

Nie tylko Śródziemnomorze

Problemy polityczne i społeczne świata islamu

pod red. Marty Woźniak

ISBN 978-83-63547-00-4



9 788363 547004



Nie tylko Śródziemnomorze

Problemy polityczne i społeczne
świata islamu

UNIwersytet Łódzki

Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki

Nie tylko Śródziemnomorze
Problemy polityczne i społeczne
świata islamu

pod redakcją
Marty Woźniak

Łódź 2012

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

RECENZENCI

prof. dr hab. Marek Dziekan
prof. dr hab. Radosław Bania

REDAKTOR

dr Marta Woźniak

PROJEKT OKŁADKI

Milena Moździerz

SKŁAD I ŁAMANIE

Dorota Ściślewska

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

ISBN 978–83–63547–00–4

Spis treści

SŁOWO WSTĘPNE.....	6
CZĘŚĆ I FILOZOFIA I HISTORIA.....	8
Damian Kokoć, Relacja między religią a filozofią w <i>Traktacie rozstrzygającym</i> Awerroesa	9
Błażej Cecota, Stosunki kalifatu umajjadzkiego z Chazarami oraz dynastią Tang a oblężenie Konstantynopola w latach 717-718	19
CZĘŚĆ II POLITYKA.....	27
Natalia Agnieszka Hapek, Zarys systemu polityczno-prawnego Arabii Saudyjskiej.....	28
Beata Jurkowska, Perspektywy przystąpienia Turcji do Unii Europejskiej: szanse i zagrożenia	38
Katarzyna Leśniewska, Współczesne problemy wielokulturowego Sarajewa.....	49
CZĘŚĆ III SPOŁECZEŃSTWO.....	58
Agnieszka Oskiera, Stereotyp Araba w świetle badań ankietowych.....	59
Grzegorz Libor, Muzułmańscy piłkarze a społeczny obraz świata islamu	69
Karolina Mirys-Kijo, Współczesna moda młodych muzułmanek w oczach Europejczyków	79
CZĘŚĆ IV JĘZYK	87
Jacek Jarmoszko, Młodoturecka polityka językowa u schyłku Imperium Osmańskiego i w rodzącej się Republice Tureckiej	88

Magdalena Zawrotna, „Globalizacja” języka Internetu a tożsamość narodowa i religijna młodych Egipcjan.....	97
CZĘŚĆ V POPKULTURA	106
Katarzyna Szymczyk, Popkultura narzędziem w rękach młodych Irańczyków w walce z reżimem Ahmadineżada	107
Michał Moroz, „The 99” czyli komiksy o superbohaterach rodem z Kuwejtu	114
Edyta Bednarek, Percepcja świata arabsko-muzułmańskiego w Japonii na przykładzie mangi <i>Afuganisu-tan</i>	123
Dorota Ściślewska, Romantyczni kochankowie <i>versus</i> bezwzględni mordercy – obraz mieszkańców Bliskiego Wschodu w grach komputerowych	131
NOTY O AUTORACH.....	139

Słowo wstępne

Bez względu na miejsce urodzenia czy pobytu można stać się człowiekiem Śródziemnomorza. Tego się nie dziedziczy, to się zdobywa. Bycie człowiekiem Śródziemnomorza to jedynie cecha, nie zaleta. W grę wchodzi nie tylko historia czy tradycja, geografia czy strony rodzinne, pamięć, dziedzictwo czy wiara. Śródziemnomorze to przeznaczenie.

Predrag Matvejevic, *Brewiarz Śródziemnomorski*

Tom zbiorowy *Nie tylko Śródziemnomorze. Problemy polityczne i społeczne świata islamu*, to kolejna próba zebrania głosów młodych polskich badaczy tematyki muzułmańskiej, będących przedstawicielami różnych dyscyplin naukowych. Dla większej przejrzystości monografię, w której skład wchodzi czternaście artykułów, podzielono na kręgi tematyczne.

Część pierwsza, filozoficzno-historyczna, zawiera dwa teksty – jeden traktuje o myśli Awerroesa, znanego wśród Arabów jako Ibn Ruszd, XII-wiecznego filozofa z Kordoby, który zasłynął z komentarzy do dzieł Arystotelesa (D. Kokoć), drugi poświęcony jest historii stosunków kalifów arabskich z dynastii Umajjadów z Chazarami, tj. koczowniczym ludem tureckim, oraz chińską dynastią Tang w VIII wieku (B. Cecota).

