odczytu 3 stycznia 2018.

w trybie dziennym lub wieczorowym. Dodatkowo przewidziane są kursy skupiające się na języku specjalistycznym, związanym z poszczególnymi zawodami, np. szwedzki dla lekarzy. Wspomniany podział na ścieżki kształcenia przedstawia Rysunek 5.

Rysunek 5

Poziomy kształcenia na kursach SFI



Źródło: *Utbildning i svenska för invandrare*, <https://www.nora.se/utbildning-barnomsorg/vuxenlarandeenheten/hjernet/sfisvenskaforinvandrare.4.530ff22612628e6f44b800012282.html>, data odczytu 3 stycznia 2018.

Szczególną wagę przykładają do edukacji językowej dzieci imigrantów. Głównym założeniem jest zapewnienie im nauki zarówno języka szwedzkiego, jak i ojczystego¹⁰³. W ten sposób gwarantuje się dwujęzyczność, która przynosi korzyści zarówno dzieciom, jak i państwu¹⁰⁴. W roku szkolnym 2016/2017 uprawnionych do uczestniczenia w zajęciach z języka ojczystego było 27 proc. z wszystkich 1,34 mln szwedzkich uczniów szkół podstawowych¹⁰⁵. Odrębną, choć powiązaną ze znajomością języka, kwestią są trudności w nauce, których doświadczają dzieci imigran-

¹⁰³ W 1975 roku uchwalono tzw. Prawo Nauczania Języka Ojczystego, na podstawie którego możliwe było przeprowadzanie do dwóch godzin lekcyjnych tygodniowo w języku ojczystym mniejszości w państwowych szkołach ogólnokształcących, pod warunkiem zebrania się przynajmniej pięciorga dzieci o pochodzeniu imigracyjnym. Od 1977 roku dzieci imigrantów miały zagwarantowane prawo do uczenia się ojczystego języka. Zob. A. Geddes, *op. cit.*, s. 121.

¹⁰⁴ Więcej zob. A. Kobierecka, *op. cit.*, s. 238–244.

¹⁰⁵ N. Bunar, *Migration and Education in Sweden: Integration of Migrants in the Swedish School Education and Higher Education Systems*, <http://nesetweb.eu/wp-content/uploads/2016/02/Migration-and-Education-in-Sweden.pdf>, data odczytu 3 stycznia 2018.

tów. Z jednej strony badanie przeprowadzone wśród nauczycieli z 519 szkół podstawowych i średnich wykazało, że 60 proc. z nich ma w klasie uczniów obcego pochodzenia, potrzebujących większego wsparcia przez korepetycje we własnym języku. Z drugiej strony istnieją badania¹⁰⁶, które udowadniają, że nowo przybyłych uczniów szkół podstawowych i średnich o pochodzeniu imigranckim charakteryzuje silne pragnienie bycia „normalnymi”, „takimi, jak inni”, posiadania szwedzkich przyjaciół. Tym, co obniża ich oceny, są niskie oczekiwania nauczycieli i doradców oraz zatrzymywanie w klasach złożonych wyłącznie lub niemal wyłącznie z imigrantów¹⁰⁷. Programy nastawione na wspieranie rozwoju intelektualnego dzieci cudzoziemców, choć nieidealne, przynoszą jednak wymierne skutki – odsetek osób z wyższym wykształceniem wśród imigrantów jest tylko o 2 punkty procentowe niższy od odsetka wśród rodowitych Szwedów (36 proc. *versus* 38 proc.)¹⁰⁸.

1.7. Relacje państwo–Kościół w Szwecji

Omówienie szwedzkiego modelu nie byłoby pełne, gdyby pominąć rolę religii oraz Kościoła luterńskiego. Proces chrystianizacji Szwecji przez misje katolickie był rozciągnięty w czasie – trwał od IX do XII wieku. Dopiero w XVI wieku Szwecja stała się państwem w przeważającej mierze luteranckim¹⁰⁹. Obecnie 6,1 miliona Szwedów jest członkami Kościoła Szwecji (*Svenska kyrkan*)¹¹⁰,

¹⁰⁶ Por. Nyanlända och lärande, red. N. Bunar, Stockholm 2015; F.J. Nilsson, N. Bunar, *Educational Responses to Newly Arrived students in Sweden: Understanding the Structure and Influence of Post-Migration Ecology*, „Scandinavian Journal of Educational Research” 60(4), 2016, s. 399–416; F.J. Nilsson, *Lived transitions*, Stockholm 2017.

¹⁰⁷ N. Bunar, *Migration and Education...*

¹⁰⁸ Sweden Ministry of Employment, *Pocket facts 2010 – Statistics on integration*, 2011, http://adapt.it/adapt-indice-a-z/wp-content/uploads/2014/05/sweden_facts_2011.pdf, data odczytu 3 stycznia 2018.

¹⁰⁹ W wyniku reformacji Szwecja zerwała więzy ze Stolicą Apostolską, uznając za głowę Kościoła własnego monarchę – Gustawa Wazę. Od jego koronacji w roku 1523 przez wieki trwała silna łączność między państwem a Kościołem Szwecji. Każdy kolejny król musiał być wyznawcą luteranizmu. E. Teodorowicz-Hellman, *Miejsce chrześcijaństwa w szwedzkiej szkole podstawowej: zarys historyczny i współczesny dyskurs społeczny*, „Forum Pedagogiczne” 1, 2014, s. 55.

¹¹⁰ Church of Sweden official statistics, <https://www.svenskakyrkan.se/statistik>, data odczytu 30 stycznia 2018.

co stanowi 61 proc. 10-milionowej populacji¹¹¹. Od czasów reformacji w latach 30. XVI wieku do roku 1860 obowiązywał zakaz konwersji z luteranizmu na inne wyznanie lub religię – Szwed rodził się i umierał w Kościele Szwecji, zgodnie z zasadą „jeden kraj, jeden naród, jedna religia”¹¹². Udział w mszy świętej uważano za obywatelski obowiązek¹¹³, zaś podstawową karą za wyznawanie katolicyzmu była deportacja¹¹⁴. Jacek Kubitsky uważa, że niezwykle zaufanie, jakim Szwedzi obdarzają do dziś rządzących, wręcz uległość wobec władz, ma swoje źródło w przeszłości, gdy „posłuszeństwo idei było najwyższą cnotą, a odstępstwo i różnica zdań grzechem śmiertelnym”¹¹⁵. Religijną homogeniczność Szwecja zawdzięczała prawu, w świetle którego każde dziecko urodzone ze szwedzkich rodziców stawało się automatycznie członkiem Kościoła Szwecji. Wolność wyznania została wprowadzona stosunkowo późno, bo w roku 1951 – od tego czasu można legalnie wystąpić z Kościoła, nie podając przyczyny¹¹⁶.

Oprócz Kościoła Szwecji istotną rolę w kraju odgrywają tzw. Wolne Kościoły (*frikyrkor*) – również protestanckie, ale niezależne od Kościoła Szwecji. Inne liczące się wyznania chrześcijańskie w Szwecji to rzymski katolicyzm (92 tys. wyznawców) oraz prawosławie (100 tys.). Drugą największą religią w Szwecji jest islam, wyznawany przez 5 proc. populacji¹¹⁷. Z 20 tys. szwedzkich Żydów 7–8 tys. deklaruje się jako osoby praktykujące. Pozostali

¹¹¹ Sytuacja na rok 2018; odsetek członków Kościoła Szwecji zmniejsza się co najmniej o jeden punkt procentowy każdego roku.

¹¹² E. Teodorowicz-Hellman, *op. cit.*, s. 55.

¹¹³ K. Orfali, *Model jawności: społeczeństwo szwedzkie*, [w:] *Historia życia prywatnego*, t. 5: *Od I wojny światowej do naszych czasów*, red. A. Prost, G. Vincent, Wrocław 2006, s. 669.

¹¹⁴ J. Kubitsky, *Szwecja od środka*, Warszawa 1987, s. 119.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Por. M. Jänter Jareborg, *Religion and the Secular State in Sweden*, [w:] *Religion and the Secular State: National Reports*, red. J. Martínez-Torrón, W. Cole Durham, Jr., Provo (USA) 2010, s. 671.

¹¹⁷ Więcej o muzułmanach w Szwecji zob. publikacje Anne Sofie Roald, m.in.: *From „People’s Home” to „Multiculturalism”: Muslims in Sweden*, [w:] *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, red. Y. Yazbeck Haddad, Oxford 2002, s. 101 i nast.; *Majority versus minority: „governmentality” and Muslims in Sweden*, „Religions” 4, 2013, s. 116–131; *Expressing Religiosity in a secular society: the relativisation of Faith in Muslim Communities in Sweden*, „European Review”, Vol. 20, No. 1, 2012, s. 95–113. Por. również K. Pędziwiatr, *Szwecja*, [w:] *idem, Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Kraków 2007, s. 159 i nast.

obywatele Szwecji to osoby niepraktykujące oraz członkowie innych grup religijnych, np. czczący dawnych nordyckich bogów neopoganie. Małe wspólnoty buddystów, hinduistów, sikhów, zoroastrian, scjentologów, wyznawców Hare Kryszna, ruchu Słowo-Wiara (ang. *Word of Faith*) oraz Kościoła Zjednoczeniowego (Moona) koncentrują się w większych miastach¹¹⁸. Wśród etnicznych Szwedów popularny jest ateizm oraz agnostycyzm. Szwedzkie prawo zabrania zbierania informacji na temat wiary jednostek (stąd brak dokładnych danych w raportach rządowych), zaś aby prowadzić działalność religijną, nie trzeba starać się o uznanie czy rejestrację.

Konstytucja Szwecji gwarantuje szereg praw związanych z wolnością religii – od roku 2000 Kościół Szwecji nie jest już Kościołem państwowym. Przeprowadzona wówczas reforma opierała się na decyzji Riksdagu z 1995 roku poprzedzonej konsultacjami z Synodem Generalnym – najwyższym ciałem decyzyjnym Kościoła Szwecji – i ponad trzema tysiącami komitetów doradczych. W konsekwencji „ustawa kościelna” (*Kyrkio-Lag och Ordning*) została unieważniona i zastąpiona dwoma nowymi aktami: Ustawą o wspólnotach religijnych (*Lag om trossamfund*) oraz Ustawą o Kościele Szwecji (*Lag om Svenska kyrkan*). Od czasu tej reformy rząd szwedzki nie wyznacza już biskupów czy dziekanów (księży wyższej rangi), ani nie decyduje o innych kościelnych nominacjach. W gestii Kościoła Szwecji znajduje się kwestia pochówków – ma on zapewnić miejsca grzebalne dla zmarłych bez względu na ich religię oraz sale pożegnań pozbawione symboli religijnych. W zamian otrzymuje finansową rekompensatę od państwa za zachowanie i utrzymanie dziedzictwa kulturowego. Podatek parafialny został zastąpiony opłatą naliczaną w oparciu o dochód, która obejmuje wszystkich zarejestrowanych wiernych¹¹⁹, w rezultacie Kościół Szwecji cechuje duża przejrzystość finansowa¹²⁰.

Osiem oficjalnie uznanych – oprócz Kościoła Szwecji – wyznań ma prawo do uzyskiwania wpłat od swoich członków za pośrednictwem narodowego systemu podatkowego. Te osiem wyznań to: Szwedzki Misyjny Kościół Przymierza (*Svenska Missionskyrkan*), Kościół rzymskokatolicki, Szwedzki Sojusz Misyjny (*Svenska alliansmissionen*), Kościół Metodystyczny Szwecji (*Metodistkyrkan*

¹¹⁸ J. Porterfield, *Sweden: A Primary Source Cultural Guide*, New York 2004, s. 65.

¹¹⁹ M. Jänner Jareborg, *op. cit.*, s. 680.

¹²⁰ Szczegółowe informacje na temat dochodów Kościoła i jego majątku można znaleźć na oficjalnej stronie internetowej www.svenskakyrkan.se.

i Sverige), Unia Baptystyczna Szwecji (*Svenska Baptistsamfundet*), Armia Zbawienia, Kościół zielonoświątkowy, Kościół ewangelicki. W 2011 roku z połączenia trzech szwedzkich Kościołów chrześcijańskich – baptystycznego, metodystycznego i presbiteriańskiego – powstał Kościół Ekumeniczny w Szwecji (*Ekumenisk kyrkan*), protestancki związek wyznaniowy o uregulowanej sytuacji prawnej. Wszystkie oficjalnie uznane wyznania mają prawo do bezpośrednich subsydiów rządowych i/lub środków z narodowego systemu podatkowego. Inne wspólnoty religijne mogą otrzymywać wsparcie państwowe, ale tylko wtedy, gdy o nie wystąpią i zostaną pozytywnie zweryfikowane. Wybrane święta chrześcijańskie są świętami państwowymi (Święto Trzech Króli, Wielki Piątek, Niedziela Wielkanocna, Poniedziałek Wielkanocny, Wniebowstąpienie, Zielone Świątki, Wszystkich Świętych, Boże Narodzenie – pierwszy i drugi dzień). Studenci należący do mniejszości religijnych mają prawo do wolnego w swoje święta religijne¹²¹.

Chrześcijaństwo i Kościół zachowały co prawda pewne znaczenie, zwłaszcza w sferze rytualnej, jednak społeczeństwo szwedzkie stało się jednym z najbardziej liberalnych na świecie. W dzisiejszej Szwecji nikt na poważnie nie dyskutuje na temat aborcji, mieszkania razem i posiadania dzieci bez ślubu – wszystko to jest społecznie akceptowane. Kościół Szwecji nie sprzeciwiał się zresztą tym zmianom. W 2009 roku zdecydował o udzielaniu ślubów parom jedнопłciowym – w tym właśnie roku Szwecja zalegalizowała małżeństwa homoseksualne. W 2014 roku Antje Jackelén jako pierwsza kobieta została wybrana na urząd arcybiskupa Uppsali i głowę Kościoła Szwecji. Obecnie 45 proc. pastorów Kościoła Szwecji stanowią kobiety (wyświęcane od 1960 roku), natomiast wśród studentów kierunków teologicznych przygotowujących do funkcji pastora kobiety stanowią większość¹²². Co więcej, szwedzcy duchowni mogą być otwarcie homoseksualni, tak jak biskup Eva Brunne, która żyje w zalegalizowanym związku partnerskim z kobietą¹²³.

¹²¹ Zob. więcej Ministry of Culture, Sweden, *Changed relations between the State and the Church of Sweden*, <http://www.sst.a.se/download/18.4c1b31c91325af4dad3800015546/1377188428760/Fact+sheet+about+state-church+relations.pdf>, data odczytu 30 stycznia 2018.

¹²² Sweden, [w:] *Women's Lives around the World: A Global Encyclopedia*, red. S.M. Shaw, N. Staton Barbour, P. Duncan, K. Freehling-Burton, J. Nichols, Santa Barbara 2018, s. 339.

¹²³ Wiele na rzecz tolerancji i równouprawnienia osób homoseksualnych działał arcybiskup Karl Gustav Hammar, który w latach 1997–2006 zarządzał diece-

1.8. Szwedzki model

Szwedzka „droga środka” polega na połączeniu socjalistycznych programów z demokratycznymi zasadami politycznymi oraz kapitalistycznymi rozwiązaniami. W rezultacie powstaje unikato-wa równowaga między systemem politycznym i gospodarczym¹²⁴. Nie byłaby ona możliwa, gdyby nie konkretne uwarunkowania kulturowe – wielu autorów wskazuje tu ducha protestantyzmu, czy też luterkański zestaw zasad moralnych¹²⁵. Jednak przede wszystkim szwedzki model *welfare state* został osiągnięty dzięki zaangażowaniu i współpracy dwóch stron: rządzących i rządzonych, którzy konsekwentnie realizowali założenia wypracowane na początku XX wieku. Wysoki poziom rozwoju społecznego to rezultat kilkudziesięciu lat reform i sprawnej organizacji. Marta Banaś wymienia najważniejsze czynniki, które składają się na szwedzki *folkhemmet*:

- mocno rozbudowany sektor publiczny będący jednocześnie głównym pracodawcą;
- silne i wpływowe związki zawodowe;
- obligatoryjność układów zbiorowych zapewniających przestrzeganie zasady „taka sama płaca za taką samą pracę”;
- aktywna polityka zatrudnienia, opracowana przy stałej konsultacji ze związkami zawodowymi;
- egalitaryzm;
- najwyższy stopień „zdemokratyzowania” społecznego według indeksu demokracji;
- najniższy na świecie odsetek ubóstwa;
- zgoda i społeczne przyzwolenie na prowadzenie przez państwo polityki wysokiego opodatkowania (podatek dochodowy), co jest warunkiem koniecznym realizowania *welfare state*¹²⁶.

zją uppsalską. W 1998 roku wydał on zgodę na pokazanie w katedrze w Uppsali wystawy zdjęć autorstwa Elizabeth Olsson pt. *Ecce Homo* (łac. Oto człowiek), która ukazywała Chrystusa na parady gejowskiej, jako homoseksualistę, transwestytę i chorego na AIDS. Wystawa została skrytykowana, m.in. przez papieża Jana Pawła II, ale zdziałała bardzo dużo dla tolerancji. K. Tubylewicz, *Kościół może być też taki – poznajcie Kościół Szwedzki*, „Na Temat”, <http://ktubylewicz.natemat.pl/5633,kosciol-moze-byc-tez-taki-poznajcie-kosciol-szwedzki>, data odczytu 31 stycznia 2018.

¹²⁴ J. Mack, *op. cit.*, s. 23.

¹²⁵ D. Kościwicz, *Kulturowe uwarunkowania państwa dobrobytu w Szwecji – wybrane zagadnienia*, „Społeczeństwo i Ekonomia” 1, 2014, s. 70.

¹²⁶ M. Banaś, *Szwedzka polityka...*, s. 112.

Z kolei próbę lapidarnego ujęcia, czym jest *folkhemmet* podejmuje Kristina Orfali, według której „szwedzki model jest w istocie – bardziej, niż się wydaje – modelem etyki społecznej (...) a jego ideologicznym fundamentem są zgoda i jawność”¹²⁷. Dążenie do powszechnego konsensusu i transparentności ogółu życia społecznego – zawodowego i rodzinnego – ma w tym modelu służyć harmonijnej integracji czy też homogenizacji bezklasowego, solidarnego społeczeństwa¹²⁸. Państwo ingeruje w życie obywateli podwójnie: przez potężne związki zawodowe i inne organizacje pozarządowe powiązane z partiami politycznymi, jak również przez sektor usług, zwłaszcza zawodowy aparat opieki społecznej¹²⁹.

Choć w literaturze przedmiotu wiele jest zachwytów nad szwedzkim modelem wielokulturowości¹³⁰, to właśnie ta ostatnia cecha szwedzkiego modelu – rozbudowana kontrola – budzi najwięcej zastrzeżeń w Polsce. Wydaje się, że przysłania wręcz wszystkie dobre strony *folkhemmet*. Droga rozwoju społeczno-ekonomicznego, jaką podążają kraje skandynawskie, w Polsce nie miała na ogół dobrej prasy i opinii. Polskie media, ośrodki opiniotwórcze głównego nurtu, elity gospodarcze i polityczne, wyznające neoliberalną wizję rozwoju, od dwóch dekad kwestionują lub w najlepszym razie ignorują dorobek i osiągnięcia modelu nordyckiego¹³¹. W samej Szwecji rzeczony model był nieraz krytykowany¹³², głównie z powodu nasilającego się wykluczenia imigrantów urodzonych za granicą i ich dzieci, stygmatyzacji i stereotypizacji. Mimo tych wszystkich niedoskonałości, może warto spojrzeć na szwedzki system nie jako model do ślepego naśladowania, lecz jako „dom”, który Szwedzi zbudowali na miarę swoich potrzeb i według własnych gustów¹³³.

1.9. Podsumowanie

W zaledwie pół wieku Szwecja przeszła drogę od biednego peryferyjnego kraju nordyckiego z wiejską gospodarką do nowoczesnego miejskiego państwa dobrobytu z coraz bardziej złożonymi programami planowania społecznego, ekonomicznego i fizycz-

¹²⁷ K. Orfali, *op. cit.*, s. 661.

¹²⁸ Ł. Bukowiecki, *op. cit.*, s. 50.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 51.

¹³⁰ Por. St. Castles, M.J. Miller, *The Age of Migration*, Basingstoke 2003.

¹³¹ W. Anioł, *Szlak Norden. Modernizacja po szwedzku*, Warszawa 2013, s. 244.

¹³² Por. A. Pred, *Even in Sweden: Racisms, Racialized Spaces, and the Popular Geographical Imagination*, Berkeley 2000.

¹³³ Ł. Bukowiecki, *op. cit.*, s. 54.

nego. Szwedzki model przyciągnął rzesze migrantów – zwłaszcza ostatnie wydarzenia na Bliskim Wschodzie spowodowały, że w obrębie Unii Europejskiej Szwecja stała się krajem o najwyższej liczbie wniosków azylowych w relacji do liczby mieszkańców¹³⁴. Nasilający się w związku z wojną w Syrii od 2012 roku kryzys migracyjny, który apogeum osiągnął w 2015 roku, przyniósł wielkie wyzwania dla całej Europy, w tym również dla Szwecji¹³⁵.

Długo postrzegana jako kraj niezwykle otwarty i tolerancyjny¹³⁶, w drugiej dekadzie XXI wieku Szwecja stanęła przed zagrożeniami o charakterze politycznym, gospodarczym i społecznym. Mimo ciągle wysokiego poparcia dla polityki wielokulturowości, popularność zyskali ultrapravicowi i antyimigrancyjni Szwedzcy Demokraci, popierani przez wyborców, którzy pragną państwa jednolitego etnicznie. Szwedzi nie stali się sceptyczni wobec imigrantów tylko ze względu na różnice kulturowe czy z powodów ideologicznych. Łatwo im było przyjmować imigrantów, gdy bezrobocie w kraju było minimalne, a gospodarka rosła w siłę. Po kryzysie finansowym wzrosło bezrobocie, spowolnił rozwój gospodarczy. Dodatkowo pojawił się strach przed muzułmańskim terroryzmem¹³⁷. To wszystko przełożyło się na wzrost nietolerancji i zachowań ksenofobicznych¹³⁸. Rząd, świadomy głębi podziałów społecznych, podjął decyzje o ograniczaniu zakresu państwa opiekuńczego, zastrzeżeniu prawa azylowego i migracyjnego oraz przywróceniu kontroli na granicach¹³⁹. Nigdy przyszłość „raju dla imigrantów” nie stała pod większym znakiem zapytania niż obecnie.

¹³⁴ T. Domański, *Wstęp*, [w:] *Migracje – wybrane problemy i wyzwania*, red. *idem*, Łódź 2018, s. 16.

¹³⁵ Por. A. Kobierecka, *Migracje jako czynnik wielopłaszczyznowej destabilizacji na przykładzie Szwecji*, [w:] *Migracje – wybrane problemy i wyzwania...*, s. 113.

¹³⁶ W świetle badań prowadzonych w ramach Unii Europejskiej w 2014 roku aż 72 proc. szwedzkiego społeczeństwa deklarowało pozytywne nastawienie wobec imigracji spoza obszaru unijnego. Ogólne wyniki dla Unii były dużo gorsze – aż 57 proc. jej obywateli określiło swój stosunek do imigracji i imigrantów spoza UE jako negatywny. Na tle ogólnoeuropejskim Szwecja jawi się – przynajmniej statystycznie – jako najbardziej tolerancyjne wobec imigrantów państwo. Standard Eurobarometer 82, Autumn 2014, s. T61, http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb82/eb82_anx_en.pdf, data odczytu 31 stycznia 2018.

¹³⁷ R. Perring, *Sweden terror threat: Evil ISIS ready to attack „civilian targets” in Stockholm*, „Express”, 26.04.2016, <https://www.express.co.uk/news/world/664619/Sweden-terror-attacks-Islamic-State-Stockholm-ISIS-fighters>, data odczytu 27 mar-ca 2018.

¹³⁸ Np. w 2014 i 2015 roku odnotowano przypadki podpalenia meczetów m.in. w Uppsali, Eslöv oraz Eskilstunie. A. Kobierecka, *Migracje jako czynnik...*, s. 130.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 118.

ROZDZIAŁ 2

Asyryjczycy/Aramejczycy: historia wspólnoty na Bliskim Wschodzie

Choć Bliski Wschód to kolebka chrześcijaństwa, to obecnie według Pew Research Center jest on domem dla mniej niż 1 proc. światowej populacji chrześcijan¹. Największy odsetek (38 proc.) bliskowschodnich chrześcijan zamieszkuje Liban, następne w kolejności są: Syria (5,2 proc.), Irak (0,9 proc.) i Turcja (0,1 proc.²). Prawie 44 proc. chrześcijan przebywających obecnie na Bliskim Wschodzie to katolicy, w tym członkowie wschodnich Kościołów katolickich (np. melkici³ czy maronici⁴). Praktycznie tyłu samo jest przedstawicieli Kościołów ortodoksyjnych. Ponad jedna dziesiąta wszystkich chrześcijan bliskowschodnich należy do któregoś z Kościołów protestanckich⁵.

Od początku XVI do końca XIX wieku odsetek wszystkich chrześcijan na Bliskim Wschodzie utrzymywał się na stałym

¹ Pew Research Center, *Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>, data odczytu 16 stycznia 2018.

² I.N. Grigoriadis, *Minorities*, [w:] *The Routledge Handbook of Modern Turkey*, red. M. Heper, S. Sayari, Abingdon–New York 2012, s. 287.

³ Melkici – tu w znaczeniu wierni Kościoła melchicko-katolickiego, tj. unickiego katolickiego Kościoła obrządku bizantyńskiego, inaczej grekokatolicy. Zob. więcej K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie. Historia kościoła melchickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634–1516)*, Kraków 2004.

⁴ Maronici – członkowie Kościoła, który powstał w VII wieku odrywając się od Kościoła melchickiego i wszedł w unię z Rzymem. Zob. więcej M. Moch, *Swoi i obcy: tożsamość Koptów i Maronitów w arabskich tekstach kultury*, Warszawa 2013.

⁵ Pew Research Center, *op. cit.*

poziomie 15 proc. Jeszcze w 1910 roku wyznawcy Chrystusa stanowili ponad 13 proc. populacji regionu, lecz w ciągu stulecia nastąpił spadek do 4,6 proc.⁶ W dużej mierze jest to spowodowane złą sytuacją polityczną, która wymusza emigrację⁷. Jeśli tendencja spadkowa utrzyma się, to według prognoz w 2025 roku chrześcijan na Bliskim Wschodzie będzie już tylko 3,6 proc.⁸ Powiększą się natomiast diaspory tychże na świecie, w tym diaspora asyryjsko-aramejska.

Niemożliwe jest podanie dokładnej liczby współczesnych Asyryjczyków/Aramejczyków. W 1914 roku asyryjską populację na Bliskim Wschodzie oceniano na 563 tys. w obrębie samego patriarchatu ormiańskiego⁹. Organizacja Narodów i Ludów Niereprezentowanych (*The Unrepresented Nations' and Peoples' Organization*, UNPO) z 1997 wspomina 3,3 mln, z których 2,5 mln ciągle żyły na Bliskim Wschodzie¹⁰. Według Asyryjskiej Międzynarodowej Agencji Informacyjnej w Iraku zostało ich 1,5 miliona, 700 tys. w Syrii, 100 tys. w Libanie, 50 tys. w Iranie i 24 tys. w Turcji¹¹. Są to jednak bardzo szacunkowe dane, których nie sposób zweryfikować.

Pokusić się za to można o odtworzenie dziejów wspólnoty na Bliskim Wschodzie. Spostrzeżenie Fernanda Harvey'a, iż „tożsamości regionalne są produktami historii” stanowi ramy dla połączenia kwestii tożsamości badanej grupy z jej historią¹². Opowieści o przeszłości to bowiem swoiste „kulturowe narzędzia” służące (od)tworzeniu tożsamości zbiorowej¹³. Sama przeszłość stanowi „dyskursywną konstrukcję”¹⁴, o kontrolę nad którą w społeczeństwie zabiegają często różne siły. Nie inaczej jest w przypadku Asyryjczyków/Aramejczyków – przeszłość odgrywa niezwykle

⁶ Por. T. Jossieran, F. Pichon, F. Louis, *Géopolitique du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord: Du Maroc à l'Iran*, Paris 2012.

⁷ Zob. więcej W. Cisło, P. Stachnik, *Imigranci u bram. Kryzys uchodźczy i męczeństwo chrześcijan w XXI w.*, Kraków 2017.

⁸ Pew Research Center, *op. cit.*

⁹ D. Gaunt, *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I*, Piscataway 2006, s. 405–406.

¹⁰ S. Donabed, *Rethinking nationalism...*, s. 115.

¹¹ *Assyrians: Frequently Asked Questions*, „Assyrian International News Agency”, <http://www.aina.org/faq.html>, data odczytu 16 stycznia 2018.

¹² F. Harvey, *Identity and Scales of Regionalism in Canada and Quebec: A Historical Approach*, „Norteamérica. Revista académica” 1, nr 2, lipiec–grudzień 2006, s. 79.

¹³ J.V. Wertsch, *Narrative tools of history and identity*, „Culture and Psychology” 3(1), 1997, s. 5–20.

¹⁴ L. Smith, *Uses of Heritage*, London 2006, s. 11–13.

ważną rolę w kształtowaniu ich tożsamości, choć różne frakcje stawiają akcent na inne wydarzenia lub też starają się je zmitologizować czy zawłaszczyc.

Celem tego rozdziału jest zarysowanie kontekstu oraz historycznych korzeni tzw. Kościołów syryjskich, dziejów ich wiernych aż do czasów współczesnych (wydarzeń tzw. Arabskiej Wiosny oraz powstania tzw. Państwa Islamskiego), ze szczególnym uwzględnieniem asyryjskiego nacjonalizmu i asyryjskich partii politycznych. Dla lepszej orientacji warto posiłkować się Aneksem 1, zawierającym wykaz najważniejszych dat w historii Asyryjczyków/Aramejczyków. Co istotne, opisywane wydarzenia historyczne, nawet te odległe w czasie, ciągle żywe są w zbiorowej pamięci Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji i mają wpływ na ich funkcjonowanie w tym kraju. Podziały chrześcijaństwa z pierwszych wieków decydują nieraz o sympatiach i antypatiach poszczególnych członków wspólnoty, przynależność zaś do pewnych partii politycznych na Bliskim Wschodzie może przekładać się na konkretne działania w diasporze, które z kolei budzą aprobatę bądź podejrzliwość szwedzkich władz.

2.1. Starożytne korzenie Kościołów syryjskich

W starożytności geograficzny region Mezopotamii stanowił obszar, który cechował wysoki poziom kultury – materialnej i niematerialnej. Wielkie cywilizacje zbudowali kolejno: Sumerowie, Akadyjczycy, Babilończycy, Asyryjczycy, Persowie, Grecy, sprowadzeni przez Aleksandra Wielkiego, Seleucydzi, Partowie, Sasanidzi i wreszcie Arabowie. Choć niektóre wierzenia asyryjskie, mające wiele wspólnego z babilońskimi, przetrwały w miejscach takich, jak Harran do X wieku¹⁵, zaś w Mardinie – według niektórych badaczy – nawet do XVIII wieku¹⁶, to znakomita większość Asyryjczyków przyjęła chrześcijaństwo między I a V wiekiem.

¹⁵ T.M. Green, *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*, Leiden–New York 1992, s. 94–161.

¹⁶ Chodziło o sektę tzw. czcicieli słońca (*szamsijje*, od arab. *szams* – słońce), która z czasem została wchłonięta przez Syryjski Kościół Ortodoksyjny. Symbole solarne przetrwały w syryjskich klasztorach na południu Turcji, m.in. w Dajr az-Zafaran i Mor Gabriel. R. Donef, *The Shamsi and the Assyrians*, Sydney 2010; S. Parpola, *National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian Identity*

Według legend Jezus wysłał swojego apostoła Addaja (Tadeusza) do Edessy (dziś Şanlıurfa w Turcji), aby uleczył Abgara V, króla Osroene, ze śmiertelnej choroby. Wdzięczny za uzdrowienie władca podjął decyzję o chrystianizacji swojego państwa¹⁷. W rzeczywistości żydowski konwertyci na chrześcijaństwo dotarli do Osroene prawdopodobnie jeszcze w I wieku, a któryś z lokalnych władców przyjął wiarę w Chrystusa w drugim stuleciu. Gdy chrześcijaństwo zaczęło rozprzestrzeniać się w Mezopotamii – *via* Babilon, Adiabene, Edessa i Nisibis¹⁸ – większość tych terenów była pod panowaniem perskim bądź partyjskim; od 224 roku zaś pod władzą sasanidzką. W tym okresie Syria, Turcja i Palestyna znajdowały się pod zarządem rzymskim. Władcy perscy, choć oficjalnie wyznawali zoroastryzm, generalnie tolerowali inne religie. Nie znaczy to, że nie miały miejsca represje wobec niezoroastrian, zwłaszcza, gdy od IV wieku zaczęto postrzegać chrześcijan jako sojuszników Rzymian¹⁹. Cesarze rzymscy prześladowali pierwszych chrześcijan, czemu kres położył edykt tolerancyjny Konstancyna Wielkiego w 312 roku (tzw. edykt mediolański). W tym czasie chrześcijanie stanowili około jednej dziesiątej mieszkańców imperium. Sam cesarz ochrzcił się na łożu śmierci w 337 roku, jednak już w latach 20. IV wieku aktywnie promował chrześcijaństwo. W 392 roku chrześcijaństwo zostało ogłoszone oficjalną religią imperium rzymskiego²⁰.

Naturalne było, że ci, którzy szerzyli Ewangelię na Bliskim Wschodzie, czynili to w języku apostołów i Żydów, czyli aramejskim. Aramejski dialekt Edessy – syryjski – stał się bardzo popularny, a później wręcz dominujący w miejscowych kręgach chrześcijańskich; w Osroene żyło wielu intelektualistów. Asocjacja tego dialektu z chrześcijaństwem była tak silna, że „syryjski” (*surojo*)

in *Post-Empire Times*, [w:] *Assyrian Heritage: Threads of Continuity and Influence*, red. Ö.A. Cetrez, S.G. Donabed, A. Makko, Uppsala 2012, s. 18.

¹⁷ A.S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978 (oryg. ang. 1968), s. 210–212.

¹⁸ W Edessie i Nisibis działały w starożytności słynne syryjskie szkoły teologiczne. Por. G.P. Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, London 1852, s. 7.

¹⁹ S. Rassam, *Christianity in Iraq. Its Origins and Development to the Present Day*, Leominster (UK) 2005, s. 11–13.

²⁰ F.D. Logan, *A History of the Church in the Middle Ages*, London–New York 2005, s. 8–9.

stał się synonimem „chrześcijańskiego”, także dlatego, że lokalni chrześcijanie chcieli odróżnić się od pogańskich Aramejczyków. Teologia chrześcijańska rozwinięta przez pierwsze pięć wieków pod panowaniem rzymskim (na terenach współczesnej Syrii, Egiptu i Turcji) znajdowała się pod wpływem hellenizmu. To właśnie stosowanie greckiej filozofii w formułowaniu idei teologicznych doprowadziło do zderzenia między chrześcijanami syryjsko- i greckojęzycznymi²¹.

W V wieku miały miejsce dwie potężne schizmy – podczas soboru w Efezie w 431 roku oraz podczas soboru w Chalcedonie w 451 roku. W Efezie po raz pierwszy zarysowała się linia podziału między Wschodem a Zachodem, Syryjczykami a Grekami, Semitami i Bizantyńczykami, diofizytami i monofizytami, nestorianami i ortodoksami²². Tuż przed soborem lub podczas niego wyodrębnił się (Asyryjski) Kościół Wschodu, długo nazywany „Kościółem nestoriańskim”, który swoje historyczne centrum miał na ziemiach północnej Mezopotamii (dzisiejszy północny Irak, północno-wschodnia Syria, południowo-wschodnia Turcja oraz północno-zachodni Iran). Natomiast sobór chalcedoński dał początek Syryjskiemu Kościołowi Ortodoksyjnemu, obejmującego swoim pierwotnym zasięgiem ziemie na wschód od basenu Morza Śródziemnego (Turcję, Syrię i Liban)²³. Inne Kościoły, które wyznają tę samą chrystologię, to Kościół koptyjski, etiopski, ormiański oraz malankarski w Indiach. Określa się je wszystkie mianem Kościołów orientalnych. Syryjski Kościół Ortodoksyjny nazywany bywa zachodniosyryjskim, zaś Asyryjski Kościół Wschodu – wschodniosyryjskim²⁴.

Największym problemem teologicznym w V wieku była kwestia relacji między Jezusem, Synem Bożym, a Jego Ojcem i Duchem Świętym. Dogmaty o Trójcy Świętej oraz Wcieleniu potrzebowały czasu, żeby okrzepnąć; wzbudzały też wiele kontrowersji. Problematyczne były terminy, ich znaczenia w różnych językach, zderzenia między różnymi filozoficznymi tradycjami i metodami, jak również osobowościami teologów. Na przykład Teodor z Mopsuestii wierzył, że Maryja powinna być nazywana po grecku *Christotokos*

²¹ S. Rassam, *op. cit.*, s. 15–16.

²² A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 213.

²³ Więcej o tych wydarzeniach w M. Woźniak, *Współcześni Asyryjczycy...*, s. 80–82.

²⁴ S. Rassam, *op. cit.*, s. 63.

(Rodzicielką Chrytusa), a nie *Theotokos* (Bożą Rodzicielką), ażeby podkreślić człowieczą naturę Jezusa. Nestoriusz, biskup Konstantynopola, przyjął tę linię argumentacji i zaatakował termin „*Theotokos*” publicznie, co spowodowało kontratak ze strony Cyryla, biskupa Aleksandrii. Kontrowersję miał rozstrzygnąć sobór w Efezie w 431 roku, lecz dwie grupy zantagonizowały się do tego czasu, zaś Nestoriusza okrzyknięto heretykiem i odwołano z urzędu. Podwójna natura Chrystusa pozostała osią dalszych dysput; szkoła aleksandryjska promowała sformułowanie „miazfizyczne”, według którego dwie natury w Jezusie istniały „bez mieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”²⁵.

2.2. Asyryjski Kościół Wschodu

Kościół Wschodu²⁶ nie był reprezentowany na soborze efeskim, stąd jego członków zaczęto nazywać „nestorianami”²⁷ lub „duofizytami” – błędnie posądzając ich o wiarę w Chrystusa w dwóch różnych osobach²⁸, gdy w rzeczywistości wierzyli oni, że Jezus „ma dwie natury w jednej osobie”²⁹. Pomimo skonfliktowania ze szkołą aleksandryjską, Kościół Wschodu potężniał w imperium perskim³⁰ – z jednej strony dzięki konwersjom³¹, z drugiej dzięki masowej ucieczce chrześcijan opuszczających terytoria rzymskie³². Kolejni królowie perscy mieli różny stosunek do nowej religii – prześladowania zdarzały się, lecz okresy spokoju między nimi pozwalały chrześcijanom w Persji na organizację ich Kościoła jako niezależ-

²⁵ *Ibidem*, s. 16–20.

²⁶ Kościół Wschodu – od 1976 roku Asyryjski Kościół Wschodu. Cyt. za: J. Joseph, *The Modern Assyrians of the Middle East: Encounters with Western Christian missions, archaeologists, and colonial power*, Leiden–Boston–Köln 2000, s. 1.

²⁷ Nestorianami sami zainteresowani nazywali się aż do XIX wieku. J. Joseph, *The Modern Assyrians...*, s. 2.

²⁸ W wyniku dialogu teologicznego ustalono, że nieporozumienie wynikało z użyciego języka teologicznego. R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz 1998 (oryg. ang. 1995), s. 33–34.

²⁹ S. Rassam, *op. cit.*, s. 21. Większość wiadomości na temat tego Kościoła pochodzi od katolickich bądź protestanckich autorów. A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 209.

³⁰ Więcej o dziejach tego Kościoła w Persji zob. A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 218–221.

³¹ W okresie abbasydzkim (750–1258) był to zdecydowanie Kościół wieloetniczny. Zob. więcej H. Murre-van den Berg, *Chaldeans and Assyrians: the Church of the East in the Ottoman Period*, [w:] *The Christian Heritage of Iraq. Collected Papers from the Christianity of Iraq I–V Seminar Days*, red. E. Hunter, Piscataway 2009, s. 148.

³² S. Rassam, *op. cit.*, s. 29.

nego od sąsiedniego imperium bizantyńskiego. Z czasem stali się Kościołem narodowym, cieszącym się większą wolnością i bliższymi relacjami z sasanidzkim szahem. Wysyłali nawet misje do Indii, Chin, Iranu, Azji Centralnej, Zatoki Perskiej, Jemenu czy na Sokotrę³³. W miejscach, do których docierali, zakładali szkoły, szpitale oraz klasztory³⁴.

Potężny cios zadał Kościołowi wschodniosyryjskiemu Timur Chromy³⁵, znany też jako Tamerlan, który w latach 1370–1405 na czele ord koczowników ze stepów podbił większość Azji Środkowej, Iranu, Iraku i Zakaukazia. Nawet Bagdad został wtedy zrównany z ziemią. Okrutne prześladowania, jakich ofiarą padli Asyryjczycy, spowodowały, że z wyjątkiem Kościoła malabarskiego w południowych Indiach wszystkie ich misje zostały unicestwione³⁶.

Przeżyli ci, którzy przewędrowali w trudnodostępne regiony gór Hakkari, rozciągające się między jeziorem Urmia a jeziorem Wan. Na peryferiach państwa Osmanów plemiona asyryjskie³⁷ były relatywnie bezpieczne; tam przetrwały kolejne stulecia, odpieirając ataki Kurdów³⁸ i nie poddając się próbom konwersji ze strony katolickich misjonarzy³⁹. Między rokiem 1500 a 1800 w asyryjskich klasztorach powstawały setki manuskryptów (do dziś przetrwało około 2000⁴⁰), a mimo to do XIX wieku o wschodnich Asyryjczykach

³³ Więcej o organizacji oraz działalności tego Kościoła zob. D. Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East 1318–1913*, Louvain 2000.

³⁴ Szczegółowo o misjach Kościoła Wschodu zob. A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 222–229.

³⁵ R. Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*, Princeton 1970, s. 9.

³⁶ A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 229.

³⁷ Hakkari stanowiły głównie kurdyjskie terytorium, lecz relatywną niezależność udało się zachować asyryjskim plemionom Dżilu, Tiari, Berwari, Thuma, Baz i Diz. H. Murre-van den Berg, *op. cit.*, s. 149. Asyryjscy wodzowie (*malikowie*) podlegali patriarsze, który odpowiadał za kontakty z kurdyjskimi przywódcami plemiennymi, jak również sułtanem tureckim i szahem perskim. M. Rzepka, *Kurdyjskie i asyryjskie projekty niepodległościowe w kontekście konferencji paryskiej 1919–1920: transkulturowa historia Kurdystanu*, [w:] *Kurdystan. Perspektywy badawcze*, red. M. Hałaburda, M. Rzepka, Kraków 2018.

³⁸ Pierwszy poważny rozłam między Kurdami a Asyryjczykami miał miejsce w 1843 roku, kiedy na wioski chrześcijańskie napadły górskie plemiona pod wodzą Badr Chana z Bochtanu, dążącego do zjednoczenia Kurdystanu. Wiele tysięcy Asyryjczyków uciekło wtedy do Rosji na Kaukaz. A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 244.

³⁹ H. Aboona, *Assyrians, Kurds, and Ottomans: Intercommunal Relations on the Periphery of the Ottoman Empire*, Amherst–New York 2008, s. 3–4.

⁴⁰ Więcej o treści tych manuskryptów zob. H. Murre-van den Berg, *op. cit.*, s. 150–155.

pamiętał jedynie Rzym; narody Zachodu nie wiedziały nawet o ich istnieniu. Do „odkrycia” wspólnoty doszło w 1820 roku przez Claudiusa Jamesa Richa, przedstawiciela Brytyjskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej, który zwiedził miejsce starożytnej Niniwy. Systematyczne badania zaczął prowadzić tam Austen H. Layard⁴¹. „Starożytni protestanci Wschodu”⁴² zainteresowali najpierw brytyjskich, a potem amerykańskich misjonarzy⁴³.

Choć zachodnie misje wytworzyły wiele napięć w regionie, wewnętrznych konfliktów i schizm⁴⁴, to zostawiły również cenne dziedzictwo⁴⁵. Dzięki centrom edukacyjnym założonym przez misjonarzy, zwłaszcza amerykańskim misjom protestanckim w Urmii, które działały od 1831 roku, stopniowo rósł poziom alfabetyzacji wśród miejscowych chrześcijan – niektórzy szacują, że przed I wojną światową nawet 80 proc. Asyryjczyków, zarówno mężczyzn, jak i kobiet, potrafiło czytać i pisać⁴⁶. Amerykańscy protestanci doprowadzili też do standaryzacji dialektu urmijskiego (*suret*), przywieźli prasę drukarską i zaczęli wydawać prasę religijną i świecką, tłumaczenia Pisma Świętego, ale też czasopisma jak „Zahrir d-Bahra” („Promienie Światła”, 1849–1915). Katolicycy i protestanccy misjonarze umożliwili swoim podoopiecznym odwiedzin, studia i pracę w Ameryce i Europie, zwłaszcza w Rzymie, Paryżu i Londynie. W rezultacie Asyryjczycy zaczęli inaczej patrzeć na świat i swoich muzułmańskich sąsiadów⁴⁷.

Masakry w czasie I wojny światowej i deportacje zniszczyły miejscową populację chrześcijańską. W 1925 roku Liga Narodów przy-

⁴¹ A.H. Layard, *W poszukiwaniu Niniwy*, Warszawa 1983 (ang. org. 1849).

⁴² Członkowie Kościoła Wschodu byli tradycyjnie antypapiescy, w ich kościołach nie było ikon, a jedynie proste krucyfiksy. A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 241–242.

⁴³ Por. A.H. Becker, *Revival and Awakening. American Evangelical Missionaries in Iran and the Origin of Assyrian Nationalism*, Chicago–London 2015.

⁴⁴ Hirmis Aboona pisze, że podziały między Asyryjczykami są w dużej mierze zasługą misjonarzy, zwłaszcza francuskich, którzy – w świetle zakazu nawracania muzułmanów – zachęcali „nestorian” do konwersji na katolicyzm, często stosując łapówki i preferencyjne traktowanie konwertytów. *Idem, op. cit.*, s. 71–74.

⁴⁵ W czasie działania misji amerykańskich Asyryjczycy w Iranie nie tylko opanowali różne języki europejskie (angielski, niemiecki, francuski, rosyjski), ale rozwinęli także kulturę, np. wystawiali sztuki teatralne. E. Naby, *Theater, Language and Inter-Ethnic Exchange: Assyrian Performance before World War I*, „Iranian Studies”, Vol. 40, No. 4, wrzesień 2007, s. 503.

⁴⁶ A. Ishaya, *From Contributions to Diaspora: Assyrians in the History of Urmia, Iran*, „Journal of Assyrian Academic Studies”, Vol. 16, No. 1, 2002, s. 24.

⁴⁷ H. Murte-van den Berg, *From a Spoken to Written Language: The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century*, Leiden 1995, s. 42.

znała Hakkari Turcji. Wielu Asyryjczyków zostało wówczas przesiedlonych do Iraku. Gdy ten ogłosił niepodległość w 1932 roku, król Fajsal odwodził patriarchę asyryjskiego, Mar Szimuna, przed internacjonalizowaniem kwestii asyryjskiej – ten jednak nie porzucił politycznych ambicji dotyczących utworzenia państwa asyryjskiego⁴⁸. Wygnany do Chicago promował asyryjską historię i tożsamość aż do 1973 roku, m.in. na forum ONZ⁴⁹. Jego następcy na patriarchalnym tronie, w tym wybrany w 2015 roku Mar Gewargis III Sliwa, pozostali wierni asyrianizmowi. Współcześnie członkowie Asyryjskiego Kościoła Wschodu, zwłaszcza ci żyjący w Stanach Zjednoczonych, stanowią najaktywniejszą grupę promującą asyryjski nacjonalizm, asyryjską emancypację, asyryjskie prawa terytorialne oraz idee panasyryjskie. Działają również na niwie praw człowieka oraz nagłaśniają przejawy dyskryminacji, które spotykają ich współwyznawców⁵⁰.

2.3. Chaldejski Kościół Katolicki

Niektórzy hierarchowie Kościoła Wschodu korespondowali z papieżami rzymskimi, a niekiedy nawet składali przed nimi katolickie wyznanie wiary. Tak uczynił w 1237 roku metropolita Syrii, a w 1245 roku metropolita Nisibis wraz z pięcioma innymi biskupami⁵¹. Pierwsza poważna, jakkolwiek nieudana, próba nawiązania unii między Kościołem Wschodu a Kościołem rzymskokatolickim miała miejsce podczas soboru florenckiego (zwołany w 1431 roku w Bazylei był kontynuowany z przerwami do 1445 roku w Ferrarze, Florencji i Rzymie). W 1445 roku papież Eugeniusz IV nazwał Kościół unicki – chaldejskim⁵².

W XVI wieku narastała frustracja między członkami Kościoła Wschodu spowodowana specyficznym, dziedzicznym sposobem

⁴⁸ J. Messo, *op. cit.*, s. 87.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 90.

⁵⁰ A. Boháč, *Assyrian Ethnic Identity in a Globalizing World*, [w:] *Beyond Globalisation: Exploring the Limits of Globalisation in the Regional Context*, Ostrava 2010, s. 70.

⁵¹ K. Matwiejuk, *Tradycja eucharystyczna w Kościele Chaldejskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXIV/1, 2011, s. 174.

⁵² Jednym z pierwszych autorów, którzy użyli terminu „Chaldejczycy” (w znaczeniu „magowie”, „czarownicy”) na określenie nestorian był Bar Hebraeus. J. Joseph, *The Modern Assyrians...*, s. 6.

obierania patriarchy⁵³. W 1552 roku biskupi, którzy nie zgadzali się z tym systemem, wybrali Jana Sulakę na antypatriarchę. Sula-ka zaakceptował katolickie credo i został wyświęcony na patriarchę przez papieża Juliusza III, co oznaczało początek Chaldejskiego Kościoła Katolickiego jako Kościoła unickiego⁵⁴. Po powrocie do ojczyzny Sulaka został aresztowany przez władze osmańskie i zamordowany w 1555 roku⁵⁵. Jednak zapoczątkowany przez niego Kościół unicki przetrwał⁵⁶, choć przewodzili mu patriarchowie z różnych linii sukcesji. W 1692 roku nastąpiło ostateczne rozdzielenie się (Asyryjskiego) Kościoła Wschodu i Chaldejskiego Kościoła Katolickiego. W 1830 roku papież namaścił Jana VIII Hurmiza jako „babilońskiego patriarchę Chaldejczyków” w Iraku, zaś podległy mu Kościół zaczęto powszechnie nazywać chaldejskim⁵⁷. Od tego czasu Kościół ten utrzymuje stałe relacje ze Stolicą Apostolską, m.in. wysyła duchownych na studia do Rzymu. W 1844 roku został uznany za odrębny *millet* (tur. naród) przez władze osmańskie⁵⁸.

We współczesnym Iraku wyrósł na najbardziej wpływowy ze wszystkich Kościołów, którego wierni za czasów Saddama Husajna stanowili około 70 proc. irackich chrześcijan. Ze względu na swoją lojalność wobec Osmanów, Brytyjczyków (1917–1921),

⁵³ Szimun IV Bassidi zdecydował, iż patriarchą miał zostawać najbliższy męski krewny ostatniego patriarchy, zwykle jego siostrzeniec. W ten sposób, w roku 1551, patriarchą został 12-letni Szimun Dinch, jako Szimun VII. K. Matwiejuk, *op. cit.*, s. 175.

⁵⁴ Patriarchowie Kościoła Wschodu długo nie uznawali tego faktu, podając się za zwierzchników obu odłamów – asyryjskiego i chaldejskiego. J. Joseph, *The Modern Assyrians...*, s. 8.

⁵⁵ S. Rassam, *op. cit.*, s. 109.

⁵⁶ O trwałości podziału poza wyżej wymienionymi przyczynami i autentycznej orientacji Chaldejczyków na zachodnie chrześcijaństwo zdecydowały tarcia wewnętrzne i kwestie językowe: Asyryjczycy z gór mówili po aramejsku, ich bracia z terenów dzisiejszej południowo-zachodniej Turcji, zwłaszcza w diecezji Diyarbakiru (Amidu), po arabsku. Nie oznacza to, że czuli się oni – przynajmniej na początku – etnicznie różni. H. Murre-van den Berg, *Chaldeans and Assyrians...*, s. 156–157.

⁵⁷ Kościół rzymskokatolicki wykazywał dużą kreatywność słowotwórczą, mówiąc o „Chaldejczykach Asyrii” lub „wschodnich Chaldejczykach Katolickiej Asyrii”. Terminów tych sami zainteresowani jednak nie przyjęli. J. Joseph, *The Modern Assyrians...*, s. 7.

⁵⁸ S. Rassam, *op. cit.*, s. 110. System milletów działał oficjalnie (choć nie zawsze faktycznie) do upadku sułtanatu po II wojnie światowej. L. Dziegiel, *Współcześni Asyryjczycy: nowy obszar badań etnografy?...*, s. 107.

a następnie wobec wszystkich irackich reżimów po 1921 roku⁵⁹, Chaldejczycy – w odróżnieniu od Asyryjczyków – cieszyli się relatywnym bezpieczeństwem, a nawet pewnymi przywilejami⁶⁰. Różnica w traktowaniu Chaldejczyków oraz Asyryjczyków była szczególnie widoczna pod władzą basisowską. Dobre stosunki z reżimem oraz preferencja języka arabskiego (ewentualnie kurdyjskiego) przełożyły się na to, że Chaldejczykom pozwolono wznosić nowe kościoły, szkoły religijne i kluby kulturalne – w rezultacie stali się najlepiej wykształconą grupą w Iraku. Również ich duchowni byli lepiej wyedukowani od kapłanów w innych Kościołach. W rezultacie Kościół chaldejski stał się jedynym orientalnym Kościołem katolickim, który zyskał większe znaczenie niż jego ortodoksyjny odpowiednik⁶¹. Ceną za bezpieczeństwo i prosperity była jednak asymilacja⁶²: utarta tożsamości i oddalenie się od asyryjskich pobratymców⁶³, którzy w katolickich współbraciach zaczęli widzieć zdrajców i agentów Watykanu⁶⁴.

Nie bez znaczenia była tu postawa religijnych przywódców Chaldejczyków. Słynna jest wypowiedź byłego patriarchy chaldejskiego, Mar Rafaela I Bidawida (1989–2003), że „Asyryjczyk”, to jest tożsamość etniczna, a „Chaldejczyk” oznacza raczej tożsamość religijną aniżeli etniczną⁶⁵. Ten sam patriarcha powiedział też: „Zanim zostałem księdzem, byłem Asyryjczykiem; zanim zostałem biskupem, byłem Asyryjczykiem; jestem Asyryjczykiem dziś, zostanę nim jutro i na zawsze i jestem z tego dumny”⁶⁶. Jednak kolejny patriarcha, Mar Emanuel III Delly (2003–2012), zaprezentował

⁵⁹ V. Petrosian, *Assyrians in Iraq, „Iran and the Caucasus”*, Vol. 10, No. 1, 2006, s. 125.

⁶⁰ A. O'Mahony, *The Chaldean Catholic Church: The Politics of Church-State Relations in Modern Iraq*, „The Heythrop Journal”, Vol. 45, No. 4, październik 2004, s. 435 i nast.

⁶¹ F. McCallum, *Religious Institutions and Authoritarian States: Church-State Relations in the Middle East*, „Third World Quarterly”, Vol. 33, No. 1, 2012, s. 7.

⁶² J. Healey, „*The Church Across the Border: The Church of East and its Chaldean Branch*, [w:] *Easter Christianity in the Modern Middle East*, red. A. O'Mahony, E. Loosley, London–New York 2010, s. 46.

⁶³ V. Petrosian, *op. cit.*, s. 127.

⁶⁴ A. Boháč, *op. cit.*, s. 70.

⁶⁵ Wywiad z Mar Rafaelem I Bidawidem, „Lebanese Broadcasting International Channel”, 30 kwietnia 2000.

⁶⁶ Wywiad z Mar Rafaelem I Bidawidem, „Assyrian Star”, wrzesień–październik 1974, s. 5.

zupełnie inną narrację, gdy w 2006 roku oświadczył: „Każdy Chaldejczyk, który nazywa się Asyryjczykiem jest zdrajcą i każdy Asyryjczyk, który nazywa się Chaldejczykiem jest zdrajcą”⁶⁷. Aktualny chaldejski patriarcha Babilonu, rezydujący w Bagdadzie Louis Raphaël I Sako, w 2015 roku zaproponował połączenie swojego Kościoła z Asyryjskim Kościołem Wschodu oraz Starożytnym Kościołem Wschodu⁶⁸ i stworzenie jednego „Kościoła Wschodu” w unii z Rzymem. Propozycja została odrzucona przez hierarchów Asyryjskiego Kościoła Wschodu ze względu na zbytne „zlatynizowanie” Kościoła chaldejskiego⁶⁹. Chaldeizm, chaldejski nacjonalizm, posiada polityczną reprezentację, m.in. Chaldejską Unię Demokratyczną w Iraku⁷⁰.

2.4. Syryjski Kościół Ortodoksyjny

Kościół zachodniosyryjski utworzony został w Syrii; operował również na terenach Libanu, Palestyny i w mniejszym stopniu Iraku. Podobnie do Kościoła Wschodu charakteryzował go duch ewangelizacyjny – wysyłał misje do Persji, Azji Centralnej, Indii oraz na południe Półwyspu Arabskiego. W szczytowym okresie rozwoju pod zarządem mafriana⁷¹ znajdowało się 31 biskupstw⁷², przynajmniej 100 kościołów oraz 80 klasztorów⁷³.

Węług tradycji ewangelizację Syrii rozpoczął św. Paweł, który przed swym nawróceniem prześladował chrześcijan w Damaszku. Jego działalność w Antiochii sprawiła, że miasto stało się jednym z trzech głównych ośrodków chrześcijaństwa (obok Rzymu i Aleksandrii). Sławę zyskali wielcy teologowie i biskupi, którzy wydatnie wzbogacili literacką spuściznę Bliskiego Wschodu: św. Efrem

⁶⁷ Wywiad z Mar Emmanuelem Delly, „Ishtar Satellite TV”, 7 maja 2006.

⁶⁸ W 1968 roku oderwał się od Kościoła Wschodu. Jego siedzibą jest Bagdad, a patriarchą Mar Addaj II.

⁶⁹ *Chaldean Patriarch gambles on re-establishing „Church of the East”*, „La Stampa”, 25 czerwca 2015, <http://www.lastampa.it/2015/06/25/vaticaninsider/eng/world-news/chaldean-patriarch-gambles-on-reestablishing-church-of-the-east-hsCiSJDkdXg2XceFSFwhRJ/pagina.html>, data odczytu 27 marca 2018.

⁷⁰ A. Boháč, *op. cit.*, s. 70.

⁷¹ Mafrian (aram. *mafriano* „konsekrator”) – metropolita o specyficznej, bardzo szerokiej jurysdykcji, równej jurysdykcji patriarchalnej.

⁷² S. Rassam, *op. cit.*, s. 69.

⁷³ S. Andersson, *Assyrierna: En bok om präster och lekmän, om politik och diplomati kring den assyriska invandringen till Sverige*, Stockholm 1983, s. 17.

(około 306–373), św. Cyryl (około 315–386), św. Grzegorz z Nazjanu (329–389), św. Grzegorz z Nyssy (330–395), św. Bazyli Wielki (330–379), św. Jan Chryzostom (około 347–407)⁷⁴. Do historii przeszli również asceci i stylicy realizujący surowy ideał monastyczny; najśłynniejszy wśród nich był św. Szymon Słupnik (około 389–459)⁷⁵.

W 381 roku utworzono patriarchat Konstantynopola, w 451 roku zaś patriarchat Jerozolimy⁷⁶. W tym samym roku Syryjski Kościół Ortodoksyjny wyłonił się jako odrębna wspólnota po czwartym soborze ekumenicznym w Chalcedonie, na którym zwyciężyło przekonanie o podwójnej naturze Chrystusa – idealnego Boga i idealnego człowieka, współistotnego Ojcu⁷⁷. Pierwsi członkowie Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego wywodzili się z licznej grupy tych, którzy nie zaakceptowali soborowych postanowień i zdystansowali się wobec Kościołów w Rzymie i Bizancjum. Bizantyńczycy nazwali ich wtedy „monofizytami” w odróżnieniu od tych Syryjczyków, którzy przyjęli decyzje soboru, zasługując na miano „melkitów”, tj. ludzi króla (oba te terminy nie są zresztą szczególnie szczęśliwe, gdyż nie oddają złożoności problemu)⁷⁸.

Choć główny powód schizmy był teologiczny (odrzućenie duofizycznej chrystologii), były też inne powody: polityczne, społeczne, etniczne i kulturowe⁷⁹. W rezultacie dwie frakcje – chalcedońska i niechalcedońska – zaczęły walczyć ze sobą w Syrii i Egipcie⁸⁰. W którymś momencie prześladowania Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego były tak zażarte, że musiał on zejść do podziemia, a wielu z jego członków zdecydowało się na ucieczkę na terytoria sasanidzkie. Podczas najtrudniejszego okresu Jakub Baradeusz (500–578)⁸¹ przyczynił się wydatnie do przetrwania swojego Kościoła, wyświęcając wielu księży i diakonów, pomimo bizantyńskiego ucisku. Od jego imienia wzięła się popularna, acz błędna, bo zanedbano akcentująca rolę jednego biskupa, nazwa wspólnoty – „jakobici”.

⁷⁴ A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 153.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 161.

⁷⁶ S. Rassam, *op. cit.*, s. 57.

⁷⁷ Więcej o tym soborze A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 154–155.

⁷⁸ S. Rassam, *op. cit.*, s. 59.

⁷⁹ Szerzej o Jakubie Baradeuszu zob. A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 156–160.

⁸⁰ S. Rassam, *op. cit.*, s. 60.

⁸¹ *Ibidem*, s. 62.

Syryjski Kościół Ortodoksyjny rozwijał się pod panowaniem arabskim i wydał takich ludzi, jak: Michał Syryjczyk (około 1126–1199), Dionizy bar Salibi (zm. 1171) i Bar Hebraeus (1226–1286). Życie intelektualne kwitło w monastyrach, z których najbardziej znany był założony w IV wieku klasztor Mor Gabriel oraz o stulecie młodszy Dajr az-Zafaran (Klasztor szafranowy). W istocie, swój najlepszy okres Syryjczycy przeżywali pod koniec XII wieku i na początku XIII wieku pod panowaniem muzułmańskim. Prosperity skończyło się wraz z najazdem Mongołów. Aziz Atija pisze, że „nowożytna historia Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego jest mniej świetna niż jego dawne dzieje”⁸².

W drugiej połowie XX wieku hierarchia Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego przyjęła „asyryjską” identyfikację, lecz potem ją odrzuciła, powodując rozłam wśród zachodnich Syryjczyków. Ignacy Efreem I Barsoum, syryjsko-ortodoksyjny arcybiskup Damaszku i Homsu, który w 1933 roku został patriarchą, był jednym z tych, którzy początkowo wierzyli, że nazwa „Asyryjczycy” może pomóc jego ludowi w zdobyciu uznania. Na konferencji pokojowej w Londynie 2 kwietnia 1920 roku prosił o pomoc dla „naszego syryjskiego narodu, potomków rasy starożytnych Asyryjczyków”, czy mówił o cywilizacji asyro-chaldejskiej. Ale jego wysiłki, by uzyskać współczucie, używając szyldu Asyryjczyków czy Asyro-Chaldejczyków nie przyniosły rezultatów⁸³. W efekcie patriarcha Barsoum zdystansował się od zachodnich Kościołów i polityki⁸⁴. Napisał broszurę *The Syrian Church of Antioch. Its Name and History* (Syryjski Kościół Antiochii: Jego nazwa i historia)⁸⁵ i dekretem z 2 grudnia 1952 roku zarządził, że tożsamość jego Kościoła jest syryjska, tj. aramejska. Jednocześnie zabronił używać – jako historycznie nieprawidłowych – nazw „Asyryjczyk” i „asyryjski”⁸⁶. Obecny patriarcha, rezydujący w Damaszku Mor Ignacy Efreem II Karim, w wywiadzie z 25 stycznia 2015 roku powiedział: „To wszy-

⁸² A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 181–184.

⁸³ J. Messo, *op. cit.*, s. 86.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 90.

⁸⁵ Mor Ignatius Afrem I Barsoum, *The Syrian Church of Antioch. Its Name and History*, 1952, http://www.aramaic-dem.org/English/History/The_Syrian_Community/e.htm, data odczytu 27 marca 2018.

⁸⁶ W.M. Warda, *Aphrim Barsoum's Role in distancing the Syrian Orthodox Church from its Assyrian Heritage*, „Christians of Iraq”, 2005, <http://www.christiansofiraq.com/barsoum.html>, data odczytu 28 marca 2018.

stko różne nazwy dla tego samego ludu, który zamieszkuje Bliski Wschód od tysięcy lat⁸⁷.

Wierni Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego, którzy są zwolennikami arameizmu – aramejskiego nacjonalizmu – na forum międzynarodowym reprezentowani są przez Światową Radę Aramejczyków (Syryjczyków) (*World Council of Arameans [Syriacs]*). Organizacja ta zastąpiła Syryjski Sojusz Powszechny (*Syriac Universal Alliance*, SUA) powołany do życia w New Jersey, USA, w 1983 roku⁸⁸.

2.5. Syryjski Kościół Katolicki

Nim udało się wypracować stałą unię między Syryjskim Kościołem Ortodoksyjnym a Kościołem rzymskokatolickim członkowie tego pierwszego długo opierali się. Choć niezadowoleni ze swego przywództwa duchowego, odczuwali dumę ze starożytnych korzeni swojego Kościoła i jego odrębnej tożsamości. Jednak pod wpływem kapucynów, karmelitów, jezuitów i innych zakonów, które operowały między nimi w XVII wieku, wiele ortodoksyjnych rodzin przyjęło katolicyzm. W 1662 roku, podczas wakatu na patriarchalnym tronie, frakcja prokatolicka w ramach Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego wybrała Andrzeja Akijana na patriarchę, co spowodowało rozłam wewnątrz wspólnoty. Ten rok uznaje się za datę początkową unickiego Kościoła. W 1785 roku Nimat Alla Dżarwa otrzymał od papieża tytuł „patriarchy Syryjskiego Kościoła Katolickiego”, Rzym zaś uznał odrębne ryty i zwyczaje nowego Kościoła; za tą decyzją poszło uznanie przez władze osmańskie w 1843 roku⁸⁹. Obecnie siedziba Syryjskiego Kościoła Katolickiego mieści się w Bejrucie; jego głową od 2009 roku jest Ignacy Józef III Younan.

2.6. Asyryjskie/aramejskie Kościoły protestanckie

Nie ma zbyt wielu informacji na temat kontaktów chrześcijan bliskowschodnich z brytyjskimi i amerykańskimi misjami przed XIX wiekiem. W odróżnieniu od rzymskich katolików, przedstawiciele

⁸⁷ Wywiad z Efremem II, *Syria belongs to its people: Syriac Orthodox Patriarch, „Asharq Al-Awsat”*, 26.01.2015.

⁸⁸ A. Boháč, *op. cit.*, s. 71.

⁸⁹ S. Rassam, *op. cit.*, s. 112–113.

Kościoła Anglii, a konkretnie jego frakcji anglo-katolickiej, wysyłając misje na Bliski Wschód, autentycznie pragnęli zyskać uznanie „siostrzanych” Kościołów ortodoksyjnych⁹⁰. Z kolei Amerykanie początkowo widzieli w „chrześcijanach Orientu” uosobienie ideałów protestanckich i chcieli ich Kościołom nadać nowy impet, tak by były one w stanie ewangelizować muzułmanów⁹¹. Dość szybko jednak zmodyfikowali to podejście i w drugiej połowie XIX wieku powstały już niezależne Kościoły Asyryjczyków: prezbiterian, później ewangelików (luteran) i w końcu zielonoświątkowców. Rywalizacja między brytyjskimi i amerykańskimi misjami oraz rzymskimi katolikami doprowadziła do rozdrobnienia i osłabienia miejscowych Kościołów orientalnych⁹². Natomiast Kościoły protestanckie głównego nurtu porzuciły prozelityzm i funkcjonują współcześnie na Bliskim Wschodzie raczej w charakterze organizacji pozarządowych⁹³.

2.7. Pod panowaniem muzułmańskim

Relacje chrześcijańsko-muzułmańskie zawsze były złożone. Zwycięstwo Arabów w VII wieku miało posmak paradoksu – zdobywcy bowiem pod względem kulturowym stali niżej od pokonanych, których *gros* stanowili chrześcijanie⁹⁴. Muzułmanie jednak szybko się uczyli; nie bali się też zatrudniania w administracji państwowej niemuzułmanów. Z kolei pierwsze reakcje bliskowschodnich chrześcijan na powstanie wspólnoty muzułmańskiej wcale nie

⁹⁰ Zob. W. Taylor, *Narratives of Identity: The Syrian Orthodox Church and the Church England 1895–1914*, Newcastle 2013, s. 2.

⁹¹ Protestancy misjonarze inspirowali się myślą tzw. Wielkiego Przebudzenia. W ramach szeroko zakrojonych przemian duchowych zapoczątkowanych w amerykańskim protestantyzmie pragnęli nawrócenia żydów i modernizacji starożytnych Kościołów Bliskiego Wschodu. Dlatego początkowo skupili się na budowie szkół i szpitali w Libanie oraz Anatolii. E. Tejirian, R. Spector Simon, *Conflict, Conquest, and Conversion: Two Thousand Years of Christian Missions in the Middle East*, Columbia 2012, s. xiii.

⁹² S. Rassam, *op. cit.*, s. 114.

⁹³ E. Tejirian, R. Spector Simon, *op. cit.*, s. xiv.

⁹⁴ S.Kh. Samir, *La culture arabe chrétienne ancienne en interaction avec la pensée arabe musulmane*, „Islam-Christianity” 8, 1982, s. 1–35; K. Kościelniak, *Akulturacyja muzułmańska i arabizacja chrześcijan: kultura i religia na Bliskim Wschodzie w pierwszych wiekach islamu według Ibn Haldūna (1332–1406)*, „Analecta Cracoviensia” 32, 2000, s. 289–306.

były negatywne – interpretowano to wydarzenie w świetle starotestamentalnych przepowiedni o potomkach Izmaela, pierwszego syna Abrahama. Chrześcijanie niechalcedońscy postrzegali islam jako Boży sąd nad ich wrogami – chrześcijanami chalcedońskimi. Z czasem jednak, gdy muzułmanie urosli w siłę, stosunki z nimi się popsuli, chrześcijanie w regionie często stawali zaś przed wyborem: nawrócić się na nową religię, by zyskać pełnię praw; zapłacić *dżizję*⁹⁵ i zaakceptować swój niższy status, bądź próbować walczyć⁹⁶. Wielu wybierało konwersję na islam, przy czym był to proces stopniowy – rozciągający na pokolenia⁹⁷.

Ci, którzy wytrwali w wierze chrześcijańskiej, zaczęli postrzegać islam jako herezję, zaś muzułmanie – po relatywnie niedługim okresie otwartej wrogości – wypracowali bardziej pokojowe podejście do podbitych chrześcijan i żydów: zaczęli określać ich jako „ludzi Księgi”, którzy powinni się podporządkować, aby zachować wolność wyznania. Szczegółowe regulacje stosunków muzułmańskich panów z *zimmi* (ludnością chronioną, podporządkowaną) były znane jako Pakt Umara, choć w rzeczywistości spisano je długo po panowaniu drugiego z kalifów sprawiedliwych, prawdopodobnie w VIII lub IX wieku⁹⁸. Jakakolwiek nie była data jego powstania, pakt – wraz z różnymi modyfikacjami – stał się kanonicznym dokumentem w średniowiecznej jureksprudenckiej muzułmańskiej⁹⁹.

2.8. Imperium Osmańskie – system milletów

Gdy pod koniec XIII wieku powstało państwo Osmanów, arabskich władców stopniowo zaczęli zastępować tureccy. Pod naporem osmańskim w XV wieku upadło Bizancjum, a państwo, które powstało na jego ruinach w ciągu dwóch kolejnych wieków stało

⁹⁵ *Dżizja* – podatek poglówny płacony przez wyznawców religii objawionych na rzecz gminy muzułmańskiej. J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997, s. 67.

⁹⁶ Y. Courbage, Ph. Fargues, *Christians and Jews Under Islam*, London–New York 1994, s. 2.

⁹⁷ R. Haddad, *op. cit.*, s. 8–9.

⁹⁸ H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, Warszawa 2009 (oryg. ang. 2000), s. 35–44.

⁹⁹ Zob. M. Woźniak, *Wspólnoty chrześcijańskie na terenach opanowanych przez Arabów (VII–VIII w.)*, [w:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 439.

się wieloetnicznym i wielojęzycznym imperium – kontrolującym 32 prowincje i liczne kraje wasalne. Ażeby sprawnie zarządzać licznymi poddanymi, Osmanowie zaadaptowali system milletów, stosowany już wcześniej w zoroastriańskiej sasanidzkiej Persji wobec członków Kościoła Wschodu. W państwie Osmanów każdy millet, tj. wspólnota etniczno-wyznaniowa, cieszył się pewną autonomią prawną¹⁰⁰, jego członkowie zaś płacili podatek na rzecz lokalnego władcy (*agi*) w celu zapewnienia sobie bezpieczeństwa¹⁰¹. Gdy zmniejszyło się znaczenie Kościoła Wschodu, od wieku XIV do XIX, głównymi milletami były: millet muzułmański, żydowski, ormiański, rzymski (czyli prawosławny) i syryjski ortodoksyjny¹⁰². W XIX wieku do tych podstawowych milletów dodano kilka nowych w związku z działalnością misji katolickich i protestanckich¹⁰³. W 1914 roku milletów było już trzynaście¹⁰⁴.

Patriarchowie mieli status religijno-politycznych przywódców odpowiedzialnych bezpośrednio przed sułtanem¹⁰⁵. Millety mogły wydawać własne prawa i samodzielnie zbierać podatki, a później prowadzić własne szkoły, szpitale i inne organizacje pożytku publicznego. Z czasem ich niezależność wzrastała¹⁰⁶, co z jednej strony służyło przetrwaniu odrębnych tożsamości etniczno-religijnych – identyfikacja religijna stała się niemal tożsama z etniczno-narodową¹⁰⁷, z drugiej jednak powodowało wypychanie chrześcijan

¹⁰⁰ S. Rassam, *op. cit.*, s. 105–106.

¹⁰¹ Zob. więcej B. Braude, *Foundation Myths of the Millet System*, [w:] *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, red. B. Braude, B. Lewis, New York 1982, s. 69–88.

¹⁰² *Sacrum w mieście 2: Epoka nowożytna i czasy współczesne*, red. D. Quirini-Popławska, Ł. Burkiewicz, Kraków 2016, s. 257–258.

¹⁰³ Unickie Kościoły katolickie powstały dużo wcześniej, ale operowały bez oficjalnego uznania. Więcej o katolickich misjach na Bliskim Wschodzie zob. Ch.A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453–1923*, Cambridge 2006. Więcej o misjach protestanckich: J. Richter, *A History of Protestant Missions in the Near East*, New York 1970.

¹⁰⁴ J.-F. Colosimo, *Zbędni ludzie. Przekleństwo chrześcijan Bliskiego Wschodu*, Warszawa 2017, s. 169.

¹⁰⁵ F. McCallum, *Christian Religious Leadership in the Middle East...*, s. 15.

¹⁰⁶ W. Phares, *Middle East Christians: The Captive Nations*, [w:] *The Forgotten Millions: The Modern Jewish Exodus from Arab Lands*, red. M. Hillel Shulewitz, London 1999, s. 15–22.

¹⁰⁷ Jeszcze w latach 30. XX wieku syryjscy ortodoksi z Harput, Diyarbakiru, Urfy i Mardinu identyfikowali się jako *Süryani Kadim*. S. Donabed, Sh. Mako, *Ethno-cultural and Religious Identity of Syrian Orthodox Christians*, „Chronos” 19, 2009, s. 77.

poza osmański system polityczny¹⁰⁸. Na długo zanim u Asyryjczyków zaczęła pojawiać odrębna świadomość narodowa, czynnikami wyróżniającymi ich spośród muzułmańskich sąsiadów¹⁰⁹ było syryjskie chrześcijaństwo i język aramejski¹¹⁰.

2.9. Trudny wiek XX: Sejfo, Simele

Prześladowania, które dotknęły bliskowschodnich chrześcijan w pierwszej połowie XX wieku, zapisały się wyjątkowo mocno i boleśnie w pamięci tych, którzy je przeżyli, ale także ich dzieci i wnuków. Narodziny nacjonalizmów na Bliskim Wschodzie były niefortunne dla Asyryjczyków. Po 1909 roku reżim młodoturecki w Stambule promował agresywny turecki nacjonalizm, a z nadejściem I wojny światowej Asyryjczycy znaleźli się w potrzasku. Sejfo¹¹¹, to jest ludobójstwo na Asyryjczykach/Aramejczykach, wydarzyło się w tym samym kontekście historycznym co ormiański holocaust¹¹². Choć jako symboliczny rok Sejfo podaje się 1915, to

¹⁰⁸ Co ciekawe, asyryjskie elity intelektualne na początku XX wieku były pro-osmańskie, co udowadnia B. Trigona-Harany, *The Ottoman Suryani from 1908 to 1914*, Piscataway 2009.

¹⁰⁹ Którzy mieli bardzo podobną kulturę; podobieństwa obejmowały m.in. potrawy, ubrania, tańce, muzykę, struktury rodzinne.

¹¹⁰ Tylko pewna część członków Kościoła Wschodu oraz Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego, zwłaszcza ci żyjący w Mosulu oraz Diyarbakirze i okolicznych wioskach, była arabskojęzyczna. H. Murre-van den Berg, *Chaldeans and Assyrians...*, s. 149.

¹¹¹ Asyryjczycy używali trzech różnych nazw na określenie rzezi w czasie I wojny światowej: *Sejfo* (aram. miecz), *firman* (oficjalny dokument wystawiany przez władzę, w tym przypadku przeciw chrześcijanom) i *qaflat* (deportacja, śmierć na wygnaniu). Najpowszechniej stosowany był pierwszy termin. M. Abdalla, *The term Seyfo in historical perspective*, [w:] *The Assyrian Genocide: Cultural and Political Legacies*, red. H. Travis, London–New York 2018, s. 99.

¹¹² W wyczerpujący sposób opisuje te wydarzenia D. Gaunt, *Massacres, Resistance, Protectors...* Inne ważniejsze publikacje to: S. de Courtois, *The Forgotten Genocide of Eastern Christians. The Last Arameans*, New Jersey 2004; H. Travis, *Native Christians Massacred. The Ottoman Genocide of the Assyrians during World War I*, „Genocide Studies and Prevention” 1(3), 2006; *idem*, *The Assyrian Genocide: A Tale of Oblivion and Denial*, [w:] *Forgotten Genocides. Oblivion, Denial, and Memory*, red. R. Lemarchand, Philadelphia 2011, s. 123–136; R. Sempill Stafford, *The Tragedy of the Assyrians*, New Jersey 2006. Po polsku ukazało się zaś tłumaczenie ‘Bed’Mšihō Ne‘mān d-Qarabāš, *Relacje chrześcijańsko-muzułmańskie na terenie Turcji na przełomie XIX i XX wieku. Dziennik seminarzysty o ludobójstwie Ormian i Asyryjczyków w roku 1895 i w latach I wojny światowej*, przekład, przedmowa i przypisy M. Abdalla, Kraków 2013.

de facto rzezie Asyryjczyków/Aramejczyków trwały przez lata 1914–1918 i 1922–1925. W Imperium Osmańskim oraz w sąsiedniej Persji z rąk tureckich i kurdyjskich zginęło wówczas od 150 do 300 tys. chrześcijan – tym samym według różnych szacunków życie straciła jedna trzecia lub nawet dwie trzecie chrześcijańskiej populacji ówczesnej Turcji¹¹³.

Zaznaczyć należy, że podczas I wojny światowej popierali oni Brytyjczyków¹¹⁴ i Rosjan. 40 tys. Asyryjczyków zeszło z gór Hakkari, by na nizinach Mosulu zjednoczyć się z aliantami przeciw Turkom¹¹⁵, co tłumaczy w pewnym stopniu reakcję tych ostatnich¹¹⁶. Po pokoju w Wersalu Asyryjczycy, nazwani przez Williama A. Wigram „najmniejszym sojusznikiem”¹¹⁷, zostali opuszczeni przez niedawnych protektorów¹¹⁸. Mimo braku oficjalnych rozkazów, by deportować pozostałych przy życiu chrześcijan, wielu ocalałych zostało zmuszonych do ucieczki i szukania schronienia na terytoriach, które dziś należą do Libanu, Syrii i Iraku¹¹⁹. W czasach francuskiego mandatu wszyscy chrześcijanie, którzy osiedlili się w Syrii, dostali syryjskie obywatelstwo, w odróżnieniu od wielu Kurdów-muzułmanów. Po uzyskaniu niepodległości w 1946 roku kolejne rządy kontynuowały tę politykę faworyzowania chrześcijan przed Kurdami. Chrześcijanie zamieszkujący obszar na pół-

¹¹³ Zob. więcej E. Karsh, I. Karsh, *Empires of the Sand: The Struggle for Mastery in the Middle East, 1789–1923*, Cambridge 1999, s. 160. Obecnie Sejfo upamiętniane jest rokrocznie przez różne asyryjskie i aramejskie stowarzyszenia; zwłaszcza w diasporze popularne są demonstracje oraz wystawy poświęcone tragicznym wydarzeniom sprzed 100 lat. Prężnie działa Centrum Sejfo (Assyrian Genocide Research Center: <http://www.seyfocenter.com>) z siedzibą w Niemczech; na jego czele stoi Sabri Atman. W kilku krajach wzniesiono pomniki ku czci ofiar Sejfo, m.in. we Francji, Australii, Armenii, USA czy Szwecji. Odrębne obchody mają miejsce 7 sierpnia – ten dzień Asyryjczycy/Aramejczycy nazywają „Dniem Męczenników” lub „Narodowym Dniem Żałoby”. Wspominają wówczas wszystkich pomordowanych Asyryjczyków, zwłaszcza tych zabitych w Simele. Beth Nahrin Assyrian Heritage Center, *Assyrian Martyrs Day 2017*, <https://www.bethnahrainahc.com/single-post/2017/08/04/Assyrian-Martyrs-Day-2017>, data odczytu 16 stycznia 2018.

¹¹⁴ Do walki z Turkami zachęcał Asyryjczyków z Urmii reprezentujący brytyjski wywiad kapitan George F. Gracey. V. Petrosian, *op. cit.*, s. 130.

¹¹⁵ A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 245.

¹¹⁶ K. Cragg, *The Arab Christian. A History in the Middle East*, London 1992, s. 123.

¹¹⁷ W.A. Wigram, *Our Smallest Ally: a Brief Account of the Assyrian Nation in the Great War*, London–New York 1920.

¹¹⁸ A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 245.

¹¹⁹ K. Makiya, *Republic of Fear: The Politics of Modern Iraq*, Berkeley 1999, s. 167.

nocnym wschodzie zwany Al-Dżazirą byli uznawani za napływowych, ale popierających reżim¹²⁰.

Po I wojnie światowej wielu chrześcijan z dawnych imperiów perskiego i osmańskiego, zarówno bitnych górali, jak i pokojowych rolników z nizin, trafiło do prowadzonego przez Brytyjczyków obozu w irackiej Bakubie i zostało zmuszonych do kohabitacji¹²¹. To tam idee narodowe oraz nadzieje na uzyskanie własnego minipaństwa zyskały popularność wśród szerszych mas¹²². W 1920 roku Liga Narodów przekazała Irak Wielkiej Brytanii, która rok później powołała do życia Irackich Lewitów – specjalne jednostki składające się z Arabów, Kurdów, Turkmenów i Asyryjczyków, które miały pilnować spokoju w północnych, bogatych w ropę obszarach. Asyryjscy Lewici, zorganizowani na wzór armii hinduskiej, byli to głównie członkowie Kościoła Wschodu, którzy uciekli z Hakkari w południowschodniej Turcji, gdzie wcześniej cieszyli się relatywną autonomią¹²³. Używano ich do tłumienia irackich i kurdyjskich rewolt oraz wspierania brytyjskiej obecności w Iraku – nic dziwnego, że jawili się oni Irakijczykom jako element obcy¹²⁴, wykorzystywany w brytyjskiej polityce *divide et impera*¹²⁵, co w pewnym stopniu tłumaczy wydarzenia z 1933 roku.

800 uzbrojonych Asyryjczyków przekroczyło wówczas iracko-syryjską granicę. Migracja była katastrofą. Francuskie władze nakazały grupie wycofać się z Syrii, 7 sierpnia zaś armia iracka i kurdyjskie oddziały nieregularne zmasakrowały w Simele około 300 uchodźców z Hakkari. Rzezie rozlały się po dystryktach Dohuku i Mosulu, owocując kilkoma tysiącami ofiar. Prawdopodobnie żadne inne wydarzenie nie ukształtowało asyryjskiej tożsamości zbiorowej bardziej niż ta tragedia¹²⁶. Asyryjski ruch narodowy, mały

¹²⁰ A. Rabo, *op. cit.*, s. 182.

¹²¹ A.I. Laing-Marshall, *Modern Assyrian Identity and the Church of the East: An Exploration of Their Relationship and the Rise of the Assyrian Nationalism, From the World Wars to 1980* [praca magisterska], Toronto 2001, s. 59.

¹²² L. Dziegiel, *Archeology and martyrology...*, s. 40.

¹²³ J. Messo, *op. cit.*, s. 86.

¹²⁴ S. Donabed, *Iraq and the Assyrian Unimagining: Illuminating Scaled Suffering and a Hierarchy of Genocide from Simele to Anfal* [praca doktorska], Toronto 2010, s. 142.

¹²⁵ Podsumowanie brytyjskiego mandatu w Iraku zob. M. Dziekan, *Historia Iraku*, Warszawa 2002, s. 148–149.

¹²⁶ Co istotne, choć tragedia dotknęła członków Asyryjskiego Kościoła Wschodu, to syryjscy ortodoksi z Tur Abdinu przejęli te same elementy martyrologii,

i nigdy niestanowiący zagrożenia dla irackiej niepodległości, został zmiądzony; 7 sierpnia został uznany za narodowy dzień żałoby¹²⁷. Na wieść o masakrze 10 tysięcy Asyryjczyków opuściło Irak i wkroczyło do zarządzanej przez Francuzów Syrii, a konkretnie do wspomnianej już wcześniej Al-Dżaziry¹²⁸.

Żeby ocalić swoje wspólnoty, chaldejscy i syryjsko-ortodoksyjni przywódcy duchowni zdystansowali się od Kościoła Wschodu, pisząc – najprawdopodobniej pod presją – listy popracia dla rządu irackiego; w rezultacie w kontekście irackim „Asyryjczyk” zaczął oznaczać „nestorianina”¹²⁹. Skutki tych historycznych decyzji i animozji widoczne są do dziś¹³⁰. Chaldejczycy oraz syryjscy ortodoksi woleli współpracę z reżimem i relatywne bezpieczeństwo kosztem częściowej arabizacji swoich wspólnot. Za to Asyryjczycy często wybierali emigrację – do USA, Australii, Europy; wszędzie tam próbowali tworzyć własne enklawy¹³¹.

W Iraku nie byli i nie są bezpieczni. Podczas operacji Anfal, prowadzonej w 1988 roku przez iracki rząd przeciw Kurdom, zginęło przynajmniej 2 tys. Asyryjczyków¹³². Rzadko się jednak o tym fakcie pamięta w świetle 50–200 tys. ofiar kurdyjskich. Zresztą ludobójstwa nierzadko służą nacjonalistycznym agendum¹³³. Uznanie, że jeszcze inna grupa etniczna cierpiała w czasie jakiejś zagłady, w oczach nacjonalistów umniejsza ich własne cierpienia. Dlatego asyryjskie ofiary – nie po raz pierwszy i zapewne nie po raz ostatni – kwalifikowane są jako drugorzędne¹³⁴.

w ten sposób zbliżając się do wschodnich Asyryjczyków. Zob. L. Dziegiel, *Archeology and martyrology...*, s. 40.

¹²⁷ J.E. Lewis, *Iraqi Assyrians: Barometer of Pluralism*, „Middle East Quarterly”, Vol. 10, No. 3, lato 2003, s. 52–53.

¹²⁸ N. Awde, N. Lamassu, N. Al-Jeloo, *Modern Aramaic (Assyrian/Syriac) Dictionary & Phrasebook*, New York 2007, s. 11.

¹²⁹ S. Donabed, *Rethinking...*, s. 122.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 123.

¹³¹ J. Mack, *op. cit.*, s. 51.

¹³² Ö.A. Cetrez, S.G. Donabed, A. Makko, *op. cit.*, s. 289.

¹³³ Za precedens można uznać traktowanie holocaustu jako wyłącznie żydowskiej tragedii. Por. I. Zertal, *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Cambridge 2002.

¹³⁴ Ormianie niejako zawłaszczyli holocaust ormiański z 1915 roku, Kurdowie zaś Anfal. Jako przykład może posłużyć konferencja „Holokaust Kurdów w 1988”, która odbyła się 2 kwietnia 2009 roku w Parlamencie Europejskim. Celem konferencji było zwiększenie świadomości na temat operacji Anfal. Kiedy Asyryjczycy i ich sympatycy na widowni powiedzieli, że Asyryjczycy też cierpieli podczas An-

2.10. Funkcjonowanie wspólnoty w państwach Bliskiego Wschodu

Jak zostało już wcześniej zaznaczone, Asyryjczycy/Aramejczycy w Szwecji pochodzą z różnych krajów bliskowschodnich, a co za tym idzie, mają różny bagaż historyczny. Żeby go zrozumieć, warto cofnąć się w narracji do upadku Imperium Osmańskiego w latach 1908–1922 i powstania na jego gruzach państw narodowych, m.in. Turcji w 1923 roku, Iraku w 1932 roku, Libanu w 1943 roku i Syrii w 1946 roku. Wszystkie te nowo powstałe organizmy państwowe miały na swych terenach mniejszości chrześcijańskie, których reprezentanci, marząc o staniu się pełnoprawnymi obywatelami, byli aktywni politycznie – działali przede wszystkim w ruchu panarabskim¹³⁵, stanowiącym alternatywę dla ideologii panislamskiej¹³⁶. Choć chrześcijanie, obok muzułmanów, przez wieki przyczynili się do rozwoju arabskiej literatury, nauki, medycyny, czy filozofii, na przełomie XIX/XX wieku zaś stali się współarchitektami arabskiego odrodzenia (*An-Nahdy*)¹³⁷ i promotorami sekularyzmu¹³⁸, to rosnąca w siłę islamizacja oraz autorytarne reżimy skutecznie blokowały ich wysiłki. Chrześcijańscy politycy nigdy nie byli na tyle liczni w różnych gabinetach i parlamentach na Bliskim Wschodzie, by ich głos czynił znaczącą różnicę¹³⁹.

Zarówno oficjalne, jak i nieoficjalne ograniczenia, którym podlegają chrześcijanie zajmujący prominentne stanowiska w państwach bliskowschodnich, stanowią dowód na to, iż głoszona

fal, zostali werbalnie uciszeni, a ich komentarze ucięte. Mailowa korespondencja Sargona Donabeda z Asyryjską Radą Europy (*Assyria Council of Europe*) z 3 kwietnia 2009 roku. *Iraq and the Assyrian...*, s. 268.

¹³⁵ Panarabizm – ruch polityczny mający na celu zjednoczenie świata arabskiego. M. Żmigrodzki, *Encyklopedia politologii: Myśl społeczna i ruchy polityczne współczesnego świata*, Kraków 2000, s. 273.

¹³⁶ Panislamizm – ruch polityczny wzywający do jedności wszystkich muzułmanów. Powstał w latach 70. XIX wieku w Imperium Osmańskim i szybko zyskał popularność w całym świecie islamu. J. Danecki, *Kultura...*, s. 156.

¹³⁷ Y. Habbi, *Christians in Iraq*, [w:] *Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future*, red. A. Pacini, Oxford 2004, s. 302–303.

¹³⁸ Chrześcijanie opowiadali się za świeckim nacjonalizmem, gdyż liczyli na to, że będzie on ślepy na przynależność religijną, ergo zakończy ich dyskryminację w społeczeństwach zdominowanych przez muzułmanów. Por. R. Haddad, *op. cit.*, s. 5.

¹³⁹ Zob. więcej F. McCallum, *Christian political participation in the Arab world*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 23(1), 2012, s. 3–18.

w konstytucjach oraz mowach o narodowej jedności „równość” pozostaje zwykle w sferze werbalnej. Zakres politycznego zaangażowania bliskowschodnich chrześcijan zależy od polityk wypracowanych przez elity rządzące w konkretnych krajach, które mogą postrzegać wyznawców chrześcijaństwa jako zasadniczo posiadających te same prawa i obowiązki, co reszta populacji (Syria, Turcja) lub mniejszości, których prawa powinny być zabezpieczone przez odpowiednie kwoty w parlamencie (Irak, Liban).

Syria. Znając aktualną sytuację w Syrii, trudno uwierzyć, jak spokojnym krajem była jeszcze niedawno¹⁴⁰. Reżim zdominowany przez alawitów¹⁴¹, choć bezlitosny dla opozycji, przez cztery dekady skutecznie minimalizował tarcia międzyreligijne przez odwoływanie się do arabskiego nacjonalizmu opartego na wspólnym dziedzictwie i języku¹⁴². Pod rządami Baszszara al-Asada, a wcześniej jego ojca Hafiza, stanowiący około 10 proc. całej populacji chrześcijanie byli obecni w rządzie, zgromadzeniu narodowym, szeregach partii Al-Bas i w administracji publicznej. Pomimo braku oficjalnych kwot, reżim pilnował, by na regionalnych listach Al-Bas był znaczący odsetek chrześcijan i by w rządzie zasiadał przynajmniej jeden chrześcijański minister. W świetle prawa (art. 3 konstytucji z 1973 roku, znowelizowanej w 2012 roku) jedynym urzędem, o który nie mogą ubiegać się chrześcijanie, jest urząd prezydenta¹⁴³.

To tłumaczy, dlaczego w obliczu wojny domowej większość chrześcijan nie odwraca się od Al-Asada. Przedstawiciele Kościo-

¹⁴⁰ M. Woźniak-Bobińska, *Polityka zagraniczna Syrii*, [w:] *Wprowadzenie do polityki zagranicznej muzułmańskich krajów Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej*, red. M. Woźniak-Bobińska, A.M. Solarz, Warszawa 2018, s. 62 i nast.

¹⁴¹ Alawizm (nusajryzm) to prąd religijny wywodzący się z ismailizmu powstały w IX wieku. Wierzenia alawitów wykazują wpływy chrześcijaństwa, zoroastryzmu i kultów astralnych (wiara w reinkarnację). Alawici czczą zięcia Proroka Muhammada – Alego ibn Abi Taliba. Szyici uznają ich za muzułmanów, ale wśród sunnitów zdania są podzielone. Więcej o alawitach zob. K. Pachniak, *Ezoteryczne odłamy islamu w muzułmańskiej literaturze herezjograficznej*, Warszawa 2012, s. 186–233; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2011, s. 351–360; E. Zisser, *The 'Alawis, Lords of Syria: From Ethnic Minority to Ruling Sect*, [w:] *Minorities and the State in the Arab World*, red. O. Bengio, G. Ben-Dor, London 1999, s. 129–145.

¹⁴² Więcej o systemie politycznym i reżimie syryjskim zob. Ł. Fyderek, *Pretoria i technokraci w reżimie politycznym Syrii*, Kraków 2011, s. 31–114.

¹⁴³ Konstytucja Syrii: Syrian Arab Republic: Constitution, 2012, <http://www.refworld.org/docid/5100f02a2.html>, data odczytu 16 stycznia 2018.

łów syryjskich pozostają neutralni, albo popierają reżim¹⁴⁴ pomimo jego licznych zbrodni na cywilach – boją się fundamentalistycznie nastawionych muzułmanów i chaosu. Od początku wojny domowej, tj. 2011 roku, w Syrii zginęło ponad 400 tys. ludzi, a niemal 6 milionów straciło dach nad głową, z czego ponad 4,8 milionów znalazło schronienie w Turcji, Libanie, Jordanii, Iraku oraz Egipcie¹⁴⁵. Szacowano, że ponad 17 proc. spośród syryjskich uchodźców stanowili wyznawcy chrześcijaństwa¹⁴⁶.

Liczba chrześcijańskich opozycjonistów jest bardzo mała, wywodzą się oni m.in. z Asyryjskiego Stowarzyszenia Demokratycznego oraz Syryjskiej Partii Jedności¹⁴⁷. Za to chrześcijańscy mężczyźni walczą po różnych stronach: w siłach rządowych, w oddziałach kurdyjskich w *de facto* autonomicznej enklawie Rożawy (Zachodnim Kurdystanie) w północnej Syrii lub wśród rebeliantów (których szeregi jednak w coraz większym stopniu zdominowane są przez muzułmańskich ekstremistów). Chrześcijańscy cywile, jeśli tylko sytuacja rodzinno-materialna im na to pozwala, uciekają z kraju. Nic dziwnego, że już niedługo po wybuchu tzw. Arabskiej Wiosny, niektórzy dziennikarze i autorzy zaczęli nazywać ją „chrześcijańską zimą”¹⁴⁸.

Termin ten szczególnie dobrze oddawał zagrożenie, jakie stanowiło tzw. Państwo Islamskie (IS). W 2012 roku na terenach przez siebie opanowanych w Iraku oraz Syrii organizacja ta nałożyła na niemuzułmanów *dzizję*; tym, którzy nie chcieli lub nie mogli zapłacić, groziła śmierć¹⁴⁹. Wiele kościołów obróciło się w ruinę na skutek operacji militarnych. Dżadida, chrześcijańska dzielnica Aleppo, była regularnie bombardowana. Ocenia się, że około 30 tys. chrześcijan z Aleppo opuściło miasto¹⁵⁰. Z drugiej strony, prawie 50 tys.

¹⁴⁴ A. Rabo, *op. cit.*, s. 182.

¹⁴⁵ *Uchodźcy z Syrii: kryzys w liczbach*, <https://amnesty.org.pl/uchodzczy-z-syrii-kryzys-w-liczbach/>, data odczytu 16 stycznia 2018.

¹⁴⁶ J. di Giovanni, C. Gaffey, *The New Exodus. Christians Flee ISIS in the Middle East*, „Newsweek”, 3.04.2015, s. 29.

¹⁴⁷ S. Bednarowicz, *The „Arab Spring” and the Christian Linguistic Minorities in Syria*, „Orientalia Christiana Cracoviensia” 6, 2014, s. 53.

¹⁴⁸ Por. R. Stice, *Arab Spring, Christian Winter: Islam Unleashed on the Church and the World*, Abbotsford (USA) 2014.

¹⁴⁹ N. Shea, *Barbarism 2014. On Religious Cleansing by Islamists*, „World Affairs”, listopad/grudzień 2014, s. 40.

¹⁵⁰ J. di Giovanni, C. Gaffey, *op. cit.*, s. 31.

chrześcijan mieszkających w Himsie zostało z niego wyrzuconych przez rebeliantów w 2013 roku¹⁵¹. W tym samym roku chrześcijańska Malula wpadła w ręce muzułmańskich ekstremistów. Na szczęście większość mieszkańców uciekła wcześniej do Latakii. Choć w listopadzie 2013 roku rząd odzyskał kontrolę nad miastem¹⁵², tylko 150 rodzin zdecydowało się wrócić¹⁵³. Z kolei w lutym 2015 roku bojownicy IS zaatakowali 35 asyryjskich wiosek położonych wzdłuż rzeki Chabur w północno-wschodniej Syrii. Porwali wówczas 250 Asyryjczyków, a 3 tys. wywieźli z wiosek. Część porwanych nadal uznaje się za zaginionych¹⁵⁴. To tylko najbardziej nagłośnione przypadki prześladowań chrześcijańskich mniejszości od wybuchu antyasadowskiego powstania.

Liban. Historycznie na terenie Libanu dochodziło do licznych starć między chrześcijanami a druzami, a także chrześcijanami i szyitami¹⁵⁵. Obecnie sytuacja miejscowych chrześcijan jest nie najgorsza, przy czym trzeba rozróżnić między obywatelami Libanu a uchodźcami. Wśród tych ostatnich jest około 40–80 tys. Asyryjczyków/Aramejczyków¹⁵⁶, którzy często nie posiadają pozwoleń na pobyt i skazani są przez to, jeśli nie na więzienie, to na ekonomiczną wegetację, podczas gdy chrześcijańscy obywatele Libanu cieszą się wieloma prawami. Libański system konfesyjny jest unikatowy pod tym względem, że przyznaje kwoty miejsc w parlamencie i rządzie, bazując na statystykach demograficznych. Jako że największe chrześcijańskie wyznanie w kraju – maronici

¹⁵¹ N. Shea, *op. cit.*, s. 37.

¹⁵² S. Bednarowicz, *op. cit.*, s. 54.

¹⁵³ J. di Giovanni, C. Gaffey, *op. cit.*, s. 27.

¹⁵⁴ Szczegółowy opis tych wydarzeń zob. J. Yacoub, Th. Oberlé, *Details Emergence of ISIS' Mass Abduction of Assyrians in Syria*, „Assyrian International News Agency”, <http://www.aina.org/news/20170705125045.htm>; lista ataków na Asyryjczyków przeprowadzonych przez bojowników Państwa Islamskiego i innych grup fundamentalistycznych: *Attacks on Assyrians in Syria By ISIS and Other Muslim Groups*, „Assyrian International News Agency”, <http://www.aina.org/releases/20150226225711.htm>, data odczytu 16 stycznia 2018.

¹⁵⁵ Zwłaszcza w pierwszej połowie XIX wieku. Zob. R. Ożarowski, *Polityka zagraniczna Libanu*, [w:] *Poziomy analizy stosunków międzynarodowych*, t. II, red. E. Halizak, M. Pietraś, Warszawa 2013, s. 337.

¹⁵⁶ AFP, *Assyrians struggle in Lebanon after fleeing IS jihadists*, „Daily Mail”, <http://www.dailymail.co.uk/wires/afp/article-3000523/Assyrians-struggle-Lebanon-fleeing-IS-jihadists.html>, data odczytu 16 stycznia 2018.

– stanowią oficjalnie około 22 proc. jego populacji¹⁵⁷, chrześcijanie robią wszystko, by utrzymać ten system. Wśród Asyryjczyków/Aramejczyków toczą się dyskusje, czy maronici są jednymi z nich; sami maronici nie utożsamiają się z Asyryjczykami/Aramejczykami, którzy według podań trafili do Libanu w XV wieku z sąsiednich ziem dzisiejszej Syrii. W XVIII wieku do Libanu przenieśli swą siedzibę syryjscy katolicy, w XIX wieku schronili się prześladowani w Aleppo syryjscy ortodoksi, w 1939 roku założono w Zahle syryjsko-ortodoksyjne seminarium duchowne podległe bezpośrednio patriarchs¹⁵⁸. Nic dziwnego, że Liban długo uchodził za skupisko asyryjskiej/aramejskiej elity intelektualnej¹⁵⁹.

Turcja. W 2017 roku Tur Abdin w południowowschodniej Turcji zamieszkiwało tylko 2 tys. Asyryjczków/Aramejczyków¹⁶⁰, których życie społeczne toczyło się w Mardinie i Midyacie¹⁶¹ oraz otaczających te miasta wioskach i syryjsko-ortodoksyjnych klasztorach, z których najsłynniejsze są Mor Gabriel oraz Dajr az-Zafaran¹⁶². Te ośrodki życia duchowego przyciągają wielu asyryjskich/aramejskich odwiedzających z diaspory, którzy starają się wspomóc rodaków w ojczyźnie. Niewielka mniejszość rdzennych chrześcijan w Turcji nie cieszy się takimi samymi prawami, co muzułmańska większość – pomimo domniemanej równości religijnej¹⁶³. Od 1928 roku Turcja jest oficjalnie państwem świeckim (wprowadzono

¹⁵⁷ M.A. Faour, *Religion, Demography, and Politics in Lebanon*, „Middle Eastern Studies”, Vol. 43, No. 6, 2007, s. 917.

¹⁵⁸ M. Abdalla, *Asyryjska diaspora...*, s. 59.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 62.

¹⁶⁰ J. Messo, *op. cit.*, s. 35. W wydanej pod koniec XX wieku książce *From the Holy Mountain: A Journey Among the Christians of the Middle East* (New York 1997) angielski pisarz, William Dalrymple, przewidywał, że w ciągu pokolenia przestanie istnieć chrześcijańska wspólnota z Tur Abdinu. W drugiej dekadzie XXI wieku zagrożenie to zostało na pewien czas zażegnane. J. Carillet, *The Return of the Suriani. A Visit to a Christian Minority in Turkey That Refuses to Die*, „Touchstone”, marzec 2006, s. 28.

¹⁶¹ Asyryjczycy/Aramejczycy z miast uważali się za o wiele lepszych od krewnych ze wsi. Zwłaszcza może midyackie rody jednoczyło przekonanie o ich kompetencjach kulturowych i cywilizowanym stylu życia, które odróżniały je od ludu ze wsi. Zob. U. Björklund, *North to Another Country...*, s. 79.

¹⁶² Opis tych klasztorów oraz innych najważniejszych miejsc chrześcijańskich Tur Abdinu zob. M. DelCogliano, *Syriac Monasticism in Tur Abdin: A Present-Day Account*, „Cistercian Studies Quarterly”, Vol. 41, No. 3, 2006, s. 311–349.

¹⁶³ M. Woźniak-Bobińska, *Turkey*, [w:] *Encyclopedia of Christianity in the Global South*, red. M.A. Lamport, Lanham 2018, s. 812–816.

wówczas odpowiednią poprawkę do konstytucji z 1924 roku), jednak w świetle ankiety przeprowadzonej w 2014 roku 89 proc. Turków definiuje naród również w kategoriach przynależności do konkretnej religii – islamu¹⁶⁴. Tureckie prawo przewiduje szereg ograniczeń w funkcjonowaniu niemuzułmańskich wspólnot – wiele z nich ma problemy już na etapie rejestracji. Liczne kongregacje często zmuszone są dzielić się przestrzenią, gdyż państwo tureckie skonfiskowało ich dobra: kościoły, plebanie, sierocińce itp.

Chrześcijanie długo byli nieobecni w tureckim parlamencie. Dopiero w 2015 roku trzech Ormian i jeden syryjski ortodoks zostali posłami po wyborach 7 czerwca¹⁶⁵. Należą oni do różnych partii i reprezentują różne interesy. Erol Dora¹⁶⁶ z kurdyjskiej Partii Pokoju i Demokracji walczy o zwrot asyryjskich/aramejskich domów i wsi skonfiskowanych przez państwo tureckie, usunięcie antyaszyryjskich treści z tureckich podręczników¹⁶⁷, tudzież powrót symboli, jak np. pomnika asyryjskiego byka z głową człowieka (*lamassu*) pod urząd miasta Diyarbakir¹⁶⁸. Jednak rząd w Ankarze, zajęty kwestią kurdyjskiej opozycji, ignoruje chrześcijański głos i to mimo presji ze strony Unii Europejskiej.

Od czasów Sejfo skomplikowane są relacje asyryjsko-kurdyjskie w Turcji¹⁶⁹. Zasadniczo Asyryjczycy mają za złe Kurdom zagarnięcie ich mienia, Kurdowie zaś nie kwapią się do oddawania

¹⁶⁴ Były to badania Ersin Kalaycıoğlu z Sabancı Üniversitesi oraz Ali Çarkoğlu z Koç Üniversitesi pt. *Nationalism in Turkey and in the world*. Cyt. za: U. Bulut, *Churches in Turkey on the Verge of Extinction*, https://www.gatestoneinstitute.org/5584/turkey-churches#_ftn3, data odczytu 16 stycznia 2018.

¹⁶⁵ *Turkey's Christian minority sends four deputies to parliament*, „Hürriyet Daily News”, 7.06.2015, <http://www.hurriyetdailynews.com/turkeys-christian-minority-sends-four-deputies-to-parliament-83623>, data odczytu 16 stycznia 2018.

¹⁶⁶ Th. Seibert, *The Syrian Orthodox Lawyer Erol Dora. Source of Hope for the Christian Minority*, <http://en.qantara.de/content/the-syrian-orthodox-lawyer-erol-dora-source-of-hope-for-the-christian-minority>, data odczytu 16 stycznia 2018.

¹⁶⁷ Asyryjczycy w podręcznikach przedstawiani są jako „zdrajcy”, „kolaboranci”, odpowiedzialni za „cios w plecy”. Ich lojalność jest dyskusyjna. S. Onder, *op. cit.*, s. 104–105. Nie brak również tureckich publikacji naukowych, które w bardzo złym świetle stawiają miejscowych chrześcijan. Por. S.R. Sonyel, *The Assyrians of Turkey. Victims of Major Powers Policy*, Ankara 2013.

¹⁶⁸ P. Antonopoulos, *Turkey remove Assyrian sculpture from front of local city hall*, „Al Masdar News”, 17.01.2017, <https://www.almasdarnews.com/article/turkey-remove-assyrian-sculpture-from-front-of-local-city-hall/>, data odczytu 16 stycznia 2018.

¹⁶⁹ Więcej o nich z perspektywy asyryjskiej w: M. Abdalla, *Asyryjczycy w Tur Abdinie między kurdyjskim młotem a tureckim mieczem...*, s. 276–278.

asyryjskich domów. W latach 80. i 90. XX wieku trwał brutalny konflikt między tureckim rządem a Partią Pracujących Kurdystanu (kurd. *Partiya Karkerên Kurdistanê*, PKK), który pochłonął 30 tys. ofiar. Inna grupa, kurdyjski Hezbollah (niemający nic wspólnego z libańskim imiennikiem), aktywnie prześladowała chrześcijan – zdarzały się porwania chrześcijanek w celu zmuszenia ich do ślubu z muzułmanami czy porwania zakonników dla okupu¹⁷⁰. Opuszczenie przez Asyryjczyków/Aramejczyków miast i miasteczek Turcji przyczyniało się do wzrostu poczucia zagrożenia wśród tych, którzy zostali. Naures Atto pisała „Czuli, że bezpieczeństwo kryje się w liczbach. Ci Asyryjczycy, którzy woleli zostać w *athro* (ojczyźnie), próbowali przekonać innych, żeby także pozostali. Życie obok pustego domu oznaczało skazywanie się na bardzo kruchą pozycję”¹⁷¹. Na początku XXI wieku sytuacja jest nieco lepsza; kilkadziesiąt asyryjskich rodzin wróciło w ostatnich latach do Tur Abdinu¹⁷².