Druga część oscyluje wokół tytułowych problemów politycznych świata muzułmańskiego oraz rejonów, gdzie islam wycisnął swe piętno. Czytelnik znajdzie w niej tekst N.A. Hapek poświęcony systemowi polityczno-prawnemu Arabii Saudyjskiej, rozważania B. Jurkowskiej dotyczące ewentualnych korzyści i zagrożeń płynących z akcesji Turcji do Unii Europejskiej oraz obraz wielokulturowego Sarajewa nakreślony przez K. Leśniewską.

Trzecia część poświęcona jest problemom społecznym: A. Oskiera analizuje stereotyp Araba wyłaniający się z ankiet przeprowadzonych wśród studentów Uniwersytetu Łódzkiego, G. Libor jako jeden z pierwszych w Polsce porusza temat stosunku islamu do sportu na przykładzie muzułmańskich piłkarzy, zaś K. Mirys-Kijo przedstawia europejską percepcję współczesnej mody muzułmańskiej i zastanawia się nad rolą społeczną ubioru.

Kolejna część, językowa, składa się z dwóch artykułów – J. Jarmoszko poddaje socjolingwistycznej krytyce młodoturecką politykę językową u schyłku Imperium Osmańskiego i w rodzącej się Republice Tureckiej, zaś M. Zawrotna bada powiązania między „globalizacją” języka Internetu a tożsamością narodową i religijną młodych Egipcjan. Czyni to na podstawie analizy kilkunastu wywiadów przeprowadzonych w Egipcie na przełomie marca i kwietnia 2011 roku.

Ostatnia część dotyczy szeroko rozumianej popkultury muzułmańskiej i omawia kilka niszowych, lecz bardzo ciekawych zagadnień. K. Szymczyk próbuje w syntetyczny sposób przedstawić popkulturę młodych Irańczyków jako broń przeciw reżimowi Ahmadineżada, M. Moroz przygląda się fenomenowi kuwejskiego komiksu o superbohaterach „The 99”, stanowiącego hybrydę zachodniej estetyki i muzułmańskich wartości. Percepcją świata arabsko-muzułmańskiego w Japonii zajmuje się E. Bednarek, przy czym punktem wyjścia dla jej analizy jest manga (japoński komiks) „Afuganisu-tan”. Tom zamyka pionierski tekst D. Ściślewskiej, która kreśli obraz mieszkańców Bliskiego Wschodu w grach komputerowych, słusznie zauważając dominujące podejście orientalizujące.

Wielość wątków poruszanych w monografii wynika ze zróżnicowanych zainteresowań autorów – układają się one w różnobarwną mozaikę – żywy obraz muzułmańskiego Śródziemnomorza, jego historii i współczesności oraz relacji z innymi kręgami kulturowymi. Niewątpliwą zaletę publikacji stanowi świeżość spojrzenia młodych badaczy, którzy mają odwagę podejmować tematy niewyeksplorowane przez polską, a czasem i światową naukę. Nawet z pozoru błahe zjawiska, tradycyjnie zaliczane do kultury niższej, jak komiks czy gra komputerowa, mogą stać się cennym źródłem informacji o „Innym” – w tym przypadku muzułmańskim mieszkańcu Śródziemnomorza.

Marta Woźniak, 30 listopada 2012 roku

CZĘŚĆ I
FILOZOFIA I HISTORIA

Relacja między religią a filozofią w *Traktacie rozstrzygającym* Awerroesa

Awerroes i jego stosunek do wiedzy i spuścizny filozofii greckiej

W okresie średniowiecza wielu intelektualistów muzułmańskich odwoływało się do spuścizny intelektualnej, jaką pozostawili po sobie starożytni Grecy. Obok pism z zakresu medycyny, astronomii czy przyrodoznawstwa, chętnie sięgano po teksty filozoficzne, a szczególnie wysoko ceniono myśl Arystotelesa. Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli filozofii muzułmańskiej był Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ruszd, w świecie łańskim znany jako Awerroes. Pochodził on z Andaluzji, urodził się w Kordobie w roku 1126. Pochodził z wpływowej rodziny sędziowskiej, i sam pełnił, w latach 1170-1182, funkcję kadiego Sewilli, a od 1182 kadiego Kordoby. W wyniku ataków ze strony środowisk ortodoksyjnych, almohadzki władca Abu Jusuf Jakub al-Mansur, pomimo łączącej ich dużej zażyłości i przyjaźni, rozkazał w 1185 roku uwięzić go w areszcie domowym w Lucernie, małej miejscowości niedaleko Kordoby. Po dwóch latach wygnania, Awerroes udał się do Maroka, gdzie zmarł 10 grudnia 1189 roku.

W ciągu swego życia uzyskał gruntowne wykształcenie, nie tylko z zakresu prawa, ale również z innych dziedzin. Był filozofem, sędzią, prawnikiem, lekarzem, zajmował się zagadnieniami fizycznymi, chętnie sięgał po poezję czy teksty historyczne. Cechował go wielki głód wiedzy, co przejawiało się tym, że dużo czasu poświęcał na studiowanie. Charles E. Butterworth przytacza opinie na temat Awerroesa: *Dwóch biografów posuwa się nawet do stwierdzenia, że jego przywiązanie do nauki było tak silne i odgrywało tak dominującą rolę w organizacji jego czasu, że zgłębiał wiedzę przez wszystkie noce swego życia – za wyjątkiem swej nocy poślubnej i nocy, w której zmarł jego ojciec*¹.

¹ Ch.E. Butterworth, *Biographical Sketch of Averroës* w: Averroës, *Decisive Treaties. Epistle Dedicatory*, Provo, Utah 2008, s. XIV.

Ibn Ruszd uznawany jest za jednego z największych komentatorów myśli Arystotelesa doby średniowiecza. Jest on autorem komentarzy do niemal wszystkich pism Stagiryty, a do niektórych z nich napisał nawet po trzy: *Komentarz mały*, *średni* oraz *wielki*. *Komentarz mały* był streszczeniem omawianego traktatu, a zarazem zawierał najpełniejszą prezentację poglądów samego Awerroesa. Natomiast *Komentarz wielki* miał charakter literalnej interpretacji tekstu. Pomimo, że Ibn Ruszd nawiązywał bardzo mocno do myśli Arystotelesa, to nie był wyłącznie biernym komentatorem. Twórczo rozwijał myśl Stagiryty oraz budował własne, oryginalne idee filozoficzne. Przykładem jego twórczego wkładu w historię filozofii są rozważania odnoszące się do problemu relacji między istotą a istnieniem². Jak podkreśla Étienne Gilson, to na gruncie myśli Awerroesa, Arystoteles niejako *zmaga* się z problemem istnienia³. Również Paweł Milcarek stwierdza, że Ibn Ruszd dokonał istotnej reinterpretacji myśli Stagiryty, która polegała na zamianie *niewinnie esancjalizującej* metafizyki, jaką proponował Arystoteles, na metafizykę *konsekwentnie esencjalistyczną*⁴. Do głównych dzieł Awerroesa zalicza się m.in. *O szczęśliwości duszy*, *Droga do dowodzenia dogmatów religijnych*, *Duży komentarz do „Metafizyki”*, *Mały komentarz do „Etyki nikomachejskiej”*, *Duży komentarz „O duszy”*, *Rozproszenie rozproszenia* czy też *Traktat rozstrzygający*.

Jednym z zagadnień, które podejmował Awerroes była obrona filozofii przed atakami i zarzutami, jakie sformułował przeciw niej m.in. Al-Ghazali⁵. Elementem polemiki, jaką prowadził Ibn Ruszd z tym aszaryckim teologiem, jest właśnie *Traktat rozstrzygający*. W tekście owym Awerroes wskazuje, że filozofia i metody, jakimi się ona posługuje nie są sprzeczne z zasadami islamu oraz z objawieniem zawartym w Koranie. Filozofia nie ma także prowadzić do niewiary czy bezbożności, jak twierdził Al-Ghazali, a wręcz przeciwnie – ma być tym narzędziem, które daje człowiekowi możliwość poznania w najlepszy sposób zarówno otaczającej nas rzeczywistości zmysłowej, jak również tych elementów, które są