Irak. Niektórzy badacze¹⁷³ uważają, że przyszłość Asyryjczyków/Aramejczyków jest ściśle związana z Irakiem, gdyż tam są ciągle najliczniejsi. W państwie tym doświadczali zmiennych losów. Dobrze traktowani przez reżim Abd al-Karima Kasima (1958–1963) odczuli zmianę na gorsze wraz z objęciem władzy przez basistów. Partia Al-Bas prowadziła arabizację – zarówno otwartą, jak i ukrytą; arabski nacjonalizm połykał asyryjski¹⁷⁴. Asyryjczycy jako grupa etniczno-językowa wypadli z irackiego cenzusu w 1977 roku, choć inne grupy etniczne, Arabowie i Kurdowie, byli wyszczególnieni. Tylko religijna kategoria „chrześcijanie” została¹⁷⁵.

Basistowska polityka „dziel i rządź” powodowała, że niektórzy chrześcijanie byli uprzywilejowani¹⁷⁶, przy czym dyktator

¹⁷⁰ J. Carillet, *op. cit.*, s. 28.

¹⁷¹ N. Atto, *op. cit.*, s. 199.

¹⁷² J. Carillet, *op. cit.*, s. 31.

¹⁷³ Por. V. Petrosian, *op. cit.*, s. 146.

¹⁷⁴ S. Donabed, *Iraq and the Assyrian Unimagining...*, s. 144.

¹⁷⁵ E. Naby, *From Lingua Franca to Endangered Language. The Legal Aspects of the Preservation of Aramaic in Iraq*, [w:] *On the Margins of Nations: Endangered Languages and Linguistic Rights*, red. J.A. Argenter, R. McKenna Brown, Bath (UK) 2004, s. 198.

¹⁷⁶ Ze względu na zakaz picia alkoholu obejmujący muzułmanów, chrześcijanie w Iraku wyspecjalizowali się w obsłudze hoteli, restauracji, sklepów monopolowych. Już w latach 40. XX wieku Chaldejczycy byli właścicielami licznych hoteli i restauracji w Bagdadzie. Por. D. Stewart, J. Haylock, *New Babylon: a portrait of Iraq*, London 1956, s. 58.

wyraźnie faworyzował spolegliwych Chaldejczyków¹⁷⁷ kosztem Asyryjczyków, którzy mocniej opierali się narzucanej arabizacji i w związku z tym doświadczały infiltracji, ostracyzmu i różnych represji¹⁷⁸. W obliczu zakazu publicznego używania języka aramejskiego asyryjskie życie narodowe i kulturalne praktycznie zanikło. Ci Asyryjczycy, którym partia Al-Bas zapewniła stanowiska, musieli wyrzec się swojej tożsamości i języka – przestać być Asyryjczykami. Ekstremalnym przykładem arabizacji był iracki premier Tarik Aziz, asyryjsko-chaldejski chrześcijanin, którego prawdziwe imię i nazwisko brzmiało Michail Juhanna. Jego prominentna pozycja oraz fakt, że Saddam Husajn wybierał chrześcijan na swoich kucharzy, służyły jako pozory tolerancji. W rzeczywistości partia Al-Bas zakazała wszystkich religijnych aktywności, które łączyły irackich chrześcijan z ich współwyznawcami za granicą; np. w 1978 roku reżim uwięził ponad 500 Asyryjczyków – członków Komitetu Studiów nad Biblią¹⁷⁹.

Z kolei podczas wojny iracko-irańskiej wielu Asyryjczyków wcielono do wojska i wysłano na pierwszą linię ognia. To spowodowało, że wyjątkowo wysoki był wśród nich odsetek zabitych: straty śmiertelne szacowano nawet na 60 tys., nie licząc uwięzionych i zaginionych¹⁸⁰. Podobnie działo się w czasie wojny z Kuwejtem. W polityce wewnętrznej operacja Anfal miała na celu „ukarać” Kurdów, ale skrzywdziła też Asyryjczyków. Wiele asyryjskich wiosek zostało zniszczonych, 40 tys. Asyryjczyków zbiegło razem z Kurdami do państw sąsiedzkich. Sytuacja dalej się pogarszała w latach 1991–1992, gdy Asyryjczycy zostali podzieleni na dwie grupy – kontrolowaną przez Kurdów w północnej części Iraku oraz drugą, na południe od 36. równoleżnika, pod kontrolą Bagdadu. Gdyby Asyryjczycy nie poparli Kurdów na północy, zosta-

¹⁷⁷ To jeden z powodów, dla których Chaldejczycy woleli pozostać przy odrębnej nazwie. Po obaleniu Saddama Husajna coraz częściej zaczęto mówić w Iraku o wspólnocie „chaldo-asyryjskiej”, choć termin ten pojawił się już na początku XX wieku; używał go m.in. słynny asyryjski wódz Aga Petros. Por. H. Murre-van den Berg, *Chaldeans and Assyrians...*, s. 160–161. Chaldejczykiem był iracki premier i szef dyplomacji Tarik Aziz.

¹⁷⁸ M. Nisan, *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression*, Jefferson (USA)–London 2002, s. 191.

¹⁷⁹ J.E. Lewis, *op. cit.*, s. 53.

¹⁸⁰ S. Donabed, *Reforging a Forgotten History...*, s. 191.

liby okrzyknięci „kolaborantami Saddama”, a gdyby nie stosowali się do rozkazów reżimu poniżej 36. równoleżnika, zostaliby brutalnie ukarani jako „kurdyjscy kolaboranci”. Nic dziwnego więc, że ci, którzy zostali w kraju – wielu wyjechało bowiem m.in. do Kuwejt, Libanu, Australii, Kanady i Stanów Zjednoczonych – starali się być lojalni wobec swoich władz¹⁸¹.

Niezamierzonym przez Saddama skutkiem obowiązkowej arabizacji mniejszości religijnych był rosnący odsetek wyedukowanej asyryjskiej i chaldejskiej młodzieży. Zresztą iraccy chrześcijanie tak byli postrzegani przez muzułmańskich sąsiadów – jako wykształceni i zamożni. Ich sytuacja pogorszyła się drastycznie po inwazji amerykańskiej na Irak w 2003 roku¹⁸²; setki tysięcy Asyryjczyków i Chaldejczyków oskarżonych o kolaborację z okupantem opuściły wtedy kraj. Przez kolejne lata chaos tylko się pogłębiał. W 2014 roku powstał samozwańczy kalifat, tzw. Państwo Islamskie, spadkobierca po sunnickich ekstremistach. Chrześcijanom w Iraku dano wybór – zapłacić 550 tys. dinarów irackich, tj. około 1700 PLN *dżizji* od każdej rodziny, nawrócić się na islam lub zginąć¹⁸³. Zabójstwa, porwania, gwałty i grabieże były wówczas na porządku dziennym – według Open Doors poziom prześladowań chrześcijan osiągnął poziom ekstremalny¹⁸⁴.

Choć artykuł 42 irackiej konstytucji z 2005 roku mówi o wolności myśli, sumienia i wyznania, zaś artykuł 2 gwarantuje wolność praktykowania swojej religii także przez chrześcijan, to nowe, przegłosowane w 2015 roku krajowe prawo dotyczące dowodów osobistych (*National Identity Card Law*) głosi, iż muzułmanin nie może porzucić swojej religii, zaś niepełnoletnie dziecko, którego rodzic zostaje konwertytą na islam, automatycznie staje się muzułmaninem. Yonadam Kanna z Asyryjskiego Ruchu Demokratycznego

¹⁸¹ V. Petrosian, *op. cit.*, s. 128.

¹⁸² O sytuacji w Iraku po obaleniu reżimu Saddama Husajna zob. M. Dziekan, *Irak. Religia i polityka*, Warszawa 2005, s. 36–38.

¹⁸³ Ch. Mitchell, *ISIS Swallowing Iraq: „They’re Killing Children”*, <http://www1.cbn.com/cbnnews/world/2014/August/ISIS-Swallowing-Iraq-Theyre-Beheading-Children>, data odczytu 16 stycznia 2018.

¹⁸⁴ Z krajów Bliskiego Wschodu zamieszkanych przez Asyryjczyków/Aramejczyków był to wynik najgorszy. W 2017 roku na miejscu 8. pod względem nasilenia prześladowań znalazł się Irak, na 10. Iran, na 15. Syria, na 31. Turcja. Open Doors, *World Watch List*, <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/>, data odczytu 16 stycznia 2018.

mówił głośno o sprzeczności tego prawa z konstytucją¹⁸⁵, lecz nie wpłynęło to na zmianę polityki rządu, dla którego ochrona chrześcijan nie stanowi priorytetu. Zresztą sami chrześcijanie nie poprawiają swojej sytuacji, podkreślając podziały – zwłaszcza kilku chaldejskich biskupów mocno akcentuje etniczną odrębność swej wspólnoty¹⁸⁶. Wszystko to sprawia, że pozycja Asyryjczyków na zewnętrznym froncie jest słaba, a ich wpływ na przyszłe wydarzenia w Iraku minimalny¹⁸⁷.

Z niebezpiecznego Iraku do o wiele spokojniejszego Kurdyjskiego Okręgu Autonomicznego, zwłaszcza do prowincji Niniwy, zbiegły od 1991 roku setki tysięcy Asyryjczyków¹⁸⁸. Kurdyjski Rząd Regionalny (KRG) obiecał im pomoc i ochronę. Na terenach zarządzanych przez KRG funkcjonuje ponad 30 asyryjskich szkół, gdzie 500 nauczycieli uczy języka aramejskiego prawie 10 tys. uczniów; finansowane są one z budżetu rządowego¹⁸⁹. Ponad 20 kościołów zostało odnowionych. Asyryjczycy w Kurdystanie mogą wydawać gazety, nadawać programy telewizyjne i radiowe we własnym języku, powoływać organizacje polityczne¹⁹⁰. To żyzny grunt dla politycznego fermentu¹⁹¹.

¹⁸⁵ A. Mamouri, *How Iraq just legalized discrimination of minorities*, „Al Monitor. The Pulse of the Middle East”, <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/11/iraq-law-id-discrimination-minorities.html#ixzz54H4gqtL7>, data odczytu 16 stycznia 2018.

¹⁸⁶ 10 maja 2003 roku memorandum przygotowane przez biskupów Sarhada Dżammo i Ibrahima Ibrahima oficjalnie potwierdziło odrębną tożsamość etniczną Chaldejczyków, odrzucając wspólne narodowe czy polityczne cele z Asyryjczykami. 3 września 2003 roku chaldejscy biskupi wysłali list do Paula Bremera, cywilnego administratora Iraku. W liście podkreślali, że „Chaldejczycy stanowią 75 proc. chrześcijańskiej wspólnoty Iraku i mają odrębną tożsamość od Asyryjczyków”. Cyt. za: *Chaldean Bishops' Letter Undermines National Unity*, „Assyrian International News Agency”, 6.10.2003, <http://aina.org/releases/2003/iraqbishops.htm>, data odczytu 16 stycznia 2018.

¹⁸⁷ V. Petrosian, *op. cit.*, s. 142.

¹⁸⁸ S. Donabed, Sh. Mako, *op. cit.*, s. 75.

¹⁸⁹ F. Gasparini, M. Tosco, *Building a „new” Semitic language: lexical enrichment in Modern Assyrian and its problems*, „Folia Orientalia” XLIX, 2012, s. 193.

¹⁹⁰ V. Petrosian, *op. cit.*, s. 140.

¹⁹¹ W irackim Kurdystanie działa kilka asyryjskich partii. W ostatnich wyborach w 2013 roku Asyryjczycy startowali z trzech list, ubiegając się o przewidziane 5 miejsc w liczącym 111 miejsc Kurdyjskim Zgromadzeniu Narodowym. Jeszcze przed wyborami część członków Asyryjskiego Ruchu Demokratycznego, który jest najbardziej znaną partią chrześcijańską w Iraku, wystąpiło, by startować jako kandydaci z własnej listy „Synowie Mezopotamii”. Pozostałe dwie listy

Ogólnie relacje kurdyjsko-asyryjskie w regionie są poprawne, choć nie brak głosów, zwłaszcza z diaspory, oskarżających Kurdów o zagarnianie asyryjskich ziem. Od lat 90. XX wieku aż do teraz Assyrian International News Agency (AINA) głosi, że asyryjska populacja irackiego Kurdystanu cierpi dyskryminację, a jej prawa są łamane: ziemie konfiskowane, ludzie zastraszani i atakowani¹⁹². Chrześcijańskie partie na Bliskim Wschodzie sprzeciwiają się powstaniu niepodległego państwa kurdyjskiego – oznaczałoby ono koniec ich marzeń o stworzeniu autonomicznego regionu asyryjskiego lub chociaż tzw. bezpiecznej przystani na równinie Niniwy¹⁹³.

2.11. Asyryjski nacjonalizm

Po przybliżeniu historii wspólnoty na Bliskim Wschodzie, można pokusić się o próbę wyabstrahowania z niej momentów, czy też raczej wydarzeń kluczowych dla budowania jej dzisiejszej auto-identyfikacji. Zasadniczo naukowcy odrzucają twierdzenia współczesnych Asyryjczyków, że są potomkami starożytnych¹⁹⁴, wskazując na rolę zachodnich misjonarzy w ukształtowaniu takiej identyfikacji wśród bliskowschodnich chrześcijan. W istocie, o narodzinach odrębnej tożsamości etnicznej wśród wiernych Kościoła Wschodu można mówić dopiero pod koniec XIX wieku. Wpływ na stworzenie teży miały z pewnością ruchy narodowe powstające na świecie, ale i coraz większa obecność przedstawicieli Zachodu, zwłaszcza katolików i protestantów w północnym Iraku oraz północnozachodnim Iranie. Niektórzy wskazują na zapiski podróżnych, w świetle których identyfikacja asyryjska była obecna również wśród syryjskich ortodoksów w Harput (dziś Elâzığ w Turcji)

to „Rafidajn” oraz lista „Zjednoczonych Chaldejczyków, Syryjczyków i Asyryjczyków”. Cyt. za: Ishtar TV, <http://ishtarv.com/viewarticle,50336.html>, data odczytu 16 stycznia 2018.

¹⁹² V. Petrosian, *op. cit.*, s. 139.

¹⁹³ G.P. Jackson, *Iraqi Christians at Odds with World on Kurdish Independence Referendum*, „Christianity Today”, 22.09.2017, <http://www.christianitytoday.com/news/2017/september/iraq-christians-kurds-independence-referendum-nineveh-plain.html>, data odczytu 16 stycznia 2018.

¹⁹⁴ S. Donabed, *Rethinking...*, s. 120. Zwłaszcza reprezentanci studiów biblijnych wolą termin „syryjscy chrześcijanie”; Asyryjczycy kojarzą im się z okrutnikami, którzy źle traktowali starożytnych Żydów. Por. S. Donabed, Sh. Mako, *op. cit.*, s. 83–91.

w połowie XIX wieku¹⁹⁵, choć do swoistego przebudzenia syryjskich ortodoksów w Imperium Osmańskim doszło kilka dekad później – w latach 70. XIX wieku, zwłaszcza tam, gdzie obecni byli misjonarze oraz Ormianie, którzy rozwijali swoją odrębną tożsamość już wcześniej¹⁹⁶. Upowszechnienie pod koniec XIX wieku znanego, lecz wcześniej rzadko używanego, terminu „Asyryjczyk” zbiegło się w czasie z pragnieniem odróżnienia się od Arabów, Turków i Kurdów i uwolnienia spod panowania Osmanów¹⁹⁷.

Heleen Murre-van den Berg pisze, że najwcześniejsze współczesne użycie terminu „asyryjski” na określenie chrześcijan w północnej Mezopotamii nastąpiło prawdopodobnie u brytyjskiego podróżnika Claudiusa Jamesa Richa (zm. 1820)¹⁹⁸. Co istotne w tym kontekście, Rich nie pisał wcale, że Chaldejczycy i nestorianie nazywali sami siebie „Asyryjczykami”, odnosił się tylko do ich geograficznej lokalizacji, np. w przypisie zaznaczał, że chodzi mu o „chrześcijan Asyrii”¹⁹⁹. Również misjonarze mieli zwyczaj stosować klucz geograficzny w nazywaniu swoich stacji²⁰⁰. Zwłaszcza Kościół Anglii²⁰¹ stosował nazwę „chrześcijanie Asyrii”, od 1870 roku zaś zastąpił wcześniejszą nazwę „nestorianie” – „Asyryjczykami”²⁰². Z kolei archeolodzy, Francuz Paul-Émile Botta i jego brytyjski kolega, Austen Henry Layard sprawili, że – mówiąc poetycko – martwa cywilizacja Asyrii odżyła. Książki Layarda tra-

¹⁹⁵ Np. Horatio Southgate w swoich zapiskach (*Narrative of a Visit to the Syrian Church of Mesopotamia*, New York 1844) donosił, że syryjscy ortodoksi z Harput nazywali się synami Aszura przed 1844 rokiem, jeszcze przed nazwaniem ich przez anglikanów „Asyryjczykami”. *Ibidem*, s. 77.

¹⁹⁶ J. Messo, *op. cit.*, s. 73.

¹⁹⁷ H. Murre-van den Berg, *Chaldeans and Assyrians...*, s. 157–159.

¹⁹⁸ *Ibidem*, s. 160.

¹⁹⁹ A.M. Butts, *Assyrian Christians*, [w:] *Companion to Assyria*, red. E. Frahm, Malden 2017, s. 602.

²⁰⁰ Np. „misją asyryjską” nazywano misję do Mosulu, Mardinu, Diyarbakiru i Wan. J. Messo, *op. cit.*, s. 68.

²⁰¹ Misjonarz George P. Badger pisał o tym, jak anglikanie poszukiwali lepszego terminu na te ludy w 1869 roku: „Zdecydowałem nazywać ich »Asyryjczykami«, aby odróżnić ich od »Syryjczyków«, takich jak jakobici”. G.P. Badger, *The Christians of Assyria, Commonly Called „Nestorians” reproduced as Appendix B*, [w:] *Portuguese Discoveries Dependencies and Missions in Asia and Africa*, red. A.J.D. D’Orsey, London 1893, s. 397.

²⁰² J.F. Coakley, *The Church of the East and the Church of England: A History of the Archbishop of Canterbury’s Assyrian Mission*, Oxford 1992, s. 65.

fiły do wielu czytelników i miały na nich wielki wpływ²⁰³. Jak pisze Rudolf Macuch, francuskie i brytyjskie prace wykopaliskowe w Mezopotamii „otworzyły oczy nie tylko Zachodowi, ale i etnicznie bezimiennej aramejskiej populacji tych rejonów”²⁰⁴. Miejscowi chrześcijanie zdali sobie sprawę, jak cenne są te zabytki, więc zaczęli mówić, że to „ich” kulturowe dziedzictwo, należące do ich „przodków”²⁰⁵. Według Leszka Dziegiela „niektórzy ludzie wywodzący się z aramejskojęzycznych wspólnot uwierzyli, że są członkami narodu, który nazwali asyryjskim. Amatorska i intuicyjna hipoteza sformułowana przez brytyjskiego archeologa-dżentelmena [Austena H. Layarda] stała się rzeczywistością dla tysięcy żyjących na Bliskim Wschodzie chrześcijan”²⁰⁶. Innymi słowy, Asyryjczycy, podobnie jak Berberowie, Koptowie, czy Żydzi, sięgali do starożytnej przeszłości, aby skonstruować swą współczesną tożsamość²⁰⁷.

Czynili tak zwłaszcza aramejskojęzyczni intelektualiści, wykształceni przez misjonarzy, którzy zaszczypli w nich idee takie jak sekularyzm, wolność, równość, samorządność, czy nacjonalizm²⁰⁸. Ten ostatni w przypadku omawianej grupy przybrał kształt asyrianizmu. Najbardziej znanym propagatorem asyrianizmu był Naum Faik (1868–1930): nauczyciel, pisarz i poeta²⁰⁹. Robert William De Kelaita wyróżnił trzy fazy w historii asyrianizmu²¹⁰, Johny Messo dodał czwartą²¹¹.

²⁰³ J. Messo, *op. cit.*, s. 70.

²⁰⁴ R. Macuch, *Assyrians in Iran*, [w:] *Encyclopedia Iranica IV*, red. E. Yarshater, London–New York 1987, s. 818.

²⁰⁵ J. Messo, *op. cit.*, s. 72.

²⁰⁶ L. Dziegiel, *Archeology and martyrology...*, s. 32.

²⁰⁷ Jednak w odróżnieniu od Żydów nie mieli potężnych patronów lub ekwiwalentu deklaracji Balfoura. W powojennej rzeczywistości odnaleźli się znów jako mała, słaba mniejszość we współczesnym Iranie, Iraku, Libanie, Syrii i Turcji. J.E. Lewis, *op. cit.*, s. 52.

²⁰⁸ H. Murre-van den Berg, *A Syrian Awakening: Alqosh and Urmia as Centres of Neo-Syriac Writing*, [w:] *Symposium Syriacum VII*, red. R. Lavenant, Rome 1998, s. 503.

²⁰⁹ Który – co ciekawe – okazjonalnie promował również „aramejską” tożsamość. Por. G. Yonan, *Journalismus bei den Assyriern. Ein Überblick von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin 1985, s. 33 i nast. Pamięć Nauma Faika jest czczona 5 lutego (w rocznicę śmierci) w wielu asyryjskich diasporach na świecie. Por. M. Abdalla, *Asyryjska diaspora...*, s. 58.

²¹⁰ R.W. De Kelaita, *On the Road to Niniveh: A Brief History of Assyrian Nationalism, 1892–1990*, „Journal of the Assyrian Academic Society”, Vol. 8, No. 1, 1994, s. 6–30.

²¹¹ J. Messo, *op. cit.*, s. 75.

Faza pierwsza: rodzący się asyrianizm, od lat 80. XIX wieku do 1916 roku. Ciągła dyskryminacja, prześladowania, m.in. masakry w latach 1894–1896 w Imperium Osmańskim, wzmocniły przekonanie, że nikt nie chroni aramejskojęzycznych chrześcijan i sami muszą o siebie zadbać – zorganizować się, bronić, wywalczyć niezależność i wolność. Zwłaszcza asyryjscy intelektualiści w Urmii dążyli do „odrodzenia narodu”. Jednak asyryjski proto-nacjonalizm musiał zmierzyć się z kurdyjskimi ambicjami, muzułmańską reakcją, tureckimi oraz irackimi aspiracjami narodowymi. Asyryjskie ambicje były postrzegane jako inspirowane zewnątrz – nie, przez Brytyjczyków, a czasem Rosjan; Kościół Anglii oraz Rosyjska Cerkiew Prawosławna służyły nierealistycznym zapewnieniom pomocy²¹². Za to Kościoły syryjskie pozostawały ostrożne – aż do 1911 roku zachęcały wiernych do lojalności wobec lokalnych władców, porzucenia politycznych ambicji czy dążeń do autonomii²¹³.

Faza druga: asyrianizm zdefiniowany i wdrażany, 1917–1947. Po wybuchu rewolucji w Rosji w lutym 1917 roku, urodzony w Urmii dr Frejdun Bet-Avraham, który sam siebie nazwał Aturaja (Asyryjczykiem), wraz z Rabbim Benjaminem Arsanisem i dr. Babą Parhadem założyli Asyryjską Partię Socjalistyczną (pierwszą polityczną partię Asyryjczyków). W kwietniu tego samego roku na wieść o rzeziach chrześcijan w Imperium Osmańskim Frejdun Aturaja wydał deklarację po aramejsku wyznaczającą cel „narodu asyryjskiego” – zdobycie autonomii, która zagwarantowałaby pokój i wolność Asyryjczykom na ziemi ich przodków²¹⁴. Pierwszy artykuł Urmijskiego Manifestu Zjednoczonej Wolnej Asyrii brzmiał tak: „Celem i dążeniem Związku Wolnej Asyrii jest ustanowienie w przyszłości narodowego rządu w regionie Urmii, Mosulu, Tur Abdinu, Nisibis, Al-Dżaziry, Jularmegu, i partnerstwo z wielką i wolną Rosją w dziedzinie handlu, przemysłu, jak również armii”²¹⁵.

Bardzo ważną rolę w kształtowaniu świadomości narodowej odegrały w międzylecieju wojennym czasopisma wydawane przez

²¹² M. Levene, *A Moving Target, the Usual Suspects and (Maybe) a Smoking Gun: The Problem of Pinning Blame in Modern Genocide*, „Patterns of Prejudice”, Vol. 33, No. 4, 1999, s. 14.

²¹³ J. Messo, *op. cit.*, s. 75.

²¹⁴ *Ibidem*, s. 82.

²¹⁵ V. Petrosian, *op. cit.*, s. 130.

Asyryjczyków w Imperium Osmańskim i Perskim²¹⁶, które również docierały do Asyryjczyków w Rosji oraz w Północnej i Południowej Ameryce. Po upadku Imperium Osmańskiego Asyryjczycy „potrzebowali nazwy, gdy domagali się poszanowania praw człowieka przed Ligą Narodów”²¹⁷. Różne Kościoły syryjskie i świeckie delegacje upraszały o brytyjską, francuską lub amerykańską opiekę nad terytoriami mandatowymi, a jednocześnie lobbowały za autonomicznym „państwem” asyryjskim, którego granice prezentowano na załączonych mapach²¹⁸. Starania te, będące swoistą próbą włączenia partykularnych interesów asyryjskich w nurt światowej polityki, nie przyniosły rezultatów. Podpisany w sierpniu 1920 roku traktat w Sèvres nie dawał nadziei Asyryjczykom, przewidywał za to powstanie autonomicznego Kurdystanu²¹⁹. Jak słusznie zauważa Marcin Rzepka: „Lata 1919–1920 wyznaczają początek kurdyjskich i asyryjskich narracji narodowych, a tym samym również proces tworzenia granic, bardziej może symbolicznych niż rzeczywistych”²²⁰.

Kolejne dekady przyniosły powstanie Turcji, Iranu, Iraku, Syrii oraz Libanu – nowa rzeczywistość pokazała, że marzenia ojców asyrianizmu były nierealistyczne²²¹; rozczarowanie skutkowało różnymi reakcjami poszczególnych Kościołów²²². Na czele asyryjskiego ruchu politycznego stał powszechnie szanowany patriarcha Kościoła Wschodu, Mar Szimun, który robił, co mógł, by zaangażować Ligę Narodów po stronie pozbawionych domów Asyryjczyków. Argumentował, że powinni otrzymać status milletu i z całego świata ścigać i osiedlić się w Iraku wokół Amadijji, Dohuku i Zachu²²³.

²¹⁶ Zob. więcej J. Messo, *op. cit.*, s. 83–84.

²¹⁷ R. Macuch, *op. cit.*, s. 817.

²¹⁸ Zob. więcej C. Weibel Yacoub, *Le rêve brisé des Assyro-Chaldéens. L'introduvable autonomie*, Paris 2011.

²¹⁹ Nie wszedł on nigdy w życie. W związku z obaleniem sułtanatu w Turcji i utworzeniem republiki pod przywództwem Kemala Atatürka jego ustalenia zostały zastąpione 24 lipca 1923 roku przez traktat w Lozannie zawarty pomiędzy mocarstwami a Republiką Turecką. Turcja odzyskała pełne zwierzchnictwo nad Anatolią i Tracją Wschodnią oraz półwyspem Gallipoli, likwidacji uległa autonomia Kurdystanu.

²²⁰ Szerzej o działaniach Asyryjczyków oraz Kurdów podczas konferencji paryskiej (od 18 stycznia 1919 do 20 stycznia 1920 roku) zob. M. Rzepka, *Kurdyjskie i asyryjskie projekty...*

²²¹ Zob. więcej: F. McCallum, *Christian Political Participation in the Arab World*, „Islam and Christian-Muslim Relations”, Vol. 23, No. 1, 2012.

²²² J. Messo, *op. cit.*, s. 86.

²²³ J.E. Lewis, *op. cit.*, s. 52.

Faza trzecia: od politycznego do etnicznego nacjonalizmu, 1948–1990. W 1948 roku asyryjski patriarcha porzucił polityczną działalność i ograniczył się do bycia przywódcą duchowym. W roku 1970 został zaproszony do Iraku, gdzie był witany przez tysiące Asyryjczyków i traktowany jak prawdziwy przywódca przez iracki rząd – po tym, jak wezwał do całkowitego posłuszeństwa i porzucenia żądań terytorialnych²²⁴. W 1973 roku partie polityczne, które ciągle wierzyły w asyrianizm, skierowały petycję do rządu irackiego, sugerującą utworzenie asyryjskiej ojczyzny w „asyryjskim” trójkącie w północnym Iraku²²⁵. Nie otrzymały żadnej odpowiedzi. W tym samym roku Mar Szimun zrezygnował z urzędu, a dwa lata później został zamordowany przez Davida Maleka Ismaela z wpływowej asyryjskiej rodziny, która prawdopodobnie należała do frakcji rozzarowanej patriarszą abdykacją i rezygnacją ze starań o autonomię w Iraku²²⁶. W 1976 roku Kościół zmienił nazwę na „asyryjski”, czego zabity patriarcha nie popierał. Niektórzy zaczęli bronić „czystego pochodzenia od starożytnych Asyryjczyków”, odrzucając inne identyfikacje, jak Syryjczycy, Aramejczycy, Chaldejczycy²²⁷.

Faza czwarta: asyrianizm, 1990–2017. Opisując czwartą fazę asyrianizmu, który wyewoluował w ideologię polityczną mającą na celu zjednoczenie narodu asyryjskiego oraz stworzenie nowej Asyrii – bezpiecznej ojczyzny, gdzie zagrożeni Asyryjczycy mogliby się schronić, Johny Messo podkreśla porażkę tego projektu²²⁸. Jeden z czołowych ideologów arameizmu wskazuje na selektywne podejście do historii przez asyryjskich działaczy, którzy na wszelkie sposoby starali się udowodnić, iż są potomkami starożytnych, m.in. nadając swoim dzieciom asyryjskie imiona²²⁹, czasopismom zaś asyryjskie nazwy, asyrianizując tańce i muzykę, wprowadza-

²²⁴ J. Messo, *op. cit.*, s. 90–91.

²²⁵ R.W. De Kelaita, *op. cit.*, s. 27 i nast.

²²⁶ J. Messo, *op. cit.*, s. 91–92.

²²⁷ *Ibidem*, s. 93.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ Michael Abdalla pisze o tym, że w wypadku Asyryjczyków często samo imię świadczy o stopniu przywiązania do narodowości. Jednocześnie zauważa, że na Bliskim Wschodzie bywają okresy braku możliwości nadawania dzieciom „narodowych” imion. Zdarzają się również sytuacje odwrotne, kiedy celowo nadaje się dziecku imię uniwersalne. *Idem, Problemy kultury ludności asyryjskiej na pograniczu...*, s. 138.

jąc asyryjski kalendarz²³⁰, projektując symbole narodowe, mapy, flagę, otaczając się rzeźbami i pomnikami w starożytnym stylu. To jednak – według Messo – ciągle za mało, by przekonać wspólnotę międzynarodową, by ujrzała w Asyryjczykach odrębny naród i przyznała im na własność terytorium²³¹. To nawet za mało, by przekonać wszystkich członków wspólnoty do asyryjskiej identyfikacji – wielu postrzega siebie jako Syryjczyków/Aramejczyków lub Chaldejczyków. Tym niemniej asyryjscy działacze nie ustają w wysiłkach, czego najlepszym dowodem są asyryjskie partie.

2.12. Asyryjskie partie

Pierwsza asyryjska partia polityczna powstała w Syrii. Asyryjska Organizacja Demokratyczna (*Mtakasta Demokrateta Atureta*, ADO) została powołana do życia w 1957 roku przez garstkę asyryjskich intelektualistów i politycznych działaczy dążących do stworzenia odrębnego państwa asyryjskiego. Z początku działająca tajnie ADO z czasem przekształciła się w światowy ruch z własnym newsletterem i jawnymi zgromadzeniami²³². Choć syryjski rząd starał się rozprawić z zakazanymi formami nacjonalizmu, jednak dopuszczał większy margines wolności i demokracji w porównaniu z Turcją²³³. Trzy asyryjskie/aramejskie partie działają w Libanie: utworzona w 1978 roku Szuraja, związana przez lata z maronickim politykiem Baszirem al-Dżumajjilem, która obecnie popiera utworzenie asyryjskiego państwa w północnym Iraku²³⁴, Aramejska Organizacja Demokratyczna (*Aramean Democratic Organization*, ArDO) działająca od 1988 roku²³⁵ oraz Syryjska Partia Jedności (*Syriac Union Party*, SUP) powstała w 2005 roku²³⁶.

²³⁰ 1 kwietnia, *Ha b-Nisan*, stare pogańskie mezopotamskie święto traktowane jest w nim jako Nowy Rok, co dla syryjskich ortodoksów oznacza poganizację chrześcijańskiego syryjskiego kalendarza, w którym Nowy Rok wypada 1 października. *Ibidem*, s. 102.

²³¹ Podobnie uważał Leszek Dziegiel, który pisał o asyrianizmie jako o micie politycznym manipulującym w świadomości wyznawców faktami historycznymi w celu osiągnięcia doraźnych celów i spełnienia aktualnych tęsknot społecznych. *Idem*, *Współcześni Asyryjczycy: nowy obszar badań etnografa?...*, s. 103.

²³² Choć w latach 70. i 80. XX wieku władze szwedzkie uznawały ADO za organizację terrorystyczną, to 50. rocznica jej powstania była hucznie obchodzona w 2007 roku w Södertälje. J. Mack, *op. cit.*, s. 48.

²³³ *Ibidem*, s. 49.

²³⁴ <https://www.lebanese-forces.com/>.

²³⁵ <http://www.aramaic-dem.org/>.

²³⁶ <http://www.syriac-union.org/>.

Jednak to Irak jest krajem, gdzie działa najwięcej partii asyryjskich, przy czym ich mnogość nie jest dowodem na siłę, a raczej na słabość spowodowaną brakiem narodowej solidarności. Przez kilkadziesiąt lat funkcjonował swoisty podział: iraccy Asyryjczycy zamieszkujący miasta popierali Arabów, a ich rodacy z prowincji sympatyzowali z ruchem kurdyjskim. Jednak po inwazji amerykańskiej w 2003 roku nie da się już jednoznacznie określić, kogo popierają Asyryjczycy²³⁷.

Historycznie wielu Asyryjczyków było członkami utworzonej w 1934 roku Irackiej Partii Komunistycznej ze względu na jej antyreżimowy charakter. Niektórzy pełnili w tej partii prominentne role. Asyryjczycy stworzyli również kilka etnicznych ruchów opozycyjnych, które dążyły do obalenia reżimu basistowskiego. Były to asyryjskie odpowiedniki Irackiego Frontu Turkmeńskiego, Kurdyjskiej Partii Demokratycznej oraz Patriotycznej Unii Kurdystanu²³⁸.

Wśród asyryjskich partii w Iraku wyróżnia się Demokratyczna Partia Beth Nahrain (*Bet-Nahrain Democratic Party*, BNDP). W 1970 roku powstał Asyryjski Ruch Narodowy Beth Nahrain, którego celem ostatecznym było ustanowienie autonomicznego państwa dla Asyryjczyków w Beth Nahrain, tj. Iraku. Sześć lat później przekształcił się w Demokratyczną Partię Beth Nahrain, również dążącą do powstania autonomicznego państwa na starożytnych ziemiach Beth Nahrain²³⁹. Daleko bardziej radykalna jest Asyryjska Partia Narodowo-Progresywna (*Assyrian Progressive Nationalist Party*, APNP). Według niej Kurdowie nie są odrębnym etnosem, Irak zaś jest wyłącznie asyryjską ojczyzną – jeśli Kurdowie mają mieć w ogóle jakąś ojczyznę, to w granicach asyryjskiego państwa, może w Iranie²⁴⁰.

Największy sukces spośród wszystkich partii asyryjskich w Iraku odniósł Asyryjski Ruch Demokratyczny (*Assyrian Democratic Movement*, ADM). Stworzony w 1979 roku, ADM opowiada się za wolnym, demokratycznym Irakiem oraz uznaniem praw narodowych Asyryjczyków²⁴¹. Jego ideologia to w dużej mierze synteza

²³⁷ V. Petrosian, *op. cit.*, s. 124–125.

²³⁸ J.E. Lewis, *op. cit.*, s. 54.

²³⁹ [Http://www.bet-nahrain.org/](http://www.bet-nahrain.org/).

²⁴⁰ J.E. Lewis, *op. cit.*, s. 55.

²⁴¹ [Http://www.zowaa.org/](http://www.zowaa.org/).

wcześniejszej asyryjskiej świadomości kulturowej z Urmii w Iranie oraz Harput w Turcji. ADM, podobnie jak BNDP, wzywa do jedności między Asyryjczykami²⁴², ale w odróżnieniu od BNDP nie dąży do stworzenia autonomicznego państwa asyryjskiego. To pragmatyczne ugrupowanie, które od 1982 roku walczyło z reżimem basistowskim ramię w ramię z Kurdami²⁴³. W 1990 roku ADM przyłączył się do Irackiego Frontu Kurdystanu (IKF), stając się jedyną niekurdyjską organizacją w jego ramach. Wybory parlamentarne w Kurdystanie w 1992 roku były probierzem stabilności stosunków asyryjsko-kurdyjskich. Iraccy Asyryjczycy nie tylko wzięli w nich udział i zajęli przeznaczone im miejsca, ale pokazali duże wsparcie dla kurdyjskich przywódców²⁴⁴. W uznaniu dla ich lojalności kurdyjski parlament uznał oficjalnie w grudniu 1996 roku dwa święta: 7 sierpnia na pamiątkę ofiar Simele (Dzień Męczenników) oraz 1 kwietnia, czyli Akitu – Asyryjski Nowy Rok²⁴⁵.

Przewodniczący ADM, Yonadam Kanna, długo był na celowniku służb Saddama Husajna – został nawet skazany zaocznie na śmierć; wielu członków ruchu trafiło do więzienia i zostało poddanych torturom²⁴⁶. Jednak na skutek lobbowania ze strony asyryjskich Amerykanów oraz republikańskiego kongresmena

²⁴² W tym celu od 2003 roku promuje nazwę „Chaldo-Asyryjczycy”, która dużo lepiej przyjęła się w Iraku niż w diasporze. V. Petrosian, *op. cit.*, s. 117–118; A. Boháč, *op. cit.*, s. 69.

²⁴³ M. Galletti, *Kurdistan: A Mosaic of Peoples*, „Acta Kurdica. The International Journal of Kurdish and Iranian Studies”, Vol. 1, 1994, s. 49.

²⁴⁴ Kiedy Saddam najechał na Kuwejt i został pokonany, duża część irackiego Kurdystanu stała się *de facto* autonomiczna jako strefa zakazu lotów wymuszona przez Zachód. Pod kurdyjską kontrolą, wiele asyryjskich miasteczek i wsi uzbroiło się i powołało własne milicje. Od 1992 roku pięciu członków lokalnego parlamentu kurdyjskiego to Asyryjczycy. Nie zmienia to faktu, że asyryjscy przywódcy i obrońcy praw człowieka protestują przeciw złemu traktowaniu Asyryjczyków przez Kurdów, przywołując różne pogwałcenia praw. W międzyczasie Asyryjczycy próbują wzmocnić swoją kulturalną autonomię pod kurdyjską władzą, ale nic z tego nie wychodzi. W. Phares, *Are Christian Enclaves the Solution? Disappearing Christians of the Middle East*, „Middle East Quarterly”, Vol. VIII, No. 1, zima 2001.

²⁴⁵ G.B. Teule, *Christians in Iraq: An analysis of some recent political developments*, „Der Islam” 88, 2012, s. 182.

²⁴⁶ W basistowskim Iraku Asyryjczycy niejednokrotnie byli pod obserwacją nie z powodu swojej religii (chrześcijańscy Ormianie cieszyli się przecież spokojem), lecz ze względu na żądania terytorialne – podobnie jak Kurdowie stanowili zagrożenie dla reżimu. Szczegółowo o prześladowaniach politycznych członków ADM zob. S. Donabed, *Iraq and the Assyrian...*, s. 188 i 270.

Henry'ego Hyde'a, prezydent George W. Bush mianował ADM oficjalnie uznanym irackim ruchem opozycyjnym i podjął decyzję o finansowym wsparciu dla tej partii (na mocy art. 4 i 5 Irackiego Aktu Wyzwolenia z 1998 roku)²⁴⁷. Kanna zachęcał USA, by zaatakowały Saddama Husajna: „Jeśli nie zaatakujecie, przyczynicie się do cierpień irackiego ludu. Do zbudowania terroryzmu i zagrożenia przyszłymi atakami”²⁴⁸. W pierwszych oficjalnych wyborach, w których Asyryjczycy wzięli udział już po inwazji amerykańskiej, to jest tych z 30 stycznia 2005 roku do Konstytuanty, został wybrany tylko jeden chrześcijanin – Yonadam Kanna²⁴⁹.

Działalność polityczna i kulturalna Asyryjczyków w ramach ADM była wspomagana przez Światowy Związek Asyryjczyków (*Assyrian Universal Alliance*, AUA) powołany do życia we Francji 1968 roku²⁵⁰, od 1991 roku będący członkiem Organizacji Narodów i Ludów Nie-reprezentowanych (*Unrepresented Nations and Peoples Organization*, UNPO)²⁵¹. Choć do 1992 roku status AUA jako organizacji patronackiej został podważony przez wszystkie asyryjskie partie polityczne, to ze względu na luźne powiązania między AUA a ADM Asyryjczycy w Iraku byli na cenzurowanym – jako kolaboranci z siłami zewnętrznymi. Ponadto iracki rząd szpiegował swoich asyryjskich obywateli i monitorował ich aktywności w USA i Europie²⁵².

2.13. Podsumowanie

W XXI wieku Asyryjczycy/Aramejczycy żyjący na Bliskim Wschodzie są rozdzieleni granicami państw narodowych: Syrii, Libanu, Turcji, Iraku oraz Iranu. Mówią różnymi językami i należą do różnych Kościołów – głównie Asyryjskiego Kościoła Wschodu, Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego oraz Chaldejskiego Kościoła Wschodu. Tradycyjnie każdy z tych Kościołów postrzegał siebie

²⁴⁷ J.E. Lewis, *op. cit.*, s. 55.

²⁴⁸ „The Modesto Bee”, 28.09.2002. Cyt. za J.E. Lewis, *op. cit.*, s. 55.

²⁴⁹ F. Gasparini, M. Tosco, *op. cit.*, s. 195.

²⁵⁰ Na pierwszym spotkaniu postanowiono o ustanowieniu 1 kwietnia obchodami starożytnego Asyryjskiego Nowego Roku oraz przyjęto kalendarz asyryjski zaczynający rachubę czasu od 4750 rok p.n.e. Zob. W. Heinrichs, *The modern Assyrians – Name and Nation*, [w:] *Semitica: Serta Philologica Constantino Tsereteli dictata*, red. R. Contini, F.A. Pennacchietti, M. Tosco, Torino 1993, s. 100.

²⁵¹ A. Boháč, *op. cit.*, s. 70.

²⁵² S. Donabed, *Iraq and the Assyrian...*, s. 185.

jako etnoreligijną wspólnotę, grupę czy nawet naród. Przywódcy religijni nie mieli ochoty dzielić się władzą ze świeckimi, a tym bardziej ze świeckimi członkami siostrzanych Kościołów. Choć o narodzinach asyryjskiego nacjonalizmu można mówić już pod koniec XIX wieku, to nie zdołał on – mimo dużej popularności po I wojnie światowej – stać się jedyną ideologią wspólnoty. W drugiej połowie XX wieku w diasporze pojawił się konkurencyjny projekt aramejski; na początku XXI wieku wyraźny jest też separatyzm chaldejski. To w dużej mierze przez autopercepcję jako millet, Asyryjczykom/Aramejczykom nie udało się przezwyciężyć różnic religijnych, stworzyć narodowej jedności i w rezultacie państwa narodowego – mimo że idea w pewnych kręgach jest wciąż żywa.

Wydarzenia tzw. Arabskiej Wiosny oraz działalność tzw. Państwa Islamskiego dotkliwie dotknęły wspólnotę, zwłaszcza w Syrii oraz Iraku, i spowodowały jeszcze większe jej rozproszenie. Część Asyryjczyków/Aramejczyków zdecydowała się na ucieczkę do Kurdyjskiego Okręgu Autonomicznego, gdzie panują najlepsze w regionie warunki dla rozwoju życia społeczno-politycznego; inni przedostali się do Turcji lub Libanu, jeszcze inni dołączyli do rodzin na Zachodzie. Kilkanaście tysięcy wybrało na nowy dom Szwecję.

ROZDZIAŁ 3

Diaspora asyryjsko-aramejska w Szwecji: etapy i formy instytucjonalizacji

Liczba Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji jest trudna do określenia, jako imigranci nie są bowiem w szwedzkich statystykach ujmowani w kategoriach etnicznych¹. Według Szwedzkiej Komisji ds. Rządowego Wsparcia dla Wspólnot Religijnych (SST) w 2012 roku Asyryjski Kościół Wschodu miał 7112 członków, zaś oba Syryjskie Kościoły Ortodoksyjne 50 396 wiernych². Według Önvera Cetreza na początku XXI wieku asyryjsko-aramejska wspólnota w Szwecji liczyła 70–80 tys.³ Jednak dane podawane przez samych Asyryjczyków/Aramejczyków są dużo wyższe – w 2013 roku była mowa o przynajmniej 120 tys.⁴, a dziś te liczby są z pewnością większe; niektórzy członkowie wspólnoty mówią nawet o 200 tys.⁵, co jednak wydaje się pewną przesadą.

¹ Jest to spowodowane przepisami wynikającymi z poprawności politycznej, które uniemożliwiają pytanie o rasę, pochodzenie etniczne czy wyznanie przy wypełnianiu jakichkolwiek dokumentów. Ostatni spis ludności w Szwecji, w którym wymagano ujawnienia wyznania, miał miejsce w 1930 roku. A. Gromkowska-Melosik, *op. cit.*, s. 65.

² W momencie pisania tego tekstu nie było bardziej aktualnych statystyk. Nawet w najnowszej publikacji zrealizowanej na zlecenie SST pojawiały się te same dane. Por. Th. Arentzen, *Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige*, Stockholm 2016, s. 129.

³ Ö.A. Cetrez, *Meaning-making variations...*, s. 29.

⁴ P. BetBasoo, *Brief History of Assyrians*, „Assyrian International News Agency”, 1.11.2013, <http://www.aina.org/brief.html>, data odczytu 24 stycznia 2018.

⁵ Wywiad z przewodniczącym Federacji Asyryjskiej w Szwecji, Södertälje, 6 marca 2014.

Według szacunkowych statystyk całkowita liczba Asyryjczyków/Aramejczyków w ich nieoficjalnej stolicy Södertälje w 2013 roku wynosiła 25 tys., czyli ponad jedną czwartą miejscowej populacji⁶. Burmistrz Södertälje, Boel Godner, mówiła jednak wielokrotnie o 30 tys. Asyryjczyków/Aramejczyków, czyli jednej trzeciej mieszkańców miasta⁷. Około 50 tys. Asyryjczyków/Aramejczyków zamieszkuje Sztokholm i okolice. Większe skupiska tej grupy znaleźć można ponadto w miastach takich, jak Västerås, Göteborg, Norrköping, Jönköping, Linköping czy Örebro⁸.

3.1. Powody emigracji do Szwecji

Raporty szwedzkich urzędów pokazują, że starający się o azyl Asyryjczycy/Aramejczycy nie precyzowali zwykle powodów swojej emigracji z Bliskiego Wschodu, poza ogólnym stwierdzeniem, że uciekają przed prześladowaniami. W istocie niektórzy Asyryjczycy i Chaldejczycy z Iraku, zwłaszcza ci, którzy byli zaangażowani politycznie, np. jako pisarze czy redaktorzy, mogli obawiać się represji ze strony reżimu basistowskiego⁹. Również w czasie wojen i konfliktów na Bliskim Wschodzie łatwo było postradać życie mimo neutralności. Syryjscy ortodoksi z Turcji twierdzili, że ich życie było zagrożone w ojczyźnie z powodu religii; ci z Libanu mówili o wojnie domowej¹⁰. Naures Atto cytuje typowe wyjaśnienie składane w Szwecji przez nowo przybyłych z Turcji: „zabijali nas” (aram. *ktellalan*), ukazując wyraźny podział na nas (chrześcijan) oraz ich (muzułmanów)¹¹. Ponadto tym, którzy zwlekali z wyjazdem, trudno było żyć wśród pustych domów sąsiadów lub pośród samych Kurdów czy Turków¹². Ibrahim Sirkeci konceptualizuje środowisko niepewności jako „zestaw czynników wymuszających

⁶ Södertälje Kommun – statystyki na rok 2013 [w posiadaniu autorki].

⁷ Wywiad z burmistrzem Södertälje, Södertälje, 3 czerwca 2014.

⁸ S. Lundgren, *The Assyrians – From Nineveh to Södertälje*, Lulu (USA) 2016, s. 80.

⁹ Ch. J. Spurlock, *From the Tigris to the rouge: An exploratory study of Chaldean gendered ethnicity and gender transition* [praca doktorska], East Lansing (MI, USA) 2010, s. 67.

¹⁰ A. Rabo, *op. cit.*, s. 184.

¹¹ N. Atto, *op. cit.*, s. 186.

¹² Niektóre asyryjskie/aramejskie rodziny decydowały się na emigrację z Tur Abdinu do Europy m.in. po to, by zwiększyć szanse swych córek na poznanie i poślubienie rodaka. B. Arian, *Assyrian Transnational Politics: Activism From Europe Towards Homeland* [praca magisterska], Ankara 2011, <https://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12612893/index.pdf>, s. 55.

wyjazd” (ang. *set of push factors*)¹³. Niepewność stojąca za migracją Asyryjczyków/Aramejczyków miała dwa wymiary – materialny (oznaczały brak dostępu do edukacji, służby zdrowia, intratnych zawodów) i niematerialny (rozumiany jako niemożność swobodnego wyrażania swojej tożsamości kulturalnej i językowej)¹⁴.

Bliskowschodni chrześcijanie zakładali, że świat wie doskonale o ich trudniej sytuacji, europejscy chrześcijanie zaś czekają z otwartymi ramionami gotowi im pomóc. W odróżnieniu od innych imigrantów, którzy marzyli o jak najszybszym powrocie do swych ojczyzn, Asyryjczycy/Aramejczycy deklarowali, że Szwecja jest ich nowym domem, bo jako mniejszość chrześcijańska nie mają żadnych szans na Bliskim Wschodzie. Nie mogli zrozumieć, dlaczego rdzennym Szwedom było to obojętne, że są wyznawcami tej samej religii¹⁵. Tymczasem Szwecja, która otworzyła przed nimi drzwi, była na drodze do realizacji własnej utopii, w której chrześcijaństwo nie odgrywało znaczącej roli. Pierwsza fala asyryjskich/aramejskich przybyszów ze zdziwieniem skonstatowała w latach 70. XX wieku, że w oczach Szwedów stanowi najmniej chętnie witaną grupę imigrantów – ze względu na swoje bliskowschodnie zwyczaje¹⁶.

Dziś Asyryjczycy/Aramejczycy żyjący w Szwecji rzadko mówią o sobie jako o ofiarach, jednak motyw prześladowań pojawia się sporadycznie w ich rozmowach z etnicznymi Szwedami – zwłaszcza, gdy chcą usprawiedliwić porzucenie swoich ojczystych ziem. Na przykład 27-letni, urodzony w Szwecji asyryjski respondent, czuł, że musi podkreślić swoją szwedzką tożsamość zaraz po tym, jak mówił o Syrii, kraju, z którego wyemigrowali jego rodzice, jako o swojej ojczyźnie: „Jedną z przyczyn, dla których jestem tutaj, a nie w naszym kraju, są prześladowania chrześcijan. To dlatego tu jestem. Ale jestem Szwedem”.

Z kolei wychowany w Szwecji 31-letni Chaldejczyk, który opuścił Irak jako dziecko w 1990 roku, odwiedził ten kraj w 2014 roku, by nakręcić film dokumentalny o położeniu swoich współwyznawców.

¹³ I. Sirkeci, *War in Iraq: Environment of Insecurity and International Migration*, „International Migration”, Vol. 43, No. 4, 2005, s. 201.

¹⁴ A. İcduygu, D. Romano, I. Sirkeci, *The ethnic question in an environment of insecurity: the Kurds in Turkey*, „Ethnic and Racial Studies”, Vol. 22, No. 6, 1999, s. 991–1010.

¹⁵ A. Rabo, *op. cit.*, s. 184.

¹⁶ U. Björklund, *op. cit.*, s. 112.

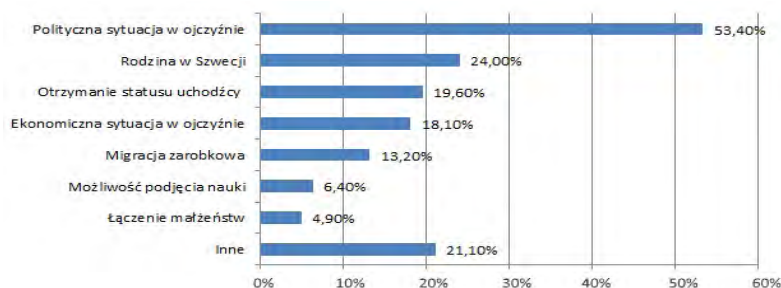
Uderzyły go analogie pomiędzy sytuacją w latach 90. XX wieku, gdy toczyła się wojna między Irakiem a Iranem, i obecną, choć według niego aktualny konflikt miał podłoże czysto religijne:

Poleciałem do Iraku, do Ankawy. Zobaczyłem tam straszne rzeczy. Ludzie żyli w namiotach, w obskurnych budynkach. W ogóle nie mieli łazienek. Tylko trzy–cztery toalety na setki ludzi. Okropne... Gdy udaliśmy się do obozu, było akurat po deszczu – padało całą noc. Wszystko było w błocie. Woda wlewała się do namiotów. Ludzie nie mogli spać. To było okropne. Kiedy zobaczyłem te namioty, przypomniałem sobie, jak uciekaliśmy z Iraku do Turcji. My też przenosiliśmy się z obozu do obozu, też spaliliśmy w namiotach. Zacząłem przypominać sobie wszystko przez co przeszedłem. Spaliliśmy w namiotach przez sześć miesięcy. Przypomniałem to sobie i pomyślałem „To dzieje się znów!” Kiedy uciekliśmy z Iraku, to był konflikt polityczny. Teraz jest religijny. Islam prawdziwie prześladowuje chrześcijaństwo.

Na pytanie w ankiecie DIMECCE o przyczyny emigracji do Szwecji, więcej niż połowa respondentów odpowiedziała, że jest nią polityczna sytuacja w ojczyźnie, jedna czwarta wskazała na chęć dołączenia do członków rodzin, którzy już wcześniej przybyli do Szwecji, jedna piąta na sytuację ekonomiczną w ojczyźnie, podobna liczba możliwość otrzymania statusu azylanta (można było wybrać więcej niż jedną odpowiedź). Tylko 13 proc. respondentów przyznało się do emigracji zarobkowej. Te dane powinny zostać potraktowane z dużą ostrożnością, niektórzy rozmówcy uczciwie stwierdzali, że do emigracji zmusiła ich bieda w krajach pochodzenia, i tylko udawali uchodźców, by dostać się do Szwecji. Choć elektroniczna forma ankiety gwarantowała pełną anonimowość, woleli wskazać inne przyczyny niż (tylko) poszukiwanie pracy – kilka osób przyznało mi się do tego w wywiadach.

Wykres 2

Powody emigracji do Szwecji (respondentów lub ich rodziców)



Źródło: Ankieta DIMECCE.

Ogólną sytuację bliskowschodnich chrześcijan w Szwecji można określić jako dobrą, choć zależy ona od wielu czynników, m.in. społeczno-ekonomicznego kapitału danej rodziny, kraju pochodzenia, czasu, który minął od momentu przybycia do Szwecji. Z jednej strony spotkać można asyryjskich/aramejskich bogaczy zamieszkujących wille w śródziemnomorskim stylu skupione w dzielnicy Lina Hage w Södertälje¹⁷, z drugiej strony wielu uboższych Asyryjczyków/Aramejczyków mieszka w tworzących swoiste getta wieżowcach (choć tereny wokół tychże są czyste i zielone, całe dzielnice zaś bardzo odbiegają od polskiego wyobrażenia tzw. gett etnicznych). Dopiero co przybyli z Bliskiego Wschodu muszą się często zadowolić prowizorycznymi warunkami zapewnionymi przez szwedzki rząd bądź swoje rodziny.

3.2. Historia asyryjskiej/aramejskiej emigracji do Szwecji

Historia emigracji Asyryjczyków/Aramejczyków do Szwecji oraz ich sytuacja, zwłaszcza w Södertälje, została opisana m.in. przez Görana Gunnera¹⁸, Samuela Rubensona¹⁹, Fuata Deniza, Stefana Anderssona, Ulfa Björklunda, Önvera A. Cetreza, Annikę Rabo, Svante Lundgreną, Thomasa Arentzena, Naures Atto, Jennifer Mack, a na gruncie polskim przez Michaela Abdallę²⁰. Z lektury wyłania się obraz kilku fal emigracji asyryjsko-aramejskiej do Szwecji: wczesne osadnictwo spowodowane problemami społeczno-ekonomicznymi w Turcji na przełomie lat 60. i 70. XX wieku, emigracja wywołana turecką inwazją na Cypr w 1974 roku, rewolucją islamską w Iranie w 1979 roku, masowa emigracja z Iraku (po wojnie w Zatoce w 1991 roku, wojnie w 2003 roku i w 2014 roku – aż do dziś) oraz emigracja z Syrii (od wybuchu wojny w 2011 roku – również do dziś).

Za początek pierwszej fali uznaje się rok 1967, gdy Światowa Rada Kościołów za pośrednictwem Wysokiego Komisarza ONZ

¹⁷ O tej „hollywoodzkiej” dzielnicy zob. więcej w J. Mack, *op. cit.*, s. 171–209.

¹⁸ G. Gunner, *Mellanösterns religiösa minoriteter – med tyngdpunkt på kristna minoriteter*, „Delstudie” 10, 2000.

¹⁹ S. Rubenson, *Kyrka eller folk – den syrisk-ortodoxa kyrkan och det svenska samhället*, „Svensk Teologisk Kvartalskrift” 68(2), 1992.

²⁰ M. Abdalla, *Asyryjscy imigranci w Szwecji między tradycją a współczesnością*, [w:] *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*, red. J. Mucha, W. Olszewski, Toruń 1997.

zaprosiła grupę asyryjskich/aramejskich uchodźców bezpaństwowców z Libanu. W ramach ustalonych kwot do Szwecji przyleciało 205 osób²¹. Większość z nich pochodziła z miejscowości Mardin oraz Şirnak w Turcji i należała do Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego. Kilku było członkami Asyryjskiego Kościoła Wschodu. Wśród przybyłych byli też syryjscy katolicy i protestanci, a nawet muzułmanie, którzy udawali Asyryjczyków²². Do końca lat 60. XX wieku nawet 50 tys. chrześcijan opuściło Tur Abdin. Przybywając do Szwecji, grupa miała już pewne poczucie swojej odrębności²³.

Ci pierwsi imigranci trafili do centrum uchodźczego Urzędu ds. Rynku Pracy (*Arbetsmarknadsstyrelsen*, AMS), a stamtąd do Eskilstuny, Märssty, Nyköping i Södertälje²⁴. To ostatnie już wcześniej było popularne wśród Finów, Greków i Jugosłowian²⁵, którzy sprawili, że w latach 50. XX wieku miasto zmieniło swój charakter z „rekreacyjnego” na „przemysłowy” i wygenerowali zwiększony popyt na mieszkania. Odpowiedzią był wspomniany wcześniej rządowy Program milion, który przewidywał budowę około miliona mieszkań (przede wszystkim w blokach i szeregowcach) w latach 1965–1975²⁶. Gdy w latach 70. XX wieku kryzys ekonomiczny spowodował masowe zwolnienia pracowników z Finlandii, Grecji oraz Jugosławii, opuszczone przez nich mieszkania zasiedlili Asyryjczycy/Aramejczycy, zwani B-uchodźcami ze względu na specjalny status i pozwolenie na pobyt²⁷.

Co ciekawe, oryginalnie tylko 17 Asyryjczyków, członków trzech rodzin, wylądowało w Södertälje²⁸, ale to oni byli zacznym – rozესłali listy do krewnych w Turcji, Syrii i dalej, a odzew był bardziej niż entuzjastyczny. Asyryjczycy/Aramejczycy przybywali wielkimi falami, przeważnie jako azyłanci, choć nagłówki gazet przeżywały ich „nielegalnymi imigrantami”²⁹. Już wtedy nierzadkie by-

²¹ Svate Lundgren pisze o zaangażowaniu Kościoła Szwecji, który w owym czasie był bardzo aktywny w pomaganiu chrześcijanom bliskowschodnim. *Idem*, *op. cit.*, s. 79.

²² U. Björklund, *op. cit.*, s. 57–58.

²³ J. Mack, *op. cit.*, s. 49.

²⁴ N. Atto, *op. cit.*, s. 217.

²⁵ S. Lundgren, *op. cit.*, s. 80.

²⁶ J. Mack, *op. cit.*, s. 58–59.

²⁷ A. Rabo, *op. cit.*, s. 183.

²⁸ *Ankomsten*, „Bahro Suryoyo”, Vol. I, No. II, listopad 1979, s. 19.

²⁹ Np. *Illegalt invandrade assyrier fortsätter stroma till Södertälje*, „Länstidningen”, 9.12.1977, s. I; P.-E. Persson, *Massinvasion av assyrier: Kommunen hart ansträngd*, „Länstidningen”, 19.09.1975, s. 8.

ły głosy tych, którzy chcieli zachować Szwecję szwedzką, nawet kosztem przymusowego rozdzielania i rozproszenia Asyryjczyków/Aramejczyków po całym kraju³⁰. W teorii miano umieszczać nie więcej niż trzy rodziny w jednym mieście – w celu promocji asymilacji. Przez grupę zostało to odebrane jako opresja; na Bliskim Wschodzie żyli wszak od wieków blisko siebie³¹. Już w obozie AMS bali się separacji – uważali, że nie mogą się na nią zgodzić, że powinni dążyć do stworzenia swoistej enklawy³².

Udało się im to właśnie w Södertälje. Miasto to, zwane czasem „małą Asyrią” lub „małym Babilonem”, pełni kluczową rolę w formowaniu diasporycznych i transnarodowych sieci oraz kształtowaniu polityki tożsamości w Szwecji. Jak stwierdza Annika Rabo, poza Södertälje nie ma etnicznych enklaw w Szwecji. Asyryjczycy/Aramejczycy mieszkający w pozostałych miastach szwedzkich są wymieszani z innymi imigrantami. Zresztą większość nieeuropejskich migrantów w Szwecji mieszka na przedmieściach, które często ukazywane są w prasie szwedzkiej jako problemowe wieloetniczne getta³³.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, co sprawiło, że ze wszystkich miast szwedzkich to właśnie Södertälje stało się nieoficjalną stolicą Asyryjczyków/Aramejczyków, gdzie znaleźli oni doskonałe warunki do mobilizacji wzdłuż religijnych i etniczno-narodowych linii. Z pewnością wielu pierwszych imigrantów skusiły możliwości oferowane przez Scanię³⁴, globalny koncern prowadzący sprzedaż ciężarówek, autobusów i usług serwisowych, która rekrutowała ludzi do pracy bezpośrednio w Turcji. Bliskowschodni chrześcijanie

³⁰ W 1967 roku imigracja była ciągle nowym elementem w dyskursie politycznym, migrantów zaś traktowano jako egzotycznych beneficjentów szwedzkiej szczodrości. J. Mack, *op. cit.*, s. 35.

³¹ *Ibidem*, s. 21.

³² Kilkanaście lat później, w 1984 roku, wprowadzono strategię „Całej Szwecji” (*Hela Sverige strategin*), która nakazywała na siłę rozmieszczać azylantów w różnych miastach, co miało służyć ich lepszej integracji, zwiększyć szanse na zdobycie pracy. Jednak z czasem strategię tę uznano za nieludzką i nieefektywną. W 1994 roku wprowadzono nową politykę „Własny dom” (*Eget boende*, EBO), która pozwala azylantom wybrać dowolne miejsce osiedlenia. *Ibidem*, s. 175.

³³ A. Rabo, *op. cit.*, s. 183.

³⁴ Scania Aktiebolag (Scania AB) – szwedzkie przedsiębiorstwo założone w 1891 roku produkujące samochody ciężarowe, ciągniki siodłowe, autobusy oraz silniki wysokoprężne dla pojazdów ciężarowych, morskich oraz różnych zastosowań przemysłowych.

z Tur Abdinu uważali samych siebie za ofiary prześladowań religijnych, ale przybывая m.in. na zaproszenie Scanii czy Astry Zeneca³⁵, nie otrzymywali statusu uchodźców. Ci, którzy mieszkali w Szwecji przez dłuższy okres zwykle dostawali pozwolenie na pobyt z przyczyn humanitarnych. W 1974 roku – po tureckiej inwazji na Cypr – zaproszono kolejną grupę uchodźców³⁶. Wielu chrześcijan bliskowschodnich nie czekało jednak na oficjalne zaproszenia – opuszczali region na własną rękę, zwłaszcza po wybuchu wojny domowej w Libanie w 1975 roku. Wcześniej jako destynację preferowali Północną lub Południową Amerykę, lecz mając punkt zaczepienia w Szwecji w postaci członków rodzin wśród migrantów pierwszej fali, często decydowali się do nich dołączyć.

Sieci rodzinnych kontaktów zadziałały głównie w przypadku mieszkańców miasta Midyat w tureckim Tur Abdinie. Wielkie rody asyryjskie/aramejskie z Turcji, ale również z Syrii i Libanu na nowo ukonstytuowały się w Södertälje³⁷. Oscar Pripp pisał o biznesach syryjskich ortodoksów, głównie restauracjach i pizzeriach, podkreślając, że członkowie rodzin nie tylko pracują w tychże, ale także pożyczają sobie pieniądze i wchodzi w ekonomiczne spółki³⁸. Rzeczywiście wielu Asyryjczyków/Aramejczyków otwierało małe restauracje lub punkty z kebabem czy pizzą; obie potrawy stały się „narodowymi” daniami w Szwecji³⁹.

Do takiego stanu rzeczy doprowadziła również szwedzka polityka azyłowa – mniej restrykcyjna niż np. niemiecka⁴⁰. Wielu asyryjskich/aramejskich migrantów zarobkowych, którzy pierwotnie przyjechali do pracy w niemieckich fabrykach, zdecydowało się na reemigrację do Szwecji. Ci, którzy opuszczali Niemcy, traktowane jako miejsce tymczasowego zatrudnienia, jechali do Szwecji pełni nadziei, że znajdą tam nowy dom. Często korzystali przy tym z usług zawodowych przymytników⁴¹. Z czasem wielu przestawało wysłać pieniądze do Tur Abdinu, a zaczynało inwestować w Szwecji.

³⁵ Astra Zeneca Plc – brytyjsko-szwedzki koncern farmaceutyczny powstały w 1999 roku z połączenia brytyjskiej firmy Zeneca Ltd i szwedzkiej Astra AB.

³⁶ U. Björklund, *op. cit.*, s. 57; N. Atto, *op. cit.*, s. 170.

³⁷ U. Björklund, *op. cit.*, s. 60–63.

³⁸ O. Pripp, *Att vara sin egen...*, s. 61 i nast.

³⁹ A. Rabo, *op. cit.*, s. 192.

⁴⁰ W 1973 roku Niemcy zamknęły swoje granice dla gastarbeiterów z Turcji, kończąc dwustronną umowę zawartą w 1961 roku. J. Mack, *op. cit.*, s. 75.

⁴¹ A. Makko, *op. cit.*, s. 266.



Ilustracja 1. Dworzec kolejowy w Södertälje (fot. Marta Woźniak-Bobińska)

Tymczasem szwedzkie władze nie przewidziały takiej ekspansji asyryjsko-aramejskiej – nie spodziewały się zwłaszcza zalewu niepiśmiennych i niewykształconych rolników z Tur Abdinu⁴²; w założeniu chciały przyznać azyl tylko pewnej liczbie wykształconych i wykwalifikowanych osób⁴³. Jak pisze Naures Atto, gdy Szwedzi zaczęli modyfikować swoją politykę migracyjną, w pewnym sensie było już za późno. Asyryjczycy/Aramejczycy poznali wszystkie możliwe – legalne i nielegalne – sposoby emigracji do Szwecji: używali sfalszowanych paszportów lub paszportów członków rodzin, ukrywali się w pociągach, opłacali przemytników itp.⁴⁴ W związku z tym szwedzki parlament przegłosował dwie rezolucje (w lutym i listopadzie 1976 roku) przyznające wszystkim Asyryjczykom/Aramejczykom, którzy wystąpili o azyl w Szwecji, pozwolenie na pobyt na zasadach humanitarnych. Etniczni Szwedzi, zarówno świeccy,

⁴² Praktycznie wszystkie Asyryjki/Aramejki z Tur Abdinu były niepiśmienne. Jednym z powodów nieposyłania dziewcząt do szkół był strach, że zostaną porwane i siłą wydane za muzułmanów. Por. M. Abdalla, *Asyryjczycy w Tur Abdinie między kurdyjskim młotem a tureckim mieczem...*, s. 280.

⁴³ K. Gardnell, *Assyrianerna i den svenska flyktingpolitikens skärseld*, [w:] *Årsbok för kristen humanism*, Uppsala 1986, s. 79. Nie wszystkich imigrantów przybywających do Szwecji z Turcji cechował niski poziom wykształcenia, np. Kurdowie stanowili wykształcone elity, świadomie szukające politycznego uznania. Zob. Ch. Westin, *op. cit.*, s. 991–992.

⁴⁴ N. Atto, *op. cit.*, s. 183.

jak i duchowni, potępiali głośno deportacje. Były inspektor ds. społecznych, Allan Björck, napisał nawet w tej sprawie list otwarty do minister spraw zagranicznych Karin Söder⁴⁵. Z kolei Zespół ds. Migracji i Uchodźców w ramach Rady Wolnych Kościołów Szwecji (*Sveriges frikyrkosamråd*) popierał pomysł przyjmowania asyryjskich/aramejskich azylantów jako uchodźców politycznych⁴⁶; 2 lutego 1979 roku 11-osobowa delegacja szwedzkich duchownych spotkała się w tej sprawie z premierem Szwecji. Powołano Komitet Pomocy Asyryjczykom z biskupem Ågą Kastlundem na czele⁴⁷.

Już pierwsze grupy Asyryjczyków/Aramejczyków w obozie dla uchodźców zostały poinstruowane o tym, jak ważne są w Szwecji stowarzyszenia. Przybysze szybko zrozumieli, że tworząc własne federacje (*riksförbund*) wraz z ich lokalnymi filiami (*invandrarföreningar*), zapewnią sobie państwowe środki na promowanie własnej tożsamości. Asyryjczycy z Turcji nie chcieli dołączyć do już istniejących stowarzyszeń tureckich, woleli założyć własne. Od początku używali stowarzyszeń, ażeby legitymizować swoją wspólnotę w obrębie szwedzkiego systemu biurokratycznego, choć forma narzucona przez Szwedów kolidowała częściowo z ich własną tradycyjną hierarchiczną organizacją⁴⁸. Tworzenie stowarzyszeń na drodze wyborów, oczywistość dla Szwedów, stanowiło *novum* dla większości Asyryjczyków/Aramejczyków⁴⁹.

Tym niemniej byli oni chętni dostosować się do nowego środowiska i odegrać w nim konstruktywną rolę. Oprócz federacji powoływano różne stowarzyszenia społeczno-kulturalne, a także polityczne. Budowano kościoły i zakładano kluby. Pojawiły się liczne czasopisma⁵⁰. Stowarzyszenie asyryjskie zajmujące budynek w Ronna Centrum od 1977 roku organizowało życie wspólnocie: spotkania towarzyskie, grę w karty, dyskusje o asyryjskiej historii i polityce, obchody Asyryjskiego Nowego Roku 1 kwietnia. Innymi słowy, Asyryjczycy wykorzystywali szwedzką infrastrukturę dla swoich celów narodowych⁵¹.

⁴⁵ A. Björck, *Assyriefrågan*, „Hujādā” 1/6, 1978, s. 2–3.

⁴⁶ N. Atto, *op. cit.*, s. 194.

⁴⁷ M. Abdalla, *Asyryjska diaspora...*, s. 68.

⁴⁸ J. Mack, *op. cit.*, s. 71.

⁴⁹ F. Deniz, *op. cit.*, s. 82.

⁵⁰ Zob. więcej: M. Abdalla, *Asyryjczycy imigranci w Szwecji...*, s. 200–201.

⁵¹ J. Mack, *op. cit.*, s. 81.



Ilustracja 2. Budynek Asyryjskiej Federacji w Södertälje
(fot. Marta Woźniak-Bobińska)

Ta widoczność Asyryjczyków/Aramejczyków w Södertälje była odbierana jako prowokacja przez *raggare*, antyimigrancko nastawionych członków gangów, którzy jeździli po Szwecji wielkimi amerykańskimi samochodami od lat 50. do 80. XX wieku⁵². W latach 70. XX wieku regularnie przyjeżdżali do Södertälje, gdzie wywołali „pierwsze w Szwecji zamieszki na tle rasowym”⁵³. Miały one miejsce w hotelu Bristol 18 czerwca 1977 roku. Jeden z *raggare* zaczął przezywać Asyryjczyka siedzącego w hotelowej restauracji z kolegami (nazwał go *svartskaller*, tj. czarną głową). Wybuchła bijatyka, w wyniku której 14 osób wylądowało w szpitalu. Potem walki zdarzały się regularnie. Rozbijano witryny asyryjskich sklepów i restauracji, niszczone stojące przed domami samochody,

⁵² *Raggare* inspirowali się amerykańską subkulturą tzw. *greaserów* oraz brytyjskimi *Teddy Boys*. Ich agresywne działania potęgowało zarówno społeczeństwo szwedzkie, jak i organizacje międzynarodowe. Przedstawiciel USA, Andrew Young, przemawiając na forum ONZ w czerwcu 1977 roku prosił szwedzkiego ambasadora o otoczenie ochroną asyryjskich uchodźców. G. Yonan, *Assyrer heute. Kultur, Sprache, Nationalbewegung der aramäisch sprechenden Christen im Nahen Orient*, Hamburg–Wien 1978, s. 204.

⁵³ S. Ambjörnsson, E. Janke, *Bråket på Bristol – Sveriges första raskravaller*, audycja Sveriges Radio (SR), 26 stycznia 2008.

okradano nawet mieszkania⁵⁴. Policja radziła Asyryjczykom, by nie pokazywali się w większych grupach, zalecając im swoistą strategię niewidoczności⁵⁵.

Nie było to łatwe, zważywszy, iż generalna amnestia przyciągnęła jeszcze większą liczbę asyryjskich/aramejskich azylantów. W latach 80. XX wieku uciekali oni przed trudną sytuacją w południowo-wschodniej Turcji. Walki między tureckim rządem a Partią Pracujących Kurdystanu nie pozwalały na zachowanie neutralności. Każdy, kto nie popierał publicznie tureckiego wojska, był automatycznie uważany za sojusznika PKK⁵⁶. Asyryjczycy/Aramejczycy z Tur Abdinu czuli, że są zbyt słabi, by ochronić swoich synów przed oznaczającą często wyrok śmierci służbą wojskową⁵⁷, córki przed porwaniami, ziemię zaś przed zawłaszczeniem przez muzułmańskich sąsiadów. Najrozsądniejszym rozwiązaniem wydawała się emigracja. Dziś Asyryjczycy/Aramejczycy z Turcji są dobrze zintegrowani, pracują w różnych zawodach. Wybudowali kościoły, założyli dobrze prosperujące biznesy. Duma z tych osiągnięć przekłada się na to, że czasem patrzą z góry na swoich rodaków, którzy do Szwecji trafili później i mieli mniej szczęścia⁵⁸.

Lata 80. XX wieku były też wyjątkowo burzliwe w Iraku – na ten okres przypada bowiem wojna iracko-irańska (1980–1988), operacja Anfal i masakra w Halabdzji (1987–1988). Choć Asyryjczycy/Aramejczycy nie byli celem tych ataków, to część z nich zdecydowała się na wyjazd. Masowa emigracja irackich chrześcijan zaczęła się jednak dopiero po amerykańskiej inwazji na Irak w 2003 roku, już po upadku reżimu Saddama Husajna. W 2006 roku 90 proc. z 1809 uchodźców, którzy wystąpili o azyl w Södertälje przybyło z Iraku; ostatecznie 10 proc. wszystkich uchodźców z Iraku osiadło w tym mieście. Większość z nich stanowili członkowie Chaldejskiego Kościoła Katolickiego⁵⁹.

⁵⁴ M. Abdalla, *Asyryjska diaspora...*, s. 68.

⁵⁵ J. Mack, *op. cit.*, s. 81.

⁵⁶ N. Atto, *op. cit.*, s. 201.

⁵⁷ Ze względu na dużą śmiertelność chrześcijańskich rekrutów niektórzy rodzice zmieniali daty urodzenia swoich synów, żeby dać im dorosnąć i nabrać sił przed służbą wojskową. Inni doradzali synom, by w ogóle nie stawiali się przed komisjami poborowymi. J. Mack, *op. cit.*, s. 47.

⁵⁸ Wywiad z asyryjskim politykiem, Sztokholm, 28 maja 2014.

⁵⁹ N. Atto, *op. cit.*, s. 206–207.

Asyryjczycy/Aramejczycy opuszczali zarówno irackie miasta, jak wsie. Wielu było w ojczyźnie ludźmi zamożnymi i wykształconymi. Jednak w latach 80. Szwecja nie miała dobrych programów przeznaczonych dla takich jak oni uchodźców, stąd wielu pozostawało długo bez pracy, co przekładało się na ich dużo wolniejszą integrację. Z powodów językowych grupa ta chciała wyemancypować się od Asyryjczyków/Aramejczyków z Turcji, m.in. starając się o własne kościoły, gdzie kazania głoszone byłyby po arabsku. W rozmowach ze mną iraccy chrześcijanie często podkreślali, że oni zdobyli dobre wykształcenie już na Bliskim Wschodzie – w odróżnieniu od współwyznawców z Turcji⁶⁰.

Ostatnia fala asyryjskiego/aramejskiego uchodźstwa spowodowana została wydarzeniami tzw. Arabskiej Wiosny, wojną w Syrii⁶¹ oraz powstaniem tzw. Państwa Islamskiego. Przybywający to uchodźcy, ludzie zmuszeni uciekać z powodu wojny, strauumatyzowani, nieszczęśliwi z powodu opuszczenia ojczyzny, ale też często zmotywowani, by w nowym miejscu znaleźć pracę, zwłaszcza że wielu z nich to wykształceni przedstawiciele klasy średniej⁶². We wrześniu 2013 roku szwedzkie władze migracyjne ogłosiły, że wszyscy azylanci otrzymają pozwolenie na pobyt stały oraz prawo do sprowadzenia rodzin.

Asyryjczycy/Aramejczycy znowu zaczęli napływać do Södertälje, które stało się w obliczu kryzysu mieszkaniowego. Około 110 tys. Syryjczyków przybyło do Szwecji w latach 2011–2015; większość samolotami z Turcji po miesiącach ukrywania się i przedzierania lądem⁶³. Przysłany liczbą uchodźców, w obliczu coraz większych problemów związanych z koniecznością zapewnienia im godziwych warunków bytowania, ale też rosnącej przestępczości⁶⁴,

⁶⁰ Wywiad z członkiem rady parafialnej kościoła pw. św. Tomasza, Södertälje, 7 marca 2014.

⁶¹ Wcześniej za wyjazdami z Syrii stały dwa powody: ekonomiczny (susza, która sprawiła, że rolnikom zagroził głód) oraz rodzinny (Asyryjki/Aramejki z Syrii stanowią pożądaną część dla rodaków mieszkających w Szwecji).

⁶² Wywiad z szefową Wydziału ds. Integracji oraz Zatrudnienia w gminie Södertälje, Södertälje, 7 listopada 2014.

⁶³ Por. *The sea route to Europe: The Mediterranean passage in the age of refugees*, UNHCR, <http://www.unhcr.org/protection/operations/5592bd059/sea-route-europe-mediterranean-passage-age-refugees.html>, data odczytu 19 stycznia 2018. Przykładowe losy uchodźców syryjskich zob. W. Bauer, *Przez morze. Z Syryjczykami do Europy*, Warszawa 2016.

⁶⁴ W 2010 roku szwedzcy policjanci przeszkoleni wcześniej we Włoszech rozbiłi w ramach „Operacji Tore 2” dużą siatkę kryminalną przypominającą strukturą

w kwietniu 2016 roku szwedzki rząd zdecydował o tym, by nie przyjmować wszystkich chętnych, lecz wypełnić jedynie minimum wyznaczone przez prawo Unii Europejskiej oraz konwencji międzynarodowych. Jednocześnie obiecał do 30 tys. koron szwedzkich (około 17 tys. PLN) każdemu azylantowi, który dotarłszy do Szwecji zdecyduje się wrócić do ojczyzny. Na rezultaty nie trzeba było długo czekać – ponad 4,5 tys. starających się o azyl wycofało swoje wnioski do sierpnia 2016 roku⁶⁵.

3.3. Początki socjalizacji migrantów w społeczeństwie i państwie szwedzkim

Najbardziej typowe historie emigracji do Szwecji opowiadają ci Asyryjczycy/Aramejczycy, którzy przybyli z tureckiego Tur Abdinu w latach 70. XX wieku, ażeby pracować w szwedzkich zakładach przemysłowych, a obecnie tworzą najpotężniejszą podgrupę w obrębie asyryjsko-aramejskiej wspólnoty. Za decyzją o ich wyjeździe stała zazwyczaj mieszanka powodów politycznych i ekonomicznych, dojmujące przeświadczenie o tym, że w Turcji nie ma przyszłości, więc lepiej spróbować szczęścia w Europie. Większość pierwszych imigrantów stanowili mężczyźni, którzy znajdowali w Szwecji pracę, kupowali mieszkania i wracali na Bliski Wschód, by poznać odpowiednie kandydatki na żony. To tłumaczy, dlaczego wiele Asyryjek/Aramejek przybyło do Skandynawii w ramach mechanizmu łączenia rodzin; często były to kobiety niepiśmienne. Za to ich dzieci urodzone i/lub wychowane w Szwecji w przewa-

mafię. Tzw. Siatka z Södertälje zajmowała się wyłudzeniem środków ze szwedzkiego socjału, nielegalnymi operacjami bankowymi, praniem brudnych pieniędzy, hazardem, paserstwem, ściąganiem haraczy. W procesie, który toczył się przed 50 sądami skazano 65 osób na łączną karę 166 lat i 10 miesięcy więzienia. Cyt. za: S. Lundgren, *op. cit.*, s. 80 oraz A. Makko, *op. cit.*, s. 263. Niedawno ukazała się książka dziennikarza śledczego Barisa Kayhana, *Nätverket: Södertäljemaffians uppgång och fall* (Sieć: wzlot i upadek mafii z Södertälje, Stockholm 2017), opisująca egzekucję dwóch braci należących do wspólnoty asyryjsko-aramejskiej przed niesławnym klubem Oasen w Ronnie, dzielnicy Södertälje, w Boże Narodzenie 2010 roku oraz toczące się potem śledztwo – jedno z największych w historii szwedzkiej policji.

⁶⁵ Ch. England, *Sweden sees record numbers of asylum seekers withdraw applications and leave*, „Independent”, 25.08.2016, <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/refugee-crisis-asylum-seekers-sweden-applications-withdrawn-record-numbers-a7209231.html>, data odczytu 19 stycznia 2018.

zającej mierze znają bardzo dobrze język i kulturę szwedzką; cieszą się też pełnią praw jako szwedzcy obywatele. 33-letni aramejski poeta urodzony w Szwecji tak opowiadał o swoich rodzicach przybyłych z Turcji:

Najpierw przyjechał tu mój ojciec. Nie znam powodów, ale zgaduję, że tęsknił za lepszym życiem. Jego życie było dobre, ale chciał jeszcze lepszego, rozumiesz? Wykształcenie zdobył w Stambule, był inżynierem. Kiedy przybył tutaj, musiał się przekwalifikować. Został nauczycielem nauk ścisłych. Po kilku latach, jak już się urządził, miał mieszkanie, pracę i wszystko, wrócił, żeby poszukać dobrej żony, wybrać jakąś. Znalazł moją matkę, a ona się zgodziła wyjść za niego, żeby tylko przyjechać do Szwecji.

Klimat polityczny w ówczesnej Turcji był faktycznie niesprzyjający chrześcijanom, zwłaszcza trudno było rodzinom, w których z jakichś przyczyn zabrakło dorosłych mężczyzn – naturalnych obrońców kobiet i dzieci. Możliwość wyjazdu była dla nich prawdziwym wybawieniem. Tak było np. w przypadku 35-letniego aramejskiego respondenta, który do Szwecji przyjechał jako pól sierota:

Mój ojciec zginął z powoduminy lądowej. Prowadził samochód i wjechał na zaminowaną drogę. We wczesnych latach 90. XX wieku wielu zwykłych ludzi zginęło w ten sposób. To były „wojny samochodowe”. Oczywiście Turcy mówili, że to Kurdowie zrobili – kurdyjskie gangi, PKK. A inni ludzie ginęli zastrzeleni – również Aramejczycy. I niektórzy mówili, że za tymi zabójstwami mógł stać turecki wywiad. Znajdowaliśmy ciała, ale nie wiedzieliśmy, kto był zabójcą. Na początku lat 90. było naprawdę ciężko. Z powodu walk między Kurdami a Turkami. My nie mieliśmy nic wspólnego z tymi walkami, ale one miały wpływ na nas. Baliśmy się. Dlatego emigrowałem z moją matką i trzema starszymi braćmi.

Unikanie obowiązkowej służby wojskowej w Turcji było ważnym powodem stojącym za emigracją – podobną historię opowiedziało mi kilku rozmówców. Z ich narracji wyłania się obraz chrześcijan traktowanych niesprawiedliwie w tureckiej armii, posyłanych do niebezpiecznych zadań, których wykonanie groziło śmiercią lub kalectwem. Nic dziwnego, że między Asyryjczykami/Aramejczykami panował strach przed poborem do wojska:

Dwóch moich braci mieszkało w Szwecji, wyemigrowali wcześniej. Zwykle to młodzi ludzie wyjeżdżali, bo nie chcieli służyć w armii tureckiej. Pobyt w wojsku był zbyt ciężki – tak źle ich [chrześcijan] traktowano. Więc [moi bracia] uciekli i przyjechali do Europy. Sprowadzili się do Szwecji, ożenili się tutaj i założyli rodziny. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 35 lat)

Niektórzy Asyryjczycy/Aramejczycy korzystali z pomocy rodzin, które bywały bardzo kreatywne, jeżeli chodzi o wymyślanie sposobów ściągnięcia ich do Szwecji. Jako że szwedzkie prawo pozwalało ludziom na sprowadzanie swoich dzieci, ci, którzy mieli już prawo pobytu, adoptowali bratanków lub siostrzeńców, ażeby umożliwić im wjazd do kraju. Tak stało się w przypadku pewnego Aramejczyka:

Urodziłem się w 1962 roku. Pochodzimy z południowo-wschodniej Turcji, mieszkaliśmy przy syryjsko-tureckiej granicy, kilka kilometrów od Kamisli, więc czasem mówię, że jestem z Kamisli, a czasem nie. Ja i mój młodszy brat mieliśmy jakieś 10–11 lat i choć byłem bardzo dobry w szkole, to nie mieliśmy szansy kontynuować edukacji, nie w tureckich szkołach. Lepiej było wyjechać do Szwecji. Więc mój wuj, który już tu mieszkał, adoptował mnie i mojego młodszego brata – żebyśmy mogli dostać pozwolenie i przybyć bezpośrednio z Turcji do Szwecji. Rok później dołączyli do nas nasi rodzice.

Nie wszyscy rozmówcy przyjechali jednak od razu do Szwecji. Duża grupa przybyła *via* Niemcy. Żeby otrzymać w Szwecji status uchodźców politycznych, ludzie ci udawali, że dopiero co uciekli z Bliskiego Wschodu. Miało to miejsce zwłaszcza podczas wojny w Libanie, gdy Szwecja otworzyła swoje granice. Szczерze opowiedział mi o tym asyryjski 30-latek:

Moi rodzice przybyli do Szwecji z całym moim rodzeństwem; wszyscy urodziliśmy się w Syrii. Uciekliśmy z niej z powodu biedy. Najpierw przyjechaliśmy do Niemiec, gdzie mieszkaliśmy 5 lat. Jednak nie mogliśmy tam dłużej zostać z powodu zaostrzającej się polityki zagranicznej, więc małymi grupami przedstawialiśmy się do Szwecji. Nigdy nie wspominaliśmy o tym, że mieszkaliśmy wcześniej w Niemczech. W tamtym czasie toczyła się wojna w Libanie. Wszyscy uchodźcy mówili, że przyjechali z Libanu.

Oczywiście nie wszyscy udawali, że przylecieli z Libanu – niektórzy faktycznie mieszkali tam przed wojną i opuszczali kraj z powodu konfliktu, jak ten 37-letni Asyryjczyk:

Urodziłem się w Libanie, ale moi rodzice pochodzą z Kamisli w Syrii, zaś moi dziadkowie z Turcji, to całkiem symboliczne, nieprawdą? Współczesna historia Asyryjczyków. Moja żona urodziła się już tutaj, w Szwecji, ale jej rodzice pochodzą z południowo-wschodniej Turcji, podobnie jak cała jej rodzina. Moi rodzice emigrowali w 1983 roku, uciekliśmy przed wojną w Libanie i od tego czasu mieszkamy w Szwecji. Miałem 6 lat, gdy wyjechaliśmy.

Dzisiejszy status Asyryjczyków/Aramejczyków z innych państw bliskowschodnich zależy od tego, kiedy i skąd przybyli do Szwecji. Wielu uchodźców z Iraku miało lub ma problemy z integracją – częściowo spowodowane brakiem odpowiedniego wsparcia instytucjonalnego, a częściowo tendencją do zamykania się w obrębie własnej podgrupy. Również chrześcijanie przybyli ostatnio z rozdartej wojną domową Syrii napotykać szereg problemów – przede wszystkim ze znalezieniem satysfakcjonującej pracy po dwóch latach szwedzkiego programu wprowadzającego⁶⁶. Wielu jest strauatyzowanych, ciągle wspomina utracone życie i/lub dramatyczne okoliczności podróży do Europy. We wspomnieniach tego 31-letniego Chaldecyzyka ojciec, który wyprowadza rodzinę ze zniszczonego wojną Iraku, urasta do rangi bohatera⁶⁷:

Urodziłem się na północy Iraku, w niewielkiej miejscowości pod Erbil, która nazywa się Ankawa. Uciekliśmy w 1990 roku. Mój ojciec był weteranem, służył 10 lat w irackiej armii. Wiedział, jak o siebie zadbać, mówił po kurdyjsku, turecku, arabsku, ormiańsku, potrafił naśladować różne chrześcijańskie dialekty. Bardzo mądry i silny facet. Dzięki niemu wydostaliśmy się z Iraku do Turcji, a z Turcji do Szwecji. Gdy słyszeliśmy wystrzały, on wiedział, że to walka między Peszmergami, kurdyjskimi oddziałami a iracką armią Saddama. Wzięliśmy, ile tylko byliśmy w stanie, zapakowaliśmy do samochodu i pojechaliśmy pod turecką granicę. Tam porzuciliśmy samochód. Znaleźliśmy się wśród wielu innych uchodźców, którzy pieszo przekraczali granice, przez góry, przez pierwsze obozy dla uchodźców. Gdy trafiliśmy do takiego obozu, pamiętam, że padało, a oni właśnie rozstawiali namioty dla nas, wszędzie było błoto. W jednym namiocie żyliśmy w trzy-cztery rodziny. Możesz sobie wyobrazić, jak ciasno było w środku. Nie mieliśmy prawie jedzenia. W takich warunkach przeżyliśmy pół roku. Potem byliśmy przenoszeni z jednego obozu do drugiego. Mój tata starał się o różne wizy: do Szwecji, Kanady, Ameryki, Australii. Był tak sprytny, że dostaliśmy wizy do wszystkich tych krajów!

⁶⁶ Problem nie dotyczy wyłącznie opisywanej grupy. Tylko 494 ze 163 tys. azylantów przybyłych do Szwecji w 2015 roku znalazło stałe zatrudnienie w ciągu pierwszego roku: *Fewer than 500 of 163,000 asylum seekers found jobs*, „The Local”, 31.05.2016, <https://www.thelocal.se/20160531/fewer-than-500-of-163000-asylum-seekers-found-jobs>, data odczytu 23 stycznia 2018.

⁶⁷ Amerykańscy psychiatrzy pracujący z przybyszami z Bliskiego Wschodu zauważyli, że utrata męskiego opiekuna, członka rodziny na skutek wojny przekładała się na duży stres adaptacyjny, co ma związek z panującymi w regionie patriarchalnymi stosunkami. Por. S.C. Nassar-McMillan, J. Hakim-Larson, *Counseling considerations among Arab Americans*, „Journal of Counseling and Development”, 81, 2003, s. 150–159.

Ale wujowie, którzy mieszkali w Ameryce i Szwecji, zgodzili się, że Szwecja jest lepszym i bezpieczniejszym miejscem do życia niż Ameryka.

Żeby uświadomić sobie, jak duży szok kulturowy przeżywali asyryjscy/aramejscy imigranci, którzy przyjeżdżali do Szwecji w latach 60. i 70. XX wieku, należy przypomnieć, że na Bliskim Wschodzie zamieszkiwali najczęściej we wsiach, w ścisłych rodzinnych konfiguracjach, żyjąc z uprawy roli lub sprzedaży rękodzieła. Religia była wyznacznikiem tożsamości grupowej, życie społeczne koncentrowało się wokół lokalnego kościoła czy klasztoru. Szwecję wyobrażali sobie przede wszystkim jako państwo chrześcijańskie⁶⁸ – wszak na jej fladze widniał krzyż – oraz miejsce tolerancji, jakiej nigdy nie doświadczyliby w Turcji bądź Iraku. Wielu miało stereotypowe wizje kraju gospodarzy jako ziemi białych niedźwiedzi, śniegu i szans na pracę⁶⁹.

Asyryjczycy/Aramejczycy, którzy jako pierwsi w 1967 roku przylecieli z Libanu do Szwecji zostali przewiezieni do Alvesty, małego miasta na południu, a potem do obozu dla uchodźców prowadzonego przez AMS. Tam zmuszono ich do wspólnego prysznica – mężczyźni mieli się kąpać obok kobiet, co – jak wspominali – było dla nich szokujące i moralnie odrażające. Również badania lekarskie, którymi objęto wszystkich imigrantów budziły opór. A potem nastąpiło wiele frustrujących miesięcy w obozie, gdy podczas kursów starano się przekształcić przybyszów w przykładnych obywateli. Dopiero po skończeniu tychże przewieziono ich do dziesięciu gmin w południowej i centralnej Szwecji⁷⁰.

Standard życia, z jakim się tam spotkali, był dla nich czymś niewyobrażalnym – Bliski Wschód i Skandynawię dzieliła wówczas przepaść cywilizacyjno-kulturowo-estetyczna. Michael Abdalla przytacza wspomnienia pewnej Asyryjki, która doznała szoku pierwszy raz korzystając z ruchomego chodnika na lotnisku Arlanda – myślała, że to ziemia ucieka jej spod nóg. Swojego siedmio-

⁶⁸ Podobnie wyobrażali sobie Wielką Brytanię przybywający do niej Asyryjczycy i Koptowie. Generalnie bliskowschodni chrześcijanie przeżywali szok emigrując do krajów zachodnioeuropejskich i odkrywając stopień sekularyzacji ich społeczeństw. Por. F. McCallum, *Shared Religion but Still a Marginalized Other: Middle Eastern Christians' Encounters with Political Secularism in the United Kingdom*, „Journal of Church and State” 2018.

⁶⁹ J. Mack, *op. cit.*, s. 19.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 49–50.

letniego syna zachęciła, by załatwił potrzebę naturalną do stojącej w holu popielniczki, mimo że obok były toalety publiczne. Inna Asyryjka, nie wiedząc, do czego służy wanna, wypełniła ją ziemią i posadziła cebulę. Jeszcze inna, widząc muszlę klozetową w przydzielonym jej przez Szwedów mieszkaniu, zaczęła dziękować Bogu za okazaną łaskę. Była przekonana, że natrafiła na źródło wody⁷¹.

Jako przypadek szoku kulturowego można zakwalifikować także historię matki pewnego aramejskiego respondenta, która zaraz po przylocie nie mogła nadziwić się codziennym ubraniom Szwedów spotkanych na lotnisku – dla niej i jej rodaków podróż samolotem wymagała eleganckiego stroju, tymczasem Skandynawowie chcieli po prostu czuć się wygodnie:

Kiedy moja matka przybyła do Szwecji w latach 70. XX wieku, ludzie na lotnisku nosili szorty i drewniane chodaki. W naszej kulturze nikt tak nie podróżuje, nie w takich ubraniach. Więc chociaż było lato, moja matka wysiadła z samolotu ubrana od stóp do głów; miała ze sobą wiele toreb, ponieważ jej ojciec kupił jej te wszystkie rzeczy, żeby je miała na nowe życie. Przygotowywała się na przybycie do rozwiniętego kraju, a tymczasem ludzie na lotnisku wyglądali jak wieśniacy. A oni z kolei myśleli, że to jakaś arabska księżniczka, taka była wystrojona! (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 33 lata)

Jednak zapytani przeze mnie o pierwsze wrażenia po przyjeździe do Szwecji rozmówcy najczęściej wspominali pogodę – szokowało ich zimno i ciemność w porównaniu z gorącym, słonecznym Bliskim Wschodem. Lejtmotywem był śnieg – często widziany po raz pierwszy w życiu. Większość respondentów od razu zachwycała się szwedzką przyrodą, bujną zielenią, niezanieczyszczonym środowiskiem: „Zobaczyłem, że jest tu bardzo zielono i bardzo czysto, bardzo cywilizowanie. To było moje pierwsze wrażenie” (Aramejczyk, ur. w Turcji, 35 lat).

Niektórzy imigranci z wczesnych lat 80. XX wieku byli pod wrażeniem gościnności etnicznych Szwedów, dzięki którym czuli się bezpieczni, w pełni akceptowani, mile widziani: „Pierwsze wrażenie moich rodziców – jesteśmy w raj! Bo 35 lat temu, kiedy imigrant przybywał do Szwecji, to Szwedzi dawali mu wszystko. Od ubrań po szczoteczkę do zębów. Wszystko” (Chaldejczyk, ur. w Szwecji, 23 lata). Zdaniem rozmówców, było to związane

⁷¹ M. Abdalla, *Asyryjscy imigranci w Szwecji...*, s. 200.

z tym, że w Szwecji nie było wówczas zbyt wielu przybyszów z Bliższego Wschodu, stanowili pewnego rodzaju atrakcję:

Blond włosy i błękitne oczy to było pierwsze, co zobaczyłem. Miałem tylko 14 lat. Zaszokowało mnie, że do szkoły chodzą razem chłopcy i dziewczęta. Poczułem się jak w raju! Przerwa obiadowa to było coś nowego. Mnóstwo blondynek, mnóstwo pięknych ludzi. Było wówczas tak niewielu imigrantów, więc Szwedzi patrzyli na nas i dotykali naszych włosów. Kiedy chodziliśmy do szkoły najważniejszą rzeczą było to, że nie czuliśmy strachu. Można było wyjść z klasy po tym, jak podniosło się rękę i poprosiło o pozwolenie; czułem, że jestem traktowany jak człowiek, jak istota ludzka. Gdy przybyłem do Szwecji było bardzo niewielu imigrantów, byliśmy kimś szczególnym, interesującym. Szwedzi pytali nas o pochodzenie, o nasz język. Ciągłe mówiliśmy o naszym kraju, bo oni nie wiedzieli, gdzie jest Irak. Babilon to było dla nich coś z Biblii. Ale cię akceptowali takim, jakim byłeś! Nigdy nie zostawiali nas samych, bawili się z nami, przyjmowali do swojego towarzystwa. (Asyryjczyk, ur. w Iraku, 50 lat)

Jednak większość relacji jest bardziej neutralnych w tonie. Wielu imigrantów przybywało przecież nielegalnie, towarzyszył im lęk, że zostaną złapani i zatrzymani na szwedzkiej granicy. Bez pomocy swoich rodzin nie dostaliby się do kraju:

Pojechaliśmy do Danii pociągami. W Danii mąż mojej siostry odebrał nas i zabrał łodzią do Szwecji. Gdy przechodziliśmy kontrolę byliśmy bardzo przestraszeni, czy nas złapią, czy nie. Zatrzymaliśmy się w Göteborgu, gdzie mieszkała rodzina, którą znał mąż mojej siostry – wpuścili nas. Była 23.00. (Asyryjczyk/Aramejczyk, ur. w Turcji, 45 lat)

Często nowo przybyli do Szwecji Asyryjczycy/Aramejczycy czuli się nieswojo – zwłaszcza ci, którzy pochodzili z dużych, tętniących życiem bliskowschodnich miast, a trafiali do małych, sennych szwedzkich miasteczek. Tylko przeprowadzka do miejscowości, gdzie było już sporo rodaków, gwarantowała elementarne poczucie bezpieczeństwa. Również poszukiwanie pracy i uczenie się nowego języka było dużym wyzwaniem:

Przybyliśmy do małego miasteczka o nazwie Ödeshög, położonego jedną godzinę od Jönköping. Niewielu ludzi tam mieszka. To było dla nas bardzo dziwne. Nigdy wcześniej nie spotkaliśmy etnicznych Szwedów. Musieliśmy ich dopiero poznać. Ale z czasem przywykliśmy do życia tam. To było ciężkie. Było ciężkie, ponieważ nikt z nas nie znał języka. Tylko mój ojciec mówił trochę po angielsku. Nie mieliśmy żadnych pieniędzy. A w Szwecji trudno jest znaleźć pracę, jak jesteś imigrantem. To jest strasznie trudne. Ale z czasem wszystko zaczęło się układać. Po roku prze-

przewodzący nas do Jönköping, ponieważ tam mieszkali nasi rodacy.
I tak zaczęliśmy nasze życie w Szwecji. (Chaldejczyk, ur. w Iraku, 31 lat)

Zdarzały się również niezbyt dobre pierwsze wrażenia kraju przyjmującego, które jednak dość szybko przykrywały inne – dużo pozytywniejsze, jak te związane z „egzotycznymi” początkowo dla Asyryjczyków/Aramejczyków obrzędami czy zwyczajami rdzennych Szwedów:

Moje pierwsze wrażenie związane jest z więzieniem na lotnisku. Spędziliśmy w nim jedną noc, moją pierwszą noc w Szwecji. Łóżko było z rodzaju szpitalnych, pokryte papierowym prześcieradłem. A potem pojechaliśmy do obozu dla azylantów. Był tam wielki dąb. (...) Pamiętam też Noc Walpurgii, 30 kwietnia, gdy [Szwedzi] witali wiosnę. To było egzotyczne, nowe, pozytywne. Kiedy palili ten stos drewna nad jeziorem, a wokół było ciemno. Pamiętam też mój pierwszy *snus*⁷²! Pewien Szwed droczył się ze mną, miałem wtedy 6 lat, wziąłem *snus* do ust i zacząłem żuć, to było tak obrzydliwe, że powiedział mi, żebym to wypłuł. To było w Knivsta, pod Uppsalą. (Aramejczyk, ur. w Libanie, 45 lat)

Większość negatywnych pierwszych wrażeń nie było związanych z samym krajem czy jego rdzenną ludnością, co ze złą sytuacją mieszkaniową – koniecznością dzielenia lokalu z większą liczbą osób, zwykle z członkami rodziny. Obecnie, gdy w Szwecji jest bardzo wielu nowych imigrantów z Syrii, takie sytuacje znów są na porządku dziennym. Jedyna różnica jest taka, że dziś na nowe lokum uchodźcy statystycznie czekają zdecydowanie dłużej.

Nie podobało mi się na początku, kiedy musieliśmy mieszkać z moim bratem i jego rodziną, żoną i trójką dzieci. To był problem. Mój brat miał trzy pokoje, a nas było sześcioro plus ich pięcioro. Ale mieszkaliśmy u mojego brata przez miesiąc czy dwa, aż nie dostaliśmy własnego mieszkania. (Asyryjka, ur. w Turcji, 47 lat)

Niektórzy imigranci odczuwali wielką tęsknotę za ojczyzną i byli głęboko nieszczęśliwi z powodu jej opuszczenia – należy jednak podkreślić, że nie było to związane ze złym traktowaniem w Szwecji, ale z subiektywnym poczuciem wykorzenienia. Takie uczucia przypadły w udziale urodzonej w Syrii Asyryjce, która przybyła do Szwecji jako 14-letnia dziewczyna w 1999 roku:

⁷² Popularna w Szwecji, Finlandii i Norwegii używka, sporządzana na bazie tytoniu. Przypomina sprzedawaną w Polsce tabakę, ale zażywana jest przez umieszczenie jej za dolną lub górną wargą, skąd następuje wchłanianie nikotyny.

Moją ojczyzną jest Syria, pierwsze pół roku w Szwecji to było dla mnie piekło, płakałam cały czas. Tęskniłam za ludźmi, za przyjaciółmi i członkami rodziny, których kochałam. Wspominałam nawet kamienie na syryjskich drogach, to uczucie, gdy otwierało się drzwi, ściany, zapachy, smaki, wszystko. Dziś wydaje się to takie odległe. Stworzyłam wewnętrzną ojczyznę.

3.4. Kościoły Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji

Życie Asyryjczyków/Aramejczyków na Bliskim Wschodzie koncentrowało się wokół kościołów i klasztorów, były one dla nich niczym drugie domy, w których spotykali się, modlili, rozmawiali i tańczyli⁷³ – nic dziwnego, że zależało im na posiadaniu własnych miejsc kultu także na obczyźnie. Pierwszy syryjsko-ortodoksyjny ksiądz, ojciec Jusuf Said (zm. 2012), przybył do Szwecji w 1970 roku. Osiedł w Södertälje i już rok później rozpoczął posługę – msze odbywały się wówczas w domach prywatnych, a później w różnych kościołach w Södertälje. Pierwszy kościół syryjsko-ortodoksyjny w Szwecji, pw. św. Efrema, został zbudowany w 1983 roku⁷⁴.

Z powodu wewnętrznego konfliktu i podziału na frakcję asyryjską oraz aramejską kilkanaście nowych kościołów zostało wybudowanych lub wynajętych w kolejnych latach, by zwolennicy odmiennych opcji nie musieli się spotkać podczas nabożeństw. Według 70-letniego, urodzonego w Turcji aramejskiego księdza, który dobrze pamięta te czasy, konflikt miał bezpośrednie przełożenie na budowę nowych kościołów (gdyby nie on, prawdopodobnie nie powstałoby ich tak wiele):

Biskup Aboodi wyjechał, ponieważ nie dogadywał się z niektórymi członkami Kościoła, ludzie już go nie chcieli⁷⁵, więc patriarcha przesunął go do Australii. Wybraliśmy innego biskupa, Abdulahada Szabo, w 1987 roku i patriarcha przyjechał, żeby go wyświęcić. W ciągu kilku miesięcy ten nowy biskup również skłócił się z częścią ludzi. Centralna rada, składająca się z reprezentantów wszystkich rad parafialnych, miała z nim problem. Podzieliliśmy się. Niektórzy stanęli za biskupem Abdulahadem, my zdecydowaliśmy się nie popierać go. Jako że go nie poparliśmy, kościół

⁷³ B. Arian, *op. cit.*, s. 78.

⁷⁴ *S:t Afrem Kyrkans Historia*, <http://www.stafrem.se/page.php?p=16>, data odczytu 23 stycznia 2018.

⁷⁵ W Szwecji mianowanie syryjsko-ortodoksyjnego księdza ściągniętego do posługi w nowo powstającej parafii następuje za oficjalną pisemną zgodą parafian, co jest praktyką nieznaną na Bliskim Wschodzie. Cyt. za: M. Abdalla, *Asyryjscy imigranci w Szwecji...*, s. 202.

św. Jerzego został w rękach tych, którzy byli za nim. To dlatego chcieliśmy zbudować inny kościół.

Obecnie na terenie Szwecji znajduje się około 30 kościołów syryjsko-ortodoksyjnych: kilka w Södertälje i Sztokholmie oraz jego okolicach – w miejscowościach takich, jak Hallunda, Norsborg, Flemingsberg, Tumba, Hallonbergen, Spånga, Märsta – jak również w Uppsali, Västerås, Eskilstunie, Huskvarnie, Norrköping, Linköping, Lidköping, Jönköping, Enköping, Skövde, Göteborgu, Örebro, Malmö, Motali, Segeltorpie, Trollhättanie⁷⁶.

Co unikatowe w skali światowej, w Södertälje mieszczą się dwa biskupstwa: arcybiskupstwo (metropolitalne) dla diecezji Szwecji i całej Skandynawii pod przewodnictwem Jego Eminencji Mor Juliusa Abdulahada Gallo Szabo z siedzibą w katedrze św. Jakuba z Nisibis oraz patriarchalny wikariat dla archidiecezji Szwecji pod przewodnictwem Jego Eminencji Mor Dioskorosa Benjamina Atasa z siedzibą w kościele św. Efrema. Wspólnota ze św. Jakuba wynajmowała przez lata kościół w centrum Södertälje, aż nie ukończyła budowy nowej świątyni w 1990 roku. Stary kościół, który w pewnym momencie był dla niej dużo za mały, sprzedawała Koptom (obecnie mieści się tam koptyjski ortodoksyjny kościół pw. św. Myny). Nowa katedra, również pw. św. Jakuba, została otwarta w Södertälje w 2009 roku.

Można mówić o pewnym wzorcu – pierwsi asyryjscy/aramejscy imigranci w danej miejscowości wynajmowali świątynię od Kościoła Szwecji, potem albo je kupowali, albo budowali własne. I tak na przykład syryjsko-ortodoksyjna wspólnota, która dziś cieszy się własnym obszernym kościołem w Hallundzie, wcześniej wynajmowała szwedzki kościół w centrum Norsborgu. Był on jednak za mały, by pomieścić wszystkich wiernych, więc rada parafialna spotkała się z władzami samorządowymi miasta, które przeznaczyły działkę na budowę nowej świątyni – kościół św. Jerzego powstał w ciągu roku (1989–1990). Wspomniany wcześniej konflikt wewnętrzny zmusił część kongregacji do poszukania nowego miejsca kultu. Przez niemal dekadę służyła jej sala w centrum kulturalno-usługowym w Hallundzie, która również była za mała, by pomieścić wszystkich wiernych. W roku 2000 władze samorządowe

⁷⁶ Zob. *Syriac Orthodox Church*, „Le Parisien”, <http://dictionnaire.sensagent.leparisien.fr/Jacobite%20Syrians/en-en/>, data odczytu 23 stycznia 2018.

przystały kolejną działkę pod budowę kościoła syryjsko-ortodoksyjnego, która trwała dwa lata. Do nowej świątyni przylegają obszerna sala spotkań, pomieszczenia biurowe m.in. grup kobiet, młodzieży, harcerzy oraz biblioteka⁷⁷.

Na początku arabskojęzyczni chrześcijanie z Iraku byli na tyle nieliczni, że nie mieli wyboru, jak tylko uczęszczać na msze w języku syryjskim odprawiane w kościołach syryjsko-ortodoksyjnych. W późnych latach 80. XX wieku chrześcijanie z Iraku, Syrii i Libanu modlili się po arabsku w kościele pw. św. Barsouma, który potem został zamknięty z powodu tarć między frakcją asyryjską a aramejską. Chrześcijanie z Iraku chcieli wybudować kościół wraz z arabskojęzycznymi chrześcijanami z Syrii, ale ci drudzy wycofali się z powodu ograniczonych zasobów finansowych. W 2002 roku syryjsko-ortodoksyjni chrześcijanie z Iraku, których było wówczas około 300, poprosili biskupa Benjamina Atasa, żeby przydzielił im arabskojęzycznego księdza i pozwolił na odrębne sprawowanie liturgii. Biskup zgodził się, a przedstawiciele grupy umówili się z Kościołem Szwecji, że będą od niego podnajmować salę w szwedzkim kościele św. Michała w Genecie na piątkowe i niedzielne nabożeństwa. Tak też robili, aż wybudowali własny kościół pw. św. Tomasa w Södertälje⁷⁸.

Asyryjski Kościół Wschodu podlegający biskupowi Mar Odisho Orahamowi posiada na własność dwa kościoły – jeden w Jönköping i jeden w Skövde. W Fittji, Göteborgu, Linköping, Jönköping i Skövde powstają kolejne kościoły wschodnioasyryjskie⁷⁹. Chaldejczycy i syryjscy katolicy nie mają odrębnej hierarchii, podlegają diecezji rzymskokatolickiej i biskupowi Sztokholmu, Andersowi Arboreliusowi. Chaldejczycy z Södertälje w latach 90. XX wieku kupili kościół św. Jana od Kościoła Szwecji; część z nich uczęszcza na msze w kościele katolickim pw. św. Oskara (szw. *Ansgars*), w którym odprawiane są osobne nabożeństwa dla Chaldejczyków, syryjskich katolików oraz ormiańskich katolików. Poza tym posiadają kościół pw. św. Michała (*Michaelmas*) w Skärholmen i wynajmują protestanckie bądź katolickie świątynie w Nyköping, Jön-

⁷⁷ Wywiad z aramejskim księdzem, Hallunda, 5 marca 2014 roku.

⁷⁸ Wywiad z członkiem rady parafialnej kościoła pw. św. Tomasza, Södertälje, 7 marca 2014.

⁷⁹ Wywiad z asyryjskim księdzem, Fittja, 3 czerwca 2014.

köping, Linköping, Norrköping, Köping, Hallsberg, Blackeberg, Gävle, Sandviken, Eskilstunne, Örebro, Västerås i Göteborgu⁸⁰. Syryjscy katolicy chodzą na msze dla szwedzkich katolików, a na większe święta religijne wynajmują kościół syryjsko-ortodoksyjny pw. św. Tomasza⁸¹.

3.5. Stowarzyszenia asyryjskie/aramejskie w Szwecji

Asyryjczycy/Aramejczycy, podobnie jak Kurdowie czy Turcy⁸², niemal od początku pracowali nad instytucjonalizacją życia swojej wspólnoty w Szwecji. W ankiecie DIMECCE 56 proc. respondentów zadeklarowało, że jest członkami jakiejś asyryjskiej bądź aramejskiej organizacji. Przechodzenie od niesformalizowanych sposobów działania do uregulowanych, względnie stałych form aktywności następowało oczywiście stopniowo. Obecnie Asyryjczycy/Aramejczycy dysponują w Szwecji wieloma stowarzyszeniami kulturalnymi, z których najważniejsze mają siedziby w Södertälje.

Asyryjska Federacja w Szwecji (*Assyriska Riksförbundet i Sverige*, ARF) ufundowana w 1977 roku jest organizacją patronacką dla 33 różnych organizacji⁸³ (m.in. Asyryjskiego Domu Kultury w Södertälje, Federacji Asyryjskich Kobiet w Szwecji, Federacji Asyryjskiej Młodzieży w Szwecji); liczy ona około 10 tys. członków. Celem ARF jest wzmocnienie asyryjskiej tożsamości i kultury oraz pogłębienie współpracy między Asyryjczykami⁸⁴. Posiada ona swoją syryjską/aramejską odpowiedniczkę – Syryjską Federację w Szwecji (SRF), założoną w 1978 roku w celu pielęgnowania aramejskiej (syryjskiej) tożsamości diaspory w Szwecji. SRF jest organizacją patronacką dla 30 aramejskich organizacji, np. Syryjsko-Aramejskiej Federacji Młodych (SAUF), Federacji Młodzieży Syryjsko-Ortodoksyjnej (SOKU), Syryjsko-Aramejskiego Stowa-

⁸⁰ Wywiad z chaldejskim księdzem, Södertälje, 28 maja 2014.

⁸¹ Wywiad z członkiem rady parafialnej kościoła pw. św. Tomasza, Södertälje, 7 marca 2014.

⁸² A.N. Ahmed, *Neither Assimilation Nor Integration: The identity of the Turkish Diaspora in Sweden. A case study in Malmö* [praca magisterska], Lund University, Lund 2013, s. 2.

⁸³ Pierwotnie zrzeszała 15 klubów. M. Abdalla, *Asyryjska diaspora...*, s. 76.

⁸⁴ Wywiad z przewodniczącym Federacji Asyryjskiej w Szwecji, Södertälje, 6 marca 2014.

rzyszenia Akademickiego (SAAF). SRF ma 12 lokalnych biur i liczy 1600 członków. Jej siedziba główna mieści się w Södertälje, niedaleko od siedziby ARF⁸⁵.

Również biuro główne Światowej Rady Aramejczyków (Syryjczyków) zostało ostatnio przeniesione do Szwecji. To z kolei organizacja patronacka, która reprezentuje aramejskie (syryjskie) federacje narodowe⁸⁶. Potrzeba Działania (*A Demand For Action*, ADFA) jest globalną inicjatywą, której celem jest zapewnienie bezpieczeństwa Asyryjczykom/Chaldejczykom/Syryjczykom na Bliskim Wschodzie. W 2014 roku założył ją Nuri Kino, szwedzki dziennikarz i aktywista asyryjskiego pochodzenia. Większość ze sponsorów ADFA stanowią Asyryjczycy ze Szwecji. Asyryjczycy bez Granic (*Assyrians Without Borders*, AWB) to organizacja non-profit założona w 2007 roku w Botkyrka, której celem jest pomaganie Asyryjczykom w krajach ich pochodzenia (Syrii, Iranie, Iraku, Turcji i Libanie)⁸⁷.

Ponad 250 Chaldejczyków spotyka się w działającym od 1997 roku Klubie Ishtar w Södertälje. Pod tym samym adresem mieści się funkcjonująca od 2004 roku główna siedziba Chaldejskiego Stowarzyszenia Narodowego oraz Unii Klubów Chaldejskich w Szwecji. Klub Ishtar z założenia jest apolityczny i areligijny, jego celem jest promowanie wartości narodowych (chaldejskich), demokracji w Iraku oraz równości płci w Szwecji⁸⁸. Inne organizacje, do których należą chrześcijanie z Iraku, także członkowie Asyryjskiego Kościoła Wschodu, to Stowarzyszenie Chaldejsko-Syryjsko-Asyryjskie (*Assyrian Chaldean Syriac Association*, ACSA), Organizacja Humanitarna Asyryjskiego Kościoła Wschodu (*Assyrian Church of the East Relief Organisation*, ACERO) czy Stowarzyszenie Rodzin Inanna (*Inanna Family Association*)⁸⁹.

Nie brak również inicjatyw o charakterze edukacyjnym. Szkoła Edessa zaczynała jako prywatna instytucja – od 2008 roku działa

⁸⁵ Wywiad z członkiem zarządu Syryjskiej Federacji Młodzieżowej, Västerås, 11 marca 2014.

⁸⁶ Wywiad z przewodniczącym Światowej Rady Aramejczyków (Syryjczyków), Sztokholm, 13 listopada 2014.

⁸⁷ Wywiad z założycielem ADFA, Södertälje, 20 marca 2014.

⁸⁸ Wywiad z przewodniczącym Chaldejskiego Stowarzyszenia Narodowego w Szwecji, Geneta, 6 czerwca 2014.

⁸⁹ Por. S.L. Sparre, A. Hunter, A.R. Jørgensen, L. Paulsen Galal, F. McCallum, M. Wozniak, *op. cit.*, s. 3.

jako szkoła podstawowa, do której uczęszcza około 120 aramejskich dzieci. Nacisk kładziony jest na naukę języka aramejskiego. Zajęcia odbywają się w budynku szwedzkiej szkoły w Norsborgu na przedmieściach Sztokholmu⁹⁰. Z kolei otwarta w 2014 roku w willi Bellevue w Södertälje szkoła Elaf jest szwedzką szkołą podstawową z dwujęzycznym programem szwedzko-asyryjskim⁹¹. W 2016 roku uczęszczało do niej 101 dzieci, głównie asyryjskich⁹².

Szwedzkie władze przyznały mniejszości asyryjsko-aramejskiej wiele praw, łącznie z prawem do posiadania własnych mediów⁹³, w tym międzynarodowych stacji telewizyjnych. W Södertälje mają swoje studia m.in. Suroyo TV i Suryoyo Sat. Suroyo TV została założona w 2004 roku jako głos Asyryjczyków/Chaldejczyków/Syryjczyków; jej celem jest ukazywanie dziedzictwa kulturowego, historii i języka tychże⁹⁴. Suryoyo Sat, działająca od 2006 roku, jest stacją bardzo podobną do Suroyo TV, ale z wyraźnym profilem aramejskim i powiązaniem z Syryjskim Kościołem Ortodoksyjnym⁹⁵.

Assyria TV jest asyryjską telewizją internetową z siedzibą w Sztokholmie, która nadaje od 2012 roku. Pragnie wzmocnić asyryjską tożsamość i walczyć z niesprawiedliwością, która dotyka Asyryjczyków w ich bliskowschodnich ojczyznach⁹⁶. Podobny cel ma „Hujadā”, asyryjska gazeta wydawana w wersji papierowej od 1978 do 2006 roku w czterech językach⁹⁷, zaś jej konkurentka – „Bahro Suryoyo” – wspiera tożsamość i ideologię aramejską od 1979 roku (obecnie obie gazety funkcjonują online)⁹⁸.

⁹⁰ Wywiad z członkiem zarządu Szkoły Edessa, Sztokholm, 21 marca 2014.

⁹¹ Wywiad z dyrektorem Szkoły Elaf, Södertälje, 30 maja 2014.

⁹² N. Stallard, For Assyrians, a New Home in Sweden, „Assyrian International News Agency”, 29.02.2016, <http://www.aina.org/news/20160229021423.htm>, data odczytu 24 stycznia 2018.

⁹³ Media należące do mniejszości nie otrzymują systematycznego wsparcia państwowego, przeważnie funkcjonują na zasadach wolnorynkowych. Por. L. Camauër, *op. cit.*, s. 76.

⁹⁴ Wywiad z członkiem zarządu Suroyo TV, Södertälje, 23 listopada 2014.

⁹⁵ Wywiad z dwoma pracownikami Suryoyo Sat, Södertälje, 28 listopada 2014.

⁹⁶ Wywiad z przewodniczącym Asyryjskiego Instytutu Medialnego i podległej mu Assyria TV, Södertälje, 26 listopada 2014.

⁹⁷ Po aramejsku, arabsku, turecku i szwedzku. M. Abdalla, *Asyryjska diaspora...*, s. 68.

⁹⁸ Wywiad z byłym dziennikarzem „Bahro Suryoyo”, Södertälje, 9 marca 2014.

Asyryjczycy/Aramejczycy mają w Szwecji kilkanaście zespołów tanecznych (m.in. Babilon, Szamiram, Isztar, Niniwa, Urhoj⁹⁹) oraz prawie 30 drużyn piłkarskich, w tym dwie słynne rywalki: Assyryską FF (założoną w 1974 roku) oraz Syrijską FC (powstałą w 1977 roku), które dzielą stadion w Södertälje. Assyryska była pierwszą w Europie drużyną złożoną z imigrantów, która awansowała do narodowej pierwszej ligi. Film w reżyserii Nuriego Kino *Assyryska: A national team without a nation* (Assyryska: narodowa drużyna bez narodu) został nagrodzony Złotą Palmą na Beverly Hills Film Festival w Los Angeles w 2006 roku¹⁰⁰.

3.6. Zarys aktywności asyryjskich/aramejskich instytucji w Szwecji

Asyryjskie/aramejskie instytucje oferują swoim członkom wiele możliwości działania. Oprócz asyryjskiej i aramejskiej federacji, których liderzy starają się zdobyć uznanie na poziomie krajowym i międzynarodowym, istnieje wiele organizacji młodzieżowych, tudzież stowarzyszeń kulturalnych we wszystkich większych miastach Szwecji. Ich członkowie mogą spotykać się z innymi Asyryjczykami/Aramejczykami, rozmawiać po aramejsku z rówieśnikami, jeździć na wycieczki i obozy letnie, świętować Akitu, Dzień Męczenników i inne święta, brać udział w wykładach i seminariach, uczyć się obsługi komputera czy też ćwiczyć tradycyjne tańce, przygotowywać bliskowschodnie posiłki, grać w piłkę nożną, bilard, kręgle, ping-pong czy karty. Specjalne zajęcia przygotowywane są pod kątem dzieci w różnym wieku, młodzieży, kobiet i ludzi starszych¹⁰¹.

Czasem aktywności oferowane przez świeckie stowarzyszenia dublują zajęcia prowadzone przez bliskowschodnie Kościoły, jako że te ostatnie również organizują seminaria i wycieczki, pomagają z tłumaczeniami i rozliczeniami w Szwecji. Większe kościoły mie-

⁹⁹ M. Abdalla, *Asyryjska diaspora...*, s. 68.

¹⁰⁰ *Assyrian Film Wins Golden Palm Award*, „Assyrian International News Agency”, 11.04.2006, <http://www.aina.org/ata/20060411155404.htm>, data odczytu 24 stycznia 2018.

¹⁰¹ Wywiad z członkinią Asyryjskiego Centrum Kulturalnego, Botkyrka, 8 marca 2014.

wają nawet kilkanaście rad czy komitetów, które nadzorują różne rodzaje działalności. Większość asyryjskich/aramejskich kościołów prowadzi szkoły niedzielne, uczy liturgii syryjskiej oraz *ktobonojo* – języka syryjskiego, ma chóry, grupy seminaryjne, zajęcia gimnastyczne dla seniorów¹⁰². Działające przy kościołach stowarzyszenia zajmują się m.in. tłumaczeniem liturgii oraz ksiąg kościelnych z języka syryjskiego na szwedzki, uczeniem nowo przybyłych języka szwedzkiego, szeroko pojętą dobroczynnością. W niektórych parafiach asyryjscy/aramejscy nauczyciele przychodzą do kościołów, by jako wolontariusze pomagać dzieciom odrabiać lekcje zadane w szwedzkich szkołach¹⁰³.

Wyjątkową instytucją jest Seminarium Teologiczne św. Ignacego. Jego celem jest praca na rzecz ekumenicznej jedności między Kościołami orientalnymi a prawosławnymi¹⁰⁴. Seminarium zostało założone w 2010 roku. Działa jako część wyższej szkoły w Botkyrka we współpracy ze Stowarzyszeniem Naukowym ds. Prawosławnej Edukacji i Kultury, które pozostaje w ścisłym dialogu z Kościołami prawosławnymi w Szwecji. Seminarium edukuje przyszłych księży oraz nauczycieli religii w dziedzinie wschodniej (bizantyńskiej/słowiańskiej) oraz orientalnej (koptyjskiej oraz syryjskiej) teologii i tradycji¹⁰⁵. Wspomniane już wcześniej szkoły Edessa i Elaf, oprócz realizowania państwowego programu nauczania, oferują lekcje nowoaramejskiego dla aramejskich i asyryjskich dzieci.

Potrzeba Działania (ADFA) organizuje manifestacje poparcia dla chrześcijan na Bliskim Wschodzie, wydaje materiały (artykuły, raporty, filmy) poświęcone ich trudnej sytuacji oraz lobbuje za utworzeniem autonomicznego regionu asyryjskiego w północnym Iraku¹⁰⁶. Asyryjczycy bez Granic (AWB) realizują wiele projektów, m.in. kopanie studni, przeciąganie linii elektrycznych, dostarczanie pożywienia i leków do chrześcijan na Bliskim Wschodzie; szczególną opieką otaczają dzieci, dla których kupują artyku-

¹⁰² Wywiad z członkiem rady parafialnej katedry św. Jakuba z Nisibis, Södertälje, 9 marca 2014.

¹⁰³ Wywiad z aramejskim księdzem, Hallunda, 5 marca 2014.

¹⁰⁴ Wywiad z koordynatorem ds. Kościołów ortodoksyjnych z ramienia Szwedzkiej Rady Chrześcijańskiej, Sztokholm, 25 listopada 2014.

¹⁰⁵ Wywiad z dyrektorem szkoły w Botkyrka oraz Seminarium Teologicznego św. Ignacego, Botkyrka, 24 marca 2014.

¹⁰⁶ Wywiad z członkiem ADFA, Södertälje, 21 listopada 2014.



Ilustracja 3. Siedziba telewizji Suryoyo Sat (fot. Marta Woźniak-Bobińska)

ły szkolne, i młodzież – najlepsi mogą liczyć na stypendia naukowe¹⁰⁷. Asyryjskie/aramejskie stacje telewizyjne nadające ze Szwecji są odbierane w ponad 80 krajach świata przez 24 godziny na dobę (choć ten sam materiał potrafi być powtarzany kilka razy jednego dnia)¹⁰⁸. Najlepsze asyryjskie i aramejskie drużyny piłkarskie grały kiedyś w *Allsvenskan* (najwyższej szwedzkiej lidze), ale obecnie spadły do *Superettan* (odpowiednik drugiej ligi). Ciągłe jednak wiele osób przychodzi oglądać ich mecze¹⁰⁹.

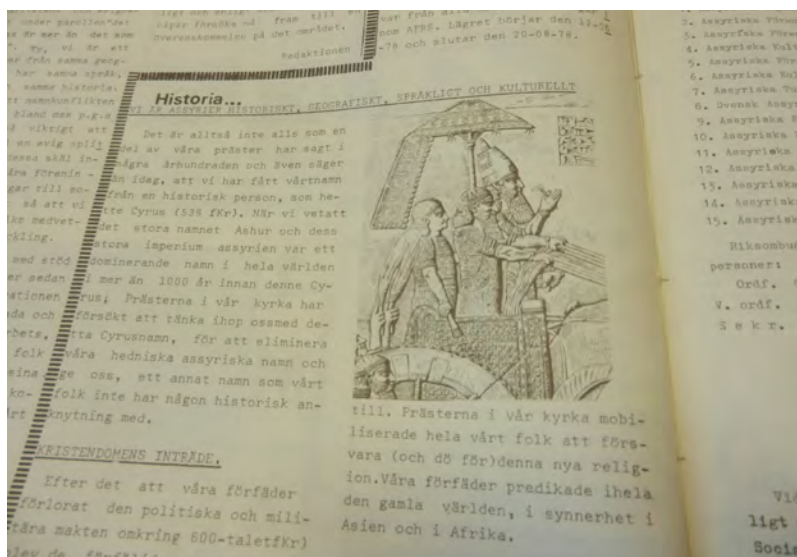
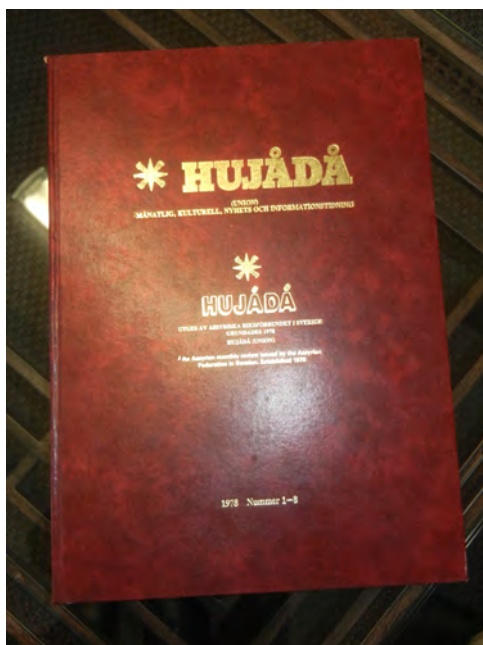
Asyryjczycy/Aramejczycy z Iraku są bardziej aktywni w swoich kościołach niż w stowarzyszeniach. Na przykład iraccy parafianie syryjsko-ortodoksyjnego kościoła pw. św. Tomasza są bardzo dumni ze swojego chóru, który wygrał niejeden diecezjalny konkurs. W budynku należącym do parafii znajduje się kilka sal lekcyjnych używanych przez szkołę niedzielną. Zajęcia biblijne odbywają się po arabsku¹¹⁰. Arabski jest również głównym językiem Chaldejczyków, którzy jako katolicy stanowią podgrupę w ramach większej

¹⁰⁷ Wywiad z przewodniczącą AWB, Södertälje, 6 marca 2014.

¹⁰⁸ Wywiad z dwoma pracownikami Suryoyo Sat, Södertälje, 28 listopada 2014.

¹⁰⁹ Wywiad z byłą przewodniczącą Federacji Asyryjskiej w Södertälje i wierną kibicką Assyryjskiej FF, Södertälje, 28 marca 2014.

¹¹⁰ Wywiad z członkiem rady parafialnej kościoła pw. św. Tomasza, Södertälje, 7 marca 2014.



Ilustracja 4. Pierwsze numery „Hujådå” (fot. Marta Woźniak-Bobińska)

grupy – wiele aktywności realizują pod patronatem Kościoła rzymskokatolickiego w Szwecji. Jednak odrębny charakter ich liturgii oraz prawa kościelnego powoduje, że wolą mieć własne kościoły niż dzielić je z innymi katolikami. Współpraca między świeckimi organizacjami chaldejskimi a Chaldejskim Kościołem Katolickim w Szwecji jest dość ograniczona, choć są aktywiści, których można spotkać zarówno tu, jak i tu¹¹¹. Wielu młodych Chaldejczyków uczęszcza za to na lekcje religii, bierze udział w spotkaniach chorów, przyjęciach, piknikach oraz obozach letnich¹¹².

3.7. Podsumowanie

Gdy w 1967 roku władze szwedzkie zgodziły się przyjąć pierwszą grupkę asyryjskich/aramejskich uchodźców z Bliskiego Wschodu, nie spodziewały się, że w ciągu półwiecza rozrośnie się ona do ponad 100-tysięcznej wspólnoty. Prześladowani w ojczyznach lub po prostu tęskniący za lepszym życiem, przybywający do Szwecji w kilku falach Asyryjczycy/Aramejczycy w zdecydowanej większości postrzegali migrację jako podróż w jedną stronę¹¹³, co przekładało się na ich determinację, by odnaleźć się w nowej rzeczywistości, sprowadzić całe rodziny i osiągnąć materialny sukces. Jednocześnie nie chcieli poddać się całkowicie asymilacji. Kluczowa w tej kwestii okazała się enklawa, którą stworzyli w Södertälje – fenomen w skali Szwecji.

Stefan Andersson pisał w 1983 roku: „Od starożytności Asyryjczycy uważali się za wspólnotę wewnątrz wspólnoty. Takie podejście kolidowało z wymogami nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego”¹¹⁴. Szwedzcy urzędnicy wyobrażali sobie, że dają przybyłym dar równości, uwalniając od opresyjnych struktur przeszłości. Tymczasem wielusetletni system milletów sprawił, że Asyryjczycy/Aramejczycy przyzwyczaili się do społecznej i fizycznej izolacji. Ich podejście bazowało na wycofaniu, zamknięciu¹¹⁵. Kościoły, instytucje i organizacje, które powoływali począwszy

¹¹¹ Wywiad z chaldejskim księdzem, Södertälje, 28 maja 2014.

¹¹² Wywiad z Chaldejczykiem, byłym przewodniczącym Katolickiej Młodzieży w Szwecji, Södertälje, 19 listopada 2014.

¹¹³ Por. Ch.J. Spurlock, *op. cit.*, s. 69.

¹¹⁴ S. Andersson, *op. cit.*, s. 67.

¹¹⁵ J. Mack, *op. cit.*, s. 20, 36.

od lat 70. XX wieku miały – i mają – służyć przetrwaniu ich jako odrębnej grupy etnicznej. Mimo wyraźnej sprzeczności między dążeniami Szwedów (do bezklasowego społeczeństwa) oraz Asyryjczyków/Aramejczyków (do trzymania się w obrębie mniejszości), większość interakcji między gospodarzami a przybyszami miała charakter pokojowej koegzystencji, do kolizji dochodziło sporadycznie (*vide* działalność *raggare*).

„Dziś jesteśmy jedną z mniejszości, które osiągnęły największy sukces w łączeniu własnych tradycji oraz tradycji naszej nowej ojczyzny. W ciągu kilku dekad odbyliśmy drogę od wypiekaczy pizzy do przedsiębiorców i ludzi z wyższym wykształceniem” – pisała Rakel Chukri¹¹⁶, podkreślając, że Asyryjczycy/Aramejczycy to już *mainstream* w szwedzkim społeczeństwie. Pozostając wierni swoim tradycjom z Bliskiego Wschodu, przystosowali się do życia w Szwecji, nie wyobrażają sobie życia poza nią. Większość wyraża wdzięczność za zapewnienie bezpiecznej przystani, miejsca, gdzie język aramejski może się rozwijać, a ich Kościoły i organizacje kwitnąć. Sukces wspólnoty opiera się na strategii zarówno integracji, jak i etnicznego zamknięcia. Asyryjczycy/Aramejczycy wymieszali się ze społeczeństwem większościowym i ukształtowali swoje organizacje tak, by działały według szwedzkiego modelu¹¹⁷, choć niekoniecznie idealnie według szwedzkich wytycznych¹¹⁸.

¹¹⁶ R. Chukri, *op. cit.*

¹¹⁷ A. Rabo, *op. cit.*, s. 192.

¹¹⁸ J. Mack, *op. cit.*, s. 52.

ROZDZIAŁ 4

Diaspora asyryjsko-aramejska w Szwecji: dynamika wewnętrzna wspólnoty

Zbyt często, gdy mowa o jakiejś grupie czy wspólnocie, ulega się pokusie, by traktować ją jak monolit – skrzynkę, do której można wrzucić, co się tylko podoba¹. Tymczasem warto sproblematyzować samą ideę „wspólnoty”, która przecież jest zbiorem jednostek obdarzonych wolą. Relacja między wspólnotą a jednostką jest wielowymiarowa: grupa w pewnym stopniu kontroluje swoich członków, lecz działania wybitnych jednostek są w stanie przenieść funkcjonowanie całej wspólnoty na wyższy poziom². Aktorzy wewnętrzni mogą współpracować, ale mogą też rywalizować. Ich dążenia pokrywają się całkowicie lub częściowo albo są zupełnie różne.

Celem tego rozdziału jest przyjrzenie się wewnętrznej dynamice wspólnoty asyryjsko-aramejskiej w Szwecji przez pryzmat wypowiedzi aktorów, którzy odgrywają w niej istotną rolę, jak również badań ankietowych – obejmujących szersze grono Asyryjczyków/Aramejczyków. Analizie poddane zostaną takie kwestie, jak religijność i rola Kościoła, dostęp do budynków sakralnych a praktyki religijne, asyryjskie/aramejskie domy, języki używane w kościele i w życiu codziennym, tradycje i rytuały (chrzty, wesela, pogrzeby), rola i formacja młodzieży, stosunki międzypokoleniowe, pozycja kobiet, pochodzenie z różnych krajów, wpływ ostatniej

¹ Por. D. Szablowski, *Transnational Law and Local Struggles: Mining, Communities and the World Bank*, Oxford–Portland (USA) 2007, s. 137.

² Zob. N. Mkhize, *Psychology: An African Perspective*, [w:] *Self, Community and Psychology*, red. N. Duncan i in., Pretoria (RPA) 2007, s. 4–25.

fali na sytuację wspólnoty, duchowni *versus* świeccy, konflikt asyryjsko-aramejski, autoidentyfikacja, piłka nożna, przywódcy i ich postrzeganie przez członków wspólnoty, wyzwania na przyszłość. Niektóre z tych punktów wiążą się ze sobą, inne jawią się jako osobne zagadnienia, wszystkie jednak składają się na dość pełny obraz dynamiki wewnętrznej opisywanej wspólnoty; ponadto pozwalają na przyjrzenie się zmianom, jakie dokonują się w niej pod wpływem bodźców płynących ze szwedzkiego otoczenia.

4.1. Religijność i rola Kościoła

Na Bliskim Wschodzie bycie osobą religijną może przynieść określone społeczne i ekonomiczne korzyści³. Co interesujące, presja na zachowanie norm społeczno-religijnych często bywa silniejsza wśród mniejszości chrześcijańskich niż muzułmańskiej większości⁴. W świetle moich wcześniejszych badań znakomita większość Asyryjczyków/Aramejczyków zachowuje te normy, m.in. deklaruje wiarę w Boga i uczęszcza na msze (ponad 90 proc.). Więcej niż połowa uważa się za osoby wierzące-praktykujące, niecałe 5 proc. deklaruje się jako niewierzące-niepraktykujące⁵. Wielu respondentów upatruje w religijnych praktykach rodzaj pocieszenia i źródło siły, dla niektórych ważna jest też możliwość spotkania rodaków, spędzenia wspólnie czasu⁶.

Wśród respondentów ankiety DIMECCE 85 proc. stanowią członkowie Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego, 5,3 proc. Chaldejskiego Kościoła Katolickiego, 4 proc. Asyryjskiego Kościoła Wschodu, 1,8 proc. Syryjskiego Kościoła Katolickiego. Oddaje to

³ Zwłaszcza, jeśli należy się do większości religijnej w danym kraju, której prawa zagwarantowane są w konstytucji bądź innych aktach prawnych. Por. D.I. Ahmed, T. Ginsburg, *Constitutional Islamization and Human Rights: The Surprising Origin and Spread of Islamic Supremacy in Constitutions*, „University of Chicago Public Law & Legal Theory Working Paper” 477, 2014.

⁴ Por. L. Blaydes, R. Gillum, *Religiosity-of-interviewer effects: Assessing the impact of veiled enumerators on survey response in Egypt*, „Politics and Religion” 6(3), 2013, s. 459–482.

⁵ M. Woźniak, *Współcześni Asyryjczycy...*, s. 238–240.

⁶ Podobnie jest w przypadku np. Koptów żyjących w diasporze. Por. J.M. Brinkerhoff, *Coptic Diaspora Survey Report 3: Religious Attitudes and Practices*, czerwiec 2015, s. 9, https://www.researchgate.net/publication/277660052_Coptic_Diaspora_Survey_Report_3_Religious_Attitudes_and_Practices, data odczytu 31 stycznia 2018.



Ilustracja 5. Msza w syryjsko-ortodoksyjnej katedrze pw. św. Jakuba
(fot. Marta Woźniak-Bobińska)

dość dobrze dominację syryjskich ortodoksów w Szwecji. Jeśli chodzi o religijność, to 24,9 proc. Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji bierze udział w niedzielnych mszach, 54,5 proc. chodzi do kościoła raz na jakiś czas. Odsetek osób, które nigdy nie pojawiają się w kościele (nawet z okazji świąt religijnych czy uroczystości rodzinnych) jest bardzo niewielki, wynosi bowiem 4,2 proc. Wnosić stąd można, że ponad 95 proc. członków wspólnoty asyryjsko-aramejskiej bierze udział w uroczystościach kościelnych (takich jak śluby, chrzty czy pogrzeby) przynajmniej sporadycznie. Syryjskie Kościoły dzięki rytuałom, które oferują, odgrywają istotną rolę, ponieważ oprócz zaspakajania potrzeb duchowych, działają jako spoiwo wspólnoty, pomagając jej pielęgnować tożsamość i kulturę. Annika Rabo uważa, że Syryjski Kościół Ortodoksyjny pozwala Asyryjczykom/Aramejczykom zachować jedność w diaspory, bez niego „zniknęliby”⁷. Zwłaszcza starsi wierni zależą w dużym stopniu od Kościoła, jeśli chodzi o kontakty społeczne⁸.

Jednak inni badacze wskazują, że Syryjski Kościół Ortodoksyjny – inaczej niż w przypadku Stanów Zjednoczonych, gdzie

⁷ A. Rabo, *op. cit.*, s. 187.

⁸ Wielu Asyryjczyków/Aramejczyków przeprowadziło się do Södertälje m.in. po to, żeby być blisko swoich starych rodziców, którzy nierzadko codziennie uczestniczą w mszach w kościołach syryjsko-ortodoksyjnych. Södertälje sprzyja praktykom religijnym, jest to bezpieczne miejsce oferujące odpowiednią infrastrukturę. J. Mack, *op. cit.*, s. 96.

zdołał pozostać centralną instytucją w życiu asyryjskiej wspólnoty⁹, w Szwecji nie jest w stanie sprostać jej potrzebom i oczekiwaniom¹⁰. Dzieje się tak z powodu jego bliskowschodniej struktury organizacyjnej¹¹, patriarchalności, lojalności klanowych, segregacji płciowej, pogłębiania podziałów etniczno-religijnych w obrębie wspólnoty, jak również niechęci do zmiany i nieumiejętności dostosowania się do nowych wartości swoich członków¹². Osłabienie religijnego spojrzenia na świat przekłada się na religijną tożsamość zbiorową Asyryjczyków/Aramejczyków: religia traci na znaczeniu społecznym, jest potrzeba nowych rytuałów i symboli lepiej wyrażających tożsamość¹³.

W dużym stopniu tłumaczy to kontekst szwedzki. Tylko 19 proc. Szwedów uważa się za osoby wierzące (przy średniej światowej na poziomie 63 proc.)¹⁴, a 5 proc. regularnie uczęszcza na msze¹⁵. Społeczeństwo szwedzkie określa się czasem mianem najbardziej zsekularyzowanego społeczeństwa w Europie¹⁶. Niechętnie patrzy ono na osoby religijne, zwłaszcza, jeżeli mają one pochodzenie imigranckie. Najlepiej rozumiane jest chrześcijaństwo luteranckie. Chrześcijaństwo ortodoksyjne czy orientalne jawi się jako obce. Nie pozostaje to bez wpływu na mieszkających w Szwecji Asyryjczyków/Aramejczyków, zwłaszcza pochodzących z Syrii i Turcji. Badania Önera Cetreza pokazują, że praktyki religijne wśród tychże spadają z pokolenia na pokolenia¹⁷; jest to widoczne

⁹ Por. D. Oshana, *Cultural identification, linguistic competency, and religious participation as mediating constructs in the development of ego identity among Assyrian-American adolescents* [praca doktorska], Chicago 2003.

¹⁰ Zob. więcej: M. Freyne-Lindhagen, *Identitet och kulturmöte – syrianska kvinnors exempel. En diskussion om grounded theory* [praca doktorska], Lund 1997.

¹¹ Por. S. Rubenson, *op. cit.*

¹² Zob. więcej: F. Deniz, *op. cit.*

¹³ Ö.A. Cetrez, *The next generation...*, s. 476.

¹⁴ *Voice of the People 2015*, „Gallup”, <http://www.gallup-international.com/wp-content/uploads/2017/10/GIA-Book-2015.pdf>, data odczytu 15 kwietnia 2018.

¹⁵ Sweden ‘least religious’ nation in Western world, „The Local”, 13.04.2015, <https://www.thelocal.se/20150413/swedes-least-religious-in-western-world>, data odczytu 15 kwietnia 2018.

¹⁶ W rzeczywistości bardziej ześwieadczeni od Szwedów są Estończycy, niewiele mniej Norwegowie czy Czesi. O. Smith, *Mapped: The world's most (and least) religious countries*, „The Telegraph”, 14.01.2018, <https://www.telegraph.co.uk/travel/maps-and-graphics/most-religious-countries-in-the-world/>, data odczytu 15 kwietnia 2018.

¹⁷ Ö.A. Cetrez, *The next generation...*, s. 473.

zwłaszcza w drugim pokoleniu wśród mężczyzn¹⁸. Dla trzeciego pokolenia religia jest już głównie tylko pozytywnym elementem dzieciństwa. W życiu dorosłym jednak inne systemy stają się centralne, a instytucje religijne i ich przedstawiciele poddawani są krytyce. Można mówić o stopniowej prywatyzacji religii, tj. kurczeniu się obszaru *sacrum* instytucjonalnego, przy jednoczesnej ekspansji *sacrum* zindywidualizowanego¹⁹.

Powyższe stwierdzenia znajdują potwierdzenie w moich badaniach. Dla pierwszego pokolenia Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji, zwłaszcza kobiet, praktyki religijne są czymś naturalnym, natomiast wielu przedstawicieli drugiego pokolenia wspominało, że byli „zmuszani, żeby chodzić do kościoła”²⁰. Te osoby, po osiągnięciu wieku dorosłego, pojawiały się w kościołach sporadycznie – czasami z powodu faktycznego braku czasu, czasami z powodu krytycznego stosunku do kościelnego nauczania w konkretnych kwestiach – jednak ciągle znakomita większość była przeświadczona, że Kościół jako taki jest ważny, dawne rytuały zaś zasługują na zachowanie:

Mój ojciec i matka zmuszali mnie, żebym chodził do kościoła co niedziela... Ale tak się nie da... Nie chodzę do kościoła codziennie. Tylko na Boże Narodzenie, Wielkanoc i kilka innych okazji, np. na chrzty i pogrzeby... Także z powodu mojej pracy. (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 32 lata)

Niektórzy rozmówcy twierdzili, że nie ma znaczenia, do jakiego kościoła się chodzi, póki jest to jeden z kościołów syryjskich. To symptomatyczne – wielu Asyryjczyków/Aramejczyków nie ma problemów z pójściem do kościoła innego obrządku niż ich własny:

W Aleppo na małej przestrzeni stłoczonych jest wiele kościołów i ludzie, w istocie, lubią chodzić do różnych... To nie jest żaden problem. Różnice między tymi kościołami nie są takie duże. (Aramejczyk, ur. w Syrii, 40 lat)

Urodziłem się i wzrosłem w Syryjskim Kościele Ortodoksyjnym, ale kiedy pojechałem do Syrii, poszedłem do syryjskiego kościoła katolickiego. Tam poczułem się jak w domu, bo wszyscy mówili po syryjsku, tj. aramejsku. Z kolei kiedy pojechałem do Libanu, do Bejrutu, i usłyszałem maronickie „Abun d’baszmajo” [„Ojcze Nasz” po aramejsku], to znów

¹⁸ Tłumaczy to częściowo fakt, że wielu mężczyzn pracowało w restauracjach i pizzeriach, gdzie zachowywanie przepisanych przez Kościół postów było bardzo trudne, wręcz niemożliwe. *Ibidem*, s. 483.

¹⁹ *Ibidem*, s. 485.

²⁰ Wywiad z członkiem zarządu Syryjskiej Federacji Młodzieżowej, Västerås, 11 marca 2014.

byłem jakby w swoim kościele. Nie czynię rozróżnienia między Kościołami. Wszystkie Kościoły, aramejskie Kościoły, są częściami tego samego [mistycznego] ciała [Chrystusa]. (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 32 lata)

Dla innego Aramejczyka, który nie zgadza się z szeregiem kościelnych nauk, a na msze chodzi tylko czasami, i to wyłącznie po to, by sprawić przyjemność swojej starszej matce, instytucja Kościoła jest ważnym nośnikiem kultury i tożsamości:

Naprawdę doceniam Syryjski Kościół Ortodoksyjny i chcę go wspierać. Postrzegam go jako rodzaj kulturowej spuścizny, widoczny znak tożsamości, sposób na wyrażanie kultury. Jest taki stary (...) Mamy własny język i powinniśmy być wdzięczni Kościołowi, że go ocalił. Doceniam też wszystkie rytuały i tym podobne rzeczy, naprawdę doceniam. (Aramejczyk, ur. w Libanie, 45 lat)

Nie ma możliwości, by pozycja asyryjskich/aramejskich Kościołów była taka sama w diasporze, jak na Bliskim Wschodzie. Poza odmiennym otoczeniem społecznym, to w dużej mierze kwestia pokoleniowa. Młodzi Asyryjczycy/Aramejczycy podatniejsi są na procesy sekularyzacyjne, mniej chętni do samoograniczeń nakładanych choćby w kwestii postów²¹ czy poświęcania czasu na wysłuchiwanie długich nabożeństw. Chaldejka, która przyjechała z rodzicami do Szwecji jako czteroletnia dziewczynka, dostrzega różnice w religijności oraz podejściu do Kościoła między starszym i młodszym pokoleniem; otwarcie dystansuje się od tego pierwszego, którego członkowie „nic, tylko chodzą do kościoła cały czas”:

Wielu starszych ludzi pości. Niektórzy młodzi zresztą też. W naszym kościele msze odprawiane są codziennie – i oni chodzą... No, ja nie wiem (...) został mi jeszcze tylko jeden dziadek. Jest bardzo zaangażowany w życie swojej parafii. Właściwie to jego jedyne hobby – chodzenie do kościoła każdego dnia. (Chaldejka, ur. w Wielkiej Brytanii, 36 lat)

4.2. Dostęp do budynków sakralnych a praktyki religijne

Posiadanie lub nie własnej świątyni w bardzo dużym stopniu wpływa na praktyki religijne danej wspólnoty. Chrześcijańskim imigrantom z Bliskiego Wschodu możliwość celebrowania

²¹ Tradycyjnie 140 dni w roku było postnych – Syryjski Kościół Ortodoksyjny zalecał wtedy powstrzymanie się od spożywania mięsa i jego pochodnych, tłuszczu, jajek oraz nabiału. M. Abdalla, *The fasting traditions among Assyrian Christians...*, s. 4.

wania nabożeństw we własnych kościołach zapewnia poczucie stabilności i psychologicznego bezpieczeństwa²²; wszak w czasach konfliktów zbrojnych ich świątynie i klasztory często służyły za schronienie, w czasach pokoju zaś pozwalały na nieskrępowaną leką wymianę poglądów²³. Jak pisze Michael Abdalla, najbardziej widoczną oznaką życia duchowego asyryjskich/aramejskich imigrantów w Szwecji są posiadane przez nich kościoły. Jedne zostały adaptowane, inne sami zbudowali od podstaw, wyposażając w trzynawowe ołtarze oraz obszerne sale, zwane salonami, w których gromadzą się wierni po nabożeństwach, aby porozmawiać przy kawie. Sale te są też udostępniane na różne uroczystości religijne i świeckie, m.in. przyjęcia weselne i urodzinowe, chrzciny, spotkania młodzieżowych organizacji religijnych czy prelekcje²⁴.

Z reguły większe i zamożniejsze wspólnoty szybciej uzyskiwały pozwolenia od władz lokalnych oraz zbierały środki na kupienie bądź wzniesienie świątyni. Syryjski Kościół Ortodoksyjny, który w Szwecji ma wielu wiernych oraz znaczne zasoby finansowe, zasadniczo nie jest niczym ograniczony, jeśli chodzi o praktyki religijne²⁵. Tak jednak nie było zawsze – początki były trudne. Syryjscy ortodoksi przybyli z Turcji spotykali się na wspólnych modlitwach w domach prywatnych, a rytuały odprawiali nieformalnie, gdyż brakowało im księdza. W 1969 roku rosnąca populacja poprosiła patriarchę o wyznaczenie duszpasterza i rok później z Iraku został przysłany ksiądz Jusuf Said. Zbiegło się to w czasie ze szwedzkim wsparciem dla „imigranckich kościołów” – w 1971 roku państwo zapewniło pensję syryjskiemu kapłanowi. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że przybycie księdza Jusufa zmieniło geografie asyryjskiej/aramejskiej Szwecji²⁶.

Jako czasowe rozwiązanie w latach 70. XX wieku, Kościół Szwecji udostępnił Asyryjczykom/Aramejczykom różne świątynie w Södertälje, w tym kościół pw. św. Ragnhildy w historycznym centrum oraz św. Olafa w Ronnie. Również baptyści podzielili się swoim kościołem. Potem przez dłuższy czas Asyryjczycy/Aramejczycy

²² T.D. Son, *Ritual Practices in Congregational Identity Formation*, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth (UK) 2014, s. 190.

²³ J. Mack, *op. cit.*, s. 41.

²⁴ M. Abdalla, *Asyryjscy imigranci w Szwecji...*, s. 201.

²⁵ Wywiad z syryjsko-ortodoksyjnym księdzem, Hallunda, 5 marca 2014 roku.

²⁶ U. Björklund, *op. cit.*, s. 63.

korzystali z kościoła misyjnego. Jednak podnajmowanie oznaczało konieczność przemieszczania się całej wspólnoty, gdyż nigdzie Asyryjczycy/Aramejczycy nie mogli wynegocjować stałych godzin na swoje nabożeństwa. Ponadto luterzańskie kościoły niezbyt nadawały się do ortodoksyjnych celebracji, a ich powierzchnia była od początku o wiele za mała – wierni, którzy się nie zmieścili, musieli stać przez kilka godzin na zewnątrz²⁷.

Już pod koniec lat 70. XX wieku syryjscy ortodoksi zaczęli planować budowę własnego kościoła. W 1980 zwrócili się do gminy z prośbą o przydzielenie im miejsca na świątynię mieszczącą 1000 wiernych²⁸. Mimo obaw rdzennych Szwedów, którzy bali się zbyt dużej koncentracji bliskowschodnich chrześcijan w Södertälje w związku z rzeczoną budową²⁹, Asyryjczycy/Aramejczycy w 1981 roku kupili plac w Genecie i postawili tam kościół pw. św. Efrema. Szwedzki architekt Per Hörlin zaprojektował budynek na kilkaset osób – otwarcie kościoła w 1983 roku symbolizowało chęć pozostania wspólnoty w Szwecji. Oryginalna budowa, surowa, bardzo przypominająca luterzańskie kościoły, krok po kroku została przekształcona zgodnie z orientalnym gustem³⁰, co musiało mocno razić szwedzkich sąsiadów, którzy próbowali zablokować inwestycję. Dostawienie dzwonnicy i bicie w dzwony o godzinie 8.00 i 16.00 wzbudziło z kolei zastrzeżenia szwedzkich urzędników martwiących się komfort mieszkających w okolicy robotników pracujących w systemie zmianowym³¹.

Podział wspólnoty na frakcję asyryjską i aramejską spowodował, że w latach 90. XX wieku ta pierwsza, licząca wówczas około 2 tys. osób powyżej 7. roku życia, wystąpiła do gminy z prośbą o przydzielenie miejsca pod nowy kościół. Asyryjczycy otrzymali pozwolenie na renowację budynku z lat 30. XX wieku mieszczącego się przy stacji kolejowej w centrum Södertälje. Musieli wyburzyć wszystkie ściany wewnętrzne w dawnym Urzędzie Podatkowym, by zyskać konieczną przestrzeń³²; na jej adaptację

²⁷ J. Mack, *op. cit.*, s. 98.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, s. 101.

³⁰ Rzeźbiarze z Midyatu wykonali reliefy i kolumny. Sceny i cytaty z Biblii pokryły sufit, zaś witraże wypełniły się świętymi. *Ibidem*, s. 102–105.

³¹ *Ibidem*, s. 106.

³² *Ibidem*, s. 110.



Ilustracja 6. Syryjsko-ortodoksyjny kościół pw. św. Efrema
(fot. Marta Woźniak-Bobińska)

wydali setki tysięcy koron. Marzyli jednak o kościele wybudowanym od podstaw. Zaprojektował go Sam Matloub, nazwany „projektem Södertälje” ze względu na liczbę projektów, w które był zaangażowany. Nie miał łatwo: wydział ds. pozwoleń na budowę wtrącał się do wszystkiego, gmina miała długą listę życzeń, architekt na wiele z nich musiał się zgodzić³³. Budowę kościoła św. Jakuba w Hovsjö – wielkiej białej świątyni zwieńczonej kopułą – wspierali wszelako Asyryjczycy z całej Europy. Malarze i rzeźbiarze przyjechali z Niemiec. Sala przylegająca do kościoła została ozdobiona motywami asyryjskimi: wojownicy i królowie w rydwanach, lwy, mitologiczne bestie. Reprezentanci św. Jakuba zyskali także budzące kontrowersje pozwolenie na wzniesienie odrębnego małego sanktuarium przeznaczonego na miejsce pochówku księży i biskupów³⁴. Na konsekrację świątyni 17 maja 2009 roku przybyli burmistrz i politycy Södertälje, biskupi i księża z Syrii, Turcji i Wielkiej Brytanii oraz reprezentanci Kościoła Szwecji³⁵.

Choć Södertälje ma światową reputację „raju” dla blisko-wschodnich chrześcijan, to inne grupy dopiero tworzą swoje przestrzenie. Syryjscy ortodoksi z Iraku niedawno wzniesli kościół

³³ *Ibidem*, s. 218.

³⁴ *Ibidem*, s. 112–116.

³⁵ *Ibidem*, s. 91.



Ilustracja 7. Syryjsko-ortodoksyjna katedra pw. św. Jakuba z Nisibis
(fot. Marta Woźniak-Bobińska)

św. Tomasza – wcześniej wynajmowali salę w szwedzkim kościele w Genecie. Bodźcem do wyprowadzki była chęć uczestniczenia w liturgii po arabsku i organizowania aktywności w tym języku, ale ciągle mają długi z powodu wysokich rachunków za prąd, wodę, utrzymanie itp.³⁶

Z kolei Chaldejczycy w Södertälje posiadają jeden niewielki kościół, który nie zaspokaja ich potrzeb. W rozmowach często podkreślali, jak ważne jest dla nich posiadanie większej świątyni oraz odpowiedniej liczby sal dla różnych grup kościelnych. Obecnie, żeby oddzielić od siebie te grupy podczas spotkań, używają zasłon, którymi dzielą jedną większą salę na kilka mniejszych³⁷. Zarówno chaldejscy księża, jak i wierni czują, że mają silną, odrębną tożsamość i w związku z tym ich wspólnota powinna być bardziej niezależna od Kościoła katolickiego w Szwecji w podejmowaniu ważnych dla niej decyzji. Brakuje jednak środków, by wybudować świątynię, które służyłyby tylko ich kongregacji. To oczywiście pochodna wielkości grupy, która jest liczna, ale nie aż tak, jak syryjscy ortodoksi. Dla chaldejskiego księdza z Södertälje:

³⁶ Wywiad z członkiem rady parafialnej kościoła pw. św. Tomasza, Södertälje, 7 marca 2014.

³⁷ Wywiad z Chaldejczykiem, byłym przewodniczącym Katolickiej Młodzieży w Szwecji, Södertälje, 19 listopada 2014.



Ilustracja 8. Syryjsko-ortodoksyjny kościół pw. św. Tomasza
(fot. Marta Woźniak-Bobińska)

Największym wyzwaniem jest to, że nie mamy swojej podmiotowości, nie jesteśmy uznawani... Zależymy od szwedzkiego Kościoła katolickiego i nie mamy własnych kościołów. (...) to znaczy mamy kilka swoich kościołów, ale głównie używamy kościołów należących do innych katolików. Jako że ciągle nie mamy chaldejskiego biskupa w Europie, podlegamy katolickiemu biskupowi Szwecji. (Chaldejczyk, ur. w Iraku, 71 lat)

Te obserwacje potwierdza jego parafianka:

Problem stanowi to, że nasz kościół jest za mały. Jest nas [Chaldejczyków] około 4000 rodzin w Södertälje, tymczasem nasz kościół może pomieścić tylko 250 osób. Jest strasznie zatłoczony. Są plany budowy nowego kościoła, ale wcale nie większego, tylko mniejszego, bo środki finansowe nie pozwalają nam na większe inwestycje, a nie mamy zewnętrznego wsparcia. (Chaldejka, ur. w Iraku, 35 lat)

Plany budowy wspomnianego kościoła, w Hövsjö, popiera katolicka diecezja Sztokholmu. Niektórzy etniczni Szwedzi krytykują jednak ten pomysł, uważając, że nowa inwestycja przypieczętuje bliskowschodni charakter dzielnicy³⁸. Syryjscy katolicy mają tylko małą kaplicę w Sztokholmie, toteż w wigilię Bożego Narodzenia, Wielki Piątek oraz Wielkanoc używają kościoła wybudowanego przez syryjskich ortodoksów z Iraku³⁹.

³⁸ J. Mack, *op. cit.*, s. 132–134.

³⁹ Wywiad z członkiem rady parafialnej kościoła pw. św. Tomasza, Södertälje, 7 marca 2014.

Niemal wszystkie syryjskie Kościoły w Szwecji oferują msze w niedziele (w wielu odprawiane są one codziennie); w większości działają również chóry, grupy biblijne, kobiece, młodzieżowe, harcerskie, przygotowujące do wyjazdów na obozy oraz zajęcia dla seniorów. Kościoły należące do Asyryjczyków/Aramejczyków działają w Szwecji z jeszcze większym rozmachem niż miało to miejsce na Bliskim Wschodzie. W porównaniu z krajami pochodzenia Szwecja oferuje zresztą dużo większe możliwości, jeśli chodzi o udział w darmowych kursach – wiele organizuje Bilda, stowarzyszenie powołane do życia w 1947 roku w celu propagowania kształcenia dorosłych⁴⁰, którego członkami są obecnie organizacje afiliowane przy Kościołach protestanckich, katolickich oraz ortodoksyjnych⁴¹.

Wielu Asyryjczyków/Aramejczyków próbuje kupić mieszkanie w pobliżu jednego z syryjsko-ortodoksyjnych kościołów⁴², stąd koncentracja członków tej wspólnoty w niektórych dzielnicach Södertälje, np. w Ronnie. Etniczni Szwedzi czasem wyrażają swoją dezaprobatę – w dużych skupiskach ludności bliskowschodniej przeszkadza im chociażby nagminne, zwłaszcza wśród nowo przybyłych, śmiecenie:

Wielu Szwedów irytuje się, że tak wielu ludzi przyjeżdża do naszego kościoła samochodami, które parkują potem na ulicach i rzucają z nich papierki i inne śmieci na ulice, zwłaszcza po drodze na cmentarz. Szwedzi denerwują się także z powodu tłoku i zaśmiecenia całej okolicy. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 70 lat)

Rdzennych Szwedów z pewnością nie uszczęśliwiają też liczne samochody zaparkowane wokół asyryjskich/aramejskich kościołów w czasie mszy lub innych masowych wydarzeń tak, że blokują przejazd. Zakup ziemi pod budowę parkingów wydaje się jedynym rozwiązaniem; niektóre Kościoły powołały nawet specjalne

⁴⁰ <https://bilda.nu/>.

⁴¹ Wywiad z pełnomocnikiem Bildy ds. Kościołów katolickich, Sztokholm, 27 listopada 2014.

⁴² Zwłaszcza starsze niepiśmienne kobiety, które nie mogą przeczytać gazet, pomóc dzieciom z pracą domową, porozmawiać z sąsiadką, czują się w Szwecji bardzo wyobcowane i samotne. Za pośrednictwem Kościoła próbują odtworzyć znajome sieci społeczne. Przestrzeganie dawnych wartości jest dla nich powodem do dumy, podobnie jak sukces materialny w nowej ojczyźnie. Por. J. Hakim-Larson, R. Kamoo, S.C. Nassar-McMillan, J.H. Porcerelli, *Counseling Arab and Chaldean American Families*, „Journal of Mental Health Counseling”, Vol. 29, No. 4, październik 2007, s. 308.

komitety w celu poradzenia sobie z tym problemem. Okazuje się więc, że posiadanie samego budynku kościoła to za mało – biorąc pod uwagę funkcjonowanie wspólnoty – potrzebne są jeszcze obszerne parkingi dla tych, którzy przybywają na nabożeństwa z bardziej oddalonych zakątków. Z punktu widzenia etnicznych Szwedów problematyczne są również asyryjskie/aramejskie msze oraz aktywności, które odbywają się późno w nocy, a tym samym zakłócają ciszę nocną. Poza tym mogą one przyciągnąć niechcianą uwagę. Mówią o tym zwłaszcza Chaldejczycy w Södertälje, których kościół pw. św. Jana – kupiony od Kościoła Szwecji – stoi w samym środku dzielnicy zamieszkałej (ciągle) głównie przez etnicznych Szwedów:

Mamy duży problem. Kiedy odprawiamy mszę powiedzmy o 22.00... Musimy barykadować drzwi, bo dostajemy wiele grózb... Pijani ludzie próbują wejść do środka. To doprawdy niewiarygodne! (Chaldejczyk, ur. w Iraku, 35 lat)

4.3. Asyryjskie/aramejskie domy

Zaraz po przybyciu do Szwecji Asyryjczycy/Aramejczycy cieszyli się bezpieczeństwem i standardem zapewnionym przez mieszkania zbudowane w ramach Programu milion. Ciągle większość członków wspólnoty mieszka w dużych blokach, jednak sukcesywnie powiększa się grupa tych, których stać na przeprowadzkę do własnego domu. Najpopularniejsze wśród Asyryjczyków/Aramejczyków dzielnice Södertälje, Ronna i Hovsjö często określane są jako „betonowe getta” (*betonggetto*)⁴³, ale kilka minut jazdy od nich rozpościera się ekskluzywna dzielnica Lina Hage, zamieszкана niemal wyłącznie przez zamożnych syryjskich ortodoksów. To ci, którzy przez kilka dekad pracy jako biznesmeni, właściciele restauracji czy salonów fryzjerskich dorobili się znacznych fortun. Awans społeczny i klasowy pozwolił im na realizację własnych fantazji architektonicznych⁴⁴, które dużo mówią o mentalności grupy.

⁴³ Katarzyna Tubylewicz pisze o nich celnie, że bardziej przypominają warszawski Ursynów niż ponure getta etniczne pod Paryżem. *Raj, mamy problem!*, „Voyage”, 29.07.2015, <https://www.voyage.pl/swiat/5177/raj-mamy-problem>, data odczytu 2 maja 2018.

⁴⁴ J. Mack, *op. cit.*, s. 180, 214–215.

Ukryta przed wzrokiem ciekawskich Lina Hage bywa nazywana „Hollywood” z powodu specyficznego wyglądu⁴⁵. Asyryjczycy/Aramejczycy budują inaczej niż ceniący umiar, prostotę i przyrodę Szwedzi; chcą się odgrodzić wysokimi murami od lasu i sąsiadów, wykorzystać na budynek jak najwięcej powierzchni, nawet kosztem chodnika i ulicy⁴⁶. Jak zauważa Jennifer Mack, domy na Lina Hage są na pokaz, mają onieśmielać⁴⁷. Budowane zgodnie ze smakiem wspólnoty, a często wbrew szwedzkim przepisom stają się punktem honoru, sposobem podkreślenia odrębnej tożsamości na wygnaniu⁴⁸. Stąd kolumny, kapitele, stiuki, witraże, fontanny, rzeźby lwów, byków i innych mitologicznych stworzeń⁴⁹, ale i wyrafinowane systemy alarmowe – pozostałość po lękach z Turcji, gdzie Asyryjczycy/Aramejczycy czuli się nieustannie zagrożeni⁵⁰.

Charakterystyczny i dość przewidywalny jest wystrój tych domów, jak zresztą wszystkich asyryjskich/aramejskich mieszkań w Szwecji. Idealem są obszerne, mogące pomieścić wielu członków rodziny salony, z wygodnymi kanapami i licznymi fotelami, nad którymi wiszą stare fotografie oraz rozbudowane drzewa genealogiczne, nieraz sięgające pokolenia wstecz. W domach asyryjskich nacjonalistów, jak również w Asyryjskim Centrum Kultu-ralnym i kościele św. Jakuba, chrześcijańska ikonografia sąsiaduje z asyryjskimi motywami imperialnymi, jak wszechobecny Aszurbanipal podążający na wojnę w swym bojowym rydwanie, wiszące ogrody Semiramidy, zikkuraty, reliefy z ruin Nimrud, skrzydlate byki o ludzkiej twarzy (*lamassu*) czy wynurzająca się z ziemi spalonej

⁴⁵ *Ibidem*, s. 172.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 190.

⁴⁷ Ci Szwedzi, którzy wiedzą o Lina Hage, często pytają, jak „oni” (Asyryjczycy/Aramejczycy) byli w stanie zbudować „coś takiego”. Lina wypada poza prostą kategoryzację „zamożny Szwed *versus* biedny imigrant”. Odpowiedź, jaką sami sobie udzielają pytający, brzmi tak, że przybysze postawili te domy-palace za pieniądze z nielegalnych źródeł. Pojawiają się plotki o mafii i praniu brudnych pieniędzy. *Ibidem*, s. 196.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 222.

⁴⁹ A.H. Layard uważał, że mówiący po nowoaramejsku mieszkańcy terenów między Tygrysem a Eufratem byli potomkami starożytnych Asyryjczyków. Tę też wielokrotnie później podważano, jednak ikonografia oraz skala starożytnych pałaców i świątyń odkrytych przez Layarda są do tej pory źródłem dumy dla asyryjskich nacjonalistów. Por. G. Leick, *Mesopotamia: The Invasion of the City*, New York 2001.

⁵⁰ J. Mack, *op. cit.*, s. 201.



Ilustracja 9. Współczesne dekoracje stylizowane na staroasyryjskie relify – pierwsza w domu prywatnym, druga w przyścielnej sali w Södertälje (fot. Marta Woźniak-Bobińska)

Niniwy ręka dzierżąca asyryjską flagę – symbol asyryjskiej wytrwałości⁵¹. Niektórzy lubią obok siebie postawić flagę szwedzką i asyryjską, aby podkreślić swoje hybrydowe poczucie patriotyzmu⁵².

W domach aramejskich przeważa symbolika chrześcijańska: krzyże, figurki oraz ikony Maryi i świętych, np. św. Charbela. Jeśli mieszkańcy są bliżej związani z ideami arameizmu, to mogą mieć większe lub mniejsze flagi aramejskie, kubki czy magnesy na lodówkach z symbolami narodowymi⁵³. Niektórzy trzymają też T-shirty z nadrukami podkreślającymi ich tożsamość, lecz – jeśli nie są zagorzałymi fanami Syrianskiej – rzadko je noszą⁵⁴.

4.4. Języki używane w Kościele

Asyryjczycy/Aramejczycy przybyli do Szwecji z różnych krajów: Turcji, Syrii, Iraku, Libanu. Większość należy do Kościołów, które używają klasycznego języka syryjskiego (*ktobonojo*) jako języka liturgicznego⁵⁵ zapisywanego kursywą *serto*⁵⁶; jednak wierni, którzy biegle się nim posługują należą do mniejszości⁵⁷. Niektórzy uczeni mówią o syryjskim, iż w jego przypadku ma miejsce „oddolna śmierć” (*bottom-to-top death*), gdyż zamiera w domenach o niższym statusie a utrzymuje się w tych bardziej poważanych (liturgia, literatura)⁵⁸. W świetle moich poprzednich badań⁵⁹ oraz ankiety DIMECCE jedna trzecia Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji w jakimś stopniu rozumie *ktobonojo*. Według ankiety

⁵¹ Więcej symboli używanych współcześnie przez frakcję asyryjską wymienia L. Dziegiel, *Archeology and martyrology...*, s. 42.

⁵² J. Mack, *op. cit.*, s. 234.

⁵³ Wywiad z byłym członkiem zarządu Aramejskiego/Syryjskiego Stowarzyszenia Kulturalno-Sportowego, Fittja, 3 czerwca 2014.

⁵⁴ Wywiad z byłym dziennikarzem „Bahro Suryoyo”, Södertälje, 9 marca 2014.

⁵⁵ U. Björklund, *op. cit.*, s. 169–171.

⁵⁶ S. Bednarowicz, *The „Arab spring”...*, s. 48–50.

⁵⁷ Z tego powodu niektórzy badacze uważają, że nazywanie Asyryjczyków/Aramejczyków chrześcijanami syryjskojęzycznymi jest nadużyciem. Por. S. Donabed, Sh. Mako, *op. cit.*, s. 96–97.

⁵⁸ L. Campbell, M.C. Muntzel, *The Structural Consequences of Language Death*, [w:] *Investigating Obsolescence. Studies in Language Contraction and Death*, red. N.C. Dorian, Cambridge 1989, s. 185–186, cyt. za: S. Bednarowicz, *Before and After Linguicide: A Linguistic Aspect of the Sayfo*, [w:] *Sayfo 1915. An Anthology of Essays on the Genocide of Assyrians/Arameans during the First World War*, red. Sh. Talay, S.Ö. Barthoma, Piscataway 2018, s. 368.

⁵⁹ M. Woźniak, *Współcześni Asyryjczycy...*, s. 187–188.

DIMECCE połowa respondentów zna arabski, jedna piąta turecki, jedna dziesiąta kurdyjski. To tłumaczy, dlaczego najczęściej wybraną przez księży syryjsko-ortodoksyjnych w Szwecji opcją było odmawianie modlitw w klasycznym języku syryjskim i głoszenie kazań w aramejskim i/lub tureckim i/lub arabskim⁶⁰.

Pamiętać przy tym należy, że aramejski ma kilka dialektów, m.in. zachodni nowoaramejski, którym mówili głównie mieszkańcy trzech miejscowości w Syrii (chrześcijańskiej Maluli oraz muzułmańskich Dżubbadinu i Bachy), północny nowoaramejski – *suret*, którym posługiwali się Asyryjczycy/Chaldejczycy w Iraku oraz w północnej Syrii i miastach takich jak Damaszek czy Aleppo, i *turojo* (dosł. górski, inaczej zwany *surajt*) – dialekt Asyryjczyków/Aramejczyków z Tur Abdinu w Turcji. Ku dezaprobachie zachodnich lingwistów, Asyryjczycy z Iraku często nazywają swój dialekt, *suret*, językiem asyryjskim, natomiast Chaldejczycy – chaldejskim. Kurdyjski, a konkretnie dialekt kurmandżi⁶¹, używany jest m.in. w syryjsko-ortodoksyjnym kościele w Västerås⁶²; 70 proc. tamtejszych wiernych pochodzi z Karboranu (dzisiejszy Dargeçit w południowo-wschodniej Turcji), tradycyjnie zamieszkanego przez ludność kurdyjską⁶³.

Lepiej wykształceni Asyryjczycy/Aramejczycy zwykle preferują prestiżowy syryjski jako język Kościoła, jednak nawet oni biorą pod uwagę fakt, że większość ich rodaków nie rozumie tego języka. Z kolei młodzi, urodzeni i wychowani w Szwecji, chcieliby mszy po szwedzku (lub choć tłumaczenia na szwedzki wyświetlanego z projektora – coraz więcej kościołów ma taki sprzęt).

⁶⁰ Wywiad z syryjsko-ortodoksyjnym księdzem, Hallunda, 5 marca 2014 roku.

⁶¹ B. Isaksson, A. Lahdo, *Reflections on the linguistic situation in Anatolia and Northern Syria from a semitist's perspective*, [w:] *The Role of the State in West Asia*, red. A. Rabo, B. Utaş, London 2006, s. 107.

⁶² Wywiad z członkiem zarządu Syryjskiej Federacji Młodzieżowej, Västerås, 11 marca 2014.

⁶³ W roku 1900 Karboran zamieszkiwało 300 rodzin: kurdyjskich, asyryjskich/aramejskich i ormiańskich. Przed 1979 rokiem ciągle mieszkali w nim Kurdowie i Asyryjczycy/Aramejczycy, choć większość tych drugich wyemigrowała po zabójstwie miejscowego burmistrza, Andreasa Demira Lahdika. Wówczas to rząd turecki zmienił nazwę osady, w której zostało bardzo niewielu Asyryjczyków/Aramejczyków. Dzięki środkom diaspory odrestaurowano syryjsko-ortodoksyjny kościół Mor Kurijakos (pw. św. Cyryla). Dwa pozostałe kościoły, protestancki i katolicki, stoją opuszczone. *Dargeçit, Turkey*, <https://www.discoverworld.com/Turkey/Mardin-Province/Dargeçit>, data odczytu 29 kwietnia 2018.

Aktywiści zaś, zarówno starsi, jak młodszy, uważają, że wszyscy członkowie wspólnoty powinni opanować nowoaramejski oraz syryjski w stopniu komunikatywnym, gdyż wzmocniłoby to tożsamość grupy. W praktyce księża decydują o tym, które języki służyć w kościołach – przeważnie te, którymi posługują się oni sami. Wyrażnie mówi o tym syryjsko-ortodoksyjny ksiądz z Hallundy:

Odprawiam msze w 80 proc. po syryjsku i nowoaramejsku, zaś w 20 proc. po arabsku. Nie mam problemu z taką mieszanką, ale osobiście wolałbym, żeby syryjski przetrwał. W takich krajach jak Szwecja nie potrzebujemy już arabskiego, za to potrzebujemy syryjskiego, żeby wzmocnić naszą syryjską tożsamość. Ale jak trzeba, to mówię też po arabsku. Dodatkowo mamy projektor, który podczas mszy wyświetla tłumaczenia na ścianie; mamy go od ponad roku. Projektory mają też w Norrköping i Hallonbergen. Na początku dawaliśmy napisy w syryjskim i szwedzkim, ale teraz – kiedy tak wielu emigrowało z powodu wojny w Syrii – dodaliśmy też arabski. Obecnie mamy więc tłumaczenia na arabski, syryjski i szwedzki. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 70 lat)

Należy przy tym zauważyć, że napisy w języku syryjskim niekoniecznie zapisywane są w oryginalnym alfabecie – w niektórych kościołach spotkać można zapis czcionką łacińską, gdyż wielu wiernych zna mówioną wersję syryjskiego, ale nigdy nie uczyło się pisać czy czytać w tym języku. Asyryjczycy/Aramejczycy przybyli z Iraku, jeśli tylko mogą, wybierają msze po arabsku – czasami z odrobiną syryjskiego (jeśli należą do Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego lub Asyryjskiego Kościoła Wschodu) albo po szwedzku (zwłaszcza młodzi Chaldejczycy, którzy chodzą do kościołów ogólnokatolickich⁶⁴). Większość Chaldejczyków preferuje podczas mszy mieszankę arabskiego i „chaldejskiego” nowoaramejskiego:

Zawsze dobrze jest mówić po arabsku, bo wszyscy go rozumieją. Ale musimy pamiętać, że to jest jednak Kościół chaldejski. Więc dobrze jest też mówić po chaldejsku. Osobiście jednak nie rozumiem chaldejskiego. (Chaldejczyk, ur. w Szwecji, 21 lat)

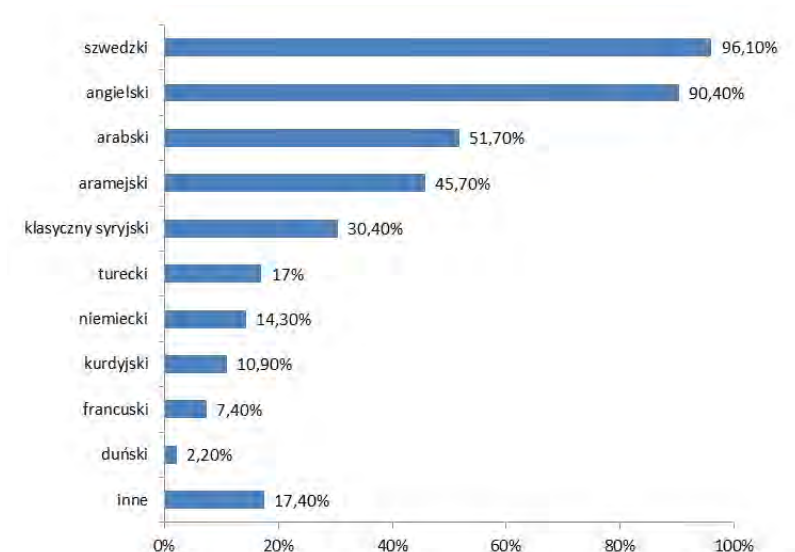
4.5. Języki używane w życiu codziennym

Bernard Spolsky, odnosząc się do roli języka w tworzeniu tożsamości społecznej twierdził, że w środowisku wieloetnicznym „konflikt co do wyboru języka często towarzyszy rozwojowi

⁶⁴ Wywiad z Chaldejką, parafianką kościoła katolickiego pw. św. Oskara, 27 listopada 2014.

Wykres 3

Znajomość języków na poziomie komunikatywnym



Źródło: Ankieta DIMECCE.

nowego narodu”⁶⁵. Badacz zauważał ponadto, iż „większość grup etnicznych wierzy, że ich język jest najlepszym medium dla zachowania i wyrażania ich tradycji”⁶⁶. Nie inaczej jest w przypadku Asyryjczyków/Aramejczyków, którzy są bardzo dumni z tego, że mówią językiem Jezusa⁶⁷. Słynny biskup Dolabani⁶⁸, chcąc podkreślić znaczenie języka dla asyryjskiej/aramejskiej tożsamości, rzekł kiedyś „nasz język jest naszą ojczyzną”⁶⁹. Mimo tego zwykle

⁶⁵ B. Spolsky, *Sociolinguistics*, Oxford 2001, s. 58.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 57.

⁶⁷ Współczesny stan badań nie daje pewności, jakim językiem na co dzień posługiwał się Jezus. Prawdopodobnie była to judeo-palestyńska odmiana aramejskiego, a konkretnie dialekt galilejski – obecnie martwy. Niewykluczone, że Jezus znał również język grecki i hebrajski. A. Tresham, *The languages spoken by Jesus*, „The Master’s Seminary Journal” 20/1, wiosna 2009.

⁶⁸ Mor Philexinos Juhanon Dolabani (1885–1969) był syryjsko-ortodoksyjnym metropolitą Mardinu, Turcji i okolic.

⁶⁹ Lub „nasz język jest naszym narodem”. Por. Inanna Foundation, *Assyrian Diaspora in Europe: Past, Present, Future*, maj 2014, http://www.inannafoundation.org/Berlin_EPIA_Conference.html, data odczytu 29 kwietnia 2018.

w ciągu trzech–czterech pokoleń wśród emigrantów zachodzi niemal całkowita asymilacja kulturowa i językowa do kultury dominującej – zwykle najdłużej utrzymuje się słownictwo związane z nazwami potraw, przygotowywaniem posiłków⁷⁰.

Zapytani w ankiecie DIMECCE o znajomość języków na poziomie komunikatywnym, Asyryjczycy/Aramejczycy w Szwecji wymienili kilkanaście różnych (por. Wykres 3). W domu rodziców większość (74,4 proc.) posługiwała się szwedzkim, duża grupa aramejskim (38,8 proc.) i arabskim (31,5 proc.); wyraźnie mniejszy odsetek kurdyjskim (6,4 proc.) i tureckim (5,9 proc.).

W przypadku Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji ciągle głównym nośnikiem tożsamości w życiu codziennym jest *turojo* – dialekt z Tur Abdinu⁷¹. Jednak co symptomatyczne wielu postrzega *turojo* jako mniej wartościowy odłam edeskiego aramejskiego⁷², który według nich jest czystą, bardziej prestiżową odmianą⁷³. Profesor Shabo Talay z Wolnego Uniwersytetu w Berlinie w swojej prezentacji *Mother Tongue and Integration – Surajt (Turoyo) as a Case Study* (Język ojczysty i integracja – przykład *surajt/turojo*) apelował o pielęgnowanie rzeczzonego dialektu, w celu zachowania tożsamości wspólnoty, zwłaszcza tej jej części, która żyje w diasporze⁷⁴. W odróżnieniu od literackiego *suret turojo* był dialektem wyłącznie mówionym. Na początku XXI wieku poczyniono wiele wysiłków, by go ustandaryzować – zapisać alfabetem syryjskim. Bez względu, jak dobre intencje mieli twórcy tych systemów, nie przyjęły się. Pionierom zabrakło autorytetu, popularności, środków⁷⁵.

⁷⁰ Por. informacje na temat asymilacji Asyryjczyków żyjących w Stanach Zjednoczonych. E.Y. Odisho, *Assyrian Language Maintenance and Erosion in U.S.: A World War I Immigrant Family Case Study*, „Journal of Assyrian Academic Studies” XI–II, 1999, s. 3–14.

⁷¹ *Turojo* występował w różnych wariantach – są różnice między subdialektem z Midyatu oraz dialektami poszczególnych wiosek, choć w diasporze te warianty ujednolicają się przez mieszanie. Niemal wszyscy mówiący w *turojo* są dwu- lub więcej języczni. Mówią po kurdyjsku, turecku lub arabsku. W Tur Abdinie nawet opowieści ludowe czy piosenki zwykle przekazywano w kurdyjskim. S. Bednarczyk, *Translation as Corpus Planning: The Little Prince in the Neo-Aramaic Minority Language Turoyo*, [w:] *Moving Texts, Migrating People and Minority Languages*, red. M. Borodo, J. House, W. Wachowski, Singapore 2017, s. 19.

⁷² Choć chrześcijanie z Tur Abdinu zwykle woleli pisać po kurdyjsku używając liter alfabetu syryjskiego (system garszuni), niż próbować zapisać *turojo*. *Ibidem*, s. 20.

⁷³ J. Messo, *op. cit.*, s. 34.

⁷⁴ *Assyrian Diaspora in Europe: Past, Present, Future...*

⁷⁵ J. Messo, *op. cit.*, s. 33.

Tym niemniej przypomnieć należy, że ważną próbę standaryzacji *turojo* podjęto w diasporze szwedzkiej. W 1976 roku szwedzki parlament zdecydował, że dzieci nowo przybyłych powinny mieć możliwość poznać swój język ojczysty, przy czym edukacja językowa nie była nigdy obowiązkowa⁷⁶. Mówiący w *turojo* skorzystali jednak z tej opcji i według Szwedzkiego Zarządu Narodowego ds. Edukacji już w 1979 roku było 20 klas, w których nauczano *turojo*. Komisja pod przewodnictwem Jusufa Iszaka, który ani nie znał *turojo*, ani nie był syryjskim ortodoksem, zdecydowała, że język ten powinien być zapisywany w alfabecie łacińskim.

Pierwsza książka w *turojo* (a właściwie w mieszance różnych jego subdialektów) ukazała się w 1983 roku. Był to podręcznik pt. „Czytajmy” (*Toxu qorena*). W kolejnych latach zostały opublikowane inne podręczniki i książki w *turojo*⁷⁷. Jednak Syryjski Kościół Ortodoksyjny oraz niektóre organizacje narodowe ostro krytykowały tę inicjatywę⁷⁸. Dla ludzi Kościoła pismo syryjskie (zwłaszcza *serto*) było uznawane za integralną część tożsamości⁷⁹, natomiast organizacje narodowe postrzegały powstanie nowego języka jako próbę podziału narodu⁸⁰. Niemniej jednak uczeni nie ustają w próbach upowszechnienia *turojo* – najnowszą inicjatywą jest internetowy kurs zatytułowany „Surayt Aramaic Online”, przygotowany wspólnie w ramach unijnego programu Erasmus+ Strategic Partnership przez Wolny Uniwersytet w Berlinie, Uniwersytet w Bergen, Uniwersytet w Cambridge, Uniwersytet w Lipsku oraz syryjsko-ortodoksyjny klasztor pw. św. Efrema w Holandii. Zastąpił on działający w latach 2014–2017 „Aramaic-Online Project”⁸¹.

⁷⁶ Y. Ishaq, *Turoyo – from spoken to written language*, [w:] *Studies in Neo-Aramaic*, „Harvard Semitic Studies” 36, red. W. Heinrichs, Atlanta (USA) 1990, s. 189–199.

⁷⁷ Jednym z najważniejszych autorów oraz propagatorów ekspansji tego języka jest mieszkający w Szwecji Jan Beth-Sawoce. Zob. S. Bednarowicz, *Translation as Corpus Planning...*, s. 20–21. Więcej o próbie zapisu *turojo* alfabetem łacińskim oraz o jego przyszłości – zwłaszcza w Internecie zob. *idem*, *Neues Alphabet, neue Sprache, neue Kultur? Was kann die Adaptation der lateinischen Schrift für die Turoyo Sprache implizieren*, [w:] *Neue Aramäische Studien*, red. D. Weltecke, Frankfurt am Main 2017.

⁷⁸ W. Arnold, *Die Aramäer in Europa auf der Suche nach einer Standardsprache*, [w:] *Sprache und Migration*, red. U. Maas, Osnabrück 2005, s. 86–87.

⁷⁹ Sh. Talay, *Die aramäische Sprache (Turoyo) und ihre Zukunftsaussichten in der Diaspora*, „Journal of Eastern Christian Studies” 54 (1–2) 2002, s. 74.

⁸⁰ S. Bednarowicz, *Translation as Corpus Planning...*, s. 21.

⁸¹ Ma on pięć wersji językowych: niemiecką, angielską, szwedzką, francuską i turecką. Por. Surayt Aramaic Online, <http://www.surayt.com/>, data odczytu 29 kwietnia 2018.



Ilustracja 10. Alfabet „asyryjski” – tablica w Asyryjskim Centrum Kulturalnym (fot. Marta Woźniak-Bobińska)

Kwestie językowe budzą gorące dyskusje także wśród „zwykłych” Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji. Asyryjska/aramejska młodzież ma nawet problemy z nazwaniem języka, którym włada (asyryjski, aramejski, *turojo*, *surajt*)⁸². Szwedzki system edukacji wymaga od uczniów przyswojenia dwóch języków – szwedzkiego i angielskiego. Dzieci imigrantów opcjonalnie mogą poznać język ojczysty. Co ciekawe, nie wszyscy młodzi Asyryjczycy/Aramejczycy wybierają aramejski – niektórzy preferują arabski, turecki, czy nawet hiszpański, czyli języki, które w ich mniemaniu są bardziej praktyczne⁸³.

Jednak wszyscy moi rozmówcy zgadzają się co do tego, że aramejski jest zagrożony, a ponieważ jest on elementem tożsamości wspólnoty, to i tożsamość jest zagrożona. W niektórych rodzinach starsze pokolenie posługuje się lepiej aramejskim od młodszego – młodzi znają za to szwedzki i angielski. Nie jest to jednak regułą, gdyż niektórzy rodzice mówią tylko po turecku czy kurdyjsku, ich dzieci zaś, dzięki lekcjom w kościele i/lub szwedzkiej szkole poznają aramejski. Jak wspomniano wcześniej, dotychczas powstały dwie szkoły nastawione na nauczanie aramejskiego – jedna

⁸² S. Bednarowicz, *Translation as Corpus Planning...*, s. 21.

⁸³ Wywiad z byłym dziennikarzem „Bahro Suryoyo”, Södertälje, 9 marca 2014.

założona przez Aramejczyków, druga przez Asyryjczyków. Pierwsza to Edessa, druga – Elaf⁸⁴. Obie przyciągają jednak niewielką liczbę asyryjskich i aramejskich dzieci, gdyż większość rodziców woli posyłać swoje pociechy do zwykłych szwedzkich szkół, które mają doświadczenie we wdrażaniu ministerialnych programów nauczania. Tymczasem Edessa i Elaf są relatywnie młodymi placówkami, w związku z czym rodzice postrzegają je jako „szkoły eksperymentalne”; niemal nikt zaś nie chce eksperymentować na swoim dziecku⁸⁵.

Częściowo można zrozumieć te obawy, jeśli weźmie się pod uwagę, że nie ma na rynku nowoczesnych podręczników do nauki aramejskiego, nauczyciele muszą być kreatywni i używać różnych materiałów⁸⁶. Kolejny problem stanowi słownictwo aramejskie, w którym brakuje określeń na wiele współczesnych zjawisk. Dlatego większość dorosłych Asyryjczyków/Aramejczyków jest przyzwyczajona do wtrącania słów z obcych języków:

Wierzę, że w domach powinniśmy mówić po aramejsku, ale kiedy brakuje ci odpowiednich słów, automatycznie przerzucasz się na szwedzki, żeby wyjaśnić dzieciom, jak działa społeczeństwo i środowisko. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 62 lata)

Asyryjczycy/Aramejczycy z Iraku mówią w „chaldejskim” nowoaramejskim i/lub arabskim i/lub szwedzkim, przy czym znajomość tych pierwszych dwóch jest dużo słabsza u młodych:

Kiedy poszłam do szkoły, nie można się było uczyć chaldejskiego. Oferowali tylko zajęcia z arabskiego. Mama zmuszała mnie, żebym chodziła na te zajęcia między 7. a 10. rokiem życia. Więc poznałam litery...

⁸⁴ Etniczni Szwedzi wcale nie życzyli sobie otwarcia tej szkoły. Burmistrz Södertälje mówiła otwarcie: „Nienawidzę jej. Takie inicjatywy są okropne, bo to przecież rodzaj szkoły wyznaniowej. To jest dopiero segregacja. Rozmawiałam z nimi, kiedy mieli startować i powiedziałam »Uważam, że to jest złe – nie, nie i nie!«” Podczas gdy burmistrz wiele wysiłku wkłada w to, by w Södertälje Asyryjczykom/Aramejczykom żyło się dobrze, widać, że jest niechętna powstawaniu instytucjonalnych enklaw. J. Mack, *op. cit.*, s. 256.

⁸⁵ 15 marca 2014 roku miałam możliwość uczestniczyć w spotkaniu oddziału Federacji Asyryjskiej w Södertälje, podczas którego dyrektor Elaf próbował rozwiać wątpliwości asyryjskich rodziców co do programu swojej szkoły. Większość rodziców wolała jednak poczekać, aż pierwsi absolwenci opuszczą mury szkolne i na podstawie ich osiągnięć na dalszych etapach nauki zadecydować, czy „asyryjska” szkoła daje również dobre wykształcenie jak szwedzka.

⁸⁶ Wywiad z asyryjską wicedyrektorką szkoły w Hallundzie, Södertälje, 29 maja 2014.

Podstawowe litery. No i czytam. Rozumiem też trochę mówionego arabskiego. (Chaldejka, ur. w Szwecji, 21 lat)

Starsi Asyryjczycy/Aramejczycy z Iraku są przeważnie biegłymi użytkownikami arabskiego i „asyryjskiego” lub „chaldejskiego” nowoaramejskiego⁸⁷, za to mają duże problemy ze szwedzkim, co automatycznie powoduje ich alienację w społeczeństwie przyjmującym. Co zaskakujące, nie przeszkadza im to piastować wysokich stanowisk państwowych:

To tak, że kiedy jesteśmy w większej grupie, to zawsze separujemy się od innych i rozmawiamy [tylko] po arabsku albo chaldejsku. [Robią tak] nawet nasi politycy, którzy zasiadają w parlamencie. Albo tu we władzach Södertälje. To jest naprawdę duży problem. (Chaldejczyk, ur. w Szwecji, 23 lata)

4.6. Tradycje i rytuały

Tradycje są ważną częścią tożsamości zbiorowej. Według moich wcześniejszych badań Asyryjczycy/Aramejczycy wymieniali takie elementy tradycji, jak mity i legendy, muzykę, tańce, przysłowia, kuchnię i stroje ludowe⁸⁸. Jednak pisząc o asyryjskich/aramejskich zwyczajach czy tradycjach, należy być wyjątkowo ostrożnym, gdyż wiele z nich jest wspólnych dla różnych bliskowschodnich etnosów. Stąd, choć pewne dania czy melodie bywały określane przez moich rozmówców jako „autentycznie” asyryjskie, aramejskie czy chaldejskie, często należały one do szerszego dziedzictwa bliskowschodniego i miały swoje odpowiedniki wśród Arabów, Turków, Kurdów czy Irańczyków.

Dobrym przykładem na tę tezę jest Asyryjski Nowy Rok, Akitu, zwykle obchodzony 1 kwietnia, jako wiosenny festiwal, podczas którego organizowane są parady i przyjęcia. W Szwecji zwyczajowo przesuwano się go na najbliższy weekend, by świętowanie nie kolidowało z pracą. Niektórzy Asyryjczycy, zwłaszcza członkowie Asyryjskiego Kościoła Wschodu mieszkający w Iraku, wkładają podczas Akitu tradycyjne kostiumy i tańczą przez wiele godzin.

⁸⁷ Chaldejczycy mają pozytywny stosunek zarówno do języka aramejskiego, jak i arabskiego. Syryjski (*ktobonojo*) uważają za najpiękniejszy język, prestiżowy, symbol tożsamości, związany z dzieciństwem i historią. Z kolei arabski był dla nich w Iraku językiem oficjalnym, używanym w instytucjach i miejscach publicznych. T.A. Al-Obaidi, *Language Contact and the Neo-Aramaic Language of the Chaldo-Assyrians in Baghdad: A Sociolinguistic Study* [praca magisterska], Bejrut 2012, s. 99–100.

⁸⁸ M. Woźniak, *Współcześni Asyryjczycy i Aramejczycy...*, s. 223.

Chcą w ten sposób wskrzesić zwyczaje starożytnych Asyryjczyków, dla których ważne było uroczyste przywitanie nastania wiosny. W latach 50. ubiegłego wieku wzrastające zainteresowanie asyrianizmem wśród członków wspólnoty zaowocowało stworzeniem „kalendarza asyryjskiego”, który za datę początkową przyjmuje rok 4750 p.n.e. (tj. przybliżoną datę wzniesienia pierwszej świątyni w mieście Aszur w połowie okresu Ubajd⁸⁹). Idąc tym tropem, entuzjaści starożytności przywrócili dawną akadyjską nazwę wiosennego święta – Akitu. Celem ogłoszenia oficjalnego kalendarza było zjednoczenie Asyryjczyków w ich nacjonalizmie. Asyryjczycy nie są jednak jedynymi, którzy świętują nadejście wiosny – obchody pod nazwą *Nouruz* (Nowy Dzień) odbywają się wszak w Iranie i krajach ościennych, tyle że 21 marca. Podobne święto obchodzą Kurdowie⁹⁰.

Szczególną wagę do pielęgnowania – bardziej lub mniej autentycznych tradycji – przykładą Asyryjska Federacja w Szwecji. Podlega jej szereg świeckich organizacji, dla których zachowanie tożsamości asyryjskiej jest priorytetem. Organizacje aramejskie i chaldejskie próbują pod tym względem dotrzymać kroku asyryjskim. Nie sposób wymienić wszystkich aktywności, które wpisują się w kategorię „pielęgnowania tradycji”. Tak mówi o nich młoda Asyryjka:

Mamy grupy młodzieżowe, oczywiście asyryjskie i w ich ramach robimy różne rzeczy. Na przykład co trzy miesiące idziemy do teatru, [poza tym] organizujemy seminaria, czytamy poezję, śpiewamy, przygotowujemy Boże Narodzenie, Wielkanoc, Asyryjski Nowy Rok (Akitu), Dzień Męczenników, 7 sierpnia. (Asyryjka, ur. w Iraku, 23 lata)

Niektóre zwyczaje są międzynarodowe, inne o wyrażnie bliskowschodniej proveniencji:

Osobiście angażuję się w aktywności, które mają służyć kobietom. Na przykład organizujemy Międzynarodowy Dzień Kobiet. A przed postem mamy *hana hana qritho*, które polega na tym, że dziewczęta chodzą od domu do domu, pukają do drzwi i pytają gospodarzy „Czy możecie nam coś dać?”, wtedy im dajesz, na przykład trochę bulguru, smalcu, jajek, a one robią z tego wszystkiego coś do jedzenia – wszystkie dziewczęta siadają razem i jedzą. To jest właśnie *hana hana qritho*. (Asyryjka, ur. w Turcji, 47 lat)

⁸⁹ Okres Ubajd – nazwa ostatniego okresu prehistorii w Mezopotamii, trwającego od około 6200 p.n.e. do około 3800 p.n.e., ukuta od nazwy stanowiska archeologicznego Tall al-Ubajd w południowym Iraku.

⁹⁰ W 2010 roku święto to zyskało międzynarodowy charakter (ang. *International Nowruz Day*), <http://www.un.org/en/events/nowruzday/>, data odczytu 23 kwietnia 2018.



Ilustracja 11. Plakat reklamujący obchody Akitu w Södertälje
(fot. Marta Woźniak-Bobińska)

Z kolei jeśli chodzi o rytuały, zwłaszcza religijne, to wielu moich asyryjskich/aramejskich rozmówców zauważało, że w diasporze ulegają one skróceniu w porównaniu z oryginalnymi, odprawianymi na Bliskim Wschodzie. Co ciekawe, między różnymi krajami bliskowschodnimi, jak i europejskimi również zachodzą różnice: „W Holandii trzymamy się starego programu. W Szwecji wszystko dzieje się dużo szybciej. [Księża] przeskakują wiele fragmentów”. (Aramejczyk, ur. w Holandii, 36 lat). Aramejski ksiądz, który przed

przyjazdem do Szwecji posługę pełnił w Turcji i Syrii, twierdził z kolei, że:

Rytuały się nie zmieniają, we wszystkich Kościołach, które wierzą w siedem sakramentów, są identyczne. Ale w Turcji zawsze modlitwy i psalmy trwają dłużej niż w Syrii, ponieważ mają tam więcej czasu, więc i rytuały mogą zajmować więcej – śluby, chrzty – nie skracają ich. W Syrii zaczęli je skracać, bo ludzie nie mogli już wytrzymać tych długich modłów, długich ślubów czy chrztów. A tu [w Szwecji] niektóre Kościoły skróciły je jeszcze bardziej, [księża] mówią, że ludzie nie wytrzymaliby ani chwili dłużej. Sakramenty się nie zmieniają, tylko księża dostosowują je do potrzeb ludzi. Skrócili śluby z godzinnych do 40-minutowych itd. (...) To cała różnica, pod każdym innym względem liturgia Kościoła i modlitwy są takie same, tylko czas ich trwania różni się w zależności od tego, gdzie jesteśmy.

Chrzty. Wizja niezmiennych rytuałów to jednak bardziej myślenie życzeniowe niż rzeczywistość. Dobrym przykładem modyfikacji pod wpływem środowiska przyjmującego stanowi przyjęcie przez niektórych księży syryjsko-ortodoksyjnych bardziej symbolicznego sposobu chrzczenia dzieci – o czym wspomniał ten sam aramejski kapłan. Zgodnie ze starą syryjską tradycją dzieci były całkowicie zanurzane w wodzie trzy razy, jednak obecnie większość księży sadza dzieci w wodzie i tylko polewa ich głowy wodą⁹¹.

Niektórzy Asyryjczycy/Aramejczycy czekają z chrzcinami aż dziecko skończy trzy miesiące lub nawet pół roku. Tymczasem tradycyjnie dzieci chrzczono niemal zaraz po porodzie. Chrzest połączony był z przyjęciem eucharystii (odpowiednik I Komunii Świętej w Kościele katolickim) oraz bierzmowaniem. Ku ubolewaniu syryjsko-ortodoksyjnych księży i diakonów zdarza się, że rodzice wysyłają dzieci dodatkowo na konfirmację do Kościoła Szwecji. Nie oznacza to, że porzucają wiarę syryjsko-ortodoksyjną, to raczej rodzaj synkretyzmu wyznaniowego w tym przypadku motywowanego względami estetycznymi:

Są rodzice, którzy wolą wysłać swoje dzieci do szwedzkiego kościoła w Norsborgu. Nie podoba mi się to, ale się zdarza. To pokazuje, że my – jako Syryjski Kościół Ortodoksyjny – nie jesteśmy w stanie ich przyciągnąć do siebie. Nie możemy zapewnić tak samo pięknej oprawy. Ale to nie jest wyłącznie wina Kościoła. Czasami po prostu rodzice mają specyficzne oczekiwania. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 35 lat)

⁹¹ Wywiad z syryjsko-ortodoksyjnym księdzem, Hallunda, 5 marca 2014 roku.

Inną istotną różnicą jest to, że niemal wszystkie ważniejsze religijne ceremonie, zwłaszcza śluby i chrzty, gromadzą dużo więcej ludzi i są dużo bardziej wystawne niż w krajach pochodzenia rozmówców lub ich rodziców, gdzie środki bywały zwykle ograniczone. Widać przy tym różnice społeczne między rozmówcami: ci, którzy przybyli do Szwecji z dużych miast bliskowschodnich (np. Damaszku czy Aleppo) zwykle są pewniejsi siebie i nie przykładają aż takiej wagi chociażby do wyglądu zewnętrznego, podczas gdy ludzie z małych wiosek niezwykle starannie wybierają stroje, zwłaszcza te, które wkładają na uroczystości kościelne⁹².

Wesela. Zagadnieniu asyryjskich/aramejskich wesel w Szwecji poświęciłam odrębny artykuł, pokazując, w jaki sposób stają się one okazją do manifestowania statusu całych rodzin⁹³. Znakomita większość małżeństw zawieranych przez Asyryjczyków/Aramejczyków na całym świecie, również w Szwecji, to małżeństwa endogamiczne⁹⁴. Tylko takie zyskują aprobatę w asyryjskim/aramejskim Södertälje – endogamia stanowi bowiem bazę dla przetrwania etno-narodowej grupy⁹⁵, przy czym presja wywierana w tym względzie na kobiety już dużo większa i zaczyna się dużo wcześniej. Młodzi mężczyźni często spotykają się ze Szwedkami, nie robiąc z tego wielkiej tajemnicy, bywa, że obiecują im małżeństwo, do którego jednak rzadko kiedy dochodzi – większość finalnie żeni się z Asyryjkami/Aramejkami⁹⁶.

Wśród Asyryjczyków/Aramejczyków panuje zgodność co do tego, kogo najlepiej poślubić: członka własnej grupy etniczno-religijnej, ale wychowanego w Szwecji, posiadającego takie samo kulturowe zaplecze. Narzeczona, narzeczony z Bliskiego Wschodu, to zdecydowanie drugorzędny wybór – młodzi wychowani w Europie boją się różnic w mentalności. W latach 80. i 90. XX wieku ślub

⁹² Wywiad z aktywnym członkiem syryjsko-ortodoksyjnego kościoła pw. św. Piotra w Sztokholmie, Sollentuna, 20 listopada 2014.

⁹³ M. Woźniak-Bobińska, *Big fat Assyrian/Syriac weddings: rituals and marriage traditions among Middle Eastern Christians in Sweden*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, Special Issue: Rituals of Migration, 2017, s. 1–18.

⁹⁴ Fuat Deniz zauważa, że endogamia wśród Asyryjczyków/Aramejczyków urodzonych i/lub wychowanych w Szwecji spowodowana jest w dużej mierze wolą uniknięcia konfliktu z rodzicami i krewnymi. Asyryjski/aramejski małżonek jest swoistym gwarantem, że grupa zachowa etniczność i religijną jedność, nawet jeśli para będzie uczestniczyła w innych aspektach szwedzkiego życia. *Idem*, *op. cit.*, s. 315.

⁹⁵ K. Nordgren, *op. cit.*, s. 113.

⁹⁶ J. Mack, *op. cit.*, s. 138.

z kimś spoza wspólnoty był tematem tabu; obecnie Szwedzi, inni Europejczycy bądź osoby wywodzące się z kręgu kultury chrześcijańskiej są ogólnie akceptowane, tylko muzułmanie nie wchodzą w rachubę jako partnerzy życiowi. W percepcji wspólnoty wyznawcy islamu ciągle są wrogami, prześladowającymi pobratymców na Bliskim Wschodzie⁹⁷.

Sammanboende czy *sambo*, czyli długotrwałe współzamieszkiwanie bez ślubu, które wybiera obecnie wiele par w Szwecji, nie jest popularne wśród Asyryjczyków/Aramejczyków. Szwedzkie dyskursy na temat dobrej rodziny i dobrego prawa rodzinnego powodują zresztą sprzeciw duchownych Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego, którzy nie rozumieją, jak to jest, że szwedzki piętnastolatek może uprawiać seks, a nie może się ożenić⁹⁸. Od asyryjskich/aramejskich dziewcząt niezmiennie oczekuje się, że będą dziewicami w dniu ślubu; m.in. dlatego jeszcze niedawno za mąż wydawano nastolatki⁹⁹. Bliskowschodnie rodziny muszą najpierw zaaprobować partnera, zanim para może otwarcie pokazywać się na ulicach miasta¹⁰⁰.

Zaręczyny to poważne przedsięwzięcie, wymagające minimum dwóch spotkań między rodzinami. Pierwsze ma miejsce w domu dziewczyny i nazywa się „piciem kawy”¹⁰¹. Drugie następuje kilka dni później. Rodzina mężczyzny wyraża aprobatę, wręczając dziewczynie krzyżyk, najczęściej złoty z diamentkami; to ważny symbol, zwłaszcza w Södertälje. Wymagane są dary dla rodziców dziewczyny – słodczy i ciasteczka. Jeśli jest ich za mało, negocjacje mogą zostać nawet zerwane. Samo przyjęcie zaręczynowe nie jest obowiązkowe; zdarza się, że finansuje je rodzina przyszłej panny młodej lub sama panna młoda¹⁰².

Choć ślub zawarty w Syryjskim Kościele Ortodoksyjnym, a także w każdym innym Kościele orientalnym w Szwecji nie rodzi

⁹⁷ A. Rabo, *op. cit.*, s. 187.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 191.

⁹⁹ W Szwecji poważnie traktuje się walkę z wymuszonymi małżeństwami oraz małżeństwami nieletnich. Od 1 lipca 2014 roku obowiązuje jeszcze surowsze w tym względzie prawo, m.in. niemożliwe jest uzyskanie przez Kościoły zgody na ślubu nieletnich. Wywiad z Asyryjką, pracownicą SST odpowiedzialną za projekt dotyczący zatrzymania ślubów nieletnich, Sztokholm, 25 listopada 2014.

¹⁰⁰ J. Mack, *op. cit.*, s. 141.

¹⁰¹ Kiedyś przyszła panna młoda dosypywała soli do kawy starającego się o nią kandydata, a on musiał ją wypić. Dziś raczej się to już nie zdarza. *Ibidem*, s. 142.

¹⁰² M. Woźniak-Bobińska, *Big fat Assyrian/Syriac weddings...*, s. 5.

skutków prawnych (konieczna jest ceremonia cywilna)¹⁰³, to właśnie religijny obrzęd w świątyni jest najważniejszym punktem weselnych celebracji. Co ciekawe, młodzi mogą wywierać presję na księdza, nie tylko jeśli chodzi o długość nabożeństwa, ale i częściowo treść kazania:

Ksiądz miał zwyczaj cytować Biblię i rzucać przy okazji seksistowskie uwagi, np. że to mężczyzna jest głową rodziny, domu – takie patriarchalne gadanie. Już tak nie robi. Zareagowaliśmy. Teraz księża próbują wyrazić równość między płciami, mówiąc, że nie tylko narzeczona opuszcza swój dom i swoją rodzinę, lecz także narzeczony opuszcza swoją, by założyć nową. W tym roku byłem na dziewięciu ślubach w różnych częściach Szwecji i wszędzie było podobnie. (Asyryjczyk, ur. w Syrii, 30 lat)

W istocie, uderza jak podobne do siebie są asyryjskie/aramejskie śluby¹⁰⁴, ale również to, jak bardzo różnią się od szwedzkich. W Szwecji małżeństwo jako instytucja traciło na znaczeniu już od XIX wieku, dlatego też wesela urządzano dla niewielkiej liczby gości, unikając ostentacji, co było oznaką dobrego smaku¹⁰⁵. Tymczasem typowe asyryjskie/aramejskie wesela oznaczają kilkuset gości, epatowanie bogactwem i wiele rytuałów. Jedną z popularniejszych tradycji jest barwienie henną dłoni. Inne to: kąpiel pana młodego w towarzystwie друзbów (zastąpiona obecnie prysznicem i ubieraniem z pomocą przyjaciół), tłuczenie dzbana ze słodyczami i monetami na szczęście, różne tańce zbiorowe¹⁰⁶, czasem z ozdobnymi laskami i wyszywanymi chusteczkami. Widać też wpływy szwedzkie czy zachodnie: drinki serwowane na początku

¹⁰³ Duchowni wielu innych wyznań, w tym islamu, często otrzymują odpowiednie licencje od państwa szwedzkiego, co budzi rozgoryczenie Asyryjczyków/Aramejczyków, którzy nie chcą „żenić się dwa razy” – w kościele i urzędzie, podczas gdy muzułmanie mogą załatwić wszystkie formalności w meczecie. Kością niezgody między ich duchowieństwem a szwedzkimi urzędnikami jest jednak zarówno minimalny dopuszczalny wiek małżonków (18 lat w Szwecji *versus* 16 lat lub nawet mniej za zgodą rodziców w Syryjskim Kościele Ortodoksyjnym), jak też uznanie w świetle prawa szwedzkiego 1 maja 2009 roku małżeństw jedнопłciowych (ortodoksyjni księża nie godzą się udzielanie ślubów osobom homoseksualnych). A. Rabo, *op. cit.*, s. 188.

¹⁰⁴ J. Mack, *op. cit.*, s. 146.

¹⁰⁵ W latach 70. XX wieku, gdy wszystkich Asyryjczyków/Aramejczyków w Södertälje było około 100, sami przygotowywali potrawy na chrzciny, wesela i inne przyjęcia, które organizowano w domach prywatnych bądź w Asyryjskim Stowarzyszeniu w Ronna Centrum. *Ibidem*, s. 141.

¹⁰⁶ Dobór muzyki jest istotny, gdyż pokazuje gust, preferencje polityczne, pochodzenie narodowe; stąd piosenki libańskie, syryjskie, tureckie, irackie, kurdyjskie. J. Mack, *op. cit.*, s. 147.



Ilustracja 12. Sala w Federacji Asyryjskiej udekorowana na okoliczność wesela (fot. Marta Woźniak-Bobińska)

przyjęcia, pierwszy taniec nowo poślubionej pary, wspólne krojenie tortu weselnego, mowy ojca lub brata panny młodej¹⁰⁷.

Od rodziny pana młodego oczekuje się, że sfinansuje limuzynę, suknię panny młodej, dobry zespół muzyczny, zapłaci za salę bankietową (w Södertälje, określanym jako „miasto wesel” są do wyboru Panorama, Mona Lisa, Cleopatra, ale również sale w kościołach – mniejsza w św. Gabrielu i wielkie w św. Efreemie i św. Jakubie) oraz za jedzenie, którego powinno być za dużo. Z kolei zaproszone kobiety nie mogą pokazać się dwa razy w tej samej sukni, co w sezonie – oznaczającym przyjęcie niemal w każdy weekend – stanowi nie lada wyzwanie. Same suknie są z reguły jedwabne lub aksamitne, ozdobione cekinami, świecące i migoczące. Wszyscy goście powinni przynieść w podpisanych kopertach adekwatne sumy (zastąpiły one niemal całkowicie prezenty), które traktowane są jako „pożyczki długoterminowe”, tzn. prędzej czy później wracają do darczyńców lub ich bliskich. Jak słusznie zauważa Jennifer Mack, asyryjskie/aramejskie wesela przez swoją powtarzalność i przewidywalność wydawnie wzmacniają więzi w grupie¹⁰⁸.

¹⁰⁷ M. Woźniak-Bobińska, *Big fat Assyrian/Syriac weddings...*, s. 6.

¹⁰⁸ J. Mack, *op. cit.*, s. 142–155.

Pogrzeby. Pytanie o to, gdzie pochować swoich bliskich, stawia przed emigrantami trudne pytania o ich tożsamość, o zakorzenienie. Teoretycznie mogą oni pochować swych krewnych w kraju przyjmującym, w kraju pochodzenia lub w państwie trzecim. Według Alistaira Huntera wybór tej pierwszej opcji – zdecydowanie najpowszechniejszy wśród Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji – stanowi jeden ze wskaźników ich integracji¹⁰⁹. Badacz, będący asystentem w projekcie DIMECCE, zauważa na podstawie dostarczonego przeze mnie materiału jakościowego (wszystkich fragmentów wywiadów dotyczących pogrzebów), iż powodem, dla którego wielu Asyryjczyków/Aramejczyków nawet nie rozważa pochówku swojego bądź członków swojej rodziny na Bliskim Wschodzie, jest z jednej strony brak bezpieczeństwa w tym regionie, z drugiej zaś pogodzenie się z nieodwracalnością swojego wychodźstwa¹¹⁰. Dla wielu Södertälje stało się jedynym domem, jaki mają.

Zresztą miasto oferuje odpowiednią infrastrukturę – cmentarz miejski znajdujący się pod opieką Kościoła Szwecji jest obszerny, pełny zieleni i sprzyjający kontemplacji; mieści groby nie tylko etnicznych Szwedów, ale i licznych chrześcijańskich imigrantów¹¹¹ z Europy Wschodniej, byłej Jugosławii, Ameryki Południowej oraz Bliskiego Wschodu. Groby syryjskich ortodoksów, zajmujące rozległy teren, są charakterystyczne – często ze zdjęciami zmarłych, oraz informacją nie tylko kiedy i gdzie urodziła się i zmarła dana osoba, ale czy należała do frakcji asyryjskiej lub aramejskiej¹¹².

Antropolog Engsang Ho tak pisał o znaczeniu grobów:

Groby, oznaczające punkty dojścia migrantów, są punktami wyjścia dla ich potomków, pieczętując prawdę o ich obecności na tej ziemi. Dla wielu diaspor groby są więc miejscami pełnymi znaczenia. Za granicą, migranci, którzy nie mogą być blisko swoich rodziców, mogą być odwiedzani przez swe dzieci. Groby są punktami powrotu w świecie, gdzie korzenie się przemieszczają. Tablica nagrobna jest znakiem, którego cicha obecność pieczętuje nieobecność¹¹³.

¹⁰⁹ A. Hunter, *Staking a Claim to Land, Faith and Family: Burial Location Preferences of Middle Eastern Christian Migrants*, „Journal of Intercultural Studies”, Vol. 37, No. 2, 2016, s. 179.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 185.

¹¹¹ W odróżnieniu od muzułmanów i żydów, którzy żądali dla siebie osobnych miejsc pochówku w Szwecji już od lat 70. XX wieku, Asyryjczycy/Aramejczycy nigdy nie stanowili problemu – jako chrześcijanie mogli być chowani na istniejących luterkańskich cmentarzach. J. Mack, *op. cit.*, s. 165.

¹¹² *Ibidem*, s. 160.