² Na gruncie myśli greckiej nie wykształcił się problem istnienia, gdyż, zdaniem Greków, materia, a co za tym idzie cały kosmos, były odwieczne. Dopiero konfrontacja koncepcji greckich z ideą *creatio ex nihilo*, która zrodziła się na gruncie religii abrahamowych zaowocowała powstaniem problemu relacji pomiędzy istotą a istnieniem. Pierwsze ślady odróżnienia w bycie elementów – tego, że coś jest i tego, jakie coś jest – widoczne są w dziele Boecjusza *W jaki sposób substancje mogą być dobre w tym, że są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi* (dzieło to znane jest również pod tytułem *O hebdomadach*). Natomiast zagadnienie to jako pierwsi podjęli myśliciele muzułmańscy. Uznaje się, że to Awicenna jako pierwszy postawił kwestię realnej różnicy pomiędzy istotą a istnieniem. Zob. É. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 2006; P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, Warszawa 2008; A.M.S. Boecjusz, *W jaki sposób substancje mogą być dobre w tym, że są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi* w: idem, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2007.

³ Zob. É. Gilson, *Byt i istota*, op. cit., s. 49n.

⁴ Zob. P. Milcarek, op. cit.

⁵ Swoją krytykę filozofów i filozofii Al-Ghazali zawarł m.in. w takich traktatach jak *Rozproszenie filozofów czy Ratunek przed zablądzeniem*. Zarzuty skierował on głównie przeciw systemom Al-Farabiego oraz Awicenny. Zob. Abu Hamid al-Ghazali, *Sprawiedliwa waga. Ratunek przed zablądzeniem*, Warszawa 2008; idem, *Tahafut al-falasifah (The incoherence of the philosophers)*, Lahore 1963.

ponadzmysłowe, i które możemy uchwycić tylko drogą rozumową. Najważniejszą cechą filozofii jest to, że pozwala ona dotrzeć do samego Boga.

Awerroes opierając się na wersetach Świętej Księgi islamu stwierdza, że Prawo, jakie wynika z Koranu, wręcz wzywa ludzi do badania istniejących bytów. Dla uzasadnienia swojego twierdzenia powołuje się m.in. na werset:

Bierzcie więc sobie z tego pouczenie [Kor. 59/2]⁶

Czyż oni nie patrzyli na królestwo niebios i ziemi i na wszystkie rzeczy, które stworzył Bóg? [Kor. 7/185]

I tak My pokazaliśmy Abrahamowi królestwo niebios i ziemi, aby był on między tymi, którzy posiadają pewność w wierze [Kor. 6/75]

Czyż oni nie popatrzą na wielbłądy, jak one zostały stworzone? i na niebo, jak ono zostało wzniesione? [Kor. 88/17-18]

...dla tych, którzy rozmyślają nad stworzeniem niebios i ziemi... [3/191]⁷

Jego zdaniem, z tych fragmentów wynika, że poznanie stworzenia jest konieczne, gdyż tylko tak dochodzi się do wiedzy o Bogu, a co więcej jest to dla nas osiągalne mocą naszego intelektu. Zdobywając wiedzę o tym, co stworzone, uzyskujemy świadomość istnienia Stwórcy. Aby tego dokonać konieczne jest wykorzystanie rozumowania sylogistycznego. Awerroes wyróżnia trzy rodzaje sylogizmu, które odpowiadają trzem rodzajom poznania. Pierwszy jest to sylogizm demonstratywny, który jest najbardziej doskonały i który jest stosowany przez filozofów. Drugim typem jest sylogizm dialektyczny, którym posługują się teologowie. Ostatnim sylogizmem, jaki wyróżnia, jest sylogizm retoryczny, który używany jest przez zwykłych ludzi. Z tym podziałem na trzy rodzaje poznania, wiąże się wyróżnienie trzech kategorii ludzi, jakiego dokonuje ten andaluzyjski filozof. Według niego prawda jest dostępna dla wszystkich. Każdy człowiek może do niej dotrzeć dzięki metodzie, która najlepiej odpowiada jego wewnętrznemu usposobieniu. Pierwszą grupę określa jako *ludzi retoryki*. Stanowią oni większość i należy do niej każdy, kto dysponuje sprawnym intelektem. Zdaniem Ibn Ruszda, zakazana jest im wszelka interpretacja Koranu i wynikającego z niego Prawa. Przedstawicieli drugiej grupy nazywa *ludźmi dialektyki*, gdyż posługują się w swoim namyśle nad Prawem interpretacją dialektyczną. Według Awerroesa, nie jest ona pewna i może prowadzić do błędów. Trzecią

⁶ *Koran*, Warszawa 2004. Wszystkie cytaty z Koranu podaję w tłumaczeniu Józefa Bielawskiego.