¹¹³ E. Ho, *The Graves of Tarim. Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, Berkeley 2006, s. 3



Ilustracja 13. Asyryjskie/aramejskie groby na cmentarzu w Södertälje
(fot. Marta Woźniak-Bobińska)

W przypadku śmierci bliskich Asyryjczycy/Aramejczycy w Szwecji raczej nie zamieszczają w gazetach nekrologów, za to księża wyczytują nazwiska zmarłych po mszy. O pogrzebie znaczniejszej osoby można dowiedzieć się z ogłoszeń we wszystkich syryjskich kościołach, potem zaś obejrzeć relację nakręconą przez Suryoyo SAT lub Suroyo TV¹¹⁴. Od członków rodziny zmarłego, zwłaszcza od wdowy, oczekuje się publicznego okazywania rozpacz, głośnego zawodzenia, wręcz hysterii. Taka postawa jest nie do pomyślenia wśród powściągliwych Szwedów, którzy starają się ukryć swój ból. Szacunek okazują ubierając się elegancko i starając wyglądać jak najlepiej, natomiast Asyryjczycy/Aramejczycy wręcz przeciwnie – uważają strojenie się najbliższej rodziny na pogrzeb za coś niestosownego:

Jako Surjojo, który idzie na pogrzeb, nie masz świeżo zrobionej fryzury, nie golisz się; jeśli jesteś wdową Surjojo, to się też nie malujesz. Ale w społeczeństwie szwedzkim ubierasz się [na taką okazję] bardzo elegancko, golisz, jeśli jesteś kobietą, to idziesz do fryzjera i malujesz. Żona [szwedzkiego] zmarłego wygląda jakby się wybierała na przyjęcie. (Asyryjczyk/Aramejczyk, ur. w Turcji, 45 lat)

Asyryjczyków/Aramejczyków obowiązuje wymóg oplakiwania zmarłego w rzeczywistym miejscu przez dłuższy czas – stąd trwające wiele dni procesje gości pragnących złożyć kondolencje rodzinie zmarłego, które nieraz irytują szwedzkich sąsiadów. Jednak bez porównania więcej negatywnych emocji niż czasowo zatłoczone windy w blokach budzą asyryjskie/aramejskie pikniki organizowane na cmentarzach w Poniedziałek Wielkanocny, czyli ortodoksyjne Święto Zmarłych¹¹⁵ (aram. *Thnahto de mithe*). Rodziny, zwłaszcza te pochodzące z Turcji, zbierają się wówczas na cmentarzach, przynoszą koszyki z jajkami ugotowanymi na twardo, piją kawę, dzielą się świeżo upieczonym chlebem, dekorują groby świecami i kwiatami. W oczach Szwedów w ten sposób zawłaszczają przestrzeń cmentarza i zachowują się wręcz bluźnierczo, poza tym śmieć – faktycznie po *Thnahto* łatwo natknąć się na papierki od cukierków, a nawet porzucone koce piknikowe¹¹⁶.

¹¹⁴ Assyria TV unika tego typu programów, ale czasem robi wyjątek dla osób bardzo zaangażowanych w promocję asyryjskiej sprawy. J. Mack, *op. cit.*, s. 158.

¹¹⁵ Kościół Szwecji obchodzi Dzień Wszystkich Świętych (szw. *Alla helgons dag*) w sobotę między 31 października a 6 listopada; celebracje wyglądają podobnie jak w Polsce, panuje nastrój zadumy i kontemplacji.

¹¹⁶ J. Mack, *op. cit.*, s. 163–164.

4.7. Rola młodzieży

W Szwecji funkcjonują różne asyryjskie i aramejskie organizacje młodzieżowe, zarówno religijne, jak świeckie. Młodzież traktowana jest jako przyszłość Kościoła i wspólnoty, co nie oznacza, że poszczególne Kościoły czy organizacje wiedzą, jak przyciągnąć młodych do siebie. Niekoniecznie też potrafią formować młodzież w optymalny sposób:

Mówiąc o pracy z organizacjami młodzieżowymi, to błogosławieństwo, prawdziwe szczęście móc pracować z młodymi, ale w tej dziedzinie, niestety, wiele brakuje – to się widzi. Głównym problemem jest to, że mamy księży, którzy nie mówią po szwedzku. (...) Nowe prawo kanoniczne, które Kościół zatwierdził w 2002 roku mówi, że ksiądz musi znać język kraju, w którym mieszka i pracuje. (...) Między młodymi a starymi jest przepaść... [W przyszłości] ci, którzy zasiadają w radzie parafialnej będą dużo młodszy i lepiej wykształceni. (Aramejczyk szwedzkiego pochodzenia, 31 lat)

Niektóre z zajęć są organizowane przez starsze pokolenie, niektóre są inicjatywą własną młodych. Dla ludzi religijnych najważniejsze jest zatrzymanie młodzieży w Kościele, dla władz świeckich organizacji przyciągnięcie takiej liczby młodych członków, by możliwy był rozwój. Oto wypowiedź przedstawiająca perspektywę Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego:

Staramy się zapewnić młodzieży szereg zajęć w ramach Kościoła, żeby ich zatrzymać. W niektórych naszych parafiach młodzi mogą liczyć na pomoc w odrabianiu lekcji, mamy nauczycieli, którzy przychodzą pomagać dzieciom i młodzieży z różnymi przedmiotami. Mamy wykłady, obozy teologiczne, a raz do roku bardzo ważne wydarzenie – festiwal chórów kościelnych, w którym biorą udział różne chóry z naszej diecezji, śpiewając tradycyjne syryjsko-ortodoksyjne hymny itp. Tak więc staramy się pracować najusilniej jak się da, żeby stworzyć przyjazne środowisko dla Aramejczyków, żeby byli zakorzenieni we własnej wierze, historii i tradycji, ale też żeby byli dobrymi obywatelami szwedzkimi. (...) Niestety, z powodu wpływu islamu brakuje dobrej pedagogiki. To dlatego mamy nauczycieli, którzy biją dzieci, bo myślą, że w ten sposób zmuszą je do zrozumienia różnych rzeczy. To się zdarza także w niektórych klasztorach. Widziałem to na własne oczy. Doprawdy to nie jest sposób, w który powinno się postępować... (Aramejczyk szwedzkiego pochodzenia, 31 lat)

Członkowie etnicznych organizacji nie chcą, by młodzi zostali całkowicie wchłonięci i zasymilowani przez szwedzkie społeczeństwo – powstrzymanie tego procesu, to wyzwanie dla asyryjskich/

aramejskich nauczycieli i edukatorów, którzy próbują nadrobić to, co nie zawsze udaje się rodzicom, tj. m.in. dostarczyć odpowiedzi na ważne pytania:

Paradoksalnie więcej dialogu było między ojcami, matkami i młodymi w Iraku w porównaniu do tego, co mamy dziś w Szwecji. (...) Pracowałem z młodzieżą w przedziale wiekowym od 12. do 18. roku życia. Zadawali mi takie pytania, których nie mogli zadać w domu, na przykład „Dlaczego nie możemy uprawiać seksu przed ślubem?”, „Dlaczego musimy myśleć o Bogu?” Dużym problemem jest to, że ojcowie i matki nie rozumieją, że takie pytania są bardzo ważne. Musimy mieć na nie jakieś odpowiedzi. (Chaldejczyk, ur. w Iraku, 35 lat)

Młodzi Asyryjczycy/Aramejczycy ze Szwecji biorą też udział w spotkaniach na poziomie międzynarodowym, których celem jest wykucie przyszłych elit:

Mamy Akademię Młodych. W ramach jej działalności zorganizowaliśmy szereg spotkań naukowych, seminariów. Mieliśmy specjalny zjazd – trwał cały tydzień – w Strasburgu; przyjechało 30 Aramejczyków z całego świata. Przez tydzień trenowaliśmy ich na liderów. Kilku było z Syryjsko-Aramejskiej Federacji Młodych w Szwecji, przewodniczący i członkowie zarządu. [Po tym doświadczeniu] wszyscy oni stali się – jak to się mówi – bardziej świadomymi siebie młodymi liderami. (Aramejczyk, ur. w Holandii, 36 lat)

Rzecz jasna, tylko nieliczni Asyryjczycy/Aramejczycy zostaną w przyszłości liderami swojej wspólnoty, jednak dla powodzenia tejże w Szwecji ważne jest, by jak najliczniejsi mieli szanse na dobrą edukację. W narracji członków wspólnoty wszyscy młodzi Asyryjczycy/Aramejczycy są świetnie wykształceni. Rzeczywistość jest bardziej złożona. Charles Westin, badający młodzież pochodzenia tureckiego, w tym asyryjską/aramejską, pisze, że drugie pokolenie imigrantów faktycznie wyróżnia się nadreprezentacją radzących sobie dobrze w akademii w porównaniu z etnicznymi Szwedami, lecz również znacznym odsetkiem tych, którzy nie kończą dziewięcioklasowej szkoły podstawowej¹¹⁷. Wynika to przeważnie

¹¹⁷ Szwedzki system przewiduje obowiązkowe nauczanie dzieci od 7. do 16. roku życia – bez względu na ich status prawny. Niektóre dzieci opuszczają szkołę podstawową wcześniej przez nagminne absencje – nie dostają promocji do wyższych klas. Po 9. klasie 75–80 proc. dzieci idzie na trzy lata do nieobowiązkowego gimnazjum, którego ukończenie jest warunkiem zdawania na studia. Jedna trzecia uczniów pochodzenia tureckiego odpada jednak przed gimnazjum – dużo więcej niż dzieci szwedzkiego pochodzenia. Ch. Westin, *op. cit.*, s. 996–998. Trudno powiedzieć, jaki odsetek wśród tej zagrożonej marginalizacją grupy stanowią dzieci

z sytuacji w domu – Asyryjczycy/Aramejczycy, którzy przybyli z Turcji do Szwecji byli źle wykształceni; dla pewnej części szybki sukces materialny był najważniejszy, stąd nie planowali karier akademickich dla swoich dzieci, ale wielu z nich miało świadomość, że wykształcenie jest ważne dla awansu społecznego. Ci zachęcali swoje dzieci, żeby się uczyły¹¹⁸. Do tej pory widać polaryzację: jedne dzieci o pochodzeniu imigranckim radzą sobie świetnie, inne bardzo źle – mało wśród nich tzw. średnich uczniów¹¹⁹.

Te badania są istotne, gdyż przeczą popularnemu wizerunkowi drugiego pokolenia nie-Europejczyków jako „przegranych” na starcie. Wiele Asyryjczyków/Aramejczyków podejmuje jednak naukę, dostaje się na studia akademickie. Co interesujące, jeszcze jako uczniowie raportują wyższą satysfakcję z życia i mniej problemów psychicznych niż ich szwedzcy rówieśnicy. Jednym z powodów jest to, że Szwedzi uczeni są od małości podważania autorytetów, co m.in. owocuje problemami z dyscypliną już w szkołach podstawowych. Nastolatkom o bliskowschodnim pochodzeniu nie kwestionują autorytetu starszych tak wcześnie jak szwedzcy; ich bunt, jeśli ma miejsce, to zwykle w gimnazjum lub na studiach¹²⁰.

4.8. Stosunki międzypokoleniowe

Na Bliskim Wschodzie większość Asyryjczyków/Aramejczyków mieszkała na wsi. W obrębie wsi rodziny były niemal samowystarczalne – funkcjonowały mocno skoncentrowane na samych sobie, ich członkowie spędzali całe życie w otoczeniu tych samych krewnych i przyjaciół¹²¹. Mieszkańcy wiosek zaczęli swoje kariery migracyjne dzięki zasadzie wzajemności obowiązującej między krewnymi – pionierzy, którym się udało na obczyźnie, czuli, że muszą pomóc bliskim: zasponsorować podróż, załatwić pierwszą pracę, znaleźć mieszkanie¹²². Otwarcie

asyryjskie/aramejskie – Westin posługiwał się wyłącznie zbiorczą kategorią tureckiego pochodzenia.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 993.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 1001.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 1006–1007.

¹²¹ F. Deniz, *op. cit.*, s. 142.

¹²² Por. Th. Faist, *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford 2000.

restauracji czy pizzerii w Szwecji pozwalało ściągać i zatrudniać licznych pobratymców¹²³. Z czasem społeczny kapitał został zgeneralizowany, pociągając całe wioski do migracji.

W świetle badań Önvera Cetreza wśród syryjskich ortodoksów w Szwecji rośnie znaczenie rodziny nuklearnej kosztem dużych grup rodzinnych, choć te drugie odgrywają znaczną rolę zwłaszcza w organizacjach etnicznych i Kościołach¹²⁴. Wujowie i ciotki ciągle mają prawo ingerować w życie bratanków/siostrzeńców. Odpowiedzialność za dzieci braci i sióstr wzmacnia relacje rodzinne – to wręcz rodzaj obowiązku¹²⁵. Tradycyjnie młodzi podlegali starszym, przechodzili swoisty trening socjalizacyjny w okazywaniu szacunku i pokory¹²⁶. To zupełnie inaczej niż w Szwecji, gdzie dzieci uczą się samodzielności i niezależności¹²⁷; chroni je przy tym wiele praw, m.in. wprowadzony w 1979 roku całkowity zakaz bicia czy konwencja praw dziecka z 1989 roku¹²⁸.

Dziś młodzi Asyryjczycy/Aramejczycy w Szwecji mówią o przepaści między sobą a pokoleniem rodziców¹²⁹. Często czują się rozzerwani między obowiązkami nakładanymi na nich przez rodziny a wymaganiami społeczeństwa szwedzkiego. Z jednej strony jest presja, by nie byli „zbyt szwedzcy” ze strony członków własnej wspólnoty etnicznej, z drugiej pełna rezerwy postawa rdzennych Szwedów. Önver Cetrez zauważa, że asyryjskim nastolatkom trudno jest działać jako osobom zintegrowanym, ponieważ Szwedzi traktują ich jak cudzoziemców, nawet jeśli całe życie przeżyli w Szwecji¹³⁰. Dlatego młodzi szukają nowych dróg do wyrażenia swojej osobowości, poza utartymi schematami, poza normami wspólnoty

¹²³ W przypadku Chaldejczyków w USA były to z kolei duże sklepy, centra handlowe. Por. Ch.J. Spurlock, *op. cit.*, s. 72.

¹²⁴ A. Rabo, *op. cit.*, s. 185.

¹²⁵ Ch.J. Spurlock, *op. cit.*, s. 89.

¹²⁶ Było to dobrze widoczne podczas grup fokusowych – młodzi uczestnicy traktowali starszych, zwłaszcza mężczyzn, z widocznym szacunkiem. Objawiało się to m.in. oddawaniem im najlepszych miejsc (fotela), przynoszeniem wody/kawy/herbaty, oczekiwaniem, że starsi wypowiedzą się jako pierwsi, słuchaniem z uwagą przydługich wywodów bez przerywania, nawet jeśli były one w języku aramejskim, a młodzi mówili tylko po szwedzku.

¹²⁷ A. Rabo, *op. cit.*, s. 193.

¹²⁸ *Children in Sweden*, <https://sweden.se/society/children-and-young-people-in-sweden/>, data odczytu 25 kwietnia 2018.

¹²⁹ A. Rabo, *op. cit.*, s. 186.

¹³⁰ Zob. więcej: Ö.A. Cetrez, *Meaning-making variations...*

przywiezionymi z Syrii, Turcji, Iraku czy Libanu¹³¹. Chętni są przy tym upodabniać się do swoich rówieśników z innych grup etnicznych i przystosowywać do lokalnej kultury¹³². Tak jak inni młodzi z rodzin migranckich¹³³ przyswajają język, normy i wartości społeczeństwa szwedzkiego szybciej niż ich rodzice; w ten sposób tworzy się „przepaść akulturacyjna” w ich rodzinach¹³⁴.

Wielu młodych Asyryjczyków/Aramejczyków radzi sobie z różnicami kulturowymi, przyjmując różne tożsamości w domu oraz w szkole, starając się dopasować swoje zachowanie do kontekstu. Ta strategia nazwana została „budowaniem mostów” lub „dynamicznym biculturalizmem” (ang. *bridge-building, dynamic biculturalism*)¹³⁵. Młodzi opisują również to, jak pokonują luki między kulturami, „mieszając” czy też „zacierając” te kultury, np. umawiając się na randki, ale czekając z seksem do ślubu¹³⁶. Choć starsi Asyryjczycy/Aramejczycy mówią, że rozumieją problemy młodych¹³⁷, to jednak w świetle badań Önera Cetreza niekoniecznie uważają, że młodzi mogą (i powinni) przełączać się między dwoma kulturami w ten sposób. To wpisuje się w obserwacje Huberta Hermansa¹³⁸, iż nie jest wcale oczywiste dla migranta w pierwszym czy drugim pokoleniu, która kultura powinna być dominująca w danym momencie. W takich ambiwalentnych sytuacjach przybysze korzystają z „rozmysłnych negocjacji tożsamości” (*mindful identity negotiation*)¹³⁹. Rozdarcie bywa nieuświadomione bądź uświadomione – jak w przypadku tego Chaldejczyka:

¹³¹ J. Mack, *op. cit.*, s. 238.

¹³² Jednym z wyrazów tej tendencji jest swoisty język, którego używają w codziennych konwersacjach z rówieśnikami, do szwedzkiego wplatając słowa z tureckiego, kurdyjskiego, arabskiego, perskiego, hiszpańskiego i fińskiego. Ch. Westin, *op. cit.*, s. 1006.

¹³³ M. Zhou, *Segmented assimilation: Issues, controversies, and recent research on the new second generation*, „The International Migration Review” 31(4), 1997, s. 975–1008.

¹³⁴ Por. Ö.A. Cetrez, *Meaning-making variations...*

¹³⁵ Por. S. Ting-Toomey, *op. cit.*

¹³⁶ Por. J.S. Phinney, M. Devich-Navarro, *Variations in bicultural identification among African American and Mexican American adolescents*, „Journal of Research on Adolescence” 7, 1997.

¹³⁷ A. Rabo, *op. cit.*, s. 187.

¹³⁸ H.J.M. Hermans, *op. cit.*, s. 243–281.

¹³⁹ Ph. Collie i in., *op. cit.*, s. 210.

Dużym problemem jest to, że młodzi ludzie mają dwie twarze. Pierwsza twarz – ta prawdziwa – należy do kogoś, kto jest zintegrowany, osadzony w szwedzkiej kulturze. A druga twarz... Tak, to twarz pokazywana w domu, ona nie jest prawdziwa. (Chaldejczyk, ur. w Iraku, 35 lat)

Ta wypowiedź może zaskakiwać, gdyż zwykle to dom rodzinny kojarzony jest jako miejsce, gdzie można się pozbyć wszystkich lub prawie wszystkich masek. Wydaje się jednak, że tak nie jest w przypadku dzieci asyryjskich/aramejskich imigrantów w Szwecji, które zmuszone są lawirować między wymuszającym wolność społeczeństwem przyjmującym a wymagającymi posłuszeństwa i szacunku rodzicami. Oczekiwania tych ostatnich dobrze oddaje poniższa wypowiedź:

Każde dziecko, które słucha się swoich rodziców i chodzi do kościoła, powinno być pokorne i uległe, np. nie powinno okazywać arogancji, zakładając nogę na nogę, jeśli w pomieszczeniu są ludzie starsi. Na razie jeszcze to jest przestrzegane. Ale jak będzie w przyszłości – nie wiem. (Aramejczyk, ur. w Iraku, 69 lat)

Co ciekawe, większość moich rozmówców – zarówno starszych, jak i młodszych – wierzy, że mimo tej swoistej gry pozorów i konwenansów, stosunki międzypokoleniowe są i tak lepsze między Asyryjczykami/Aramejczykami niż między etnicznymi Szwedami. Nie brak zapewnień młodych o tym, jak ważna dla nich jest rodzina, zwłaszcza najbliższa. Potwierdzają to zresztą badania Anniki Rabo, której wielu młodych Asyryjczyków/Aramejczyków mówiło, jak mocno związanych jest ze swymi rodzicami¹⁴⁰. Czasem takim zapewnieniom towarzyszyła surowa ocena zachowania młodych Szwedów i ich relacji rodzinnych:

Zrobiłbym wszystko dla moich rodziców. Kocham ich. Ale widziałem wielu Szwedów, którzy, no wiesz, przeklinali swoich rodziców. Wyrzucali ich z domu. Tak, często to widziałem. (Chaldejczyk, ur. w Iraku, 31 lat)

Spoistość asyryjskich/aramejskich rodzin wynika z kilku czynników; jedynym z nich jest podejście kolektywistyczne cechujące omawianą grupę (tymczasem Szwedzi plasują się wysoko na skali indywidualizmu). Bliskie relacje między asyryjskimi/aramejskimi

¹⁴⁰ A. Rabo, *op. cit.*, s. 187.

rodzicami i dziećmi mają wiele dobrych stron, ale mają również negatywne aspekty. Jednym z nich jest kwestia przekazywanej w procesie socjalizacji traumy. Önver Cetrez w prezentacji *Breaking the Silence: An Intergenerational Transmission of Fear and Distrust* (Przełamując milczenie: Międzypokoleniowa transmisja nieufności i lęku) omówił wpływ traumy Sejfo na kolejne pokolenia. Z jego badań wynikało, że efektem społecznym konkretnych opowieści starszych członków rodziny było przyswojenie przez młodych Asyryjczyków/Aramejczyków, i to nawet tych urodzonych i wychowanych w bezpiecznej diasporze, komunikatów „Nie ufajcie muzułmanom!” oraz „Zabijali nas, ponieważ byliśmy chrześcijanami!” To z kolei przekłada się na postrzeganie obecnej sytuacji na Bliskim Wschodzie przez pryzmat tragicznej historii wspólnoty¹⁴¹.

Na młodych Asyryjczyków/Aramejczyków w zglobalizowanym świecie czyha wiele pułapek. Dobre wychowanie dzieci spędza sen z powiek asyryjskim/aramejskim matkom, które zauważają nowe zagrożenia:

Powiedziałabym, że to jest wielkie wyzwanie – wychować dzieci dziś, kiedy mamy globalizację, a wszystko jest takie wymieszane. Moja matka i ojciec, kiedy dorastali, nie było wtedy żadnej globalizacji, nie myśleli nawet, że mogą wziąć jakieś narkotyki. Oczywiście wówczas też były problemy, ale to były zupełnie inne problemy niż teraz. A w tym społeczeństwie, mam na myśli całą Europę i w ogóle świat zachodni, jest tak wiele rzeczy, które pociągają twoje dzieci, a ty nie masz nad tym kontroli. Jak narkotyki, alkohol itp. To jest zresztą problem każdej rodziny, nie tylko asyryjskiej. (Asyryjka, ur. w Szwecji, 32 lata)

Problem z nadmiernym spożyciem alkoholu oraz braniem narkotyków przez młodzież pojawił się już na przełomie lat 80. i 90. XX wieku¹⁴². Asyryjska Federacja upatrywała przyczyn tych zgubnych nałogów w oderwaniu od tradycyjnych rolniczych społeczeństw i gwałtownym przeniesieniu do rozwiniętych społeczeństw przemysłowych. W 1987 roku przygotowała pierwszą dużą kampanię ostrzegającą przed zagrożeniami płynącymi z zażywania narkotyków¹⁴³.

¹⁴¹ Por. *Assyrian Diaspora in Europe: Past, Present, Future...*

¹⁴² A. Makko, *op. cit.*, s. 276.

¹⁴³ „Hujādā” 10/105, 1987, s. 4.

4.9. Pozycja kobiet

Równość płci jest jednym z kamieni węgielnych społeczeństwa szwedzkiego. W corocznym rankingu równości płci na świecie (*Global Gender Gap Report*), który mierzy ową równość w takich dziedzinach, jak ekonomia, polityka, edukacja i zdrowie, Szwecja nigdy nie spadła poniżej czwartego miejsca¹⁴⁴. Nic dziwnego, że pozycja asyryjskich/aramejskich kobiet w szwedzkiej diasporze sukcesywnie się poprawia – wiele studiuje i pracuje, jest w stanie samodzielnie się utrzymać¹⁴⁵. Choć ciąży na nich więcej obowiązków niż na ich szwedzkich rówieśniczkach, asyryjskie/aramejskie dziewczęta mówią, że mają więcej wolności niż ich matki¹⁴⁶.

Na Bliskim Wschodzie regułą były małżeństwa aranżowane; młode mężatki, przeważnie analfabetki, przenosiły się do wielopokoleniowej rodziny męża, w której niemal o wszystkim decydował najstarszy mężczyzna¹⁴⁷. Sytuacja młodych kobiet nie była wiele lepsza od sytuacji muzułmanek, Turczynek czy Kurdyjek; jedyna różnica dotyczyła zabójstw honorowych – praktycznie nie spotykanych wśród chrześcijan¹⁴⁸. Co ciekawe, to pojawiające się w szwedzkich mediach oskarżenia o współdzielenie kultury zabójstw honorowych z Kurdami¹⁴⁹ czy jezydami spowodowały, że jako grupa

¹⁴⁴ Gender Equality in Sweden, <https://sweden.se/society/gender-equality-in-sweden/>, data odczytu 25 kwietnia 2018.

¹⁴⁵ Dowodem na emancypację asyryjskich/aramejskich dziewcząt i kobiet jest także fakt, że stanowiły one większość uczestników grup fokusowych – były bardziej chętne do wzięcia udziału w wywiadach grupowych niż mężczyźni. Podczas tych spotkań, co charakterystyczne, siadały obok siebie, zwykle pozwalały się najpierw wypowiedzieć mężczyznom, same mówiły zwykle krócej niż oni, lecz jak najbardziej na temat. Starsze kobiety były bardziej asertywne niż młode dziewczęta, częściej też polemizowały z mężczyznami.

¹⁴⁶ Ch. Westin, *op. cit.*, s. 994.

¹⁴⁷ Ch.J. Spurlock określa taki stan rzeczy „klasycznym patriachatem”. *Idem*, *op. cit.*, s. 81.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 76.

¹⁴⁹ Najbardziej znanym przypadkiem było zabójstwo 26-letniej Fadime Şahindal w Uppsali 21 stycznia 2002 roku. Zginęła zastrzelona przez swego ojca, Kurda, który wyemigrował z Turcji do Szwecji w 1980 roku. Uznał, że córka zniszczyła reputację rodziny, nie zgadzając się na małżeństwo aranżowane i wiążąc ze Szwedem, a potem upubliczniając sprawę i walcząc o swoje prawa w sądzie oraz biorąc udział w kampanii przeciw zabójstwom honorowym. Odpowiedzią na śmierć Fadime były demonstracje w kilku szwedzkich miastach i potępienie ze strony szwedzkich Kurdów. Zob. więcej: Sh. Mojab, A. Hassanpour, *The Politics and Culture of „Honour Killing”: The Murder of Fadime Şahindal*, „Pakistan Journal of Women’s Studies: Alam-e-Niswan”, Vol. 9.2, 2002.

Asyryjczycy/Aramejczycy dość szybko przyjęli założenia o równości płci i zaczęli wdrażać pewne zmiany¹⁵⁰. Wybrali nawet kobiety na przewodniczące lokalnych stowarzyszeń. Powołali do życia Federację Asyryjskich Kobiet (*Assyriska Kvinnofrbundet*, AKF) jako odrębną organizację. W ostatnich latach proces ten jednak wyhamował, a mężczyźni na nowo zdominowali zarządy stowarzyszeń¹⁵¹.

W diasporze asyryjscy/aramejscy mężczyźni próbowali w jakimś stopniu odtworzyć bliskowschodni patrylineat, bazując na swoim kapitale społecznym. Normy wspólnoty nakazywały im opiekę nad żonami i dziećmi, ale też niezamężnym/nieżonatym rodzinstwem, starszymi rodzicami, siostrzeńcami, bratankami, kuzynami. To, jak reagowali na emancypację spokrewnionych kobiet na wychodźstwie, zależało od różnych czynników, m.in. pochodzenia ze wsi/miasta, wykształcenia i stopnia uczestniczenia w życiu społecznym na emigracji¹⁵². Większość w jakimś stopniu przyjęła normy obowiązujące w społeczeństwie szwedzkim, akceptując propartnerskie nastawienie Skandynawów¹⁵³.

Sądzę, że Szwedzi pracują nad tym, by wymazać podział na role płciowe. Lubię myśleć o sobie jako tym, który się z tym utożsamia – czasami robię dokładnie te rzeczy co moja żona. Piorę ubrania, sprzątam dom, dbam o nią tak, jak chciałbym, żeby ona dbała o mnie. Może to niekoniecznie wymazywanie podziału na role płciowe, co po prostu szacunek do siebie nawzajem i dbanie o siebie. (Asyryjczyk, ur. w Syrii, 30 lat)

Inni mówią jednak głośno, że Szwedzi poszli zbyt daleko w promocji równości płci i doprowadzili do sytuacji, gdy zacierają się różnice między nimi, co jest złe dla społeczeństwa. Uważają, że emancypacja kobiet jest w Szwecji zbyt zaawansowana i zdecydowanie chcieliby zachowania pewnych dziedzin „tylko dla mężczyzn”:

Moja opinia na temat ról płciowych w Szwecji? Niemal pełna równość. Myślę, że to jeden z krajów, w którym przestrzega się tej równości

¹⁵⁰ A. Makko, *op. cit.*, s. 279.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Ch. Westin, *op. cit.*, s. 996.

¹⁵³ Sami Szwedzi uważają jednak, że Asyryjczycy/Aramejczycy mają jeszcze dużo do zrobienia w tej kwestii – zbyt mało pomagają swoim partnerkom w domach. Według nich młode Asyryjki/Aramejki angażują się na 100 proc. w pracę zawodową oraz w 100 proc. dbają o dom. Wywiad z pastorem kościoła misyjnego, Södertälje, 12 marca 2014.

w największym stopniu. Czasami nawet sędzę, że skupia się na niej w zbyt dużym stopniu. No bo w każdym aspekcie musi być ta równość. Czasami bez sensu, powiedziałbym. Weźmy na przykład piłkę nożną i telewizję. Mają tam teraz takich ekspertów od komentowania, zawsze mężczyznę i kobietę. A przecież normalnie kobiety nie są tak dobre w komentowaniu piłki nożnej. (...) Ale oczywiście, to jest osiągnięcie – równość. To ma znaczenie także dla aramejskich dziewcząt. Mogą pojechać do innych miast, wynajmując mieszkania, studiować lub pracować. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 32 lata)

Wzmocnieniu pozycji kobiet nie służą tradycyjne struktury Kościołów syryjskich. W odróżnieniu od Kościoła Szwecji, który wyświęca kobiety na pastorów, możliwości Asyryjek/Aramejek są ograniczone. Mogą się udzielać w chórach oraz organizacjach kościelnych; w istocie dziewczęta stanowią spory ich odsetek. Wśród młodych syryjskich ortodoksów jest frakcja, która pragnie wrócić do korzeni, m.in. pilnując, by kobiety uczestniczące w mszach miały nakryte głowy (jest to tradycja w Kościołach orientalnych i prawosławnych, jednak w Szwecji wiele Asyryjek/Aramejek zrezygnowało z niej). Podział na płcie zaznaczony jest też w taki sposób, że podczas nabożeństw kobiety i mężczyźni siadają po różnych stronach kościoła, jakby między nimi biegła niewidzialna linia. Irytuje to część moich rozmówców, zwłaszcza młodszych i uczęszczających do kościoła z małżonkami. Niektóre żony siadają obok swych mężów po „męskiej stronie”, ale nie jest to regułą, a raczej wyjątkiem¹⁵⁴.

Generalnie jednak wszyscy deklarują, że odejście od kultury patriarchalnej jest dobre, choć taki stan rzeczy generuje również pewne problemy, np. utratę statusu przez mężczyzn, których krewni łamią normy wyznaczone przez wspólnotę. Poza tym niezależnym, wyedukowanym i nastawionym na sukces zawodowy kobietom trudniej jest znaleźć odpowiednich partnerów życiowych. Tymczasem, według szwedzkich urzędników i raportów, dziewczęta z rodzin imigranckich radzą sobie w szkole dużo lepiej niż chłopcy o takim samym pochodzeniu¹⁵⁵. Jest to zresztą szersze zjawisko i głębszy problem w Szwecji, gdzie od pewnego czasu obserwuje się różnice między wynikami dziewcząt i chłopców – na korzyść tych pierwszych. Średnio 74 proc. dziewcząt i 70 proc. chłopców kończy edukację na poziomie gimnazjum w przeznaczonym na to

¹⁵⁴ Wywiad z asyryjskim politykiem, Södertälje, 14 marca 2014.

¹⁵⁵ I to mimo faktu, że praktycznie wszystkie obowiązki domowe spadają na nie, w związku z czym nie mają czasu na odrabianie prac domowych. Szwedzcy na-

czasie; niemal połowa kobiet w wieku 25–34 lat oraz jedna trzecia mężczyzn w tym samym wieku zdobywa wykształcenie wyższe¹⁵⁶.

Typowy model asyryjskiej/aramejskiej rodziny w Szwecji to babcia, będąca panią domu, dziadek, który kiedyś pracował niemal wyłącznie poza domem, matka, pracująca zarówno w domu, jak i poza nim, ojciec, pracujący głównie poza domem, lecz trochę w nim pomagający, i najmłodsze pokolenie, wychowane już w Szwecji, które domaga się dalszego podziału obowiązków i większego partnerstwa. Mowa o pokoleniach nie jest tu bezzasadna – niektórzy rozmówcy sami zwrócili uwagę, że podejście do podziału obowiązków domowych wynika głównie z wieku, a nie pochodzenia¹⁵⁷. Inni uważali, że nawet Szwedzi nie osiągnęli jeszcze prawdziwej równości, kobiety w Szwecji ciągle zarabiają mniej niż mężczyźni¹⁵⁸.

Od mężczyzn społeczność asyryjsko-aramejska wymaga materialnego sukcesu i wysokiej pozycji społecznej, od kobiet – gospodarności, czystości i skromności¹⁵⁹. Dziewczęta nie mają takiej swobody jak chłopcy w decydowaniu o swoim życiu uczuciowym i seksualnym – zdecydowanie mocniej odczuwają kontrolę wspólnoty¹⁶⁰. Bardzo źle widziane, a w wielu domach zupełnie zakazane

uczyciele dostrzegli problem. Rozwiązaniem okazało się wydłużenie czasu spędzanego przez imigranckie dziewczęta w szkole pod pretekstem specjalnych dodatkowych zajęć (w rzeczywistości zapewniono im spokojną przestrzeń do odrabiania lekcji). Rodzicom powiedziano, że te zajęcia są obowiązkowe. Wywiad z przewodniczącym Komitetu ds. Edukacji w gminie Södertälje, Södertälje, 2 czerwca 2014.

¹⁵⁶ OECD, *Closing the Gender Gap. Sweden*, <https://www.oecd.org/sweden/Closing%20the%20Gender%20Gap%20-%20Sweden%20FINAL.pdf>, data odczytu 26 kwietnia 2018.

¹⁵⁷ Wywiad z młodą Chaldejką, Södertälje, 24 listopada 2014.

¹⁵⁸ *Women and men in Sweden 2016: Women have lower salaries, incomes and pensions than men*, SCB, 4.07.2016, <http://www.scb.se/en/finding-statistics/statistics-by-subject-area/living-conditions/gender-statistics/gender-statistics/pong/statistical-news/women-and-men-in-sweden-2016/>, data odczytu 26 kwietnia 2018.

¹⁵⁹ Ch.J. Spurlock, *op. cit.*, s. 98. Co ciekawe, wymóg skromności nie obejmuje stroju, co może mieć związek z chęcią przyciągnięcia odpowiednich kawalerów: młode Asyryjki/Aramejki nie stronią od głębokich dekolty, obcisłych spodni, krótkich spódnicek, wysokich obcasów, mocnego makijażu i widocznej biżuterii. Ich wygląd bardzo kontrastuje z codziennym, sportowym stylem prezentowanym przez większość szwedzkich rówieśniczek i budzi pewien niesmak wśród starszych Szwedek. Wywiad z szefową Wydziału ds. Różnorodności, Praw człowieka, Równości płci oraz Kościołów w Södertälje, Södertälje, 3 listopada 2014.

¹⁶⁰ Preferencja chłopców wynikała z tego, że potem troszczyli się o starych rodziców, a dziewczynki były niejako „stracone” – po ślubie przenosiły się do rodziny męża i pomagały teściom. Ch.J. Spurlock, *op. cit.*, s. 103.

jako niszczące reputację całej rodziny, są całonocne imprezy, picie alkoholu, palenie papierosów, pokazywanie się w niewłaściwym towarzystwie, czy nawet samotne wyjścia na kawę z chłopcami¹⁶¹. Presja ta łżeje w przypadku kobiet, które kończą 30. rok życia – nawet jeśli pozostają niezamężne¹⁶².

Odrębnym problemem jest przemoc domowa, której ofiarami padają w znakomitej większości przypadków kobiety; nie jest to jednak bolączka wyłącznie asyryjsko-aramejskiej wspólnoty, lecz szerszy problem, który dotyka kobiet ze wszystkich warstw i grup etnicznych. Szwedzkie organizacje kobiece próbują go rozwiązać od lat; znajdują sojuszniczki m.in. wśród członkiń asyryjskich organizacji kobiecych. Na interesującą kwestię zwrócił uwagę asyryjski ksiądz. Według niego szwedzkie prawa są dobre, gdyż umożliwiają bliskowschodnim kobietom ucieczkę od używających przemocy mężów. W jego oczach rozwód, zasadniczo zwalczany przez wszystkie Kościoły, jawi się jako mniejsze zło niż przyzwolenie na znęcanie się nad kobietą¹⁶³:

Niektóre kobiety mogą walczyć o swoją godność tylko w Szwecji, np. rozwodząc się ze swoimi brutalnymi mężami. W Iraku ludzie mieli swoje problemy, nie zawsze się kochali. To nie była idealna sytuacja, tutaj też nie jest. W ojczyźnie bardzo ważny był wstyd, a rozwód okrywał ciężkim wstydem; dlatego wiele kobiet cierpiało w poniżeniu, źle i niesprawiedliwie traktowanych w swoich domach. Czasem były bite, ich mężowie nie byli dobrzy dla nich. Te kobiety, kiedy przyjechały tutaj ze swoimi rodzinami, przeżywały taki moment wyzwolenia, mogły pozbyć się tej całej niesprawiedliwości ze swojego życia, wziąć odwet na swoich mężach. (...) Powiedziałbym, że obecnie dwie na dziesięć Asyryjek w Europie się rozwodzi. (Asyryjczyk, ur. w Iraku, 52 lata)

Wbrew stereotypom, niektórzy młodzi mężczyźni z Bliskiego Wschodu chcą, by ich żony pracowały, po to, by jako para mogli się cieszyć lepszym statusem materialnym. Poza tym tradycyjna rola głowy i jedynego żywiciela rodziny wcale nie wydaje im się atrakcyjna.

¹⁶¹ J. Mack, *op. cit.*, s. 139.

¹⁶² *Ibidem*, s. 140.

¹⁶³ Nie ma badań dotyczących przemocy w rodzinach asyryjskich/aramejskich w Szwecji. Jest analogiczna praca poświęcona stosunkom między płciami wśród Chaldejczyków w USA. Autorka pokazuje, jak kobiety opierają się mężczyznom, którzy starają się je kontrolować i eksploatować. Chaldejska męskość w ujęciu badaczki jawi się jako opresyjna; przemoc wobec kobiet sankcjonowana jest przez rodzinę i Kościół. B. George Gallagher, *Chaldean immigrant women, gender and family* [praca doktorska], Michigan (USA) 1999.

Teraz to się zupełnie zmieniło. Pamiętam moją mamę, nie pracowała. Wcześniej tak – gdy była młoda, zanim wyszła za męża. Ale potem miała dzieci i była już tylko panią domu. Ale teraz dorośliśmy, a społeczeństwo bardzo się przez te 20–25 lat zmieniło. Więc moja mama chodzi znów do pracy. Chce pracować. „Chcę mieć własne pieniądze” mówi czasem. I to jest bardzo pozytywne. Wiesz, gdyby moja żona powiedziała „Chcę zostać w domu”, to bym jej powiedział „Jesteś leniwa. Idź i zarób trochę pieniędzy”. Ale to jest nowy świat. Mężczyźni robią więcej w domu, a kobiety wychodzą i idą do pracy. To się zdecydowanie zmieniło. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 26 lat)

Choć większość bliskowschodnich chrześcijanek w Szwecji nie przyznałaby otwarcie, że są feministkami, to ich poglądy często są z gruntu feministyczne, równościowe:

Większość z nich [Asyryjek] nie powie, że są feministkami, ale gdy je zapytasz „Czy mężczyźni i kobiety powinny tyle samo zarabiać?”, to odpowiedzą „Tak!”, kiedy zapytasz „Czy dopuszczalna jest przemoc wobec kobiet?” odpowiedzą „Nie, oczywiście, że nie!”. Widzisz, one są bardziej nowoczesne i wyemancypowane, niż chcą się do tego przyznać, na pewno bardziej nowoczesne niż ich matki, ale jeszcze nie tak jak Szwedki. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 28 lat)

4.10. Pochodzenie z różnych krajów

Pochodzenie z danego kraju, najczęściej skorelowane z momentem imigracji, odgrywa dużą rolę w tworzeniu swoistej asyryjsko-aramejskiej hierarchii w Szwecji. Na jej dole znajdują się nowo przybyli, którzy nie rozumieją miejscowego języka, ani zwyczajów. Z jednej strony ich mieszkający w Szwecji od lat rodacy, zwłaszcza krewni próbują im pomóc, z drugiej traktują w nieco protekcyjny sposób z powodu braku kompetencji kulturowych¹⁶⁴. W rozmowach z Asyryjczykami/Aramejczykami – nawet tymi już urodzonymi w Szwecji – uderza przywiązanie do konkretnej bliskowschodniej ojczyzny, duma z niej, poczucie wyższości w stosunku do pochodzących z krajów ościennych z powodu takiego, a nie innego dziedzictwa. Tym niemniej wielu Asyryjczyków/Aramejczyków żyjących w Szwecji dręczy dominująca pozycja kilku pochodzących z Turcji rodzin, czy wręcz klanów, które rządzią wspólnotą w niedemokratyczny sposób¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Wywiad z byłym członkiem zarządu Aramejskiego/Syryjskiego Stowarzyszenia Kulturalno-Sportowego, Fittja, 3 czerwca 2014.

¹⁶⁵ Wywiad z byłym dziennikarzem „Bahro Suryoyo”, Södertälje, 9 marca 2014.

Asyryjczycy/Aramejczycy z Iraku uważają, że to oni reprezentują wyższy poziom niż ich współbracia z innych krajów. Dumni są z bycia Irakijczykami, z posiadania w rodzinach inżynierów, nauczycieli i doktorów, czyli przedstawicieli zawodów cieszących się wysoką estymą na Bliskim Wschodzie:

Powiedziałbym, że Asyryjczycy z Iraku są dużo lepiej wykształceni. Za czasów Saddama Irak był krajem bogatszym od Syrii, więc wszyscy Asyryjczycy z Iraku są dobrze wyedukowani. (...) W Turcji masz ludzi wykształconych i niewykształconych, rząd nie pozwalał im się kształcić, byli prześladowani zarówno przez Turków, jak Kurdów. A mój ojciec był w Iraku nauczycielem matematyki i fizyki. Mój wuj był inżynierem, a matka prawniczką. (Asyryjka, ur. w Iraku, 23 lata)

Kompetencje chrześcijan z Iraku potwierdziło kilku moich szwedzkich rozmówców, którzy prywatnie uważali, że mentalnie do Szwecji najbardziej pasują Irakijczycy z dużych miast¹⁶⁶. Mimo dobrego wykształcenia wielu irackich uchodźców, to tureccy Asyryjczycy/Aramejczycy jako grupa odnieśli ewidentny sukces. Młody asyryjski polityk o irackich korzeniach tłumaczy to różnicami mentalnymi i paraliżującym dziedzictwem partii Al-Bas:

Asyryjczycy, którzy przybyli z Turcji, to dziś przykład sukcesu. Kiedy czytasz jakąkolwiek książkę o Asyryjczykach w Szwecji, to jest tam mowa wyłącznie o Asyryjczykach tureckich. [Autorzy] nie zdają sobie sprawy z tego, że większość ludzi z Iraku i Syrii została wychowana w basistowskich socjalistycznych dyktaturach. To tłumaczy, dlaczego nie osiągnęli takich sukcesów, nie byli tak przedsiębiorczy, nie wzbogacili się w takim samym stopniu. To bardzo przypomina czasy komunistyczne: zajmujemy się tobą, usiądź sobie, nie myśl, po co tak się starać, to my zadecydujemy, czy osiągniesz sukces, czy nie, my cię wybierzemy, my cię wyniesiemy. To właśnie główny problem – wpychanie ludzi w apatię. Oczywiście blokują nas też wewnętrzne podziały, za dużo sił idzie na zwalczanie się nawzajem, lepiej byłoby iść swoją drogą. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 28 lat)

Jeśli chodzi o Syrię, to funkcjonuje stereotyp Dżaziry, obszaru położonego przy granicy z Turcją, z którego wywodzi się większość asyryjskich/aramejskich migrantów w Szwecji, jako niezbyt cywilizowanego obszaru, zamieszanego przez hołdujących tradycjom plemiennym, słabo wyedukowanych Kurdów, Arabów i chrześcijan. Jednak, jak słusznie zauważa Annika Rabo, ci ostatni

¹⁶⁶ Wywiad z pastorem kościoła misyjnego, Södertälje, 12 marca 2014.

odgrywali bardzo ważną rolę w podnoszeniu poziomu rolnictwa w północnej Syrii, a główne ośrodki Dżaziry – Kamiliszli i Hassake – jeszcze niedawno były doskonale skomunikowane z innymi częściami świata, np. Kamiliszli miała bezpośrednie połączenia lotnicze z Paryżem czy Bejrutem¹⁶⁷. To przekładało się na zmiany, które następowały w mentalności lokalnej ludności. Według niektórych asyryjskich/aramejskich imigrantek paradoksalnie więcej swobody obyczajowej doświadczwały w Dżazirze niż w Södertälje¹⁶⁸.

4.11. Wpływ ostatniej fali na sytuację wspólnoty

Odkąd w Syrii wybuchła wojna, w Södertälje trwa kryzys mieszkaniowy, miejscowe szkoły pękają w szwach od nowych uczniów¹⁶⁹, a nauczyciele nie nadążają z kursami dla cudzoziemców. W lecie 2015 roku burmistrz Södertälje mówiła o tym, że nie chce, by nowi imigranci, zwłaszcza biedniejsi i niewyedukowani, trafiali do „stref alienacji”¹⁷⁰, tj. środowiska, które „nie jest szwedzkie” i gdzie „nie można nauczyć się szwedzkiego”¹⁷¹. Tym samym zauważa różnicę w statusie przybywających osób w stosunku do ich dawniej osiadłych rodaków, ale też powtórzyła powszechne wśród Szwedów przekonanie, że imigranci zawsze trafiają do tzw. gorszych dzielnic, więcej – oni tworzą gorsze dzielnice. Na koniec wyraziła nadzieję, że wszystkie gminy zaangażują się w pomoc przybyszom¹⁷²; z perspektywy trzech lat można już jednak stwierdzić, że tak się nie stało.

Zaangażował się natomiast szwedzki Czerwony Krzyż, którego Centrum Torturowanych Uchodźców działa w Sztokholmie jako odrębna fundacja od 1985 roku. 14 pełnoetatowych pracowników (psychiatrów, psychologów, pracowników socjalnych, tłumaczy) przyjmuje każdego roku 250 nowych pacjentów – muszą mieć oni ukończone 18 lat i posiadać prawo do stałego pobytu

¹⁶⁷ A. Rabo, *op. cit.*, s. 183.

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 187.

¹⁶⁹ Priorytetem jest jak najszybsze objęcie dzieci imigrantów obowiązkiem szkolnym. Jak mówi burmistrz Södertälje: „Czasem przybywają do Szwecji w piątek, w sobotę są w Södertälje, a w poniedziałek już idą do szkoły”. Wywiad z burmistrzem Södertälje, Södertälje, 3 czerwca 2014.

¹⁷⁰ Szw. utanförskapsområde. Termin wypromowali szwedzcy moderaci. J. Mack, *op. cit.*, s. 175.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*.

(czasem otrzymują je już po kilku miesiącach). Niekoniecznie są to osoby, które osobiście doświadczyły tortur (te stanowią około 40 proc.), mogą to być ich bliscy, rodziny. Skierowania wystawiają lekarze, pracownicy urzędów pracy, czasem ludzie zwracają się do Centrum osobiście. Wszystkie przypadki rozpatrywane są indywidualnie przez specjalnie powołaną komisję, która stara się dobrać optymalną terapię¹⁷³. U znakomitej większości pacjentów diagnozowany jest zespół stresu pourazowego (ang. *posttraumatic stress disorder*, PTSD)¹⁷⁴, który często uniemożliwia naukę szwedzkiego, a tym samym bardzo utrudnia pomyślną integrację¹⁷⁵.

Większość moich asyryjskich/aramejskich rozmówców stanowili ludzie, którzy albo przyjechali do Szwecji wiele lat temu, albo się tu urodzili. Jeśli wśród nowo przybyłych nie było członków ich rodzin lub przyjaciół, to ich kontakt z tą grupą był bardzo ograniczony. Najczęściej zauważali, że przybyło kilka nowych rodzin z Syrii w ich kościele parafialnym. W niektórych parafiach przybyszów było tak wielu, że następowała zmiana języka używanego podczas mszy – do syryjskiego i aramejskiego dodawano arabski, co okazjonalnie budziło sprzeciw tureckojęzycznych wiernych¹⁷⁶.

Rozmówcy starali się pomóc nowo przybyłym, wpłacając pieniądze na różne organizacje dobroczynne i przyłączając do licznych akcji charytatywnych. Olbrzymią rolę odgrywały tu Kościoły. Większość nowych imigrantów pierwsze kroki po przybyciu do Szwecji kierowała właśnie do swoich kościołów, gdyż to tam była w stanie znaleźć pomoc duchową i materialną. Kościoły stanowiły

¹⁷³ Wywiad z pracownicą Centrum Torturowanych Uchodźców Czerwonego Krzyża, Sztokholm, 25 listopada 2014.

¹⁷⁴ Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne po raz pierwszy rozpoznało zespół stresu pourazowego jako syndrom związany z lękiem i depresją w 1980 roku. W USA w dużych ośrodkach miejskich funkcjonują wyspecjalizowane instytucje do radzenia sobie z PTSD wśród Arabów i Chaldejczyków. Przeszkody, z którymi muszą zmierzyć się pacjenci na drodze do wyzdrowienia, to piętno choroby psychicznej, wstyd, lęk przed przyniesieniem dyshonoru rodzinie, fatalizm. Pomocne w przezwyciężeniu negatywnych uczuć bywa włączenie księży lub zaangażowanie małżonków i innych członków rodzin. Por. J. Hakim-Larson, R. Kamoo, S.C. Nassar-McMillan, J.H. Porcerelli, *op. cit.*, s. 309–314.

¹⁷⁵ Wywiad z nauczycielką szkoły w Hagabergu odpowiedzialną za uczenie szwedzkiego cudzoziemców, Södertälje, 6 listopada, 2014.

¹⁷⁶ Wywiad z byłym członkiem zarządu Aramejskiego/Syryjskiego Stowarzyszenia Kulturalno-Sportowego, Fittja, 3 czerwca 2014.

więc swoje punkty kontaktowe, ale też brały na siebie wiele dodatkowych zadań związanych z obsługą nowo przybyłych¹⁷⁷:

Zobaczyliśmy tę książkę, była o chrześcijanach w Iraku. Sprzedawaliśmy ją po 100 koron (a kupiliśmy za 50 koron za sztukę). Wszystko, co zarobiliśmy, całe pieniądze, przeznaczyliśmy dla uchodźców z Iraku. Nie mieli żadnych papierów. Pozwalaliśmy im przychodzić do kościoła św. Jakuba w Södertälje i do Mar Gabriela w Göteborgu. Tam dawaliśmy im pieniądze. I pomagaliśmy zbierać dla nich ubrania i inne rzeczy. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 26 lat)

Niektórzy urodzeni w Szwecji Asyryjczycy/Aramejczycy obawiali się skutków ubocznych tak dużej fali uchodźców z Bliskiego Wschodu, w tym ich współwyznawców. Przewidywali, że początkowa sympatia etnicznych Szwedów może się z czasem (i zwiększającym odsetkiem cudzoziemców) zmienić w niechęć, a nawet nienawiść, początkowo do samych nowo przybyłych, ale później do całej ludności o korzeniach bliskowschodnich. Ci respondenci byli zwolennikami pomagania ofiarom konfliktów w ojczyznach oraz zmian w szwedzkiej polityce emigracyjnej. Uważali, że przymusowe rozproszenie nowych imigrantów w różnych miastach szwedzkich zapobiegłoby wielu problemom w przyszłości¹⁷⁸. Takie wypowiedzi zdarzały się przede wszystkim w Södertälje, gdzie Asyryjczycy/Aramejczycy nawet przed wojną w Syrii stanowili już bardzo duży odsetek. Co symptomatyczne, moi rozmówcy praktycznie nie byli w stanie wskazać, gdzie konkretnie mieszkają nowo przybyli:

Nie wiem, gdzie są zakwaterowani w Södertälje. Kojarzę może trzy czy cztery rodziny syryjskie, które niedawno się sprowadziły i przychodzą do kościoła chaldejskiego. (Chaldejczyk, ur. w Iraku, 71 lat)

Troska o to, co pomyślą i zrobią etniczni Szwedzi, gdy liczba emigrantów przekroczy pewien pułap, podszyta była lękiem o własne bezpieczeństwo i dobrobyt:

W Sztokholmie i Södertälje widzimy wielu nowo przybyłych. Dla Södertälje to jest prawdziwa walka, to miasto ma już tak wielu imi-

¹⁷⁷ Wywiad z członkiem zarządu kościoła pw. św. Jakuba z Nisibis, Södertälje, 9 marca 2014.

¹⁷⁸ Wywiad z członkiem zarządu Syryjskiej Federacji Młodzieżowej, Västerås, 11 marca 2014.

grantów. Przed tymi z Syrii przyjeżdżali ludzie z Iraku... Oni [Szwedzi] już wtedy myśleli, że to było za dużo... Najpierw Aramejczycy z Turcji, potem z Iraku, a teraz z Syrii... To duże obciążenie dla Södertälje. Poza tym Szwedzi wyrabiają sobie negatywny obraz naszej wspólnoty... W pewien sposób to nie jest dla niej dobre... Chcę innego rozwiązania, na przykład relokacji. Bo dziś możesz mieszkać w Szwecji gdziekolwiek chcesz, a to „gdziekolwiek chcesz” nie zawsze jest dobre. (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 32 lata)

Wiele razy powtarzano mi, że Södertälje przyjęło więcej uchodźców z Iraku niż USA i Kanada razem wzięte¹⁷⁹, co sprawiło, że dziennikarze z całego świata zastanawiali się nad fenomenem tego miasta „z najbardziej zużytą wycieraczką”¹⁸⁰. Krążył nieśmieszny żart, że Irakijczycy nie potrafią znaleźć na mapie Szwecji, ale wszyscy wiedzą, jak trafić do Södertälje¹⁸¹. Nowi uchodźcy budzili obawy zarówno wśród etnicznych Szwedów, jak i osiadłych wcześniej Asyryjczyków/Aramejczyków – wszyscy obawiali się kradzieży kieszonkowych oraz ignorowania zasad życia społecznego w Szwecji¹⁸². Z jednej strony kreowano pozytywny obraz Södertälje jako bezpiecznej przystani dla syryjskich i irackich azylantów, z drugiej strony w gazetach pojawiały się krytyczne nagłówki krzyczące o imigranckim bezrobociu¹⁸³, zorganizowanej działalności kryminalnej, niskim poziomie edukacji w szkołach.

Norweski raport z 2015 roku przedstawił Södertälje jako miasto, gdzie funkcjonuje paralelne społeczeństwo – z własnymi instytucjami, normami itp.¹⁸⁴ Z kolei w lutym 2016 roku szeroko cytowano

¹⁷⁹ To cytat z wypowiedzi poprzedniego burmistrza miasta, Andrew Lago, który w 2008 roku przemawiał w Kongresie USA. C. Bohmer, *Asylees and Refugees. A Comparative Examination of Problems of Integration*, [w:] *Managing Ethnic Diversity after 9/11: Integration, Security, and Civil Liberties in Transatlantic Perspective*, red. A. Chebel d'Appollonia, S. Reich, New Brunswick–New Jersey–London 2010, s. 226.

¹⁸⁰ I. Ekman, *Södertälje Journal: Far from War, a Town with a Well-Used Welcome Mat*, „New York Times”, 13.06.2007.

¹⁸¹ J. Mack, *op. cit.*, s. 9.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ Nie wynikało ono ze złej woli nowo przybyłych chrześcijan z Syrii, w opinii szwedzkich urzędników na tle innych była to grupa wyjątkowo zmotywowana do pracy i dobrze wykształcona. W Södertälje nie było jednak zapotrzebowania na ich umiejętności i usługi. Wywiad z szefową Wydziału ds. Integracji oraz Zatrudnienia w gminie Södertälje, Södertälje, 7 listopada 2014.

¹⁸⁴ E. Haakaas, F. Sætran, *-Vi bor alle i samma by, men ikke i same verden*, „Aftenposten”, 15.05.2005, <https://www.aftenposten.no/norge/i/8JGd/-Vi-bor-alle-i-samme-by-men-ikke-i-samme-verden>, data odczytu 26 kwietnia 2018.

niepublikowany raport policyjny, w którym oznaczono najbardziej niebezpieczne miejsca w Szwecji, w tym takie dzielnice Södertälje, jak Ronne, Genetę i Linę¹⁸⁵. To międzynarodowe media odmalowały Södertälje jako miasto, gdzie płoną samochody, ulicami rządzi asyryjska/aramejska mafia, uchodźcy zaś żyją w przepelnionych blokach. Jednak mieszkańcom – i każdemu, kto pomieszka w Södertälje chwilę dłużej – opisy te jawią się jako mocno oderwane od rzeczywistości. Prawdopodobniejszy jest scenariusz, że z pewną pomocą nowa fala asyryjskich/aramejskich imigrantów z czasem dołączy do „najlepszych w klasie”, czyli ich przybyłych wcześniej rodaków.

4.12. Duchowni *versus* świeccy

Powracającym w rozmowach z Asyryjczykami/Aramejczykami tematem jest brak dobrej komunikacji między klerem a ludźmi świeckimi spowodowany niedostatecznym wykształceniem syryjsko-ortodoksyjnych księży. Ludzie, zwłaszcza młodzi, narzekają, iż duchowni nie mówią dobrze po szwedzku i w związku z tym nie rozumieją szwedzkiego społeczeństwa; ich wiedza jest blisko-wschodnia, a na domiar złego przestarzała. Niektórzy księża nie są również w stanie odpowiedzieć na podstawowe pytania z dziedziny teologii czy duchowości.

Weźmy takiego ojca X. – zawsze zadawałem księżom to samo pytanie „Jeśli Bóg nas stworzył, kto stworzył Boga?” I żaden nie był mi w stanie odpowiedzieć. A kiedy byłem nastolatkiem, bardzo chciałem to wiedzieć. Wówczas ojciec X. mówił „Nie mój synu, to nie jest pytanie, które powinieneś zadawać”. To jest właśnie problem z naszymi księżmi. Są bardzo dobrzy i wiedzą sporo o historii naszego Kościoła... Ale wszyscy zostali wyedukowani w Iraku. (Chaldejczyk, ur. w Szwecji, 23 lata)

Syryjsko-ortodoksyjna młodzież pragnie kapłanów wyedukowanych na Zachodzie i używających zachodnich metod pedagogicznych. Oczywiście są też księża, którzy są lubiani, szanowani i chwaleni za swoją ciężką pracę na rzecz parafian, ale wydają się oni być w mniejszości. Co ciekawe, często rady parafialne lub

¹⁸⁵ A. Johansson, L. Hjertén, *Polisens hemliga rapport: Här är Stockholms läns farligaste områden*, „Aftonbladet”, 3.02.2016, <https://www.aftonbladet.se/nyheter/krim/article22190105.ab>, data odczytu 26 kwietnia 2018.

nawet indywidualni parafianie są w stanie wpływać na konkretnych księży, na przykład płacąc im dodatkowo za skrócenie ceremonii religijnej, czy danie ślubu osobom rozwiedzionym itp. Najwyraźniej Syryjski Kościół Ortodoksyjny wykazuje w diasporze sporą elastyczność, zdając sobie sprawę z konkurencji – wierni mają duży wybór, niezadowoleni mogą pójść do innego kościoła w sąsiedztwie. Zresztą dotyczy to chyba obecnie już wszystkich Kościołów Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji.

Jednak w przeszłości często zdarzało się, że księża nadużywali swojej władzy nad parafianami, na przykład odmawiali nadania chrzczonym dzieciom konkretnych imion. Taka sytuacja spotkała w latach 80. XX wieku wiele par, które wybrały dla swoich pociech typowo asyryjskie imiona – księża o orientacji aramejskiej nie zgadzali się na nie i dawali dzieciom klasyczne chrześcijańskie imiona. Była to jeszcze jedna odsłona konfliktu asyryjsko-aramejskiego, przy czym w tym wypadku przedstawiciele Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego popierali stronę aramejską¹⁸⁶.

W tym miejscu warto zauważyć, że kwestia imion jest wyjątkowo kontrowersyjna: choć patriarchowie zawsze zalecali nadawanie imion chrześcijańskich, Asyryjczycy/Aramejczycy w krajach arabskich, zwłaszcza Iraku, często byli zmuszeni do zmiany imion na arabsko-muzułmańskie ze względów bezpieczeństwa. W Turcji wielu zmieniał imię przed służbą wojskową; sprawa nie była błaha – mężczyźni nazywający się Gabriel, Malke lub Barsomo, mieli większe szanse zginąć, to ich bowiem posyłano na najniebezpieczniejsze akcje. Z kolei w Szwecji wielu rodziców o orientacji aramejskiej nadawało dzieciom modne zachodnie imiona o francuskim, włoskim czy angielskim brzmieniu, zaś rodziny wyznające asyrianizm sięgały po starożytne imiona asyryjskie, takie jak Aszur, Aszurina, Aszurbanipal, Isztar, Niniwa, Ninorta, Sargon, Sargonta czy Szarukin¹⁸⁷. Asyryjka, nosząca europejsko brzmiące imię, opowiedziała mi historię, w jaki sposób zostało ono wybrane przez jej ojca:

Urodziłam się we wczesnych latach 80. XX wieku. Z tego, co wiem od matki, ojca i rodziny, to był czas wewnętrznych starć [asyryjsko-aramejskich]. (...) Moja matka powiedziała księdzu „Chciałabym nazwać mo-

¹⁸⁶ Wywiad z asyryjską dyrektorką szkoły w Hallundzie, Södertälje, 29 maja 2014.

¹⁸⁷ Por. J. Messo, *op. cit.*, s. 101.

ją córkę Niniwa”, na co on „Ależ to nie jest właściwie, nie powinnaś wybrać takiego imienia, powinnaś pomyśleć o innym”. Mój ojciec miał już wtedy inne imię w zanadrzu, myślał w ten sposób „Chcę nadać jej imię, które będzie dobre zarówno wśród Asyryjczyków, jak i wśród Szwedów”. Tak więc to ojciec wybrał moje imię. (Asyryjka, ur. w Szwecji, 32 lata)

4.13. Konflikt asyryjsko-aramejski

Sargon Donabed i Shamiran Mako piszą, że miały miejsce dwie etnogenezy – najpierw asyryjska, potem aramejska¹⁸⁸. Z kolei Zeki Yalcin uważa, iż kontrowersje, które wybuchły między frakcją asyryjską i aramejską wynikały z faktu, że okcydentalny typ nacjonalizmu nie pasował do orientalnej wspólnoty, której centrum ciężenia przez prawie dwa tysiąclecia stanowiła religia chrześcijańska¹⁸⁹. Nacjonalizm w zachodnim stylu nie wyzwolił ludzi z religijnych więzów, ani nie zjednoczył ich – wręcz przeciwnie wprowadził nowy podział¹⁹⁰. Narodziny i rozwój asyryjskiego nacjonalizmu na Bliskim Wschodzie opisałam już w rozdziale poświęconym historii wspólnoty. Konkurencyjny wobec niego arameizm rozkwitł kilkadziesiąt lat później, fundamentalną zaś rolę w jego powstaniu odegrali duchowni syryjsko-ortodoksyjni, zwłaszcza Ignacy Efrem I Barsoum. Arameizm można częściowo rozpatrywać jako reakcję Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego na świecką ideologię promowaną przez Asyryjską Organizację Demokratyczną od końca lat 50. XX wieku¹⁹¹.

Konflikt wokół nazwy grupy (szw. *namnkonflikten*) zaczął się w Szwecji w 1975 roku. Fuat Deniz pisał o podejrzeniach, jakie miała wówczas Säpo (policja bezpieczeństwa, odpowiednik polskiej ABW), iż ADO planuje jakąś wywrotową operację¹⁹². Choć Szwedzi woleli mieć do czynienia z grupami etnicznymi niż religijnymi, Syryjski Kościół Ortodoksyjny postanowił nie dopuścić

¹⁸⁸ S. Donabed, Sh. Mako, *op. cit.*, s. 75.

¹⁸⁹ Z. Yalcin, *Orientalisk eller västerländsk nationalism?*, „Hujādā” 22/257, 2000, s. 11–12.

¹⁹⁰ A. Makko, *op. cit.*, s. 280.

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 80–99. 15 kwietnia 1977 roku ADO wydała poufny dokument, który potwierdzał istnienie opracowanych strategii asyrianizacyjnych. Przywódcy w Szwecji chcieli m.in. zmiany nazwy Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego na „asyryjski” oraz zmiany nazw na tabliczkach i szyldach. Por. J. Messo, *op. cit.*, s. 105.

¹⁹² F. Deniz, *op. cit.*, s. 209.

do rozdzielenia tożsamości etniczno-religijnej swoich wyznawców. W 1976 roku patriarcha zakomunikował przez biskupa Efrema Aboodi wspólnocie w Szwecji, że syryjscy ortodoksi nie mogą nazywać się Asyryjczykami¹⁹³. W 1980 roku nowo wybrany patriarcha Ignacy Zakka I Iwas obrał jeszcze ostrzejszy kurs, nakazując biskupowi Aboodi, by każdemu, kto będzie nazywał się Asyryjczykiem, odmówił sakramentów: chrztu, małżeństwa, pochówku w kościele¹⁹⁴.

Syryjsko-ortodoksyjna wspólnota w Szwecji podzieliła się. Biskup Julius Abdulahad Gallo Szabo 31 marca 1990 roku został wyrzucony z Kościoła za działalność wywrotową. Wówczas skupili się wokół niego ci, którzy identyfikowali się jako Asyryjczycy. Na jakiś czas w ogóle przestali uczęszczać do kościoła, potem zaczęli wynajmować świątynię, w końcu wzniesli własną¹⁹⁵. Ich antagonistami byli przede wszystkim Aramejczycy z Tur Abdinu – to oni ściągnęli i rozbili znak „Assyriska Kyrkan” (Kościół asyryjski) z drzwi kościoła św. Efrema w Södertälje w 1977 roku¹⁹⁶.

Nie bez znaczenia dla postrzegania grupy w Szwecji jest fakt, że wszyscy tłumacze należeli do frakcji asyryjskiej¹⁹⁷ i wieloznaczny termin w języku własnym „Surjojo” tłumaczyli zawsze jako „Asyryjczyk”¹⁹⁸. Co ciekawe, zdarzały się „zmiany stron” – aramejskie kluby w Szwecji w wielu przypadkach fundowali byli działacze klubów asyryjskich¹⁹⁹. Walka i konflikt wokół tego, jak nazywać grupę, była wyjątkowo ostra w latach 70. i 80. XX wieku, gdy powstawały asyryjskie organizacje społeczne i kulturalne oraz ich aramejskie odpowiedniczki²⁰⁰. Oba ruchy, asyryjski i syryjski/

¹⁹³ Co ciekawe, tak samo jak szwedzki termin „Assyriska” zwalczany był termin „Arameiska”. Kościół długo akceptował tylko nazwę „Syrianska”. J. Mack, *op. cit.*, s. 110.

¹⁹⁴ *Ibidem*, s. 109.

¹⁹⁵ *Ibidem*, s. 110.

¹⁹⁶ N. Atto, *op. cit.*, s. 329.

¹⁹⁷ Na początku lat 70. XX wieku identyfikacja asyryjska nie ograniczała się wyłącznie do wąskiej elity. Zasadniczo przyjmowali ją wszyscy młodszy członkowie wspólnoty, starsi woleli pozostać przy identyfikacji religijnej. A. Makko, *op. cit.*, s. 269.

¹⁹⁸ N. Atto, *op. cit.*, s. 325. Johny Messo słyszał od starszych Aramejczyków, że tłumacze grozili nieudzieleniem im pomocy, jeśli nie zgodzą się na tłumaczenie „Surjoje” jako „Asyryjczycy” w mowie i piśmie. *Idem*, *op. cit.*, s. 105.

¹⁹⁹ S. Donabed, Sh. Mako, *op. cit.*, s. 98.

²⁰⁰ Zob. więcej K. Nordgren, *op. cit.*

aramejski, wzmacniały się i stawały coraz bardziej upolitycznione. Padały publiczne groźby, oskarżenia o defraudacje, miała nawet miejsce próba spalenia willi biskupa²⁰¹.

Obecnie konflikt nie jest już tak zażarty. Obie strony wyjaśniają, że spór ma podłoże ideologiczne i wierzą, że ta wersja historii, którą promują, jest prawdziwa. Generalnie Asyryjczycy uważają, że Syryjczycy/Aramejczycy oraz Chaldejczycy też są Asyryjczykami, natomiast Aramejczycy się z tym nie zgadzają i chcą być traktowani jako odrębna grupa; wierzą, że „prawdziwi” Asyryjczycy to dawni „nestorianie”, czyli członkowie Asyryjskiego Kościoła Wschodu, wyznający asyrianizm członkowie Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego myślą się zaś co do swojej tożsamości – w gruncie rzeczy są bowiem Aramejczykami. Aramejczycy podkreślają religijno-etniczny aspekt tożsamości grupowej, Asyryjczycy – etniczno-narodowy. Najczęściej całe rodziny zajmują jedno stanowisko, choć wiele rodzin jest podzielonych na dwa obozy²⁰².

Ten cytat, choć pochodzi z wypowiedzi szwedzkiego konwertyty, diakona w Syryjskim Kościele Ortodoksyjnym, dobrze obrazuje stanowisko strony aramejskiej:

A potem oczywiście nastąpiły różne podziały; dotyczyły one różnic ideologicznych, które miały też wpływ na Kościół. Chodzi mi tu zwłaszcza o ideologię asyryjską. Zawsze szanowałem ludzi, każdego człowieka. I jeśli ktoś się chce nazywać Asyryjczykiem, szanuję to, ale... Myślę, że jeśli się spojrzy z perspektywy historycznej, postara się być obiektywnym, to nie znajdzie się żadnych przesłanek, by uznać takie stanowisko za uzasadnione. Tymczasem spowodowało ono i ciągle powoduje wiele problemów. (...) Mamy różne organizacje polityczne – możliwe, że one nigdy nie dojdą do porozumienia. A musimy je znaleźć – dla dobra Kościoła, dla dobra młodych, żebyśmy mieli przyszłość – musimy się nauczyć współdziałać. I może utrzymamy w Szwecji dwie diecezje, ale nie w takiej formie jak dziś, nie tak podzielone. To powinien być podział geograficzny, a teraz nie jest. W tradycji Kościoła takie podziały, jak mamy, nie są aprobowane. To wbrew soborowi w Nicei, żebyśmy mieli dwóch biskupów w jednym mieście, zaledwie dwa kilometry od siebie. Ta sytuacja dotyka nas bardzo głęboko. (Aramejczyk szwedzkiego pochodzenia, 31 lat)

A oto spojrzenie przedstawiciela Asyryjskiego Kościoła Wschodu na ten konflikt:

²⁰¹ A. Rabo, *op. cit.*, s. 184.

²⁰² *Ibidem*, s. 185. Przykładem może być tu rodzina jednego z głównych ideologów arameizmu, Johnego Messo – we wstępie do swojej książki pisze on o kuzynce, która pod wpływem starożytnych artefaktów oglądanych w europejskich muzeach nabrała przekonania o swojej asyryjskiej tożsamości. *Idem*, *op. cit.*, s. 9.

Są dwie części Kościoła syryjskiego; ci, którzy nazywają się prawdziwymi Asyryjczykami i ci, którzy zwą się Aramejczykami. My [jako członkowie Asyryjskiego Kościoła Wschodu] mamy więcej styczności z tymi [syryjskimi ortodoksami], którzy nazywają się Asyryjczykami. Mamy jeden cel. Wrócić i mieć własny naród. Zarówno Asyryjczycy, jak i Aramejczycy to *de facto* Asyryjczycy, jesteśmy połączeni przez religię i pochodzenie. Między nami istnieją bardzo silne więzi. (Asyryjczyk, ur. w Iraku, 52 lata)

Niektórzy nie są jednak tak optymistyczni – mają wątpliwości, czy ten konflikt da się kiedyś rozwiązać. Zauważają jego destruktyny charakter:

Wewnętrzne konflikty hamują nas, zbyt wiele uwagi poświęcanej jest walce z innymi, a zbyt mało realizacji własnych celów, pójścia własną drogą. Chcę być z tobą szczerzy – nigdy nie przekonasz kogoś, by wybrał tożsamość aramejską, asyryjską czy chaldejską. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 28 lat)

4.14. Autoidentyfikacja

Asyryjczycy/Aramejczycy reprezentują ważne studium przypadku, jeśli chodzi o negocjacje tożsamości, ponieważ nie są szeroko znani poza Bliskim Wschodem i dlatego często muszą wyjaśniać swoje pochodzenie innym²⁰³. Częścią projektu DIMECCE była próba zachęcenie badanych, by przyjrzeni się swojej tożsamości etnicznej²⁰⁴ i spróbowali ją określić. Elektroniczna ankieta pozwalała na wybór kilku opcji. W rezultacie otrzymałam aż 34 warianty 8 tożsamości (por. Tabela 2)²⁰⁵. Najpopularniejszy był wariant asyryjski (19,9 proc.) oraz aramejski/*surjojo*/syriacki (17,2 proc.). Najwięcej respondentów zaznaczyło tożsamość syriacką (*Syriac*) oraz *surjojo* (po 50,6 proc.), 36,6 proc. aramejską, 31,2 proc. asyryjską, 9,9 proc. syryjską (*Syrian*), 4,5 proc. chaldejską, po 1,8 proc. arabską i iracką. Tylko w sześciu przypadkach (2,7 proc.) badani zaznaczyli jednocześnie tożsamość asyryjską i aramejską, przy czym wybierali wówczas jeszcze dodatkowe tożsamości. Pamiętać należy, że ankietę wypełniali przede wszystkim aktywiści

²⁰³ Ph. Collie i in., *op. cit.*, s. 210.

²⁰⁴ Pytaliśmy o tożsamość narodową, etniczną i religijną. Religijna została opisana wcześniej w tym rozdziale, narodowa zostanie omówiona wraz z ideą obywatelstwa w kolejnym rozdziale.

²⁰⁵ Prawdopodobnie przy większej próbie otrzymałabym jeszcze więcej wariantów.

obu frakcji w Szwecji. Wśród respondentów Aramejczycy przeważali liczebnie dwukrotnie nad Asyryjczykami, analogicznie do szwedzkich statystyk pokazujących członkostwo w federacji aramejskiej i asyryjskiej. Jednak, co wymaga podkreślenia, stosunkowo rzadko identyfikowali się oni wyłącznie jako Aramejczycy (5,4 proc.), znacznie częściej również jako Syriacy (*Syriacs*) czy Syryjczycy (*Syrians*), podczas gdy Asyryjczycy trzymali się jednej nazwy.

Tabela 2

Tożsamości etniczne Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji

Nr	Tożsamość	Liczba odpowiedzi
1	asyryjska	44
2	aramejska, surjojo, syriacka	38
3	syriacka	29
4	surjojo, syriacka	17
5	surjojo	17
6	aramejska	12
7	asyryjska, surjojo	9
8	aramejska, syriacka	7
9	aramejska, surjojo, syriacka, syryjska	7
10	aramejska, surjojo	4
11	asyryjska, surjojo, syriacka	4
12	chaldejska	3
13	aramejska, asyryjska, surjojo, syriacka	3
14	syriacka, syryjska	3
15	syryjska	2
16	syriacka, iracka	2
17	surjojo, syriacka, syryjska	2
18	aramejska, chaldejska, surjojo, syriacka	2
19	asyryjska, syriacka	1

Tabela 2 (c.d.)

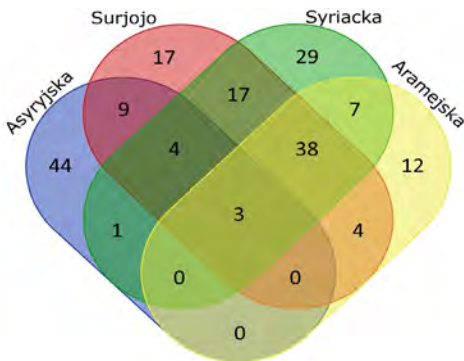
Nr	Tożsamość	Liczba odpowiedzi
20	asyryjska, chaldejska	1
21	arabska, surjojo	1
22	arabska, syryjska	1
23	surjojo, syryjska	1
24	arabska, aramejska, syriacka	1
25	iracka, surjojo, syriacka	1
26	aramejska, syriacka, syryjska	1
27	asyryjska, chaldejska, surjojo	1
28	asyryjska, surjojo, syryjska	1
29	arabska, aramejska, syriacka, syryjska	1
30	aramejska, asyryjska, chaldejska, surjojo	1
31	asyryjska, chaldejska, surjojo, syriacka	1
32	asyryjska, iracka, surjojo, syryjska	1
33	aramejska, asyryjska, surjojo, syriacka, syryjska	1
34	aramejska, asyryjska, chaldejska, surjojo, syriacka, syryjska	1

Źródło: Ankieta DIMECCE

Powiązania między czterema głównymi tożsamościami etnicznymi Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji (asyryjską, aramejską, *surjojo* i syriacką) obrazuje Rysunek 6.

Rysunek 6

Główne tożsamości etniczne Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji



Źródło: Opracowanie własne na podstawie ankiety DIMECCE.

Badania jakościowe potwierdziły powyższe obserwacje. Pod koniec każdego z 40 wywiadów indywidualnych respondenci mieli zwiualizować swoją tożsamość za pomocą specjalnych kart z różnymi kategoriami: tożsamość narodowa (brytyjska, duńska, egipska, angielska, irańska, iracka, libańska, szkocka, szwedzka, syryjska, turecka), tożsamość etniczna (arabska, aramejska, asyryjska, chaldejska, koptyjska, egipska, etiopska, nubijska, sudańska, *surjo*, syriacka, syryjska), przynależność religijna (do Asyryjskiego Kościoła Wschodu, Chaldejskiego Kościoła Katolickiego, Koptyjskiego Kościoła Katolickiego, Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego, Kościoła maronickiego, Kościoła protestanckiego, Syryjskiego Kościoła Katolickiego, Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego), inne tożsamości (arabski chrześcijanin, chrześcijanin, bliskowschodni chrześcijanin, orientalny ortodoks, wyznawca religii abrahamowej)²⁰⁶.

Wyniki tego badania, jeśli chodzi o dominujące tożsamości, były następujące: wszyscy podający się za Asyryjczyków (18 osób) wybrali kartę asyryjską i umieścili ją na samej górze, 8 razy bez żadnej karty towarzyszącej. Dokładnie połowa z 12 badanych przedstawiających się jako Aramejczycy położyła na górze kartę z napisem „Aramejczyk”; tyłu samo wskazało na kartę „Syryjczyk” lub „Syriak” jako najważniejszą. W czterech przypadkach karta „Aramejczyk” sąsiadowała z kartą „Syriak”, oznaczając ich zrównanie. W grupie chaldejskiej 5 z 9 osób na górze położyło kartę „Chaldejczyk” lub „chaldejski katolik”, trzy osoby wybrały „chrześcijanina”, a jedna „Irakijczyka”.

Inne tożsamości uznane za najważniejsze przez Aramejczyków to: chrześcijanin, bliskowschodni chrześcijanin oraz Szwed. 10 aramejskich badanych uwzględniło tożsamość syryjsko-ortodoksyjną, jeden uznał ją nawet za najważniejszą. 11 z 18 Asyryjczyków również wymieniło tożsamość syryjsko-ortodoksyjną, choć żaden nie uznał jej za najważniejszą; pozostali wybrali Asyryjski Kościół Wschodu lub mówili o tym, że nie są religijni. 14 Asyryjczyków wybrało kartę z identyfikacją szwedzką (z tego 7 uznało

²⁰⁶ Podczas badań w Szwecji nie używałam wszystkich kart. Nie były mi m.in. potrzebne te z identyfikacjami: brytyjską, angielską, duńską, szkocką, etiopską czy nubijską.

tożsamość szwedzką za równie ważną jak asyryjską), tak samo zrobiło 5 Aramejczyków i 4 Chaldejczyków. 12 Asyryjczyków oraz 8 Aramejczyków uwzględniło nazwę w języku własnym „Surjojo”; nie zrobił tego jednak żaden Chaldejczyk, za to aż pięciu Chaldejczyków wybrało tożsamość iracką.

Ćwiczenie z kartami przeprowadzono również w grupach fokusowych, ich celem było wynegocjowanie wspólnej tożsamości. Grupa składająca się z samych Asyryjczyków wybrała dwie nazwy „Asyryjczyk” i „Surjoje” jako terminy ogólne, pod które można było podpiąć wiele innych. Grupa aramejska uznała, że równie ważne są takie tożsamości, jak syriacka, *surjojo*, asyryjska, chaldejska, iracka, maronicka, libańska, szwedzka. Mieszana grupa asyryjsko-aramejska wybrała więcej terminów niż grupa czysto asyryjska, ale mniej niż czysto aramejska. Zgodziła się na nazwy: Aramejczyk, Syriak, *Surjojo*, Asyryjczyk, Chaldejczyk. Płyne z tego wniosek, że generalnie Asyryjczycy mają dość precyzyjne wyobrażenie na temat swojej tożsamości i reprezentują podejście bardziej ekskluzywne. Z kolei Aramejczycy, których biskupi i świeccy ideolodzy kilka razy w ciągu ostatniego półwiecza zmieniali proponowane nazwy grupy, wolą – niejako asekuracyjnie – wybrać więcej identyfikacji, ich podejście jest bardziej inkluzywne. Z połączenia tych dwóch podejść rodzi się podejście pośrednie.

Wywiady ujawniają, dlaczego ludzie wybierają takie, a nie inne terminy na określenie swoich tożsamości. Wielu Asyryjczyków zadawała się jedną identyfikacją, wybierając kartę asyryjską:

Ta jedna, „Asyryjka”, jest bardzo, bardzo ważna – najważniejsza dla mnie. Asyryjka – właśnie to chcę przekazać moim dzieciom. Chcę, żeby znały naszą historię. (Asyryjka, ur. w Syrii, 36 lat)

Asyryjczycy często w tożsamości etnicznej zawierają religijną, choć część ich ideologów podkreślała, że „Asyryjczyk” to tożsamość etniczna, a nie religijna:

Zwykle nie mówię, że jestem chrześcijaninem, mówię „Jestem Asyryjczykiem”, a przez Asyryjczyka rozumiem chrześcijanina i syryjskiego ortodoksa. Są różne rodzaje Asyryjczyków, ale ja mówię, że jestem syryjskim ortodoksem, choć jak ktoś zapyta „Jaką religię wyznajesz?”, to odpowiadam „Jestem chrześcijaninem”. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 24 lata)

Są jednak tacy Asyryjczycy, co prawda nieliczni, dla których religia nie ma znaczenia – liczy się jedynie pochodzenie etniczne. To często asyryjscy aktywiści. Niektórzy z nich byli bezpośrednio zaangażowani w walkę z Syryjskim Kościołem Ortodoksyjnym w ubiegłych dekadach i ciągle żywią do niego urazę.

Religia nic dla mnie nie znaczy. Możesz być Asyryjczykiem, Aramejczykiem a jednocześnie komunistą, ale ciągle będziesz Asyryjczykiem, Syriakiem i Aramejczykiem. Każdy należy do swojej wspólnoty. (Asyryjczyk, ur. w Syrii, 54 lata)

O sile asyrianizmu w diasporze świadczy wypowiedź tej Asyryjki w średnim wieku, która umieszczając kartę asyryjską na samej górze, przyznała szczerze, że nie wiedziała, iż jest Asyryjką, zanim nie przybyła do Szwecji. W ojczyźnie jedyna nazwa, której używała na określenie swojej tożsamości to „Surjojo”. Co symptomatyczne, kobieta ta nauczyła się aramejskiego również dopiero w Szwecji:

Pochodzę od Asyryjczyków, teraz to wiem, ale do 18. roku życia wiedziałam tylko, że jestem „Surjojo”. Nie słyszałam nic o Asyryjczykach. Do 37. roku życia mieszkałam w Turcji i mówiłam tylko po turecku. (Asyryjka, ur. w Turcji, 54 lata)

Wśród najnowszej fali uchodźców z Syrii jest wielu takich, którzy ciągle „nie wiedzą”, że są Asyryjczykami lub Aramejczykami. Osiedli w Szwecji od lat Asyryjczycy/Aramejczycy zauważają, że u przybyszów z Bliskiego Wschodu dominuje tożsamość religijna:

Ci z Syrii nie nazywają się syryjskimi Arabami. Zwykle mówią, że są „Surjani”. Ich tożsamość religijna jest mocniejsza niż narodowa. Być może w ojczyźnie nie mogli manifestować swojej tożsamości narodowej, nie mogli się z nią zdradzać. Oczywiście niektórzy ludzie mają ją już [wykształconą]. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 35 lat)

Wpisuje się to w typologię autorstwa Jean S. Phinney: Asyryjczycy/Aramejczycy jako grupa znajdują się między drugim a trzecim etapem, jeśli chodzi o wykształcenie tożsamości etnicznej. Część czuje, że ją odnalazło i docenia swoje pochodzenie, niektórzy jednak, głównie nowo przybyli z Syrii, identyfikują się przede wszystkim jako chrześcijańska mniejszość religijna; ci potrzebują czasu, by przez włączenie się w życie wspólnoty oraz konfrontację ze społeczeństwem otaczającym zyskać nową identyfikację.

Nie zmienia to faktu, że dla niejednego Aramejczyka, nawet urodzonego i wychowanego w Szwecji, religia – przynajmniej na poziomie deklaratywnym – jest ważniejsza niż pochodzenie etniczne. To ostatnie musi mieć jednak znaczenie, bo respondent podkreśla, że nie należy do etnosu arabskiego:

Po pierwsze jestem chrześcijaninem, gdyż jako chrześcijanin stanę przed moim Panem. Czy jestem syryjskim chrześcijaninem, koptyjskim – jakie to ma znaczenie? Pan o to nie dba. Najważniejsze jest to, że jestem chrześcijaninem. Dopiero potem mogę powiedzieć, że jestem Syriakiem, (...) syryjskim ortodoksem. Jestem Surjojo. Bliskowschodnim chrześcijaninem. Ale nie Arabem. (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 25 lat)

Z kolei ten cytat dobrze tłumaczy inkluzywne podejście umiarkowanie zaangażowanych ideologicznie Aramejczyków, przy czym mniej istotne jest, czy wymienione nazwy faktycznie są synonimami (bo nie są), bardziej – czy w to wierzą ludzie:

To wszystko techniczne terminy: Syryjczyk, syryjski ortodoks, Surjojo, Aramojo. To synonimy. (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 33 lata)

W grupie aramejskiej zdarzają się jednak również osoby o bardzo mocnych przekonaniach, które definiują się niejako w opozycji do innych, bardziej zasymilowanych członków swojej podgrupy:

Niektórzy ludzie lubią afiszować się ze swoją aramejskością, ale w rzeczywistości nie żyją aramejskim życiem. Ja nie lubię się popisywać, ale staram się pielegnować aramejski język i kulturę. (...) Za to jeden z moich braci jest „mniej” aramejski: nie chodzi do kościoła zbyt często, mieszka w dzielnicy, gdzie mieszkają głównie Szwedzi, a jego dzieci nie mówią po aramejsku. Jest inny. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 35 lat)

Nauczenie dzieci aramejskiego i zaszczepienie im silnych przekonań co do ich pochodzenia jest powodem do dumy dla niektórych starszych respondentów (trudno powiedzieć, czy owe, dorosłe już dzieci zgadzają się z ojcem i faktycznie nie czują się w ogóle Szwedami – raczej trudno w to uwierzyć):

To, w czym odnieśliśmy z żoną sukces, to zaszczepienie w ich umysłach myśli, że nie są Szwedami, ale Aramejczykami, Syryjczykami-Aramejczykami, a to jest ich język [aramejski]. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 62 lata)

Młodszy Chaldejczyk praktycznie zawsze czuje się w jakimś stopniu Szwedami, bez względu na to, czy urodził się w Iraku, czy

w diasporze. To, czym się między sobą różnią, to wskazanie lub nie na tożsamość iracką oraz asyryjską:

Po pierwsze, czuję się chaldejskim katolikiem, po drugie Szwedem, po trzecie zaś irackim chrześcijaninem. Ale kiedy tłumaczę swoją tożsamość, to mówię, że jestem Chaldejczykiem i pytam „Wiesz, kto to jest Asyryjczyk – assyrier? Tak? No to Chaldejczyk to praktycznie to samo”. (Chaldejczyk, ur. w Iraku, 35 lat)

„Asyryjka” – tak, mogę się z tą kartą identyfikować. Czuję się z tym komfortowo. Myślę, że religia też jest dla mnie ważna, a więc „chrześcijanka”. A potem „chaldejska katoliczka”. A pod tym „Szwedka”, bo – tak, jak ci powiedziałam – choć nie ze wszystkim tu się zgadzam, to jednak jest to moja ojczyzna. (Chaldejka, ur. w Szwecji, 21 lat)

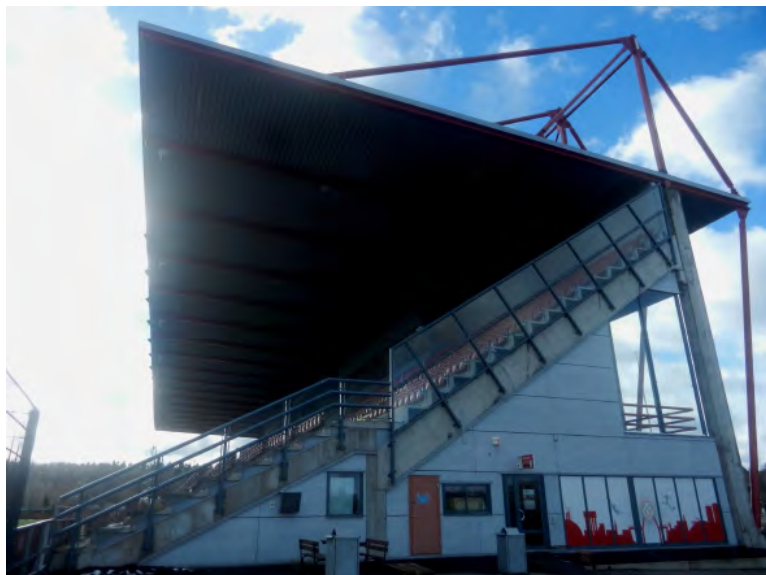
Choć powyższe cytaty to zaledwie niewielki ułamek zebranych przeze mnie wypowiedzi, to na ich podstawie można wskazać pewne tendencje. Dla identyfikujących się jako Asyryjczycy ważniejsza od religijnej jest tożsamość etniczna. Aramejczycy z kolei wahają się, jakich nazw użyć. Czy trzymać się dawnych terminów – Syryjczyk (Syriak), czy przyjąć wyłącznie tożsamość aramejską? Aramejczycy częściej od Asyryjczyków sięgają po nazwę w języku własnym – Surjojo, choć wielu Asyryjczyków jak najbardziej uznaje ją za właściwą. Chaldejczycy częściej niż pokrewieństwo z Asyryjczykami podkreślają swój katolicyzm czy fakt bycia chrześcijanami z Iraku. Te wyniki nie powinny zaskakiwać w świetle liczącego grubo ponad sto lat asyrianizmu, dużo młodszego od niego arameizmu oraz silnej arabizacji w Iraku.

4.15. Piłka nożna a tożsamość narodowa

Podział na frakcję asyryjską i aramejską chyba nigdzie nie jest tak widoczny i nie budzi tylu emocji, jak w przypadku drużyn piłkarskich. Piłka nożna często opisywana jest jako religia sama w sobie, stadiony to współczesne sanktuaria, a fani to wierni, którzy wiarę pokładają w swych idolach²⁰⁷. Derby między założoną w 1974 roku Assyryską FF i o 3 lata młodszą Syrianską FC są jak Puchar Świata w mikroskali. Mecze przyciągają gości ze Stanów Zjednoczonych, Niemiec, Turcji – wszyscy ciągną na przedmieścia Genety,

²⁰⁷ J. Mack, *op. cit.*, s. 117.

gdzie znajduje się stadion piłkarski Södertälje Fotbollsarena²⁰⁸, przezywany przez miejscowych „Jallavallen”²⁰⁹. Jennifer Mack pisze o nim jako o nowym „miejscu pielgrzymkowym” i zwieńczeniu długiej drogi od nieformalnych drużyn, które spotykały się, żeby pokopać piłkę dla przyjemności do dwóch profesjonalnych zespołów, które doszły do pierwszej ligi²¹⁰. Dla Asyryjczyków zwłaszcza Assyriski jest symbolem sukcesu ich integracji; są przekonani, że etniczni Szwedzi uważają tak samo.



Ilustracja 14. Stadion piłkarski w Södertälje (fot. Marta Woźniak-Bobińska)

Tymczasem badania Torbjörna Anderssona wskazują na coś przeciwnego – dla rdzennej ludności Södertälje nie jest miastem futbolu, lecz hokeja na lodzie²¹¹; mniej niż jedna czwarta była

²⁰⁸ Zbudowany jako wspólna inwestycja Assyryjskiej, Syrijskiej i gminy, stadion został otwarty w 2006 roku. Może pomieścić 3,5 tys. siedzących widzów, dodatkowych 3 tys. stojących, wyposażony jest w łożo dla VIP-ów (zwykle biskupów i księży). Mecze transmitowane są za pośrednictwem Suryoyo SAT, Suryoyo TV oraz Assyria TV na cały świat. *Ibidem*, s. 118.

²⁰⁹ Jalla – arab. pośpiesz się, vall – szw. pastwisko. *Ibidem*, s. 124.

²¹⁰ *Ibidem*, s. 130.

²¹¹ Choć obiektywnie sport ten odgrywa obecnie drugorzędną rolę w Södertälje. T. Andersson, *Immigrant teams in Sweden and the case of Assyriski FF*, „Soccer & Society”, Vol. 10, No. 3–4, maj–lipiec 2009, s. 412.



Ilustracja 15. Sklepy z gadżetami dla kibiców Assyryjskiej FF i Syryjskiej FC
(fot. Marta Woźniak-Bobińska)

zainteresowana oglądaniem meczów Assyryjskiej nawet w I lidze²¹². Oznacza to, że Asyryjczycy przeceniają zainteresowanie rdzennych Szwedów swoimi dokonaniem sportowymi. Nie doceniają zaś negatywnych emocji, jakie budzą ich – postrzegane ciągle jako etniczne – drużyny. Szerszego kontekstu dostarczają tu narzekania Szwedów już od lat 60. XX wieku na piłkarzy z krajów Europy Południowej: Jugosłowian, Hiszpanów, Greków. Ich zespoły zwykle grały w niższych ligach, określano je zaś jako „obce drużyny” – nagłówki informowały o chuliganach, bójkach między porwyczymi graczami i kibicami na boisku i poza nim²¹³.

Assyryjska również długo postrzegana była jako „problematyczna” drużyna, podczas meczów dochodziło do swoistego zderzenia kultur. Szwedzka kultura futbolu wymaga samokontroli, dyscypliny i kolektywności, imigranci z południa zaś przyzwyczajeni są do okazywania skrajnych emocji na meczach, ściskania się po zdobyciu goli, ale i otwartej agresji. To się zmienia. Obecnie tożsamość imigranckich klubów nie jest już tak silna jak kiedyś, ma to związek z coraz bardziej mieszanymi składami²¹⁴. Zniknęły też pewne zachowania kibiców, powszechne w latach 70. i 80. XX wieku, jak pogryzanie orzechów, jedzenie kebabów i spontaniczne tańce²¹⁵.

Według Fuata Deniza rasizm wobec Asyryjczyków/Aramejczyków był najsilniejszy w latach 70. XX wieku. Wizerunek w mediach grupy też był raczej negatywny. Poprawił się w latach 90., w jakimś stopniu także dzięki sukcesom Assyryjskiej²¹⁶, stąd między Asyryjczykami/Aramejczykami silna wiara w futbol jako antidotum na rasizm²¹⁷. Poza tym w kontekście europejskim piłka nożna często bywa jedną z niewielu opcji dla dzieci imigrantów, by zaistnieć, zrobić karierę, a z czasem nawet stać się wzorem do naśladowania (np. Zinedine Zidane, którego rodzice, Kabylowie z Algierii, przybyli do Francji, czy Zlatan Ibrahimović,

²¹² *Ibidem*, s. 411. W Szwecji najlepsza jest Allsvenskan (odpowiednik polskiej ekstraklasy – Assyryjska grała w niej w 2005 roku, zaś Syrijska w latach 2011–2013), potem jest Superettan, a niżej Division 1. W 2003 roku Assyryjską dzieliło tylko jedno zwycięstwo od zakwalifikowania się do rozgrywek UEFA. Por. R. Erickson, *Det assyrisk-syrianska fotbollsundret*, Stockholm 2010.

²¹³ T. Andersson, *op. cit.*, s. 398.

²¹⁴ *Ibidem*, s. 405.

²¹⁵ J. Mack, *op. cit.*, s. 125.

²¹⁶ T. Andersson, *op. cit.*, s. 407.

²¹⁷ *Ibidem*, s. 413.

międzynarodowa gwiazda ze Szwecji o bośniackich korzeniach). Assyryjska i Syrijska nie tylko dały taką szansę jednostkom, ale reprezentują awans całej wspólnoty asyryjsko-aramejskiej, a dodatkowo wzmacniają poczucie jedności zupełnie tak, jak czynią to inne drużyny narodowe²¹⁸.

Assyryjska i Syrijska stały się kluczowe dla identyfikacji asyryjskiej i aramejskiej młodzieży w Södertälje. Nawet na samym początku działalności tych drużyn wielu rodziców uważało, że mają one bardzo pozytywny wpływ na ich dzieci, w czym zgadzali się ze szwedzkimi urzędnikami – gmina wspierała rozwój imigranckich klubów sportowych. Dla wielu Asyryjczyków bycie jednym z *Zelge Fans* (kibiców Assyryjskiej) było powodem do dumy z ich tożsamości narodowej. Dziś właściwie tylko szkoła jest przestrzenią neutralną, gdzie nie toczy się konflikt między fanami Assyryjskiej i Syrijskiej, choć dzieci i tak boją się do niej chodzić w dni po derby²¹⁹.

Jak pisze Carl Rommel, który patrzy na piłkę nożną jako nośnik formowania tożsamości²²⁰ Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji, na stadionie Södertälje uderza nie odmiennosc od życia w mieście, ale właśnie podobieństwo – to przedłużenie konfliktu spoza boiska²²¹. Używanie języka szwedzkiego na spotkaniach drużyny czy śpiewanie szwedzkich pieśni kibicowskich ma świadczyć o większej profesjonalizacji Assyryjskiej – Asyryjczycy ogólnie postrzegają się jako bardziej nowocześni, świeccy i oświeceni niż tradycyjni i ponoć bardziej religijni Aramejczycy. Z kolei piłkarze Syrijskiej uważają się za pełnych pasji; krytykują zbyt „szwedzki” styl gry Assyryjskiej, za który winą obarczają szwedzkich trenerów i graczy²²².

Arbitralne „różnice” konstruowane są między „wyobrażonymi wspólnotami”²²³, które mają „wynalezione tradycje”²²⁴. Kibice

²¹⁸ J. Mack, *op. cit.*, s. 119. Dopiero, gdy fani skandują „Surjoje, Surjoje!”, panuje konsternacja – obie frakcje identyfikują się z tą nazwą. *Ibidem*, s. 129.

²¹⁹ *Ibidem*, s. 128.

²²⁰ O tym, że porażki i zwycięstwa są źródłem generalizacji na temat miejsca narodów w społeczeństwie globalnym oraz partykularnych cech narodowych zob. więcej: Z. Melosik, *Piłka nożna. Tożsamość, kultura i władza*, Poznań 2016.

²²¹ C. Rommel, *Playing with difference: football as a performative space for division among Suryoye migrants in Sweden*, „Soccer & Society”, Vol. 12, No. 6, listopad 2011, s. 853.

²²² *Ibidem*, s. 858.

²²³ Por. B. Anderson, *op. cit.*

²²⁴ Zob. E. Hobsbawm, *Introduction*, [w:] *idem, Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1990.



Ilustracja 16. Młody kibic z flagą w czasie meczu Assyryjskiej
(fot. Marta Woźniak-Bobińska)

Assyryjskiej i Syrijskiej nie tylko obrzucają się inwektywami²²⁵, ale nie zgadzają się, jak opowiadać swoją historię Szwedom zgromadzonym przed telewizorami. Gdy gra Assyryjska, stadion wypełniają symbole starożytnego boga Aszura, babilońskiej bramy Isztar oraz asyryjskiego gwiazdzistego sztandaru. Z kolei fani Syrijskiej wznoszą czerwono-żółte flagi ze znakiem uskrzydłonej pochodni – nigdy by się do Bramy Isztar nie przyznali, nie uznają bowiem prawa do powiązań ze starożytną Asyrią²²⁶. Jedni i drudzy za to uważają się za prawdziwych *Surjoje*. Dlatego, gdy w 2009 roku dzwony kościoła św. Efrema dzwoniły, obwieszcza-
jąc zwycięstwo Syrijskiej nad Assyryjską, był to nie tylko dowód na to, którą stronę popiera Syryjski Kościół Ortodoksyjny, ale jednocześnie bolesny poleczek dla frakcji asyryjskiej²²⁷.

4.16. Przywódcy i ich postrzeganie przez członków wspólnoty

Asyryjczycy i Aramejczycy narzekają na swoich liderów. Z wyjątkiem kilku aktywistów po obu stronach, którzy są blisko związani z niektórymi przywódcami i dlatego przywołują bez wahania ich

²²⁵ Na przykład Asyryjczycy mówią o Aramejczykach, że są „niecywilizowanymi barbarzyńcami”, Aramejczycy zaś rewanżują się, przezywając ich „krowami” (w nawiązaniu do rzeźb kroczących byków staroasyryjskich) lub negując ich wiarę w Boga. J. Mack, *op. cit.*, s. 128–129.

²²⁶ C. Rommel, *op. cit.*, s. 856.

²²⁷ *Ibidem*, s. 859.

imiona, większość zwykłych Asyryjczyków/Aramejczyków mówi o braku właściwego przywództwa. Wspomniani aktywiści, ludzie pozostający w bezpośrednim kontakcie z liderami, twierdzą, iż ci są dobrzy, mają dobre pomysły, ale są one blokowane przez członków rozmaitych zarządów i rad (często samych starszych mężczyzn, niezgadających się ze sobą w wielu kwestiach), a więc, że problemy wynikają ze struktury organizacji²²⁸. Co symptomatyczne, obok starych przywódców, którzy należą do pierwszego pokolenia, przez ostatnie lata wyrosli młodzi liderzy (którzy obecnie mają trzydzieści kilka lat) urodzeni i/lub wychowani w Szwecji. Tym drugim wcale nie jest łatwo przekonać ludzi do siebie; zresztą oni sami zdają sobie z tego sprawę i, jakby usprawiedliwiając się, mówią o tym, że ciągle się uczą, że ważne jest czy i w jaki sposób przekazuje się doświadczenia, malują plany przyszłych akademii czy też szkół liderów²²⁹.

Wielu szeregowych Asyryjczyków/Aramejczyków zapytanych o przywódców wspólnoty wskazuje Syryjski Kościół Ortodoksyjny lub konkretnego biskupa jako przywódcę duchowego, a potem skupia się na omówieniu świeckich liderów – może jest to wpływ społeczeństwa szwedzkiego, które nie zwykło traktować księży jako reprezentantów wspólnoty. Brak satysfakcjonującej współpracy między tymi dwoma rodzajami przywódców – kościelnych i świeckich – jest dużym problemem dla tych, którzy wierzą, że Kościół powinien prowadzić ich do życia w niebie, ale niekoniecznie kierować tym na ziemi²³⁰.

Niektórzy uważają, że sposób, w jaki zarządzane są wspólnoty asyryjska i aramejska – zwłaszcza ta druga – jest bardzo niedemokratyczny, ponieważ teoretycznie wybierani przywódcy *de facto* pochodzą zawsze z tych samych potężnych rodzin z Turcji. Faktycznie przez pierwsze trzy dekady kilka rodów zdominowało pozycje władzy w asyryjskich/aramejskich organizacjach świeckich oraz Kościołach²³¹.

Przywództwo to... Na przykład w Światowej Radzie Aramejczyków zasiada X., wszyscy go znają. Możesz traktować go jako jednego z liderów. W SRF (Syrianska Riksförbundet – Aramejskiej Federacji) jest z kolei Y., jego też możesz liczyć jako jednego z przywódców. Ale tak naprawdę to

²²⁸ Wywiad z byłym dziennikarzem „Bahro Suryoyo”, Södertälje, 9 marca 2014.

²²⁹ Wywiad z przewodniczącym Światowej Rady Aramejczyków (Syryjczyków), Sztokholm, 13 listopada 2014.

²³⁰ Wywiad z członkiem zarządu Syryjskiej Federacji Młodzieżowej, Västerås, 11 marca 2014.

²³¹ A. Makko, *op. cit.*, s. 281.

struktura z szarą eminencją – ktoś pociąga za sznurki od tyłu. Są różne rodziny i poszczególni członkowie tych rodzin, którzy mają wpływ na politykę. Znamy ich imiona i może to stanowi problem, bo często to ci sami ludzie są u steru władzy. Te same twarze i nazwiska, które nami rządzą. To tylko moje zdanie, ale ja nie byłem tam, nie byłem w to zaangażowany bezpośrednio. (Aramejczyk, ur. w Libanie, 45 lat)

Temat pewnego trybalizmu, ukrytego za fasadą demokracji, powracał wielokrotnie. Ten rozmówca zdawał się akceptować stan rzeczy, jako że należąc do potężnego klanu, cieszył się wieloma korzyściami:

Mamy różne sposoby sprawowania władzy, niektórzy ludzie są wybierani wiele razy, tak, ale oni są wybierani, ponieważ należą do jakiejś dużej rodziny, to prawie jak plemię. Jednym z powodów, dla których kocham moją rodzinę jest to, że należy ona do bardzo licznego klanu, prawdopodobnie największego wśród wspólnoty Surjoje, rozproszonego po dziesięciu różnych krajach. W Södertälje jest nas przynajmniej 250, a mówię tu o samych mężczyznach. (Asyryjczyk/Aramejczyk, ur. w Turcji, 45 lat)

Powyższy cytat jest dobrym pretekstem, by zauważyć, jak tradycyjnie różnie traktowane są płcie – kobiety nie są postrzegane jako pełnoprawne członkinie klanów. W istocie są one obecne w organizacjach młodzieżowych albo kobiecych, gdzie pełnią także funkcje przywódcze, lecz „prawdziwa władza” pozostaje domeną mężczyzn. Niektórzy rozmówcy uważają, że jest to problem; na przykład młody asyryjski polityk z Iraku wyraźnie mówił, że życzyłby sobie większej liczby kobiet w kręgach władzy i obiecywał je promować, ale jego poglądy były raczej wyjątkiem niż regułą wśród mężczyzn²³². Znakomita większość respondentów mówiła o braku przywództwa:

Nikogo w naszej wspólnocie nie postrzegam jako lidera. Rozumiem, że księża pełnią pewne role przywódcze, ale nie uważam ich za moich liderów. Za nikim nie podążam. (Asyryjczyk, ur. w Syrii, 30 lat)

Członkowie Asyryjskiego Kościoła Wschodu w Szwecji są w trochę innej sytuacji, jako że ich biskup próbuje działać jako pośrednik między asyryjskimi politykami. Ci ostatni doskonale zdają sobie sprawę z tego, że najłatwiej dotrą do szerokiego kręgu potencjalnych wyborców właśnie przez biskupa, co tłumaczy mieszanie się sfery świeckiej i religijnej:

²³² Wywiad z asyryjskim politykiem, Sztokholm, 28 maja 2014.

Mamy kilka partii politycznych (...) ale wszystko jest połączone z Kościołem. Ludzie, którzy są w tych partiach czy stowarzyszeniach przychodzą do kościoła, jeśli czegoś chcą (...). Raz na miesiąc [członkowie] partii politycznych mają spotkanie z biskupem, żeby porozmawiać i ustalić, co i jak. A jeśli chcą przemawiać publicznie, to proszą biskupa o pomoc. Podczas wyborów do Parlamentu Europejskiego, wszyscy oni [politycy] byli tutaj [w kościele], tak samo, gdy były wybory w Iraku. Dostali kilka minut przed śniadaniem, kiedy biskup powiedział „Usiądźcie i posłuchajcie” i ludzie słuchali. (Asyryjczyk, ur. w Iraku, 52 lata)

Dopiero na przełomie XX i XXI wieku młodzi, przeważnie urodzeni i/lub wykształceni w Szwecji Asyryjczycy/Aramejczycy rzucili wyzwanie swoim tradycyjnym elitom. Byli to m.in. dziennikarze, studenci, przyszli politycy, artyści, badacze. Choć, patrząc przez pryzmat typologii Hartmuta Essera, osiągnęli duże sukcesy, jeśli chodzi o akulturację i umiejscowienie, to ciągle mieli problemy z integracją społeczną, zwłaszcza na poziomie emocjonalnym²³³. Kilkanaście lat później widzą, że nie wszystko im się udało, rozumieją konieczność wykształcenia swoich następców. Jeden z nich tak o tym mówi:

Potrzebujemy więcej czasu, ażeby ukształtować i wytrenować naszą młodzież. Niestety, przez ostatnie 20 lat byliśmy tak zajęci różnymi problemami związanymi z krajami naszego pochodzenia, że na czym innym się skupialiśmy. (...) Nie mogę pracować w nieskończoność, zresztą nawet jakbym mógł, to bym nie chciał. (...) Dobry przywódca to taki, który jest w stanie wykształcić swego następcę – przywódcę jeszcze lepszego niż on. To dlatego szukam ludzi, którzy będą mogli mnie zastąpić i sprawdzić się jeszcze lepiej niż ja (...) ludzi ze świeżą energią, którzy przeniosą organizację na inny poziom. (Aramejczyk, ur. w Holandii, 36 lat)

4.17. Wyzwania stojące przed wspólnotą

Wyzwania stojące przed każdą wspólnotą, a nawet podgrupą w obrębie wspólnoty są różne, tak jak różne są zasoby i możliwości. Dla Asyryjczyków/Aramejczyków z Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego, którzy jako grupa przybyli do Szwecji kilka dekad temu i od tego czasu osiągnęli szereg celów (zbudowali kościoły, założyli organizacje, media, osiągnęli sukces materialny), głównym problemem jest rozłam – spór wokół nazwy, za którym stoją poważne różnice ideologiczne.

²³³ A. Makko, *op. cit.*, s. 281.

Dwie frakcje, asyryjska i aramejska, walczą ze sobą na różnych szczeblach, nawet jako urzędnicy gminni, którym zdarza się blokować inicjatywy „tej drugiej strony”²³⁴. Rozłam czyni ich słabszymi niż są w istocie i wiedzą o tym. Między innymi to przez spór wokół nazwy mają problemy z uzyskaniem międzynarodowego uznania kwestii Sejfo. W tym przypadku spór czy ludobójstwo z czasów I wojny światowej nazywać asyryjskim czy aramejskim nie ułatwia zadania szwedzkim urzędnikom; władze Södertälje wstrzymywały się ze zgodą na wybudowanie pomnika upamiętniającego ową tragedię, ponieważ urzędnicy nie chcieli decydować za członków wspólnoty, jakie słowa mają zostać wyryte na kamieniu²³⁵.

Poza wewnętrznymi podziałami, Asyryjczycy/Aramejczycy z pewnością boją się asymilacji – utraty języka i tradycji:

Ważmy takie Södertälje: masz tych, którzy nazywają się Asyryjczykami, Syryjczykami, Aramejczykami, nie dogadują się, i to nie jest dobre. W naszych krajach ulegamy asymilacji. Nie mam pojęcia, co stanie się z moimi dziećmi i dziećmi moich dzieci. Mam dwóch synów i córkę, mogą wybrać studia arameistyczne w Uppsali, ale mogą też zapisać się na hiszpański czy arabski. Tu bardziej chodzi o status: łatwiej zarobić, jeśli zna się te języki. Ponieważ żyjemy w różnych krajach i nie mamy własnego, jeśli chcemy osiągnąć sukces w Szwecji, to musimy pogodzić się z asymilacją i nie podkreślać naszej odrębnej tożsamości etnicznej. (Aramejczyk, ur. w Libanie, 45 lat)

Członkowie wspólnoty chcieliby zachować równowagę między starymi tradycjami a nowymi, ale to jest bardzo trudne. Często mówią o tym, że zależy im na integracji, ale nie asymilacji, stąd chętnie wystawiają razem flagi asyryjskie lub aramejskie i szwedzkie – symbolizujące złożoną tożsamość. Boją się Szwedzkich Demokratów i rosnącego w siłę nacjonalizmu:

Jest taka partia, zwą się Szwedzkimi Demokratami. Zyskują coraz więcej poparcia, statystyki pokazują, że ludzie są niezadowoleni z liczby przy-

²³⁴ Wywiad z przewodniczącym Komitetu ds. Edukacji w gminie Södertälje, Södertälje, 2 czerwca 2014.

²³⁵ W 2015 roku powstał aramejski pomnik w Norrköping, na otwarciu obecny był szwedzki europoseł Lars Adaktusson, który nie omieszkiał wspomnieć o tym na swoim blogu: <http://adaktusson.eu/anforande-vid-invigning-av-sejfo-monument-i-norrkoping/>, data odczytu 28 kwietnia 2018.

bywających imigrantów – Szwecja przyjmuje ich więcej niż inne państwa europejskie. Mówią o sobie, że są demokratyczną partią, ale nie mam pojęcia, co zrobią, kiedy zdobędą władzę. Co się stanie z imigrantami, którzy już tu są? Czy powstanie nowy apartheid? (Aramejczyk, ur. w Libanie, 45 lat)

Nowo przybyli z Syrii są w zupełnie innej sytuacji – brakuje im mieszkań, pieniędzy, pracy, języka oraz znajomości miejscowej kultury. Olbrzymim wyzwaniem jest dla nich nauczenie się szwedzkiego, zwłaszcza, że w Södertälje, gdzie ich rodacy stanowią niemal jedną trzecią mieszkańców, można zupełnie dobrze funkcjonować bez znajomości tego języka – do „przetrwania” wystarczy arabski i/lub aramejski. Asyryjski Kościół Wschodu i Chaldejski Kościół Katolicki w Szwecji potrzebują więcej ludzi i środków, aby było możliwe wzniesienie świątyń spełniających oczekiwania ich członków – Chaldejczycy w Södertälje tłoczą się w malutkim kościele, zaś wschodni Asyryjczycy w Fittji powoli budują swój kościół, ale zanim on powstanie, musi im wystarczyć niewielka sala modlitewna.

4.18. Podsumowanie

Asyryjczycy/Aramejczycy żyjący w Szwecji z pewnością nie są monolitem. Z Bliskiego Wschodu przybywali w kilku falach, ostatnia – z Syrii – ciągle trwa. W krajach pochodzenia mieli różny status społeczno-ekonomiczny, zasadniczo ci z Iraku byli lepiej wykształceni i zamożniejsi niż ich rodacy z Tur Abdinu, jednak to syryjscy ortodoksi z Turcji są obecnie lepiej zintegrowani i dysponują bardziej rozwiniętą infrastrukturą – wpływ na to ma niewątpliwie fakt, że są w Szwecji najdłużej, od przełomu lat 60./70. XX wieku. Najcięższa jest sytuacja nowo przybyłych z Syrii, którzy często zależni są od swoich rodzin lub szwedzkich urzędów; mimo dobrej woli mają małe szanse na zatrudnienie.

Jeśli chodzi o rolę syryjskich Kościołów, to ciągle pozostają one bastionami tożsamości religijnej i stróżami klasycznego języka syryjskiego, jednak ich wpływ na życie wiernych, zwłaszcza młodszych lub bardziej zaangażowanych w ruchy narodowe, sukcesywnie maleje; coraz częściej krytyce poddawani są wykształceni na Bliskim Wschodzie i niechętni zmianom duchowni. Większość Asyryjczyków/Aramejczyków pojawia się w kościele sporadycznie, z okazji większych uroczystości, jak chrzty, wesela, czy pogrzeby, jednak w codziennych mszach biorą udział przeważnie

starsze kobiety. Im Kościół organizuje życie społeczne niemal w całości, co tłumaczy chęć zamieszkania w pobliżu świątyń. Drugie pokolenie, choć często dobrze zintegrowane, osiada w sąsiedztwie, by być blisko swoich starzejących się rodziców.

Warunkiem integracji jest bardzo dobre opanowanie języka szwedzkiego – szansę na to mają przede wszystkim dzieci imigrantów. Znakomita większość jest przynajmniej dwu-, a często wielojęzyczna. W asyryjskich/aramejskich domach mówi się najczęściej mieszaną szwedzkiego i aramejskiego, ewentualnie arabskiego lub tureckiego, rzadziej kurdyjskiego. Stosunki międzypokoleniowe są przeważnie bliskie i ciepłe, choć młodzież czuje się rozdarta między normami i wartościami reprezentowanymi przez rodziców a środowisko rówieśnicze. Presja rodziny jest szczególnie silna, jeśli chodzi o śluby – zdecydowanie preferowane są związki endogamiczne, ponieważ pozwalają one na zachowanie etnicznej i religijnej odrębności wspólnoty. Tradycyjnie od dobrego zamążpójścia zależała pozycja młodej kobiety – w Szwecji Asyryjki/Aramejki w dużej mierze się wyemancypowały, niektóre osiągnęły znaczne sukcesy naukowe i zawodowe, jednak ciągle stanowią mniejszość we władzach asyryjskich/aramejskich organizacji.

Te ostatnie zdają się pogrążone w kryzysie – powszechne w diasporze szwedzkiej są narzekania na brak odpowiedniego przywództwa. Siły witalne wspólnoty od lat 70. XX wieku pochlania konflikt o nazwę, który poza zderzeniem dwóch ideologii i narracji historycznych, jest też sporem między konkretnymi rodzinami z Bliższego Wschodu. Do zakończenia *namnkonflikten* nie przyczyniają się bynajmniej Assyryjska oraz Syrijska – dwie najśłynniejsze drużyny futbolowe z Södertälje, które ogniskują uczucia narodowe obu frakcji. Różne nazwy promowane w różnych okresach przez Kościoły oraz organizacje świeckie spowodowały, że każdy z badanych w projekcie DIMECCE inaczej widzi swoją tożsamość – podziały między Asyryjczykami a Aramejczykami/*Surjoje*/Syriakami są głębokie i nie będzie łatwo je zasypać. Największym wyzwaniem na przyszłość, poza zakończeniem konfliktu asyryjsko-aramejskiego, jest – według większości ankietowanych – „integracja bez asymilacji”, to jest zachowanie najlepszych tradycji z krajów pochodzenia i połączenie ich z najlepszymi praktykami panującymi w społeczeństwie szwedzkim.

Rozdział 5

Diaspora asyryjsko-aramejska i jej relacje w środowisku społeczno-politycznym Szwecji

Emigracja oznacza przebywanie w świecie, w którym otaczający aktorzy (ang. *surrounding actors*) reprezentują zupełnie inne kultury z innymi zwyczajami, tradycjami oraz stylami życia. Akulturacja migrantów w krajach przyjmujących przebiega na trzech poziomach: makro, mezo i mikro. Poziom makro obejmuje normy i wartości społeczeństwa przyjmującego, które wyznaczają granice tego, co dopuszczalne, a co zabronione. Przeważnie znajdują one odbicie w polityce i prawach państwa przyjmującego. Ten poziom to również warunki ekonomiczne, możliwości edukacyjne czy nastawienie rdzennych mieszkańców kraju do imigrantów. Z kolei na poziomie mezo jednostka ma do czynienia z bezpośrednim otoczeniem społecznym: rówieśnikami w szkole, kolegami w pracy, współparafianami itp. Zaś na poziomie mikro indywidualne cechy jednostek decydują o tym, jak łatwo przystosowują się one do nowego otoczenia. To poprzez interakcje z otaczającymi aktorami migranci rozwijają swoją tożsamość oraz poczucie przynależności¹.

W niniejszym rozdziale analizie poddane zostają interakcje wspólnoty asyryjsko-aramejskiej na wszystkich trzech wymienionych poziomach, przy czym najwięcej uwagi poświęconej jest

¹ J. Kunz, *Facilitating the Participation of Immigrant Students in Canada's Schools*, [w:] *Citizen Participation at the Local Level in China and Canada*, red. A. Sancton, Ch. Zhenming, B. Raton, London-New York 2015, s. 245.

poziomowi mezo². Dla Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji najważniejszymi otaczającymi aktorami są etniczni Szwedzi, stąd najpierw omówione zostaną zagadnienia szwedzkości i wzajemnej percepcji przyjmujących i przyjmowanych. Sami Asyryjczycy/Aramejczycy uważają się za wzorowych obywateli, ale czy tak samo uważają przedstawicieli społeczeństwa przyjmującego? Na czym polega fenomen Södertälje i jak postrzegają nieoficjalną asyryjską/aramejską „stolicę” miejscowi Szwedzi? W jakim stopniu szwedzkie otoczenie wpływa na asyryjską/aramejską wspólnotę i jej spojrzenie na kwestie moralne? Jakie są relacje Kościołów syryjskich z Kościołem Szwecji? Czy stosunki ekumeniczne na poziomie narodowym różnią się od tych na poziomie lokalnym? Jakie są stosunki szwedzkich Asyryjczyków/Aramejczyków z muzułmanami oraz innymi migrantami? Czy etniczni Szwedzi wiedzą, kim są Asyryjczycy/Aramejczycy? Na ile medialny wizerunek bliskowschodnich chrześcijan oddaje rzeczywistość? Wreszcie, jakie jest zaangażowanie polityczne wspólnoty asyryjsko-aramejskiej w Szwecji? Odpowiedzi na te pytania składają się na obraz funkcjonowania asyryjsko-aramejskiej diaspor w szwedzkim otoczeniu kulturowym.

5.1. Asyryjczycy/Aramejczycy wobec etnicznych Szwedów

Asyryjczycy/Aramejczycy byli pierwszą grupą imigrantów w Szwecji, których uznano za znacząco innych od etnicznych Szwedów. W związku z tym toczyły się publiczne debaty na temat „patriarchalnego” i „orientalnego” charakteru asyryjskiej/aramejskiej wspólnoty oraz krytykowano zbyt duży wpływ Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego na życie codzienne swoich wiernych³. Ponadto w latach 70. XX wieku niechęć budził fakt korzystania przez wielu bliskowschodnich azylantów ze szwedzkich zasiłków socjalnych⁴. Niejeden Szwed uważał, że przybyszom nie dość zależało na znalezieniu pracy, choć rzeczywistość była o wiele bardziej

² Poziom mezostrukturalny jest tą przestrzenią teoretyczną, w której współcześnie formułuje się najwięcej refleksji dotyczących ruchów migracyjnych. Por. A. Terelak, S. Kołodziejczak, *Praca za granicą w świadomości emigrantów zarobkowych z województwa zachodniopomorskiego*, Szczecin 2012, s. 18.

³ A. Rabo, *op. cit.*, s. 181.

⁴ U. Björklund, *op. cit.*, s. 122.

łożona⁵. Z czasem gros Asyryjczyków/Aramejczyków uzyskało szwedzkie obywatelstwo, znalazło zatrudnienie i niejako wtopiło się w pejzaż szwedzkich miast, zwłaszcza Södertälje.

W oczach etnicznych Szwedów pozostali jednak „Innymi”⁶, „nie-Szwedami”, jako że tradycyjnie „szwedzkość” nie jest równoznaczna z obywatelstwem. Współczesna młodzież definiuje ją podobnie jak starsze pokolenia, czyli w kontekście specyficznego podłoża kulturowego, znajomości norm kulturowych i społecznych⁷; zwłaszcza język szwedzki stanowi silny element identyfikacji narodowej i bodaj najważniejszy czynnik integracji imigrantów⁸. Szwedzi nie czują w stosunku do przybyszów niechęci, a raczej pewien dyskomfort, czasem wymieszany ze współczuciem, który bywa źródłem podświadomej dyskryminacji cudzoziemców⁹. Co symptomatyczne, mimo oficjalnego zerwania z polityką asymilacji w latach 60. XX wieku, Szwedzi jeszcze długo wychodzili z założenia, że przybysze z czasem sami będą chcieli stać się Szwedami¹⁰. Dopiero niedawno zrozumieli, że nie mogą tego przyjąć za pewnik i zaczęli się zastanawiać nad przyczynami takiego stanu rzeczy.

Szwedzcy urzędnicy i inne osoby mające stały kontakt z Asyryjczykami/Aramejczykami zauważają traumy u nowo przybyłych, u zasiedziały zaś pewne deficyty w integracji na poziomie emocjonalnym, specyficzny kompleks niższości wobec gospodarki. Tak ujął to szwedzki dyrektor szkoły w Botkyrka:

Mają podwójną naturę. Z jednej strony są dumni. To dobrze być Asyryjczykiem. Ale z drugiej strony brak im pewności siebie¹¹.

⁵ Najczęściej jednak to brak znajomości szwedzkiego na odpowiednim poziomie uniemożliwiał starania o lepszą pracę. Ch. Westin, *op. cit.*, s. 1004.

⁶ W codziennym, nacechowanym ksenofobicznie dyskursie każdego Asyryjczyka/Aramejczyka, ale również każdego nie-Europejczyka czy przybysza z południowej Europy, określano w Szwecji od lat 70. XX wieku jako „Turka”. Wynikało to z faktu, że w statystykach odnotowywano jedynie narodowość imigrantów, a przybysze z Turcji byli bardzo liczni. *Ibidem*, s. 993.

⁷ M. Krutmeijer, L. Suurpää, *Black Light, White Shadows: young people in the Nordic countries write about racism*, Kopenhaga 1998, s. 23.

⁸ H. Löden, *Swedish: Being or Becoming? Immigration, National Identity and the Democratic State*, „International Journal of Social Sciences”, 3/4, 2008, s. 257.

⁹ M. Zaremba-Bielawski, *Zamieszki w Szwecji. Orient-Express do blokowisk*, „Newsweek”, 5.06.2013.

¹⁰ J. Mack, *op. cit.*, s. 20.

¹¹ Wywiad z dyrektorem szkoły w Botkyrka oraz Seminarium Teologicznego św. Ignacego, Botkyrka, 24 marca 2014.

Mimo tej niepewności, czy wręcz rozdarcia na najgłębszym, indywidualnym poziomie, na tle innych imigrantów, zwłaszcza Koptów, Asyryjczycy/Aramejczycy jawią się jako asertywna grupa. Mają wiele żądań – proszą o lepsze szkoły, prace, mieszkania, pomoc w sprowadzeniu krewnych z Syrii lub Iraku. Często przeceniają władzę i możliwości szwedzkich urzędników. Myślą, że urząd gminy może im we wszystkim pomóc. Ze swojej strony, choć często podkreślają lojalność wobec społeczeństwa szwedzkiego¹², to niekoniecznie chcą się dostosować do wszystkich panujących w nim norm. Dobitym przykładem jest to, że burmistrz Södertälje, Boel Godner, choć jest najważniejszą osobą w mieście, to jako kobieta nie może przemawiać z mieszczących się na ołtarzach mównic w syryjskich kościołach ortodoksyjnych¹³. Burmistrz uważa, że to się musi zmienić – nie można w nieskończoność tolerować zwyczajów przywiezionych z Bliskiego Wschodu, zwłaszcza że to miejscowi podatnicy utrzymują nowo przybyłych¹⁴. Inni urzędnicy miejscy też narzekają:

[Asyryjczycy/Aramejczycy] mają własne społeczeństwo w społeczeństwie. To według mnie oznacza, że tu, w Södertälje mamy multikulturalizm, ale nie mamy interkulturalizmu, bo nie ma powiązań między poszczególnymi grupami [etnicznymi], które zamieszkują miasto. Mają własne prawa, własne wszystko¹⁵.

Mimo szczodrości Szwecji, zwłaszcza na tle innych państw zachodnich, część Asyryjczyków/Aramejczyków od początku oskarżała Szwedów o rasizm¹⁶. Przez wiele lat przeczyły temu bada-

¹² Być może zapewnienia te wynikają z żywej pamięci oskarżeń o separatyzm, bycie „piątą kolumną” w Iraku lub o „cios w plecy” w Turcji, strachu przed narażeniem się społeczeństwu większościowemu. Por. B. Arian, *op. cit.*, s. 68.

¹³ Nie byłoby problemu, gdyby burmistrz była mężczyzną. W kościołach prawosławnych oraz ortodoksyjnych kobiety nie mogą wchodzić na część ołtarzową; bywa to uzasadniane kobiecą naturą, fizjologią, rozumianą często jako rytualna nieczystość. Por. K. Kojder-Demska, *Matuszki. Żony księży prawosławnych w Polsce*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 1(20), 2014, s. 140.

¹⁴ Np. gdy wiosną 2012 roku w Södertälje pojawiło się nagle 150 nowych dzieci, głównie z Syrii, trzeba było otworzyć przedszkole specjalnie dla nich – tego nie można było przewidzieć, ani zaplanować w budżecie. Wywiad z burmistrzem Södertälje, Södertälje, 3 czerwca 2014.

¹⁵ Wywiad z szefową Wydziału ds. Różnorodności, Praw człowieka, Równości płci oraz Kościołów w Södertälje, Södertälje, 3 listopada 2014.

¹⁶ Jeden z czytelników „Hujādā” pisał w liście opublikowanym w 1980 roku, że Asyryjczycy w krajach pochodzenia nie byli traktowani jak równi obywatele, w Szwecji zaś nie są nawet traktowani jak istoty ludzkie. A. Makko, *op. cit.*, s. 272.

nia Komisji ds. Dyskryminacji (*Diskrimineringsutredningen*), np. w 1982 roku opublikowała ona raport dowodzący, iż stosunek Szwedów do imigrantów oraz imigracji jest zdecydowanie pozytywny. Ponad cztery dekady polityki przyjmowania uchodźców zmieniły sytuację. W świetle przeprowadzonej w 2016 roku ankiety aż 40 proc. etnicznych Szwedów martwiło się zbyt dużą migracją do ich kraju; w dalszej kolejności wymieniali braki systemu edukacyjnego, bezrobocie oraz niewystarczającą opiekę socjalną. Choć w dyskursie publicznym problemy stwarzane przez imigrantów pozostają tematem tabu, to w prywatnych konwersacjach Skandynawów powracają kwestie przepełnionych sal szkolnych i długich kolejek u lekarza¹⁷.

Świadomi tych rozmów Asyryjczycy/Aramejczycy odczuwają gorycz; szwedzkość wydaje się im zarezerwowana tylko dla tych, którzy są etnicznymi Szwedami – nie wystarczy wychować się w Szwecji i świetnie znać miejscowy język oraz kulturę:

Pierwsze pokolenie Szwedów, które zwa pierwszym pokoleniem imigrantów w tym kraju, choć w istocie ci ludzie są już Szwedami... ma bardzo trudno w tym kraju. Jeśli nie mówisz po szwedzku perfekcyjnie, to... To nie jest tak jak w Wielkiej Brytanii, czy w innych miejscach, na przykład w USA. W Szwecji musisz mówić idealnie po szwedzku, mieć szwedzki dyplom, znać wszystkie zasady, zachowywać się według kulturowych standardów obowiązujących w Szwecji, a jeśli ich nie rozumiesz, jesteś dziwny. Panuje przekonanie, że dyplom imigranta czy naturalizowanego Szweda nie jest zbyt wiele wart. Mamy z tym duże problemy, to wszystko uderza zwykle w pierwsze pokolenie, które ma zdecydowanie trudniej niż drugie. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 28 lat)

Wielu respondentów wyraża pewien rodzaj krytycyzmu i wyraźnie buduje swoją tożsamość w opozycji do wyobrażonej tożsamości szwedzkiej, zwłaszcza tej obecnej, rzekomo bardziej zamkniętej niż 30–40 lat temu. Moi rozmówcy podkreślają, że z etnicznymi Szwedami trudno się zaprzyjaźnić; typowy Szwed ma – według nich – dwóch lub trzech przyjaciół, najczęściej jeszcze z dzieciństwa¹⁸. Asyryjczyków/Aramejczyków irytuje również szwedzka poprawność polityczna, którą interpretują jako dwulicowość:

¹⁷ M. Zaremba-Bielawski, *op. cit.*

¹⁸ M. Woźniak, *Far from Aram-Nahrin: The Suryoye Diaspora Experience*, [w:] *Border Terrains...*, s. 75.

Aramejczycy mieli bardzo dobre mniemanie o społeczeństwie szwedzkim, które uważali za niezwykle humanitarne, otwarte, tolerancyjne i pomocne. Jednak dzisiaj myślę, że większość Aramejczyków sądzi, iż Szwedzi są nieco naiwni, bo boją się siebie nawzajem i nie chcą niczego dyskutować otwarcie... Przez ostatnie 15–20 lat Szwedzi stali się bardziej zamknięci – pokazują ci jedną twarz, gdy z tobą rozmawiają, ale kiedy nie widzisz, robią coś zupełnie innego. To powoduje pewien rodzaj irytacji i niepewności, bo nie wiesz, jak z nimi postępować. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 62 lata)

Dla większości Asyryjczyków/Aramejczyków szwedzkość oznacza listę typowych cech określających etnicznego Szweda¹⁹, która stawia go w opozycji do typowego Asyryjczyka/Aramejczyka będącego człowiekiem Bliskiego Wschodu. Te dwie tożsamości jawią się jako swoje przeciwieństwa:

Typowy Szwed jest nieco zdystansowany i zachowuje się bardzo poprawnie, dyplomatycznie, czasem chłodno... A typowy Asyryjczyk jest bardzo ciepły, otwarty, rodzinny, towarzyski i głośny. (Asyryjka, ur. w Szwecji, 26 lat)

Niektórzy przedstawiciele drugiego pokolenia – w tym przypadku młoda Chaldejka – uważają się jednak częściowo za Szwedów, nie tylko dlatego, że spędzili wiele lat w Szwecji, lecz dlatego, że dobrze poznali i przyswoili jej kulturę. Stali się biculturowi:

Myślę, że Szwecja to bardzo zimny kraj – nie chodzi mi tylko o pogodę, raczej o ludzi. Sporo tego dostrzegam w samej sobie. Pracuję w sklepie i kiedy klient jest wyjątkowo miły, przeżywam szok. (...) Utrzymuję ten szwedzki chłód, lecz w środku jestem ciepłą osobą. Ale nie taką, która chodzi i zagaduje ludzi, zaczyna obcych. (...) Kiedy jedna z moich ciotek napisała do mnie po raz pierwszy – używamy MSN Messenger – no więc, kiedy napisała coś w stylu „Cześć, *habibi* [arab. kochanie], jak się miewasz?“, odpisałam krótko „Dobrze“. Wtedy moja mama powiedziała „Nie, nie możesz być taka zimna. Musisz dawać z siebie więcej. Samo »Dobrze« nie wystarczy”. (Chaldejka, ur. w Szwecji, 21 lat)

¹⁹ Przy czym niekoniecznie są to te same cechy, które wymieniają naukowcy zajmujący się szwedzkim charakterem narodowym. Np. Åke Daun za najważniejsze uznał sześć cech: nieśmiałość, skromność, niezależność, unikanie konfliktu, uczciwość, homogeniczność. Warto zauważyć, że nieśmiałość jest wysoko wartościowana w społeczeństwie szwedzkim i łączona z refleksyjnością, bezpretensjonalnością i nastawieniem na słuchanie innego. *Idem*, *Swedish Mentality*, Pennsylvania 1996, s. 31. Więcej na temat stereotypu Szwedów: J. Philips-Martinsson, *Swedes as Others See Them: facts, myths or the communication complex?*, Kristianstad 1981; J. Andersson, M. Hilson, *Images of Sweden and Nordic Countries*, „Scandinavian Journal of History”, 3(34), 2009, s. 219–228.

5.2. Modelowi obywatele?

Podczas gdy opozycja „Asyryjczycy *versus* Szwedzi” czy „Aramejczycy *versus* Szwedzi” narzuca się sama, gdy mowa o pierwszym pokoleniu imigrantów, w drugim pokoleniu – co dobitnie pokazuje ostatni cytat – adekwatniejsza jest raczej koniunkcja „Asyryjczycy-Szwedzi” lub „Aramejczycy-Szwedzi”. Fuat Deniz pisał wręcz o „zeszwedzonych” Asyryjczykach²⁰. Formalnie o szwedzkich Asyryjczykach/Aramejczykach, albo asyryjskich/aramejskich Szwedach można mówić od momentu nadania im obywatelstwa szwedzkiego. To nabywa się przede wszystkim dzięki zasadzie *jus sanguinis* (prawa krwi), czyli dziedziczy po przynajmniej jednym szwedzkim rodzicu, bez względu na miejsce urodzenia, ale są też inne możliwości. Szwedzkie prawo migracyjne jest liberalne. Uznani uchodźcy i bezpaństwowcy mają prawo do pobytu w Szwecji przez cztery lata. Po pięciu latach stałego pobytu można się starać o naturalizację – należy złożyć odpowiednie podanie. Od roku 1980 nie jest wymagana znajomość szwedzkiego, nie trzeba też zdawać żadnego testu ze znajomości kultury kraju²¹. Dzieci urodzone w Szwecji z cudzoziemskich rodziców nie otrzymują automatycznie obywatelstwa szwedzkiego, lecz jeśli pozostaną w Szwecji, mogą się o nie starać. Ci, którzy poślubili obywatela Szwecji lub żyją z takowym w zarejestrowanym związku, mogą wystąpić o szwedzkie obywatelstwo po trzech latach. Od 2001 roku dozwolone jest posiadanie podwójnego obywatelstwa – prawo to nie jest obwarowane żadnymi dodatkowymi warunkami, przyjęcie obywatelstwa szwedzkiego nie oznacza automatycznego zrzeczenia się obywatelstwa kraju pochodzenia²².

W świetle ankiety DIMECCE 81,4 proc. respondentów deklaroowało narodowość szwedzką, 20,4 proc. syryjską, 7,1 proc. turecką i po 4,4 proc. iracką oraz libańską. Choć narodowość nie jest tożsama z obywatelstwem, można domniemywać, że znakomita większość była obywatelami Szwecji, część zachowała obywatelstwa krajów ojczystych; niewielki odsetek czekał dopiero na nadanie obywatelstwa

²⁰ F. Deniz, *Vart är vi på väg*, „Hujådå” x/105, 1987, s. 10–11.

²¹ K. Borevi, *op. cit.*, s. 716.

²² Government Offices of Sweden, Regeringskansliet, *Act on Swedish Citizenship*, <http://www.government.se/content/1/c6/10/57/28/3ddfc07b.pdf>, data odczytu 6 maja 2018.

(ci, którzy przybyli do Szwecji relatywnie niedawno). Również znakomita większość moich rozmówców posiadała szwedzkie obywatelstwo (36 z 40 osób). Nie przekładało się ono jednak automatycznie na poczucie bycia Szwedami, raczej na wdzięczność za stworzenie warunków dla rozwoju wspólnoty asyryjskiej/aramejskiej. Agnieszka Gromkowska-Melosik, pisząc o muzułmanach w Szwecji, używa pojęcia „etniczności imigrantów” (ang. *immigrant ethnification*)²³, na określenie ich powrotu do korzeni; to „korzenie, etniczność, religia uzyskują status dominujący (...), a w praktyce też indywidualizm zostaje zastąpiony przez trybalizm”²⁴. Częściowo opis ten pasuje do Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji, którzy pielęgnują swoje wcześniejsze tożsamości zbiorowe:

Gdybym powiedział, że jestem Szwedem, to odrzuciłbym moją historię, tradycję, zwyczaje. Ale przecież kocham tę narodowość, kocham Szwecję, szanuję tych ludzi. Tak wiele nam dali, bądźmy uczciwi, dali nam to, czego nie dostaliśmy na Bliskim Wschodzie ani od Arabów, ani od Irańczyków, ani od Turków. Zawsze byliśmy traktowani jak obywatele drugiej kategorii. A tutaj możliwości są otwarte dla naszych ludzi, możemy się zjednoczyć, możemy osiągnąć bardzo, bardzo wysoki poziom. (...) Szanuję Szwecję za to, że otworzyła dla nas swoje drzwi ponad 40 lat temu i potraktowała nas humanitarnie. Kiedy jestem za granicą, mówię oczywiście, że jestem Asyryjczykiem, ale żyjącym w Szwecji, ze szwedzkim obywatelstwem. (Asyryjczyk, ur. w Syrii, 54 lata)

Nikt spośród badanych przeze mnie nie marzył o zostaniu szwedzkim obywatelem, jeśli już, to zastanawiał się, czy jako posiadacz tego obywatelstwa jest równo traktowany. Najczęściej padały odpowiedzi twierdzące, choć niemal każdy był w stanie podać przykład ukrytej dyskryminacji lub złego traktowania przez Szwedów z powodu swojego pochodzenia etnicznego i wyglądu:

Zostałam wychowana w Szwecji, ale nigdy nie postrzegałam siebie jako Szwedki, nigdy mi się to nie zdarzyło, choć mieszkam tutaj już 35 lat. Bo pierwsze, co widzą Szwedzi, to czarnowłosą dziewczynę. (Asyryjka, ur. w Niemczech, 37 lat)

Nie uważam, by Asyryjczycy byli traktowani jak równi obywatele. Może nie jest tak wszędzie, ale ja czasem napotykam trudności w pracy,

²³ A. Gromkowska-Melosik, *op. cit.*, s. 69.

²⁴ J. Friedman, *Transnationalization, Socio-political Disorder, and Ethnification as Expressions of Declining Global Hegemony*, „International Political Science Review”, 19/3, 1996, s. 237.

a jestem prawniczką. Kiedy rozmawiam z kimś przez telefon, to myśli, że jestem Szwedką, a potem, gdy mnie spotyka w sądzie, to od razu widzę różnicę, widzę te spojrzenia, oni [etniczni Szwedzi] nic nie mówią, ale czuję to. (Asyryjka, ur. w Szwecji, 34 lata)

Imigranci i ich dzieci, zresztą nie tylko asyryjscy/aramejscy, najczęściej spotykają się z dyskryminacją w sytuacjach zawodowych. Ich obco brzmiące nazwiska oraz bliskowschodnie rysy powodują, że po rozmowach kwalifikacyjnych rzadko kiedy są „pierwszymi na liście”, mimo niejednokrotnie wysokich kompetencji:

Udowodniono, że dużo łatwiej dostać dobrą pracę, jeśli ma się szwedzkie nazwisko. Mogłabym zmienić swoje, ale nigdy tego nie zrobię. Jestem z niego dumna. Kocham moje korzenie. Jeśli ktoś nie chce mnie zatrudnić, to jego strata. Wiem, że jestem dobra w tym, co robię, jestem wykształcona, znam pięć języków. Ilu [Szwedów] może to powiedzieć o sobie? (Asyryjka, ur. w Iraku, 23 lata)

Innym przejawem dyskryminacji na tle etnicznym jest – według rozmówców – fakt, iż urodzeni i wychowani w Szwecji Asyryjczycy/Aramejczycy muszą zdać specjalny egzamin ze szwedzkiego²⁵. Nie biorą pod uwagę faktu, że bardzo wiele dzieci imigrantów uczęszcza do szkół, gdzie etniczni Szwedzi są mniejszością – szwedzki takich dzieci bywa ograniczony nawet po opuszczeniu placówki edukacyjnej, stąd potrzeba weryfikacji:

Najczęściej czuję się równą w prawach obywatelką, ale są sytuacje, w których jestem traktowana w specyficzny sposób. W szkole mamy specjalne egzaminy ze szwedzkiego jako dzieci o innym pochodzeniu kulturowym. A mój szwedzki, wiem to, jest często lepszy niż niektórych moich kolegów, etnicznych Szwedów, więc czuję coś takiego: „Dlaczego to ja muszę napisać ten dodatkowy egzamin, a nie oni? Tylko dlatego, że mam obce pochodzenie?... Sprawdzą, czy jestem dość dobra w szwedzkim...” (Asyryjka, ur. w Szwecji, 32 lata)

W tym ujęciu perfekcyjna znajomość szwedzkiego jawi się jako warunek bycia dobrym obywatelem Szwecji. Sami Asyryjczycy/

²⁵ Mają na myśli egzaminy TISUS (*Test in Swedish for University Studies*) oraz Swedex przeznaczone dla tych, dla których szwedzki nie jest językiem ojczystym. Te pierwsze są konieczne, by móc studiować po szwedzku, te drugie, częściowo finansowane przez Komisję Europejską, uznawane są przez pracodawców – nie dają jednak prawa studiowania po szwedzku. Zob. więcej: *Study in Sweden*, <https://studyinsweden.se/plan-your-studies/learn-swedish/proficiency-tests/>, data odczytu 7 maja 2018.

Aramejczycy uważają, że są modelowymi obywatelami, gdyż chcą wносить pozytywny wkład w społeczeństwo:

Myszę, że moglibyśmy mieć swój wkład, zwłaszcza jeśli chodzi o grupy migrantów. Sposób, w jaki zintegrowaliśmy się w wielu miejscach na świecie – jest modelowy. Moglibyśmy się stać przykładem dla innych grup. Nie uciekamy się do przemocy. Jesteśmy wspólnotą intelektualistów, zawsze dążących do postępu, szczęścia i dobrobytu. (Aramejczyk, ur. w Holandii, 36 lat)

Wskazują zwłaszcza na sukces ekonomiczny i inwestowanie w Szwecji oraz awans społeczny możliwy dzięki edukacji:

Tacy Turcy czy Grecy pracują w Szwecji, ale wszystkie pieniądze inwestują w Turcji lub Grecji. Kupują tam domy i różne rzeczy. Asyryjczycy nie mają takiej możliwości i dlatego całe... może nie całe, ale większość swoich pieniędzy inwestują tu, w Szwecji. Więc [jako grupa] wzrastają. Weź np. takie studia prawnicze. Największą grupą są Szwedzi, ale zaraz za nimi są Asyryjczycy czy Syryjczycy, zwał jak zwał. To my byliśmy drugą najliczniejszą grupą po etnicznych Szwedach. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 24 lata)

Choć żaden z moich szwedzkich rozmówców nie zazdrościł niczego Asyryjczykom/Aramejczykom, a już zwłaszcza stosunków między kobietami a mężczyznami w rodzinie, to oni sami zdawali się być przekonani o tym, że ich ekonomiczny sukces jako grupy jest ewidentny, relacje zaś między nimi są niedościgłym wzorem dla społeczeństwa przyjmującego:

Nawet Szwedzi są pod wrażeniem naszych sukcesów w biznesie. Ale zazdroszczą nam relacji, tego jak odnosimy się do siebie, więzi rodzinnych... Również jeżeli chodzi o jedzenie, to Szwedzi nie znali różnych potraw, które dziś są dostępne w Szwecji. Co jeszcze? Jedzenie, więzi rodzinne, ciężka praca. Może to, że jesteśmy w stanie pokazać, że można zachować swoją tożsamość, a jednocześnie być częścią społeczeństwa. Nawet jeśli jesteśmy cudzoziemcami, to sądzę, że Szwedzi nie mają z nami problemów – łatwo się z nami porozumieć. Więc możemy być przykładem na to jak pielęgnować swoją tożsamość, angażując się w życie polityczne szerszego społeczeństwa. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 35 lat)

Dobrze zintegrowani Asyryjczycy/Aramejczycy nie unikają płacenia wysokich szwedzkich podatków, gdyż interpretują to jako uczciwą cenę za komfort swoich starszych krewnych, którzy korzystają ze szwedzkiej opieki społecznej, choć czasem nie przepracowali w Szwecji ani jednego dnia:

Wspominam moją babcię, która przyjechała do Södertälje w podeszłym wieku. I kiedy płacił podatki, to jest tak, jakbym płacił za to, żeby ona miała dobre życie. Tak już mam. Płacimy za naszych kuzynów, nasze babcie i dziadków, za tych wszystkich, którzy nie mogą pracować. (Chaldejczyk, ur. w Szwecji, 23 lata)

Nie jest to jednak regułą. Wielu przybyszów z Bliskiego Wschodu unika płacenia podatków, co niekoniecznie wynika z ich nieuczciwości, choć czasem i tak się zdarza. Obiektywnie szwedzki system podatkowy nie należy do prostych; imigranci potrzebują fachowej pomocy, żeby się rozliczyć. Tak mówi o tym szwedzki pastor:

Nawet jeśli nie czują się Szwedami, to czują się wolni, mogą robić, co chcą... I czasem niektórzy się w tym gubią, za bardzo korzystają z wolności, mam tu na myśli mafie itp. A także unikanie płacenia podatków. Wiem to. Zauważyłem, że większość arabskojęzycznych migrantów nie rozumie naszego systemu podatkowego²⁶.

Jedną refleksję na temat tego, co zrobić, by Asyryjczycy/Aramejczycy jako cała grupa stali się dobrymi obywatelami szwedzkimi, usłyszałam nie od nich samych, lecz od szwedzkiego konwertyty na syryjską ortodoksję. Liczba mnoga, której używa, odnosi się do niego oraz księży, z którymi współpracuje. W odróżnieniu od członków wspólnoty, którzy są przekonani, że już są modelowymi obywatelami, uważa on, że choć dużo zostało osiągnięte, to sporo jest jeszcze do zrobienia, zwłaszcza w kwestii demokracji oraz odpowiedzialności – na pewno nie można osiadać na laurach:

Próbujemy pracować najciężej jak potrafimy, żeby zapewnić dobre środowisko Aramejczykom, żeby byli osadzeni w swojej wierze, historii i tradycji, ale też żeby byli dobrymi obywatelami szwedzkimi. Próbujemy nauczyć ich demokracji, każdego roku, gdy mamy wybory do zarządów różnych organizacji zarówno na poziomie lokalnym, jak narodowym. Próbujemy oświecić ich, stąd mamy różne kursy o tym, jak funkcjonuje społeczeństwo szwedzkie. Próbujemy także uczynić ich odpowiedzialnymi za różne rzeczy. (...) I wielu naszych członków jest aktywnych, zostają doktorami, prawnikami, ekonomistami itp. (Aramejczyk szwedzkiego pochodzenia, 31 lat)

5.3. Södertälje – asyryjska/aramejska „stolica”

Södertälje, z punktu widzenia większości Szwedów peryferyjne pod względem geograficznym, o marginalnym znaczeniu społecznym, ma olbrzymie znaczenie dla Asyryjczyków/Aramejczyków²⁷.

²⁶ Wywiad z pastorem kościoła misyjnego, Södertälje, 12 marca 2014.

²⁷ J. Mack, *op. cit.*, s. 130.

W latach 80. XX wieku porzucili tożsamość biernych odbiorców programów socjalnych, a stali się aktywnymi aktorami i projektantami miasta: to dzięki nim zyskało ono liczne obiekty sakralne i świeckie²⁸. W drugiej dekadzie XXI wieku stały strumień fanów futbolu, wiernych Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego, czy też par w podróży poślubnej identyfikuje Södertälje jako „stolicę ich światowej diaspory, do której pielgrzymuje w poszukiwaniu doświadczenia kulturalnego”²⁹. Z kolei starsi, bardziej religijni Asyryjczycy/Aramejczycy lubią mieszkać w pobliżu swoich kościołów, gdyż to gwarantuje im łatwy dostęp do pociechy duchowej oraz możliwość spędzania czasu z rodakami. Całe obszary w Södertälje uległy z tego powodu transformacji, którą Jennifer Mack określiła jako „oddolne projektowanie miasta”³⁰. Poszczególne frakcje chrześcijan bliskowschodnich skupiły się w różnych częściach Södertälje, odtwarzając znany im z historii wzorzec obronnych enklaw.

Jedną z takich dzielnic jest Ronna³¹, gdzie mieści się asyryjski klub, sklep spożywczy oferujący wiele produktów z Bliskiego Wschodu, a od 2011 roku również multikulturowa klinika, w której lekarze mówią po angielsku, aramejsku, arabsku i rumuńsku³². Dla mieszkańców Ronna to spokojne przedmieście, przytulne i bezpieczne. To tu asyryjskie/aramejskie rodziny, które opuściły Turcję, ponownie się zjednoczyły. W wielu przypadkach jedna [asyryjska/aramejska] rodzina monopolizowała całą klatkę schodową w bloku. Było to spowodowane chęcią zapewnienia sobie bezpieczeństwa. Ale w konsekwencji coraz więcej Szwedów opuszczało okolice³³. Przestali się czuć komfortowo. Narzekali na hałas – zwłaszcza w pobliżu stadionu, i na tłok – dziesiątki sa-

²⁸ *Ibidem*, s. 16.

²⁹ *Ibidem*, s. 9.

³⁰ *Ibidem*, s. 1. Budynki asyryjskie/aramejskie przerastają skalą szwedzkie w okolicy. Estetyczne decyzje bliskowschodnich chrześcijan, np. neony palące się całą noc czy śmiałe dekoracje, wyróżniają się z jednolitego tła i podkreślają różnicę. Te miejsca są wyłącznie asyryjskie/aramejskie. *Ibidem*, s. 134.

³¹ Södertälje zostało wyznaczone na modelowe miasto w ramach Programu milion. Ażeby przyciągnąć robotników do pracy w fabrykach, dorobiło się kilku dzielnic satelickich. Są to: Fornhøjden, Geneta, Hovsjö, Ronna, Saltskog. Modernistyczne wieżowce oraz racjonalne planowanie charakteryzowały te nowe obszary, które przeniosły środek ciężenia z centrum na peryferia. *Ibidem*, s. 7.

³² A. Samimi, *Vård på flera språk i Ronna*, „Länstidningen”, 28.07.2011, <https://www.lts.se/stockholm/sodertalje/vard-pa-flera-sprak-i-ronna>, data odczytu 7 maja 2018.

³³ S. Andersson, *op. cit.*, s. 70.

mochodów blokujących ulice wokół syryjsko-ortodoksyjnych kościołów w czasie nabożeństw. Bali się również asyryjskiej/aramejskiej mafii z Södertälje³⁴. Z tego powodu szwedzkie media oraz Szwedzcy Demokraci często opisują Ronnę jako obszar segregacji, wręcz getto, którego należy unikać. Ma to być terytorium w całości kontrolowane przez gangi, gdzie dochodzi do morderstw i prania brudnych pieniędzy³⁵.

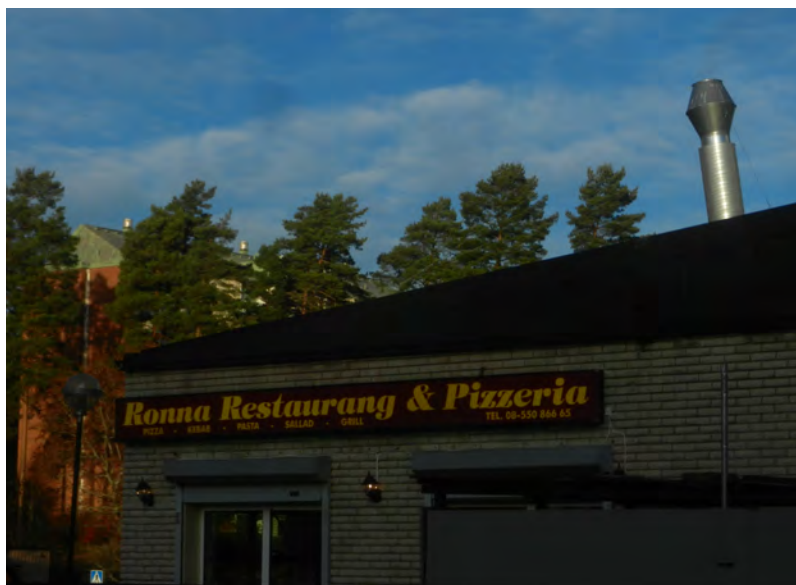
Dziś nieobecność szwedzkich rezydentów oddaje charakter tej okolicy dużo bardziej niż koncentracja jakiejś konkretnej grupy etnicznej³⁶. Dyrektor szkoły w Botkyrka, etniczny Szwed, wyjaśnił zmiany, które zaszły na obszarach gęsto zasiedlonych przez Asyryjczyków/Aramejczyków:

Szwedzi wyjechali, ponieważ... Słyszałaś o rządowym programie budowy około miliona mieszkań (*Miljonprogrammet*)? Kiedy zbudowali te domy w latach 1965–1975, a w Norra Botkyrka od 1969 do 1972 czy 1975 roku... Na początku wprowadzili się tu głównie ludzie z innych części Szwecji. Ciągłe możesz spotkać starszych Szwedów, którzy tu mieszkają. Wiele osób z mojej kongregacji przeprowadziło się do domów jednorodzinnych w 1972 roku. To byli nauczyciele, kilku lekarzy, kilku inżynierów itp. Zostali, ale ich dzieci się wyprowadziły. Niezbyt daleko, co prawda. Obecnie w Norra Botkyrka, w północnej części gminy, [etniczni] Szwedzi są bardzo nieliczni. W większości klas w Fittji, gdzie najbardziej widać segregację społeczną, tylko jedno dziecko może powiedzieć, że jego dziadkowie urodzili się w Szwecji. W Hallundzie-Norsborgu jest trochę szwedzkich dzieci w klasach, ale niewiele. Kiedy rozmawiam z członkami mojej kongregacji, którzy się wyprowadzają, zostawiają swoje domy (...), to mówią „sprzedamy je Syryjczykom”, a syryjscy ortodoksi zapłacą dwa lub trzy tysiące więcej, żeby tylko kupić te bliźniaki o powierzchni 136 m², bo wtedy będą blisko swoich kościołów.

³⁴ Nie jest to problem tylko Södertälje. Jeden z pierwszych zorganizowanych gangów ulicznych w Szwecji działający w Göteborgu we wczesnych latach 90. XX wieku pod nazwą „Oryginalni Gangsterzy” (OG) został założony przez asyryjskiego imigranta Denho Acara, który stał na czele organizacji aż do swojej ucieczki do Turcji. OG ciągle działa, a jego członkowie tatuują sobie asyryjską flagę jako znak rozpoznawczy. A. Makko, *op. cit.*, s. 262–263.

³⁵ Przykładem na to ma być zabójstwo piłkarza Assyryjskiej Eddiego Moussy i jego brata Yaacoubu w Oasen w 2010 roku czy molestowanie fińsko-szwedzkiej dziewczyny przez nastolatków należących do Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego. J. Mack, *op. cit.*, s. 86.

³⁶ *Ibidem*, s. 178.



Ilustracja 17. Restauracja i pizzeria oraz sklep spożywczy w Ronnie należące do Asyryjczyków/Aramejczyków (fot. Marta Woźniak-Bobińska)

Asyryjczycy/Aramejczycy uczyli się zasad życia w Szwecji metodą prób i błędów. Na początku lat 80. XX wieku rdzenni Szwedzi narzekali na Asyryjczyków wyrzucających śmieci z balkonów czy korzystających ze wspólnych pralni poza kolejką³⁷. Niektórzy szwedzcy mieszkańcy Södertälje wierzyli, że Asyryjczycy otrzymują specjalne kupony od państwa na zakup owoców i warzyw – przybysze z Bliskiego Wschodu kupowali je bowiem nie na kilogramy, a na skrzynki, musieli wszak wykarmić czasem nawet ósemkę dzieci³⁸. Takich nieporozumień kulturowych było więcej. Jeden z moich rozmówców wspominał, że w latach 70. XX wieku nie można było w szwedzkim warzywniaku kupić czosnku:

Szwedzi uważali go za lekarstwo i kupowali w aptekach. Tymczasem przecież niemal nic nie ugotujesz bez czosnku. Może kilka przepisów jest lepszych bez, ale niezbyt wiele. No więc nie było go w żadnym sklepie, nawet w dużych centrach handlowych. Ludzie [Asyryjczycy/Aramejczycy] zrozumieli wtedy, że muszą otworzyć własne restauracje. A sklepy zaczęły sprowadzać i sprzedawać czosnek. (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 33 lata)

Szwedów irytowało to, że Asyryjczycy zbyt głośno rozmawiają na ulicach, stroją się w złote łańcuchy i drogie garnitury w środku tygodnia, wypełniają sobą całe miasto. Tymczasem bliskowschodni chrześcijanie, zwłaszcza starający się o pracę, chcieli zrobić na swoich pracodawcach jak najlepsze wrażenie, dlatego ubierali eleganckie, wyjściowe ubrania. Zajęło im trochę czasu zrozumienie, że Szwedzi tego nie oczekują, wręcz przeciwnie – drażni ich to jako oznaka rozrzutności. Z kolei Asyryjczycy wierzyli, że Czerwony Krzyż lub Światowa Rada Kościołów zbudowały dla nich luksusowe apartamenty, ale Szwedzi je ukrywają, twierdząc, że trudno o mieszkanie³⁹.

Obecnie Asyryjczycy/Aramejczycy są świadomi tego, że etniczni Szwedzi mogą być niezadowoleni z ich zbyt dużej widoczności, więc – kiedy tylko możliwości finansowe im na to pozwalają – próbują rozbudowywać infrastrukturę wokół kościołów, przede wszystkim obszerne parkingi:

Wcześniej wielu Szwedów było trochę złych, uważali, że to irytujące, że tylu ludzi przyjeżdża do kościoła i parkuje samochody wokół oraz rzuca papierki i inne śmieci na ulice, zwłaszcza po drodze na cmentarz. Draż-

³⁷ *Ibidem*, s. 77.

³⁸ *Ibidem*, s. 78.

³⁹ *Ibidem*, s. 80.



Ilustracja 18. Plac św. Efrema w Södertälje (fot. Marta Woźniak-Bobińska)

niły ich tłumy, które zaśmiecały okolicę. Ale kiedy naszych ludzi przybyło i wybudowaliśmy nowe kościoły, wielu [Szwedów] zaczęło się cieszyć z faktu, że przybyliśmy tutaj z dalekich krajów i przynieśliśmy naszą wiarę. Przestaliśmy być dla nich ciężarem, ponieważ mieliśmy już własne obiekty. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 70 lat)

Trudno uwierzyć, by syryjsko-ortodoksyjna wiara przyniesiona do Szwecji miała zrekompensować Szwedom widok papierków na trawnikach, tymczasem frakcja aramejska pragnie dalszych przekształceń – nazywania ulic Södertälje w sposób, który odzwierciedlałby strukturę etniczną miasta (miałoby się to przełożyć na większą identyfikację z miejscem i w rezultacie lepsze dbanie o nie przez chrześcijan bliskowschodnich). Proponowano, by jedną z głównych ulic, Klockarvägen, nazwać ulicą św. Efrema, ale urząd gminy odrzucił propozycję. W 2004 roku św. Efrem pojawił się w nazwie przystanku autobusowego przy kościele pw. tego świętego. A placyk przed świątynią nazwano placem św. Efrema Syryjczyka. Nie wszyscy byli z tego zresztą zadowoleni, najbardziej przeciwni dezaprobatę wyrażali, m.in. defekując na rzeczonym skwerku⁴⁰.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 131.

Tym niemniej działania takie, jak nazywanie skweru na cześć syryjsko-ortodoksyjnego świętego z IV wieku i ustawienie tablicy z napisami po aramejsku i szwedzku, interpretować można jako przejaw „codziennego flagowania ojczyzny” w ujęciu Michaela Billiga⁴¹. W istocie Asyryjczycy/Aramejczycy postrzegają Södertälje jako swoją ojczyznę; uważają, że mają prawo wypełniać miasto swoimi symbolami – nie tylko pojawiającymi się okazjonalnie (jak asyryjskie, aramejskie czy chaldejskie flagi w samochodach), ale i zamontowanymi na stałe (jak szyldy sklepów, tablice na kościołach czy klubach). Ich etniczny nacjonalizm nie podoba się szwedzkim urzędnikom i sąsiadom, którym kojarzy się z opisowywaną w prasie gettoizacją, niechcianym separatyzmem.

Mimo pewnych punktów zapalnych, na tle innych grup imigranckich Asyryjczycy/Aramejczycy jawią się jako wspólnota, która odrobiła lekcję. Dobrym przykładem jest tu kwestia segregacji śmieci. Szwedzi organizują specjalne szkolenia dla nowo przybyłych, na których tłumaczą im, jak istotne jest dbanie o środowisko – m.in. sortowanie odpadów. Asyryjczycy/Aramejczycy, którzy przybyli do Szwecji przed laty, dobrze przyswoili tę naukę i sami z kolei narzekają na nieszanujących porządku Afrykańczyków. Problem jest szczególnie palący w Fittji, gdzie mieszka wiele różnych grup etnicznych:

To nie tylko Szwedzi chcą opuścić swoje domy czy się przeprowadzić z powodu imigrantów, ale także ci [Asyryjczycy/Aramejczycy], którzy mieszkają tu od dłuższego czasu, uważają nowo przybyłych za obcych wandalów i przez to też chcą wyjechać. Nie powinno to dziwić. To taki trend między nami, ciągle zmieniamy domy. Nie chcemy, żeby nasze dzieci przystawały z takimi a takimi ludźmi. Kiedyś mieszkało tu wielu Asyryjczyków, dwie trzecie już się wyprowadziły. Za to wprowadziło się wielu Somalijczyków, to nie chodzi o to, że kogoś nienawidzimy, to kwestia jakości życia i tego, jak się ona zmienia. [Somalijczycy] przybyli z kraju, który był dużo gorzej rozwinięty niż Irak. W Iraku byliśmy przyzwyczajeni do pewnego standardu życia, do czystości. Jeśli inni tego nie szanują, to jest duży problem. Mamy tu duże kontenery na śmieci, ale zamiast otworzyć je i wrzucić śmieci do środka, [Somalijczycy] składują śmieci dookoła. Wszyscy sąsiedzi są nieszczęśliwi i myślą o tym, żeby wyjechać. Nawet rząd już nie czyści ulic i nie zabiera śmieci, wynajęli firmy, które powinny to robić, ale nie robią. (Asyryjczyk, ur. w Iraku, 52 lata)

⁴¹ M. Billig, *Banalny nacjonalizm*, Kraków 2008 (ang. org. 1995).

Ulf Björklund pisał o Asyryjczykach/Aramejczykach, którzy przenieśli się „na północ do innego kraju”, analizując, w jaki sposób szwedzkie normy i standardy zderzyły się z oczekiwaniami grupy, dla której izolacja była sposobem życia na Bliskim Wschodzie. Izolacja odtworzona w pewnym stopniu w diasporze symbolizuje trwające poczucie inności – religijnej, ale i społeczno-kulturalnej – między nimi a Szwedami, nimi a innymi imigrantami. W Södertälje Asyryjczycy/Aramejczycy jako kolektyw wrócili do diasporycznego nacjonalizmu i rozumienia samych siebie jako mniejszości⁴².

A jednak zdarzają się jednostki, którym izolacja nie odpowiada – już wybrały lub planują wyprowadzkę z miasta. Uciekając ze swego asyryjskiego/aramejskiego getta, pragną podwyższyć swój status i zapewnić lepsze życie swoim dzieciom. Jeśli te pójdą do szkół, gdzie większość stanowią będą dzieci etnicznych Szwedów (co w Södertälje jest praktycznie nieosiągalne), to nauczą się poprawnie mówić po szwedzku, a to zwiększy ich szanse na dobrą pracę. Dodatkowo unikną permanentnej kontroli społecznej. Wszak w Södertälje Asyryjczycy/Aramejczycy nigdy nie są anonimowi, co oznacza konieczność dostosowywania się w mniejszym lub większym stopniu do oczekiwań wspólnoty, jej zasad moralnych⁴³.

5.4. Kwestie moralne i dyskusje wokół nich

„W Szwecji łatwiej rozmawiać o seksie niż o wierze” – mówi Antje Jackelén, głowa Kościoła Szwecji⁴⁴. Dużo w tym prawdy. W oczach 71,4 proc. Szwedów zawsze można usprawiedliwić seks przed ślubem, homoseksualizm (59,3 proc.), aborcję (43,5 proc.) i rozwód (51 proc.)⁴⁵. Niestety nie ma analogicznych badań wśród Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji, ale z moich dociekań wynika, że większość pogodziła się z tym, że kwestie takie jak rozwód czy homoseksualizm nie stanowią problemu dla Szwedów. Te sprawy są również dyskutowane przez samych Asyryjczyków/

⁴² J. Mack, *op. cit.*, s. 51.

⁴³ *Ibidem*, s. 135.

⁴⁴ A. Nowacka-Isaksson, *Kościół w Szwecji traci wiernych*, „Rzeczpospolita”, 9.08.2016.

⁴⁵ Cyt. za: badania z 2012 roku, World Values Survey Wave 6: 2010–2014, <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSOnline.jsp>, data odczytu 27 kwietnia 2018. Dla porównania analogiczne wartości dla Polaków w 2012 roku wynosiły: 23,6 proc., 8,9 proc., 2,8 proc., 6,1 proc.

Aramejczyków. Liczba rozwodów wśród nich z biegiem lat rośnie, zwłaszcza w diasporze, czemu towarzyszy coraz bardziej wyrozumiała postawa Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego⁴⁶.

Przedstawiciele tego Kościoła nie wypowiadają się publicznie na temat aborcji (jednak moje rozmówczynie należące do niego uważały, że nie jest to wielki problem), a choć oficjalnie potępiają homoseksualizm, również nie czynią z niego celu swoich ataków. Kiedy Robert Hannah, młody iracki chrześcijanin z Göteborga, który sam o sobie mówi, że jest „niepraktykującym Asyryjczykiem/Chaldejczykiem/Aramejczykiem”, brał udział w wyborach do Riksdagu, pozwolono mu przemawiać w syryjskich kościołach mimo faktu, że jest on zdeklarowanym homoseksualistą⁴⁷. Co więcej, dzięki głosom – m.in. zebranych podczas przemówień w kościołach – został posłem i obecnie działa bardzo aktywnie w szwedzkim parlamencie, często lobbując za sprawą asyryjską. Tak mówi o nim młoda asyryjska aktywistka z Iraku:

Robert Hannah jest moim przyjacielem. Dużo o nim wiem, on jest gejem, ale dla mnie ciągle jest Asyryjczykiem i za to go kocham. (Asyryjka, ur. w Iraku, 23 lata)

Młodzi Chaldejczycy czasami wyjaśniają w szwedzkich szkołach, że nie mają nic przeciwko homoseksualistom mimo tego, co głosi doktryna katolicka. Inaczej zasłużyliby na etykietę fundamentalistów i musieli liczyć się z ostracyzmem rówieśników⁴⁸. Jako katolicy i tak często czują, że w oczach szwedzkich luteranów jawią się jako „gorsi”, bo „mniej racjonalni chrześcijanie”⁴⁹. Czystości doktryny muszą za to bronić, niejako z urzędu, asyryjscy/aramejscy księża; część zresztą faktycznie uważa, że należy powtarzać, iż homoseksualizm jest zakazany przez Biblię, dziewczęta zaś

⁴⁶ Nie powinno się tej zmiany traktować jako oczywistej, np. Koptyjski Kościół Ortodoksyjny z całą mocą utrzymuje zakaz rozwodów – również w diasporze.

⁴⁷ Oprócz Roberta Hannah kilku innych Asyryjczyków/Aramejczyków zdecydowało się na tzw. *coming out*, czyli publiczne wyjawienie swojej orientacji. Asyryjscy aktywiści wzięli udział w Paradzie Równości w Sztokholmie w 2015 i 2016 roku. Nieśli baner „Dumni Asyryjczycy za prawami człowieka”. Cyt. za: *Pride 2016: Assyrians for human rights*, 3.08.2016, <http://www.assyriatv.org/2016/08/pride-2016-assyrians-human-rights/>, data odczytu 6 maja 2018.

⁴⁸ Wywiad z młodą Chaldejką, Södertälje, 24 listopada 2014.

⁴⁹ Częściową winę za ten stan rzeczy według katolickich duchownych ponoszą szwedzkie podręczniki oraz media, często przedstawiające katolików oraz muzulmanów w negatywnym świetle. Wywiad z katolickim wikariuszem generalnym ds. ewangelizacji, Sztokholm, 27 listopada 2014.

powinny zachować dziewictwo do ślubu. Ale przedstawiciele syryjskich Kościołów wiedzą też, że straciliby wiernych, gdyby byli w tych kwestiach bardzo rygorystyczni. Pod wpływem szwedzkiego otoczenia nie tylko wierni, ale i duszpasterze stają się liberalniejsi – łatwiej rozgrzeszają zachowania, które na Bliskim Wschodzie były surowo potępiane.

Według tego, co twierdzą młodzi asyryjscy/aramejscy mężczyźni, dla dziewcząt z ich wspólnoty typowe są zapewnienia o dziewictwie, które czasem mają, a czasem nie, pokrycie w rzeczywistości⁵⁰. Dwadzieścia lat temu niemal nie do pomyślenia było, żeby młode Asyryjki/Aramejki spotykały się sam na sam z młodymi mężczyznami, nie mówiąc już o randkowaniu. Przez ostatnie dwie dekady zmieniło się zresztą wiele rzeczy, m.in. podejście do tego, co jest przyzwoitym strojem damskim. Obecnie Asyryjki/Aramejki w Szwecji, nawet idąc na nabożeństwo, zakładają spodnie (choć większość z nich nie zapomina o nakryciu głowy koronkową chustką), a przecież dwie dekady temu nie było innej opcji niż sukienka czy spódnica.

Przemiany zachodzące w mentalności członków wspólnoty pod wpływem społeczeństwa szwedzkiego są zresztą dużo głębsze – niektórzy młodzi Asyryjczycy/Aramejczycy deklarują, iż gotowi byliby zaakceptować kobiety-księży, przy czym większość uważa, że dopuszczenie kobiet do kapłaństwa nie jest do niczego potrzebne. Idea wyświęcania kobiet spotyka się z wyraźnie większym sprzeciwem wśród Chaldejczyków, którzy mówią tu jednym głosem – zgodnym z oficjalną wykładnią Kościoła rzymskokatolickiego. Nie powinno dziwić, że starsi członkowie wspólnoty asyryjsko-aramejskiej, zwłaszcza zaś księża, protestują przeciwko wyświęcaniu kobiet-kapłanów, rozwodom itp., tradycyjnie winiąc Szwedów za upadek moralności. Napięcie międzypokoleniowe w kwestiach moralnych jest zjawiskiem dość uniwersalnym, od zarania dziejów starsi lamentowali nad upadkiem obyczajów wśród młodzieży, choć oczywiście zdarzają się wyjątki od reguły – bywają młodzi konserwatywniejsi od swoich rodziców.

Myślę, że starsze pokolenie traktuje te kwestie [homoseksualizm, aborcję, kobiety-księży] jako zagrożenie. Ale młodsze pokolenie potrafi

⁵⁰ Wywiad z asyryjskim politykiem, Sztokholm, 28 maja 2014.

zrozumieć, tak jak ci mówiłem, co to znaczy szacunek dla praw człowieka, równość obywateli, tak, [młodszy] są świadomi tych rzeczy. Ale oczywiście wszystko zależy od jednostki. (Aramejczyk, ur. w Libanie, 45 lat)

Generalna tendencja jest jednak taka, że bliskowschodni chrześcijanie w diasporze są bardziej otwarci niż ich współbracia, którzy pozostali w ojczyznach:

Zaczęliśmy na przykład zastanawiać się nad rolą kobiet w społeczeństwie oraz w rodzinie. W zeszłym roku mieliśmy dużo dyskusji o honorze, nie mówię tu o zabójstwach honorowych, ale o honorze rodziny, moralności rodziny. Więc tak, te tematy pojawiają się coraz częściej. Teraz, gdy mamy Assyria TV zaczęliśmy dyskutować tematy, które stanowiły dla nas tabu jeszcze 10–15 lat temu. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 32 lata)

Kapłani często wybierają „strategiczne milczenie”, by nie narażać się niepotrzebnie wiernym. Milczą np. w kwestii aborcji:

Tu w Szwecji aborcja jest czymś, o czym nie mówisz, ale jest OK... Nie jest to tabu. Znam kilka kobiet, które ją zrobiły, prawdopodobnie miały jakieś trudności... Kościół mówi „nie”, „nie” prezerwatywom, ale przecież [księża] wiedzą, że wszyscy ich używają... Może oficjalnie zakazują tego, ale nie słyszałam nikogo, [nawet] księdza mówiącego, że nie wolno przeprowadzać aborcji. (Asyryjka, ur. w Szwecji, 33 lata)

Jeśli chodzi o rozwody, to za wzrostem ich liczby pośród Asyryjczyków/Aramejczyków z pewnością stoi przykład płynący z szerszego społeczeństwa wyznającego zachodnie wartości indywidualizmu i szczęścia osobistego. Ponadto rozwodnicy nie spotykają się z takim ostracyzmem jak w krajach pochodzenia⁵¹:

W rzeczy samej, widać tu wpływ na Aramejczyków, zwłaszcza jeśli chodzi o małżeństwa. Wielu porównuje się ze Szwedami. Dla Szwedów rozwody są normalne, a dla nas ciągle dziwne, zwłaszcza w Kościele

⁵¹ Co ciekawe, odsetek rozwodów wśród małżeństw pochodzących z Bliskiego Wschodu lub Afryki, które emigrowały do Szwecji jest ponad dwukrotnie wyższy niż wśród etnicznych Szwedów. Według badaczy kobiety pochodzące z tych regionów częściej decydują się na rozwód w Szwecji, gdyż stanowi on dla nich szansę na lepsze, spokojniejsze życie; poza tym wiedzą, że są w stanie samodzielnie się utrzymać. Od 2017 roku Szwecja wdraża specjalny program mający na celu redukcję bezrobocia pośród imigrantek – wcześniej oferowała darmowe kursy językowe i doradztwo zawodowe. A. Semuels, *When Divorce Is an Opportunity*, „The Atlantic”, 9.02.2018, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/02/when-divorce-is-an-opportunity/552230/>, data odczytu 6 maja 2018.

i w obrębie wspólnoty aramejskiej. Dziś, kiedy zapytasz młodego człowieka, dlaczego chce zostawić swoją żonę – a byli małżeństwem mniej niż rok – to odpowiada „Nie dogadujemy się, więc po co mamy razem mieszkać? Jeśli Szwedzi się rozwodzą, to dlaczego my nie możemy?” To są te kwestie w życiu społecznym Szwedów, zwłaszcza w małżeństwach i stosunkach rodzinnych, które w jakimś tam stopniu wpływają na naszych ludzi. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 70 lat)

Niektórzy respondenci myślą o sekularyzacji jako o wielkim zagrożeniu, ale debaty na różne tematy moralne toczące się w Szwecji z całą pewnością wpłynęły już na wspólnotę asyryjską/aramejską – zwłaszcza na tych jej członków, którzy w Skandynawii spędzili dłuższy czas. Zapytani, czy pod wpływem Szwedów Asyryjczycy/Aramejczycy zmienili się na lepsze, rozmówcy dzielą się na dwie grupy – jedna potwierdza, druga zaprzecza.

Oczywiście, że oni [Szwedzi] na nas wpływają. Myślę, że są dwa rodzaje ludzi. Jedni słuchają i zmieniają się, coraz bardziej akceptując innych, i drudzy, którzy – jeśli na przykład usłyszą coś o homoseksualizmie – to zaraz wykrzykują „Nie, nigdy!... Nie w naszej kulturze! Co to w ogóle ma być?” (Asyryjka, ur. w Syrii, 36 lat)

Niegdyś Kościół Szwecji był głosicielem konserwatywnych prawd, w szkołkach niedzielnych dzieci przyswajały niemetaforyczną interpretację Biblii. Ewa Teodorowicz-Hellman pokazuje, jak z czasem zmieniało się miejsce chrześcijaństwa w programach nauczania szwedzkiej szkoły podstawowej. Z jej analizy wynika, że przedmiot religia z katechezy Lutra stał się nauką o religiach światowych i lekcjami o problematyce etycznej. O charakterze przedmiotu i jego treściach decydować zdaje się nie tylko laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa szwedzkiego, ale też powszechny relatywizm⁵². Prawo z 2008 roku zabrania nauczycielom w szkołach prywatnych przemycania doktryn religijnych w czasie wykładania przedmiotów świeckich – zwłaszcza nauczyciele religii nie mogą nauczać kreacjonizmu. Z jednej strony wśród Asyryjczyków/Aramejczyków można spotkać takich, którzy potępiają szwedzkie podejście do kwestii moralnych i nie godzą się z tym, co uczone jest w szkołach, na przykład na temat płci i seksualności⁵³:

⁵² E. Teodorowicz-Hellman, *op. cit.*, s. 55.

⁵³ Podobnie Chaldejczycy w USA uważają, że znajdują się w moralnym niebezpieczeństwie, a to z powodu braku szacunku dla nienarodzonych, innego zrozumienia małżeństwa, i ogólnego braku szacunku dla chrześcijańskich wartości.

W klasie mojej córki nauczyciel jest Szwedem. Raz powiedział głośno, że w całej Biblii nie ma nic o tym, że homoseksualizm jest zły. Wszyscy mu uwierzyli, bo przecież nie przeczytali księgi. Ale ja wcześniej pokazywałem mojej córce odpowiednie wersy, więc zaprotestowała i – z Bożą pomocą – pokazała nauczycielowi właściwą stronę w Biblii. Zaczzerwienił się. Co by było, gdyby nie ta mała dziewczynka, która rzuciła mu wyzwanie? Wypralby mózgi całej klasy, wszystkim 30 osobom. To przerażające. (Asyryjczyk, ur. w Iraku, 52 lata)

Z drugiej strony wielu młodych Asyryjczyków/Aramejczyków aprobuje te zmiany – zwłaszcza większe równouprawnienie między kobietami a mężczyznami – i uważa, że w przyszłości członkowie ich wspólnoty będą w jeszcze większym stopniu przypominać etnicznych Szwedów pod względem zachowania:

W Szwecji mężczyźni i kobiety są równi. A wśród naszych ludzi kobiety mają pewne obowiązki, a mężczyźni inne. W przyszłości będziemy bardziej jak Szwedzi. Moja babcia nie pracowała, jej pracą było wychowywanie dzieci. Moja matka również wychowywała dzieci, ale dodatkowo chodziła do pracy, więc zmuszała mojego tatę, żeby pomagał w domu. Mój narzeczony pomaga w swoim domu, więc będzie to też robił w naszym [przyszłym] domu. (Chaldejka, ur. w Szwecji, 21 lat)

5.5. Relacje z Kościołem Szwecji

Choć Kościół Szwecji zajmuje siódme miejsce pod względem zaufania społecznego⁵⁴, to religijność jako taka odgrywa bardzo ograniczoną rolę w Szwecji – zdecydowanie jest kwestią indywidualnego wyboru i sumienia. W kontekście szwedzkim słowo „chrześcijanin” oznacza członka wspólnoty wierzących, a nie kogoś, kto zachowuje się w określony sposób, przestrzega określonych norm. Według Herberta Tingstena znakomita większość szwedzkich chrześcijan jest nimi tylko z nazwy, jako że nie akceptują doktryn chrześcijańskich i nie uczęszczają na msze⁵⁵. Właściwsza wydaje się w tym kontekście nazwa „postchrześcijaństwo”⁵⁶.

Por. *Iraq's Refugees After War, Chaldean Catholics Face Moral Risks in United States*, „Signes of the Times”, 4–11.06.2012, s. 6.

⁵⁴ A. Nowacka-Isaksson, *op. cit.*

⁵⁵ Cyt. za: R.F. Thomasson, *Religion is Irrelevant in Sweden*, [w:] *Religion in Radical Transition*, red. J.K. Hadden, New Jersey 1973, s. 115. Najmniej Szwedów pojawia się na niedzielnych mszach w Sztokholmie – 1,1 proc.; statystyki nieco podwyższają wiejskie parafie na północy, gdzie do kościoła chodzi regularnie około 6 proc. *Ibidem*, s. 133.

⁵⁶ M. Martinson, *The Irony of Religious Studies. A Pro-theological Argument from the Swedish Experience*, [w:] *Theology and Religious Studies in Higher Education: Global Perspectives*, red. D.L. Bird, S.G. Smith, London 2009, s. 83.

W 2009 roku na pytanie o to, czy religia jest ważna w ich życiu codziennym, tylko 17 proc. Szwedów odpowiedziało twierdząco⁵⁷. W szwedzkich mass mediach tematy religijne są rzadkością, w szwedzkich szkołach – jako jedynych w Europie – obowiązuje „obiektywne” nauczanie o religii, czyli *de facto* zajęcia religioznawcze. Prawdą jest, że Szwecja należy do najbardziej zsekularyzowanych państw na świecie, nie oznacza to wszelako, że Szwedzi są wrogo nastawieni do religii czy duchownych – dominującą postawą jest obojętność⁵⁸.

Mimo coraz mniejszej liczby wiernych, Kościół Szwecji angażuje się w szereg inicjatyw społecznych, m.in. w walkę o prawa mniejszości i pomoc dla ubiegających się o azyl. Przedstawiciele Kościoła często reagują krytycznie na różne przejawy niesprawiedliwości społecznej, tak jak biskup Anders Wejryd, który jest jednym z autorów nowego raportu na temat problemów mniejszości etnicznych w Szwecji⁵⁹. Ostatnio duchowni Kościoła szwedzkiego zajęli się również problemem bezdomnych żebrzących Romów⁶⁰. Katarzyna Górak-Sosnowska zauważa ciekawą korelację – społeczeństwa Europy Zachodniej, które są bardziej otwarte na Romów, są też bardziej przyjaźnie nastawione do muzułmanów, ale i innych mniejszości: homoseksualistów, nosicieli wirusa HIV, osób psychicznie chorych⁶¹.

Opisane w rozdziale pierwszym relacje między państwem szwedzkim a Kościołem różnią się bardzo od tych panujących na Bliskim Wschodzie; dlatego też Kościoły bliskowschodnie uczą się nawigować w nowym środowisku. Z jednej strony muszą wy-

⁵⁷ S. Crabtree, *Religiosity Highest in World's Poorest Nations*, „Gallup”, 31.08.2010, <http://news.gallup.com/poll/142727/religiosity-highest-world-poorest-nations.aspx>, data odczytu 2 maja 2018.

⁵⁸ R.F. Thomasson, *op. cit.*, s. 111–112.

⁵⁹ K. Tubylicz, *Kościół może być też taki...*

⁶⁰ Według szacunków rządowych w 2014 roku było ich już około 4 tys. W wywiadach mówili, że woleliby zostać w Rumunii, ale żebrząc w Szwecji „zarabiają” dwa razy więcej – średnio 1000 euro miesięcznie. Żądali przyjęcia swoich dzieci do szwedzkich szkół, darmowej opieki zdrowotnej oraz zasiłków. I. Carlqvist, *Sweden: A Beggar on Every Corner*, „Gatestone Institute”, 9.04.2016, <https://www.gatestoneinstitute.org/7782/sweden-roma-beggars>, data odczytu 3 maja 2018.

⁶¹ K. Górak-Sosnowska, *Muslims in Europe: different communities, one discourse? Adding the Central and Eastern European Perspective*, [w:] *Muslims in Poland and Eastern Europe. Widening the European Discourse on Islam*, red. eadem, Warszawa 2011, s. 19.

pracować pewne relacje z państwem, pamiętając o tym, że żaden z nich nie należy do ośmiu uznanych wyznań, i nauczyć się występować o fundusze. Z drugiej strony bliskowschodnie Kościoły powinny utrzymywać dobre relacje z Kościołem Szwecji. W przeszłości nie było to trudne – Kościół Szwecji po prostu pomagał chrześcijańskim imigrantom, była więc to relacja oparta na dawaniu-braniu.

Z czasem jednak stosunki wzajemne mocno się skomplikowały, a to przez powiększające się różnice w postrzeganiu takich kwestii, jak rozwody, homoseksualizm czy kapłaństwo kobiet. W XX wieku Kościół Szwecji bardzo szybko liberalizował swoje stanowisko⁶², Kościoły bliskowschodnie pozostawały konserwatywne. Dialogu nie ułatwia fakt, iż niemal połowa pastorów Kościoła Szwecji to kobiety. Tymczasem z perspektywy większości Kościołów orientalnych kobiety są rytualnie nieczyste, w ortodoksyjnych świątyniach – jak już wspomniano – nie wolno im nawet zbliżyć się do ołtarzy – trudno wyobrazić sobie w takim przypadku wspólne modły czy głębszą współpracę. Kościoły bliskowschodnie nie akceptują ponadto małżeństw jedнопłciowych, wierząc, że Biblia zabrania takich praktyk. Tym samym duszpasterskie ścieżki Kościołów orientalnych i Kościoła Szwecji mocno się rozchodzą, mimo wysiłków ze strony tego ostatniego, by przezwyciężyć różnice i służyć pomocą – zwłaszcza nowo przybyłym z Bliskiego Wschodu.

Na wyższym szczeblu (przywódców Kościołów, ich najbliższego otoczenia) jest całkiem dużo zaangażowania ekumenicznego, ale na niższym szczeblu (parafian) mało kto jest go świadomy. Z wyjątkiem kilku osób mocno angażujących się w dialog z innymi wyznaniem, bliskowschodni chrześcijanie w Szwecji żyją w swoich bańkach religijnych. Tę sytuację zauważył i próbuje zmienić Kościół Szwecji. Od lat 90. XX wieku działają jego wyspecjalizowane organy zajmujące się sprawami uchodźców i stosunkami ekumenicznymi⁶³.

⁶² Najnowszym przykładem takiej liberalizacji może być instrukcja dla pastorów Kościoła Szwecji, by mówiąc o Bogu, nie używali zaimka „On” oraz określenia „Pan” – chodzi o oddanie teologicznej prawdy, że Bóg jest ponad podziałami płciowymi. L. Smith, *Church of Sweden to stop using „he” and „Lord” in push for gender-neutral language*, „Independent”, 24.11.2017, <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/church-of-sweden-gender-neutral-language-he-lord-god-evangelical-lutheran-church-a8073426.html>, data odczytu 2 maja 2018.

⁶³ Wywiad z diakonką Kościoła Szwecji odpowiedzialną za migrację oraz integrację, Sztokholm, 27 listopada 2014.

Dzielenie/podnajmowanie lokali było istotnym elementem relacji ekumenicznych między Kościołami syryjskimi a Kościołem Szwecji tylko w pierwszych latach po przybyciu Asyryjczyków/Aramejczyków. Relatywnie szybko wzniesli własne świątynie, choć ciągle zdarza im się wynajmować miejsca na nabożeństwa. Pytani o relacje z Kościołem Szwecji w latach 80. XX wieku, moi rozmówcy – zarówno świeccy, jak i duchowni – nie mają wiele do powiedzenia. Tym, który wyraził najwięcej wdzięczności, był syryjsko-ortodoksyjny diakon o szwedzkim pochodzeniu. Co symptomatyczne, jednak nawet on krytykował Kościół Szwecji za pójście na zbyt daleko idące ustępstwa względem państwa i porzucenie oryginalnej doktryny. Taki pogląd jest wspólny dla większości Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji:

Cóż, mówiąc o Kościele Szwecji, myślę, że każdy, włącznie z patriarchą [Ignacym] Zakką Iwasem i wszystkimi syryjskimi ortodoksami, zdaje sobie sprawę z pomocy i miłości, jaką obdarzył wspólnotę syryjsko-ortodoksyjną Kościół Szwecji na początku jej istnienia w Szwecji. Do dziś dnia wynajmujemy kościoły na różne nabożeństwa, jeśli w jakimś miejscu nie mamy własnego kościoła. I znaleźliśmy tam [w Kościele Szwecji] wiele szacunku i wiele zrozumienia. (...) Niemniej jednak Kościół Szwecji ma problem – politycy i państwo spowodowali, że się zsekularyzował, na przykład wymusili wyświęcanie kobiet-pastorów. (Aramejczyk szwedzkiego pochodzenia, 31 lat)

Z kolei syryjsko-ortodoksyjny ksiądz zauważa, że stosunki między jego Kościołem a Kościołem Szwecji były w przeszłości lepsze, co przypisuje temu, że w latach 80. XX wieku syryjscy ortodoksi stanowili swoistą atrakcję dla Szwedów:

Wcześniej mieliśmy więcej kontaktów. Teraz jest ich mniej. Może dlatego, że mamy tyle kościołów? Wcześniej mieliśmy tylko kilka, więc oni [przedstawiciele Kościoła Szwecji] chcieli zobaczyć naszą liturgię, poznać naszą kulturę, nasze modlitwy. Prosili nas, żebyśmy przyprowadzali dziewczęta z chóru i zapraszali nas do wspólnego odprawiania mszy. Chcieli, żebym ja – jako ksiądz – czytał Biblię po syryjsku albo psalmy. W 1982 roku, to był pierwszy rok mojej posługi tutaj, zaprosili nas do katedry, Domkyrkan, w Uppsali, do wielkiego kościoła. Zabrałem chórzystki, a byli tam zgromadzeni Szwedzi, Serbowie i Ormianie; razem śpiewaliśmy psalmy w swoich językach i czytaliśmy Biblię – również w naszych językach. To było pierwszy raz, a potem jeszcze pojechaliliśmy do Tyresö⁶⁴, ale wtedy był już tylko nasz Kościół i chór oraz Kościół w Tyresö. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 70 lat)

⁶⁴ Szwedzka gmina położona w regionie Sztokholm.

Ten sam ksiądz zauważa, że zainteresowanie zawsze płynęło ze strony pastorów Kościoła Szwecji i dotyczyło przeważnie syryjskich tradycji liturgicznych:

Tu w Botkyrka, pierwszy szwedzki pastor, który tu pracował, lubił przychodzić na msze w naszym (syryjsko-ortodoksyjnym) kościele. Byliśmy sąsiadami, więc kiedyś wpadł i powiedział, że chciałby nauczyć się, jak przygotowujemy eucharystię, *faghro*. Chciał poznać tę tradycję. Tak długo, jak pracował, często koncelebrewaliśmy msze, czasem w kościele w centrum Norsborgu, a czasem w kościele w Botkyrka. Kiedy wyjechał, a na jego miejsce przybył nowy ksiądz, też utrzymywaliśmy stosunki, ale już nie tak bliskie jak wcześniej.

Coś jednak z tych dobrych relacji zostało do dziś, choćby organizowane wspólnie w niektórych parafiach obchody Świąt Wielkanocnych:

Często, gdy protestancka i ortodoksyjna Wielkanoc przypada tego samego dnia, to organizujemy rodzaj demonstracji: idziemy wspólnie z kościoła w Botkyrka, niosąc krzyże i lampiony, śpiewając psalmy w różnych językach. Kiedyś chodziliśmy z kościoła w Botkyrka do kościoła w Norsborgu, ale teraz wyruszamy z tego kościoła [w Hallundzie] i dochodzimy do św. Jerzego. Idziemy [w procesji], żeby pokazać ludziom, że chrześcijaństwo stanowią jedność, choć podzieleni są na różne odłamy – protestanckie, katolickie i ortodoksyjne – wszyscy jednak wierzymy w Jezusa i mamy jedną religię. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 70 lat)

5.6. Stosunki ekumeniczne na poziomie narodowym

Działalność ekumeniczna w Szwecji na poziomie narodowym została ujęta w ramy organizacyjne przez Szwedzką Radę Chrześcijańską (*Sveriges Kristna Råd*)⁶⁵. W 1992 roku powstała jako nowe ciało ekumeniczne, z szeroką bazą członkowską i nowymi funkcjami w porównaniu do wcześniejszej, działającej od 1932 roku, Szwedzkiej Rady Ekumenicznej (*Svenska Ekumeniska Nämnden*). Szwedzka Rada Chrześcijańska odpowiedzialna jest za szereg projektów, m.in. więzienia, szpitale, szkoły i kaplice na uczelniach; działa na rzecz sprawiedliwego handlu i sprawiedliwości na świecie. Przeprowadziłam wywiad z ekumenicznym koordynatorem z ramienia Kościołów ortodoksyjnych w Szwecji⁶⁶, którego

⁶⁵ [Http://en.skr.org/](http://en.skr.org/)

⁶⁶ Jest ich dwanaście, a należą zarówno do tradycji orientalnej, jak i bizantyńskiej (prawosławnej).

głównym zadaniem jest pośredniczenie między dwiema tradycjami – orientálną i prawosławną. O chrześcijanach ortodoksyjnych w Szwecji w kontekście działań ekumenicznych na poziomie narodowym wypowiedział się szczerze:

Rzekłbym, że są raczej bierni. Bardzo zajęci swoimi własnymi Kościołami. Żyją we własnych etnicznych enklawach. To wielkie zadanie sprawić, by stali się jednym Kościołem⁶⁷.

W istocie znakomita większość syryjskich ortodoksów nie jest zainteresowana Kościołami poza własnym – niezbyt dużo wie o innych wspólnotach bliskowschodnich chrześcijan, np. o Koptach myśląc w kategoriach „Arabów” (Koptowie zresztą odwzajemniają te uprzedzenia, mówiąc o Asyryjczykach/Aramejczykach – „Turcy”⁶⁸). W tym kontekście jako ciekawy wyjątek jawi się usłyszana przeze mnie na przystanku autobusowym w Södertälje konwersacja dwóch Asyryjek z Iraku: kiedy jedna zwierzyła się, że jej dziecko ogłuchło w wybuchu, druga poradziła, by posłała po barakę (arab. błogosławieństwo) do koptyjskiego *abby* (arab. ojca, tj. księdza), gdyż Koptowie mają dużą moc uzdrawiania. Na co dzień z wypowiedzi syryjskich ortodoksów na temat egipskich chrześcijan przebijała raczej duma i okazjonalnie ignorancja: Koptowie mają wszak własne świątynie w Szwecji, jednak nie tak liczne i za-
możne jak te należące do Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego:

Jeśli spojrzysz na nasz Kościół w Szwecji, to mamy wiele dużych kościołów. Jesteśmy najpotężniejszym Kościołem i wielu innych [tj. należących do innych obrządków] ludzi przychodzi do naszego kościoła. Nie wiem, ilu dokładnie Koptów przychodzi do naszego kościoła, bo nie ma własnego. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 24 lata)

Wyższość kulturowa objawia się również w ocenie estetycznej wystroju świątyń należących do innych obrządków. Znajoma Asyryjka towarzysząca mi podczas wizyty w koptyjskim kościele pw. św. Miny skomentowała, że wyglądał on dużo porządnej, kiedy nazywał się św. Jakub i należał do Asyryjczyków. Były też głosy odróżniające podobieństwa na poziomie religijnym, od bliskości kulturowej – tu rozmówcy wskazywali raczej na Greków i Ormian:

⁶⁷ Wywiad z ekumenicznym koordynatorem z ramienia Kościołów ortodoksyjnych, Chrześcijańska Rada Szwecji, Sztokholm, 25 listopada 2014.

⁶⁸ Rozmowa z Koptyjką, Södertälje, 10 marca 2014.

Co do Koptów, to wiem, że niektórzy ortodoksyjni Syryjczycy wierzą, że jesteśmy im bardzo bliscy. W sensie religii, bo chodzimy do kościołów, które są podobne. Ale kulturowo? Nie. Kulturowo nie jesteśmy im bliscy. Kulturowo jesteśmy bliżsi np. Ormianom. Niektórzy powiedzieliby też, że jesteśmy blisko z Grekami – mamy podobne kościoły i kulturę. (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 32 lata)

Pastor Szwedzkiego Misyjnego Kościoła Przymierza, który utrzymuje bardzo dobre relacje z Koptami (stanowiącymi – według niego – „Kościoł mniejszościowy”), uważa, że członkowie Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego (będącego w Södertälje swoistym „Kościołem większościowym”) nie są zainteresowani dialogiem ekumenicznym z różnymi niewielkimi grupami, nie tylko Koptami, ale i np. mandejczykami⁶⁹ – mimo dobrej woli tych ostatnich:

Mandejczycy – lubią nazywać się „kuzynami Chrystusa”. Zauważyłem jednak, że syryjscy ortodoksi, cóż, wcale nie uważają ich za swoich kuzynów. Myślą, że tamci są zupełnie inni. Nie widzą, że wszyscy jesteśmy ludźmi⁷⁰.

Co do ekumenicznego zaangażowania, to różnie bywa ono postrzegane. Dwa cytaty poniżej pokazują, że – jak to często bywa – nawet osoby należące do tej samej parafii, w tym przypadku chaldejskiej św. Jana w Södertälje, mogą mieć zupełnie inny pogląd:

Mamy dobre relacje z innymi chrześcijanami orientalnymi. To nie jest problem. Za to nie utrzymujemy stosunków z Kościołem Szwecji. Nie wiem dlaczego. Próbowaliśmy, ale nie wyszło. (Chaldejczyk, ur. w Iraku, 35 lat)

Nie mamy dobrych stosunków – ani z syryjskimi, ani z ormiańskimi katolikami. Po pierwsze dlatego, że mają msze w innych językach. My mówimy po chaldejsku, inni mówią po aramejsku lub arabsku, jeszcze inni po syryjsku i arabsku. A po drugie księża nie współpracują ze sobą. (Chaldejczyk, ur. w Szwecji, 23 lata)

Pierwsza wypowiedź ma korzenie w latach 90. XX wieku, kiedy doszło do historycznego nawiązania relacji między Asyryjskim Kościołem Wschodu i Chaldejskim Kościołem Katolickim – w roku 1996 asyryjski patriarcha Mar Dinka podpisał umowę o współpracy z chaldejskim patriarchą, Rafaelem I Bi Dawidem w Southfield,

⁶⁹ Więcej o mandejczykach (lub mandajczykach) zob. W.P. Turek, *Mandejczycy – wczoraj i dziś*, [w:] *Niemuzułmańskie mniejszości Iraku. Historia – kultura – problemy przetrwania*, red. M. Abdalla, Poznań 2005, s. 53–62.

⁷⁰ Wywiad z pastorem kościoła misyjnego, Södertälje, 12 marca 2014.

Michigan, USA. Asyryjski Kościół Wschodu i Syryjski Kościół Ortodoksyjny przestały się zwalczać dopiero pod koniec XX wieku⁷¹. Na spotkaniu w 1997 roku patriarchowie Mar Dinka oraz Ignacy Zakka I zgodzili się powołać dwustronną komisję, której celem miało być znalezienie sposobów na zbliżenie obu Kościołów; niedługo potem znieśli wzajemne anatemy, które obowiązywały przez stulecia. Dużo wcześniej poprawiły się relacje syryjskich ortodoksów z innymi chrześcijanami orientalnymi: Kościołem koptyjskim, ormiańskim i etiopskim⁷². Poza tym Syryjski Kościół Ortodoksyjny od 1960 roku jest członkiem Światowej Rady Kościołów (*World Council of Churches*, WCC⁷³) oraz jednym z członków-założycieli Bliskowschodniej Rady Kościołów (*Middle East Council of Churches*, MECC⁷⁴).

W tej drugiej wypowiedzi ciekawe jest traktowanie dialektów aramejskiego (syryjskiego czy chaldejskiego) jako odrębnych języków, których nie sposób zrozumieć oraz zwrócenie uwagi na brak zainteresowania głębszą współpracą ze strony kapłanów. Tym niemniej można znaleźć pewne przykłady zaangażowania ekumenicznego na poziomie narodowym. Najciekawsza jest tu – wspomniana już wcześniej – inicjatywa związana z powołaniem Seminarium Teologicznego św. Ignacego (SVOTS). Od 2010 roku działa ono jako część koledżu (*folkhögskola*) w Botkyrka we współpracy z Towarzystwem Naukowym Ortodoksyjnej Edukacji i Kultury, które z kolei pozostaje w ścisłym dialogu z Kościołami ortodoksyjnymi w Szwecji. W SVOTS, łączącym tradycje koptyjskie, serbskie, rumuńskie i syryjskie, wykładana jest ortodoksyjna teologia. Tak o Seminarium mówił jedyny świecki członek zarządu:

Zasiadam w zarządzie razem z biskupami. A więc jest pięciu biskupów i ja. To bardzo ciekawa inicjatywa, próbująca zjednoczyć Kościoły. Unikatowa inicjatywa – nawet na poziomie międzynarodowym, bo Kościoły prawosławne i orientalne próbują stworzyć miejsce spotkań, gdzie mogą wymieniać poglądy na społeczeństwo jako Kościoły ortodoksyjne. Bo normalnie jesteśmy za słabi... I zbyt nieliczni. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 32 lata)

⁷¹ L. Dzięgiel, *Asyria zmartwychwstała...*, s. 121.

⁷² *Ecumenical Relations of the Syriac Orthodox Church*, <http://sor.cua.edu/Ecumenism/index.html>, data odczytu 30 maja 2018.

⁷³ <https://www.oikoumene.org/en>.

⁷⁴ <http://mecc.org/>.

Inną opcją na zdobycie pogłębionej wiedzy oraz formacji na Zachodzie przez syryjskich ortodoksów jest jezuicki Instytut Newmana w Uppsali⁷⁵. Religijni Asyryjczycy/Aramejczycy wskazują czasem na bliskość z katolikami, którzy w ich rozumieniu próbują łączyć duchowość i teologię, podobnie jak czynią to ortodoksi. To, według diakona Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego w Sztokholmie, odróżnia ich od protestanckiej większości w Szwecji:

Chcemy rozwinąć studia teologiczne, jako że wielu z nas wyjechało do Szwecji, Niemiec, Szwajcarii, Włoch, Stanów Zjednoczonych. Gdy sprawdzimy jednak, ilu naszych księży studiowało teologię w Europie, w Ameryce Północnej czy Ameryce Południowej, to nie jest ich tak wielu. Ciągłe mamy ten tradycyjny sposób studiowania w klasztorach w ojczyźnie... Ale chcemy pokazać im, że jest też sposób zachodni (...) Jest wiele miejsc, w których można studiować, ale my preferujemy katolicki, jezuicki Instytut Newmana, ponieważ czujemy, że jest on bliski naszej duchowości. Zbliżyliśmy się do katolików, ale nie do protestantów, jeśli chodzi o teologię. To dlatego, że nie wprowadzamy podziału na duchowość i teologię. Moje doświadczenie jest takie, że gdy studiujesz z protestantami, nie musisz wcale być wierzący, bo dla nich nie ma to [wcale] znaczenia. (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 25 lat)

Asyryjski Kościół Wschodu w przeszłości miał znacznie bliższe i silniejsze relacje z Kościołem Szwecji. Jednak i teraz zdarza mu się z nimi współdziałać, choć strona asyryjska z rozczarowaniem zauważa, iż w Szwecji w relacjach Kościół–państwo, to państwo reprezentowane przez rząd i świeckie urzędy ma decydujące słowo (także w sprawie chrześcijan bliskowschodnich):

Współpracujemy z różnymi Kościołami, głównie ze szwedzkimi luteranami i *syrianer* (Syryjczykami/Aramejczykami). Był czas, gdy wyrzucano naszych chrześcijan ze Szwecji. Kościół Szwecji był z nami w 100 proc., ale nie rząd. Rząd nas zawiódł. Jakies 5 lat temu wszystkie Kościoły stanęły ramię w ramię, 10–12 tys. ludzi wyszło demonstrować, także z Kościoła Szwecji, ich biskup, Asyryjczycy-Aramejczycy oraz Chaldejczycy, i wszystkie głowy Kościołów – wszyscy razem, zjednoczeni tą sprawą, starający się pomóc tutejszym Asyryjczykom. [Przedstawiciele Kościoła Szwecji] napisali bardzo poważny i wymowny list do Biura ds. Migracji. I przyszła odpowiedź, że nic nam do tego, że to sprawa, którą rozstrzyga

⁷⁵ Katolicki Instytut Newmana oferuje kursy teologiczne, filozoficzne oraz kulturowe w języku szwedzkim oraz angielskim. Został założony przez jezuitów w 2001 roku. Jego patron, kardynał John Henry Newman (1801–1890) był angielskim filozofem i pisarzem. *Newmaninstitutet*, <http://newman.se/>, data odczytu 18 maja 2018.

rząd... No to potem oni [przedstawiciele Kościoła Szwecji] poszli i spotkali się z ministrami. [Przedstawiciele Kościoła Szwecji] byli nastawieni pozytywnie, wszyscy chcieli pomóc, ale nic nie wskórali, bo nie wiedzieli, kto tam naprawdę podejmuje decyzje. Kościół [Szwecji] był pomocny, ale rząd mógłby zrobić dużo więcej. Kościół nie jest już tak silny w Szwecji, jak był kiedyś. Nie ma zbyt wielu wyznawców. Szwedzcy księża próbują pomóc, ale nic z tego nie wynika. (Asyryjczyk, ur. w Iraku, 52 lata)

5.7. Stosunki ekumeniczne na poziomie lokalnym

Kilka dekad temu Asyryjczycy/Aramejczycy byli nową i interesującą grupą z punktu widzenia Kościoła Szwecji, teraz jednak posiadają rozbudowaną infrastrukturę i mają inne problemy niż na początku – na przykład Syryjski Kościół Ortodoksyjny zajmuje się nowymi imigrantami z Syrii, podczas gdy Kościół Szwecji angażuje się w pomoc romskim żebrakom z Rumunii i Bułgarii⁷⁶. Trudno mówić o rozwoju stosunków między Kościołami syryjskimi a Kościołem Szwecji na poziomie lokalnym⁷⁷. Na tym poziomie dużo częstsze są kontakty pomiędzy różnymi Kościołami bliskowschodnimi – zwłaszcza jeśli chodzi o międzywyznaniowe śluby czy pogrzeby osób, których rodziny należą do różnych obrządków:

Wczoraj odpowiadaliśmy pogrzeb w czterech księży: dwóch chaldejskich, jeden syryjsko-katolicki i jeden syryjsko-ortodoksyjny. Czasami dzwonię do syryjsko-ortodoksyjnych księży, żeby mi pomogli z modlitwami. A w przyszłym miesiącu przygotowuję do ślubu trzy pary mieszane – katolicko-ortodoksyjne. To normalne, ja odmawiam swoją modlitwę, inny ksiądz swoją, [ale] wszystko uzgadniamy razem. (Chaldejczyk, ur. w Iraku, 71 lat)

Bywa, że relacje ekumeniczne przybierają formę wspólnych manifestacji – w obronie konkretnych ludzi lub miejsc czy w protestie przeciw przemocy, niesprawiedliwości itp.:

Każdy ma swój mały kościół, gdzie zbiera się, by zobaczyć rodzinę i przyjaciół. Czasem, od wielkiego dzwonu, ludzie przychodzą tutaj [do sali modlitewnej należącej do Asyryjskiego Kościoła Wschodu]. Kiedy oni [syryjscy ortodoksi] urządzali demonstracje poparcia dla swojego

⁷⁶ Wywiad z diakonką Kościoła Szwecji odpowiedzialną za migrację oraz integrację, Sztokholm, 27 listopada 2014.

⁷⁷ Np. w Södertälje zatrudniono osobę odpowiedzialną za ożywienie tych stosunków – co symptomatyczne, młodą świecką kobietę. Wywiad z reprezentantką Kościoła Szwecji wyznaczoną do kontaktów ekumenicznych, Södertälje, 26 marca 2014.

biskupa, my [wschodni Asyryjczycy] też wyszliśmy na ulice, by z nimi demonstrować. Gdy porwano dwóch biskupów w Syrii⁷⁸, byliśmy z nimi, protestowaliśmy przeciwko przemocy. [To jest] jedność. (Asyryjczyk, ur. w Iraku, 52 lata)

W ostatnich latach pojawiły się w Södertälje pewne oddolne inicjatywy, ażeby zakończyć spór asyryjsko-aramejski – przynajmniej na poziomie Kościoła. Moi rozmówcy zauważyli kilka pozytywnych zmian na gruncie lokalnym:

Coś nowego zaczęło się dzieć w tym mieście. Jest grupa ludzi związanych z [syryjskimi kościołami należącymi do różnych frakcji] św. Efrema, św. Jakuba, św. Gabriela i św. Tomasza. Mała grupa starszych ludzi i mała grupka młodszych. Nie wiem o nich za dużo, ale wiem, że zbierają się w tych właśnie kościołach i razem robią różne rzeczy. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 26 lat)

Niektórzy chrześcijanie bliskowschodni uczęszczają do kościołów innych wyznań, zwłaszcza należących do podobnych tradycji, jeśli ich własne znajdują się daleko. W niemal każdej kongregacji jest kilka rodzin, które formalnie należą do innego wyznania. Poza tym zdarzają się, choć raczej rzadko, małżeństwa mieszane (np. asyryjsko/aramejsko-szwedzkie). Warto tu przytoczyć dłuższą wypowiedź syryjsko-ortodoksyjnego księdza, gdyż zauważa on pewne tendencje, jeśli chodzi o trwałość tych związków:

95 proc. żeni się z członkami wspólnoty, a 5 proc. ze Szwedkami, Chilijkami, Polkami itp. Ale większość tych małżeństw mieszanych kończy się rozwodem po kilku latach. Zaobserwowałem, że trwalsze są małżeństwa Aramejek ze Szwedami, niż mężczyzn, którzy żenią się ze Szwedkami. Całkiem wielu tych Szwedów przyjmuje nasze tradycje, stają się trochę Aramejczykami, chcą nawet drugiego chrztu, bo byli chrzczeni w kościołach protestanckich tylko wodą, więc my dodajemy do tego namaszczenie mirrą. Przychodzą potem do naszych kościołów i bardzo lubią nasze tradycje. Niektórzy nawet żenią się z niepełnosprawnymi dziewczętami i troszczą się o nie i ich wspólne dzieci. Nie rozwodzą się. Aramejski mężczyzna nie ożeniłby się z niepełnosprawną dziewczyną bez względu na to, jak piękna by nie była. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 70 lat)

Główne napięcia, jakie się pojawiają między poszczególnymi Kościołami, to te związane z prozelityzmem – wzajemnym pod-

⁷⁸ 22 kwietnia 2013 roku w Syrii, niedaleko tureckiej granicy, zostali porwani dwaj ortodoksyjni biskupi – syryjski, Johanna Ibrahim, oraz grecki, Paul Jazigi. 5 lat później ich los nadal był nieznany.

kradaniu sobie wiernych. Bardzo problematyczna jest tu z punktu widzenia asyryjskich/aramejskich księży działalność zielonoświątkowców, których oferta religijna jest kusząca, zwłaszcza dla młodych syryjskich ortodoksów:

Czasem nasi ludzie zostają członkami Kościoła zielonoświątkowego, a nawet jego pastorami. I uczą naszych [syryjskich ortodoksów], że chrzest w niemowlęctwie jest zły itp. Generują mnóstwo napięć i problemów. To dlatego mamy do nich taki, a nie inny stosunek. Choć oczywiście zdarzają się pozytywne przykłady także w Kościele zielonoświątkowym. Na przykład X., napisał wiele książek na temat Ojców [naszego] Kościoła, świętych Ojców. Jest pastorem zielonoświątkowym, ale okazuje wielki szacunek dla ortodoksów i katolików, próbuje zbudować między nami porozumienie. Ale wielu zielonoświątkowców postrzega katolików i ortodoksów jako niechrześcijan i pragnie ich reewangelizować... (Aramejczyk szwedzkiego pochodzenia, 31 lat)

Pastor Szwedzkiego Misyjnego Kościoła Przymierza zdaje sobie sprawę, że księża syryjsko-ortodoksyjni obawiają się prozelityzmu Kościołów protestanckich. Mówi też otwarcie o wyzwaniach, które pojawiają się w stosunkach z chrześcijanami orientalnymi – kościołami niezgody jest m.in. inne podejście do kobiet i ich roli w Kościele:

Utrzymujemy stosunki z Syryjskim Kościołem Ortodoksyjnym, ale jest to dość zamknięty Kościół, na pewno nie transparentny. Czasami oni mają wrażenie, że zabieramy im wiernych, ale to nie jest prawda, bo zwracamy się tylko do chrześcijan ewangelikalnych. Utrzymujemy też relacje z Koptami – to dużo łatwiejsze. Są bardziej otwarci, bardziej zainteresowani naszą kulturą i tradycjami, bardziej otwarci na kobiety-pastorów. Bo u nas są pastorki. I kiedy spotykają moją koleżankę X., są bardzo otwarci, bardzo grzeczni i proszą ją o pomoc! To świetne. Ufają jej jako kobiecie, jako człowiekowi, jako pastrowi. To zupełnie niemożliwe w przypadku Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego. Pewnego razu wybrałem się do nich [syryjskich ortodoksów] – byłem ubrany po świecku, a X. miała na sobie szaty pastora. Kiedy mnie zobaczyli, pozdrowili mnie „Witaj, pastorze. To miłe, że zabrałeś ze sobą współpracownicę, żeby ci pomogła”. W ogóle nie traktowali jej jak pastora⁷⁹.

Również ludzie związani z Kościołem Szwecji mówią o tym problemie, tj. braku uznania kobiet-pastorów przez chrześcijan bliskowschodnich. To olbrzymia przeszkoda we wzajemnych stosunkach, zwłaszcza że mężczyźni pastorzy nie zawsze są zainteresowani działaniami ekumenicznymi – wymagają one pogłębionej

⁷⁹ Wywiad z pastorem kościoła misyjnego, Södertälje, 12 marca 2014.

wiedzy kierunkowej⁸⁰. Co ciekawe, część luterńskiego duchowieństwa ma nadzieję, że z czasem Kościoły bliskowschodnie zreformują się i zaczną wyświęcać kobiety. Tak mówiła o tym jedna z diakonek:

Mam taką nadzieję. Naprawdę mam. Bo to... To spowodowałoby dużą różnicę w ich nauczaniu. Tak sędzę. Kobiety poznają inne aspekty życia [niż mężczyźni] i to stanowiłyby wartość dodaną w ortodoksyjnych Kościołach⁸¹.

Koleżanka mojej rozmówczyni, również pastorka, ale służąca w imigranckiej dzielnicy Sztokholmu Rinkeby, opowiadała m.in. o rozwiedzionych Asyryjczykach/Aramejkach, którym syryjsko-ortodoksyjni księża zabraniali śpiewania w chórze, prawdopodobnie traktując tę czynność jako zaszczyt zarezerwowany dla osób o nieposzlakowanej moralności. Piętnujące traktowanie we własnym Kościele powodowało, że kobiety wołały przychodzić na msze odprawiane w Kościele Szwecji, otwartym na rozwodników⁸².

5.8. Relacje z muzułmanami

Dla bliskowschodnich chrześcijan historycznie najważniejsze były zawsze relacje z muzułmanami. Gdy Asyryjczycy/Aramejczycy przyjeżdżali do Szwecji, mieli wyobrażenie Szwedów-chrześcijan, którzy będą czekać na nich z otwartymi ramionami, muzułmańskich imigrantów zaś jeśli nie odsyłać, to choć nie darzyć równymi względami. Rzeczywistość okazała się inna i wkrótce Asyryjczycy/Aramejczycy zaczęli narzekać, że muzułmanie łatwiej dostają prawo pobytu niż oni – prześladowani i uciskani chrześcijanie⁸³. Tymczasem Szwedzi nie zamierzali nikogo faworyzować, a tym bardziej stosować klucza religijnego – preferowali, i ciągle preferują, klucz geograficzny w kategoryzowaniu przybyszy. Wyrazem tego był choćby fakt powołania w 2012 roku specjalnego urzędnika – jednego do spraw kontaktu zarówno z muzułmanami, jak i chrześcijanami

⁸⁰ Np. w specjalnej szkole kształcącej dorosłych imigrantów w Hagabergu próbowano zorganizować ekumeniczne msze dla luteranów i bliskowschodnich chrześcijan, na czym szczególnie zależało dyrektorze placówki, ale problemem było znalezienie pastora-mężczyzny, który podjąłby się tego zadania. Chętnych pastorek nie brakowało. Wywiad z nauczycielką ze szkoły w Hagabergu, Södertälje, 6 listopada 2014.

⁸¹ Wywiad z diakonką Kościoła Szwecji, Sztokholm, 27 listopada 2014.

⁸² Wywiad z pastorką Kościoła Szwecji w Rinkeby, Sztokholm, 21 listopada 2014.

⁸³ U. Björklund, *op. cit.*, s. 118.

bliskowschodnimi – w ramach wspomnianej już Szwedzkiej Komisji ds. Rządowego Wsparcia dla Wspólnot Religijnych (SST)⁸⁴.

Na domiar złego w szwedzkich ośrodkach dla uchodźców zdarzały się przypadki zastraszania bliskowschodnich chrześcijan przez muzułmanów. W lutym 2016 roku szwedzkie radio nadało audycję o dwóch chrześcijankach z Iranu, które były napastowane przez grupę muzułmanów. Z kolei gazeta „Östra Småland” doniosła, że grupa chrześcijańskich uchodźców z Iraku i Syrii została zmuszona do opuszczenia ośrodka w Kalmarze z powodu przemocy ze strony wyznawców islamu. W tym samym mieście muzułmański 26-latek, który twierdził, że walczył z dżihadystami w Syrii, groził chrześcijańskiemu uchodźcy, że poderżnie mu gardło. Dostał wyrok w zawieszeniu oraz grzywnę w wysokości 8 tys. koron (około 3300 PLN), karę niezbyt surową, stanowiącą raczej sygnał, że władze nie chcą mieszać się w spory między azylantami. Szwedzki Urząd ds. Migracji nie zamierza otwierać specjalnych ośrodków dla bliskowschodnich chrześcijan, choć zgodził się na cztery prywatne kwatery dla uchodźców wywodzących się ze środowisk LGBT⁸⁵. O stworzenie prywatnego ośrodka dla chrześcijan zabiega asyryjski dziennikarz i aktywista Nuri Kino, który w serii artykułów w szwedzkiej i międzynarodowej prasie nagłośnił problem⁸⁶. Ma poparcie Szwedzkiego Stowarzyszenia Ewangelicznego⁸⁷.

Gorycz w Asyryjczykach/Aramejczykach natomiast budzi fakt, iż podobnie do szwedzkich świeckich organizacji zajmujących się migrantami, Kościół Szwecji nie zamierza dzielić uchodźców ze względu na ich wyznanie – nigdy nie był zainteresowany wyłącznie dialogiem z chrześcijanami z Bliskiego Wschodu, ale rów-

⁸⁴ Myndigheten för stöd till trossamfund, *Handläggare för kontakt med ortodoxa och muslimska samfund: presentation*, <https://www.myndigheten.sst.se/om-oss/nyheter/nyhetsarkiv-aktuellt/2012-05-14-handlaggare-for-kontakt-med-ortodoxa-och-muslimska-samfund-presentation.html>, data odczytu 18 maja 2018.

⁸⁵ J. Rudolfsson, *Christian Refugees Persecuted in Sweden*, „Providence. A Journal of Christianity & American Foreign Policy”, 9.03.2016, <https://providencemag.com/2016/03/christian-refugees-persecuted-sweden/>, data odczytu 22 maja 2018.

⁸⁶ W jednym z artykułów przytaczał dane raportu Open Doors „Violence against Christian Refugees in German Accommodations for Asylum Seekers” z maja 2016 roku, w świetle którego trzy czwarte chrześcijańskich azylantów doświadczyła w Niemczech prześladowań. N. Kino, *They Are Persecuted Again – This Time in Europe*, „HuffPost”, 19.05.2016, https://www.huffingtonpost.com/nuri-kino/they-are-persecuted-again_b_10027104.html, data odczytu 22 maja 2018.

⁸⁷ J. Rudolfsson, *op. cit.*

nież, a może przede wszystkim z wyznawcami islamu. Jako skrajne, ale również symptomatyczne, można potraktować wystąpienie biskup Sztokholmu Evy Brunne, apelującej, by otworzyć tymczasowo jeden z luteranских kościołów dla osób innych konfesji. Biskup zaproponowała wyniesienie ze świątyni chrześcijańskich symboli i zaznaczenie na posadzce kierunku na Mekkę⁸⁸.

Inne Kościoły protestanckie również są otwarte na muzułmanów i czasem nawet próbują mediować między nimi a chrześcijanami z Bliskiego Wschodu. Szwedzki Misyjny Kościół Przymierza w Södertälje wyszedł kiedyś z inicjatywą zorganizowania międzywyznaniowych spotkań dla bliskowschodnich chrześcijan i muzułmanów, jednak akcja zakończyła się fiaskiem:

Zaprosiliśmy „Muzułmanów dla Pokoju”. To taki ruch w Szwecji. Zaprosiliśmy ich do naszego kościoła, ponieważ chcieliśmy zorganizować wielokulturowe, ekumeniczne spotkanie chrześcijan i muzułmanów z Bliskiego Wschodu. I skończyło się to katastrofą... Z powodu setek lat [muzułmańskiej] opresji [na Bliskim Wschodzie] i nieufności [chrześcijan]... Totalna porażka. Bardzo, bardzo smutna i trudna sytuacja. Pełna agresji. Dla większości chrześcijan z Bliskiego Wschodu islam stanowi wielki problem⁸⁹.

Zasadniczo Asyryjczycy/Aramejczycy boją się muzułmanów i starają się ich unikać. Nie jest to trudne w Södertälje, gdzie muzułmanów jest niewielu (wybierają inne lokalizacje, zwykle w pobliżu meczetów i/lub tam, gdzie są większe skupiska ich współwyznawców⁹⁰). Nieliczni wyznawcy islamu w Södertälje, zwłaszcza Somalijszczycy, skarżą się jednak na nękanie przez bliskowschodnich chrześcijan. Przypadki szykanowania, a nawet napaści potwierdzają miejscowi policjanci i szwedzkie media. Na przykład SVT pokazała reportaż w ramach cyklu „Misja Śledztwo” (*Uppdrag Granskning*) o meczetach, które są atakowane, podpalane lub bezczeszczone (m.in. przez wrzucenie świńskich łbów), a według dziennikarzy głównymi podejrzanymi tych aktów wandalizmu

⁸⁸ A. Nowacka-Isaksson, *op. cit.*

⁸⁹ Wywiad z pastorem kościoła misyjnego, Södertälje, 12 marca 2014.

⁹⁰ Według różnych szacunków muzułmanów jest w Szwecji od 350 do nawet 810 tys. Najważniejsze meczety zostały zbudowane w Malmö (1984), Uppsali (1995), Sztokholmie (2000), Umeå (2006) oraz Fittji (2007). Zob. więcej: M. Woźniak, *Czy muzułmanie mogą być „lagom”? Różne oblicza islamu w Szwecji*, [w:] *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, red. M. Widy-Behiesse, Warszawa 2012, s. 231–243.

byli syryjscy ortodoksi. Młodzi Asyryjczycy/Aramejczycy oskarżani byli też o rzucanie kamieniami lub jajkami w muzułmańskie domy⁹¹. Oczywiście wspólnota asyryjsko-aramejska poczuła się skrzywdzona i zaprotestowała przeciw takiemu jej przedstawianiu w szwedzkiej telewizji, wysyłając petycję do zarządu podpisaną przez 2200 osób⁹².

Szefowa Wydziału ds. Demokracji i Różnorodności w urzędzie gminy Södertälje, która jest liberalną muzułmanką z Iranu, była jedną z niewielu osób, które nie bały się opowiedzieć mi o asyryjskiej/aramejskiej islamofobii – przeważnie szwedzcy urzędnicy unikają tego tematu, uznając go za zbyt drażliwy. Tymczasem problem, według mojej rozmówczyni, jest tak poważny, zwłaszcza w dzielnicy Hovsjö, iż wymaga specjalnych środków. Ona sama wdrożyła kilka programów, by zapobiegać pogorszeniu sytuacji, m.in. zorganizowała spotkania reprezentantów różnych wyznań⁹³.

Wielu chrześcijan w tej gminie pochodzi z krajów, w których rozwinęli w sobie postawy głęboko islamofobiczne... Wszystko zmierzało do punktu wrzenia w 2010 roku... 7 września pięć muzułmanek zostało napadniętych – rzucali w nie kamieniami. Kobiety były z Bliskiego Wschodu, nie wszystkie z Somalii. No więc te kobiety zostały zaatakowane, ale to nie był ani taki pierwszy, ani ostatni przypadek. (...) oni [Asyryjczycy/Aramejczycy] potrafią załatwić swoją potrzebę fizjologiczną, wrzucić zawartość do plastikowego woreczka i umieścić ją potem w skrzynce na listy jakiegoś muzułmanina, ale to ciągle nie! Półtora roku temu pewna ciężarna Somalijka szła sobie z piątką dzieci, gdy zaatakowało ją pięciu asyryjskich/aramejskich nastolatków. Złapali ją, otworzyli jej usta i napluli w nie⁹⁴. A trzy tygodnie temu zniszczono dom, gdzie okoliczni muzułmanie zwykli się spotykać⁹⁵.

⁹¹ *Muslimhat känslig fråga i Södertälje*, SVT, <https://www.svt.se/nyheter/granskning/ug/muslimhat-kanslig-fraga-i-sodertalje>, data odczytu 3 maja 2018.

⁹² Autorzy petycji wyrazili smutek z powodu krzywdzących generalizacji w szwedzkiej telewizji na temat ich grupy etnicznej. Według nich islamofobia to problem jednostek, a nie całej wspólnoty, takie programy zaś nakręcają jedynie spiralę nienawiści międzywyznaniowej. *Namninsamling efter Uppdrag granskning om islamofobi*, <https://www.svt.se/nyheter/inrikes/namninsamling-efter-uppdrag-granskning-om-islamofobi>, data odczytu 3 maja 2018.

⁹³ Odbywają się one co dwa miesiące, bierze w nich udział burmistrz Södertälje, zaproszeni są przedstawiciele 20 wyznań chrześcijańskich, muzułmanów i mandejczyków. Wywiad z burmistrzem Södertälje, Södertälje, 3 czerwca 2014.

⁹⁴ Skazani zostali za to zarówno przez sąd rejonowy, jak i apelacyjny. Większość Asyryjczyków/Aramejczyków w Södertälje nie wierzy jednak w winę nastolatków – uważają całą historię za wymysł. *Muslimhat känslig fråga i Södertälje...*

⁹⁵ Wywiad z szefową Wydziału ds. Różnorodności, Praw człowieka, Równości płci oraz Kościołów w Södertälje, Södertälje, 3 listopada 2014.

Choć syryjsko-ortodoksyjny biskup Benjamin Atas oficjalnie potępił islamofobię, mówiąc o tym, że chrześcijański wymóg kochania sąsiada obejmuje także muzułmanów⁹⁶, to przytłaczająca większość moich rozmówców patrzy na wyznawców islamu przez pryzmat Sejfo, politycznej walki z Turkami o uznanie swojej historii oraz działalności tzw. Państwa Islamskiego. Nie rozumieją, dlaczego Szwecja broni praw muzułmańskiej mniejszości, a nie troszczy się o chrześcijańską większość⁹⁷. Niektórzy chcieliby ostrzec „naiwnych” Szwedów i obronić ich przed „żądnymi krwi” wyznawcami islamu:

Co robią Szwedzi? Sprowadzają muzułmanów z całego świata: z Somalii, Bliskiego Wschodu, Albanii, a tym samym przenoszą tu konflikt z Bliskiego Wschodu, pozwalają, by trwał tutaj. A kultura chrześcijańska tu?... „Nie mówcie już o chrześcijaństwie albo was zabijemy”. Kiedy traktuje się muzułmanów w taki sposób, to oni powiedzą „Zabijemy was”. (Chaldejczyk, ur. w Iraku, 31 lat)

Szwedzi zaangażowani w pomoc chrześcijańskim imigrantom są świadomi tych uczuć, ale wierzą, że da się je zmienić za pomocą rozmowy. W szwedzkich szkołach nie rejestruje się religii uczniów, a jedynie ich język ojczysty. Dyrektor szkoły prowadzącej kursy szwedzkiego dla dorosłych w Södertälje tak mówi o swoich podopiecznych, z których połowa na co dzień posługuje się językiem arabskim:

Nasi studenci czują, że musieli uciekać ze swoich krajów dlatego, że są chrześcijanami. Mówią nam: „Nie opowiadajcie nam o równym traktowaniu wyznawców wszystkich religii. My nie byliśmy równo traktowani”. Wówczas odpowiadam: „Bardzo szanuję wasze poprzednie doświadczenia. Muszę wam jednak wytłumaczyć, jakie są prawa w Szwecji” i potem dyskutujemy na różne tematy... Temat religii jest wyjątkowo trudny, ponieważ wielu studentów ma silne osobiste doświadczenia złego traktowania...⁹⁸

Kilku respondentów przyznało, że ich wspólnocie nieobce są uprzedzenia i uczucia antymuzułmańskie. Uważali, że ze względu na osobiste negatywne doświadczenia starsze pokolenie Asyryjczyków/Aramejczyków ma prawo do strachu i goryczy, podobnie

⁹⁶ *Muslimhat känslig fråga i Södertälje...*

⁹⁷ F. McCallum, *Shared Religion but Still a Marginalized Other...*

⁹⁸ Wywiad z dyrektorem Szkoły Języka Szwedzkiego dla Dorosłych (SFI), Södertälje, 14 listopada 2014.

jak nowo przybyli z Syrii i Iraku, podczas gdy młodzi, wychowani w Szwecji, powinni być pozytywniej nastawieni do muzułmanów⁹⁹. Wyjątkowo zdarzają się nawet tacy Asyryjczycy/Aramejczycy, którzy współczują muzułmanom z Södertälje:

Muzułmanie mają problem z Asyryjczykami. Mają meczet, który jest pod ziemią, nie wiemy dokładnie gdzie. Boją się pokazać, że w ogóle mają jakieś miejsce, tyle już tu mieli problemów. Ale Irakijczycy... Nawet iraccy chrześcijanie, którzy nie mówią po „asyryjsku”, ich dzieci mają problemy w szkole. Jeśli dzieci rozmawiają tylko po arabsku, to asyryjskie dzieci mówią im: „Jesteście jak muzułmanie”. To wielki problem tu w Södertälje, zresztą piszą o tym w gazetach... Że muzułmanie nie ośmielają się mieszkać w Södertälje. (Asyryjka, ur. w Syrii, 36 lat)

Ta sama Asyryjka opowiedziała mi historię swojej przyjaźni z muzułmanką – jej stosunek do wyznawców islamu zmienił się pod wpływem osobistego kontaktu z przedstawicielką tej religii. Swoim dzieciom zamierza wpoić zasady otwartości i tolerancji religijnej:

Zostałam wychowana w Syrii, gdzie była wyraźna różnica między muzułmanami a chrześcijanami. Kiedy przyjechałam do Szwecji, przystawałam tylko z ludźmi takimi jak ja. Potem, na uniwersytecie spotkałam pewną Bośniaczkę, opowiadała o muzułmanach i Serbach, o szariacie i politycznym islamie – ciągle wtedy walczyłyśmy. Ale później zostałyśmy najlepszymi przyjaciółkami. Bardzo wstydziłam się moich [pierwszych] reakcji i ona tak samo. To proces, wcale niełatwy, to rodzaj podróży. Moje dzieci będą kochać i szanować muzułmanów.

O krok dalej poszła aspirująca asyryjska polityczka, która osobiście zaangażowała się w pracę na rzecz młodych muzułmanek z Somalii. Udowodniła tym samym, że w grupie asyryjsko-aramejskiej znajdują się ludzie, którzy są w stanie porzucić uprzedzenia i próbować budować nową rzeczywistość społeczną, w której pochodzenie etniczne, ani religia nie grają aż tak wielkiej roli:

Otrzymałam specjalne wykształcenie dzięki Czerwonemu Krzyżowi. To było bardzo dobre, bo zdobyłam wiedzę, dzięki której mogłam pomagać ludziom. Spotykałam się z taką grupą młodych dziewcząt z Somalii, którym pomagałam w różnych rzeczach, miałyśmy różne zajęcia – troszkę jak feministki. A potem mieliśmy rodzinę z Afryki, ludzi z Somalii, którzy przyjechali po wojnie... Nie mieli kontaktu ze swoimi rodzinami, więc im też pomagałam. (Asyryjka, ur. w Iraku, 23 lata)

⁹⁹ Przewodniczący Aramejskiej/Syryjskiej Federacji Młodzieżowej Jonathan Varli uważa, że młodzi uciekający przed Państwem Islamskim z Syrii i Iraku przekazują swój strach rówieśnikom urodzonym w Szwecji – stąd bierze się nienawiść. *Muslimhat känslig fråga i Södertälje...*

5.9. Asyryjczycy/Aramejczycy a inni migranci

Jako wspólnota Asyryjczycy/Aramejczycy są bardzo skupieni na sobie, choć ich organizacje kooperują z innymi grupami etnicznymi w ramach Grupy Współpracy Etnicznych Stowarzyszeń Szwecji (*Samarbetsorgan för etniska organisationer i Sverige*, SIOS) oraz Federacji Migrantów (*Migranternas Förbund*)¹⁰⁰. Wielu – zwłaszcza mieszkających w Södertälje – podkreśla, że ich kontakt z innymi imigrantami jest ograniczony:

Nie mieszkamy się ze sobą tak bardzo. Wierzę, że w domach zachowujemy się jak Aramejczycy, a poza domami bardziej jak Szwedzi – bronimy szwedzkiego państwa i szwedzkich wartości. Żyjemy w społeczeństwie, które składa się z wielu grup; nie wierzę, by z którąś z nich Aramejczycy szczególnie współpracowali. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 62 lata)

Ekspozycja na kontakty z innymi migrantami niewątpliwie uzależniona jest od okolicy, w której mieszkają i pracują rozmówcy. Niektórzy żyją w wielokulturowych dzielnicach – ci pod wpływem codziennych kontaktów nabierają konkretnych przekonań o innych imigrantach:

To zależy od tego, gdzie mieszkasz. Na przykład w Botkyrka, gdzie kiedyś mieszkałem, było dużo ludzi z Bałkanów, z Europy Wschodniej, więc dorastałem z nimi; w pewnym sensie jestem jakoś związany z ich społecznościami. Większość moich doświadczeń była pozytywna, właściwie nie miałem żadnych negatywnych – czy to z innymi chrześcijanami, czy muzułmanami, czy osobami niereligijnymi. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 32 lata)

Jeśli nawiązują jakieś głębsze relacje z innymi imigrantami, to na poziomie osobistym – przyjaźnie zdarzają się w szkole, na uczelni, w pracy. Rozmówcy wspominali przyjaciół i przyjaciółki z Korei, Chin, Filipin itp. Czasami te przyjaźnie przeradzają się w romantyczne związki i bywa, że owocują małżeństwami z Ormiankami, Rosjankami, Etiopkami, Chilijkami, Polkami – zwykle jednak z chrześcijankami/chrześcijanami. Nie znaczy to, że Asyryjczycy/Aramejczycy jako grupa nie ulegają stereotypom. Chaldejczycy czasem narzekają na Polaków – inną dużą grupę imigrancką wyznającą katolicyzm, z którą muszą dzielić kościoły. Niewątpliwie

¹⁰⁰ A. Makko, *op. cit.*, s. 278–279.

obie wspólnoty mają różne mentalności i silne tożsamości narodowe, które czasem wchodzą w konflikt. Oto, co członek Bildy, szwedzkiej organizacji zrzeszającej różne Kościoły, prywatnie Chaldejczyk z Iraku, mówił o problemach z polskimi parafianami:

Polscy parafianie nie akceptują kolorowych księży. Proboszcz, jeśli jest czarny, nie będzie przez nich lubiany, mówię ci. Gdy jesteś z Bliskiego Wschodu, nie lubią cię. (...) Polacy myślą, że są jedynymi prawdziwymi katolikami, którzy mogą patrzeć na innych z góry, a ci z Afryki czy Azji nie są prawdziwymi katolikami. Czasem nawet z nich żartujemy „No pewnie, Matka Boska była Polką, a Jezus urodził się w Gdańsku”¹⁰¹.

Jednak najbardziej nielubianą przez Asyryjczyków/Aramejczyków grupą są Somalijczycy, których kilku moich rozmówców krytykowało za słabą znajomość szwedzkiego, przybywanie w zbyt wielkich grupach oraz nieumiejętność zachowania porządku w przestrzeni wspólnej. Zresztą podobnie uważają etniczni Szwedzi. Pracująca w parafii w Rinkeby pastor Kościoła Szwedzkiego zapytana o Somalijczyków przyznała, że stosunki z nimi nie układają się najlepiej mimo prób dialogu z jej strony:

Ok, mogę spotkać się z ich przywódcą i będziemy dla siebie bardzo mili i sympatyczni. Ale tak naprawdę nie wiadomo, o czym mówią. A muzułmanie na placu Rinkeby będą pluć, gdy będziesz ich mijać. Więc nie pokazuję im swojej koloratki. (...) Muzułmanie umieścili moje nazwisko na Avpixlat¹⁰² z dopiskiem, że ich nawracam (...) Szwedzi boją się tu przychodzić. (...) Prawie wszystkie kobiety tutaj noszą nikaby, a mężczyźni długie brody. Od dwóch, trzech lat widać wyraźną radykalizację. Niektórzy stąd ruszają na wojnę w Syrii¹⁰³.

Wyjątkowa na tym tle była wypowiedź jednego z aramejskich respondentów, który wykazał się dużą dawką dystansu, zauważając, że według niego Somalijczycy przybywający aktualnie do Szwecji przypominają Asyryjczyków/Aramejczyków 20 lat wcześniej:

¹⁰¹ Wywiad z pełnomocnikiem Bildy ds. Kościołów katolickich, Sztokholm, 27 listopada 2014.

¹⁰² Szwedzka strona internetowa z wiadomościami oraz blogiem związana z antyimigranckimi Szwedzkimi Demokratami. Określała się jako niezależna, przyjazna Szwedom strona z wiadomościami i opiniami. W 2017 roku zastąpiła ją ksenofobiczna, rasistowska i prawicowa *Samhällsnytt*. *Avpixlat har fått utgivningsbevis*, SVT, 2.06.2014, <https://www.svt.se/kultur/avpixlat-har-fatt-ansvarig-utgivare>, data odczytu 14 maja 2018.

¹⁰³ Wywiad z pastorką Kościoła Szwecji, Sztokholm, 21 listopada 2014.

Pracuję w Rinkeby – jest tam bardzo wielu ludzi z Somalii. Niemal wszyscy z nich mówią fatalnie po szwedzku. Ale się uczą. Prawdopodobnie powoli zaczynają się integrować, wtapiać w szwedzkie społeczeństwo. Mam na myśli to, że jeśli mówimy o nas – Aramejczykach – to jestem pewny, że 20 lat temu byliśmy w tym miejscu, co Somalijczycy dziś. Jeśli przez 20 lat my się zmieniliśmy, to i Somalijczycy się zmieniają... (Aramejczyk, ur. w Syrii, 40 lat)

5.10. Religia jako tabu i problem błędnej identyfikacji

Ci Asyryjczycy/Aramejczycy, którzy mieszkają w Szwecji od dłuższego czasu, zdają sobie sprawę z tego, że religia nie jest dobrym tematem do rozmów z etnicznymi Szwedami. Szwedzkie społeczeństwo postrzega ją jako rodzaj przesądu. Ten, kto afizkuje się ze swoją religijnością, jest traktowany jak ktoś zacofany i irracjonalny. Kościół katolicki ma etykietę fanatycznego i fundamentalistycznego ze względu na swoją niezgodę w kwestii aborcji, małżeństw homoseksualnych oraz wyświęcania kobiet. Kościoły ewangeliczne postrzegane są jako zbyt małe, zbyt kontrolujące i także fundamentalistyczne, jako że ciągle cytują Biblię, zamiast uciekać się do filozoficznych lub teologicznych argumentów. Kościół Szwecji ma piękną oprawę, ale głoszone przez niego treści są dla większości Szwedów zupełnie nieinteresujące¹⁰⁴.

Dużo łatwiej o religii rozmawiać imigrantom z innymi cudzoziemcami, zwłaszcza tymi, w których krajach pochodzenia religia odgrywała znaczną rolę. W spojrzeniu tego Asyryjczyka religia łączy się z tożsamością:

Religia rzadko kiedy staje się tematem do rozmowy, jeśli już, to nigdy nie mówi się o niej w antagonizujący sposób. Głównie podkreśla się podobieństwa [między wyznaniem] i to zdecydowanie bardziej w rozmowach z obcymi niż przyjaciółmi. Mam wrażenie, że religia nie jest aż takim tematem tabu w rozmowach z cudzoziemcami, jako że w ich krajach odgrywa dużo ważniejszą rolę niż w Szwecji. Nawet jeśli oni wyznają inną religię niż ty, to nie ma nic złego w podkreśleniu własnej – w takim kontekście to bardziej sposób na pokazanie własnej tożsamości. (Asyryjczyk, ur. w Syrii, 30 lat)

¹⁰⁴ J. McDermott, *Christ and Secular Sweden: An interview with Klaus Dietz about the Swedish church*, „America. The Jesuit Review”, 24.12.2007, <https://www.americamagazine.org/issue/639/article/christ-and-secular-sweden>, data odczytu 2 maja 2018.

Z kolei ten aramejski rozmówca nie ma problemu z przyznawaniem się do swojej wiary. Drażni go natomiast mylenie go z Arabem-muzułmaninem i konieczność ciągłego wyjaśniania, kim jest¹⁰⁵ – niewielu Szwedów ma świadomość, że na Bliskim Wschodzie nie żyją wyłącznie wyznawcy islamu:

Bardzo często mówię, że jestem chrześcijaninem. Moim językiem ojczystym jest arabski, nauczyłem się syryjskiego tu, w Södertälje. I kiedy oni [etniczni Szwedzi] słyszą, że mówię po arabsku, to dla nich oznacza tylko jedno: Arab, a więc muzułmanin. Tylko kilku ma świadomość, że na Bliskim Wschodzie żyją też ludzie, którzy są chrześcijanami. Naprawdę muszę to wyjaśniać; zastanawiam się nad noszeniem krzyża, tylko po to, żeby to pokazać. (Aramejczyk, ur. w Libanie, 45 lat)

Krzyż na szyi najczęściej odbierany jest w Szwecji jako przejaw religijnego fundamentalizmu – dlatego decyzja o jego eksponowaniu wcale nie należy do łatwych, szczególnie dla młodych Asyryjczyków/Aramejczyków, którym zależy na akceptacji grupy rówieśniczej. Jednak czasem ważniejsza jest opinia własnej wspólnoty, a tak dzieje się w przypadku młodych zaręczonych Asyryjek/Aramejek – złoty krzyżyk od przyszłych teściów sprawia, że dziewczyna postrzegana jest jako „porządna” podczas spotkań z narzeczonym:

Czasami wkładam mój krzyż. Ale nie w szkole. Zakładam go, gdy wychodzę z moim narzeczoną i jego rodziną. Tylko wtedy. Bo na przykład nie w pracy – właśnie dostałam pracę jako nauczycielka. Nie uważam, żeby to było dobrze obnosić się z krzyżem. To tylko moja sprawa, jaką religię wyznaję. A religia to temat tabu. W oczach Szwedów zwłaszcza katolicy jawią się jako strasznie restrykcyjni... (Chaldejka, ur. w Szwecji, 21 lat)

W świetle kolejnej wypowiedzi okazuje się zresztą, że pewną naiwnością jest zakładanie, że etniczni Szwedzi jednoznacznie odczytują krzyż jako symbol chrześcijaństwa – część go tak odczyta, jednak dla niektórych to po prostu ozdoba, nieniosąca głębszych znaczeń. To raczej kolor skóry i ogólnie „bliskowschodni

¹⁰⁵ Podobne wypowiedzi zebrali naukowcy badający wspólnotę asyryjską w Nowej Zelandii. Według respondentów większość Nowozelandczyków nigdy nie słyszała o Asyryjczykach, stąd ciągłe pytania o ich pochodzenie (nawet jeśli ci mieszkali w Nowej Zelandii całe życie). Gdy miejscowi dowiadawali się, że przybycze pochodzą z Iraku, często zakładali, że są muzułmanami i przypisywali im wiele stereotypowych cech mieszkańców Bliskiego Wschodu. Dlatego rozmówcy szybko informowali nowych znajomych, że Asyryjczycy są chrześcijanami, „pokojowymi ludźmi”, bardzo różniącymi się od Irakijczyków-muzułmanów. Ph. Collie i in., *op. cit.*, s. 213.

wygląd” przesadzają o byciu skategoryzowanym jako „muzułmanin”. Co symptomatyczne, dopatrywanie się wyznawców islamu we wszystkich imigrantach z Bliskiego Wschodu wynika często z nadmiernej poprawności politycznej i chęci uniknięcia kulturowego *faux pas*:

Szwedzi mają problem ze swoim poglądem na innych. Chcą być tacy gościnni, że stają się w tym aż rasistowscy. Tak bardzo próbują być mili, że mocno z tym przesadzają i odkrywają swoje prawdziwe uczucia... Na przykład, kiedy rozepnę koszulę, to dobrze widać mój krzyż, a oni ciągle potrafią zapytać: „Czy jesz wieprzowinę?” (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 33 lata)

Większość asyryjskich/aramejskich respondentów przynajmniej raz była w Szwecji wzięta za kogoś innego. Niekoniecznie za Turków¹⁰⁶, choć faktycznie to najpowszechniejsze przypadki. Etniczni Szwedzi brali Asyryjczyków/Aramejczyków również za Włochów, Hiszpanów lub mieszkańców Ameryki Południowej.

Słyszałem, że wyglądam jak Pers. Niektórzy mówili, że jak Hiszpan czy Latynos. Gdy miałem 25 lat nosiłem długie włosy i byli tacy, co brali mnie z Indianina. Teraz nie wiem. Niektórzy pytają: „Jesteś Kurdem?” Widzą, że nie jestem Szwedem, ale nie są w stanie określić, skąd pochodzę. (Aramejczyk, ur. w Libanie, 45 lat)

Niewielka grupa respondentów w ogóle nie ma typowych bliskowschodnich rysów – wówczas zarówno etniczni Szwedzi, jak i członkowie własnej wspólnoty nie wiedzą, jak ich zaklasyfikować, co czasem prowadzi do zabawnych nieporozumień:

Kiedy lecisz do Detroit w USA i mówisz „Jestem Chaldejka”, to słyszysz „Ha! Chaldejka, ok”. Wiedzą, kim jesteś. A tu, w Szwecji, nie wiedzą, kim są Chaldejczycy. Myślą, że jestem z Hiszpanii, Włoch, Grecji. A kiedy mówię Szwedom, że pochodzę z Iraku, to słyszę „Co?!” Nie wierzą, ponieważ mam niebieskie oczy. Podobnie moi klienci z Bliskiego Wschodu, oni też wykrzykują „Co?!” To takie śmieszne. Kiedy gadają, gadają, gadają, a ja słucham i słucham, a potem wtrącam coś w ich języku. Wówczas są bardzo zaskoczeni „Czy ty jesteś?... Nie wyglądasz na Irakijkę”. Odpowiadam „Ale jestem Chaldejka. Po prostu wyglądam, jak wyglądam”. (Chaldejka, ur. w Wielkiej Brytanii, 36 lat)

¹⁰⁶ Tożsamość asyryjska kształtująca się w Szwecji z założenia stała w kontrze do tożsamości tureckiej. Tureckość kojarzyła się Asyryjczykom z ludobójstwem, prześladowaniami i dyskryminacją; ponadto w oczach asyryjskich nacjonalistów Turcy okupowali ich ziemie. Przykładem na siłę tego antagonizmu może być fakt, że w październiku 1978 roku Asyryjczycy zbrojnie atakowali *Temadagarna* (Dni tematyczne), festiwal podkreślający wielokulturowość w Södertälje, tylko dlatego, że reklamował go plakat z turecką flagą. A. Makko, *op. cit.*, s. 269.

5.11. Medialny wizerunek Asyryjczyków/Aramejczyków

Szwecja jako pierwsze państwo na świecie zabroniła cenzury w prasie – było to w roku 1766. Wydany wówczas Akt o wolności druku rozpoczął tzw. erę wolności (*frihetstiden*). Obecnie Szwedzi są jednym z narodów, który czyta najczęściej gazet. Prawie każde miasteczko ma lokalną gazetę. Najważniejsze ogólnokrajowe gazety to „Dagens Nyheter”, „Göteborgs-Posten”, „Svenska Dagbladet” i „Sydsvenska Dagbladet”. Z kolei dwa największe tabloidy to „Aftonbladet” i „Expressen”. Bezpłatna, rozdawana na ulicy gazeta „Metro” ma największy nakład na świecie. Do lat 90. XX wieku publiczna telewizja (SVT1 i SVT2) miała monopol na nadawania naziemne. W 1987 roku zaczęło nadawanie TV3 przez satelitę z Londynu. W 1992 roku wystartował pierwszy kanał komercyjny TV4. Oprócz tych kanałów dużą popularnością cieszy się jeszcze Kanał 5. Sveriges Radio (SR) ma cztery programy państwowe (P1, P2, P3 i P4). Licencje na działanie komercyjnych stacji radiowych zaczęto wydawać we wczesnych latach 90. XX wieku. W 2017 roku 95 proc. Szwedów miało dostęp do Internetu¹⁰⁷.

Asyryjczycy/Aramejczycy rzadko inicjują kontakty z lokalnymi czy narodowymi mediami, ale szwedzkie media czasem przygotowują programy lub artykuły na temat bliskowschodnich chrześcijan. Zwykle jednak ci ostatni nie są zadowoleni z tego, jak są prezentowani w szwedzkich mediach, uważają obraz przez nie budowany za wypaczony i niesprawiedliwy. Zwłaszcza w latach 70. XX wieku w lokalnej prasie szwedzkiej było dużo negatywnych artykułów na temat Asyryjczyków/Aramejczyków¹⁰⁸, dopiero z czasem wspólnota zdołała poprawić swój wizerunek¹⁰⁹. Ciągłe jednak szwedzkie gazety rozpisują się o tym, ile pieniędzy rząd przeznacza na uchodźców (ok. 1 proc. PKB) i jakie czyny zakazane stają się ich udziałem¹¹⁰. Obok – relatywnie niewielkich – informacji na temat

¹⁰⁷ Więcej o strukturze i ewolucji mediów w Szwecji: O. Westlund, *Digital News Report. Sweden*, 2017, <http://www.digitalnewsreport.org/survey/2017/sweden-2017/>, data odczytu 5 maja 2018.

¹⁰⁸ Gazety pisały wręcz o „asyryjskiej inwazji”. Przedstawiały Asyryjczyków jako nielegalnych imigrantów i kryminalistów. Por. A. Makko, *op. cit.*, s. 266, 272.

¹⁰⁹ Ch. Westin, *op. cit.*, s. 994. Asyryjskie organizacje zachęcały swoich członków do respektowania prawa w Szwecji, a jednocześnie sprzeciwiały się dyskryminacji uchodźców i imigrantów. A. Makko, *op. cit.*, s. 272.

¹¹⁰ M. Zaremba-Bielawski, *op. cit.*

prześladowań chrześcijan bliskowschodnich przez tzw. Państwo Islamskie w prasie pojawia się zdecydowanie więcej szwedzkich reportaży na temat mafii oraz islamofobii syryjskich ortodoksów.

Södertälje powraca tu jako niesławny przykład niebezpiecznego miejsca, w którym rywalizacja między dwiema frakcjami i klubami sportowymi – Assyryską i Syrianską – prowadzi do walk, a czasem nawet zabójstw. Gdy jesienią 2011 roku szwedzki narodowy kanał TV3 nadał reality show *Mitt stora feta syrianska bröllop* („Moje wielkie syryjskie wesele”), Assyryjczycy/Aramejczycy byli bardzo przygnębieni tym, że ich wspólnota została odmalowana jako niezwykle materialistyczna i pretensjonalna. Mimo tych zastrzeżeń, większość moich rozmówców, oczywiście tych, którzy biegle znała język szwedzki, ogląda szwedzką telewizję i/lub czyta szwedzkie gazety.

Nie wydaje mi się, bym czytał zbyt dużo pozytywnych rzeczy na temat bliskowschodnich chrześcijan w Szwecji. Więcej o skandalach niż o dobrych rzeczach. Na przykład o tym, że spłonął budynek asyryjskiej federacji w Södertälje... Wiesz, skandale piłkarskie, a dwa lata temu skandal dotyczący pieniędzy, w który zaangażowany był Światowy Związek Syryjczyków [dawna nazwa Światowej Rady Aramejczyków (Syryjczyków)] i mafia z Södertälje, czy jak też ich tam nazywają. Myślę, że w mediach Assyryjczycy przedstawiani są negatywnie. A, i jeszcze kilka lat temu mieliśmy [taki program] *Mitt stora feta syrianska bröllop* – o młodych Aramejczykach, którzy się pobierają. Uważam, że przedstawili nas jako tępych ludzi, których obchodzi jedynie luksus i elegancja. Byłem tym przybity. Zadzwoiłem do „[Nya] Dagen”, to chrześcijańska gazeta, rzecz jasne protestancka, ale pisząca sporo o mniejszościach, także o Assyryjczykach. Chciałem im pokazać, że liturgia w naszym Kościele ma 2 tysiące lat! To o tym powinno się mówić więcej w mediach, o starożytnych [tradycjach], rozumiesz. (Assyryjczyk, ur. w Szwecji, 26 lat)

Miałam okazję przeprowadzić wywiad z naczelną redaktorką gazety „Nya Dagen”, która ukazuje się od 1945 roku i obecnie ma 50 tys. czytelników. Kiedyś był to organ ruchu zielonoświątkowego, jednak obecnie reprezentuje różne wyznania, także chrześcijan bliskowschodnich. Redaktor naczelna powiedziała mi, że w ostatnich kilku latach – zwłaszcza po pojawieniu się tzw. Państwa Islamskiego – w jej gazecie pojawia się zdecydowanie więcej artykułów na temat chrześcijan bliskowschodnich. Wcześniej szwedzkie media były bardzo ostrożne i jak ognia unikały krytyki muzułmanów, by przypadkiem nie spowodować napięć pomiędzy nimi

a etnicznymi Szwedami¹¹¹. Teraz ci ostatni – m.in. dzięki Nuriemu Kino, szwedzko-asyryjskiemu lobbyście i dziennikarzowi – zaczynają zauważać, że w ich kraju żyją liczne wspólnoty bliskowschodnich chrześcijan. Oto, w jaki sposób redaktorka opisała pracę oraz kontakty swoich dziennikarzy:

Bierzemy udział w różnych demonstracjach i manifestacjach organizowanych w Szwecji. Jeśli pomyślę tylko o zeszłym roku, to byliśmy tam i rozmawialiśmy z ludźmi. Jesteśmy w kontakcie telefonicznym, głównie z Asyryjczykami z Iraku i Syrii, przeprowadzamy z nimi wywiady za pośrednictwem Skype'a albo telefonu, tego rodzaju rzeczy. No i jesteśmy w stałym kontakcie z przedstawicielami choćby Potrzeby Działania (A Demand for Action), czy z księżmi różnych obrządków. Powiedziałabym nawet, że to raczej my szukamy kontaktu z nimi. Choć zdarza się, że to oni kontaktują się z nami. Jedna rzecz mobilizuje ich do dzwonienia do nas lub wysyłania nam e-maili – jeśli pomylimy nazwy i Asyryjczyków nazwiemy Aramejczykami lub odwrotnie. Na przykład z Równiny Niniwy pochodzą głównie Asyryjczycy, ale zawsze znajdzie się kilku Aramejczyków, którzy nie zgodzą się z tą nazwą. Albo jak napiszemy „Aramejczycy, również nazywani Asyryjczykami i Chaldejczykami”, to złość się – bo tym razem najpierw napisaliśmy „Aramejczycy”, a nie „Asyryjczycy”. Te kwestie powodują, że są z nami w kontakcie¹¹².

5.12. Zaangażowanie polityczne

Kultura polityczna Szwecji różni się diametralnie od tej w Syrii, Iraku czy Turcji. Jedną z głównych różnic dotyczy polityków i ich relacji z elektoratem. W Szwecji są oni dużo bliżej ludzi, wyborcom łatwo jest do nich podejść w sklepie czy na ulicy, mogą komunikować się ze swoimi reprezentantami na Twitterze czy Facebooku¹¹³. Politycy, którym zależy na asyryjskich/aramejskich głosach, składają obietnice dotyczące spraw ważnych dla tej grupy.

¹¹¹ Wśród mediów głównego nurtu, takich jak szwedzka telewizja (SVT) oraz szwedzkie (SR) ciągle panuje konsensus co do tego, by unikać negatywnego portretowania polityki imigracyjnej państwa oraz samych imigrantów, zwłaszcza muzułmanów – nawet za cenę ukrywania niewygodnych faktów oraz blokowania dyskusji. L. Sun, *Is the Swedish media biased? How is the immigration being reported in Sweden?*, „Quora”, 15.03.2017, <https://www.quora.com/Is-the-Swedish-media-biased-How-is-the-immigration-being-reported-in-sweden>, data odczytu 24 maja 2018.

¹¹² Wywiad z redaktorem naczelną gazety „Nya Dagen”, Sztokholm, 17 listopada 2014.

¹¹³ Wywiad z burmistrzem Södertälje, Södertälje, 3 czerwca 2014.

11 marca 2010 roku szwedzki parlament jako pierwszy na świecie uznał Sejfo – ludobójstwo Asyryjczyków/Aramejczyków w czasie I wojny światowej¹¹⁴, co poskutkowało odwołaniem przez rząd turecki na dwa tygodnie swojej ambasador w Szwecji. W 2014 roku socjaldemokrata Stefan Löfven obiecał w wywiadzie telewizyjnym dla Assyria.TV, że jeśli jego partia wygra wybory, to będzie starał się, by również rząd uznał Sejfo za ludobójstwo. Jednak cztery lata później, już jako premier Szwecji stwierdził, że sprawa jest złożona i czym innym jest uznanie parlamentu, a czym innym rządu¹¹⁵. Spowodowało to zarzuty ze strony asyryjskich/aramejskich posłów z ramienia partii liberalnej, iż „Löfven sypie sól na rany wspólnoty zagrożonej fizyczną eksterminacją” i „wykazuje się hipokryzją, mówiąc o socjaldemokratkach jako tych, którym najbardziej leży na sercu los najsłabszych”¹¹⁶. W ramach protestu szeregi socjaldemokratów opuścił asyryjsko-aramejski polityk Metin Rhawi, który reprezentował ich od 2010 roku w radzie gminy Södertälje¹¹⁷. Kiedy w 2014 roku kandydował do Parlamentu Europejskiego, przeprowadziłam z nim wywiad, w którym mówił tak:

Poczułem, że polityka to nowa platforma, by zrobić coś dla mojej wspólnoty, a ponieważ jest ona teraz częścią szwedzkiego społeczeństwa, społeczności Södertälje, więc robienie czegoś dla swojej grupy oznacza robienie czegoś dla szwedzkiego społeczeństwa, brania na siebie odpowiedzialności za Södertälje. Należę teraz do dwóch wspólnot (...) Jestem socjaldemokratą, w sercu zawsze nim byłem. Jako socjaldemokrata wierzę w demokrację, w prawdziwą integrację. (...) Bardzo ważna dla mnie jest solidarność.

Swoje rozczarowanie decyzją premiera w sprawie Sejfo wyraziła również jego partyjna koleżanka, burmistrz Södertälje, Boel Godner¹¹⁸. Jak sama stwierdziła – nie może sobie pozwolić

¹¹⁴ Co prawda uczynił to przewagą tylko jednego głosu 131 vs. 130. *Riksdagen sa ja till en flerpartimotion som innehåller krav på att Sverige ska erkänna folkmordet 1915 på armenier, assyrier/kaldéer och pontiska greker*, 11 mars 2010, 11.03.2010, http://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/arende/betankande/mellanostern-och-nordafrika-_GX01UU9, data odczytu 6 maja 2018.

¹¹⁵ *Stefan Löfvens (S) besked: Inga planer på folkmordserkännande från regeringen*, SVT, 1.05.2018, <https://www.svt.se/nyheter/lokalt/sodertalje/stefan-lofven-besoker-sodertalje-far-fragor-om-folkmordserkannande>, data odczytu 8 maja 2018.

¹¹⁶ *(S)veket i Seyfofrågan*, LT, 8.05.2018, <https://www.lt.se/opinion/debatt/s-veket-i-seyfofragan>, data odczytu 11 maja 2018.

¹¹⁷ *Löfven (S) erkänner inte folkmord – Södertäljepolitiker lämnar partiet*, <https://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=103&artikel=6946001>, data odczytu 11 maja 2018.

¹¹⁸ *Löfven (S) erkänner inte folkmord...*

na ignorowanie asyryjskich/aramejskich wyborców, codziennie musi dyskutować na tematy związane z polityką na Bliskim Wschodzie, orientować się, co robi Al-Asad w Syrii, co dzieje się w Iraku i południowo-wschodniej Turcji. Ciągłe planuje wyjazd do Tur Abdinu, jako polityk czuje się zobligowana do odwiedzania miejsc ważnych dla tak wielu jej współpracowników i wyborców¹¹⁹.

Kiedy 22 czerwca 2014 roku Asyryjczycy w Södertälje demonstrowali przeciw kurdyjskiej okupacji asyryjskich wsi na Równinie Niniwy, poparł ich Mats Pertoft, szwedzki poseł z Partii Zielonych, mówiąc: „Żadna grupa w Iraku nie powinna wykorzystywać obecnej sytuacji, aby uciskać inną; kurdyjscy przywódcy nie powinni pozbawiać Asyryjczyków ich praw”¹²⁰. Wtórował mu Afram Yacob, przewodniczący Asyryjskiej Federacji w Szwecji, twierdząc, że Kurdowie wykorzystują zawirowania w regionie, by wprowadzić okupację¹²¹. Ten przykład pokazuje dobitnie, że Asyryjczycy/Aramejczycy w Szwecji są aktywni politycznie i próbują wpływać na politykę – zarówno krajową, jak i międzynarodową. Potwierdza to ankieta DIMECCE: 82 proc. respondentów brało czynny udział w wyborach w Szwecji w 2010 roku, chęć głosowania w przyszłości deklarowała jeszcze większa grupa (niemal 85 proc.).

Oznacza to, że odsetek Asyryjczyków/Aramejczyków korzystających z biernego prawa wyborczego jest taki sam jak etnicznych Szwedów (również nieco powyżej 80 proc.¹²²). Jeśli uznać, że branie udziału w wyborach w kraju przyjmującym (pod warunkiem, że jest to kraj demokratyczny), jest miarą społecznej integracji imigrantów¹²³, to Asyryjczycy/Aramejczycy jawią się jako dobrze zintegrowana grupa – zwłaszcza na tle innych cudzoziemców. Pieter Bevelander i Ravi Pendakur badali powiązania między pochodzeniem a partycypacją polityczną w Szwecji. Poza wykazaniem, że imigranci nie głosują tak często jak rdzenni Szwedzi (mniej niż 60 proc.), uczeni zwrócili uwagę na znaczenie wieku, wykształcenia i dochodu jako czynników wpływających na goto-

¹¹⁹ Wywiad z burmistrz Södertälje, Södertälje, 3 czerwca 2014.

¹²⁰ *Assyrians in Sweden Protest Against Kurdish Occupation of Assyrian Villages*, „Assyrian International News Agency”, 23.06.2014, <http://www.aina.org/news/20140623174038.htm>, data odczytu 14 maja 2018.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² H. Oscarsson, S. Holmberg, *Swedish Voting Behavior*, „Swedish National Election Studies”, October 2017.

¹²³ Por. P. Bevelander, R. Pendakur, *Voting and Social Inclusion in Sweden*, „International Migration”, Vol. 49, No. 4, August 2011, s. 68.

wość głosowania (im wyższy wiek, wykształcenie i dochody, tym większe prawdopodobieństwo wzięcia udziału w wyborach). Jednocześnie badacze zaobserwowali, że w przypadku imigrantów otrzymanie obywatelstwa jest pozytywnie skorelowane z chęcią uczestniczenia w wyborach¹²⁴.

Znakomita większość Asyryjczyków/Aramejczyków posiada szwedzkie obywatelstwo, wielu jest wykształconych i relatywnie zamożnych, a te czynniki socjoekonomiczne wpływają na ich większą partycypację w wyborach niż ma to miejsce w przypadku innych imigrantów. Poza tym niewielu może brać udział w wyborach na Bliskim Wschodzie (zachowało obywatelstwa Syrii, Turcji czy Iraku), choć zachęcają do tego asyryjscy/aramejscy politycy w Szwecji¹²⁵. Asyryjczycy/Aramejczycy posiadający podwójne obywatelstwa widzą różnicę między głosowaniem na Bliskim Wschodzie a w Szwecji. Wypowiedź tego młodego Aramejczyka tłumaczy, co zachęca jego współbraci do politycznej partycypacji w Szwecji: „Jeśli głosujesz w Iraku, gdy inni głosują... to głosują na większość, a większość tłamsi mniejszość. Tu w Szwecji większość pochyla się nad mniejszością i stara się jej pomóc. Nie odbiera jej praw. To zupełnie inna mentalność”. (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 25 lat)

Tabela 3

Asyryjczycy/Aramejczycy głosujący w wyborach w Szwecji

	Zawsze	Często	Czasami	Bardzo rzadko	Nigdy	Wszystkich odpowiedzi
Na poziomie lokalnym	117 (79,6%)	11 (7,5%)	12 (8,2%)	1 (0,7%)	6 (4,1%)	147
Na poziomie narodowym	121 (78,1%)	9 (5,8%)	9 (5,8%)	3 (1,9%)	13 (8,4%)	155
W kraju pochodzenia	9 (6,3%)	1 (0,7%)	1 (0,7%)	2 (1,4%)	129 (90,8%)	142

Źródło: Ankieta DIMECCE.

W Szwecji wybory przebiegają na trzech poziomach: do 290 zgromadzeń gminnych, do 20 rad regionów i do Riksdagu – parlamentu.

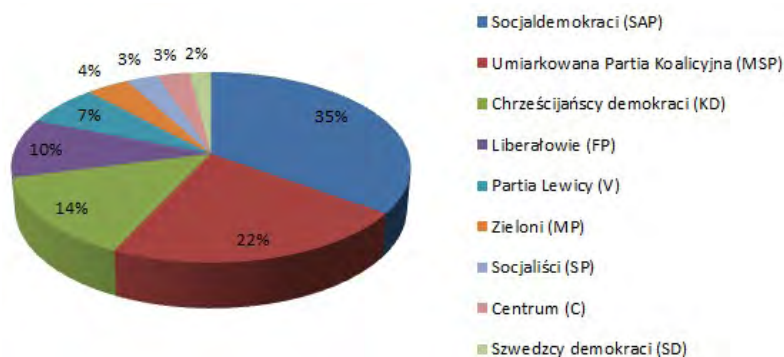
¹²⁴ *Ibidem*, s. 80.

¹²⁵ Np. 10 maja 2018 roku Robert Hannah przypominał na swoim profilu Facebook, że Asyryjczycy/Aramejczycy posiadający irackie obywatelstwo mogą wziąć udział w wyborach do irackiego parlamentu i zagłosować w Sztokholmie, Göteborgu, Södertälje, Linköping, Västerås, Malmö i Uppsali.

Jak już wcześniej wspomniano, Szwecja w 1975 roku przyznała prawo do głosowania na poziomie lokalnym (do zgromadzeń gminnych i rad regionów) cudzoziemcom posiadającym status rezydentów, a więc niebędącym obywatelami. Zdecydowana większość Asyryjczyków/Aramejczyków posiadających w Szwecji prawa wyborcze – czy to na poziomie lokalnym jako rezydenci, czy na poziomie narodowym jako obywatele – korzysta z nich. W wywiadach podkreślali, że jest to kwestia odpowiedzialności za nową ojczyznę: „Myślę, że to bardzo ważne, żeby głosować. Urodziłem się tu, ale nawet, gdyby tak nie było, to naszą [Asyryjczyków/Aramejczyków] powinnością jako obywateli jest brać udział w głosowaniu” (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 25 lat). Jeśli chodzi o poparcie dla konkretnych szwedzkich partii na poziomie lokalnym, to tak w świetle ankiety głosowali respondenci asyryjscy/aramejscy w wyborach w 2010 roku (Wykres 4).

Wykres 4

Preferencje wyborcze Asyryjczyków/Aramejczyków na poziomie lokalnym w 2010 roku



Źródło: Ankieta DIMECCE.

Zestawiłam te dane z danymi dotyczącymi całej populacji Szwecji. W porównaniu z ogółem szwedzkich głosujących, na poziomie lokalnym wśród Asyryjczyków/Aramejczyków wyższe było poparcie dla socjaldemokratów, chrześcijańskich demokratów, liberałów, lewicy i socjalistów (którzy nie otrzymali mandatów), niższe zaś dla moderatów, zielonych, centrum i Szwedzkich Demokratów. Tradycyjnie wysokie poparcie dla socjaldemokratów ma swoje korzenie jeszcze na Bliskim Wschodzie, gdzie chrześcijaństwo popierali

partie i reżimy o świeckim, nierzadko narodowym i/lub socjalistycznym charakterze; religijne partie promowały jednak prawa i wartości muzułmańskie¹²⁶. W pierwszych latach po przybyciu do Szwecji Asyryjczycy/Aramejczycy mieli silne poczucie uczestniczenia w światowym ruchu robotniczym, chętnie świętowali 1 Maja¹²⁷. Nie stronili od marksistowskiej retoryki, często powoływali się na „solidarność” i „środki produkcji” i chętnie brali udział w lewicowych inicjatywach, m.in. z Chilijczykami, Kolumbijczykami, Irańczykami, a nawet Kurdami¹²⁸. Dziś nie bez znaczenia jest też pamięć o socjaldemokracji Olofie Palmem, który w oczach pierwszych asyryjskich/aramejskich imigrantów symbolizował hojność Szwecji, „humanitarne supermocarstwo”. Nic dziwnego, że jego śmierć głęboko wstrząsnęła całą wspólnotą¹²⁹.

Mój ojciec dużo opowiadał o czasach, gdy Olof Palme był premierem. Widywał go w telewizji, to wtedy Szwecja otworzyła przed nami swoje drzwi. (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 32 lata)

Natomiast istniejące wśród Asyryjczyków/Aramejczyków poparcie dla Szwedzkich Demokratów tłumaczyć należy wyraźnie antymuzułmańskim charakterem tej partii oraz wiarą, że w przypadku zwycięstwa Szwedzi pozwolą zostać bliskowschodnim chrześcijanom, pozbędą się jedynie wyznawców islamu. W roku 2014 gmina Södertälje była jedyną, gdzie na liście wyborczej, bądź co bądź antyimigranckich Szwedzkich Demokratów, większość stanowiły osoby o imigranckim pochodzeniu – właśnie Asyryjczycy/Aramejczycy¹³⁰. Z wynikiem 7,31 proc. (3447 głosów), Szwedzcy Demokraci z listy w Södertälje otrzymali 5 z 65 miejsc w radzie gminy¹³¹; w ten sposób wszedł do niej m.in. Chaldejczyk Nader Helawi¹³². W 2010 roku poparcie dla Szwedzkich Demokratów nie było jeszcze tak duże. Żaden z Asyryjczyków/Aramejczyków, z którym rozmawiałam, nie popierał tej partii – wręcz

¹²⁶ Por. F. McCallum, *Shared Religion but Still a Marginalized Other...*

¹²⁷ A. Makko, *op. cit.*, s. 268.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 271.

¹²⁹ Por. „Hujādā”, 9/95, 1986.

¹³⁰ *SD har flest invandrare på vallistan*, LT, 23.04.2010, <https://www.lt.se/artikel/stockholm/sodertalje/sd-har-flest-invandrare-pa-vallistan>, data odczytu 28 maja 2018.

¹³¹ *Val till kommunfullmäktige i Södertälje – Valsedlar*, Val.se, 21.09.2010, <https://data.val.se/val/val2010/valsedlar/K/kommun/01/81/valsedlar.html#id0110>, data odczytu 28 maja 2018.

¹³² *Slutlig rösträkning och mandatfördelning – Val till kommunfullmäktige 2010-09-19*, Val.se, 20.09.2010, https://data.val.se/val/val2010/slutresultat/protokoll/protokoll_0181K.pdf, data odczytu 28 maja 2018.

przeciwnie, niektórzy otwarcie wyrażali obawy, iż po dojściu do władzy Szwedzcy Demokraci cofną lub ograniczą środki finansowe dla asyryjskich/aramejskich organizacji¹³³.

Tabela 4

Wybory na szczeblu lokalnym w 2010 roku

	SAP	SP	MP	P	C	SD	V	KD
Wszyscy Szwedzi (dane rządowe)	32,4%	26,2%	7,1%	7,9%	7,6%	4,9%	5,6%	4,4%
Asyryjczycy/ Aramejczycy w Szwecji (ankieta DIMEECE)	35,0%	22,0%	4,0%	10,0%	3,0%	2,0%	7,0%	14,0%

Źródło: Dane rządowe oraz ankieta DIMEECE.

W samym urzędzie gminy Södertälje pracuje obecnie kilkunastu Asyryjczyków i Aramejczyków, mają swoich polityków zarówno na poziomie gmin, jak i regionów, reprezentujących różne partie. Tak o reprezentacji asyryjsko-aramejskiej w polityce lokalnej mówił szwedzki przewodniczący Komitetu ds. Edukacji w Södertälje:

W Södertälje to trochę skomplikowane, ponieważ w niektórych dziedzinach mamy ograniczoną integrację, a w niektórych jest jej bardzo dużo. Na poziomie polityki jesteśmy bardzo zintegrowani. Na przykład w zarządzie Komitetu ds. Edukacji mamy dwie osoby o pochodzeniu asyryjsko-aramejskim. A zarząd to pięć... teraz cztery osoby. Problem stanowi fakt, że Asyryjczycy/Aramejczycy są bardzo dużą grupą, w której są różne frakcje, a każda z tych frakcji ma inne poglądy i cele polityczne¹³⁴.

Zaangażowanie polityczne jest postrzegane jako coś pozytywnego przez członków wspólnoty, starsi Asyryjczycy/Aramejczycy często zachęcają swoje dzieci, zwłaszcza synów, by brali czynny udział w polityce. Czynią to również syryjsko-ortodoksyjni księża:

Chcę, żeby nasza młodzież angażowała się w działalność w partiach. Cała moja rodzina, moja żona i moje dzieci, popieramy Chrześcijańskich

¹³³ Wywiad z byłym dziennikarzem „Bahro Suryoyo”, Södertälje, 9 marca 2014.

¹³⁴ Wywiad z przewodniczącym Komitetu ds. Edukacji w gminie Södertälje, Södertälje, 2 czerwca 2014.

Demokratów. Jeden z moich synów, X., jest wiceprzewodniczącym oddziału tej partii w Botkyrka. Przed nim tę funkcję pełnił drugi z moich synów, ale z powodów zawodowych przeprowadził się na północny zachód od Sztokholmu. X. reprezentuje Chrześcijańskich Demokratów na poziomie gminy i regionu, więc ma wiele obowiązków w mieście. My wszyscy, ja i wszyscy moi synowie, jesteśmy bardzo zaangażowani politycznie. Zachęcam ich, żeby zaangażowali się też w działalność innych partii, ale wybrali właśnie tę. Zresztą w ogóle zachęcam naszą młodzież, by angażowała się w działalność partii: socjaldemokratów, liberałów, wszystkich partii. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 70 lat)

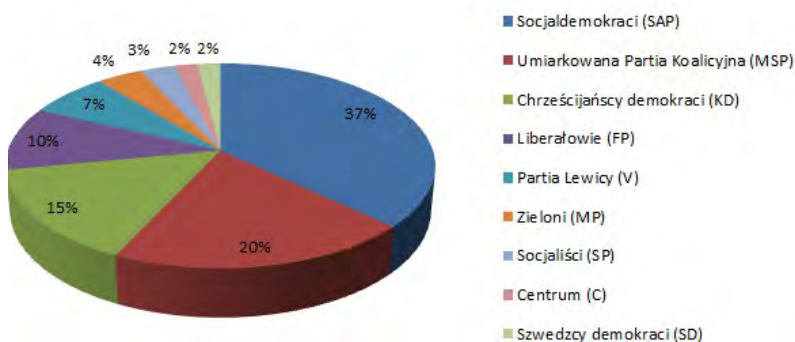
Asyryjczycy/Aramejczycy z Iraku są mniej zaangażowani w politykę na szczeblu lokalnym niż ich rodacy z Turcji, ale i oni mają kilku polityków. Pewna młoda iracka Asyryjka jest bardzo aktywna na szczeblu lokalnym:

Młode pokolenie Asyryjczyków angażuje się coraz bardziej w politykę. (...) Ja jestem aktywna w Partii Liberałów (...) Gdy wróciłam z Iraku w 2012 roku, zorganizowałam wystawę w ratuszu miasta [Södertälje]. W Iraku przeprowadzałam wywiady z ludźmi i zbierałam różne artefakty kulturowe, z których potem przygotowałam wystawę o Asyryjczykach w Iraku, Syrii oraz o ludobójstwie z 1915 roku i masakrze w Simele z 1933 roku... Ta wystawa była naprawdę duża, przyszli na nią wszyscy politycy, to było świetne. Mogłam korzystać z tego miejsca [ratusza] przez prawie dwa miesiące. (Asyryjka, ur. w Iraku, 23 lata)

Asyryjczycy/Aramejczycy są aktywni politycznie również na szczeblu narodowym. To, jak – według ankiety z 2014 roku – głosowali w wyborach do Riksdagu w 2010 roku, przedstawia Wykres 5.

Wykres 5

Preferencje wyborcze Asyryjczyków/Aramejczyków
na poziomie krajowym w 2010 roku



Źródło: Ankieta DIMECCE.

Analogicznie do wyborów na szczeblu lokalnym, w porównaniu z ogółem szwedzkich głosujących, na poziomie krajowym wśród Asyryjczyków/Aramejczyków wyższe było poparcie dla socjaldemokratów, chrześcijańskich demokratów, liberałów, lewicy i socjalistów (którzy nie weszli do parlamentu), niższe zaś dla moderatów, zielonych, centrum i Szwedzkich Demokratów.

Tabela 5

Wybory na szczeblu krajowym w 2010 roku

	SAP	MSP	MP	P	C	SD	V	KD
Wszyscy Szwedzi (dane rządowe)	30,7%	30,1%	7,3%	7,1%	6,6%	5,7%	5,6%	5,6%
Asyryjczycy/Aramejczycy w Szwecji (ankieta DIMEECE)	37,4%	20,0%	4,3%	10,4%	1,7%	1,7%	6,9%	14,8%

Źródło: Dane rządowe oraz ankieta DIMEECE.

Pierwszym Asyryjczykiem, który w 1978 roku dostał się do Riksdagu, był socjaldemokrata z Midyatu Yilmaz Kerimo¹³⁵. Jednak najbardziej znanym politykiem o pochodzeniu asyryjskim pozostaje od lat Ibrahim Baylan. Urodził się w 1972 roku w rodzinie syryjskich ortodoksów, która wyemigrowała z Turcji do Szwecji w 1980 roku. W 1999 roku Ibrahim Baylan ukończył ekonomię na Uniwersytecie w Umeå. Zaangażował się w działalność Szwedzkiej Ligi Młodych Socjaldemokratów, pełniąc funkcję przewodniczącego jej struktur w Umeå. Od 2004 do 2006 roku sprawował urząd ministra ds. szkół. W 2006 po raz pierwszy uzyskał mandat deputowanego do Riksdagu. Utrzymywał go w wyborach w 2010 i 2014 roku. W latach 2009–2011 był sekretarzem generalnym Szwedzkiej Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej. W utworzonym w październiku 2014 roku przez socjaldemokratów

¹³⁵ Por. okładka „Hujāda” 21/243, 1998.

i zielonych mniejszościowym rządzie objął urząd ministra energii. W maju 2016 roku dodatkowo został ministrem ds. koordynacji¹³⁶.

W 2014 roku sześciu Asyryjczyków/Aramejczyków zostało wybranych do Riksdagu – oprócz Ibrahima Baylana jeszcze dwóch innych socjaldemokratów (Yilmaz Kerimo i Emmanuel Öz), dwóch liberałów (Robert Hannah i Roger Haddad) oraz jeden reprezentant Chrześcijańskich Demokratów (Robert Halef)¹³⁷. We wcześniejszych latach w parlamentarnych ławach zasiadali moderaci Edip Noyan (2011–2013) i Metin Ataseven (2010–2014)¹³⁸. Liczba aktywnych politycznie Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji rośnie systematycznie. W 2006 roku 140 kandydatów asyryjskich/aramejskich ubiegało się o 174 różnych stanowisk politycznych¹³⁹. Obecnie setki przedstawicieli tej grupy startują w wyborach do gmin w całej Szwecji.

Przeprowadziłam wywiady z kilkoma asyryjskimi i aramejskimi politykami, m.in. Ninosem Marahą, Isakiem Betsimonem i Robertem Hannah. Pierwszy wierzył, że jego asyryjskie pochodzenie pomaga w robieniu kariery politycznej w Szwecji, jako że może liczyć na szerokie poparcie własnej wspólnoty:

Należę do liberałów, Folkpartiet, od 2003 roku. Obecnie zasiadam w radzie regionu Sztokholmu oprócz piastowania stanowiska w radzie gminy Södertälje, jestem więc bardzo aktywny w Folkpartiet. (...) *De facto* z asyryjskim pochodzeniem jest dużo łatwiej dostać się do rady, bo przez lata byłem bardzo aktywny w różnych asyryjskich stowarzyszeniach i ludzie mnie znają, a ja znam ludzi, w czasie kampanii mogę wykorzystywać te kontakty. W 2006 roku prowadziłem dużą kampanię, w 2010 roku trochę mniejszą, ale w 2006 roku odwiedziłem wiele stowarzyszeń, udzielałem się podczas spotkań i debat. Więc tak, mogę używać moich asyryjskich kontaktów w dobry sposób, żeby informować ludzi o programie Folkpartiet i o kwestiach, nad którymi chcę pracować.

Podobnego zdania był Isak Betsimon z Partii Zielonych, który szacował, że połowę jego wyborców stanowią Asyryjczycy, a połowę

¹³⁶ Ibrahim Baylan, Sveriges Riksdag, http://www.riksdagen.se/sv/ledamoter-partier/ledamot/ibrahim-baylan_0973474532717, data odczytu 15 maja 2018.

¹³⁷ 5 Assyrians Elected to Swedish Parliament, 19.09.2014, <http://www.aina.org/news/20140919150524.htm>, data odczytu 6 maja 2014.

¹³⁸ A. Makko, *op. cit.*, s. 286.

¹³⁹ A. Barryakoub, Valet-06: Rekordmånga assyrier kandiderar i valet, „Hujadå”, 8.09.2006, http://www.hujada.com/article_print.php?ar=54, data odczytu 1.06.2018.

etniczni Szwedzi. Zapytany o to, jakie sprawy są dla niego ważne jako polityka, odpowiedział tak:

Na poziomie międzynarodowym to demokracja na Bliskim Wschodzie lub szerzej – w Europie oraz na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej. Następnie stabilność finansowa (...) A na poziomie lokalnym problemy środowiska, edukacji, opieki nad starszymi ludźmi.

Z kolei Robert Hannah był pierwszym Asyryjczykiem o irackich korzeniach, który został członkiem szwedzkiego parlamentu. Stało się to już po udzieleniu wywiadu, w którym wyjaśniał mi, jak trudne jest osiągnięcie sukcesu w polityce przez kogoś, kogo rodzice przybyli do Szwecji z Iraku i osiedlili się poza Södertälje. W odróżnieniu od Asyryjczyków/Aramejczyków pochodzących z Turcji, nie miał on ani wzorców, ani zaplecza politycznego – zdany był wyłącznie na własne siły. Tym niemniej udało mu się w wieku 29 lat zostać wybranym do Riksdagu:

Zawsze byłem zainteresowany polityką i zawsze uważałem, że liberalowie to jest moja partia z tego względu, że cenią sobie jednostkę, a nie grupę, widzą mnie takim, jakim jestem, a nie imigrantem czy kimś tam innym. (...) Dorastałem pod Göteborgiem, we Frölundzie, który my nazywamy „Assyrlundą” – na 25 dzieci w mojej klasie aż 8 było Asyryjczykami, było nas więcej niż etnicznych Szwedów. Wszyscy wiedzieli, kim jesteśmy. (...) W Södertälje czy Västerås, możesz spotkać asyryjskich polityków – wzory do naśladowania – ale nie we Frölundzie. Wzrastałem bez politycznych wzorów do naśladowania, bo jeśli pochodzisz z Iraku czy Syrii, to myślisz o polityce jak o czymś brudnym, polityka cię zabija... Będę z Tobą szczery – jeśli spojrzysz na grupę asyryjską, to zobaczysz piłkę nożną, polityków, sławnych ludzi. Ale oni wszyscy pochodzą z Turcji. Ja jestem jedynym politykiem, który ma korzenie irackie, jedynym w polityce, mediach, który ma korzenie wschodnioasyryjskie.

Symptomatyczne jest to, że politycy o asyryjskim/aramejskim pochodzeniu byli dużo mniej „poprawni politycznie” niż ich koledzy etniczni Szwedzi. Świadczyły o tym ich przemówienia w parlamencie, wypowiedzi dla mediów czy wpisy na Facebooku. Domagali się m.in., by Szwecja pozostała Szwecją nawet za cenę zaostrzenia zasad i wymagania od nowych imigrantów dostosowania się do społeczeństwa przyjmującego – zwłaszcza w kwestii poszanowania rozdziału religii od państwa oraz równouprawnienia kobiet i mężczyzn. Chodziło im przede wszystkim o muzuł-

manów¹⁴⁰, choć rzadko otwarcie się do tego przyznawali, by nie narazić się na zarzut rasizmu. 11 maja 2018 roku Robert Hannah opublikował taki post na swoim Facebooku:

Dziś znów zostałem zbesztany za to, że przesadzam, opisując sytuację na szwedzkich przedmieściach. Takie opinie mnie nie boją. Moja rodzina uciekła z Iraku do Szwecji. To w Szwecji pierwszy raz mogli wolni spacerować po ulicach i cieszyć się prawami człowieka. Państwo było po ich stronie. Jednak z powodu zbyt małej integracji oraz braku odwagi szwedzkich polityków i ustawodawców, dziś mamy dzielnice, w których wielu „nowych Szwedów” żyje w strachu przed mafią. Dzieci dziedziczą alienację rodziców. Gdy odwiedzam szkoły, widzę, że uczniowie nie mówią płynnie po szwedzku. Przesadzam? W tym tygodniu spotkałem uczennicę w nikabie. (...) Większość ludzi uciekła do Szwecji, by znaleźć wolność, tymczasem doświadczają tu opresji jak w krajach pochodzenia. (...) Nie spoczne, dopóki wszystkie dziewczęta, bez względu na swoje pochodzenie, nie będą miały takich samych praw i możliwości jak wszyscy inni w Szwecji.

Asyryjscy/aramejscy politycy w Szwecji realizują programy swoich partii i okazjonalnie angażują się w kwestie ważne dla swojej wspólnoty. Starają się również zyskać wsparcie szwedzkich polityków. Gdy 1 czerwca 2015 roku patriarcha Ignacy Efreim II poświęcił pomnik Sejfo w Norrköping, jednym z najważniejszych gości był Lars Adaktusson¹⁴¹ – były szwedzki dziennikarz, prezenter telewizyjny i korespondent na Bliskim Wschodzie, obecnie zaś europoseł z ramienia Chrześcijańskich Demokratów. Po podróży do Iraku w 2015 roku Adaktusson wrócił przekonany o konieczności zmobilizowania Europejczyków do działania. Złożył projekt rezolucji w sprawie systematycznego masowego mordowania mniej-

¹⁴⁰ W pierwszej połowie 2018 roku Asyryjczycy/Aramejczycy głośno protestowali przeciw decyzji szwedzkiego rządu, by dać drugą szansę 9 tys. afgańskich mężczyzn, których wnioski azylowe odrzuciło Biuro ds. Migracji. Domagali się, by szwedzkie władze zatroszczyły się o ich wspólnotę i nie odsyłały na „pewną śmierć asyryjskich/chaldejskich/syryjskich uchodźców z Iraku”. Według szacunków asyryjskich organizacji około 2000 Asyryjczyków, jezydów i mandejczyków ukrywa się obecnie, pragnąc uniknąć deportacji ze Szwecji. A Demand for Action, Facebook page, <https://www.facebook.com/DemandforAction/photos/a.293615564151252.1073741831.293404620839013/1155065064672960/?type=3&theater>, data odczytu 30 kwietnia 2018.

¹⁴¹ H. Johansson, *Patriark invigde monument över folkmord*, Nt.se, 1.06.2015, <http://www.nt.se/nyheter/norrkoping/patriark-invigde-monument-over-folkmord-11100893.aspx>, data odczytu 6 maja 2018.

zości religijnych przez Państwo Islamskie¹⁴². 4 lutego 2016 roku projekt został zatwierdzony przez Parlament Europejski, tym samym oficjalnie nazwano zbrodnie ISIS ludobójstwem na chrześcijanach i innych mniejszościach religijnych¹⁴³. Mimo tych działań Adaktusson nie uniknął oskarżeń o faworyzowanie Kurdów kosztem sprawy asyryjskiej, zwłaszcza po zorganizowaniu w Brukseli 28–30 czerwca 2017 roku międzynarodowej konferencji „Przyszłość dla chrześcijan w Iraku” (A Future for Christians in Iraq). Wydarzenie zbojkotował Kościół chaldejski oraz Asyryjski Ruch Demokratyczny¹⁴⁴.

5.13. Podsumowanie

Dla Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji otaczającymi aktorami są przede wszystkim etniczni Szwedzi – pierwsze pokolenie imigrantów konstruuje swoją tożsamość niejako w opozycji do nich, drugie częściowo czuje się już Szwedami, tym niemniej trudno mówić o asymilacji. Częściowo odpowiedzialne jest za to samo społeczeństwo przyjmujące. Szwedzi są bowiem przekonani, że wszelkie kulturowe czy religijne różnice powinny ograniczyć się do czterech ścian domu, w sferze publicznej dominować winna zaś równość rozumiana jako podobieństwo¹⁴⁵. Jednak takie założenia przyczyniają się do wzmacniania różnic i spowalniają integrację imigrantów ze społeczeństwem szwedzkim.

Członkowie diaspory asyryjsko-aramejskiej w Szwecji wielokrotnie wyrażali lojalność oraz wdzięczność za różnorakie wsparcie, które otrzymali od Szwedów¹⁴⁶. Jednak ich spotkania z etnicznymi Szwedami nie zawsze przebiegały w przyjazny sposób.

¹⁴² Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie systematycznego masowego mordowania mniejszości religijnych przez ISIS (2016/2529(RSP), 27.01.2016, <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+MOTION+B8-2016-0161+0+DOC+XML+V0//PL>, data odczytu 6 maja 2018.

¹⁴³ M. Cusimano Love, *Christian Transnational Networks Respond to Persecution*, [w:] *Under Caesar's Sword: How Christians Respond to Persecution*, red. D. Philpott, T.S. Shah, Cambridge 2018, s. 466.

¹⁴⁴ M.J. Joseph, *An EU Conference for the KRG, by the KRG*, „Medium”, 26.06.2017, <https://medium.com/@DeadmanMax/an-eu-conference-for-the-kr-by-the-kr-b28726107192>, data odczytu 6 maja 2018.

¹⁴⁵ Å. Sander, *The Status of Muslim Communities in Sweden*, [w:] *Muslim Communities in the New Europe*, red. G. Nonneman, T. Niblock, B. Szajkowski, Berkshire (UK) 1996, s. 274.

¹⁴⁶ Asyryjskie/aramejskie organizacje często o tej wdzięczności zapewniały publicznie, jak również obiecywały, że przyczynią się do wzrostu szwedzkiego dobrostanu. Por. *I samhälllets utveckling*, „Hujādā”, iv/37, 1981, s. 1–2.

Z początkowego podkreślania więzi dyskurs przeszedł w narrację akcentującą izolację, inność i frustrację. Wielu członków wspólnoty zatopilo się w czysto asyryjskich/aramejskich aktywnościach – corocznych obozach letnich, kursach języka aramejskiego itp. Polityka wielokulturowości służyła bardziej utrzymaniu niż zatarciu różnic – tożsamości asyryjska i aramejska uległy wzmocnieniu w diasporze. Szwedzcy urzędnicy bali się segregacji i gettoizacji, Asyryjczycy/Aramejczycy protestowali przeciwko próbom rozproszenia ich po kraju¹⁴⁷. Mimo tych silnych tendencji do izolowania się jako kolektyw, tworzenia swoistych enklaw, na poziomie jednostek spośród czterech opcji z modelu Johna W. Berry’ego Asyryjczycy/Aramejczycy wybierają zwykle integrację. Separacja jest dopiero drugim wyborem. Asymilacja i marginalizacja nie mają wielu zwolenników – można je niemal wykluczyć¹⁴⁸.

Beneficjentami szwedzkiego modelu są młodzi imigranci, zwłaszcza urodzone w Szwecji dziewczęta – mogą one osiągnąć znacznie więcej przez integrację niż przez inne strategie. Wielu młodych Asyryjczyków/Aramejczyków obu płci dobrze radzi sobie na studiach wyższych, a potem odnajduje się na rynku pracy, co zdaniem niektórych szwedzkich badaczy jest powodem do optymizmu, zwłaszcza w obliczu problemów, jakie zwykle pojawiają się przy transformacji społeczeństwa z monokulturowego w wielokulturowe¹⁴⁹. Sami Asyryjczycy/Aramejczycy uważają się za modelowych obywateli, którzy swoją przedsiębiorczością przyczyniają się do rozwoju ekonomicznego Szwecji. Często przywołują sukces swoich restauracji i obecną popularność bliskowschodniego jedzenia; w istocie w Sztokholmie łatwiej dziś zjeść kebab niż *kottbullar* – tradycyjne szwedzkie klopsiki. Dumni są także ze swoich drużyn piłkarskich oraz mogących pomieścić setki wiernych kościołów w Södertälje.

Fenomen tego miasta polega na tym, że jest jedynym miejscem na świecie, gdzie Asyryjczycy/Aramejczycy są tak zauważalni i odgrywają tak znaczącą rolę, iż mogą być konceptualizowani jako „większość w obrębie mniejszości” (*majority within the minority*), w odróżnieniu od „mniejszości w obrębie mniejszości”

¹⁴⁷ A. Makko, *op. cit.*, s. 273.

¹⁴⁸ Ch. Westin, *op. cit.*, s. 1008.

¹⁴⁹ *Ibidem*, s. 1009.

(*minority within the minority*)¹⁵⁰. Ale poza tym, że Södertälje jest nieoficjalną stolicą Asyryjczyków/Aramejczyków, ma też inne oblicza. W narracji władz lokalnych jawi się jako pionier, wzór dla innych gmin – szczególnie, jeśli chodzi o zapewnianie edukacji dzieciom imigrantów, nawet jeśli przybywają tłumnie i niezapowiedzianie. Problemem natomiast jest zapewnienie wystarczającej liczby mieszkań o odpowiednim standardzie dla nowo przybyłych, którzy często zmuszeni są przez dłuższy czas tłoczyć się w domach krewnych. Częściowo z tego powodu, ale też ze względu na nagłaśnianą przez media działalność asyryjskiej/aramejskiej mafii w Södertälje miasto cieszy się generalnie złą renomą wśród etnicznych Szwedów.

Co do samych Asyryjczyków/Aramejczyków, to dużo się zmieniło w kwestii ich percepcji przez ostatnich kilka dekad. Przede wszystkim zelżał stygmat „orientalnych” przybyszów z lat 70. XX wieku. Dziś przeniesiony został na migrantów z Somalii. Dodatkowo – jak zauważa Annika Rabo – dość powszechna islamofobia działa na korzyść bliskowschodnich chrześcijan¹⁵¹. Co nie pozostaje bez znaczenia, sama wspólnota asyryjsko-aramejska ulega transformacji. Kilka dekad spędzonych wśród jednego z najbardziej zsekularyzowanych społeczeństw świata przyczyniło się do demokratyzacji i liberalizacji grupy. Członkowie wspólnoty są w stanie zaakceptować wiele zjawisk, które na Bliskim Wschodzie były nieakceptowalne, np. spotkanie się młodych przed ślubem czy wyrażną emancypację kobiet.

Kościół syryjskie starają się być bastionami wiary i tradycji, co w dużym stopniu im się udaje, mimo pewnej krytyki i procesów sekularyzacyjnych. Jednak i one zmuszone są częściowo dostosować się do praw panujących w Szwecji, np. w kwestii wieku minimalnego zawierania małżeństw. Wraz z rosnącą zamożnością i rozbudową infrastruktury zmniejsza się natomiast ich zależność

¹⁵⁰ Termin ten – mniejszości w obrębie mniejszości, czy też podwójnej mniejszości (*double minority*) – dobrze oddaje sytuację chrześcijan, którzy stanowią mniejszość pośród bliskowschodnich uchodźców i imigrantów przybywających do Europy. Zob. L. Paulsen Galal, A. Hunter, F. McCallum, S.L. Sparre, M. Wozniak-Bobinska, *Middle Eastern Christian Spaces in Europe: Multi-sited and Super-diverse*, „Journal of Religion in Europe”, Vol. 9, No. 1, 2016, s. 18.

¹⁵¹ A. Rabo, *op. cit.*, s. 192.

od Kościoła Szwecji, który w latach 70. i 80. XX wieku często wynajmował im sale na nabożeństwa i otaczał swoistą protekcją. Mimo pewnych inicjatyw, drogi tych Kościołów coraz bardziej się rozchodzą, a kością niezgody są takie kwestie jak wyświęcanie kobiet na pastorów czy śluby osób homoseksualnych. Kościoły syryjskie uważane są przez Kościół Szwecji oraz inne Kościoły protestanckie za zamknięte, wymagające reformy. Ponadto szwedzkich pastorów i urzędników niepokoją powszechne wśród chrześcijan bliskowschodnich nastroje antymuzułmańskie, w ostatnich latach podgrzane przez wydarzenia na Bliskim Wschodzie i działalność tzw. Państwa Islamskiego. Choć wielu młodych Asyryjczyków/Aramejczyków, z którymi rozmawiałam, prywatnie przyjaźniło się z przedstawicielami różnych narodowości i religii, to jako grupa często uważali się za lepszych od imigrantów z Afryki czy Europy Środkowo-Wschodniej.

Tym bardziej bolało ich mylenie z muzułmanami, dość powszechne wśród etnicznych Szwedów poza Södertälje. Czuli potrzebę podkreślania swojej chrześcijańskiej wiary i ostrzegania Szwedów przed muzułmańskim zagrożeniem. Wątek konieczności stawienia czoła postępującej islamizacji, „zanim będzie za późno”, wpływał nieraz w konwersacjach z bliskowschodnimi chrześcijanami; relatywnie liczni asyryjscy-aramejscy politycy, należący do różnych szwedzkich partii, podejmowali go również na forum publicznym. Wśród postulatów wspólnoty, która mocno angażuje się w życie polityczne w Szwecji, najważniejsze zdawały się te dotyczące uznania jej historii oraz martyrologii, zwłaszcza Sejfo. Natrafiały one na opór szwedzkich polityków, którzy od przypominania wydarzeń sprzed stu lat i rozdrapywania ran woleliby inicjatywy służące pojednaniu oraz budowie społeczeństwa wielokulturowego.

Tymczasem mimo sukcesu edukacyjnego i ekonomicznego, określanego przez Hartmurta Essera jako „umiejscowienie”, Asyryjczycy/Aramejczycy noszą w sobie traumy przeszłości, które utrudniają ich integrację na poziomie emocjonalnym¹⁵². O znaczeniu bariery psychologicznej w pełnej integracji tej grupy pisał Aryo Makko. Jako przykład podawał Nishę Besarę – znaną socjaldemokratkę asyryjskiego pochodzenia, redaktorkę internetowej gazety

¹⁵² H. Esser, *op. cit.*, s. 8–16.

„Dagens Arena”, jedną z kandydatek na minister kultury w rządzie powołanym przez Löfvena. Zamężna z etnicznym Szwedem Besara niejednokrotnie podkreślała, że w Szwecji ciągle postrzegana jest jako obca, dla otoczenia bowiem ważniejszy jest kolor jej włosów i cudzoziemskie nazwisko niż wszystko, czego dokonała¹⁵³.

¹⁵³ A. Makko, *op. cit.*, s. 285.

ROZDZIAŁ 6

Diaspora asyryjsko-aramejska w Szwecji i jej powiązania transnarodowe

Sposób, w jaki w naukach społecznych podchodzi się do migracji, uległ ewolucji na początku XXI wieku. Wcześniej postrzegano migrację jako statyczne zjawisko, skupiając się niemal wyłącznie na badaniu ukonstytuowanych diaspor, obecnie akcentuje się fakt, że „migranci połączeni są więzami ze swoimi rodzinami, wspólnotami oraz sprawami, które przekraczają granice przyjmujących ich państw narodowych”¹. Globalizacja oraz rozwój technologii komunikacyjnych sprawiają, że migranci dużo częściej angażują się w różnorakie procesy w krajach swego pochodzenia. Owe powiązania i interakcje łączące ludzi oraz instytucje ponad granicami państw narodowych przyjęło się określać jako transnarodowość. Choć nie ma zgody co do tego, na ile podejście transnarodowe stanowi *novum* w badaniu praktyk migracyjnych², z pewnością jest bardzo przydatnym narzędziem analitycznym³.

Przesunięcie akcentu z diaspory na transnarodowość pozwala postrzegać przynależność (ang. *belonging*) migrantów jako wielokierunkową i sytuacyjną. Perspektywa transnarodowa nie

¹ S. Vertovec, *Transnationalism and Identity*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” 27(4), 2001, s. 574.

² A. Portes, L.E. Guarnizo, P. Landolt, *The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field*, „Ethnic and Racial Studies”, 22(2), 1999, s. 217–237.

³ S. Mamattah, *Migration and Transnationalism: the Complete Picture? A Case Study of Russians Living in Scotland*, „Identity and Marginality”, 6(2), wiosna 2006.

priorytetyzuje bowiem związków imigrantów z krajem pochodzenia – ojczyzną – jak w tradycyjnych studiach diasporycznych⁴, lecz zachęca do eksploracji ich wielorakich symultanicznych przynależności. Jak sugerują Peggy Levit oraz Nina Glick-Schiller, nie ma sprzeczności w jednoczesnym przynależeniu przez emigranta do kraju pochodzenia oraz kraju przyjmującego i utrzymywaniu transnarodowych powiązań⁵. Pod tymi ostatnimi kryją się m.in. sieci rodzinne oraz przyjacielskie w państwach trzecich powstałe w rezultacie rozproszenia lub wielokrotnych migracji (ang. *serial migration*). Symultaniczne przynależności mogą się nawzajem osłabiać, ale mogą też wzmacniać. Immanentnym elementem przynależenia staje się podróżowanie. Jak pisze James Clifford, należy przyjrzeć się dokładniej „codziennym praktykom zamieszkiwania i podróżowania: podróżowania zamieszkując (ang. *traveling-in-dwelling*) i zamieszkiwania podróżując (*dwelling-in-traveling*)”⁶.

Badająca bliskowschodnich chrześcijan w Danii Lise Paulsen Galal proponuje model, w którym ich doświadczenia transnarodowe mogą być zakwalifikowane jako jeden z czterech przypadków: przemieszczenie (ang. *dwelling-in-displacement*), transnarodowość (*dwelling-in-transnationality*), umiędzynarodowienie (*dwelling-in-internationalization*) oraz zamieszkiwanie w kraju przyjmującym (w omawianym przez nią kazusie w Danii: *dwelling-in-Denmark*)⁷. Ich „przemieszczenie” (*dwelling-in-displacement*) spowodowane zostało traumatyzującymi wydarzeniami na Bliskim Wschodzie, które prowadziły do wychodźstwa bez perspektyw na rychły powrót. Zarówno w krajach pochodzenia, jak i w przyjmujących Asyryjczycy/Aramejczycy zmuszeni są zabiegać o uznanie jako grupa etniczno-religijna. Wszyscy moi respondenci identyfikowali się z tą walką, jednak ich przynależności manifestowały się na różne sposoby⁸. Młodzi Asyryjczycy/Aramejczycy, należący do drugiego pokolenia, często podkreślali przywiązanie do Szwecji (*dwelling-in-Sweden*), choć tylko nieliczni mówili, że uważają ją za swą jedyną ojczyznę.

⁴ Por. R. Cohen, *Global Diasporas: An Introduction*, Seattle 1997.

⁵ P. Levitt, N. Glick-Schiller, *op. cit.*, s. 1003.

⁶ J. Clifford, *Travelling Cultures*, [w:] *Cultural Studies*, red. L. Grossberg, C. Nelson, P.A. Treichler, New York 1992, s. 108.

⁷ L. Paulsen Galal, „If I want to travel, I just travel” – *Travels and Dwellings among Assyrians and Copts in Denmark*, [w:] *Middle Eastern Christians and Europe...*, s. 133–142.

⁸ Por. *ibidem*, s. 133.

Przeważała postawa, którą można by nazwać „warunkową wolą powrotu”⁹. Tur Abdin w Turcji, Syria, Irak, zwłaszcza Równina Ninowy, pozostawały moralnymi destynacjami nadającymi sens asyryjskiej/aramejskiej egzystencji w Skandynawii. Migrację powrotną Asyryjczyków oraz mit powrotu omówił Soner Onder na konferencji podsumowującej projekt DIMECCE w St Andrews. Podzielił on powracających na realistów, idealistów, częściowych idealistów oraz rozczarowanych idealistów¹⁰, cały proces zaś wpisał w „powrót etniczny” (ang. *ethnic return*)¹¹ oraz „migrację do korzeni” (*roots migration*)¹². Jednocześnie podkreślał, że zjawisko to dotyczy bardzo niewielkiego odsetka osób, mimo stawiania przez znakomitą większość zmitologizowanej ojczyzny w centrum swojej tożsamości. Dzieje się tak dlatego, że Asyryjczycy/Aramejczycy w Szwecji stali się dobrze zorganizowaną społecznością osiadłą¹³. Nie oznacza to, że interakcje, w które wchodzi na poziomie indywidualnym oraz zbiorowym ze swoimi rodakami przebywającymi poza granicami Szwecji nie są dla nich ważne – wręcz przeciwnie¹⁴.

Zadaniem niniejszego rozdziału jest omówienie transnarodowych więzi żyjących w Szwecji Asyryjczyków/Aramejczyków: rodzinnych, organizacyjnych, religijnych oraz politycznych. Przeanalizowane zostaną m.in. kazusy organizacji Asyryjczycy bez Granic oraz Potrzeba Działania – obu założonych w Szwecji, egzemplarycznych dla transnarodowego działania Asyryjczyków/Aramejczyków. Rozważona zostanie kwestia potencjalnego powrotu członków skandynawskiej diaspory na Bliski Wschód oraz tego, czym jest dla nich ojczyzna. W ten sposób uzupełniona zostanie

⁹ *Ibidem*, s. 143.

¹⁰ S. Onder, *Return Migration of Assyrians: The Myth of Returning Home*, wystąpienie na konferencji DIMECCE „Middle Eastern Christians in Diaspora: Past and Present, Continuity and Change”, St Andrews (Szkocja), 27 maja 2015.

¹¹ Często wiążący się z marginalizacją lub odrzuceniem przez dawne społeczeństwo otaczające. Por. T. Tsuda, *Diasporic Homecomings: Ethnic Return Migration in Comparative Perspective*, Stanford 2009.

¹² Dotyczącą drugiego pokolenia migrantów, które wraca do kraju rodziców motywowane nostalgią i pragnieniem posiadania „idealnej ojczyzny”. S. Wessendorf, „Roots Migrants”: *Transnationalism and „Return” among Second-Generation Italians in Switzerland*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, 33(7), 2007.

¹³ J. Mack, *op. cit.*, s. 92.

¹⁴ Por. M.C. Howard, *Transnationalism in Ancient and Medieval Societies: The Role of Cross-Border Trade and Travel*, Jefferson (USA)–London 2012, s. 242.

pewna luka, bo – jak pisze Fiona Adamson – „transnarodowe praktyki migranckich sieci często pomijane są w badaniach jako niewpisujące się w żadną z subdziedzin nauk o polityce”¹⁵.

6.1. Kontakty i relacje transnarodowe: więzi rodzinne

Zadaniem ankiety DIMECCE w części dotyczącej powiązań transnarodowych było przede wszystkim zarysowanie ogólnych tendencji, przy czym odrębnie zostały potraktowane relacje szwedzkich Asyryjczyków/Aramejczyków z rodakami na Bliskim Wschodzie oraz w innych krajach. Głównym, zaznaczonym przez ponad połowę respondentów, sposobem utrzymywania kontaktu z członkami wspólnoty żyjącymi na Bliskim Wschodzie okazało się pozostawanie w łączności z przedstawicielami własnej rodziny, przeważnie osobami starszymi: dziadkami, wujami, ciotkami, rzadziej rodzeństwem czy kuzynostwem. Generalnie to Asyryjczycy/Aramejczycy z Iraku mieli statystycznie najwięcej krewnych w ojczyźnie i w ogóle na Bliskim Wschodzie; Asyryjczycy/Aramejczycy z Turcji nie mogli tego samego powiedzieć o sobie – całe wioski w Tur Abdinie opustoszały na skutek emigracji do Szwecji, Niemiec, Holandii. Ponad jedna piątych pytanym przywoływała więzi klanowe jako obejmujące większą grupę ludzi niż tylko bezpośrednią rodzinę na Bliskim Wschodzie.

Starsze pokolenie dzwoni do krewnych, używając Skype’a (kiedyś telefonów stacjonarnych), podczas gdy młodsze woli Facebooka, Twittera i inne media społecznościowe oraz czytanie artykułów w Internecie¹⁶. Dwie piąte respondentów pozostaje w kontakcie ze swoją wspólnotą dzięki Kościołom lub dobroczynności – jedna trzecia respondentów wysyła pewne środki na Bliski Wschód. Również jedna trzecia okazjonalnie odwiedza region.

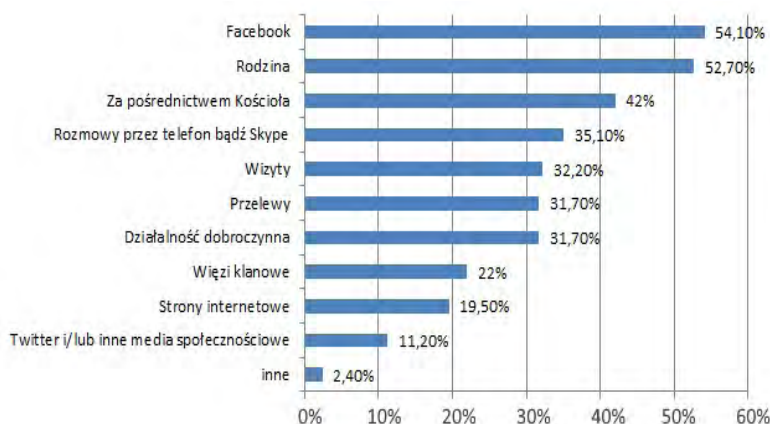
¹⁵ F. Adamson, *Mobilizing for the transformation of home: Politicized identities and transnational practices*, [w:] *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home*, red. N. Al-Ali, Kh. Koser, London–New York 2002, s. 156.

¹⁶ Istnieją setki asyryjskich/aramejskich stron internetowych, blogów, for i czatów w różnych językach. Można wręcz mówić o cyberdiasporach. Z jednej strony asyryjscy i aramejscy emigranci są bardzo aktywni w udzielaniu wsparcia online swoim żyjącym na Bliskim Wschodzie rodakom, z drugiej strony walczą zażarcie między sobą – konflikt o nazwę sprawia, że członkowie rywalizujących grup postrzegają siebie nawzajem jako zdrajców i propagandzistów. Walka w Sieci przekłada się na pogłębiające się podziały w rzeczywistości. A. Boháč, *op. cit.*, s. 71–72.

Odsetek Asyryjczyków/Aramejczyków, którzy mieli zwyczaj podróżować do Syrii zmniejszył się przez trwającą w tym kraju wojnę. Badani deklarowali, że ciągle odwiedzają Liban, Turcję oraz bezpieczniejsze miejsca w Iraku. Wielu martwiło się o członków rodzin zamieszkałych w objętych bezpośrednimi działaniami zbrojnymi Aleppo (Syrii) czy Ankawie (Iraku).

Wykres 6

Sposoby utrzymywania relacji z członkami wspólnoty na Bliskim Wschodzie



Źródło: Ankieta DIMECCE.

W komunikacji z krewnymi żyjącymi na Bliskim Wschodzie język stanowi problem dla wielu przedstawicieli młodszego pokolenia – często nie znają oni bowiem arabskiego, tureckiego czy kurdyjskiego lub znają te języki w stopniu zbyt słabym; są w stanie wymieniać okazjonalne życzenia, lecz nic więcej. Siłą rzeczy takie konwersacje są bardzo ograniczone. Drugim czynnikiem, poza językiem, który ogranicza kontakty młodych Asyryjczyków/Aramejczyków żyjących w diasporze z ich rodakami na Bliskim Wschodzie, jest czynnik czasu – wychowani w Szwecji młodzi są po prostu zbyt zajęci, by spędzać godziny na Skype’ie na pogawędkach z praktycznie nieznanymi krewnymi; wolą skupić się na nauce i/lub pracy¹⁷. Współczesna łatwość utrzymywania relacji na odległość wcale nie gwarantuje, że będą one pielęgnowane.

¹⁷ Wywiad z młodą Chaldejką, Södertälje, 24 listopada 2014.

Niemniej jednak rozwój technologii komunikacyjnych budzi podziw; ten aspekt globalizacji oceniany jest jednoznacznie pozytywnie:

W późnych latach 80. dzwonił się do siebie, ale teraz mamy te całe smartfony, a moja matka mówi „Och, możesz przecież zadzwonić do swojej ciotki na Tango¹⁸”. Więc rozmawiamy ze sobą dzięki smartfonom. To jest globalizacja, coś bardzo pozytywnego, bo mogę utrzymywać dobre relacje z moimi krewnymi za granicą. (...) Wcześniej mój ojciec wysyłał listy do swojej siostry w Stambule, a ona mu odpisywała, wkładając do listów zdjęcia swoich dzieci „Spójrz, jakie są już duże”. Starsza siostra mojej mamy wysyłała mężowi swoje zdjęcia, a na ich odwrocie pisała listy. Był wtedy jej narzeczonym, więc na tyłach swoich zdjęć pisywała listy miłosne. Do tej pory je trzymają, czasem nam pokazują. To naprawdę fantastyczne, jak wiele się zmieniło w tej dziedzinie. (Asyryjka, ur. w Szwecji, 32 lata)

Obecnie też łatwiej jest polecieć na Bliski Wschód – więcej jest przewoźników, połączeń lotniczych, opcji tanich lotów. Wielu Asyryjczyków/Aramejczyków podkreślało, że jako nowo przybyłych do Szwecji nie było ich stać na podróże do krajów ojczystych. Dopiero po latach, gdy podniosła się ich stopa życiowa, zaczęli mniej lub bardziej regularnie odwiedzać kraje pochodzenia:

Wiele raz odwiedziłem Midyat i Kamisli. Wróciliśmy tam, gdy byłem już dorosły. Kiedy byłem dzieckiem, byliśmy biedni. Ale kiedy zacząłem pracować, osiągnąłem sukces i wówczas zacząłem podróżować z moją matką i moją rodziną. (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 33 lata)

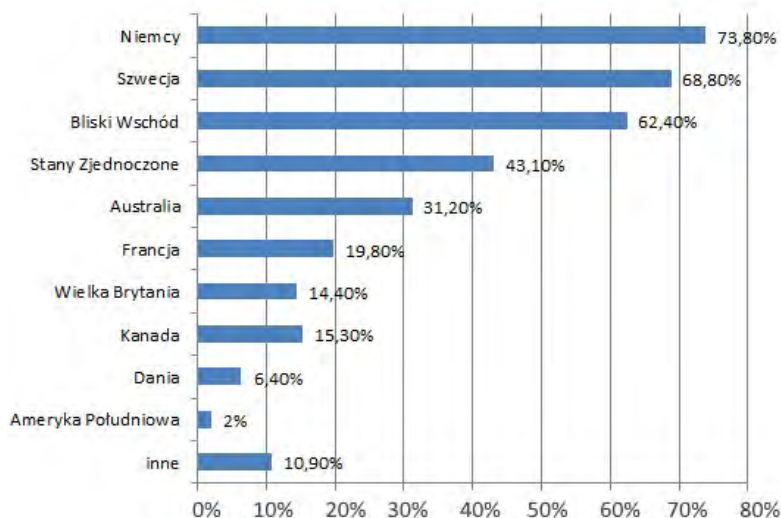
Gdy w 2005 roku Annika Rabo przeprowadzała wywiady z Asyryjczykami/Aramejczykami, zbierając dane do projektu na temat transnarodowych powiązań Syryjczyków, jej respondenci podkreślali znaczenie rodziny i krewnych. Wielu miało bardzo liczne rodziny rozproszone po różnych krajach: Syrii, Libanie, Turcji, Iraku, Holandii, Niemczech, Belgii, Austrii, Szwajcarii, Australii, Wenezueli, Kanady i USA¹⁹. Te same państwa wymieniali badani w projekcie DIMECCE. W świetle naszej ankiety niemal 70 proc. Asyryjczyków/Aramejczyków mieszkających w Szwecji miało w niej krewnych, ponad 70 proc. zaś rodzinę w Niemczech. Wśród państw europejskich najczęściej wymieniane były: Francja, Wielka Brytania i Dania. Ponad 40 proc. badanych mogło pochwalić się krewnymi w USA, ponad 30 proc. w Australii, a ponad 15 proc. w Kanadzie.

¹⁸ Darmowy komunikator z rozmowami wideo na Androida.

¹⁹ A. Rabo, *op. cit.*, s. 185.

Wykres 7

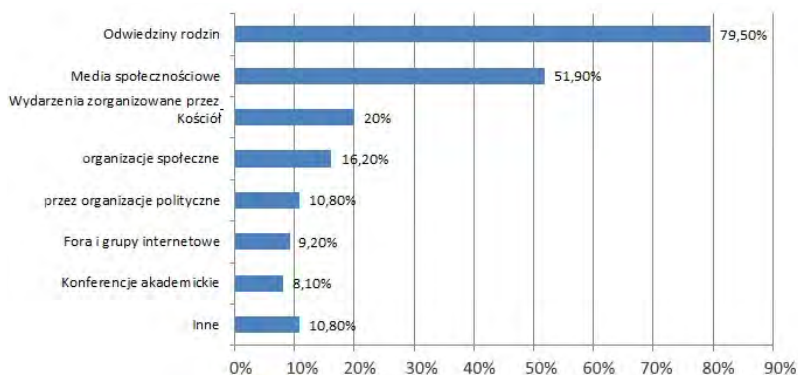
Kontakt z członkami wspólnoty żyjącymi w innych krajach



Źródło: Ankieta DIMECCE.

Wykres 8

Formy kontaktu z członkami wspólnoty żyjącymi w innych krajach



Źródło: Ankieta DIMECCE.

Asyryjczycy/Aramejczycy to naprawdę światowa wspólnota, posiadająca liczne diaspory w różnych krajach Zachodu. Jej członkowie, którzy mieszkają w Europie, odwiedzają się podczas ważnych uroczystości rodzinnych, takich jak śluby, pogrzeby i chrzciny (prawie 80 proc.). Ci, którzy mieszkają w USA, Kanadzie lub Australii, przyjeżdżają jednak rzadko – głównie ze względów logistyczno-finansowych. Rodziny podtrzymują więzi dzięki takim aplikacjom jak Facebook, Skype, WhatsApp itp. Jedna piąta badanych spotyka się podczas wydarzeń organizowanych przez ich Kościoły, ponad 15 proc. łączy organizacje społeczne, ponad 10 proc. organizacje polityczne.

Wypowiedź starszego syryjskiego księdza o jego rodzinie rozproszonej po całym (zachodnim) świecie jest typowa dla wielu Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji; stanowi także dowód na to, że pewne obszary Bliskiego Wschodu zostały już prawie całkowicie pozbawione czynnika chrześcijańskiego. Co ciekawe, rzeczony ksiądz wspomina wysyłanie tradycyjnych listów oprócz e-maili (do napisania tych drugich potrzebuje pomocy kogoś obeznanego z nowoczesnymi technologiami komunikacyjnymi):

Nie mam już żadnych krewnych w Turcji, ani Syrii czy Libanie, ale mam przyjaciół i biskupów, kolegów-księży, naszego patriarchę w Damaszku; to oni stanowią obecnie moją rodzinę. Ale moja prawdziwa rodzina żyje w USA oraz w Europie: niektórzy we Francji, inni w Niemczech, jeszcze inni w Szwecji. Moja żona również już nie ma rodziny na Bliskim Wschodzie. Miała tam tylko jednego brata, doktora; kiedy zaczęły się problemy w Syrii, przeniósł się z żoną do Libanu. Jeden jego syn mieszka tutaj, w Norsborgu, a drugi kończy szkołę medyczną w Niemczech. Czasami dzwoniemy do rodziny, a czasem wysyłamy listy. Sam nie wiem, jak wysyłać e-maile, więc piszę listy, ale czasem, kiedy naprawdę muszę wysłać e-mail, proszę moje dzieci lub diakonów o pomoc. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 70 lat)

Co charakterystyczne, w większości przedstawiciele starszego pokolenia²⁰ są zaangażowani w wymianę informacji i utrzymywanie relacji z krewnymi żyjącymi na Bliskim Wschodzie czy w państwach Zachodu. Młody Asyryjczyk z Iraku przyznaje, że to jego rodzice, zwłaszcza mama, rozmawiają z krewnymi:

²⁰ Annika Rabo precyzowała, że zwykle ludzie w średnim wieku mieli najsilniejsze relacje z krewnymi; *eadem*, *op. cit.*, s. 186.

Moja mama jest z nimi w dużo ściślejszym kontakcie; ja nie rozmawiam z nimi codziennie, o nie. Mam krewnych w Australii, Kanadzie, Holandii, USA, w wielu różnych miejscach. Mam też krewnych w Grecji, ale to moi rodzice rozmawiają z nimi wszystkimi. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 28 lat)

Zarówno w badaniach moich, jak i Anniki Rabo powracał wątek innego tempa życia na Bliskim Wschodzie oraz w diasporze. Wielu respondentów uważało, że choć sama migracja do Szwecji nie zmieniła ich poglądów na ważność rodziny i krewnych, to jednak ich sposób życia w Södertälje różni się bardzo od tego, do którego byli przyzwyczajeni na Bliskim Wschodzie. Bezpośrednio po przyjeździe do Szwecji nie mieli pracy, mieli za to dużo wolnego czasu, który spędzali, odwiedzając się nawzajem. Teraz (niemal) wszyscy mają pracę, ale przez to nie mają wolnego czasu. Niektórzy narzekali na rozluźnienie więzi rodzinnych, inni uważali, że to normalne, iż młodzi żyją szybciej²¹.

6.2. Powiązania transnarodowe Kościołów syryjskich w Szwecji

Jak zostało już wzmiankowane we wcześniejszych rozdziałach, wielu Asyryjczyków/Aramejczyków jest zmęczonych wewnętrznym podziałem Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego w Szwecji i daje temu wyraz. Niektórzy wypowiadają się równie krytycznie na temat oficjalnego stanowiska najwyższych hierarchów tego Kościoła, którego siedziba mieści się w Damaszku, w sprawie trwającej od 2011 roku wojny w Syrii. Trudna sytuacja w tym kraju (wojna, zniszczenia infrastruktury, brak żywności i dostępu do leków, grupy terrorystyczne i fundamentalistyczne prześladowające m.in. chrześcijan), w połączeniu ze stosunkowo długą tradycją dobrych stosunków na linii państwo–Kościoły, sprawia, że przedstawiciele Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego popierają reżim Baszszara al-Asada²².

Późnym marcem 2014 roku, niedługo po śmierci głowy Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego Ignacego Zakki I Iwasa, Świę-

²¹ Por. *ibidem*, s. 185–186.

²² Wpisują się tym samym w długą tradycję popierania bliskowschodnich reżimów autorytarnych przez Kościoły orientalne, która wynika z dynamiki re-

ty Synod wybrał jako jego następcę Ignacego Efrema II Karima. Nowy patriarcha złożył wizytę prezydentowi Al-Asadowi i zapewnił go, że syryjsko-ortodoksyjny patriarchat popiera „walkę ludu syryjskiego z terroryzmem”²³. Syryjski Kościół Ortodoksyjny w Szwecji poczuł się wówczas zobowiązany do wytłumaczenia szwedzkiemu społeczeństwu tej deklaracji. Johan Andersson, Sekretarz Generalny Młodzieżowej Organizacji Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego w Szwecji, wyjaśnił, że spotkanie patriarchy z Baszszarem al-Asadem nie powinno być interpretowane jako zajęcie proreżimowego stanowiska w kwestii konfliktu w Syrii²⁴.

Z jednej strony prodemokratycznie nastawieni Asyryjczycy/Aramejczycy wierzą, że ich duchowni w Syrii są zmuszeni prowadzić pokojowy dialog z rządem, lecz przyznają przy tym, iż poparcie dla krwawego, bądź co bądź, dyktatora i jego opresyjnego reżimu nie buduje autorytetu i wiarygodności Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego. Z drugiej strony część Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji naprawdę wierzy, że Al-Asad jest mniejszym złem – ci zgadzają się z polityczną linią patriarchy. Wszystko to wpływa na relacje między Kościołem-matką z siedzibą w Damaszkuku a wspólnotą syryjsko-ortodoksyjną w Szwecji – stosunki są poprawne, ale niepozbawione ukrytych napięć. Mówi o nich młody, wierzący w demokrację asyryjski polityk i jednocześnie członek Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego:

[Władze Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego w Damaszkuku] – jest z nimi taki problem, że nie wiemy, czy ich głos jest naprawdę ich głosem, czy raczej głosem rządu... Niestety... Nie wiemy, czy nie zostali zmuszeni albo przekupieni. Tak trudno nam to zrozumieć... Zrozumieć, co oni naprawdę mają na myśli. Ale mamy dobre stosunki, wielu z nas odwiedza zresztą ojczyznę rokrocznie. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 32 lata)

lacji chrześcijańska mniejszość *versus* muzułmańska większość. Wyrażana przez chrześcijańskich przywódców religijnych lojalność wobec rządzących reżimów ma w ich mniemaniu zapewnić najlepszą ochronę wiernych. Por. F. McCallum, *Religious Institutions and Authoritarian States...*

²³ N. Mihailova, *Syria's Al-Assad receives Syriac Orthodox Church's new patriarch*, „Ahram Online”, 10.04.2014, <http://www.pravmir.com/syrias-al-assad-receives-syriac-orthodox-churchs-new-patriarch/>, data odczytu 23 maja 2018.

²⁴ „Dagen”, 4.04.2014, <http://www.dagen.se/nya-patriarken-traffade-syriens-president-1.93256>, data odczytu 23 maja 2018.

Syryjski Kościół Ortodoksyjny w Szwecji jest na tyle silny i za-
możny, że może wysyłać swoich reprezentantów do innych krajów,
aby studiowali teologię w syryjskich klasztorach czy odwiedzali
z pomocą humanitarną syryjsko-ortodoksyjne wspólnoty na Bli-
skim Wschodzie. Te wizyty zdarzają się jednak nieregularnie; cza-
sem młodzi Asyryjczycy/Aramejczycy mieszkający w Szwecji, któ-
rzy ciągle mają krewnych na Bliskim Wschodzie, łączą prywatnie
odwiedziny u rodziny z pracą na rzecz swojej grupy wyznaniowej²⁵.
Syryjsko-Ortodoksyjna Organizacja Młodzieżowa w Szwecji (*Sy-
risk Ortodoxa Ungdomsförbundet*, SOUF), która liczy ponad 3700 ofi-
cjalnych członków zrzeszonych w 21 lokalnych komórkach, daje
wiele możliwości w tej dziedzinie. Każdego roku odbywa się kil-
ka wypraw i obozów. Ze strony internetowej SOUF można się do-
wiedzieć, że jej członkowie odwiedzili Jerozolimę w 2013 roku,
Tur Abdin w 2014 roku, Brazylię w 2015 roku, w 2016 roku zaś
Szwajcarię i Liban²⁶.

W 2015 roku odbyło się w Libanie pierwsze Światowe Zgroma-
dzenie Młodzieży *Surjojo* (*Suryoyo Youth Global Gathering*), rok póź-
niej inicjatywa została powtórzona w Holandii, następnie wróciła
do Libanu; w 2018 roku została zaplanowana w New Jersey, USA²⁷.
Celem spotkania młodych (przedział wiekowy uczestników mieści
się między 18. a 30. rokiem życia) Aramejczyków z całego świa-
ta jest duchowe ubogacenie, wzmocnienie relacji z Syryjskim Ko-
ściołem Ortodoksyjnym i jego hierarchią oraz nawiązanie kontak-
tów osobistych. W dotychczasowych zgromadzeniach brali udział
przedstawiciele SOUF. Członek tej organizacji i diakon Syryjskiego
Kościoła Ortodoksyjnego w Szwecji opowiedział mi o transnardo-
wych kontaktach swojego Kościoła, jak również o tym, co skłania
jego i jego kolegów do zaangażowania na forum międzynardo-
wym. Z wypowiedzi przebijała duma i chęć przedstawienia Syryj-
skiego Kościoła Ortodoksyjnego z jak najlepszej strony:

Czasem zajmujemy się dobroczynnością, na przykład kilka lat temu
pojechaliśmy do Indii, do Syryjskiego Kościoła Malankarskiego. Pojecha-
liśmy też do Syrii, do Turcji – Tur Abdinu, do Libanu. Jeśli ktoś odwiedza

²⁵ Wywiad z Asyryjką, sekretarz organizacji Asyryjczycy bez Granic, Södertäl-
je, 29 maja 2014.

²⁶ [Http://souf.nu/](http://souf.nu/).

²⁷ [Http://www.sy-gg.org/](http://www.sy-gg.org/).

Szam (arab. Damaszek), gdzie żyli kiedyś jego rodzice, to uczy angielskiego, zmywa, przygotowuje posiłki, jednym słowem – robi wszystko, co trzeba. Żadna praca nam niestraszna. Ważne jest, że to, co robimy, robimy w imieniu Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego, jako jego reprezentanci. Musimy się wyróżniać, a jednocześnie wiedzieć, jak się zachowywać – co mówić, a czego nie mówić. (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 25 lat)

Ten sam młody działacz przytacza historię odbudowy przez SOUF syryjsko-ortodoksyjnej świątyni w miejscowości Azach w Tur Abdinie. Na decyzję o pomocy wpłynęły zapewne powiązania rodzinne:

Urodziłem się tutaj, w Szwecji, ale zwykle dodaję, że mój duch narodził się w Azach. (...) Mamy ciągle kilku krewnych w Azach, niestety niewielu. Dziś Azach jest praktycznie wymiecione [z chrześcijan]. [Ci, którzy zostali] radzą sobie pod względem ekonomicznym. Mają swój własny sposób na życie. Dają radę. Odwiedzamy ich regularnie. Wysłaliśmy pieniądze, żeby odnowili kościół w Azach. Sami pomogliśmy w renowacji, przygotowaliśmy także pokoje gościnne dla ludzi przejeżdżających z Europy, żeby mogli zatrzymać się przy kościele, a nie szukać lokum w innych miastach.

Asyryjczycy/Aramejczycy dumni są ze swoich świątyń w Szwecji, traktują je jako nowe „domy” w diasporze – nic dziwnego, że pragną takich „domów” również w krajach pochodzenia, zwłaszcza w Turcji, niegdyś gęsto pokrytej siecią syryjsko-ortodoksyjnych świątyń i monastyrów. Syryjskie Kościoły w Europie, a więc także w Szwecji, angażują się w działania transnarodowe mające na celu ochronę świętych miejsc, kościołów, klasztorów oraz cmentarzy w bliskowschodnich ojczyznach, ale też zmianę polityki w regionie – na bardziej tolerancyjną, szanującą mniejszości²⁸.

6.3. Asyryjczycy bez Granic – przykład transnarodowej organizacji pomocowej

Działania syryjskich Kościołów częściowo dublują, a częściowo uzupełniają organizacje świeckie. Pomysł na założenie Asyryjczyków bez Granic (*Assyrier Utan Gränser/Assyrians Without Borders*, AWB²⁹), organizacji pozarządowej z siedzibą w Szwecji, które

²⁸ B. Arikan, *op. cit.*, s. 80–81.

²⁹ <http://assyrierutangranser.se/>. Więcej o organizacji w: M. Woźniak-Bobińska, D. Barsoum Malki, 'Assyrians Without Borders' in Sweden: Towards a new form

głównym celem jest pomaganie chrześcijanom bliskowschodnim w ich ojczyznach, narodził się latem 2006 roku, gdy grupka młodych szwedzkich Asyryjczyków odwiedziła Tur Abdin w Turcji. Mieli poznać swoje korzenie, ale to, co zobaczyli – bieda oraz polityczna, kulturalna i religijna dyskryminacja współwyznawców – poruszyło ich tak bardzo, że postanowili pomóc nie tylko w doraźny sposób. Rok później, w 2007, założyli AWB. Były przewodniczący organizacji wspominał jej początki:

To była grupa młodych ludzi, którzy wybrali się na wyprawę do krajów skąd pochodzili ich rodziny – zwłaszcza do Turcji, do rejonu Tur Abdinu. Tam poczuli, że jest potrzeba założenia organizacji pomocowej, że trzeba pomóc tamtejszym ludziom i podnieść ich poziom życia. Kiedy organizacja zaczęła się rozrastać, ludzie zaczęli się interesować, jak pomóc. To była pierwsza organizacja „od nas dla nas”, założona przez Asyryjczyków dla Asyryjczyków. (Asyryjczyk, ur. w Syrii, 30 lat)

Asyryjczycy bez Granic są małą organizacją – liczą tylko 10–15 aktywnych członków – jednak zakres jej działania jest bardzo szeroki. Dzięki wsparciu finansowemu rodaków (nie tylko ze Szwecji) są w stanie zaplanować i zrealizować transnarodowe projekty, które nastawione są na pomoc chrześcijanom na Bliskim Wschodzie. AWB działa w trzech obszarach: pomoc humanitarna, projekty rozwojowe, stypendia naukowe. Przykładowa pomoc humanitarna to dostarczenie uchodźcom w Damaszku leków, żywności czy wózków inwalidzkich. Akcje humanitarne AWB miały miejsce również w Hassake, Kamiszli oraz w okolicach Chabur, a ich celem było zapewnienie mieszkańcom wody pitnej, elektryczności i żywności: AWB nadzorowało budowanie studni, zapewniało generatory prądu oraz wysyłało pieniądze, żeby ludzie mogli sami kupić świeżą żywność. Wiele wysiłków AWB koncentrowało się na edukacji. Przykładowe działania organizacji w tym obszarze, to zapewnienie transportu uczniom z odległych wiosek w północnym Iraku do szkół podstawowych czy renowacja i powiększenie dormitorium dla studentów w Bagdadzie. W Libanie AWB sponorsowało zakup tablic szkolnych i markerów, a także pokrywało czesne dla dzieci uchodźców. Co jednak prawdopodobnie najważniejsze,

AWB wypłacało stypendia dla młodych Asyryjczyków, umożliwiając im tym samym studia w Syrii, Iraku, Iranie oraz Libanie³⁰.

Asyryjczycy, którzy zgłaszają się jako wolontariusze do AWB, uważają, że organizację tę wyróżnia pozytywnie spośród wielu innych fakt skupienia się na potrzebach rodaków na Bliskim Wschodzie – bardziej potrzebujących niż ci żyjący w diasporze. Jedna z członkiń zarządu AWB opowiadała o swoich doświadczeniach pracy dla tej organizacji, podkreślając, że największą nagrodą jest szczęście ludzi:

Pracujemy w stu procentach charytatywnie. Wszyscy. Wszyscy też pracujemy na pełny etat lub studiujemy, więc to jest bardzo trudne (...) jednak jest wiele rzeczy, które są dobre: szczęście, które wyzwalamy w ludziach jest największą nagrodą. Wdzięczność, przy czym nie mam tu na myśli samozachwyty w rodzaju „Och, jakie dobre rzeczy robię”. To raczej dostarczanie podstawowych rzeczy ludziom, którzy nie mają pitnej wody, nie mają gazu... podstawowych rzeczy, żeby podgrzali swoje jedzenie, środków czystości, leków... Tu w Szwecji dostajemy dotacje od państwa, żebyśmy mogli iść na uniwersytet, żebyśmy mogli robić, co tylko zapagniemy. Jeśli nie jestem zadowolona z mojego wykształcenia i chcę robić coś innego, to nie ma przeszkód – mogę. Ale tam [na Bliskim Wschodzie] wszystko kręci się wokół pieniędzy. To dlatego przyznajemy stypendia. Niezwykle miło jest pomóc komuś spełnić jego marzenie, pomóc w znalezieniu pracy, czy pójściu do szkoły. To dla mnie najważniejsze. (Asyryjka, ur. w Szwecji, 26 lat)

Nierzadko młodzi zaangażowani Asyryjczycy łączą wyjazdy w prywatnych sprawach na Bliski Wschód (zwykle odwiedziny u rodziny) z aktywnościami na rzecz swojej wspólnoty. Czynią tak z oszczędności – nie chcą marnować pieniędzy organizacji. Tak inna członkini AWB mówiła o swoich działaniach w Turcji:

W 2010 pojechałam jako oficjalna reprezentantka AWB do Turcji, ażeby monitorować sytuację miejscowych Asyryjczyków. Jednak byłam tam wiele razy nieoficjalnie, podczas moich prywatnych podróży. To ja odpowiadam za Turcję, jeśli realizujemy jakieś projekty. Tak więc, gdy jestem w Turcji podczas moich prywatnych podróży, staram się również nawiązywać i podtrzymywać kontakty, by dobrze rozumieć sytuację tamtejszych Asyryjczyków. Na przykład ostatnio, gdy byłam na ślubie kuzynki w Stambule, starałam się znaleźć czas, żeby spotkać ludzi, którzy uciekli z Syrii i myśleli o emigracji do Europy. Udało mi się – poznałam

³⁰ Wywiad z Asyryjką, członkinią zarządu Asyryjczyków bez Granic, Södertälje, 25 marca 2014.

ich, zobaczyłam, w jakich warunkach żyją. Staramy się wykorzystać każdą nadarzającą się okazję, ażeby dotrzeć do ludzi na Bliskim Wschodzie, także dlatego, że jako organizacja mamy ograniczony budżet i nie chcemy zbyt wiele wydawać na podróże służbowe, jeśli i tak jedziemy w te miejsca. (Asyryjka, ur. w Szwecji, 32 lata)

Z kolei jeszcze inna członkini AWB napisała na stronie profilowej Facebook organizacji³¹ o tym, jak poświęciła dzień swoich prywatnych wakacji w Libanie latem 2016 roku na wizytę w jednej ze szkół. Dyrektor placówki poprosił ją o tablice i markery, a ona zakupiła je za pieniądze AWB, upewniając się, że sale zajęciowe będą gotowe na nowy rok szkolny. Choć nie pisała o tym bezpośrednio, było jasne, że jej zaangażowanie wzmocniło jej więzi ze wspólnotą i utrwaliło obraz ojczyzny – w tym przypadku „większej Asyrii”:

To było w 2009 roku, kiedy zaczęłam uczęszczać na spotkania AWB. Obecnie jestem członkiem zarządu. (...) Byłam w Libanie wiele razy. Chciałabym kiedyś pojechać do Tur Abdinu i Kamiszi, aby zobaczyć miejsce, gdzie wychowała się moja mama; to było swoiste centrum kulturalne w latach 50. i 60. XX wieku. Chciałabym tam pojechać, bo to jakby Asyria, ta większa. To marzenie – zobaczyć ją [Asyrię]. (Asyryjka, ur. w Szwecji, 26 lat)

Choć są organizacją świecką, AWB nie odcinają się od powiązań z Syryjskim Kościołem Ortodoksyjnym. Zdjęcia członków organizacji pozujących u boku dostojników kościelnych uwiarygodniają ich działania w oczach wspólnoty, zwłaszcza jeśli zrobione zostały na Bliskim Wschodzie. Dobrym przykładem jest reprezentacyjna fotografia z Libanu, na której członkowie AWB stoją u boku patriarchy i jeszcze jednego biskupa. Zdjęcie umieszczone jest pod nagłówkiem „AWB proszą o donację”, a opis po szwedzku i angielsku brzmi:

29 maja 2018 roku. Właśnie wyszliśmy ze spotkania z patriarchą Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego, Jego Świątobliwością, Mor Ignacym Efremem II Karimem. Podczas spotkania rozmawialiśmy m.in. o problemach, jakich doświadczają na Bliskim Wschodzie uchodźcy wewnętrzni oraz o wyzwaniach stojących przed organizacjami pomocowymi³².

³¹ Assyrians Without Borders, Facebook page, *Reseberättelse Libanon*, 1.08.2016, <https://www.facebook.com/AssyriansWithoutBorders/posts/10153796169801220>, data odczytu 23 maja 2018.

³² Assyrians Without Borders, Facebook page, https://www.facebook.com/AssyriansWithoutBorders/?hc_ref=ART84fBmvoY6LIH25_FOD-IoClo2otPoWd-D8AgQ6TrgpcW3yqgETyMswNxBuhyQ40, data odczytu 30 maja 2018.

6.4. Potrzeba Działania – przykład transnarodowej organizacji politycznej

Potrzeba Działania (*A Demand for Action*, ADFA) jest, jak można przeczytać na jej stronie internetowej³³, globalną inicjatywą z siedzibą w Szwecji, której celem jest zapewnienie opieki asyryjskim/chaldejskim/syryjskim chrześcijanom (*Assyrian/Chaldean/Syriac Christians*) oraz innym mniejszościom etniczno-narodowym na Bliskim Wschodzie. Została założona w czerwcu 2014 roku (po tym, jak oddziały Państwa Islamskiego zajęły Mosul) i od tego czasu organizowała demonstracje w różnych miastach na całym świecie. Grupy lobbystyczne ADFA docierały do międzynarodowych mediów oraz polityków, wpływając na przegłosowanie następujących rezolucji:

- Akt Autoryzacji Obrony Narodowej (*National Defense Authorization Act*), przyjęty przez Kongres USA, wspierający miejscowe siły obrony na Równinach Niniwy. 19 grudnia 2014 roku Akt wszedł w życie po podpisaniu przez prezydenta Baracka Obamę;
- Rezolucja o Wspólnym Działaniu Parlamentu Europejskiego (*European Parliament Joint Motion for a Resolution*), która zalecała m.in. stworzenie azylu dla mniejszości na Równinach Niniwy.

Kontaktu z ADFA szukają Asyryjczycy z Syrii oraz Iraku: dziennikarze, aktywiści, ale również ludzie, których krewni zniknęli lub cierpieli z powodów niedoboru wody lub jedzenia. Również Asyryjczycy ze Szwecji lub innych krajów zachodnich kontaktowali się z organizacją, na której czele stoi Nuri Kino – asyryjsko-szwedzki dziennikarz. Jego artykuły o prześladowaniach bliskowschodnich chrześcijan w obozach dla uchodźców oraz szwedzkich placówkach przyjmujących azylantów przebiły się do głównych mediów w Szwecji. Dobre relacje Nuriego Kino z Larsem Adaktussonem, szwedzkim dziennikarzem i politykiem, wpłynęły na decyzję Parlamentu Europejskiego o uznaniu prześladowań mniejszości religijnych przez Państwo Islamskie za ludobójstwo. ADFA lobbowała również za tym, by międzynarodowe oddziały wkroczyły

³³ A Demand For Action, <http://www.ademandforaction.com>, data odczytu 23 maja 2018.

na Bliski Wschód, pokonały siły IS i zapewniły bezpieczny powrót bliskowschodnich chrześcijan do ich domów w Syrii oraz Iraku. Według szwedzkiego dziennika „Svenska Dagbladet”, ADFA jest obecnie jedną z ważniejszych organizacji w Szwecji³⁴.

Nie wiadomo dokładnie, ilu członków liczy Potrzeba Działania – takiej informacji na próżno szukać na stronie organizacji – ale z pewnością twarzą ADFA jest jej założyciel, Nuri Kino. Działalność ADFA finansuje kilkuset dobroczyńców wymienionych z imienia i nazwiska na stronie internetowej. Przeprowadziłam wywiad z aktywnym członkiem ADFA pół roku od jej powstania. Mówił o celach organizacji oraz ciężkiej pracy wszystkich zaangażowanych. Był dumny i entuzjastyczny:

To szwedzka organizacja stworzona przez dziennikarza śledczego, Nuriego Kino. Nuri zawsze zajmował się sprawami humanitarnymi... Więc gdy ta sprawa zaczęła się w Iraku... Państwo Islamskie najechało Mosul i Równiny Niniwy, Nuri założył A Demand for Action. Myślał sobie „Dość. Musimy coś teraz zrobić. Musimy uświadomić ludziom, co się dzieje”. (...) Chcemy, by rządy państw zachodnich wyrzuciły Państwo Islamskie z Równiny Niniwy tak, byśmy mogli zacząć odbudowywać swoje domy. Uchodźcy powinni powrócić do swoich domów. To jest to, czego teraz chcemy. Każdego dnia wywieramy presję na polityków, budujemy świadomość... Nuri i inni członkowie, robimy to bez przerwy. Wielu z nas śpi po 3 godziny na dobę, bo ciągle pracujemy. Po to, by pomóc tym ludziom. (Chaldejczyk, ur. w Iraku, 31 lat)

Asyryjczycy/Aramejczycy w Szwecji zdają się postrzegać organizację bardzo pozytywnie. Syryjska ortodokska, która ze względu na powiązania ze Szwedzką Komisją ds. Rządowego Wsparcia dla Wspólnot Religijnych (SST) udzieliła wywiadu jako Szwedka, wspomniała o kupowaniu koców oraz śpiworów i przekazywaniu ich ADFA w celu wysłania ich na Bliski Wschód:

Dziś kupiłam koce, żeby wysłać je z... A Demand for Action, tak się chyba nazywają. Ja i moja przyjaciółka. Razem kupiliśmy prawie 100 różnych koców oraz śpiworów. Zaniesiemy je do ADFA dziś po południu, a oni wyślą je ludziom na Bliskim Wschodzie³⁵.

³⁴ „Svenska Dagbladet”, 23.12.2015 cyt. za: *A Demand for Action, Facebook page*, <https://www.facebook.com/DemandforAction/posts/495185990660874>, data odczytu 23 maja 2018.

³⁵ Wywiad z Asyryjką, pracownicą SST odpowiedzialną za projekt dotyczący zatrzymania ślubów nieletnich, Sztokholm, 25 listopada 2014.

A Demand for Action zdołała zjednoczyć wielu Asyryjczyków, niektórych Chaldejczyków i – w mniejszym zakresie – Aramejczyków przede wszystkim na Facebooku (gdzie poparcie wyraża ponad 25 tys. internautów; stan na maj 2018 roku), ale również podczas manifestacji w kilku miastach szwedzkich. Członek ADFA tak wspomina te wydarzenia:

I potem, wiesz, ludzie zaczęli przyłączać się do tej organizacji, dyskutować o niej na Facebooku i wymieniać się tweetami. W ten właśnie sposób dowiedziałem się o niej [ADFA]. Zorganizowaliśmy kilka demonstracji i manifestacji w Sztokholmie – np. 2 sierpnia [2014]. Zorganizowaliśmy też ‘multimanifestację’ dla wszystkich naszych ludzi, także Chaldejczyków i Aramejczyków. Ludzie zebrali się w Sztokholmie i w innych miastach w Szwecji. Mielśmy demonstracje w Jönköping, Linköping i chyba w Norrköping. Również w Göteborgu. Poza tym w innych krajach: w Kanadzie, Ameryce, różnych miastach Ameryki, w Niemczech i w wielu innych miejscach. To tak się zaczęło. Obecnie mamy członków w 19 różnych krajach, którzy budują świadomość na temat chrześcijan: Asyryjczyków, Chaldejczyków, Aramejczyków oraz innych mniejszości w Iraku i Syrii. (Chaldejczyk, ur. w Iraku, 31 lat)

Ten sam młody człowiek mówił o osobistym zaangażowaniu, wyprawie do Iraku i realizacji filmu dokumentalnego o sytuacji miejscowych chrześcijan uciekających przed Państwem Islamskim:

Jak każdy tutaj, spośród nas chrześcijan w Södertälje, chciałem pomóc naszym rodakom, ponieważ byli prześladowani od tak długiego czasu, od setek lat, głównie przez islam. Więc myślałem sobie: „Nie mogę po prostu siedzieć w domu, gdy moi bracia w Syrii oraz Iraku umierają”. Zastanawiałem się nad tym, co mógłbym zrobić. (...) Wtedy wpadłem na pomysł: „Chcę pojechać do Iraku i nakręcić film dokumentalny, który moglibyśmy wyświetlać w szwedzkich mediach, pokazać szwedzkiemu rządowi”. (...) Przed wyjazdem do Iraku skontaktowałem się z Nurim Kino. (...) Potem pojechałem do Ankawy i zacząłem kręcić. Byłem tam tydzień. To, co zobaczyłem, było straszne. (...) Część materiału wrzuciłem na Facebooka, a Nuri to „polubił” i poprosił mnie o więcej.

Od samego początku działalności członkowie ADFA konsekwentnie używali złożonej nazwy: Asyryjczycy/Chaldejczycy/Syryjczycy (*Assyrians/Chaldeans/Syriacs*), pragnąc uniknąć dalszych podziałów. Akcent położono na etniczność, nie przynależność religijną. Na stronie internetowej organizacji można przeczytać:

4 lipca 2014 – otworzyliśmy konto na Twitterze i zaczęliśmy naszą kampanię w mediach społecznościowych, wysyłając tweety wszystkim mediom nazywającym nas irackimi chrześcijanami lub arabskimi chrze-

ścijanami, jak również tym, którzy określali nas inaczej niż Asyryjczyków/Syryjczyków/Chaldejczyków (*Assyrians/Syriacs/Chaldeans*). Dzięki naszym wysiłkom część środków masowego przekazu poprawiła swoje artykuły i zaczęła właściwie określać naszą etniczność³⁶.

Wielu członków ADFA – choć wychowanych w asyryjskich bądź chaldejskich rodzinach – podkreślało, że nazwa wspólnoty nie jest ważna, mowa zawsze o tej samej grupie:

W ADFA, zawsze gdy używamy słowa „chrześcijanin”, często mówimy „Asyryjczyk/Chaldejczyk/Syryjczyk” (*Assyrian/Chaldean/Syriac*), ażeby objąć wszystkich, nikogo nie wykluczać, bo potrzebujemy każdych rąk do pomocy. To jeden naród, ten sam lud pod trzema różnymi nazwami. Mnie osobiście jest obojętne, jak mnie nazwiesz: Asyryjczykiem, Chaldejczykiem czy Aramejczykiem. Koniec końców jesteśmy przecież jednym ludem. (Chaldejczyk, ur. w Iraku, 31 lat)

6.5. Asyryjczycy/Aramejczycy w Szwecji a polityka w krajach pochodzenia

Większość Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji śledzi wydarzenia na Bliskim Wschodzie dzięki telewizji. Dotyczy to głównie starszego pokolenia. Młodszy sprawdzają portale internetowe. Trudno mówić jednak o głębszym zaangażowaniu w politykę bliskowschodnią. Nawet ci, którzy są politykami w Szwecji, nie zawsze z kwestii bliskowschodnich czynią przedmiot swojego zainteresowania i/lub działania. Jeśli już, to ograniczają się do lobbowania za konkretnymi sprawami w krajach swego pochodzenia (a nie w całym regionie).

Istnieją jednak pewne grupy – głównie rekrutujące się spośród Asyryjczyków, w mniejszym stopniu Chaldejczyków i Aramejczyków – które pragną chrześcijańskiej autonomii na Bliskim Wschodzie. Idea ta nie jest nowa, ma ponad 100 lat. Nową turę żądań zaczął w 2004 roku Sarkis Aghajan, wówczas minister finansów Kurdystanu, który jest Asyryjczykiem. Zaoferował swoim rodakom, którzy stracili dach nad głową, że zbuduje dla nich nowe domy w przeważnie chrześcijańskiej części północnego Iraku, byle tylko nie wyjeżdżali z kraju. Chciał odwrócić trendy migracyjne i na nowo zaludnić wsie i miasteczka³⁷.

³⁶ A Demand for Action: Upadates, <http://www.ademandforaction.com/archive/>, data odczytu 23 maja 2018.

³⁷ Sh. Hanish, *Autonomy for Ethnic Minorities in Iraq: The Chaldo-Assyrian Case*, „Digest of Middle East Studies” 20(2), 2011, s. 166.

Tymczasem wkrótce potem powstało tzw. Państwo Islamskie, które latem 2014 roku przekształciło się w kalifat i zaczęło wyjątkowo brutalnie prześladować niemuzułmańskie mniejszości. Wielu chrześcijan zbiegło do regionu kurdyjskiego, a dziesiątki tysięcy innych podążyły do Turcji, Jordanii, Libanu, które stały się miejscami przesiadkowymi do Europy, USA i Australii. Po raz pierwszy Równina Niniwy, zamieszkała przez Asyryjczyków/Chaldejczyków, ale także Arabów, Kurdów, Szabaków³⁸, została niemal całkowicie opróżniona ze swych aramejskojęzycznych mieszkańców. To na ten czas przypadały moje wywiady w Szwecji. Respondenci jeszcze nie wiedzieli, że aramejska Baghdeda (Karakosz) zostanie uwolniona z rąk IS 20 października 2017 roku i znowu odżyją nawoływania, by po całkowitym pokonaniu Państwa Islamskiego stworzyć na Równinie Niniwy semiautonomiczny region dla mniejszości³⁹.

Pomysł na autonomiczną prowincję na Równinie Niniwy zyskał poparcie Kurdyjskiego Rządu Regionalnego w 2009 roku. W 2014 roku iracka Rada Ministrów zgodziła się, aby stworzyć trzy nowe prowincje na Równinie Niniwy. Art. 125 irackiej konstytucji dawał podstawę prawną pod takie rozwiązanie⁴⁰. Wielu Asyryjczyków/Aramejczyków chciałoby widzieć Równinę Niniwy przekształconą w autonomiczny region niezależny od Bagdadu i Erbilu, za to z bliskimi relacjami z rządem centralnym i kurdyjskim rządem regionalnym⁴¹. Ale nie brak i głosów przeciwnych. Niektórzy postrzegają to jak wykrawanie części Równiny Niniwy, by włączyć ją potem do Kurdystanu jako „skurdyfikowany region asyryjski”. Oskarżają oni Kurdów o to, że stoją za atakami na chrześcijan, bo chcą ich zmusić, by wybrali region kurdyjski, albo stworzyli „chrześcijańską” strefę buforową między częścią kurdyjską a arabską⁴².

³⁸ Szabakowie to jeden z ludów zamieszkujących Irak. Wyznają synkretyczną religię, która łączy elementy islamu szyickiego z jezydyzmem, sufizmem i chrześcijaństwem. Mówią dialektem języka kurdyjskiego, mają własną kulturę i zwyczaje. *Ibidem*, s. 162.

³⁹ J. Messo, *op. cit.*, s. 94. Mimo tego, że w 2016 roku iracki parlament zdecydował, że nie powstanie nowa „chrześcijańska” prowincja na Równinie Niniwy. J. Macintyre, *Iraqi Parliament Votes Against New Christian Province in Nineveh Plain*, „Christian Today”, 27.09.2016, <https://www.christiantoday.com/article/iraqi-parliament-votes-against-new-christian-province-in-nineveh-plain/96511.htm>, data odczytu 23 maja 2018.

⁴⁰ J. Messo, *op. cit.*, s. 94.

⁴¹ *Ibidem*, s. 95.

⁴² Sh. Hanish, *op. cit.*, s. 168.

Asyryjski Ruch Demokratyczny (ADM), główna asyryjska organizacja polityczna w regionie, dysponuje własnymi, niezależnymi od Kurdów siłami zbrojnymi⁴³. Sformowane w 2014 roku Jednostki Obrony Równiny Niniwy (*Nineveh Plain Protection Units*, NPU) liczą od 1 tys. do nawet 5 tys. ludzi (wraz z rezerwistami), a ich celem jest walka z Państwem Islamskim i ochrona Asyryjczyków w Iraku⁴⁴. Stojący na czele NPU sekretarz generalny ADM, Yonadam Kanna, postuluje samorząd raczej niż autonomię, argumentując, że autonomia separowałaby Asyryjczyków w innych częściach Iraku, dlatego lepiej nie zmieniać granic administracyjnych prowincji Niniwy. Ujmuje to tak: „Niektóre europejskie i amerykańskie partie – jako część strategii obrony irackich chrześcijan – postulują stworzenie autonomicznego regionu. Ci, którzy wysuwają takie postulaty, to ludzie spoza Iraku, podczas gdy my, pracujący ciężko w parlamencie – podkreślamy zasady wyrażone w irackiej konstytucji oraz to, jak ważne jest, byśmy żyli w jednej ojczyźnie. Nawoływania do stworzenia autonomicznego regionu są z natury rasistowskie, a służą wyłącznie wprowadzaniu podziałów”⁴⁵.

Popiera go przewodniczący Chaldejskiej Demokratycznej Partii Jedności, Ablahad Aphram, który uważa, że jest różnica między marzeniem (posiadaniem autonomicznego regionu

⁴³ Inne asyryjskie partie w Iraku również mają swoje siły zbrojne, ale mniej liczne, np. zbrojnym ramieniem Patriotycznej Partii Asyrii (Atranaja) sprzymierzonej z Demokratyczną Partią Kurdystanu (KDP) jest liczący około 250 bojowników oddział Dwekh Nawsha (aram. ten, kto się poświęca). W Dwekh Nawsha służą również cudzoziemcy: Amerykanie, Australijczycy, Brytyjczycy i Francuzi. Zob. R. Collard, *Meet the Americans Who Have Joined an Iraqi Militia to Fight ISIS*, „Time”, 27.03.2015, <http://time.com/3761211/isis-americans-iraqi-militias/>, data odczytu 3 czerwca 2018. Chrześcijańskie milicje operujące na terenie Iraku różni głównie stosunek do współpracy z kurdyjskimi Peszmergami – jedni są za, inni przeciw. M. Cetti-Roberts, *Inside the Christian Militias Defending the Nineveh Plains*, „War is Boring”, 6.03.2015, <https://medium.com/war-is-boring/inside-the-christian-militias-defending-the-nineveh-plains-fe4a10babeed>, data odczytu 3 czerwca 2018.

⁴⁴ Bojownicy NPU szkoleni byli przez byłych amerykańskich wojskowych, a finansowani m.in. przez asyryjską diasporę w USA oraz Europie. Por. J. Burger, *Christians in Iraq Forming Militia to Defend, and Possibly Retake, Ancestral Lands*, „Aleteia”, 4.12.2014, <https://aleteia.org/2014/12/04/christians-in-iraq-forming-militia-to-defend-and-possibly-retake-ancestral-lands/>, data odczytu 3 czerwca 2018.

⁴⁵ M. Saadoun, *Yonadam Kanna: Iraqi Christians no to Nineveh autonomy*, „Agenfor International”, 23.05.2017, <https://www.agenformedia.com/publications/2017/03/yonadam-kanna-iraqi-christians-no-nineveh-autonomy>, data odczytu 23 maja 2018.

chrześcijańskiego w Iraku) a rzeczywistością. Tymczasem odizolowanie i skoncentrowanie chrześcijan to – przy braku chronionej granicy – ułatwienie ich eksterminacji przez terrorystów. Chaldejski patriarcha, Louis Sako, też jest przeciw „chrześcijańskiej enklawie”; pomysł, by ocalić samych chrześcijan, według niego jest wbrew historii Iraku i misji chrześcijańskiej. Arabskim partiom w ogóle nie podoba się pomysł autonomii. Wierzą, że prowadziłby do podziału Iraku i podziału jego ludu⁴⁶.

Poza tym nie milkną głosy, iż Asyryjczycy nie są gotowi na taki eksperyment, obszar zaś, który miałby być załącznikiem ich państwa, pozbawiony jest infrastruktury oraz zasobów finansowych. Tymczasem Asyryjczycy/Aramejczycy w diasporze nie chcą finansowo wspierać takiego projektu⁴⁷. W świetle tych wszystkich kontrargumentów oraz rozwoju sytuacji w regionie, staje się jasne, że długo żywione marzenie o Asyrii materializuje się, ale jako Kurdystan, ziemia Kurdów. Nie widząc innych możliwości, wielu aramejskojęzycznych chrześcijan głosowało za niepodległością Kurdystanu w referendum z 25 września 2017 roku. KRG ciągle prowadzi rozmowy z chrześcijańskimi partiami, które mają nadzieję ugrać coś dla siebie. Ich członkowie wierzą, że jeśli zgodzą się na przyłączenie do nowego państwa kurdyjskiego, to w zamian otrzymają od Kurdów uznanie, prawa, bezpieczeństwo i autonomię⁴⁸. Przypominają, że gdy w 1991 roku Kurdystan otrzymał pewną dozę autonomii, był to sukces również dla Asyryjczyków, którzy w wyborach rok później dostali 5 miejsc w parlamencie (cztery trafiły do ADM, piąte zajął Sarkis Aghajan, reprezentujący wówczas Kurdyjską Unię Chrześcijańską)⁴⁹.

Zapytani o politykę na Bliskim Wschodzie, Asyryjczycy/Aramejczycy w Szwecji zwykle przedstawiają ją jedynie z perspektywy swojej wspólnoty. Jako wyjątek od reguły jawi się opisane przez szwedzkiego reportera Carla Drotta zaangażowanie Suroyo TV, stacji satelitarnej związanej z *dawronojo* – świeckim, lewicowym ruchem, zawierającym elementy progresywne i socjalistyczne, który narodził się w latach 80. XX wieku w Midyacie w Turcji, a obecnie głosi idee asyryjsko-kurdyjsko-arabskiej jedności i dąży do stworzenia państwa lub autonomii na ziemiach Beth Nahrain,

⁴⁶ Sh. Hanish, *op. cit.*, s. 169–170.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 169.

⁴⁸ J. Messo, *op. cit.*, s. 96.

⁴⁹ G.R.V. Stansfield, *Iraqi Kurdistan Political Development and Emergent Democracy*, London–New York 2003, s. 203.

tj. Mezopotamii⁵⁰. Sieć *dawronojo* składa się z kilkunastu partii i organizacji. Najważniejsze z nich to: Patriotyczna Unia Beth Nahrin (*Beth Nahrin Patriotic Union*, HBA)⁵¹, Siły Równiny Niniwy (*Nineveh Plain Forces*, NPF)⁵², Europejska Unia Syryjska (*European Syriac Union*)⁵³ oraz Narodowa Rada Beth Nahrin (*Beth Nahrin National Council*, MUB)⁵⁴. Interesy *dawronojo* reprezentuje również Syryjska Partia Jedności (*Syriac Union Party*, SUP)⁵⁵, główny partner rządzącego w Rożawie Ruchu na rzecz Demokratycznego Społeczeństwa (TEV-DEM), koalicji, której przewodzi kurdyjska Partia Unii Demokratycznej (*Democratic Union Party*, PYD). Syryjskiej Partii Jedności podlegają Syryjska Rada Wojskowa (*Syriac Military Council*, MFS) oraz Syryjskie Biuro Bezpieczeństwa (*Sutoro*). Operujące w Iraku od stycznia 2015 roku Jednostki Równiny Niniwy (*Nineveh Plain Forces*, NPF) liczą około 200 bojowników, afiliowane są zaś przy Demokratycznej Partii Beth Nahrin oraz wspomnianej już wcześniej Patriotycznej Unii Beth Nahrin (HBA)⁵⁶. Celem tych

⁵⁰ C. Drott, *The Revolutionaries of Bethnahrin. Reportage*, „Warscapes”, 25.05.2015, <http://www.warscapes.com/reportage/revolutionaries-bethnahrin>, data odczytu 3 czerwca 2018.

⁵¹ *The establishment of Nineveh Plain Forces – NPF*, „Syriac International News Agency”, 7.01.2015, <http://www.syriacsnews.com/establishment-nineveh-plain-forces-npf/>, data odczytu 3 czerwca 2018.

⁵² NPF: *Chaldean-Syriac-Assyrian people of Iraq liberate their Christian homeland from ISIS*, „Syriac International News Agency”, 30.05.2016, <http://www.syriacsnews.com/npf-chaldean-%C2%ADsyriac-assyrian-people-iraq-liberate-christian-homeland-isis/>, data odczytu 3 czerwca 2018.

⁵³ Jej członkiem jest Federacja Syryjsko-Asyryjska w Szwecji (*Syrianska-Assyriska Riksförbundet i Sverige*), a jednym z najaktywniejszych działaczy mieszkający w Szwecji asyryjski/aramejski polityk Metin Rhawi. Por. *Interview about Afrin – With Metin Rhawi*, 4.02.2018, <https://www.european-syriac-union.org/news-reader/interview-about-afrin-with-metin-rhawi.html>, data odczytu 3 czerwca 2018.

⁵⁴ Separatystyczna partia dążąca do stworzenia asyryjskiej/aramejskiej autonomii na ziemiach Beth Nahrin, znana do 2005 roku jako Mezopotamska Partia Jedności. Początkowo jej członkowie współpracowali ściśle z Partią Pracujących Kurdystanu (PKK), m.in. organizując zamachy na Peszmergów z Kurdyjskiej Partii Demokratycznej (oficjalnie mszcząc się za gwałt i zabójstwo Asyryjki Helen Sawy). C. Drott, *op. cit.*

⁵⁵ 15 sierpnia 2012 roku szwedzka policja aresztowała kilkunastu członków SUP, którzy w proteście przeciw polityce rządu Baszszara al-Asada wtargnęli na teren syryjskiej ambasady pod Sztokholmem. Malcolm, *Syrian embassy protest sees several detained in Sweden*, „Icenews”, 15.08.2012, <http://www.icenews.is/2012/08/15/syrian-embassy-protest-sees-several-detained-in-sweden/#ixzz2666E5Wao>, data odczytu 3 czerwca 2018.

⁵⁶ Zob. więcej A. BarAbraham, *op. cit.*

trzech parawojskowych milicji jest walka z Państwem Islamskim przy współpracy z Kurdami i obrona asyryjskich/aramejskich wiosek odpowiednio w Al-Hasace i Kamiszi w Syrii oraz na Równinie Niniwy w Iraku⁵⁷.

Gdy 23 listopada 2014 roku odwiedziłam siedzibę Suroyo TV w Södertälje, akurat nadawany był program o najnowszych sukcesach Syryjskiej Rady Wojskowej. Jeden z założycieli stacji opowiedział mi ze szczegółami o sytuacji w północno-wschodniej Syrii:

Jesteśmy za słabi, by ubiegać się o autonomię asyryjską, aramejską czy chaldejską (...). *Surjoje* angażują się głównie w samoobronę razem z Powszechnymi Jednostkami Obrony (YPG) [zbrojne ramię kurdyjskiej Partii Unii Demokratycznej] oraz niektórymi plemionami arabskimi. Mamy [Syryjską] Radę Wojskową. Młodzi ludzie, także z Europy, przyjeżdżają, by pomóc i walczyć. Ale głównie ludzie z Gozarto [aramejska nazwa prowincji Al-Hasaka], z Kamiszi. Około 1500 osób, w tym z 30 dziewcząt. Mamy dwie akademie wojskowe w regionie Al-Hasaki: Abgar i Cudi. W styczniu 2014 roku *Surjoje* wraz z Kurdami ogłosili autonomię w trzech regionach: Kobane, Afrin i Gozarto (...). Chcemy zbudować społeczeństwo równych jednostek, gdzie nie będzie miała znaczenia ani etniczność, ani religia (...). Niestety, mamy małe wsparcie międzynarodowe – USA jeszcze nie zdecydowały się nam pomóc. W Szwecji Asyryjska Federacja jest przeciwna naszym działaniom, bo nie używamy nazwy „Asyryjczycy”. Z tym mają problem. (Asyryjczyk/Aramejczyk, ur. w Turcji, 45 lat)

Asyryjska Federacja, jak i inne organizacje oraz Kościoły promujące bardziej tradycyjną wizję asyryjskiej tożsamości faktycznie nie popierają ideologii *dawronojo*, której wyznawcy starają się przezwyciężyć podział na Asyryjczyków i Aramejczyków, używając obu nazw czy wznosząc na demonstracjach obie flagi⁵⁸. Członkowie Federacji nie wierzą też we współpracę z Kurdami, gdyż uważają, że ich ukrytym celem jest skłócenie i wykorzystanie Asyryjczyków w Syrii oraz Iraku. Tradycyjnie zresztą Asyryjczycy/Aramejczycy patrzą na Kurdów z nieufnością⁵⁹. Poglądy tej młodej irackiej Chaldejki są typowe dla asyryjskiej/aramejskiej diaspory w Szwecji:

⁵⁷ C. Drott, *op. cit.*

⁵⁸ Nie oznacza to, że *dawronojo* nie mają zwolenników w Szwecji – co roku są w stanie zebrać od 1 do 1,5 miliona koron szwedzkich (około 400–600 tys. PLN), głównie od właścicieli pizzerii oraz innych asyryjskich/aramejskich biznesów. *Ibidem*.

⁵⁹ Por. M. Tamcke, *‘The Thieving Kurds’: A Stereotype among the Syrian Christians Concerning their Coexistence with the Kurds, [w:] Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, red. Kh. Omarkhali, Wiesbaden 2014, s. 339–352.

Sytuacja jest generalnie zła z powodu kurdyjskiego rządu (KRG), który jest przeciw mniejszościom i konsekwentnie działa przeciw Asyryjczykom. Nie ma znaczenia, co oni [bliskowschodni chrześcijanie] robią, zawsze będą zastraszani przez rząd lub przez innych ludzi, którzy chcieliby ich wyrzucić z kraju. Jednym z najpoważniejszych problemów w Iraku jest problem konfiskaty ziem i wiosek. Rząd jest tu bardzo, bardzo przebiegły, ponieważ nie tylko zagarnia ziemię, ale używa międzynarodowych firm, na przykład po to, by szukały ropy naftowej w środku wioski pod pretekstem rozwijania infrastruktury. Trzeba być naprawdę zaangażowanym i zorientowanym, by wiedzieć takie rzeczy. Ale Kurdowie w Szwecji... Opowiadają o tym, jak bardzo cierpią i jak bardzo pomagają chrześcijanom, używają swojej dobrej reputacji, przez co naprawdę trudno jest poznać prawdę. (Asyryjka, ur. w Iraku, 23 lata)

Przedstawiciele drugiego pokolenia często deklarują, że polityka w krajach pochodzenia jest dla nich ważna, lecz niewielu ma prawo głosu na Bliskim Wschodzie – stąd możliwości wywierania przez nich wpływu na bliskowschodnią rzeczywistość polityczną jest przeważnie ograniczona. Potomkowie Asyryjczyków/Aramejczyków, którzy wyemigrowali z Tur Abdinu, mobilizowali się wokół obrony klasztoru Mor Gabriel (najstarszego funkcjonującego klasztoru syryjsko-ortodoksyjnego na świecie, do którego roszczenia zgłosiły władze tureckie), Sejfo oraz kwestii historycznych:

Polityka zagraniczna jest dla nas ważna. Zwłaszcza to, co dzieje się w Tur Abdinie z naszymi ziemiami i nieruchomościami. Mamy problem z klasztorem Mar Gabriel. Nawet w szkolnych podręcznikach można przeczytać zupełnie nieprawdziwe informacje na temat naszych rodaków podczas ludobójstwa. Wciąż nie zostaliśmy oficjalnie uznani za mniejszość w Turcji. Ciągłe zaprzeczanie Sejfo. Niektóre z tych problemów są bardzo ważne, powinny stać się elementem dyskusji, jak poprawić naszą sytuację. Chciałbym, żeby powstała organizacja, która byłaby w stanie działać tak na poziomie lokalnym, jak i międzynarodowym. (Aramejczyk, ur. w Turcji, 35 lat)

Co ciekawe, szwedzcy Asyryjczycy/Aramejczycy pochodzący z Iraku często uważają, że za dużo uwagi poświęcanej jest kwestii Tur Abdinu, podczas gdy wspólnota ma obecnie o wiele więcej do stracenia w Syrii oraz Iraku:

X. (polityk aramejski) z Chrześcijańskich Demokratów przejmując się tylko tym, co dzieje się w Turcji. Przecież tam zostało może 15 tys. ludzi. Dlaczego troszczyć się tylko o nich? Trzeba troszczyć się o [naszych] ludzi

w Syrii, ludzi w Iraku, przecież ich jest naprawdę wielu, to oni są biedni, tam są matki, których nie stać na wychowanie dzieci, ludzie, którzy chcą sprzedać swoje domy, a nie mogą, bo fundamentaliści im nie pozwalają – wolą zagarniać chrześcijańskie domy i nic za to nie płacić. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 28 lat)

Choć większość Chaldeczyków uważa, że sytuacja w Iraku jest bardzo zła, że nie ma szansy na pokój i powrót, jest kilku aktywistów, którzy mają podobną wizję jak ci Asyryjczycy, którzy chcieliby niezależnego państwa lub choć autonomii:

Chaldeczycy byli pośród pierwszych, którzy prosili międzynarodowe organizacje o zaopiekowanie się arabskimi chrześcijanami – stworzenie bezpiecznego autonomicznego okręgu lub prowincji. Taki okrąg musiałby być sponsorowany przez międzynarodową organizację. Niemożliwym jest zostawienie niewinnych owiec samych między wilkami. Wilki zabiłyby owce. My, Chaldeczycy, reprezentujemy około 80 proc. chrześcijan irackich. Zasiadamy w rządach wszystkich irackich prowincji. Kultura na Bliskim Wschodzie jest bardzo nietolerancyjna. [Muzułmanie] nazywają nas „kuffar” (niewiernymi), chcą nas eksterminować. Kultura regionu jest nietolerancyjna, beduińska, nastawiona na podziały wzdłuż linii wyznaniowych. Mamy nadzieję, że pewnego dnia będziemy mieli własny kraj, a armie wybudują nam mur, taki jak ten w Izraelu, i ogłoszą chaldejskie królestwo. Chcemy chrześcijańskiej prowincji, chcemy samostanowienia, chcemy państwa. Dajcie nam państwo! (Chaldeczyk, ur. w Iraku, 64 lata)

Wojna w Syrii spowodowała nowy rozłam. Niektórzy Asyryjczycy/Aramejczycy popierają Baszszara al-Asada, inni są przeciwni. Szwedzkie media, z założenia prodemokratyczne, zasadniczo potępiają prezydenta Syrii. Asyryjczycy/Aramejczycy uważający się za politycznych realistów są przeświadczeni, iż demokracja na Bliskim Wschodzie nie ma szans, zaś Al-Asad to „mniejsze zło”. To tłumaczy, dlaczego Szwedzi proszący Asyryjczyków/Aramejczyków o opinie na temat sytuacji w Syrii otrzymują często wykluczające się narracje. Na przykład ten aramejski respondent krytykował Wolną Armię Syrii próbującą obalić Al-Asada:

Obecnie mamy w Syrii wiele problemów, chociażby z Wolną Armią Syrii oraz Narodową Radą Syryjską, z wszystkimi tymi prozachodnimi organizacjami. To one nas zabijają w Syrii. Z całego serca popieram demokrację, ale to, co się teraz dzieje, jest dużo gorsze niż pod Al-Asadem, to jest problem... Pamiętam, jak wdarli się do kościoła w Iraku i zabili dużo

ludzi, prawie 50 osób. Słyszałem nagrania rozmów telefonicznych z ludźmi o tym, co im zrobili. Czytałem zeznania świadków, to, co mówili było po prostu przerażające. (Aramejczyk, ur. w Szwecji, 25 lat)

Konflikt między Asyryjczykami/Aramejczykami, jeśli chodzi o osobiste zaangażowanie w kwestie bliskowschodnie dotyczy całych rodzin i klanów. Wysłuchałam wielu aktywistów chwalejących zaangażowanie swoich rodziców na rzecz asyryjskiej lub aramejskiej sprawy, jak również cieszących się z zaangażowania dzieci (działających w tych samych partiach bądź organizacjach). Całe rodziny były proasadowskie lub antyasadowskie; poglądy polityczne były niejako przekazywane w toku socjalizacji. Jedyną osobą, która mówiła o różnicach pokoleniowych, a nie tych między poszczególnymi rodzinami, był młody polityk irackiego pochodzenia, który uważał, że starsi Asyryjczycy z Iraku interesują się wyłącznie iracką polityką – analizują ją przy tym ze swojego tradycyjnego punktu widzenia jako mniejszości, nie są w stanie spojrzeć na zagadnienia polityczne z szerszej perspektywy:

Zwykle powtarzam, że Asyryjczycy, ci starsi, nie angażują się dostatecznie w sprawy społeczeństwa. Siedzą i godzinami rozprawiają o polityce, zupełnie jakby ciągle żyli w Iraku, więc polityka, którą analizują, to nie ta polityka, którą tu na co dzień oglądamy. Oni dyskutują „asyryjską politykę”: czy kiedyś będziemy mieć własne państwo? Co zrobią Turcy? Co zrobił Saddam Husajn? Czy to było dla nas dobre? Czy amerykańska inwazja była dla nas dobra? To zawsze jest spojrzenie z „naszej” perspektywy, a do tego „stamtąd”, nigdy „stąd”. (Asyryjczyk, ur. w Szwecji, 28 lat)

6.6. Powrót do ojczyzny?

W 1991 roku w częściowo autobiograficznej powieści *I fikonsträdets skugga: ett syrianskt utvandrarepos* (W cieniu figowego drzewa. Syryjska epopeja emigrancka) Bahdi Ecer potępił erodujące relacje między Asyryjczykami/Aramejczykami w Szwecji a krajami, z których przybyli⁶⁰. W istocie, w odróżnieniu choćby od etnicznych Turków, którzy jako emigranci często inwestowali w mieszkania czy domy w Turcji, by wrócić do nich na stare lata⁶¹,

⁶⁰ B. Ecer, *I fikonsträdets skugga: ett syrianskt utvandrarepos*, Uppsala 1992.

⁶¹ Ich dzieci dorastały w rodzinach, w których mówiono tylko po turecku, oglądano turecką telewizję i pielęgnowano muzułmańskie tradycje. W połączeniu z brakiem wsparcia ze strony niewykształconych rodziców w dużej mierze utrud-

Asyryjczycy/Aramejczycy przez wiele lat od emigracji do Europy skupiali się na integracji w społeczeństwach przyjmujących. Jeszcze dwie dekady temu rozmowy o powrocie były wśród nich rzadkością⁶². Badania Heidi Armbruster wśród niemieckich Asyryjczyków/Aramejczyków z Tur Abdinu pokazywały, jak uczucia wobec ziemi przodków z czasem zmieniały się z traumy utraty w nostalgię, tęsknotę raczej niż wolę powrotu⁶³.

Również większość badanych w projekcie DIMECCCE deklarowała, że chce pozostać w Szwecji⁶⁴; wydarzenia na Bliskim Wschodzie, zwłaszcza działania tzw. Państwa Islamskiego, tylko przyspieszyły proces zapoczątkowany dekady wcześniej – chrześcijański eksodus z regionu. Pozostałości wielu wsi asyryjskich w Iraku oraz Turcji są dziś opuszczone bądź zamieszkane przez Kurdów. Niewiele Asyryjczyków/Aramejczyków mieszka we wsiach Tur Abdinu – 45 tys. osób wyemigrowało w latach 90. XX wieku, uciekając przed konfliktem między Turkami a Kurdami z PKK⁶⁵. W wielu przypadkach te dawniej chrześcijańskie miejsca uległy turkifikacji, a rządowe agencje rozdały pochrześcijańskie mienie wśród muzułmańskich przybyszów z Bałkanów⁶⁶.

Dopiero aresztowanie i uwięzienie przywódcy PKK, Abdulla Öcalana w 1999 roku poprawiło sytuację chrześcijan w południowo-wschodniej Turcji. Choć ciągle zdarzają się problemy związane z działalnością PKK⁶⁷, to tureckie siły bezpieczeństwa

niało to naukę dzieci w szkołach i przekładało się na ich gorszą pozycję społeczną. Por. A. Skowron-Nalborczyk, *Wykluczenie – nie islam – rodzi przemoc*, „Kultura Liberalna” 445(29), 2017.

⁶² B. Arian, *op. cit.*, s. 86.

⁶³ Zob. H. Armbruster, *Homes in Crisis: Syrian Orthodox Christians in Turkey and in Germany*, [w:] *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home*, red. N. Al-Ali, Kh. Koser, London–New York 2002, s. 17–33.

⁶⁴ Por. J. Mack, *op. cit.*, s. 134.

⁶⁵ Czterdziestu Asyryjczyków zostało zabitych w wymianie ognia między siłami tureckimi a PKK. H. Samur, *Turkey's Europeanization Process and The Return of the Syrians*, „Turkish Studies” 10(3), wrzesień 2009, s. 329. Przewodniczący Asyryjskiej Federacji oskarżył wówczas władze Turcji o niedostateczną ochronę chrześcijan pozostałych w regionie. Co interesujące, nie popsuło to wcale relacji z Turecką Federacją w Szwecji; pogorszenie stosunków nastąpiło dopiero kilka lat później wraz z wybuchem sporu wokół uznania Sejfo za ludobójstwo. A. Makko, *op. cit.*, s. 278–279.

⁶⁶ Th.W. Smith, *Civic Nationalism and Ethnocultural Justice in Turkey*, „Human Rights Quarterly” 27(2), 2005, s. 443.

⁶⁷ W lipcu 2015 roku konflikt między PKK a siłami tureckimi wybuchł na nowo. M. Sofuoglu, *Assyrians return to Turkey from Europe to save their culture*, „TRT

są w stanie zagwarantować relatywny spokój, a władze w Ankarze po latach wypierania faktu istnienia takiej grupy odkryły zaś na nowo Asyryjczyków/Aramejczyków jako egzotyczne, lecz pożądane „zasoby ludzkie”⁶⁸. W 2002 roku premier Bülent Ecevit zachęcał Asyryjczyków/Aramejczyków z Europy do powrotu do Turcji⁶⁹, tureckie Ministerstwo Kultury i Turystyki zaś postawiło sobie za cel ściągnięcie jak największej ich liczby jako turystów do Mardinu, używając sloganu „Wasi przodkowie żyli na tych ziemiach”⁷⁰. Ministerstwo planowało również sfinansowanie asyryjskiego festiwalu w Sztokholmie oraz analogicznego w Midyacie. Z pozoru to pożądane inicjatywy, jednak w rzeczywistości oparte na ignorowaniu powodów emigracji Asyryjczyków/Aramejczyków oraz przeświadczeniu, że przydać się mogą jedynie jako turyści przywożący zarobione na Zachodzie pieniądze. Poza tym turecki rząd wysyła do Asyryjczyków/Aramejczyków sprzeczne komunikaty: z jednej strony podkreśla swoją tolerancję dla „lojalnych” mniejszości, z drugiej portretuje ich przodków jako zdrajców i próbuje zmienić decyzję szwedzkiego parlamentu w kwestii uznania Sejfo za ludobójstwo⁷¹.

Pomijając kwestie tureckich intencji, Syryjski Kościół Ortodoksyjny na początku XXI wieku doświadcza swoistego renesansu w Tur Abdinie. Zarówno chrześcijanie, jak i muzułmanie odwiedzają klasztory na skalę, która jeszcze parę lat wcześniej była nie do wyobrażenia. Rozpoczął się proces rekonstrukcji i restauracji⁷². Niektórzy badacze mówią wręcz o trendzie polegającym na odbudowywaniu więzi przez Asyryjczyków/Aramejczyków żyjących w Europie ze swymi miastami pochodzenia, głównie Mardinem, Midyatem, Nusajbinem i ich okolicami poprzez reemigrację lub dłuższe pobyty⁷³.

Do tej pory do tych trzech miejscowości oraz okalających ich 20 wiosek powróciło około 180–200 asyryjskich/aramejskich rodzin – ponad połowa z Niemiec, około 14 proc. ze Szwecji. Ponad

World”, 5.09.2017, <https://www.trtworld.com/magazine/assyrians-return-to-turkey-from-europe-to-save-their-culture-10131>, data odczytu 23 maja 2018.

⁶⁸ S. Onder, *op. cit.*, s. 101.

⁶⁹ M. Sofuoglu, *op. cit.*

⁷⁰ S. Onder, *op. cit.*, s. 101.

⁷¹ *Ibidem*, s. 103.

⁷² M. DelCogliano, *op. cit.*, s. 317.

⁷³ H. Samur, *op. cit.*, s. 329.

90 proc. wyjechało jeszcze przed latami 90. XX wieku. Znakomita większość uważała, że kraje europejskie, w których przez jakiś czas żyli, oferowały im znacznie większą wolność praktykowania religii⁷⁴. Główną przyczyną powrotu była tęsknota za ojczyzną – *gros* respondentów było już na emeryturze, a więc w dużo większym stopniu były to „powroty etniczne” niż „migracja do korzeni”. Około 10 proc. powróciło z powodów społeczno-religijnych – chcieli być bliżej kościołów i klasztorów Tur Abdinu. Wymieniali również powody finansowe i zdrowszy dla nich, cieplejszy klimat. Ci, którzy wrócili, uważają się za awangardę, której rolą jest przygotowanie gruntu dla następnych. Starsze pokolenie za zaoszczędzone pieniądze odnawia wsie nie tylko dla siebie, ale także dla swych dzieci i wnuków⁷⁵.

Asyryjskiej/aramejskiej młodzieży z Europy proponuje się letnie wycieczki do Tur Abdinu śladami przodków, przy czym organizatorzy zdają sobie sprawę, że obecnie nie ma dla tych młodych możliwości kształcenia się czy kontynuowania pracy w Turcji⁷⁶. Przyzwyczajeni do wysokiego standardu życia młodzi nie zamierzają z niego rezygnować i borykać się z problemami związanym z brakami infrastruktury (elektryczność, woda, drogi)⁷⁷. Z kolei Asyryjki/Aramejki w średnim i bardziej zaawansowanym wieku często nie wyobrażają sobie już funkcjonowania bez szwedzkiego systemu opieki społecznej – dzięki niemu zyskały pewną ekonomiczną niezależność i kontrolę nad swoim życiem⁷⁸. Jednak grupa asyryjskich/aramejskich reemigrantów zauważa pozytywne tendencje – według nich – dziś w Turcji dzieje się lepiej niż wtedy, gdy emigrowali, choć ciągle daleko od ideału. Nie uważają, by Turcja była krajem europejskim, ale głosowaliby za tym, by została włączona do Unii – postrzegają członkostwo jako potencjalne antidotum na bólaczki regionu. Większość, bo aż 86 proc. jest zadowolonych z powrotu⁷⁹.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 331.

⁷⁵ Przed rokiem 2000 asyryjska diaspora wysyłała pieniądze do kościołów Tur Abdinu, ale często ginęły one po drodze. Po roku 2000 liczba transferów się zwiększyła, ludzie zaczęli przywozić pieniądze ze sobą. *Ibidem*, s. 332.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 334.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 335.

⁷⁸ A. Rabo, *op. cit.*, s. 186.

⁷⁹ H. Samur, *op. cit.*, s. 336.

O rozumienie i znaczenie „ojczyzny” pytaliśmy w projekcie DIMECCE. Okazało się, że jest to pojęcie wieloznaczne, niekoniecznie oznaczające współcześnie istniejący region Bliskiego Wschodu jak Tur Abdin, z którego wywodzi się większość szwedzkich Asyryjczyków/Aramejczyków. Tymczasem asyryjscy nacjonaliści wskazywali na Asyrię, aramejscy – Aram Nahrain (dosł. Aram między rzekami, tj. Tygrysem a Eufratem). Dla części Asyryjczyków/Aramejczyków ojczyzną była Beth Nahrain (Mezopotamia, ziemia między rzekami) lub Tur Abdin, dla wielu Chaldejczyków Irak, dla niektórych Aramejczyków Liban lub Syria. Respondenci podawali czasem dwa kraje, młodszy nieraz wymieniał samą Szwecję. Jeden z rozmówców – 37-letni Asyryjczyk urodzony w Libanie – wskazał konkretne na Södertälje⁸⁰. Wreszcie byli tacy, którzy twierdzili, że nie mają ojczyzny.

Aż jedna trzecia respondentów zapytanych w ankiecie DIMECCE o potencjalny powrót do ojczyzny przodków zadeklarowała taką chęć, dwie trzecie nie widziały takiej możliwości. Jednak do odpowiedzi tych należy podejść ze szczególną ostrożnością – respondenci, potwierdzając przywiązanie do idei powrotu, konstruowali siebie, swoją tożsamość. Egzemplaryczna jest tu wypowiedź z 2012 roku Naila Yokena, byłego przewodniczącego klubu Assyriska, który w jednym z wywiadów stwierdził: „Szwedzka Federacja Piłkarska dała nam wszelkie możliwości, ale ciągle pytamy, dlaczego nie możemy grać dla własnego państwa? O, jak bardzo bym chciał, by Assyriska pewnego dnia mogła zagrać w Midyacie!”⁸¹ Podobne marzenia podziela wielu jego rodaków w Szwecji. Jednak na powrót decydują się bardzo nieliczni, przede wszystkim należący do pierwszego pokolenia⁸², a i oni nie zrywają więzi ze Szwecją,

⁸⁰ A. Rabo pisze, że „w wielu wywiadach to nie Szwecja była wskazywana jako ojczyzna, lecz Södertälje... Nie ma wątpliwości, że Södertälje jest postrzegane jako centrum aramejskości/asyryjskości”. *Eadem, Familjen betyder allt' eller 'Vi blir snart lika kalla som svenskarna': Assyrier/syrianer i Södertälje*, [w:] *Globala familjer: Transnationell migration och släktskap*, red. M. Eastmond, L. Åkesson, Hedemora 2007, s. 216–217.

⁸¹ Sh. Ahmed, *The Assyrian community in Sweden holding on to its roots*, „These Football Times”, 3.11.2016, <https://thesefootballtimes.co/2016/03/11/the-assyrian-community-in-sweden-holding-on-to-its-roots/>, data odczytu 23 maja 2018.

⁸² Chętni do powrotu są zwłaszcza nowo przybyli z Syrii, którzy nie zdążyli jeszcze zapuścić w Szwecji korzeni. Wywiad z syryjsko-ortodoksyjnym księdzem, Hallunda, 5 marca 2014 roku.

w której zostały ich rodziny. Tym samym realizują Cliffordowski wzorzec „podróżowania zamieszkując” (*traveling-in-dwelling*):

Mam dwóch wujów, którzy zdecydowali się wrócić ze Szwecji do Tur Abdinu, aby pracować dla naszego ludu. Czekali aż ich dzieci [w Szwecji] dorosną. I teraz żyją tam [w Turcji], ale często przyjeżdżają tu, a potem znów wracają. Pracują w organizacji, która została powołana dla naszych ludzi. Działają na płaszczyźnie politycznej, kulturalnej i religijnej. (Asyryjka, ur. w Szwecji, 32 lata)

Nawet ci uważający się za asyryjskich patriotów zwykle stawiają warunek, od którego uzależniają swój powrót – w regionie, do którego chcieliby wrócić, musi być wystarczająco bezpiecznie:

Jestem asyryjską nacjonalistką, patriotką, ale nawet dla mnie przeprowadzka do Tur Abdinu teraz nie jest możliwa. (Asyryjka, ur. w Niemczech, 37 lat)

Większość badanych nigdy nie wróci na Bliski Wschód, ale będzie utrzymywało kontakt z krewnymi i przyjaciółmi, którzy tam zostali. Niektórzy marzą o regularnych wizytach, może posiadaniu drugiego, letniego domu na Bliskim Wschodzie⁸³. Zasadniczo należący do pierwszego pokolenia respondenci zdają sobie sprawę z tego, że ich dzieci nie byłyby szczęśliwe z przeprowadzki na Bliski Wschód:

Żyję tutaj już 34 lata. Tam nie ma dla nas życia, nawet gdybyśmy wrócili, nasze dzieci by nie przetrwały. Nasze dzieci są przyzwyczajone do czystej wody, czystego powietrza, wysokiej jakości życia, szwedzkiego jedzenia. My, starzy i na emeryturze, moglibyśmy tam żyć, przystosować się, ale dla naszych dzieci nie byłoby szans: kraj [Irak] jest pełny śmieci, brakuje prądu, brakuje bezpieczeństwa. Co kilka kilometrów posterunek i kontrola. (Aramejczyk, ur. w Iraku, 69 lat)

Świadomość przepaści cywilizacyjnej między Skandynawią a zagrożonym w chaosie Bliskim Wschodem nie przeszkadzała jednak niektórym starszym respondentom, zwłaszcza przywiązanim do idei asyrianizmu, snuć marzeń o powrocie dzieci na ziemię przodków:

Nigdy nie będziemy Szwedami. A i sami Szwedzi nie pozwolą, byśmy się stali 100 proc. Szwedami. Próbuje nauczyć nasze dzieci pewnego

⁸³ Wywiad z asyryjskim politykiem, Sztokholm, 28 maja 2014.

rodzaju przywiązania do ojczyzny [Iraku], żeby czuły „ja tu należę”. Być może, gdy będą starsze, to wrócą i znajdą tam schronienie. (Asyryjczyk, ur. w Iraku, 52 lata)

Wiara w możliwość powrotu, jeśli nie własnego, to swoich dzieci, jest jedną z motywacji tych, którzy angażują się w „mobilizację na rzecz transformacji ojczyzny” (ang. *mobilization for the transformation of home*)⁸⁴. W przypadku szwedzkich Asyryjczyków/Aramejczyków oznaczało to dotychczas m.in. branie udziału w demonstracjach za oficjalnym uznaniem przez Turcję Sejfo jako ludobójstwa⁸⁵, za uwolnieniem ks. Yusufa Akbuluta⁸⁶, przeciw działaniom zbrojnego ramienia kurdyjskiej Partii Unii Demokratycznej w Syrii⁸⁷, przeciw zbrodniom Państwa Islamskiego w Iraku⁸⁸. Wszystkie te inicjatywy mają wspólny mianownik, mianowicie mobilizacja następuje wokół martyrologii. Jak słusznie zauważył Leszek Dzięgiel, to właśnie martyrologia jest jednym z najważniejszych czynników jednoczących Asyryjczyków/Aramejczyków na całym świecie⁸⁹.

⁸⁴ Por. F. Adamson, *op. cit.*

⁸⁵ 13 marca 2013 roku Asyryjczycy demonstrowali wraz z Ormianami podczas przemówienia tureckiego prezydenta Abdullaha Güla w szwedzkim parlamencie. *Assyrians and Armenians Protest As Gül Addresses Swedish Parliament*, „Assyrian International News Agency”, 13.03.2013, <http://www.aina.org/news/20130313111715.htm>, data odczytu 21 maja 2018.

⁸⁶ W 2000 roku ks. Yusuf Akbulut z parafii pw. Maryi Dziewicy w Diyarbakirze został uwięziony po tym, jak w wywiadzie dla gazety „Hürriyet” mówił o ludobójstwie z 1915 roku – oskarżono go o podżeganie do etnicznej i religijnej wrogości (paragraf 312 Tureckiego Kodeksu Karnego). Asyryjskie organizacje na Zachodzie wywierały presję na swoje rządy i w rezultacie Akbulut został po pół roku uwolniony. „Hujâdâ” xxiii/269, 2000, s. 9–12. Miałam okazję spotkać go osobiście w 2007 roku – nie żywił urazy do władz tureckich.

⁸⁷ 17 stycznia 2016 roku 200 osób przybyło na demonstrację zorganizowaną w Sztokholmie przez Asyryjską Federację w Szwecji. Bezpośrednim powodem był kurdyjski atak na asyryjskie posterunki wokół dzielnicy Kamiszli pięć dni wcześniej. *Assyrians in Sweden Demonstrate Against Kurdish Aggression in Syria*, „Assyrian International News Agency”, 19.01.2016, <http://www.aina.org/news/20160118205844.htm>, data odczytu 21 maja 2018.

⁸⁸ 2 sierpnia 2014 roku po tym, jak Państwo Islamskie wyrzuciło chrześcijan z Mosulu, Asyryjczycy/Aramejczycy protestowali na całym świecie, m.in. w Sztokholmie oraz Jönköping. *Assyrians Demonstrate Worldwide Against ISIS Persecution*, „Assyrian International News Agency”, 2.08.2014, <http://www.aina.org/news/20140802155939.htm>, data odczytu 21 maja 2018.

⁸⁹ L. Dzięgiel, *Archeology and martyrology...*, s. 39.

W 2008 roku szczególną uwagę wspólnoty przykuło zagarnięcie przez turecki rząd przy pomocy lokalnej ludności muzułmańskiej ziem syryjsko-ortodoksyjnego klasztoru Mor Gabriel⁹⁰. W różnych państwach odbywały się wówczas manifestacje⁹¹. W obliczu możliwości utraty bezcennego klasztoru nastąpiło bezprecedensowe, acz krótkotrwałe zbliżenie frakcji asyryjskiej i aramejskiej. Obie lobbowały zgodnie za odzyskaniem ziem klasztornych w Parlamencie Europejskim. Syryjskie Kościoły w Szwecji wydały oficjalne oświadczenie potępiające praktyki władz tureckich, asyryjski poseł Robert Hannah skierował zaś sprawę pod obrady szwedzkiego parlamentu; wcześniej próbowali już to czynić inni asyryjscy/aramejscy deputowani – Yılmaz Kerimo oraz Robert Halef⁹². Obronę monasteru wpisano w walkę o prawa człowieka; Asyryjczycy/Aramejczycy liczyli, że Unia Europejska szybko wymusi na kandydującej do niej Turcji dostosowanie się do jej warunków⁹³. W listopadzie 2017 roku Mor Gabriel został zwrócony syryjsko-ortodoksyjnej wspólnotie, ponadto obiecano miejscowym chrześcijanom zwrot 30 innych nieprawnie zagarniętych kościołów, klasztorów oraz cmentarzy⁹⁴. Na uwagę zasługuje fakt, że w odróżnieniu od wcześniejszych okresów, asyryjskie organizacje w Szwecji zdołały utrzymać w czasie całego sporu oficjalne relacje z tureckim rządem oraz tureckim ambasadorem w Szwecji⁹⁵. Tym

⁹⁰ Posłowie Partii Sprawiedliwości i Rozwoju oraz kurdyjscy przywódcy wsi Yayvantepe, Eglence i Candarli argumentowali, że klasztor nie potrzebuje tylu ziem na modły – potrzebne są one za to wieśniakom jako łąki do wypasu bydła. *Turkey Attempting to Confiscate Assyrian Monastery's Land*, „Assyrian International News Agency”, 16.09.2008, <http://www.aina.org/releases/20080916151651.htm>, data odczytu 23 maja 2018.

⁹¹ Największe w Niemczech – podczas jednej tylko demonstracji zorganizowanej w Berlinie przez „Aktion Mor Gabriel” zgromadziło się 19 tys. ludzi. *Open Letter From 19,000 Assyrians to Turkey: Do Not Touch St. Gabriel Monastery*, „Assyrian International News Agency”, 4.02.2009, <http://www.aina.org/news/20090204175247.htm>, data odczytu 21 maja 2018.

⁹² Stockholm Center for Freedom, *Syriacs in Sweden to launch an initiative to take their seized properties in Turkey*, 21.07.2017, <https://stockholmcf.org/syriacs-in-sweden-to-launch-an-initiative-to-take-their-seized-properties-in-turkey/>, data odczytu 21 maja 2018.

⁹³ B. Arian, *op. cit.*, s. 74.

⁹⁴ H. Boyacıoğlu, *Turkey's Assyrian Community Welcomes Monastery's Return*, „Assyrian International News Agency”, 7.02.2018, <http://www.aina.org/news/20180207145714.htm>, data odczytu 21 maja 2018.

⁹⁵ A. Makko, *op. cit.*, s. 284.



Ilustracja 19. Plakat przypominający o Sejfo w siedzibie Suroyo TV
(fot. Marta Woźniak-Bobińska)

niemniej sama próba przejścia ziem monastynu, nagłośniona przez Asyryjczyków/Aramejczyków, dała argumenty przeciwnikom akcesji Turcji do Unii Europejskiej⁹⁶.

6.7. Podsumowanie

Jak słusznie zauważa Sophie Mamattah, „powrót absolutny” migrantów – do ziemi i samych siebie – nie jest możliwy ze względu na zmienny charakter tożsamości, zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej⁹⁷. Tylko nieliczni Asyryjczycy/Aramejczycy ryzykują opuszczenie szwedzkiego raju, przeważnie ci decydujący się

⁹⁶ *Turkey Attempting to Confiscate...*

⁹⁷ Por. S. Mamattah, *op. cit.*, s. 2.

na „powrót etniczny”, a więc przepełnieni nostalgią członkowie pierwszego pokolenia; dla większości młodych już sama wizyta w kraju pochodzenia jest wielkim przeżyciem. Wielu badanych podkreślało, że choć odwiedzili lub chcieliby odwiedzić Bliski Wschód i utrzymywać relacje z pozostałymi tam krewnymi, to Szwecja jest ich domem⁹⁸. Używając terminologii Benedicta Andersona, „wyobrazili się” na nowo – zinternalizowali zbyt wiele europejskich wartości, by jako grupa chcieć egzystować w muzułmańskim środowisku społeczno-kulturowym. Nie oznacza to, że w wyjątkowych sytuacjach nie próbują i nie będą próbować wpływać na bliskowschodnią politykę, czego najlepszym przykładem są protesty i petycje w sprawie klasztoru Mor Gabriel. Ten sposób funkcjonowania zdaje się dobrze opisywać Lise Paulsen Galal pisząca o „czasowo wybiórczej transnarodowości” (ang. *periodically selective transnationality*)⁹⁹.

Cztery kategorie zaproponowane przez tę badaczkę na określenie doświadczeń bliskowschodnich chrześcijan w Europie (przemieszczenie, transnarodowość, umiędzynarodowienie oraz zamieszkiwanie w kraju przyjmującym) to zaś pewne typy idealne. W praktyce większość respondentów w projekcie DIMECCE odnajduje się gdzieś pomiędzy dwiema lub trzema kategoriami, albo przynależy do którejś tylko czasowo. Podczas gdy druga i trzecia kategoria odnoszą się głównie do Koptów w Skandynawii, to sytuację Asyryjczyków/Aramejczyków w Europie najlepiej oddają pierwsza i ostatnia kategoria. O pierwszym pokoleniu można rzec, że żyje w swoistym przemieszczeniu, fizycznie w Szwecji, lecz mentalnie związana z Bliskim Wschodem, o kolejnych pokoleniach, że zamieszkują kraj przyjmujący.

Zatopieni w szwedzkiej rzeczywistości i codzienności Asyryjczycy/Aramejczycy raz na jakiś czas mobilizują się na rzecz bliskowschodnich ojczyzn. Ich transnarodowe zaangażowanie polityczne jest wyraźnie większe po roku 2000, co ma związek z konsolidacją asyryjskiej/aramejskiej tożsamości w Europie – lapidarnie rzecz ujmując, dopiero w diasporze Asyryjczycy/Ara-

⁹⁸ A. Rabo, „Without our church we will disappear”..., s. 186.

⁹⁹ Por. L. Paulsen Galal, *Copts in Diaspora: Transnational Belonging as 'Home' is Changing*, [w:] *Border Terrains...*, s. 85–94.

mejczyzy odkryli jako zbiorowość, kim są¹⁰⁰. Ponad pół wieku życia w Skandynawii ukształtowało omawianą wspólnotę w ten sposób, że z jednej strony przyswoiła ona wiele europejskich wartości, z drugiej zaś nauczyła się korzystać z możliwości oferowanych przez rządy i prawodawstwa krajów przyjmujących, w tym przypadku Szwecji, jeśli chodzi o jej transnarodowe aktywności¹⁰¹.

Jednak pytania, które sobie zadają – „dlaczego” i „jak” na nowo stworzyć więź z opuszczoną ojczyzną, różnią się bardzo od pytań, które zadają sobie chociażby Asyryjczycy/Aramejczycy w Stambule. Ci pytają raczej, „co” i „jak” zrobić, by poprawić warunki życia ich rodaków w Tur Abdinie. Z jednej strony wewnętrzni migranci nie przeżywają tak gwałtownego i destrukcyjnego zerwania ze swoją wcześniejszą tożsamością i nie tracą ojczyzny, jak dzieje się to w przypadku emigrantów zewnętrznych. Z drugiej strony, nie mają takich możliwości działania, jak Asyryjczycy/Aramejczycy, którzy osiedli w Europie czy Stanach Zjednoczonych i wykorzystują prawa państw przyjmujących do wywierania transnarodowego politycznego wpływu w swoich dawnych ojczyznach¹⁰².

¹⁰⁰ B. Arikan, *op. cit.*, s. iv.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 64.

¹⁰² *Ibidem*, s. 10.

Zakończenie

*Jestem szczęśliwy tu, w Szwecji,
ale w sercu zawsze będę Surjojo – Asyryjczykiem.
(Asyryjczyk, ur. w Syrii, 54 lata)*

Jak słusznie zauważa Gary Freeman, na Zachodzie „multikulturalizm nie tyle jest wyborem, ile raczej niezamierzonym i często niechcianym rezultatem”¹ politycznych decyzji. Świadomie wybierając wielokulturowość jako swoją oficjalną politykę integracyjną, Szwecja – na tle państw europejskich – stanowi wyjątek od tej zasady i kroczy własną ścieżką². Wprowadzone w latach 70. XX wieku regulacje sprawiły, że Szwedzi porzucili tradycyjne podejście polegające na asymilacji cudzoziemców i zaczęli postrzegać się jako etnicznie pluralistyczne społeczeństwo. Ożywieni pragnieniem odgrywania roli „humanitarnego supermocarstwa” otworzyli drzwi dla uchodźców i migrantów, a ci zmienili oblicze współczesnej Szwecji, zmuszając gospodarzy do weryfikacji i reinterpretacji swojej szwedzkości³. Niezwykle ważne były w tym kontekście postanowienia konstytucji z 1974 roku, które gwarantowały mniejszościom etnicznym i religijnym prawo do zachowania ich rodzimej kultury, zwłaszcza że za tymi decyzjami stały niemałe fundusze⁴. Nowe sformułowania implikowały wręcz, że cudzoziemcy mają mieć zapewniony wybór pomiędzy swoją przynależnością etniczną a większością kulturą szwedzką⁵.

¹ G. Freeman, *Immigrant Incorporation in Western Democracies*, „The International Migration Review”, 38/3, 2004, s. 945–969.

² K. Borevi, *op. cit.*, s. 718.

³ E. Muciek, *op. cit.*, s. 62.

⁴ Y. Akiş Kalaylıoğlu, M. Kalaylıoğlu, *Organising of Turkish migrants in metropolitan Stockholm: From national federation to women, youth and other associations*, [w:] *Migration from Turkey to Sweden...*, s. 185.

⁵ K. Borevi, *op. cit.*, s. 711.

Postawiona we Wstępie hipoteza, że Asyryjczycy/Aramejczycy jako wspólnota nie byłoby dziś, kim są, gdyby nie trafili do Szwecji, znalazła potwierdzenie w przeprowadzonych obserwacjach i badaniach. Wykazano, że ich tożsamość etniczno-narodowa nie jest prostą pochodną tożsamości tej grupy na Bliskim Wschodzie, a hybrydą różnych elementów. Imigrując do Szwecji bliskowschodni chrześcijanie stali się jednymi z beneficjentów jej systemu prawnego. Skwapliwie korzystając z praw, które pozwalały organizacjom etnicznym na ubieganie się o państwowe środki, powołali szereg instytucji. Tym samym zyskali nieporównywalnie większe możliwości rozwoju niż w krajach pochodzenia, gdzie doświadczali braku swobód obywatelskich i trudności ekonomicznych. Odpowiadając na pytania o swą tożsamość zadawane najpierw przez szwedzkich urzędników, a potem kolegów w pracy czy szkole, Asyryjczycy/Aramejczycy po andersonowsku „wyobrazili się” czy też skonstruowali się na nowo, wybierając ze swej długiej historii różne elementy. Trudno przy tym mówić o jednej tożsamości, a raczej o kilkunastu, czy nawet kilkudziesięciu jej wariantach (choć wyraźna jest polaryzacja na Asyryjczyków i Aramejczyków/*Surjoje/Syriaków*), co obrazuje wielość wywieranych na nich wpływów i odróżnia choćby od imigrantów tureckich czy kurdyjskich, których tożsamości etniczne były wykryształizowane w momencie przybycia do Szwecji.

W toku pracy udało się również odpowiedzieć na pytania dotyczące dynamiki wewnętrznej grupy, jej środowiska społeczno-politycznego oraz powiązań transnarodowych. Jeśli chodzi o dynamikę wewnętrzną, to potwierdzono rolę Kościołów w kształtowaniu tożsamości etniczno-narodowej Asyryjczyków i Aramejczyków. Wszak przez stulecia w ramach Imperium Osmańskiego funkcjonował syryjsko-ortodoksyjny millet – grupa etniczno-wyznaniowa o wyraźnie zaznaczonych granicach i własnych prawach. Asyrianizm, ideologia powstała pod koniec XIX wieku, odwołująca się do starożytnego imperium asyryjskiego, miał zwolenników zarówno między świeckimi intelektualistami, jak i hierarchami Asyryjskiego Kościoła Wschodu oraz Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego. Ciągłe zresztą cieszy się poparciem tego pierwszego i części duchownych drugiego. Jego celem jest (od)tworzenie narodu asyryjskiego. Z kolei konkurencyjny wobec asyrianizmu arameizm

powstał jako reakcja syryjsko-ortodoksyjnych duchownych pragnących mocniejszego podkreślania chrześcijańskich korzeni i odrzucenia pogańskiej przeszłości. Kluczową rolę odegrał tu patriarcha Ignacy Efreem I Barsoum, który początkowo był zwolennikiem nazwy „Asyryjczycy”, jednak z czasem zrezygnował z niej i zaczął promować tożsamość syryjską, tj. aramejską. Obecnie świeccy działacze aramejscy mają z Syryjskim Kościołem Ortodoksyjnym problem – z jednej strony czerpią od niego legitymację, z drugiej chcieliby się wyemancypować, porzucić religijny nacjonalizm na rzecz etnicznego nacjonalizmu – stworzyć naród aramejski. Jest to jednak bardzo trudne, gdyż Kościołowi nie zależy na konkurencyjnych dostarczycielach sensu; długo miał monopol na przewożenie grupie. Aby dopełnić obraz, wspomnieć należy, że Chaldejski Kościół Katolicki forsuje jeszcze inny nacjonalizm, mianowicie chaldeizm, w którym największą rolę odgrywają elementy wskazujące na dziedzictwo irackie oraz katolickie.

Preferencja szwedzkich urzędników, by rozmawiać z przedstawicielami wspólnot etnicznych, a nie religijnych, wzmacnia pozycję asyryjskich i aramejskich organizacji świeckich. Rola syryjskich Kościołów w diasporze sukcesywnie maleje, lecz ciągle pozostają one depozytariuszami tożsamości i języka syryjskiego, organizują czas, zwłaszcza starszym kobietom, udzielają pomocy nowo przybyłym, integrują rodziny podczas świąt i uroczystości religijnych. Choć sekularyzacja widoczna jest zwłaszcza w drugim pokoleniu, to znakomita większość Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji postrzega się jako osoby wierzące i przynajmniej kilka razy w roku odwiedza świątynie. Te zaś, oprócz pełnienia funkcji związanych z kultem, zapewniają przestrzeń, która umożliwia wspólnocie mobilizację społeczną i polityczną – asyryjscy/aramejscy działacze i politycy przemawiają po mszach do wiernych zgromadzonych w obszernych przykościelnych salach. Syryjscy duchowni zachęcają młodzież do angażowania się w życie polityczne w Szwecji. Asyryjczycy/Aramejczycy mają liczną reprezentację polityczną, zwłaszcza na poziomie gmin; biorą udział w głosowaniach w takim samym stopniu jak etniczni Szwedzi, co wyróżnia ich pozytywnie na tle innych imigrantów. Ich przedstawiciele zasiadają również w Riksdagu, a nawet w ministerialnych ławach.

Asyryjski/aramejski głos osłabia jednak wewnętrzny spór, który w Szwecji określany jest jako *namnkonflikten* (konflikt wokół nazwy grupy). Rozpoczął się on w 1975 roku i nic nie wskazuje na to, by miał się w najbliższej przyszłości zakończyć, choć w porównaniu do burzliwych lat 80. czy 90. XX wieku, gdy powstały dwa konkurencyjne syryjsko-ortodoksyjne biskupstwa w Szwecji, przycichł nieco. Jego pokłosiem są jednak dublujące się instytucje, przy czym aramejskie są najczęściej kilka lat młodsze od asyryjskich. Najbardziej znane są drużyny piłkarskie dzielące stadion w Södertälje – Assyriska FF oraz Syrianska FC, które wzmacniają uczucia narodowe odpowiednio frakcji asyryjskiej i aramejskiej. Podobną rolę odgrywają stacje telewizyjne: Assyria TV, Suroyo TV, Suryoyo SAT. Co warto zauważyć, nierzadko Asyryjczycy i Aramejczycy to członkowie tych samych rodzin – nawet wśród bliskich głównych działaczy obu frakcji zdarzają się osoby wybierające konkurencyjną identyfikację. W warstwie wizualnej odróżniają ich symbole: skrzydlate byki, brama Isztar, bóg Aszur itp. po stronie asyryjskiej, po aramejskiej zaś czerwono-żółta flaga ze znakiem uskrzydłonej pochodni.

Podział na *Assyrier/Syrianer* jest najważniejszym, ale nie jedynym. Istnieje napięcie między starszym, z reguły bardziej tradycyjnym, a młodszym, lepiej wyedukowanym i otwartym pokoleniem; między mężczyznami, którzy na Bliskim Wschodzie odgrywali dominujące role, a emancypującymi się w Szwecji kobietami; między przybyszami z Syrii, Iraku i Turcji, których różnią zwyczaje, języki bądź dialekty, czas przybycia do Skandynawii, a w związku z tym pozycja ekonomiczna i stopień integracji. Jako grupa najdłużej w Szwecji przebywają Asyryjczycy/Aramejczycy z Tur Abdinu w Turcji, którzy masowo przybywali w latach 70. XX wieku; to oni powołali do życia większość instytucji, którymi dziś szczyci się wspólnota. Uchodźcy z Iraku, mimo że często dobrze wykształceni i zamożni, mieli mniej szczęścia, gdyż pojawili się, kiedy szwedzcy gospodarze nie byli na to logistycznie przygotowani. Obecnie są już wypracowane procedury, ale czasem i one zawodzą, gdy imigrantów z rozdartej wojną Syrii jest zbyt wielu.

Środowisko społeczno-polityczne Asyryjczyków/Aramejczyków to przede wszystkim etniczni Szwedzi oraz inni migranci. Dla przeciętnego Szweda nie ma znaczenia, czy imigrant z Bliskie-

go Wschodu jest wyznawcą chrześcijaństwa czy islamu – zresztą szwedzkie instytucje nie prowadzą w tym względzie żadnych statystyk, odnotowują jedynie pochodzenie narodowe lub języki ojczyste przybyszy, co ma zapobiegać potencjalnej stygmatyzacji. Szwedzkie podejście w tej kwestii najlepiej obrazuje fakt, że w ramach Komisji ds. Rządowego Wsparcia dla Wspólnot Religijnych (SST) jeden urzędnik został wyznaczony do prowadzenia dialogu zarówno z muzułmanami, jak i chrześcijanami bliskowschodnimi. Długo bulwersowało to Asyryjczyków/Aramejczyków, którzy nie mogli pogodzić się z faktem, że wyznawane przez nich chrześcijaństwo nie jest przepustką do społeczeństwa większościowego⁶. Wszyscy pochodzący z Południa migranci dla wielu Szwedów byli i są bowiem *svartskaller* (czarnymi głowami), obywatelami drugiej kategorii. Religia z całą pewnością nie jest czynnikiem, który determinuje brak uprzedzeń, ksenofobia zaś to nie tyle reakcja na religię, co na szeroko pojmowaną inność⁷.

Poza Södertälje, nieoficjalną stolicą Asyryjczyków/Aramejczyków, gdzie stanowią oni jedną trzecią populacji, *ergo* są dostrzegalni i rozpoznawalni, w pozostałych częściach Szwecji zmuszeni są wyjaśniać, kim są i zwykle tłumaczyć, że nie są muzułmanami – w ten podkreślają swoje podobieństwo do etnicznych Szwedów, licząc na ich sympatię. Medialny obraz wspólnoty zmieniał się na przestrzeni lat: w latach 70. XX wieku lokalne gazety pisały o niej zdecydowanie negatywnie, podkreślając patriarchalny i orientalny charakter, z czasem wizerunek się poprawił – częściowo dzięki sukcesom sportowym Assyryjskiej i Syrianskiej, ale też i „oswojeniu” grupy, która zasłynęła z restauracji, pizzerii i saloonów fryzjerskich. Dowodzi to, że nawet bardzo negatywne stereotypy dotyczące imigrantów mogą z czasem zmienić się na lepsze, jeśli nie zniknąć zupełnie⁸. Niemniej jednak raz na jakiś czas powraca temat asyryjskiej/aramejskiej mafii w Södertälje czy islamofobii grupy.

Generalnie bliskowschodni chrześcijanie, zresztą nie tylko Asyryjczycy/Aramejczycy, ale też Koptowie, przenoszą do krajów przyjmujących swoje doświadczenia z ojczyzn, a w związku z tym

⁶ Por. F. McCallum, *Shared Religion but Still a Marginalized Other...*

⁷ J. Mack, *op. cit.*, s. 11 i 256.

⁸ A. Rabo, *op. cit.*, s. 192.

zachowują uprzedzenia w stosunku do muzułmanów pochodzących z Bliskiego Wschodu i Afryki. Analogiczne postawy można znaleźć i po drugiej stronie, stąd zarówno ataki bliskowschodnich muzułmanów na chrześcijan (zwłaszcza w ośrodkach dla uchodźców), jak i próby wzięcia odwetu ze strony Asyryjczyków/Aramejczyków, których ofiarą padają w Södertälje przeważnie wyznawcy islamu z Somalii. Trudno w tym kontekście mówić o szukaniu płaszczyzn porozumienia, choć szwedzkie władze oraz przedstawiciele Kościołów zachęcają do dialogu, organizując adekwatne spotkania. Dotychczasowe środki przedsięwzięte przez stronę szwedzką są jednak niewspółmierne do skali problemu. Nadzieją napawają jedynie indywidualne przyjaźnie, które zawiązują się na uczelniach bądź w pracy między młodymi, należącymi najczęściej do drugiego pokolenia, bliskowschodnimi chrześcijanami oraz muzułmanami. Takie pogłębione relacje najskuteczniej pozwalają przełamać stereotypy wzmacniane przez wydarzenia na Bliskim Wschodzie, zwłaszcza zbrodnie tzw. Państwa Islamskiego.

Jeśli chodzi o związki wspólnoty asyryjsko-aramejskiej z niemuzułmańskimi grupami imigranckimi, to nie odgrywają one większej roli. Stosunek Asyryjczyków/Aramejczyków do innych mniejszości w Södertälje nacechowany jest najczęściej obojętnością, czasem lekką wyższością. Indywidualne przyjaźnie między Asyryjczykami/Aramejczykami a przybyszami z innych krajów (m.in. Korei, Chin, Filipin) zdarzają się jednak częściej niż w przypadku muzułmanów; te z chrześcijanami z innych krajów (np. Armenii, Rosji, Polski, Etiopii, Chile) czasem owocują nawet ślubami. Zdecydowana większość Asyryjczyków/Aramejczyków wybiera jednak endogamię; małżeństwa mieszane ciągle stanowią wśród nich niewielki, acz rosnący odsetek. Wybrankami spoza wspólnoty najczęściej zostają etniczni Szwedzi bądź Szwedki. To ich właśnie, oprócz muzułmanów, można określić jako znaczących „Innych”; tego samego nie można powiedzieć chociażby o imigrantach z Azji Południowo-Wschodniej.

Szwedzkość postrzegana jest często w opozycji do asyryjskości/aramejskości i charakteryzowana przez takie określenia, jak: chłód, dystans, indywidualizm, poprawność polityczna, oszczędność (*versus* emocje, bliskość, zbiorowość, szczerość, hojność). W narracjach starszych respondentów z pierwszego pokolenia podział

na „my” i „oni” jest niemal oczywisty; sytuacja komplikuje się w przypadku młodych wychowanych w Szwecji. W zależności od osobistych doświadczeń (akceptacji-odrzućenia) przyznają się oni lub nie do internalizacji przynajmniej części szwedzkich wartości i kodów kulturowych, czują się w jakimś stopniu Szwedami. Jeśli przywołać tu typologię Johna Berry’ego, to z czterech opcji (integracja, asymilacja, marginalizacja, separacja) większość wybiera i realizuje tę pierwszą⁹. Integracja nie oznacza przy tym, że asyryjscy/aramejscy imigranci łączą obie kultury we wszystkich swoich zachowaniach – „przełączają się” raczej między kulturami w zależności od sytuacji, przy czym jednym przychodzi to z łatwością, a inni doświadczają napięć, gdy starają się się pogodzić różnice kulturowe. Ci, którzy angażują się w „świadome negocjacje tożsamościowe”, mają większą skuteczność międzykulturową; można ich określić jako „dynamicznych biculturalistów”¹⁰. Pod pewnymi względami łatwiejsza jest jednak strategia separacji, gdyż dzięki niej minimalizuje się liczbę sytuacji, w których trzeba „rozmyślnie negocjować swoją tożsamość”, tj. trwać w gotowości, by zmieniać punkty odniesienia i używać nowych kategorii w celu zrozumienia różnic kulturowych czy etnicznych. Ponadto imigranci stosujący strategię separacji mogą szybko wrócić do znajomych ram odniesienia, ich negocjacje tożsamości przebiegają zasadniczo w sposób nieświadomy¹¹.

Nie bez znaczenia jest postawa społeczeństwa przyjmującego. Systematycznie przeprowadzane badania opinii publicznej pokazują, że Szwedzi są ciągle jednym z najbardziej otwartych narodów, szanujących odmienność kulturowe innych tak dalece, iż w sytuacjach konfliktu między normami własnymi a przyjmowanych grup, gotowi są zaakceptować bardzo wiele. Powoli się to zmienia, ostatnio wprowadzane lub modyfikowane prawa (np. te zakazujące małżeństw nieletnich) mają na celu ochronę ważnych dla Szwedów wartości. Mimo ukrywania przez media głównego nurtu negatywnych faktów związanych z imigracją do ich kraju, rośnie popularność Szwedzkich Demokratów – partii, która bazuje na lękach i frustracjach szwedzkich podatników. Co zaskakujące, partię tę popiera część Asyryjczyków/Aramejczyków

⁹ Ch. Westin, *op. cit.*, s. 1008.

¹⁰ S. Ting-Toomey, *op. cit.*, s. 225.

¹¹ Ph. Collie i in., *op. cit.*, s. 209.

– tych, którzy czują się także Szwedami i/lub chcą bronić Szwecji przed zalewem innych imigrantów, zwłaszcza muzułmanów. Niemniej jednak z perspektywy większości Asyryjczyków/Aramejczyków etniczni Szwedzi nigdy nie pozwolą się im poczuć w stu procentach Szwedami, co nie wyklucza wszak deklarowania lojalności wobec Szwecji.

Mówiąc o sobie, Asyryjczycy/Aramejczycy często podkreślają, że są pokojową grupą, nastawioną na rozwój, awans społeczny i sukces ekonomiczny; przypominają, że wielu spośród nich zdobyło w Szwecji wysokie stanowiska oraz dorobiło się znacznych majątków. Nie zawsze zdają sobie sprawę, że inwestycje w Södertälje, z których są tak dumni (monumentalne kościoły, luksusowe wille), oraz niektóre zachowania (pikniki na cmentarzach, głośne zabawy weselne na kilkaset osób, dziesiątki samochodów blokujących ulice wokół świątyń) drażnią etnicznych Szwedów. Choć pod względem liczebnym Asyryjczycy/Aramejczycy mogą być konceptualizowani jako mniejszość nie tylko w świecie arabskim, ale również w diasporze, gdzie stanowią wręcz „mniejszość w obrębie mniejszości” (*minority within the minority*), to w Södertälje są tak liczną grupą, że tradycyjne nierówności w sile (*power-inequalities*) między przyjmującymi a przyjmowanymi ulegają tu zachwianiu, a adekwatniejszy wydaje się koncept „większości w obrębie mniejszości” (*majority within the minority*). Z pewnością stosunki siły (*power relations*) wyglądają w tym mieście zupełnie inaczej niż w krajach pochodzenia.

Stawia to przed szwedzkimi decydentami dylematy, jak dalece powinna sięgać tolerancja państwa wobec przywiązania imigrantów do ich tożsamości i dziedzictwa kulturowego. Oficjalnie dominuje przeświadczenie, że nie jest konieczne wyrzekanie się własnej tożsamości kulturowej oraz upodobnianie się do reszty społeczeństwa, aby móc w nim bez problemów funkcjonować. Jako wspólnota Asyryjczycy/Aramejczycy w Szwecji reprezentują diasporę osiadłą¹², która jednak zachowuje cechy klasycznej diaspory: ulegli rozproszeniu w konkretnych historycznych okolicznościach, można ich wyodrębnić ze społeczeństwa przyjmującego, żywe są między nimi mity ojczyzny, nie zaniechali myśli o powrocie, ciągle wspierają rodaków pozostawionych w krajach pochodzenia,

¹² J. Mack, *op. cit.*, s. 92.

a ich kolektywna świadomość oparta jest na wspominaniu Bliskiego Wschodu¹³.

Ich aktywności transnarodowe również związane są z Bliskim Wschodem (mobilizacja na rzecz transformacji ojczyzny), ewentualnie krajami, do których trafili członkowie ich rodzin. Od początku XXI wieku odżywa mit powrotu do ojczyzny, którą jedni nazywają Asyrią, inni Aram Nahrain, dla jeszcze innych jest to Tur Abdin w Turcji, Rożawa w Syrii, Równina Niniwy w Iraku. Dla większości powrót to piękne, acz oderwane od rzeczywistości marzenie; jedynie dla małej grupki, zwłaszcza starszych i trawionych tęsknotą za Tur Abdinem, realna opcja (tzw. powrót etniczny). Młodzi wychowani w Szwecji nie wyobrażają sobie jednak surowego i niebezpiecznego życia na Bliskim Wschodzie, chętnie za to odwiedzają rodzinne strony. W Szwecji mają swoje siedziby zarówno Potrzeba Działania (*A Demand For Action*, ADFA), jak i Asyryjczycy bez Granic (*Assyrians Without Borders*, AWB) – dwie organizacje bardzo aktywne, jeśli chodzi o pomaganie Asyryjczykom/Aramejczykom żyjącym na Bliskim Wschodzie.

Choć nie tak liczni jak Kurdowie, czy tak dobrze zorganizowani jak Ormianie¹⁴, szwedzcy Asyryjczycy/Aramejczycy również próbują okazjonalnie wpływać na bliskowschodnią politykę, co Lise Paulsen Galal określa jako „czasowo wybiórczą transnarodowość”. Dobrym tego przykładem są demonstracje organizowane przez Asyryjską Federację oraz ADFA w Sztokholmie i innych miastach szwedzkich potępiające działania tzw. Państwa Islamskiego oraz kurdyjskich bojówek w Syrii i Iraku, jak również protesty w sprawie klasztoru Mor Gabriel w Turcji. Od lat Asyryjczycy/Aramejczycy domagają się od Ankary, by uznała Sejfo – ludobójstwo ich współbraci w czasie I wojny światowej. W 2015 roku powstał pomnik Sejfo w Norrköping; ciągle toczą się dyskusje nad postawieniem analogicznego monumentu w Södertälje.

Przykład Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji jest interesujący pod wieloma względami. Pokazuje bowiem, że dostosowanie to proces dwukierunkowy – nie tylko przybywających do gospodarzy, ale i odwrotnie. Silne organizacje diasporyczne mogą sprawić, że imigranci poczną się w kraju przyjmującym jak

¹³ J. Clifford, *Diasporas*, „Cultural Anthropology” 9(3), 1994, s. 305.

¹⁴ L. Dziegiel, *Archeology and martyrology...*, s. 43.

w domu¹⁵, zaczęły przekształcać swoje najbliższe otoczenie, potem zaś zapragnęły zmian również w krajach pochodzenia. Niedysydysięsi azyłanci i uchodźcy doczekali się słynnych polityków, przedsiębiorców oraz gwiazd piłki nożnej, ale również grupki sfrustrowanej młodzieży, która zasilila szeregi pierwszej w Szwecji organizacji mafijnej z prawdziwego zdarzenia. Tę ambiwalencję – pomyślną integrację większości skontrastowaną z zagubieniem na kryminalnej ścieżce mniejszości – tłumaczy w pewnym stopniu fakt, że w świetle typologii zaproponowanej przez Hartmута Essera Asyryjczycy/Aramejczycy jako grupa wyjątkowo dobrze poradziła sobie z tzw. umiejscowieniem (oznaczającym indywidualne zdobywanie pozycji w społeczeństwie np. w systemie edukacyjnym czy ekonomicznym), jednak niektórzy z nich ciągle mają problem z identyfikacją ze szwedzkim społeczeństwem oraz systemem społecznym na poziomie emocjonalnym¹⁶.

Dla wielu Asyryjczyków/Aramejczyków przyjazd do Szwecji łączył się z oczekiwaniem, że jest to kraj chrześcijański, solidarny z chrześcijanami. Częściowo znaleźli tę solidarność w Kościele Szwecji, zwłaszcza na początku, w latach 70. i 80. XX wieku, ale z czasem dużo ważniejsze okazały się równość i wolność, które zaoferowała im nowa ojczyzna. Choć osoby o imigranckich korzeniach rzadko kiedy postrzegane są jako reprezentujące współczesną szwedzkość¹⁷, to patrząc na Asyryjczyków/Aramejczyków żyjących w Szwecji, można zaryzykować twierdzenie, że są oddzielni, ale równi. O pomyślnej integracji mówi się zaś w sytuacji, kiedy posiadający określone cechy imigranci zajmują te same, bądź bardzo zbliżone pozycje, co członkowie społeczeństwa przyjmującego. Jako wspólnocie nie można odmówić szwedzkim Asyryjczykom/Aramejczykom proaktywnego podejścia: ambicji, pracowitości i chęci stania się „najlepszymi w klasie”. W dużej mierze im się to udało; dziś na różne sposoby przyczyniają się do rozwoju swojej przybranej ojczyzny. Szwedzki model, choć niedoskonały, w ich przypadku się sprawdził.

¹⁵ A. Rabo, „Without our church we will disappear”..., s. 192.

¹⁶ A. Makko, *op. cit.*, s. 285.

¹⁷ A. Rabo, *op. cit.*, s. 193.

Bibliografia

Monografie

- Abdalla Michael, *Kultura żywienia dawnych i współczesnych Asyryjczyków*, Dialog, Warszawa 2001.
- Aboona Hirmis, *Assyrians, Kurds, and Ottomans: Intercommunal Relations on the Periphery of the Ottoman Empire*, Cambria Press, Amherst–New York 2008.
- Ackfeldt Anders, Andersson Dan-Erik, *Assyrier och Syrianer i Sverige: en forskningsöversikt med bibliografi*, Center for Middle Eastern Studies, Lund 2012.
- Anderson Benedict, *Imagined Communities: Reflections of the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1983 (pol. tłum. *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Znak, Kraków 1997).
- Andersson Ingvar, *Dzieje Szwecji*, PWN, Warszawa 1967.
- Andersson Stefan, *Assyrierna: En bok om präster och lekmän, om politik och diplomati kring den assyriska invandringen till Sverige*, Tiden, Stockholm 1983.
- Aniol Włodzimierz, *Szlak Norden. Modernizacja po szwedzku*, Elipsa, Warszawa 2013.
- Anusik Zbigniew, *Gustaw II Adolf*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2009.
- Arentzen Thomas, *Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige*, Nämnden för statligt stöd till trossamfund, Stockholm 2016.
- The Assyrian Heritage: Threads of Continuity and Influence*, red. Öner A. Cetrez, Sargon G. Donabed, Makko, Uppsala University, Uppsala 2012.
- Atiya Aziz S., *Historia Kościołów Wschodnich*, PAX, Warszawa 1978.
- Atto Naures, *Hostages in the homeland, orphans in the diaspora: identity discourses among the Assyrian/Syriac elites in the European diaspora*, Leiden University Press, Leiden 2011.

- Awde Nicholas, Lamassu Nineb, Al-Jeloo Nicholas, *Modern Aramaic (Assyrian/Syriac) Dictionary & Phrasebook*, Hippocrene Books, New York 2007.
- Badger George P., *The Nestorians and Their Rituals*, Joseph Masters, London 1852.
- Balicki Janusz, Stalker Peter, *Polityka imigracyjna i azyłowa. Wyzwania i dylematy*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006.
- Balls Organista Pamela, Marin Gerardo, Chun Kevin M., *The Psychology of Ethnic Groups in the United States*, Sage, California 2010.
- Banaś Monika, *Szwedzka polityka integracyjna wobec imigrantów*, Wydawnictwo WUJ, Kraków 2011.
- Bauer Wolfgang, *Przez morze. Z Syryjczykami do Europy*, Wydawnictwo Czarne, Warszawa 2016.
- Becker Adam H., *Revival and Awakening. American Evangelical Missionaries in Iran and the Origin of Assyrian Nationalism*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2015.
- ‘BedMšīho Ne‘mān d-Qarabāš, *Relacje chrześcijańsko-muzułmańskie na terenie Turcji na przełomie XIX i XX wieku. Dziennik seminarzysty o ludobójstwie Ormian i Asyryjczyków w roku 1895 i w latach I wojny światowej*, przekład, przedmowa i przypisy Michael Abdalla, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2013.
- Berg Heleen Murre van den, *From a Spoken to Written Language: The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century*, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, Leiden 1995.
- Beyme Klaus von, *Współczesne teorie polityczne*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.
- Billig Michael, *Banalny nacjonalizm*, Znak, Kraków 2008.
- Björklund Ulf, *North to Another Country: The Formation of the Suroyo Community in Sweden*, University of Stockholm, Stockholm 1981.
- Bourdieu Pierre, *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge 1991.
- Brague Rémi, *Il futuro dell’Occidente*, Bompiani, Milan 1998.
- Bukowiecki Łukasz, *Czas przeszły zatrzymany. Kulturowa historia skansenów w Szwecji i w Polsce*, Campidoglio, Warszawa 2015.
- Castles Stephen, Miller Mark J., *The Age of Migration*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2003.
- Cetrez Önver Andreas, *Meaning-making variations in acculturation and ritualization. A multi-generational study of Suroyo migrants in Sweden*, Uppsala University, Uppsala 2005.
- The Challenge of Diversity: Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, red. Rainer Bauböck, Agnes Heller, Aristide R. Zolberg, Aldershot, Avebury 1996.
- Childs Marquis W., *Sweden. The Middle Way*, Yale University Press, New Haven 1936.
- Chodubski Andrzej J., *Wstęp do badań politologicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2004.

- Cieślak Tadeusz, *Zarys historii najnowszej krajów skandynawskich*, PWN, Warszawa 1978.
- Cisło Waldemar, Stachnik Paweł, *Imigranci u bram. Kryzys uchodźczy i męczeństwo chrześcijan w XXI w.*, Wydawnictwo Biały Kruk, Kraków 2017.
- Coakley James Farwell, *The Church of the East and the Church of England: A History of the Archbishop of Cantenbury's Assyrian Mission*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- Cohen Robin, *Global Diasporas: An Introduction*, University of Washington Press, Seattle 1997.
- Colosimo Jean-François, *Zbędni ludzie. Przekleństwo chrześcijan Bliskiego Wschodu*, Dialog, Warszawa 2017.
- Comparing Welfare States*, red. Allan Cochrane, John Clarke, Sharon Gewirtz, Sage, London 2001.
- Corm Georges, *Religia i polityka w XXI wieku*, Dialog, Warszawa 2007.
- Courbage Youssef, Fargues Philippe, *Christians and Jews under Islam*, I.B. Tauris, London–New York 1994.
- Courtois Sébastien de, *The Forgotten Genocide of Eastern Christians. The Last Arameans*, Gorgias Press, New Jersey 2004.
- Cousins Mel, *European Welfare States*, Sage, London 2005.
- Cragg Kenneth, *The Arab Christian. A History in the Middle East*, Mowbray, London 1992.
- Dalrymple William, *From the Holy Mountain: A Journey Among the Christians of the Middle East*, HarperCollins, New York 1997.
- Danecki Janusz, *Kultura islamu. Słownik*, WSiP, Warszawa 1997.
- Danecki Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Dialog, Warszawa 2011.
- Daun Åke, *Swedish Mentality*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1996.
- Democracy and the Welfare State*, red. Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton 1988.
- Deniz Fuat, *En minoritets odysse: upprätthållande och transformation av etnisk identitet i förhållande till moderniseringsprocesser: det assyriska exemplet*, Uppsala University, Uppsala 1999.
- Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, red. Rainer Bauböck, Thomas Faist, Amsterdam University Press, Amsterdam 2010.
- Donabed Sargon, *Reforging a Forgotten History: Iraq and the Assyrians in the Twentieth Century*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015.
- Donef Racho, *The Shemsi and the Assyrians*, [wydawca nieznany], Sydney 2010.
- Dośpiał-Borysiak Katarzyna, *Polityka Szwecji i Finlandii w regionie Morza Bałtyckiego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006.
- Dziekan Marek, *Historia Iraku*, Dialog, Warszawa 2002.
- Dziekan Marek, *Irak. Religia i polityka*, Elipsa, Warszawa 2005.
- Easton David, *A Systems Analysis of Political Life*, John Wiley & Sons, New York–London–Sydney 1965.

- Ecer Bahdi, *I fikonträdet skugga: ett syrianskt utvandrarepos*, Uppsala University, Uppsala 1992.
- Encyklopedia politologii*, red. Wojciech Sokół, Marek Żmigrodzki, t. 1, Kantor Wydawniczy Zakamycze, Zakamycze 1999.
- Erickson Robert, *Det assyrisk-syrianska fotbollsundret*, GML Förlag, Stockholm 2010.
- Esser Hartmut, *Integration und ethnische Schichtung*, Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung, Mannheim 2001.
- Faist Thomas, *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Frazer Charles A., *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453–1923*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Froese Wolfgang, *Historia państw i narodów Morza Bałtyckiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Fyderek Łukasz, *Pretorianie i technokraci w reżimie politycznym Syrii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2011.
- Gaunt David, *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I*, Gorgias Press, Piscataway 2006.
- Geddes Andrew, *The Politics of Migration and Immigration in Europe*, Sage, London 2003.
- Gibbs Graham, *Analizowanie danych jakościowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Goddard Hugh, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, PAX, Warszawa 2009.
- Green Tamara M., *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*, E.J. Brill, Leiden–New York 1992.
- Habermas Jürgen, *Moral Consciousness and Communicative Action*, The MIT Press, Baskerville (USA) 1990.
- Haddad Robert, *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*, Princeton University Press, Princeton 1970.
- Hadenius Stig, *Sveriges politiska historia från 1865 till våra dagar. Konflikt och samförstånd*, Hjalmarson & Högberg, Sztokholm 2008.
- Halliday Fred, *Islam i mit konfrontacji. Religia i polityka na Bliskim Wschodzie*, Dialog, Warszawa 2016.
- Hear Nicholas Van, *New diasporas: The mass exodus, dispersal and regrouping of Migrant Communities*, UCL Press, London 1998.
- Hilson Mary, *The Nordic Model: Scandinavia Since 1945*, Reaktion Books, London 2008.
- Ho Engsang, *The Graves of Tarim. Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, University of California Press, Berkeley 2006.
- Howard Michael C., *Transnationalism in Ancient and Medieval Societies: The Role of Cross-Border Trade and Travel*, McFarland & Company, Jefferson (USA)–London 2012.
- Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. Ryszard Michalak, Wydawnictwo Morpho, Zielona Góra 2016.

- Jag behöver rötter och vingar om assyrisk/syriansk identitet i Sverige*, red. Göran Gunner, Sven Halvardson, Artos & Norma, Skellefteå 2005.
- Jevtić Miroljub, *Political Relations and Religion*, Center for Study of Religion and Religious Tolerance, Belgrade 2011.
- Jevtić Miroljub, *The Problems of Politology of Religion*, Center for Study of Religion and Religious Tolerance, Belgrade 2012.
- Jevtić Miroljub, *Religion and Power-Essays on Politology of Religion*, Center for Study of Religion and Religious Tolerance, Belgrade 2008.
- Joseph John, *The Modern Assyrians of the Middle East: Encounters with Western Christian missions, archaeologists, and colonial power*, Brill, Leiden–Boston–Köln 2000.
- Josseran Tancrede, Pichon Frédéric, Louis Florian, *Géopolitique du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord: Du Maroc à l'Iran*, Presses Universitaires de France, Paris 2012.
- Karsh Efraim, Karsh Inari, *Empires of the Sand: The Struggle for Mastery in the Middle East, 1789–1923*, Harvard University Press, Cambridge 1999.
- Kayhana Barisa, *Nätverket: Södertäljemaaffians uppgång och fall*, Norstedts, Stockholm 2017.
- Knutsson Bengt, *Assur eller Aram: språklig, religiös och nationell identifikation hos Sveriges assyrier och syrianer*, SIV Rapport, nr 4/82, Statens invandrarverk (SIV), Norrköping 1982.
- Kobierecka Anna, *Między wielokulturowością a integracją. Ewolucja polityki Szwecji w świetle zmieniających się wyzwań migracyjnych*, Wydawnictwo Ibidem, Łódź 2016.
- Konstytucja – ustrój polityczny – system organów państwowych*, red. Stanisław Bożyk, Adam Jamróz, Temida 2, Białystok 2010.
- Kościelniak Krzysztof, *Grecy i Arabowie. Historia kościoła melchickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634–1516)*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2004.
- Krutmeijer Malin, Suurpää Leena, *Black Light, White Shadows: young people in the Nordic countries write about racism*, Nordic Council of Ministers, Kopenhaga 1998.
- Kubitsky Jacek, *Szwecja od środka*, PIW, Warszawa 1987.
- Kucukkaplan Verde, Freyne-Lindhagen Marianne, *Syrianska kvinnobilder*, Örebro University Press, Örebro 2003.
- Layard Austen H., *W poszukiwaniu Niniwy*, Wyd. Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1983.
- Leick Gwendolyn, *Mesopotamia: The Invasion of the City*, Penguin Books, New York 2001.
- Leksykon politologii*, red. Andrzej Antoszewski, Ryszard Herbut, Atla 2, Wrocław 1997.
- Logan Francis Donald, *A History of the Church in the Middle Ages*, Routledge, London–New York 2005.
- Lundgren Svante, *The Assyrians – From Nineveh to Södertälje*, Nineveh Press, Lulu (USA) 2016.

- Lundgren Svante, *Hundra år av tveksamhet: Osmanska folkmordet på krita och Sveriges reaction*, Tigris Press, Södertälje 2015.
- Mack Jennifer, *The Construction of Equality. Syriac Immigration and the Swedish City*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017.
- Makiya Kanan, *Republic of Fear: The Politics of Modern Iraq*, University of California Press, Berkeley 1999.
- Marczewska-Rytka Maria, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.
- McCallum Fiona, *Christian Religious Leadership in the Middle East: The Political Role of the Patriarch*, Edwin Mellen Press, Lewiston–Queenston–Lampeter 2010.
- Melosik Zbyszko, *Pilka nożna. Tożsamość, kultura i władza*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016.
- Messo Johny, *Arameans and the Making of "Assyrians". The Last Aramaic-speaking Christians of the Middle East*, Aramaic Press, Niemcy 2017.
- Migration, diasporas and transnationalism*, red. Steven Vertovec, Robin Cohen, Elgar, Cheltenham (UK)–Northampton (USA) 1999.
- Moch Michał, *Swoi i obcy: tożsamość Koptów i Maronitów w arabskich tekstach kultury*, Wydawnictwo Agade, Warszawa 2013.
- Nationalism, Minorities and Diasporas: Identities and Rights in the Middle East*, red. Kirsten E. Schulze, Martin Stokes, Colm Campbell, I.B. Tauris, London 1996.
- Nilsson Folke J., *Lived transitions*, Stockholm University, Stockholm 2017.
- Nisan Mordechai, *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression*, McFarland, Jefferson (USA)–London 2002.
- Nordgren Kenneth, *Vems är historien?: historia som medvetande, kultur och handling i det mångkulturella Sverige*, Umeå University, Umeå 2006.
- Nordic Welfare States in the European Context*, red. Johan Fritzell, Bjørn Hvinden, Mikko Kautto, Jon Kvist, Hannu Uusitalo, Routledge, London–New York 2005.
- Nordin Dennis Sven, *A Swedish dilemma: a liberal European nation's struggle with racism and xenophobia, 1990–2000*, UPA, Oxford 2005.
- Nordstrom Byron J., *The History of Sweden*, Greenwood Press, Westport 2002.
- Nyanlända och lärande*, red. Nihad Bunar, Natur & kultur, Stockholm 2015.
- Odmalm Pontus, *Migration policies and political participation: inclusion or intrusion in Western Europe*, Palgrave Macmillan, New York 2005.
- OECD, *International Migration Outlook 2010*, SOPEMI, Paris 2010.
- Ossowska-Czader Małgorzata, *Search for Identity in the Novels by Second Generation Immigrant Writers from South Asia and the Caribbean in Great Britain*, University of Łódź, Łódź 2015.
- Pachniak Katarzyna, *Ezoteryczne odłamy islamu w muzułmańskiej literaturze herezjograficznej*, Dialog, Warszawa 2012.
- Philips-Martinsson Jean, *Swedes as Others See Them: facts, myths or the communication complex?*, Studentlitteratur, Kristianstad 1981.

- Porterfield Jason, *Sweden: A Primary Source Cultural Guide*, The Rosen Publishing Group, New York 2004.
- Prawo na Zachodzie. *Studia źródeł prawa w systemie demokratyczny*, red. Waldemar Wołpiuk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1992.
- Pred Allan, *Even in Sweden: Racisms, Racialized Spaces, and the Popular Geographical Imagination*, University of California Press, Berkeley 2000.
- Pripp Oscar, *Att vara sin egen: om småföretagande bland invandrare – mönster, motiv och möten*, Mångkulturellt centrum, Tumba 1994.
- Pripp Oscar, *Företagande i minoritet: om etnicitet, strategier och resurser bland assyrier och syrianer i Södertälje*, Mångkulturellt centrum, Tumba 2001.
- Rassam Suha, *Christianity in Iraq. Its Origins and Development to the Present Day*, Gracewing Publishing, Leominster (UK) 2005.
- Religia i polityka. *Zarys problematyki*, red. Piotr Burgoński, Michał Gierycz, Instytut Politologii UKSW, Elipsa, Warszawa 2014.
- Religijne determinanty polityki, red. Ryszard Michalak, Wydawnictwo Morpho, Zielona Góra 2014.
- Richter Julius, *A History of Protestant Missions in the Near East*, AMS Press, New York 1970.
- Roberson Ronald G., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998.
- Rojas Mauricio, *Sweden after the Swedish Model. From Tutorial State to Enabling State*, Timbro, Stockholm 2005.
- Román Henrik, *En invandrarpolitisk oppositionell: debattören David Schwarz syn på svensk invandrarpolitik åren 1964–1993*, Centre for Multiethnic Research, Uppsala 1994.
- Rosiak Dariusz, *Ziarno i krew. Podróż śladami bliskowschodnich chrześcijan*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015.
- Ruin Olaf, *Tage Erlander: Serving the Welfare State, 1946–1969*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1990.
- Sacrum w mieście 2: *Epoka nowożytna i czasy współczesne*, red. Danuta Quirini-Popławska, Łukasz Burkiewicz, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
- Schall Carly Elizabeth, *The Rise and Fall of the Miraculous Welfare Machine: Immigration and Social Democracy in Twentieth-Century Sweden*, Cornell University Press, Ithaca–London 2016.
- Sejersted Francis, Adams Madeleine B., *The Age of Social Democracy: Norway and Sweden in the Twentieth Century*, Princeton University Press, Princeton 2011.
- Sempill Stafford Ronald, *The Tragedy of the Assyrians*, Gorgias Press, New Jersey 2006.
- Siewierska-Chmaj Anna, *Religia a polityka. Chrześcijaństwo*, WUW, Warszawa 2013.
- Smith Laurajane, *Uses of Heritage*, Routledge, London 2006.
- Sonyel Salahi R., *The Assyrians of Turkey. Victims of Major Powers Policy*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2013.

- Southgate Horatio, *Narrative of a Visit to the Syrian Church of Mesopotamia*, Dana and Co., New York 1844.
- Sozański Jarosław, *Ochrona mniejszości w systemie uniwersalnym, europejskim i wspólnotowym*, Kodeks, Warszawa 2002.
- Sparre Sara Lei, Hunter Alistair, Jørgensen Anna Roselund, Paulsen Galal Lise, McCallum Fiona, Wozniak Marta, *Middle Eastern Christians in Europe. Histories, Cultures and Communities*, DIMECCE, St Andrews 2015.
- Spolsky Bernard, *Sociolinguistics*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Stansfield Gareth R.V., *Iraqi Kurdistan Political Development and Emergent Democracy*, Routledge, London–New York 2003.
- Stewart Desmond, Haylock John, *New Babylon: a portrait of Iraq*, Collins, London 1956.
- Stice Ralph, *Arab Spring, Christian Winter: Islam Unleashed on the Church and the World*, ANEKO Press, Abbotsford (USA) 2014.
- Systemy ustrojowe państw współczesnych*, red. Stanisław Bożyk, Marian Grzybowski, Temida 2, Białystok 2012.
- Szablowski David, *Transnational Law and Local Struggles: Mining, Communities and the World Bank*, Hart Publishing, Oxford–Portland (USA) 2007.
- Taylor William, *Narratives of Identity: The Syrian Orthodox Church and the Church England 1895–1914*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2013.
- Tejirian Eleanor, Spector Simon Reeva, *Conflict, Conquest, and Conversion: Two Thousand Years of Christian Missions in the Middle East*, Columbia University Press, Columbia 2012.
- Terelak Albert, Kołodziejczak Sebastian, *Praca za granicą w świadomości emigrantów zarobkowych z województwa zachodniopomorskiego*, Zapol, Szczecin 2012.
- Thakur Subhash, Keen Michael, Horvath Balazs, Cerra Valerie, *Sweden's Welfare State. Can the Bumblebee Keep Flying*, Intl Monetary Fund, Washington 2003.
- Tönnies Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1887 (pol. tłum. *Wspólnota i stowarzyszenie*, PWN, Warszawa 1988).
- Trigona-Harany Benjamin, *The Ottoman Suryani from 1908 to 1914*, Gorgias Press, Piscataway 2009.
- Tsuda Takeyuki, *Diasporic Homecomings: Ethnic Return Migration in Comparative Perspective*, Stanford University Press, Stanford 2009.
- Tubylewicz Katarzyna, *Moralisci. Jak Szwedzi uczą się na błędach i inne historie*, Wielka Litera, Warszawa 2017.
- Ward Colleen, Bochner Stephen, Furnham Adrian, *The psychology of culture shock*, Routledge, Hove (UK) 2001.
- Weibel Yacoub Claire, *Le rêve brisé des Assyro-Chaldéens. L'introuvable autonomie*, Cerf, Paris 2011.
- Wężyk Katarzyna, *Kanada. Ulubiony kraj świata*, Agora, Warszawa 2017.
- Whyman Philip, *Sweden and the „Third Way”. A Macroeconomic Evaluation*, Ashgate, Hampshire 2003.

- Wigram William Ainger, *Our Smallest Ally: a Brief Account of the Assyrian Nation in the Great War*, Society for promoting Christian knowledge, The Macmillan company, London–New York 1920.
- Wilmschurst David, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East 1318–1913*, Peeters Publishers, Louvain 2000.
- Woźniak Marta, *Współcześni Asyryjczycy i Aramejczycy: bliskowschodni chrześcijanie w poszukiwaniu tożsamości narodowej*, WUŁ, Łódź 2012.
- Yonan Gabriele, *Assyrer heute. Kultur, Sprache, Nationalbewegung der aramäisch sprechenden Christen im Nahen Orient*, Gesellschaft für Bedrohte Völker, Hamburg–Wien 1978.
- Yonan Gabriele, *Journalismus bei den Assyriern. Ein Überblick von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, Beth-Nahrin, Berlin 1985.
- Zenderowski Radosław, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011.
- Zertal Idith, *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Żmigrodzki Marek, *Encyklopedia politologii: Myśl społeczna i ruchy polityczne współczesnego świata*, Kantor Wydawniczy Zakamycze, Kraków 2000.

Prace magisterskie i doktorskie

- Ahmed Ahmed Nuri, *Neither Assimilation Nor Integration: The identity of the Turkish Diaspora in Sweden. A case study in Malmö* [praca magisterska], Lund University, Lund 2013.
- Al-Obaidi Tiba AbdulKareem, *Language Contact and the Neo-Aramaic Language of the Chaldo-Assyrians in Baghdad: A Sociolinguistic Study* [praca magisterska], Middle East University, Bejrut 2012.
- Arikan Burçak, *Assyrian Transnational Politics: Activism From Europe towards Homeland* [praca magisterska], Middle East Technical University, Ankara 2011.
- Borisenko Elena, *Discourse on Immigration in Swedish Mass Media* [praca magisterska], Linköping University, Linköping 2005.
- Donabed Sargon, *Iraq and the Assyrian Unimagining: Illuminating Scaled Suffering and a Hierarchy of Genocide from Simele to Anfal* [praca doktorska], University of Toronto, Toronto 2010.
- Freyne-Lindhagen Marianne, *Identitet och kulturmöte – syrianska kvinnors exempel. En diskussion om grounded theory* [praca doktorska], Lund University, Lund 1997.
- George Gallagher Barbara, *Chaldean immigrant women, gender and family* [praca doktorska], Wayne State University, Michigan (USA) 1999.
- Laing-Marshall Andrea Irene, *Modern Assyrian Identity and the Church of the East: An Exploration of Their Relationship and the Rise of the As-*

- syrian Nationalism, *From the World Wars to 1980* [praca magisterska], University of Toronto, Toronto 2001.
- Nikitorowicz Andrzej, *Procesy tworzenia się (konstruowania) małego narodu (kulturowego) na przykładzie mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim* [praca doktorska], Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2013.
- Oshana Domarina, *Cultural identification, linguistic competency, and religious participation as mediating constructs in the development of ego identity among Assyrian-American adolescents* [praca doktorska], Loyola University of Chicago, Chicago 2003.
- Spurlock Charles Johnson, *From the Tigris to the rouge: An exploratory study of Chaldean gendered ethnicity and gender transition* [praca doktorska], Michigan State University, East Lansing (MI, USA) 2010.
- Stuart Jaimee, *Acculturation, development and ethnocultural identity conflict: the process and outcomes of identity negotiation for adolescent migrants in multicultural environments* [praca magisterska], Victoria University of Wellington, Wellington (Nowa Zelandia) 2008.

Rozdziały w monografiach lub pracach zbiorowych

- Abdalla Michael, *Asyryjczycy w Tur Abdinie między kurdyjskim młotem a tureckim mieczem*, [w:] *Konflikty etniczne. Źródła – Typy – Sposoby rozstrzygania*, red. Iwona Kabzińska-Stawarz, Sławoj Szynkiewicz, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1996.
- Abdalla Michael, *Asyryjscy imigranci w Szwecji między tradycją a współczesnością*, [w:] *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*, red. Janusz Mucha, Wojciech Olszewski, UMK, Toruń 1997.
- Abdalla Michael, *The fasting traditions among Assyrian Christians*, [w:] *Islam i chrześcijaństwo. Materiały sympozjum, Kraków 12–14 IV 1994*, red. Andrzej Zaborski, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1995.
- Abdalla Michael, *Problemy kultury ludności asyryjskiej na pograniczu syryjsko-turecko-irackim*, [w:] *Pogranicze jako problem kultury*, red. Teresa Smolińska, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1994.
- Abdalla Michael, *The term Seyfo in historical perspective*, [w:] *The Assyrian Genocide: Cultural and Political Legacies*, red. Hannibal Travis, Routledge, London–New York 2018.
- Adamson Fiona, *Mobilizing for the transformation of home: Politicized identities and transnational practices*, [w:] *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home*, red. Nadje Al-Ali Khalid Koser, Routledge, London–New York 2002.
- Akiş Kalaylıoğlu Yasemin, Kalaylıoğlu Mahir, *Organising of Turkish migrants in metropolitan Stockholm: From national federation to women, youth and other associations*, [w:] *Migration from Turkey to Sweden:*

- Integration, Belonging and Transnational Community*, red. Bahar Başer, Paul T. Levin, I.B. Tauris & Co Ltd, London 2017.
- Allport Gordon W., *The nature of prejudice*, Addison Wesley, Cambridge/Reading (USA) 1954.
- Armbruster Heidi, *Homes in Crisis: Syrian Orthodox Christians in Turkey and in Germany*, [w:] *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home*, red. Nadjé Al-Ali, Khalid Koser, Routledge, London–New York 2002.
- Arnold Werner, *Die Aramäer in Europa auf der Suche nach einer Standardsprache*, [w:] *Sprache und Migration*, red. Utz Maas, V&R unipress, Osnabrück 2005.
- Babiński Grzegorz, *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, [w:] *Etniczność a religia*, red. Aleksander Posern-Zieliński, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003.
- Badger George P., *The Christians of Assyria, Commonly Called „Nestorians” reproduced as Appendix B*, [w:] *Portuguese Discoveries Dependencies and Missions in Asia and Africa*, red. Alexander J.D. D’Orsey, London, W.H. Allen & Co., London 1893.
- Banaś Marta, *Fenomen wielokulturowej Skandynawii*, [w:] *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, red. Karolina Golemo, Tadeusz Paleczny, Elżbieta Wiącek, WUJ, Kraków 2006.
- Barth Fredrik, *Grupy i granice etniczne*, [w:] *Badania kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Bärsch Claus-Ekkehard, *Volk und Nation. Das Problem kollektiver Identität unter der Perspektive der Religionspolitologie*, [w:] *Demokratie, Verfassung und Nation: Die politische Integration moderner Gesellschaften*, red. Jürgen Gebhardt, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden–Baden 1994.
- Bednarowicz Sebastian, *Before and After Linguicide: A Linguistic Aspect of the Sayfo*, [w:] *Sayfo 1915. An Anthology of Essays on the Genocide of Assyrians/Arameans during the First World War*, red. Shabo Talay, Soner Ö. Barthoma, Gorgias Press, Piscataway 2018.
- Bednarowicz Sebastian, *Neues Alphabet, neue Sprache, neue Kultur? Was kann die Adaptation der lateinischen Schrift für die Turoyo Sprache implizieren*, [w:] *Neue Aramäische Studien*, red. Dorothea Weltecke, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 2017.
- Bednarowicz Sebastian, *Translation as Corpus Planning: The Little Prince in the Neo-Aramaic Minority Language Turoyo*, [w:] *Moving Texts, Migrating People and Minority Languages*, red. Michał Borodo, Juliane House, Wojciech Wachowski, Springer, Singapore 2017.
- Berg Heleen Murre-van den, *A Syrian Awakening: Alqosh and Urmia as Centres of Neo-Syriac Writing*, [w:] *Symposium Syriacum VII*, red. René Lavenant, Pontificio Istituto Orientale, Rome 1998.
- Berg Heleen Murre-van den, *Chaldeans and Assyrians: the Church of the East in the Ottoman Period*, [w:] *The Christian Heritage of Iraq. Collect-*

- ed Papers from the Christianity of Iraq I–V Seminar Days*, red. Erica Hunter, Gorgias Press, Piscataway 2009.
- Berry John W., *Acculturation and Biculturalism*, [w:] *Readings in ethnic psychology*, red. Pamela Balls Organista, Kevin Chun, Gerardo Marin, Routledge, New York–London 1998.
- Berry John W., *Acculturation*, [w:] *Encyclopedia of Applied Psychology*, red. Charles Spielberger, Academic Press, Oxford–Boston 2004.
- Berry John W., *Acculturative Stress*, [w:] *Readings in ethnic psychology*, red. Pamela Balls Organista, Kevin Chun, Gerardo Marin, Routledge, New York–London 1998.
- Björklund Anders, Freeman Richard, *Searching for Optimal Inequality/Incentives*, [w:] *Reforming the Welfare State: Recovery and Beyond in Sweden*, red. Richard B. Freeman, Birgitta Swedenborg, Robert Topel, University of Chicago Press, Chicago 2010.
- Boháč Artur, *Assyrian Ethnic Identity in a Globalizing World*, [w:] *Beyond Globalisation: Exploring the Limits of Globalisation in the Regional Context*, University of Ostrava, Ostrava 2010.
- Bohmer Carol, *Asylees and Refugees. A Comparative Examination of Problems of Integration*, [w:] *Managing Ethnic Diversity after 9/11: Integration, Security, and Civil Liberties in Transatlantic Perspective*, red. Ariane Chebel d'Appollonia, Simon Reich, Rutgers University Press, New Brunswick–New Jersey–London 2010.
- Braude Benjamin, *Foundation Myths of the Millet System*, [w:] *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, red. Benjamin Braude, Bernard Lewis, Holmes & Meier Pub, New York 1982.
- Burgoński Piotr, Gierycz Michał, *Politologia i religia. Wprowadzenie*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. Piotr Burgoński, Michał Gierycz, Elipsa, Warszawa 2014.
- Butts Aaron Michael, *Assyrian Christians*, [w:] *Companion to Assyria*, red. Eckart Frahm, Wiley-Blackwell, Malden 2017.
- Campbell Lyle, Muntzel Martha C., *The Structural Consequences of Language Death*, [w:] *Investigating Obsolescence. Studies in Language Contraction and Death*, red. Nancy C. Dorian, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Ciesielski Zenon, *Nad pojęciem kultury skandynawskiej*, [w:] *Z dziejów Polski i Skandynawii. Rozprawy i studia na X-lecie Instytutu Polsko-Skandynawskiego*, red. Eugeniusz S. Kruszewski, Emil Ashøj, Instytut Polsko-Skandynawski, Kopenhaga 1995.
- Clifford James, *Travelling Cultures*, [w:] *Cultural Studies*, red. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler, Routledge, New York 1992.
- Cusimano Love Maryann, *Christian Transnational Networks Respond to Persecution*, [w:] *Under Caesar's Sword: How Christians Respond to Persecution*, red. Daniel Philpott, Timothy S. Shah, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

- Dacyl Janina W., *Podstawy prawne szwedzkiej polityki migracyjnej i uchodźczej*, [w:] *Imigranci i społeczeństwa przyjmujące*, red. Jan E. Zamojski, Neriton, Warszawa 2000.
- Demmers Jolle, *Theories of violent conflict: an introduction*, Routledge, New York 2012.
- Domański Tomasz, *Wstęp*, [w:] *Migracje – wybrane problemy i wyzwania*, red. Tomasz Domański, WUŁ, Łódź 2018.
- Favell Adrian, *Interpretation Nations. The Nation-State and Research on Immigrants in Western Europe*, [w:] *The Multicultural Challenge. Comparative Social Research*, Vol. 22, red. Grete Brochmann, Emerald Group Publishing Limited, Bingley (UK) 2003.
- Gardnell Karl, *Assyrianerna i den svenska flyktingpolitikens skärseld*, [w:] *Årsbok för kristen humanism*, Förbundet för kristen humanism och samhällssyn (KHS), Uppsala 1986.
- Gaunt David, *Identity and the Assyrian Genocide*, [w:] *Shatterzone of Empires. Coexistence and Violence in the German, Habsburg, Russian and Ottoman Borderlands*, red. Omer Bartov, Eric D. Weitz, Indiana University Press, Bloomington 2013.
- Górak-Sosnowska Katarzyna, *Muslims in Europe: different communities, one discourse? Adding the Central and Eastern European Perspective*, [w:] *Muslims in Poland and Eastern Europe. Widening the European Discourse on Islam*, red. Katarzyna Górak-Sosnowska, University of Warsaw, Warszawa 2011.
- Green Pedersen Christoffer, Odmalm Pontus, *Going Different Ways? Right-wing parties and the immigrant issue in Denmark and Sweden*, [w:] *Immigration and Integration Policy in Europe: Why Politics – and the Centre-Right – Matter*, red. Tim Bale, Routledge, London–New York 2009.
- Grigoriadis Ioannis N., *Minorities*, [w:] *The Routledge Handbook of Modern Turkey*, red. Metin Heper, Sabri Sayari, Routledge, Abingdon–New York 2012.
- Grott Bogumił, *Słowo wstępne*, [w:] *Religia i polityka*, red. Bogumił Grott, WUJ, Kraków 2000.
- Grzybowski Marian, *Wolność wypowiedzi, wolność publikacji i dostęp do dokumentów publicznych na tle ewolucji szwedzkich aktów konstytucyjnych*, [w:] *Prawo, parlament i egzekutywa we współczesnych systemach rządów*, red. Stanisław Bożyk, Temida 2, Białystok 2009.
- Habbi Yüsuf, *Christians in Iraq*, [w:] *Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future*, red. Andrea Pacini, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Hall Stuart, *New ethnicities*, [w:] *Race, culture and difference*, red. James Donald, Ali Rattansi, Sage, New York 1992.
- Healey John, *„The Church Across the Border”: The Church of East and its Chaldean Branch*, [w:] *Easter Christianity in the Modern Middle East*, red. Anthony O’Mahony, Emma Loosley, Routledge, London–New York 2010.

- Heinrichs Wolfhart, *The modern Assyrians – Name and Nation*, [w:] *Semítica: Serta Philologica Constantino Tsereteli dictata*, red. Riccardo Contini, Fabrizio A. Pennacchietti, Mauro Tosco, Zamorani, Torino 1993.
- Hobsbawm Eric, *Introduction*, [w:] Hobsbawm Eric, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Ishaq Yusuf, *Turoyo – from spoken to written language*, [w:] *Studies in Neo-Aramaic*, „Harvard Semitic Studies” 36, red. Wolfhart Heinrichs, Scholars Press, Atlanta (USA) 1990.
- Jänter Jareborg Maarit, *Religion and the Secular State in Sweden*, [w:] *Religion and the Secular State: National Reports*, red. Javier Martínez-Torón, W. Cole Durham, Jr., Digital Legend Press, Provo (USA) 2010.
- Johansson Karl M., Göran von Sydow, *Swedish social democracy and European integration: enduring divisions*, [w:] *Social Democracy and European Integration: The Politics of Preference Formation*, red. Dionyssi G. Dimitrakopoulos, Routledge, Abindgon 2011.
- Kobierecka Anna, *Migracje jako czynnik wielopłaszczyznowej destabilizacji na przykładzie Szwecji*, [w:] *Migracje – wybrane problemy i wyzwania*, red. Tomasz Domański, WUŁ, Łódź 2018.
- Kościelniak Krzysztof, *Changes of the Coptic identity*, [w:] *Change and Stability. State, Religion and Politics in the Contemporary Middle East*, red. Krzysztof Kościelniak, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2010.
- Kunz Jean, *Facilitating the Participation of Immigrant Students in Canada's Schools*, [w:] *Citizen Participation at the Local Level in China and Canada*, red. Andrew Sancton, Chen Zhenming, Routledge, Boca Raton–London–New York 2015.
- Mack Jennifer, *Making Mesopotámje*, [w:] Mack Jennifer, *The Construction of Equality: Syriac Immigration and the Swedish City*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017.
- Macuch Rudolf, *Assyrians in Iran*, [w:] *Encyclopedia Iranica IV*, red. Ehsan Yarshater, Mazda Pub, London–New York 1987.
- Makko Aryo, *In Search of a New Home: The Assyrian Diaspora in Sweden*, [w:] *Migration from Turkey to Sweden: Integration, Belonging and Transnational Community*, red. Bahar Başer, Paul T. Levin, I.B. Tauris & Co Ltd, London 2017.
- Martinson Mattias, *The Irony of Religious Studies. A Pro-theological Argument from the Swedish Experience*, [w:] *Theology and Religious Studies in Higher Education: Global Perspectives*, red. Darlene L. Bird, Simon G. Smith, Bloomsbury Academic, London 2009.
- McCallum Fiona, *Middle Eastern Christian Immigrant Communities as Diasporas*, [w:] *Border Terrains: World Diasporas in 21st Century*, red. Allyson Eamer, Inter-Disciplinary Press, Oxford 2012.
- Michalak Ryszard, *Wstęp. Politologia religii – postulowana subdyscyplina politologii*, [w:] *Religijne determinanty polityki*, red. Ryszard Michalak, Wydawnictwo Morpho, Zielona Góra 2014.

- Michalik Elżbieta, *Socjaldemokracja w Szwecji*, [w:] *Doktryna i ruch socjaldemokratyczny. Historia i współczesność*, red. Edward Olszewski, Puławska Szkoła Wyższa, Puławy 2001.
- Mkhize Nhlanhla, *Psychology: An African Perspective*, [w:] *Self, Community and Psychology*, red. Norman Duncan, Kopano Ratele, Derek Hook, Nhlanhla Mkhize, Peace Kiguwa, Anthony Collins, Juta and Company Ltd, Pretoria (RPA) 2007.
- Isaksson Bo, Lahdo Ablahad, *Reflections on the linguistic situation in Anatolia and Northern Syria from a semitist's perspective*, [w:] *The Role of the State in West Asia*, red. Annika Rabo, Bo Utas, I.B.Tauris, London 2006.
- Naby Eden, *From Lingua Franca to Endangered Language. The Legal Aspects of the Preservation of Aramaic in Iraq*, [w:] *On the Margins of Nations: Endangered Languages and Linguistic Rights*, red. Joan A. Argenter, R. McKenna Brown, The Foundation for Endangered Languages, Bath (UK) 2004.
- Onder Soner, *Minority Rights in Turkey: Quo Vadis, Assyrians?*, [w:] *The Slow Disappearance of the Syriacs from Turkey and of the Grounds of the Mor Gabriel Monastery*, red. Pieter Omtzigt, Markus K. Tozman, Andrea Tyndall, LIT Verlag, Zurich–Berlin 2012.
- Orfali Kristina, *Model jawności: społeczeństwo szwedzkie*, przeł. Edyta Trojanńska, [w:] *Historia życia prywatnego. Tom 5: Od I wojny światowej do naszych czasów*, red. Antoine Prost, Gerard Vincent, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2006.
- Ożarowski Rafał, *Polityka zagraniczna Libanu*, [w:] *Poziomy analizy stosunków międzynarodowych*, t. II, red. Edward Halizak, Marek Pietraś, Rambler, Warszawa 2013.
- Parpola Simo, *National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian Identity in Post-Empire Times*, [w:] *Assyrian Heritage: Threads of Continuity and Influence*, red. Önvér A. Cetrez, Sargon G. Donabed, Aryo Makko, Uppsala University, Uppsala 2012.
- Paulsen Galal Lise, *Copts in Diaspora: Transnational Belonging as „Home” is Changing*, [w:] *Border Terrains: World Diasporas in the 21st Century*, red. Allyson Eamer, Inter-Disciplinary Press, Oxford 2012.
- Paulsen Galal Lise, *„If I want to travel, I just travel.” – Travels and Dwellings among Assyrians and Copts in Denmark*, [w:] *Middle Eastern Christians and Europe: Historical Legacies and Present Challenges*, red. Andreas Schmoller, LIT Verlag, Wien 2018.
- Pawluczuk Włodzimierz, *Religia*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 3: O–R, red. Henryk Domański, Witold Morawski, Jerzy Szacki, Janusz Mucha, Marek Ziółkowski, Maria Ofierska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000.
- Pędziwiatr Konrad, *Szwecja*, [w:] Konrad Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Nomos, Kraków 2007.

- Phares Walid, *Middle East Christians: The Captive Nations*, [w:] *The Forgotten Millions: The Modern Jewish Exodus from Arab Lands*, red. Malka Hillel Shulewitz, Continuum, London 1999.
- Phinney Jean S., *Ethnic identity and acculturation*, [w:] *Acculturation: Advances in theory, measurement, and applied research*, red. Kevin M. Chun, Pamela Balls-Organista, Gerardo Marin, American Psychological Association, Washington 2003.
- Rabo Annika, *Familjen betyder allt' eller „Vi blir snart lika kalla som svenskarna”*: Assyrier/syrianer i Södertälje, [w:] *Globala familjer: Transnationell migration och släktskap*, red. Marita Eastmond, Lise Åkesson, Gidlunds förlag, Hedemora 2007.
- Rabo Annika, „Without our church we will disappear”: Syrian Orthodox Christians in diaspora and the family law of the church, [w:] *Family, religion and law: cultural encounters in Europe*, red. Prakash Shah, Marie-Claire Foblets, Mathias Rohe, Routledge, Farnham 2014.
- Roald Anne Sofie, *From „People's Home” to „Multiculturalism”: Muslims in Sweden*, [w:] *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, red. Yvonne Yazbeck Haddad, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Rzepka Marcin, *Kurdyjskie i asyryjskie projekty niepodległościowe w kontekście konferencji paryskiej 1919–1920: transkulturowa historia Kurdystanu*, [w:] *Kurdystan. Perspektywy badawcze*, red. Marek Hałaburda, Marcin Rzepka, Stowarzyszenie Twórców Nauki i Kultury Episteme, Kraków 2018.
- Sam David L., *Acculturation: conceptual background and core components*, [w:] *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*, red. David L. Sam, John W. Berry, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Sander Åke, *The Status of Muslim Communities in Sweden*, [w:] *Muslim Communities in the New Europe*, red. Gerd Nonneman, Tim Niblock, Bogdan Szajkowski, Ithaca Press, Berkshire (UK) 1996.
- Schmoller Andreas, *Introduction*, [w:] *Middle Eastern Christians and Europe: Historical Legacies and Present Challenges*, red. Andreas Schmoller, LIT Verlag, Wien 2018.
- Skolimowska Anna, *Konstruktywizm w badaniach integracji europejskiej*, [w:] *Przeszłość – Teraźniejszość – Przyszłość. Problemy badawcze młodych politologów*, red. Dominika Mikucka-Wójtowicz, Libron, Kraków 2010.
- Stefańska Renata, *Miedzy multikulturalizmem a asymilacją. Polityki integracyjne w Europie*, [w:] *Problemy integracji imigrantów*, red. Aleksandra Grzymała-Kozłowska, Sławomir Łodziński, WUW, Warszawa 2008.
- Sweden, [w:] *Women's Lives around the World: A Global Encyclopedia*, red. Susan M. Shaw, Nancy Staton Barbour, Patti Duncan, Kryn Freehling-Burton, Jane Nichols, ABC-CLIO, Santa Barbara 2018.
- Szpunar Magdalena, *Wokół koncepcji gatekeepingu. Od gatekeepingu tradycyjnego do technologicznego*, [w:] *Idee i myśliciele*, red. Ignacy S. Fiut, Aureus, Kraków 2013.
- Tamcke Martin, „The Thieving Kurds”: A Stereotype among the Syrian Christians Concerning their Coexistence with the Kurds, [w:] *Religious*

- Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, red. Khanna Omarkhali, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 2014.
- Therborn Göran, *A Unique Chapter in the History of Democracy: The Swedish Social Democrats. A Century of the Social Democratic Labor Party in Sweden*, [w:] *Creating Social Democracy*, red. Klaus Misgeld, Karl Molin, Klas Åmark, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1996.
- Thomasson Richard F., *Religion is Irrelevant in Sweden*, [w:] *Religion in Radical Transition*, red. Jeffrey K. Hadden, Routledge, New Jersey 1973.
- Ting-Toomey Stella, *Identity negotiation theory: Cross cultural boundaries*, [w:] *Theorizing about intercultural communication*, red. William B. Gudykunst, Sage, Thousand Oaks (USA) 2005.
- Travis Hannibal, *The Assyrian Genocide: A Tale of Oblivion and Denial*, [w:] *Forgotten Genocides. Oblivion, Denial, and Memory*, red. René Lemarchand, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011.
- Turek Wacław Przemysław, *Mandejczycy – wczoraj i dziś*, [w:] *Niemuzułmańskie mniejszości Iraku. Historia – kultura – problemy przetrwania*, red. Michael Abdalla, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005.
- Westin Charles, Dingu-Kyrklund Elena, *Immigration and integration of immigrants and their descendants: the Swedish approach*, [w:] *The Integration of Immigrants in European Societies: National Differences and Trends of Convergence*, red. Friedrich Heckmann, Dominique Schnapper, Lucius & Lucius DE, Stuttgart 2003.
- Woźniak Marta, *Asyryjski Kościół Wschodu i Syryjski Kościół Ortodoksyjny a kształtowanie się współczesnej tożsamości asyryjsko-aramejskiej*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych. 10-lecie współpracy Instytutu Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego ze Zgromadzeniem Słowa Bożego (SVD)*, red. Anna M. Solarz, Hanna Schreiber, WUW, Warszawa 2012.
- Woźniak Marta, *Czy muzułmanie mogą być „lagom”? Różne oblicza islamu w Szwecji*, [w:] *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, red. Marta Widy-Behiesse, Dialog, Warszawa 2012.
- Woźniak Marta, *Far from Aram-Nahrin: The Suryoye Diaspora Experience*, [w:] *Border Terrains: World Diasporas in 21st Century*, red. Allyson Eamer, Inter-Disciplinary Press, Oxford 2012.
- Woźniak Marta, *Wspólnoty chrześcijańskie na terenach opanowanych przez Arabów (VII–VIII w.)*, [w:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. Teresa Wolińska, Paweł Filipczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Woźniak-Bobińska Marta, *Turkey*, [w:] *Encyclopedia of Christianity in the Global South*, red. Mark A. Lamport, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2018.
- Woźniak-Bobińska Marta, Barsoum Malki Danielle, *„Assyrians Without Borders” in Sweden: Towards a new form of citizenship*, [w:] Mid-

- dle *Eastern Christian Identities in Europe*, red. Fiona McCallum, Lise Paulsen Galal, Alistair Hunter, Sara Lei Sparre, Marta Woźniak-Bobińska [w druku].
- Zenderowski Radosław, *Religia jako fundament i rdzeń tożsamości narodowej*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. Ryszard Michalak, Wydawnictwo Morpho, Zielona Góra 2015.
- Zisser Eyal, *The 'Alawis, Lords of Syria: From Ethnic Minority to Ruling Sect*, [w:] *Minorities and the State in the Arab World*, red. Ofra Bengio, Gabriel Ben-Dor, Lynne Rienner Pub, London 1999.

Artykuły w czasopismach naukowych

- Abdalla Michael, *Asyryjska diaspora*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa” t. 3, z. 1(4), 1994.
- Ahmed Dawood I., Tom Ginsburg, *Constitutional Islamization and Human Rights: The Surprising Origin and Spread of Islamic Supremacy in Constitutions*, „University of Chicago Public Law & Legal Theory Working Paper” 477, 2014.
- Andersson Jenny, Hilson Mary, *Images of Sweden and Nordic Countries*, „Scandinavian Journal of History”, 3(34), 2009.
- Andersson Torbjörn, *Immigrant teams in Sweden and the case of Assyriska FF*, „Soccer & Society”, Vol. 10, No. 3–4, maj–lipiec 2009.
- Arends-Tóth Judit, Vijver Fons J.R. van de, *Multiculturalism and acculturation: Views of Dutch and Turkish-Dutch*, „European Journal of Social Psychology”, 33(2), 2003.
- Banek Kazimierz, *Główne problemy politologii religii*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 34–36, 2001.
- Banek Kazimierz, *Politologia religii. Zakres tematyczny, cele i perspektywy rozwoju*, „Pantheon”, nr 2, 2007.
- Bednarowicz Sebastian, *The „Arab Spring” and the Christian Linguistic Minorities in Syria*, „Orientalia Christiana Cracoviensia” 6, 2014.
- Berry John W., *Acculturation: Living successfully in two cultures*, „International Journal of Intercultural Relations” 29(6), 2005.
- Berry John W., *Immigration, acculturation, and adaptation*, „Applied Psychology: An International Review”, 46(1), 1997.
- Bevelander Pieter, Pendakur Ravi, *Voting and Social Inclusion in Sweden*, „International Migration”, Vol. 49, No. 4, August 2011.
- Blaydes Lisa, Gillum Rachel, *Religiosity-of-interviewer effects: Assessing the impact of veiled enumerators on survey response in Egypt*, „Politics and Religion” 6(3), 2013.
- Borevi Karin, *Multiculturalism and welfare state integration: Swedish model path dependency*, „Identities. Global Studies in Culture and Power” 21(6), 2014.
- Brubaker Rogers, Cooper Frederick, *Beyond „Identity”*, „Theory and Society” 29(1), 2000.

- Camauër Leonor, *Ethnic Minorities and their Media in Sweden. An Overview of the Media Landscape and State Minority Media Policy*, „Nordicom Review” 2, 2003.
- Carillet Joel, *The Return of the Suriani. A Visit to a Christian Minority in Turkey That Refuses to Die*, „Touchstone”, marzec 2006.
- Cetrez Önver Andreas, *The next generation of Assyrians in Sweden: religiosity as a functioning system of meaning within the process of acculturation*, „Mental Health, Religion & Culture”, Vol. 14, No. 5, czerwiec 2011.
- Clifford James, *Diasporas*, „Cultural Anthropology” 9(3), 1994.
- Collie Philippa, Kindon Sara, Liu James, Podsiadlowski Astrid, *Mindful identity negotiations: The acculturation of young Assyrian women in New Zealand*, „International Journal of Intercultural Relations”, 34(3), 2010.
- De Kelaita Robert W., *On the Road to Niniveh: A Brief History of Assyrian Nationalism, 1892–1990*, „Journal of the Assyrian Academic Society”, Vol. 8, No. 1, 1994.
- DelCogliano Mark, *Syriac Monasticism in Tur Abdin: A Present-Day Account*, „Cistercian Studies Quarterly”, Vol. 41, No. 3, 2006.
- Donabed Sargon, *Rethinking nationalism and an appellative conundrum: historiography and politics in Iraq*, „National Identities”, Vol. 14, No. 2, czerwiec 2012.
- Donabed Sargon, Mako Shamiran, *Ethno-cultural and Religious Identity of Syrian Orthodox Christians*, „Chronos” 19, 2009.
- Dzięgiel Leszek, *Archeology and martyrology: sources of the integration of Assyrian Christian communities in the contemporary world*, „Hemispheres. Studies on Cultures and Societies”, No. 5, 1988.
- Dzięgiel Leszek, *Asyria zmartwychwstała: etnograf wobec mitów i faktów*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” z. 28, 1991.
- Dzięgiel Leszek, *Współcześni Asyryjczycy: nowy obszar badań etnografa?*, „Lud”, t. 70, 1986.
- Faour Muhammad A., *Religion, Demography, and Politics in Lebanon*, „Middle Eastern Studies”, Vol. 43, No. 6, 2007.
- Freeman Gary, *Immigrant Incorporation in Western Democracies*, „The International Migration Review”, 38/3, 2004.
- Friedman Jonathan, *Transnationalization, Socio-political Disorder, and Ethnification as Expressions of Declining Global Hegemony*, „International Political Science Review”, 19/3, 1996.
- Galletti Mirella, *Kurdistan: A Mosaic of Peoples*, „Acta Kurdica. The International Journal of Kurdish and Iranian Studies”, Vol. 1, 1994.
- Gasparini Fabio, Tosco Mauro, *Building a „new” Semitic language: lexical enrichment in Modern Assyrian and its problems*, „Folia Orientalia” XLIX, 2012.
- Gromkowska-Melosik Agnieszka, *Mniejszość muzułmańska w Szwecji: Między ekstremistycznym izolacjonizmem a procesami reprodukcji ekonomicznej*, „Studia Edukacyjne” 26, 2013.

- Group Report No. 73, 1991.
- Gunner Göran, *Mellanösterns religiösa minoriteter – med tyngdpunkt på kristna minoriteter*, „Delstudie” 10, 2000.
- Hakim-Larson Julie, Kamoo Ray, Nassar-McMillan Sylvia C., Porcerelli John H., *Counseling Arab and Chaldean American Families*, „Journal of Mental Health Counseling”, Vol. 29, No. 4, październik 2007.
- Hanish Shak, *Autonomy for Ethnic Minorities in Iraq: The Chaldo-Assyrian Case*, „Digest of Middle East Studies” 20(2), 2011.
- Harvey Fernand, *Identity and Scales of Regionalism in Canada and Quebec: A Historical Approach*, „Norteamérica. Revista académica” 1, nr 2, lipiec-grudzień 2006.
- Hedegaard Mariane, *Strategies for dealing with conflicts in value positions between home and school: Influences on ethnic minority students' development of motives and identity*, „Culture and Psychology”, 11(2), 2005.
- Hermans Hubert J.M., *The dialogical self: Toward a theory of personal and cultural positioning*, „Culture and Psychology” 7(3), 2001.
- Huczek Agnieszka, *Zastosowania analizy systemowej jako metody badawczej w naukach politycznych – perspektywa porównawcza*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2010.
- Hunter Alistair, *Staking a Claim to Land, Faith and Family: Burial Location Preferences of Middle Eastern Christian Migrants*, „Journal of Intercultural Studies”, Vol. 37, No. 2, 2016.
- İçduygu Ahmet, Romano David, Sirkeci Ibrahim, *The ethnic question in an environment of insecurity: the Kurds in Turkey*, „Ethnic and Racial Studies”, Vol. 22, No. 6, 1999.
- Ishaya Arienne, *From Contributions to Diaspora: Assyrians in the History of Urmia, Iran*, „Journal of Assyrian Academic Studies”, Vol. 16, No. 1, 2002.
- Jevtić Miroljub, *Political Science and Religion*, „Politikologija Religije”, No. 1, 2007.
- Kim Bryan S.K., Brenner Bradley R., T.H. Liang Christopher, Asay Penelope A., *A qualitative study of adaptation experiences of 1.5 generation Asian Americans*, „Cultural Diversity & Ethnic Minority Psychology”, 9(2), 2003.
- Kojder-Demska Kaja, *Matuszki. Żony księży prawosławnych w Polsce*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 1(20), 2014.
- Koopmans Ruud, *Tradeoffs between equality and difference: immigrant integration, multiculturalism, and the welfare state in cross-national perspective*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, Vol. 36, No. 1, 2010.
- Kościelniak Krzysztof, *Akulturacyja muzułmańska i arabizacja chrześcijan: kultura i religia na Bliskim Wschodzie w pierwszych wiekach islamu według Ibn Haldūna (1332–1406)*, „Analecta Cracoviensia” 32, 2000.
- Kościewicz Dawid, *Kulturowe uwarunkowania państwa dobrobytu w Szwecji – wybrane zagadnienia*, „Społeczeństwo i Ekonomia” 1, 2014.
- Levene Mark, *A Moving Target, the Usual Suspects and (Maybe) a Smoking Gun: The Problem of Pinning Blame in Modern Genocide*, „Patterns of Prejudice”, Vol. 33, No. 4, 1999.

- Levitt Peggy, Glick-Schiller Nina, *Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society*, „The International Migration Review” 38(3), 2004.
- Lewis Jonathan Eric, *Iraqi Assyrians: Barometer of Pluralism*, „Middle East Quarterly”, Vol. 10, No. 3, lato 2003.
- Lipott Sigrid, *The Tornedalian Minority in Sweden. From Assimilation to Recognition: A „Forgotten” Ethnic and Linguistic Minority, 1870–2000*, „Immigrants & Minorities. Historical Studies in Ethnicity, Migration and Diaspora”, Vol. 33, No. 1, 2015.
- Lödén Hans, *Swedish: Being or Becoming? Immigration, National Identity and the Democratic State*, „International Journal of Social Sciences”, 3/4, 2008.
- Mamattah Sophie, *Migration and Transnationalism: the Complete Picture? A Case Study of Russians Living in Scotland*, „Identity and Marginality”, 6(2), wiosna 2006.
- Matwiejuk Kazimierz, *Tradycja eucharystyczna w Kościele Chaldejskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXIV/1, 2011.
- McCallum Fiona, *Christian Political Participation in the Arab World*, „Islam and Christian-Muslim Relations”, Vol. 23, No. 1, 2012.
- McCallum Fiona, *Christians in the Middle East: A New Subfield?*, „International Journal of Middle East Studies”, Vol. 42, No. 3, sierpień 2010.
- McCallum Fiona, *Religious Institutions and Authoritarian States: Church-State Relations in the Middle East*, „Third World Quarterly”, Vol. 33, No. 1, 2012.
- McCallum Fiona, *Shared Religion but Still a Marginalized Other: Middle Eastern Christians’ Encounters with Political Secularism in the United Kingdom*, „Journal of Church and State” 2018.
- Mojab Shahrzad, Hassanpour Amir, *The Politics and Culture of „Honour Killing”: The Murder of Fadime Şahindal*, „Pakistan Journal of Women’s Studies: Alam-e-Niswan”, Vol. 9.2, 2002.
- Molina Irene, *Intersektionella rumsligheter*, „Tidskrift för genusvetenskap”, 3, 2007.
- Mrozek Andrzej, *Pierwsze wieki chrześcijaństwa*, „Porównawcze Studia Cywilizacji. The Polish Journal of the Art and Culture”, nr 3, 2012.
- Muciek Elżbieta, *Wielokulturowość w Szwecji – projekt polityczny i praktyka społeczna*, „Teki Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych”, nr 4, 2009.
- Naby Eden, *Theater, Language and Inter-Ethnic Exchange: Assyrian Performance before World War I*, „Iranian Studies”, Vol. 40, No. 4, wrzesień 2007.
- Nassar-McMillan Sylvia C., Hakim-Larson Julie, *Counseling considerations among Arab Americans*, „Journal of Counseling and Development”, 81, 2003.
- Nilsson Folke J., Bunar Nihad, *Educational Responses to Newly Arrived students in Sweden: Understanding the Structure and Influence of Post-Migration Ecology*, „Scandinavian Journal of Educational Research” 60(4), 2016.

- O'Mahony Anthony, *The Chaldean Catholic Church: The Politics of Church-State Relations in Modern Iraq*, „The Heythrop Journal”, Vol. 45, No. 4, październik 2004.
- Odisho Edward Y., *Assyrian Language Maintenance and Erosion in U.S.: A World War I Immigrant Family Case Study*, „Journal of Assyrian Academic Studies” XI–II, 1999.
- Oscarsson Henrik, Holmberg Sören, *Swedish Voting Behavior*, „Swedish National Election Studies”, October 2017.
- Paszko Artur, *Politologia religii*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3–4, 1998.
- Paulsen Galal Lise, *Coptic Christian Practices: Formations of Sameness and Difference*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 23(1), 2012.
- Paulsen Galal Lise, Hunter Alistair, McCallum Fiona, Sparre Sara Lei, Wozniak-Bobinska Marta, *Middle Eastern Christian Spaces in Europe: Multi-sited and Super-diverse*, „Journal of Religion in Europe”, Vol. 9, No. 1, 2016.
- Petrosian Vahram, *Assyrians in Iraq*, „Iran and the Caucasus”, Vol. 10, No. 1, 2006.
- Phares Walid, *Are Christian Enclaves the Solution? Disappearing Christians of the Middle East*, „Middle East Quarterly”, Vol. VIII, No. 1, zima 2001.
- Phinney Jean S., *Ethnic Identity in Adolescents and Adults: Review of Research*, „Psychological Bulletin”, Vol. 10, No. 3, 1990.
- Phinney Jean S., Devich-Navarro Mona, *Variations in bicultural identification among African American and Mexican American adolescents*, „Journal of Research on Adolescence” 7, 1997.
- Portes Alejandro, Guarnizo Luis E., Landolt Patricia, *The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field*, „Ethnic and Racial Studies”, 22(2), 1999.
- Rieffer Barbara Ann, *Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship*, „Ethnicities”, no. 3, 2003.
- Roald Anne Sofie, *Expressing Religiosity in a secular society: the relativisation of Faith in Muslim Communities in Sweden*, „European Review” Vol. 20, No. 1, 2012.
- Roald Anne Sofie, *Majority versus minority: „governmentality” and Muslims in Sweden*, „Religions” 4, 2013.
- Rommel Carl, *Playing with difference: football as a performative space for division among Suryoye migrants in Sweden*, „Soccer & Society”, Vol. 12, No. 6, listopad 2011.
- Roszak Piotr, *Mozarabowie a iberyjskie doświadczenie graniczności*, „Polonia Sacra” t. 18, nr 2, 2014.
- Rubenson Samuel, *Kyrka eller folk – den syrisk-ortodoxa kyrkan och det svenska samhället*, „Svensk Teologisk Kvartalskrift” 68(2), 1992.
- Rzepka Marcin, *Payām-e Āšuriyān – the Assyro-Chaldean publications in the Persian language in post-revolutionary Iran*, „Orientalia Christiana Cracoviensia” 2, 2010.
- Rzepka Marcin, *Zanikająca społeczność. Katolicki Kościół Chaldejski w Iraku po rewolucji irańskiej 1979 roku*, „Teologia i Człowiek” 40 (2017) 4.

- Samir Samir Khalil, *La culture arabe chrétienne ancienne en interaction avec la pensée arabe musulmane*, „Islam-Christiana” 8, 1982.
- Samur Hakan, *Turkey's Europeanization Process and The Return of the Syrians*, „Turkish Studies” 10(3), wrzesień 2009.
- Shea Nina, *Barbarism 2014. On Religious Cleansing by Islamists*, „World Affairs”, listopad/grudzień 2014.
- Simon Bernd, Klandermans Bert, *Politicized collective identity: A Social Psychological Analysis*, „American Psychologist” 56(4), 2001.
- Sirkeci Ibrahim, *War in Iraq: Environment of Insecurity and International Migration*, „International Migration”, Vol. 43, No. 4, 2005.
- Skowron-Nalborczyk Agata, *Wykluczenie – nie islam – rodzi przemoc*, „Kultura Liberalna” 445(29), 2017.
- Smith Thomas W., *Civic Nationalism and Ethnocultural Justice in Turkey*, „Human Rights Quarterly” 27(2), 2005.
- Talay Shabo, *Die aramäische Sprache (Turoyo) und ihre Zukunftsaussichten in der Diaspora*, „Journal of Eastern Christian Studies” 54 (1–2) 200.
- Tawat Mahama, *The birth of Sweden's multicultural policy. The impact of Olof Palme and his ideas*, „International Journal of Cultural Policy”, lipiec 2017.
- Teodorowicz-Hellman Ewa, *Miejsce chrześcijaństwa w szwedzkiej szkole podstawowej: zarys historyczny i współczesny dyskurs społeczny*, „Forum Pedagogiczne” 1, 2014.
- Teule Herman G.B., *Christians in Iraq: An analysis of some recent political developments*, „Der Islam”, 88, 2012.
- Thornberry Patrick, *Minorities – what are they?*, „Minorities and Human Rights Law”, Minority Rights
- Travis Hannibal, *Native Christians Massacred. The Ottoman Genocide of the Assyrians during World War I*, „Genocide Studies and Prevention” 1(3), 2006.
- Tresham Aaron, *The languages spoken by Jesus*, „The Master's Seminary Journal” 20/1, wiosna 2009.
- Vertovec Steven, *Transnationalism and Identity*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” 27(4), 2001.
- Wertsch James V., *Narrative tools of history and identity*, „Culture and Psychology” 3(1), 1997.
- Wessendorf Susanne, *„Roots Migrants”: Transnationalism and „Return” among Second-Generation Italians in Switzerland*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, 33(7), 2007.
- Westin Charles, *Young People of Migrant Origin in Sweden*, „The International Migration Review”, Vol. 37, No. 4, zima 2003.
- Woźniak Marta, *The Modern Arameans: In Search for National Identity*, „Parole de l'Orient”, t. 40, Université Saint-Esprit, Kaslik (Liban) 2015.
- Woźniak Marta, *National and Social Identity Construction among the Modern Assyrians/Syrians*, „Parole de l'Orient”, t. 36, Université Saint-Esprit, Kaslik (Liban) 2011.

- Woźniak-Bobińska Marta, *Big fat Assyrian/Syriac weddings: rituals and marriage traditions among Middle Eastern Christians in Sweden*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, Special Issue: Rituals of Migration, 2017.
- Zhou Min, *Segmented assimilation: Issues, controversies, and recent research on the new second generation*, „The International Migration Review” 31(4), 1997.

Materiały telewizyjne, radiowe i prasowe oraz wystąpienia konferencyjne

- „Hujådå”, 10/105, 1987.
- „Hujådå”, 21/243, 1998.
- „Hujådå”, 9/95, 1986.
- „Hujådå”, xxiii/269, 2000. „The Modesto Bee”, 28.09.2002.
- Ambjörnsson Siri, Emma Janke, *Bråket på Bristol – Sveriges första raskravaller*, audycja Sveriges Radio (SR), 26 stycznia 2008.
- Ankomsten*, „Bahro Suryoyo”, Vol. I, No. II, listopad 1979.
- Björck Allan, *Assyriefrågan*, „Hujådå” i/6, 1978.
- Deniz Fuat, *Vart är vi på väg*, „Hujådå” x/105, 1987.
- Ekman Ivar, *Södertälje Journal: Far from War, a Town with a Well-Used Welcome Mat*, „New York Times”, 13.06.2007.
- Giovanni Janine di, Gaffey Conor, *The New Exodus. Christians Flee ISIS in the Middle East*, „Newsweek”, 3.04.2015.
- I samhällets utveckling*, „Hujådå”, iv/37, 1981.
- Illegalt invandrade assyrier fortsätter stroma till Södertälje*, „Länstidningen”, 9.12.1977.
- Iraq's Refugees After War, Chaldean Catholics Face Moral Risks in United States*, „Signes of the Times”, 4–11.06.2012.
- Nowacka-Isaksson Anna, *Kościół w Szwecji traci wiernych*, „Rzeczpospolita”, 9.08.2016.
- Onder Soner, *Return Migration of Assyrians: The Myth of Returning Home*, wystąpienie na konferencji DIMECCE „Middle Eastern Christians in Diaspora: Past and Present, Continuity and Change”, St Andrews (Szkocja) 27 maja 2015.
- Persson Per-Erik, *Massinvasion av assyrier: Kommunen hart ansträngd*, „Länstidningen”, 19.09.1975.
- Wywiad z Efreem II, *Syria belongs to its people: Syriac Orthodox Patriarch*, „Asharq Al-Awsat”, 26.01.2015.
- Wywiad z Mar Emmanuelem Delly, „Ishtar Satellite TV”, 7 maja 2006.
- Wywiad z Mar Rafaelem I Bidawidem, „Assyrian Star”, wrzesień–październik 1974, p. 5.
- Wywiad z Mar Rafaelem I Bidawidem, „Lebanese Broadcasting International Channel”, 30 kwietnia 2000.

Yalcin Zeki, *Orientalisk eller västerländsk nationalism?*, „Hujådå” 22/257, 2000.
Zaremba-Bielawski Maciej, *Zamieszki w Szwecji. Orient-Express do bloko-
wisk*, „Newsweek”, 5.06.2013.

Artykuły, dokumenty i raporty online

- 5 Assyrians Elected to Swedish Parliament, 19.09.2014, <http://www.aina.org/news/20140919150524.htm>, data odczytu 6 maja 2014.
- A Demand for Action, Facebook page, <https://www.facebook.com/DemandforAction/photos/a.293615564151252.1073741831.293404620839013/1155065064672960/?type=3&theater>, data odczytu 30 kwietnia 2018.
- A Demand for Action, Facebook page, <https://www.facebook.com/DemandforAction/posts/495185990660874>, data odczytu 23 maja 2018.
- A Demand For Action, <http://www.ademandforaction.com>, data odczytu 23 maja 2018.
- A Demand for Action: Updates, <http://www.ademandforaction.com/archive/>, data odczytu 23 maja 2018.
- Adaktusson Lars, blog, <http://adaktusson.eu/anforande-vid-invigning-av-seyfo-monument-i-norrkoping/>, data odczytu 28 kwietnia 2018.
- AFP, *Assyrians struggle in Lebanon after fleeing IS jihadists*, „Daily Mail”, <http://www.dailymail.co.uk/wires/afp/article-3000523/Assyrians-struggle-Lebanon-fleeing-IS-jihadists.html>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Ahmed Shuaib, *The Assyrian community in Sweden holding on to its roots*, „These Football Times”, 3.11.2016, <https://thesefootballtimes.co/2016/03/11/the-assyrian-community-in-sweden-holding-on-to-its-roots/>, data odczytu 23 maja 2018.
- Antonopoulos Paul, *Turkey remove Assyrian sculpture from front of local city hall*, „Al Masdar News”, 17.01.2017, <https://www.almasdarnews.com/article/turkey-remove-assyrian-sculpture-from-front-of-local-city-hall/>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Assyrian Film Wins Golden Palm Award*, „Assyrian International News Agency”, 11.04.2006, <http://www.aina.org/ata/20060411155404.htm>, data odczytu 24 stycznia 2018.
- Assyrians and Armenians Protest As Gül Addresses Swedish Parliament*, „Assyrian International News Agency”, 13.03.2013, <http://www.aina.org/news/20130313111715.htm>, data odczytu 21 maja 2018.
- Assyrians Demonstrate Worldwide Against ISIS Persecution*, „Assyrian International News Agency”, 2.08.2014, <http://www.aina.org/news/20140802155939.htm>, data odczytu 21 maja 2018.
- Assyrians in Sweden Demonstrate Against Kurdish Aggression in Syria*, „Assyrian International News Agency”, 19.01.2016, <http://www.aina.org/news/20160118205844.htm>, data odczytu 21 maja 2018.
- Assyrians in Sweden Protest Against Kurdish Occupation of Assyrian Villages*, „Assyrian International News Agency”, 23.06.2014, <http://www.aina.org/news/20140623174038.htm>, data odczytu 14 maja 2018.

- Assyrians Without Borders, Facebook page, https://www.facebook.com/AssyriansWithoutBorders/?hc_ref=ART84fBmvoY6LlHZ5_FOD-Io-Clo2otPoWdD8AgQ6TrgpcW3ygqETyMswNxBuhyQ40, data odczytu 30 maja 2018.
- Assyrians Without Borders, Facebook page, *Reseberättelse Libanon*, 1.08.2016, <https://www.facebook.com/AssyriansWithoutBorders/posts/10153796169801220>, data odczytu 23 maja 2018.
- Assyrians: Frequently Asked Questions, „Assyrian International News Agency”, <http://www.aina.org/faq.html>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Attacks on Assyrians in Syria By ISIS and Other Muslim Groups, „Assyrian International News Agency”, <http://www.aina.org/releases/20150226225711.htm>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Barryakoub Afram, *Valet-06: Rekordmånga assyrier kandiderar i valet, „Hujådå”*, 8.09.2006, http://www.hujada.com/article_print.php?ar=54, data odczytu 1.06.2018.
- BetBasoo Peter, *Brief History of Assyrians*, „Assyrian International News Agency”, 1.11.2013, <http://www.aina.org/brief.html>, data odczytu 24 stycznia 2018.
- Beth Nahrin Assyrian Heritage Center, *Assyrian Martyrs Day 2017*, <https://www.betnahrainahc.com/single-post/2017/08/04/Assyrian-Martyrs-Day-2017>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Boom mieszkaniowy w Szwecji wciąż trwa, „Obserwator Finansowy”, <https://www.obserwatorfinansowy.pl/tematyka/makroekonomia/boom-mieszkaniowy-w-szwecji-wciaz-trwa/>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Boyacıoğlu Hacer, *Turkey's Assyrian Community Welcomes Monastery's Return*, „Assyrian International News Agency”, 7.02.2018, <http://www.aina.org/news/20180207145714.htm>, data odczytu 21 maja 2018.
- Brinkerhoff Jennifer M., *Coptic Diaspora Survey Report 3: Religious Attitudes and Practices*, czerwiec 2015, https://www.researchgate.net/publication/277660052_Coptic_Diaspora_Survey_Report_3_Religious_Attitudes_and_Practices, data odczytu 31 stycznia 2018.
- Brunila Viivi, Duguit Baptiste, Iovino Zena, *Women in Politics in Sweden*, <http://www.mv.helsinki.fi/home/holli/01sweden.html>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Bulut Uzay, *Churches in Turkey on the Verge of Extinction*, https://www.gatestoneinstitute.org/5584/turkey-churches#_ftn3, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Bunar Nihad, *Migration and Education in Sweden: Integration of Migrants in the Swedish School Education and Higher Education Systems*, <http://nesetweb.eu/wp-content/uploads/2016/02/Migration-and-Education-in-Sweden.pdf>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Burger John, *Christians in Iraq Forming Militia to Defend, and Possibly Retake, Ancestral Lands*, „Aleteia”, 4.12.2014, <https://aleteia.org/2014/12/04/christians-in-iraq-forming-militia-to-defend-and-possibly-retake-ancestral-lands/>, data odczytu 3 czerwca 2018.

- Carlqvist Ingrid, *Sweden: A Beggar on Every Corner*, „Gatestone Institute”, 9.04.2016, <https://www.gatestoneinstitute.org/7782/sweden-roma-beggars>, data odczytu 3 maja 2018.
- Cerrotti Rachael, *Sweden was among the best countries for immigrants. That's changing*, PRI, 11.09.2017, <https://www.pri.org/stories/2017-09-11/sweden-was-among-best-countries-immigrants-thats-changing>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Cetti-Roberts Matt, *Inside the Christian Militias Defending the Nineveh Plains*, „War is Boring”, 6.03.2015, <https://medium.com/war-is-boring/inside-the-christian-militias-defending-the-nineveh-plains-fe4a10ba-beed>, data odczytu 3 czerwca 2018.
- Chaldean Bishops' Letter Undermines National Unity*, „Assyrian International News Agency”, 6.10.2003, <http://aina.org/releases/2003/iraq-bishops.htm>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Chaldean Patriarch gambles on re-establishing „Church of the East”*, „La Stampa”, 25.06.2015, <http://www.lastampa.it/2015/06/25/vatican-insider/eng/world-news/chaldean-patriarch-gambles-on-reestablishing-church-of-the-east-hsCiSJDkdXg2XceFSFwhRJ/pagina.html>, data odczytu 27 marca 2018.
- Children in Sweden*, <https://sweden.se/society/children-and-young-people-in-sweden/>, data odczytu 25 kwietnia 2018.
- Chukri Rakel, *Vi syrianer är bäst i klassen*, „Expressen”, 20.09.2005, <https://www.expressen.se/debatt/vi-syrianer-ar-bast-i-klassen/>, data odczytu 26 stycznia 2018.
- Church of Sweden official statistics*, <https://www.svenskakyrkan.se/statistik>, data odczytu 30 stycznia 2018.
- Collard Rebecca, *Meet the Americans Who Have Joined an Iraqi Militia to Fight ISIS*, „Time”, 27.03.2015, <http://time.com/3761211/isis-americans-iraqi-militias/>, data odczytu 3 czerwca 2018.
- Crabtree Steve, *Religiosity Highest in World's Poorest Nations*, „Gallup”, 31.08.2010, <http://news.gallup.com/poll/142727/religiosity-highest-world-poorest-nations.aspx>, data odczytu 2 maja 2018.
- „Dagen”, 4.04.2014, <http://www.dagen.se/nya-patriarken-traffade-syriens-president-1.93256>, data odczytu 23 maja 2018.
- Dargeçit, Turkey*, <https://www.discoverworld.com/Turkey/Mardin-Province/Darge%C3%A7it>, data odczytu 29 kwietnia 2018.
- Drott Carl, *The Revolutionaries of Bethnahrin. Reportage*, „Warscapes”, 25.05.2015, <http://www.warscapes.com/reportage/revolutionaries-bethnahrin>, data odczytu 3 czerwca 2018.
- Ecumenical Relations of the Syriac Orthodox Church*, <http://sor.cua.edu/Ecumenism/index.html>, data odczytu 30 maja 2018.
- England Charlotte, *Sweden sees record numbers of asylum seekers withdraw applications and leave*, „Independent”, 25.08.2016, <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/refugee-crisis-asylum-seekers-sweden-applications-withdrawn-record-numbers-a7209231.html>, data odczytu 19 stycznia 2018.

- The establishment of Nineveh Plain Forces – NPF*, „Syriac International News Agency”, 7.01.2015, <http://www.syriacnews.com/establishment-nineveh-plain-forces-npf/>, data odczytu 3 czerwca 2018.
- Fewer than 500 of 163,000 asylum seekers found jobs*, „The Local”, 31.05.2016, <https://www.thelocal.se/20160531/fewer-than-500-of-163000-asylum-seekers-found-jobs>, data odczytu 23 stycznia 2018.
- Gender Equality in Sweden*, <https://sweden.se/society/gender-equality-in-sweden/>, data odczytu 25 kwietnia 2018.
- International Organization for Migration, *Glossary on Migration*, Geneva 2004, http://www.iomvienna.at/sites/default/files/IML_1_EN.pdf, data dostępu 22 czerwca 2018.
- Government Offices of Sweden, Regeringskansliet, *Act on Swedish Citizenship*, <http://www.government.se/content/1/c6/10/57/28/3ddfc07b.pdf>, data odczytu 6 maja 2018.
- Haakaas Einar, Sætran Frode, *-Vi bor alle i samma by, men ikke i same verden*, „Aftenposten”, 15.05.2005, <https://www.aftenposten.no/norge/i/8JGd/-Vi-bor-alle-i-samme-by-men-ikke-i-samme-verden>, data odczytu 26 kwietnia 2018.
- Ibrahim Baylan, Sveriges Riksdag, http://www.riksdagen.se/sv/ledamot-er-partier/ledamot/ibrahim-baylan_0973474532717, data odczytu 15 maja 2018.
- Immigration concerns swell among Swedish voters*, „The Local”, 8.02.2016, <http://www.thelocal.se/20160208/immigration-concerns-swell-among-swedish-voter>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Immigration Policy in Sweden: Part Two*, „Borderless Adventures”, 16.12.2012, <http://borderlessadventures.com/article/immigration-policy-in-sweden-part-two-303>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Inanna Foundation, *Assyrian Diaspora in Europe: Past, Present, Future*, maj 2014, http://www.inannafoundation.org/Berlin_EPIA_Conference.html, data odczytu 29 kwietnia 2018.
- International Nowruz Day*, <http://www.un.org/en/events/nowruzday/>, data odczytu 23 kwietnia 2018.
- Interview about Afrin – With Metin Rhawi*, 4.02.2018, <https://www.european-syriac-union.org/news-reader/interview-about-afrin-with-metin-rhawi.html>, data odczytu 3 czerwca 2018.
- Ishtar TV, <http://ishtar.tv.com/viewarticle,50336.html>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Jackson Griffin Paul, *Iraqi Christians at Odds with World on Kurdish Independence Referendum*, „Christianity Today”, 22.09.2017, <http://www.christianitytoday.com/news/2017/september/iraq-christians-kurds-independence-referendum-nineveh-plain.html>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Johansson Anders, Hjertén Linda, *Polisens hemliga rapport: Här är Stockholms läns farligaste områden*, „Aftonbladet”, 3.02.2016, <https://www.aftonbladet.se/nyheter/krim/article22190105.ab>, data odczytu 26 kwietnia 2018.

- Johansson Henrik, *Patriark invigde monument över folk mord*, Nt.se, 1.06.2015, <http://www.nt.se/nyheter/norrkoping/patriark-invigde-monument-over-folk-mord-11100893.aspx>, data odczytu 6 maja 2018.
- Joseph Max J., *An EU Conference for the KRG, by the KRG*, „Medium”, 26.06.2017, <https://medium.com/@DeadmanMax/an-eu-conference-for-the-kr-by-the-kr-b28726107192>, data odczytu 6 maja 2018.
- Kino Nuri, *They Are Persecuted Again – This Time in Europe*, „HuffPost”, 19.05.2016, https://www.huffingtonpost.com/nuri-kino/they-are-persecuted-again_b_10027104.html, data odczytu 22 maja 2018.
- Kołaczek Natalia, *SFI czyli nauka szwedzkiego w Szwecji*, 25.08.2014, <http://szwecjoblog.blogspot.com/2014/08/sfi-czyli-nauka-szwedzkiego-w-szwecji.html>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Konstytucja Syrii: *Syrian Arab Republic: Constitution, 2012*, <http://www.refworld.org/docid/5100f02a2.html>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Löfven (S) *erkänner inte folk mord – Södertäljepolitiker lämnar partiet*, <https://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=103&artikel=6946001>, data odczytu 11 maja 2018.
- Macintyre James, *Iraqi Parliament Votes Against New Christian Province in Nineveh Plain*, „Christian Today”, 27.09.2016, <https://www.christiantoday.com/article/iraqi-parliament-votes-against-new-christian-province-in-nineveh-plain/96511.htm>, data odczytu 23 maja 2018.
- Malcolm, *Syrian embassy protest sees several detained in Sweden*, „Ice-news”, 15.08.2012, <http://www.icenews.is/2012/08/15/syrian-embassy-protest-sees-several-detained-in-sweden/#ixzz2666E5Wao>, data odczytu 3 czerwca 2018.
- Mamouri Ali, *How Iraq just legalized discrimination of minorities*, „Al Monitor. The Pulse of the Middle East”, <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/11/iraq-law-id-discrimination-minorities.html#ixzz54H4gqtL7>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- McDermott Jim, *Christ and Secular Sweden: An interview with Klaus Dietz about the Swedish church*, „America. The Jesuit Review”, 24.12.2007, <https://www.americamagazine.org/issue/639/article/christ-and-secular-sweden>, data odczytu 2 maja 2018.
- Mellanösterns kristna i Europa: *historier, kulturer och samfund*, Marta Wozniak (med flera), 2015: <http://www.myndighetensst.se/kunskap/religionsliv---en-kunskapsbank-om-trossamfund-och-religion/ortodoxa-och-osterlandska-kyrkor.html>, data odczytu 24 maja 2018.
- Members and parties, <http://www.riksdagen.se/en/members-and-parties/>, www.riksdagen.se/en/members-and-parties/, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Mihailova Natalya, *Syria's Al-Assad receives Syriac Orthodox Church's new patriarch*, „Ahram Online”, 10.04.2014, <http://www.pravmir.com/syrias-al-assad-receives-syriac-orthodox-churchs-new-patriarch/>, data odczytu 23 maja 2018.

- Ministry of Culture, Sweden, *Changed relations between the State and the Church of Sweden*, <http://www.sst.a.se/download/18.4c1b31c91325af-4dad3800015546/1377188428760/Fact+sheet+about+state-church+relations.pdf>, data odczytu 30 stycznia 2018.
- Mitchell Chris, *ISIS Swallowing Iraq: „They’re Killing Children”*, <http://www1.cbn.com/cbnnews/world/2014/August/ISIS-Swallowing-Iraq-They-re-Beheading-Children>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Mor Ignatius Afrem I Barsoum, *The Syrian Church of Antioch. Its Name and History, 1952*, http://www.aramaic-dem.org/English/History/The_Syrian_Cmmunty/e.htm, data odczytu 27 marca 2018.
- Muslimhat känslig fråga i Södertälje, SVT, <https://www.svt.se/nyheter/granskning/ug/muslimhat-kanslig-fraga-i-sodertalje>, data odczytu 3 maja 2018.
- Myndigheten för stöd till trossamfund, *Handläggare för kontakt med ortodoxa och muslimska samfund: presentation*, <https://www.myndighetenst.se/om-oss/nyheter/nyhetsarkiv-aktuellt/2012-05-14-handlaggare-for-kontakt-med-ortodoxa-och-muslimska-samfund-presentation.html>, data odczytu 18 maja 2018.
- Namninsamling efter Uppdrag granskning om islamofobi, <https://www.svt.se/nyheter/inrikes/namninsamling-efter-uppdrag-granskning-om-islamofobi>, data odczytu 3 maja 2018.
- Newmaninstitutet, <http://newman.se/>, data odczytu 18 maja 2018.
- NPF: *Chaldean-Syriac-Assyrian people of Iraq liberate their Christian homeland from ISIS*, „Syriac International News Agency”, 30.05.2016, <http://www.syriacsnews.com/npf-chaldean-%C2%ADsyriac-assyrian-people-iraq-liberate-christian-homeland-isis/>, data odczytu 3 czerwca 2018.
- OECD, *Closing the Gender Gap. Sweden*, <https://www.oecd.org/sweden/Closing%20the%20Gender%20Gap%20-%20Sweden%20FINAL.pdf>, data odczytu 26 kwietnia 2018.
- OECD, *Working Together: Skills and Labour Market Integration of Immigrants and their Children in Sweden*, Paris 2016, <http://www.oecd.org/publications/working-together-skills-and-labour-market-integration-of-immigrants-and-their-children-in-sweden-9789264257382-en.htm>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Open Doors, *World Watch List*, <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Open Letter From 19,000 Assyrians to Turkey: Do Not Touch St. Gabriel Monastery*, „Assyrian International News Agency”, 4.02.2009, <http://www.aina.org/news/20090204175247.htm>, data odczytu 21 maja 2018.
- Party Program of the Social Democratic Party. Adopted by the Party Congress in Västerås 6 November, 2001*, <http://library.fes.de/pdf-files/ial-hi/90144/90144.pdf>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Perring Rebecca, *Sweden terror threat: Evil ISIS ready to attack „civilian targets” in Stockholm*, „Express”, 26.04.2016, <https://www.express.co.uk/>

- news/world/664619/Sweden-terror-attacks-Islamic-State-Stockholm-ISIS-fighters, data odczytu 27 marca 2018.
- Pew Research Center, *Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Pogodzińska Patrycja, *Integracja i przeciwdziałanie dyskryminacji imigrantów na szwedzkim rynku pracy*, <http://www.isp.org.pl/uploads/filemanager/dyskryminacjamigrantownarynkupracy-Szwecja.pdf>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Population statistics*, Statistics Sweden, <http://www.scb.se/en/finding-statistics/statistics-by-subject-area/population/population-composition/population-statistics/>, data odczytu 25 czerwca 2018.
- Pride 2016: Assyrians for human rights*, 3.08.2016, <http://www.assyriatv.org/2016/08/pride-2016-assyrians-human-rights/>, data odczytu 6 maja 2018.
- Regeringens proposition om riktlinjer för invandrar – och minoritetspolitiken m. m. Proposition 1975:26, <https://data.riksdagen.se/fil/901A899E-1277-496B-9552-E70BCF5C3783>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Regeringens proposition. Sverige, framtiden och mångfalden – från invandrapolitik till integrationspolitik 1997/98:16, <https://www.regeringen.se/49bba3/contentassets/6cf1db3cc2254ab8a3e70038272f09e4/sverige-framtiden-och-mangfalden---fran-invandrapolitik-till-integrationspolitik>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie systematycznego masowego mordowania mniejszości religijnych przez ISIS (2016/2529(RSP))*, 27.01.2016, <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+MOTION+B8-2016-0161+0+DOC+XML+V0//PL>, data odczytu 6 maja 2018.
- Riksdagen sa ja till en flerpartimotion som innehåller krav på att Sverige ska erkänna folkmordet 1915 på armenier, assyrier/kaldéer och pontiska greker*, 11 mars 2010, 11.03.2010, http://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/arende/betankande/mellanostern-och-nordafrika_GX01UU9, data odczytu 6 maja 2018.
- Rudolfsson Jacob, *Christian Refugees Persecuted in Sweden*, „Providence. A Journal of Christianity & American Foreign Policy”, 9.03.2016, <https://providencemag.com/2016/03/christian-refugees-persecuted-sweden/>, data odczytu 22 maja 2018.
- S:t Afrem Kyrkans Historia*, <http://www.stafrem.se/page.php?p=16>, data odczytu 23 stycznia 2018.
- Saadoun Mustafa, *Yonadam Kanna: Iraqi Christians no to Nineveh autonomy*, „Agenfor International”, 23.05.2017, <https://www.agenformedia.com/publications/2017/03/yonadam-kanna-iraqi-christians-no-nineveh-autonomy>, data odczytu 23 maja 2018.

- Samhällsnytt. Avpixlat har fått utgivningsbevis*, SVT, 2.06.2014, <https://www.svt.se/kultur/avpixlat-har-fatt-ansvarig-utgivare>, data odczytu 14 maja 2018.
- Samimi Ardalán, *Vård på flera språk i Ronna*, „Länstidningen”, 28.07.2011, <https://www.lt.se/stockholm/sodertalje/vard-pa-flera-sprak-i-ronna>, data odczytu 7 maja 2018.
- SD har flest invandrare på vallistan*, LT, 23.04.2010, <https://www.lt.se/artikel/stockholm/sodertalje/sd-har-flest-invandrare-pa-vallistan>, data odczytu 28 maja 2018.
- The sea route to Europe: The Mediterranean passage in the age of refugees*, UNHCR, <http://www.unhcr.org/protection/operations/5592bd059/sea-route-europe-mediterranean-passage-age-refugees.html>, data odczytu 19 stycznia 2018.
- Seibert Thomas, *The Syrian Orthodox Lawyer Erol Dora. Source of Hope for the Christian Minority*, <http://en.qantara.de/content/the-syrian-orthodox-lawyer-erol-dora-source-of-hope-for-the-christian-minority>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Semuels Alana, *When Divorce Is an Opportunity*, „The Atlantic”, 9.02.2018, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/02/when-divorce-is-an-opportunity/552230/>, data odczytu 6 maja 2018.
- Slutlig rösträkning och mandatfördelning – Val till kommunfullmäktige 2010-09-19*, Val.se, 20.09.2010, https://data.val.se/val/val2010/slutresultat/protokoll/protokoll_0181K.pdf, data odczytu 28 maja 2018.
- Smith Lydia, *Church of Sweden to stop using „he” and „Lord” in push for gender-neutral language*, „Independent”, 24.11.2017, <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/church-of-sweden-gender-neutral-language-he-lord-god-evangelical-lutheran-church-a8073426.html>, data odczytu 2 maja 2018.
- Smith Olivier, *Mapped: The world’s most (and least) religious countries*, „The Telegraph”, 14.01.2018, <https://www.telegraph.co.uk/travel/maps-and-graphics/most-religious-countries-in-the-world/>, data odczytu 15 kwietnia 2018.
- Sofuoglu Murat, *Assyrians return to Turkey from Europe to save their culture*, „TRT World”, 5.09.2017, <https://www.trtworld.com/magazine/assyrians-return-to-turkey-from-europe-to-save-their-culture-10131>, data odczytu 23 maja 2018.
- Son Timothy D., *Ritual Practices in Congregational Identity Formation*, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth (UK) 2014.
- Stallard Natasha, *For Assyrians, a New Home in Sweden*, „Assyrian International News Agency”, 29.02.2016, <http://www.aina.org/news/20160229021423.htm>, data odczytu 24 stycznia 2018.
- Standard Eurobarometer 82, Autumn 2014, http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb82/eb82_anx_en.pdf, data odczytu 31 stycznia 2018.
- Stefan Löfvens (S) besked: Inga planer på folkmordserkännande från regeringen*, SVT, 1.05.2018, <https://www.svt.se/nyheter/lokalt/sodertalje>

- je/stefan-lofven-besoker-sodertalje-far-fragor-om-folkmordserkanande, data odczytu 8 maja 2018.
- Stockholm Center for Freedom, *Syriacs in Sweden to launch an initiative to take their seized properties in Turkey*, 21.07.2017, <https://stockholmcf.org/syriacs-in-sweden-to-launch-an-initiative-to-take-their-seized-properties-in-turkey/>, data odczytu 21 maja 2018.
- Study in Sweden*, <https://studyinsweden.se/plan-your-studies/learn-swedish/proficiency-tests/>, data odczytu 7 maja 2018.
- Sun Lei, *Is the Swedish media biased? How is the immigration being reported in Sweden?*, „Quora”, 15.03.2017, <https://www.quora.com/Is-the-Swedish-media-biased-How-is-the-immigration-being-reported-in-sweden>, data odczytu 24 maja 2018.
- Surayt Aramaic Online, <http://www.surayt.com/>, data odczytu 29 kwietnia 2018.
- (S)veket i Seyfofrågan, LT, 8.05.2018, <https://www.lt.se/opinion/debatt/s-veket-i-seyfofragan>, data odczytu 11 maja 2018.
- Sveriges Radio, <http://sverigesradio.se/sida/gruppsida.aspx?programid=83&grupp=10974&artikel=6523617>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Sweden „least religious” nation in Western world, „The Local”, 13.04.2015, <https://www.thelocal.se/20150413/swedes-least-religious-in-western-world>, data odczytu 15 kwietnia 2018.
- Sweden Ministry of Employment, *Pocket facts 2010 – Statistics on integration, 2011*, http://adapt.it/adapt-indice-a-z/wp-content/uploads/2014/05/sweden_facts_2011.pdf, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Sweden reveals new „feminist” cabinet, „The Local”, <https://www.thelocal.se/20141003/live-blog-lofven-cabinet>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Sweden’s asylum seeker forecast on track for 2017, „The Local”, <https://www.thelocal.se/20170426/swedens-asylum-seeker-forecast-on-track-for-2017>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Sweden’s Constitution of 1974 with Amendments through 2012, https://www.constituteproject.org/constitution/Sweden_2012.pdf?lang=en, data odczytu 25 maja 2018.
- Swedish Migration Agency, <https://www.migrationsverket.se/English/About-the-Migration-Agency/Facts-and-statistics-/Statistics.html>, data odczytu 27 marca 2018.
- Syriac Orthodox Church, „Le Parisien”, <http://dictionnaire.sensagent.leparisien.fr/Jacobite%20Syrians/en-en/>, data odczytu 23 stycznia 2018.
- Thiry, *Assyriska Soccer*, <http://www.shlama.be/shlama/content/view/249/213/>, data odczytu 8 stycznia 2018.
- Tubylewicz Katarzyna, *Kościół może być też taki – poznajcie Kościół Szwedzki*, „Na Temat”, <http://ktubylewicz.natemat.pl/5633.kosciol-moze-byc-tez-taki-poznajcie-kosciol-szwedzki>, data odczytu 31 stycznia 2018.
- Tubylewicz Katarzyna, *Raj, mamy problem!*, „Voyage”, 29.07.2015, <https://www.voyage.pl/swiat/5177/raj-mamy-problem>, data odczytu 2 maja 2018.

- Turkey Attempting to Confiscate Assyrian Monastery's Land*, „Assyrian International News Agency”, 16.09.2008, <http://www.aina.org/releases/20080916151651.htm>, data odczytu 23 maja 2018.
- Turkey's Christian minority sends four deputies to parliament*, „Hürriyet Daily News”, 7.06.2015, <http://www.hurriyetdailynews.com/turkeys-christian-minority-sends-four-deputies-to-parliament-83623>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Uchodźcy z Syrii: kryzys w liczbach*, <https://amnesty.org.pl/uchodzcy-z-syrii-kryzys-w-liczbach/>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- UN Committee on the Elimination of Racial Discrimination Report*, 22.08.2000, <http://sim.law.uu.nl/SIM/CaseLaw/uncom.nsf/804bb175b-68baaf7c125667f004cb333/fe5e70d4eac0aa12c125698300368cfc?OpenDocument>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Utlänningslag (2005:716)*, <http://rkrattsbaser.gov.se/sfst?bet=2005:716>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Val till kommunfullmäktige i Södertälje – Valsedlar*, Val.se, 21.09.2010, <https://data.val.se/val/val2010/valsedlar/K/kommun/01/81/valsedlar.html?id0110>, data odczytu 28 maja 2018.
- Voice of the People 2015*, „Gallup”, <http://www.gallup-international.com/wp-content/uploads/2017/10/GIA-Book-2015.pdf>, data odczytu 15 kwietnia 2018.
- Warda William M., *Aphrim Barsoum's Role in distancing the Syrian Orthodox Church from its Assyrian Heritage*, „Christians of Iraq”, 2005, <http://www.christiansofiraq.com/barsoum.html>, data odczytu 28 marca 2018.
- Web Charlotte, *Swedes more positive toward immigrants: study*, „The Local”, 29.10.2009, <http://www.thelocal.se/22954/20091029/>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Westin Charles, *Sweden: Restrictive Immigration Policy and Multiculturalism*, czerwiec 2006, <http://www.migrationinformation.org/usfocus/display.cfm?ID=406>, data odczytu 3 stycznia 2018.
- Westlund Oscar, *Digital News Report. Sweden, 2017*, <http://www.digital-newsreport.org/survey/2017/sweden-2017/>, data odczytu 5 maja 2018.
- Women and men in Sweden 2016: Women have lower salaries, incomes and pensions than men*, SCB, 4.07.2016, <http://www.scb.se/en/finding-statistics/statistics-by-subject-area/living-conditions/gender-statistics/gender-statistics/pong/statistical-news/women-and-men-in-sweden-2016/>, data odczytu 26 kwietnia 2018.
- World Values Survey Wave 6: 2010-2014*, <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>, data odczytu 27 kwietnia 2018.
- Wozniak Marta, *The light and dark sides of conducting an electronic survey*, 27.02.2014, https://arts.st-andrews.ac.uk/dimecce/?page_id=247&paged=2, data odczytu 2 lutego 2018.

- Yacoub Joseph, Oberlé Thierry, *Details Emerge of ISIS' Mass Abduction of Assyrians in Syria*, „Assyrian International News Agency”, <http://www.aina.org/news/20170705125045.htm>, data odczytu 16 stycznia 2018.
- Zyśk Daniel, *Szwecja: Przeciwni imigrantom Szwedzcy Demokraci liderem na prawicy*, „Gazeta Prawna”, <http://www.gazetaprawna.pl/artykuly/1029518,szwecja-przeciwni-imigrantom-szwedzcy-demokracy-liderem-na-prawicy.html>, data odczytu 3 stycznia 2018.

Strony internetowe

- [Http://assyrierutangranser.se/](http://assyrierutangranser.se/).
[Http://mecc.org/](http://mecc.org/).
[Http://religionandpolitics.pl/](http://religionandpolitics.pl/).
[Http://souf.nu/](http://souf.nu/).
[Http://www.aramaic-dem.org/](http://www.aramaic-dem.org/).
[Http://www.bet-nahrain.org/](http://www.bet-nahrain.org/).
[Http://www.ccme.be/](http://www.ccme.be/).
[Http://www.inannafoundation.org/](http://www.inannafoundation.org/).
[Http://www.ip.uz.zgora.pl/index.php/badania-naukowe/politologia-religii](http://www.ip.uz.zgora.pl/index.php/badania-naukowe/politologia-religii).
[Http://www.sy-gg.org/](http://www.sy-gg.org/).
[Http://www.syriac-union.org/](http://www.syriac-union.org/).
[Http://www.zowaa.org/](http://www.zowaa.org/).
[Https://arts.st-andrews.ac.uk/dimecce/](https://arts.st-andrews.ac.uk/dimecce/).
[Https://bilda.nu/](https://bilda.nu/).
[Https://www.lebanese-forces.com/](https://www.lebanese-forces.com/).
[Https://www.oikoumene.org/en](https://www.oikoumene.org/en).
[Https://www.youtube.com/watch?v=pumIT31qqQQ](https://www.youtube.com/watch?v=pumIT31qqQQ).
[Www.svenskakyrkan.se](http://www.svenskakyrkan.se).

Aneks 1

Najważniejsze daty w historii Asyryjczyków/Aramejczyków

431 rok – sobór w Efezie – powstanie (Asyryjskiego) Kościoła Wschodu
451 rok – sobór w Chalcedonie – powstanie Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego

Lata 1370–1405 – prześladowania chrześcijan za czasów Tamerlana

1552 rok – powstanie Chaldejskiego Kościoła Katolickiego (Kościół Wschodu wszedł w unię z Rzymem). W 1692 roku ostateczne oddzielenie się (Asyryjskiego) Kościoła Wschodu

Od XVII wieku – działalność katolickich misji wśród chrześcijan bliskowschodnich

1662 rok – powstanie Syryjskiego Kościoła Katolickiego (odłam Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego, który wszedł w unię z Rzymem)

1820 rok – „odkrycie” wspólnoty przez C.J. Richa, który zwiedził miejsce starożytnej Niniwy. W latach 1847–1851 systematyczne badania archeologiczne A.H. Layarda

Od XIX wieku – działalność protestanckich misji wśród chrześcijan bliskowschodnich

Lata 80. XIX wieku – narodziny asyrianizmu

1915 rok – Sejf, symboliczny rok ludobójstwa (*de facto* czystki miały miejsce w latach 1914–1918 i 1922–1925; w Imperium Osmańskim oraz Persji zginęło od 150 do 300 tys. chrześcijan). W czasie I wojny światowej Asyryjczycy poparli aliantów

1917 rok – powstanie w Rosji Asyryjskiej Partii Socjalistycznej, Urmijski Manifest Zjednoczonej Wolnej Syrii

Lata 1919–1920 – konferencja paryska, postulaty autonomicznego „państwa” asyryjskiego

1921 rok – powołanie przez Brytyjczyków oddziałów Asyryjskich Lewitów w Iraku

1933 rok – masakra w Simele (w Iraku zginęło około 800 asyryjskich uchodźców z Hakkari)

1952 rok – zarządzenie patriarchy Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego, Ignacego Efrema I Barsouma, że tożsamość jego Kościoła jest syryjska, tj. aramejska; zakaz używania przez wiernych nazwy „Asyryjczyk”

1967 rok – przybycie pierwszych Asyryjczyków/Aramejczyków do Szwecji

Lata 1980–1988 – wojna iracko-irańska

1988 rok – operacja Anfal (prowadzona przez iracki rząd przeciw Kurdom; zginęło wówczas około 2 tys. Asyryjczyków)

Lata 1990–1991 – pierwsza wojna w Zatoce Perskiej

2003 – druga wojna w Zatoce Perskiej

2010 rok – wybuch tzw. Arabskiej Wiosny

2011 rok – początek wojny domowej w Syrii

2014 rok – ogłoszenie kalifatu przez Państwo Islamskie w Iraku i Syrii

Aneks 2

Zadania w projekcie DIMECCE

Forecast and actual outputs of the DIMECCE project

Forecast outputs (all teams)



Actual outputs (Wozniak)

No.	Output name	Lead partner	Partner	Actual dates
1.	Project Meeting – St Andrews	McCallum	Wozniak: paper	24.09.2013
2.	Survey Questions devised	Wozniak		1.11.2013
3.	Release of survey	Wozniak		20.12.2013
4.	Facebook site created	Wozniak		14.11.2013
5.	Survey advertised	All – monitored by Wozniak		6.12.2013-28.02.2014
6.	Project Workshop 1 – Roskilde	Galal/Sparre	Wozniak: two papers	16.01.2014
7.	Interview Questions	Galal/Sparre	Wozniak: questions on politics	17.01.2014
8.	Fieldsite Exchange Visit – Sweden	Wozniak	McCallum/Galal/Hunter	14-16.03.2014
9.	Fieldsite Exchange Visit – UK	Hunter/McCallum	Wozniak	10-13.04.2014
10.	Fieldsite Exchange Visit – Denmark	Galal/Sparre	Wozniak	25-27.04.2014
11.	Conference Paper presented at The XI Arabic Days: Change and Continuity in the Islamic World, Lodz	Wozniak		20.05.2014
12.	First fieldwork in Sweden	Wozniak		3-29.03.2014
13.	Second fieldwork in Sweden	Wozniak		27.05.-7.06.2014
14.	Conference Papers – Nordic Migration Conference	Galal/Sparre/Wozniak		13.08.2014
15.	Conference Papers – WOCMES-4, Ankara	McCallum/Galal/Sparre/Wozniak		20.08.2014

16.	Conference Paper presented at the 9th Polish Arabists' Conference, Poznan	Wozniak		14.10.2014
17.	Preparation for Workshop 2 in Lodz: designing & publicising call for papers, selecting participants, liaising with participants & organising venue & logistics	Wozniak		20.10.2014
18.	Project Workshop 2 – Lodz	Wozniak		21.10.2014
19.	Workshop papers for Project Workshop 2	Wozniak/McCallum/Hunter/Galal/Sparre		21.10.2014
20.	Edited Book Planning & Liaison with contributors re submitting chapter	Wozniak/McCallum		10.11.2014
21.	Third fieldwork in Sweden	Wozniak		30.10.- 29.11.2015
22.	Conference Paper & Written Paper, ECPR, Warsaw	Wozniak		1.04.2015
23.	Transcribing and coding of transcripts	McCallum/Hunter/Galal/Sparre/Wozniak		30.05.2015
24.	Publication of booklet 'Middle Eastern Christians in Europe'	Sparre and all	Wozniak: part on Sweden	20.05.2015
25.	Monograph Chapter Requests	McCallum and all	Wozniak: chapter	23.05.2015
26.	Papers for End of Project conference in St Andrews	McCallum/Hunter/Galal/Sparre/Wozniak		26.05.2015
27.	Conference Paper – Ways to Religion, Wroclaw	Wozniak		6.06.2015
28.	Conference Papers – BRISMES, London	McCallum/Galal/Sparre/Wozniak		24.06.2015
29.	Dissemination event, Brussels	McCallum/Galal/Sparre/Wozniak	Wozniak: paper	1.07.2015
30.	Swedish launch events	Wozniak		9-10.07.2015
31.	Submission of draft of Journal article for special issue on rituals in <i>Journal of Migration Studies</i>	Wozniak		9.15.2015
32.	Conference Paper – First International Symposium on 'Politics and Society in the Islamic world', Lodz	Wozniak		22.10.2015
33.	Preparation of edited book 'Middle Eastern Christian Identities in Europe'	McCallum and all	Wozniak: part on Sweden	Ongoing

Aneks 3

Ankieta DIMECCE

Defining and Identifying Middle Eastern Christians in Europe

We invite you to participate in a research project about Middle Eastern Christian migrant communities in Europe. This comparative project explores the experiences of Coptic, Assyrian/Syriac and Iraqi Christians in the UK, Denmark and Sweden from political, social and cultural perspectives. The project is funded by the Humanities in the European Research Area (EU). For further information on the project, please see <https://arts.st-andrews.ac.uk/dimecce> or contact us at dimecce@st-andrews.ac.uk.

The purpose of this electronic survey is to gather information on the case study communities which will provide statistics for our project and help us prepare interview questions for the fieldwork stage of the research. You may participate if you are a member of our case study communities – Coptic, Suryoye (Assrian/Syriac) and/or Iraqi Christian, normally reside in UK, Denmark or Sweden and are 18 years old or older. The survey consists of 37 questions and should take 15 minutes to answer. Please check the correct answers. It is not a requirement to answer all of the questions.

The survey is anonymous: the University has no means of identifying respondents. As there is no means of linking a survey response to an individual, the University is not in this instance collecting any personal or sensitive personal data. The data collected will be stored electronically, accessible only by those involved in the research project and results of the survey will be used in project events and publications. An overview of the results will be available on the project website <https://arts.st-andrews.ac.uk/dimecce>.

This research project has been granted Ethical Approval through the University of St. Andrews Ethical Approval process.

If you have any questions about the survey, please do not hesitate to contact the DIMECCE Project Leader Dr Fiona McCallum, dimecce@st-andrews.ac.uk, Tel: +44(0)1334 462940.

Thank you for committing your time to our project.

The DIMECCE Team

Dr Fiona McCallum, Dr Lise Paulsen Galal, Dr Marta Wozniak, Dr Sara Lei Sparre

Questionnaire

- 1) (M) Please select your national identity: British, Danish, Egyptian, English, Iranian, Iraqi, Lebanese, Northern Irish, Scottish, Swedish, Syrian, Turkish, Welsh, other.....
- 2) (M) Please select your ethnic identity: Arab, Aramean, Assyrian, Chaldean, Coptic, Egyptian, Ethiopian, Iraqi, Nubian, Sudanese, Suryoye, Syriac, Syrian, other.....
- 3) (M) Please select your religious identity: Assyrian Church of the East, Chaldean Catholic Church, Coptic Catholic Church, Coptic Orthodox Church, Maronite Church, Syriac Catholic Church, Syriac Orthodox Church, none, other (what?)
- 4) (M) What language(s) do you know at a communicative level?
English, Swedish, Danish, German, French, Arabic, Classical Syriac, Aramaic, Turkish, Kurdish, other
- 5) (M) What is the main language you use in your parents' home? If you use two or more languages at home, please select them all.
English, Swedish, Danish, German, French, Arabic, Classical Syriac, Aramaic, Turkish, Kurdish, other
- 6) (M) What language(s) do you know at a basic level (not including fluent communication)?
English, Swedish, Danish, German, French, Arabic, Classical Syriac, Aramaic, Turkish, Kurdish, other
- 7) (M) What activities are you involved in that relate to:

	people from the country of residence	your com- munity	people from diverse backgrounds
charity			
educational			
hobbies			
musical			
political			
religious			
sports			

8) How often do you attend your church services?

	every	sporadically	not at all
Sunday			
feast days			

9) How often do you make use of services which your communal church offers?

	a lot	sometimes	never
baptism/marriage/funeral			
biblical studies			
charity			
cultural activities			
educational			
employment training			
Swedish language classes			
leisure activities			
musical activities			
native language classes			
pilgrimages			
professional skills development			
sports			

10) (M) What were your (or your parents'/grandparents') motivations for migrating to the country of residence?

economic situation in homeland, family in the country of residence, labour migrant, marriage migration, political situation in homeland, refugee or asylum status granted, study opportunities abroad, other.....

11) Would you ever consider living permanently in the country (homeland) of origin of your community?

Yes/No

If yes, would you ever consider living permanently in the country (homeland) of origin of your community?

	currently considering	could consider	would never consider
Deterioration in immigration status in the country of residence			
Improvement in political regime in the country of origin			
Deterioration in economic situation in the country of residence			

Deterioration in political situation in the country of residence			
Family living in the country of origin			
Homesick			
Improvement in economic situation in the country of origin			
Improvement in security situation in the country of origin			
Job opportunities in the country of origin			
Marriage in the country of origin			

- 12) Are you a member of any community organisations? Yes/No
If yes → please list these organisations
- 13) (M) In what ways do you maintain relations with the members of your community in the Middle East?
no contact, charity, church, Facebook, Twitter and/or other social media, family, kinship networks, phone calls and/or Skype, sending remittances, visits, websites, other.....
- 14) (M) Do you have contact with other members of your community in?
no contact, France, Germany, Denmark, Sweden, United Kingdom, Other European, Middle East, Australia, Canada, Latin America, United States, other.....
If yes → what type of contact?
academic conferences, church organised events, civil society organisations, family visits, political organisations, social media, web-based membership of networks, other
- 15) (M) If you look for information on your community, please indicate what media you use:
Do not look for this information, TV stations, radio channels, newspapers, online TV, online radio, online newspapers, websites, other
- 16) Have you voted in elections?
Yes/No

If yes, please indicate how often you have voted in elections

	always	often	someti- mes	occasio- nally	never
local					
national					
in the country of origin					

17) What party/politician did you vote for at the last elections?

local elections in the country of residence	I did not vote for the last elections	Name of party/politican
national elections in the country of resi- dence	I did not vote for the last elections	Name of party/politican
elections in the coun- try of origin	I did not vote for the last elections	Name of party/politican

18) Do you intend to vote at the next elections? Yes/No

If yes, what party/politician will you vote for?

local elections in the country of residence	I will not vote	Name of party/politican
national elections in the country of resi- dence	I will not vote	Name of party/politican
elections in the coun- try of origin	I will not vote	Name of party/politican

19) What is your general feeling about your homeland?

very positive, positive, neither positive nor negative, negative, very negative

20) What is your general feeling about your country of residence?

very positive, positive, neither positive nor negative, negative, very negative

21) How would you characterise your encounters with society in the country of residence?

very positive, positive, neither positive nor negative, negative, very negative

22) Have you personally experienced discrimination in your country of residence based on your identity? Yes/No

If so, to what extent did this negatively affect your view of the country of residence

to a great extent, somewhat, little, very little, not at all

23) (M) What type of services do you think is needed in your community?
 none, charity, childcare, education, elderly related, employment, health,
 religious, women related, youth related, other

24) (M) Who do you think is best placed to provide these services?
 government, civil society, church, other

25) Further comments (especially on the most important issues currently
 facing your community)

Personal data

1) Please give your age in years:.....

2) Please select your gender: Male/Female

3) What country do you live in?

Denmark, Sweden, United Kingdom

4) What city do you live in?.....

5) How long have you been living in this country?

born here/1-5 months/6-11 months /1-2 years/3-5 years/6-10 years
 /11-15 years/16-20 years /21-25 years/26-30 years/31-35 years/36-40
 years/41-45 years/46-50 years/51-55 years/56-60 years/61+ years

6) What country does your mother come from?

Denmark, Egypt, Iran, Iraq, Lebanon, Sweden, Syria, Turkey, UK, other

7) What country does your father come from?

Denmark, Egypt, Iran, Iraq, Lebanon, Sweden, Syria, Turkey, UK, other

8) Please check your marital status:

single, married, engaged, in a relationship, separated, divorced, widowed

9) How many children do you have? none / 1 / 2 / 3 / 4 / 5 / 6+

10) What is the highest level of education you have completed?

primary school, secondary school, bachelor degree, master diploma, doc-
 torate, other

11) (M) Please check your current employment status:

employed full-time, employed part-time, contract work, self-employed,
 out of work and looking for work, out of work but not currently looking
 for work, homemaker, student, maternity leave, retired, unable to work

12) If you work → please check off the items that best describe your
 job(s):

Administration, Art, Banking/Finance, Business, Computer/IT, Construc-
 tion, Education, Engineering, Government (National & Local), Health and
 Medicine, Hospitality and Food Services, Human Resources, Industry, Law
 and Order, Management/Consultancy, Media, Religious Sector, Sales, Skil-
 led Trades, Social Services, other

Wykaz ilustracji, rysunków, tabel, wykresów

Ilustracja 1. Dworzec kolejowy w Södertälje	137
Ilustracja 2. Budynek Asyryjskiej Federacji w Södertälje	139
Ilustracja 3. Siedziba telewizji Suryoyo Sat	158
Ilustracja 4. Pierwsze numery „Hujâdâ”	159
Ilustracja 5. Msza w syryjsko-ortodoksyjnej katedrze pw. św. Jakuba	165
Ilustracja 6. Syryjsko-ortodoksyjny kościół pw. św. Efrema	171
Ilustracja 7. Syryjsko-ortodoksyjna katedra pw. św. Jakuba z Nisibis	172
Ilustracja 8. Syryjsko-ortodoksyjny kościół pw. św. Tomasza	173
Ilustracja 9. Współczesne dekoracje stylizowane na staroasyryjskie reliefy	177
Ilustracja 10. Alfabet „asyryjski” – tablica w Asyryjskim Centrum Kulturalnym	184
Ilustracja 11. Plakat reklamujący obchody Akitu w Södertälje	188
Ilustracja 12. Sala w Federacji Asyryjskiej udekorowana na okoliczność wesela	193
Ilustracja 13. Asyryjskie/aramejskie groby na cmentarzu w Södertälje	195
Ilustracja 14. Stadion piłkarski w Södertälje	228
Ilustracja 15. Sklepy z gadżetami dla kibiców Assyryjskiej FF i Syrianskiej FC	229
Ilustracja 16. Młody kibic z flagą w czasie meczu Assyryjskiej	232
Ilustracja 17. Restauracja i pizzeria oraz sklep spożywczy w Ronnie należące do Asyryjczyków/Aramejczyków	252
Ilustracja 18. Plac św. Efrema w Södertälje	254
Ilustracja 19. Plakat przypominający o Sejfo w siedzibie Suroyo TV	337
 Rysunek 1. Matryca z kartami obrazującymi tożsamości badanych	33
Rysunek 2. Model Johna Berry’ego – podejście do akulturacji grupy etniczno- -kulturowej oraz społeczeństwa otaczającego	45
Rysunek 3. Układ sił w Riksdagu po wyborach parlamentarnych w 2014 roku	62
Rysunek 4. Schemat obrazujący szwedzką procedurę azylową	68
Rysunek 5. Poziomy kształcenia na kursach SFI	76
Rysunek 6. Główne tożsamości etniczne Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji	222

Tabela 1. Mniejszości narodowe w Szwecji w 2017 roku	70
Tabela 2. Tożsamości etniczne Asyryjczyków/Aramejczyków w Szwecji	221
Tabela 3. Asyryjczycy/Aramejczycy głosujący w wyborach w Szwecji	289
Tabela 4. Wybory na szczeblu lokalnym w 2010 roku	292
Tabela 5. Wybory na szczeblu krajowym w 2010 roku	294
Wykres 1. Liczba aplikacji o azyl w Szwecji złożonych w latach 2013–2017	69
Wykres 2. Powody emigracji do Szwecji (respondentów lub ich rodziców)	132
Wykres 3. Znajomość języków na poziomie komunikatywnym	181
Wykres 4. Preferencje wyborcze Asyryjczyków/Aramejczyków na poziomie lokalnym w 2010 roku	290
Wykres 5. Preferencje wyborcze Asyryjczyków/Aramejczyków na poziomie krajowym w 2010 roku	293
Wykres 6. Sposoby utrzymywania relacji z członkami wspólnoty na Bliskim Wschodzie	307
Wykres 7. Kontakt z członkami wspólnoty żyjącymi w innych krajach	309
Wykres 8. Formy kontaktu z członkami wspólnoty żyjącymi w innych krajach	309

Od Redakcji

Dr Marta Woźniak-Bobińska – zatrudniona na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego pracę doktorską obroniła w 2010 na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UŁ. Pięciokrotna stypendystka MEN i MNiSW – trzykrotnie za osiągnięcia w nauce (m.in. stypendium dla wybitnych młodych naukowców w 2016), dwukrotnie na stażach językowo-naukowych (rok w Syrii i pół roku w Egipcie). Odebrała również staż w ambasadzie RP w Kairze. W latach 2013-2015 pełniła funkcję kierowniczkę szwedzkiej części projektu „Defining and Identifying Middle Eastern Christian Communities in Europe” (DIMECCE/HERA), który uzyskał finansowanie Komisji Europejskiej w 7 Programie Ramowym (numer umowy grantowej: 291827).