⁷ Ten werset oraz werset go poprzedzający brzmią następująco:
Zaprawdę, w stworzeniu niebios i ziemi i w kolejnej zmianie nocy i dnia są znaki dla tych, którzy posiadają rozum, dla tych którzy wspominają Boga, stojąc, siedząc i leżąc, dla tych, którzy rozmyślają nad stworzeniem niebios i ziemi: „Panie nasz! Nie stworzyłeś tego nadaremnie (...)” [Kor. 3/190-191].

grupę stanowią *ludzie dowodu*, czyli ci, którzy posługują się interpretacją pewną, opartą na sylogizmie demonstratywnym. Zauważa, że tego typu rozumowaniu zarzuca się, że jest heretycką innowacją, gdyż nie występowało w początkowych latach istnienia islamu. Na zarzut ten odpowiada, że rozważania prawnicze również pojawiły się w późniejszym okresie rozwoju tej religii, a nie formułuje się pod ich adresem tego typu oskarżeń.

Autor *Traktatu rozstrzygającego* rozważa kwestię relacji między islamem a spuścizną, jaką pozostawiły po sobie inne ludy; interesuje go zwłaszcza stosunek do dorobku starożytnych Greków. Awerroes wskazuje, że Koran zachęca do badania tekstów starożytnych filozofów. Stwierdza, że cel i intencja, jakie kierowały autorami tych ksiąg, są takie same, jak ten, który został zawarty w Świętej Księdze islamu, a jest nim prawda. Podkreśla, że jeśli ktoś przed nami podejmował i badał jakąś kwestię i doszedł do poprawnego rozwiązania, to naszym obowiązkiem jest je zaakceptować i przyjąć, niezależnie czy ich twórca podziela naszą religię czy nie⁸. Dzieje się tak, gdyż jedna prawda nie może być sprzeczna z inną, różne prawdy uzupełniają się wzajemnie, ale nigdy nie mogą się wykluczać. Jeśli jednak dochodzi do różnic między nimi, to mają one miejsce w tych punktach, w których konieczna jest interpretacja.

Ibn Ruszd zaznacza wręcz, że ten, kto chciałby zakazać czytania tekstów starożytnych filozofów, tak naprawdę dopuszcza się grzechu, gdyż uniemożliwia ludziom poznanie Boga. Przewinienie takiej osoby jest tym większe, ponieważ utrudnia ona dostęp do Boga *najlepszym z ludzi*, czyli filozofom. A co więcej, jest to również występki przeciwko samemu Absolutowi, ponieważ to, co dla Niego jest najlepsze, to być pojmowanym w możliwie najbardziej doskonały sposób, a tylko filozofowie są w stanie tak ujmować Transcendencję. Aby było to możliwe, uczony musi dysponować dwoma atrybutami. Musi posiadać wrodzoną inteligencją, ale także konieczne jest, aby cechował się moralnością, która wypływa z Prawa. Jak pisze Awerroes:

Wynika z tego, że namysł nad księgami starożytnych jest według Prawa obowiązkowy, jako że cel oraz intencja [starożytnych] zawarta w ich pismach jest w znacznym stopniu intencją, do której zachęca nas Prawo. I [stało się oczywiste], że ktokolwiek zakaże namysłu [nad owymi księgami] komukolwiek, kto jest do tego zdolny – mianowicie, temu, kto łączy dwie cechy: pierwszą, którą jest wrodzona inteligencja, i drugą, którą jest oparta na Prawie sprawiedliwość oraz moralność – na pewno odgradza ludzi od drzwi, przez które Prawo wzywa ich do poznania Boga – mianowicie, drzwi refleksji prowadzące do Jego

⁸ Takie podejście podyktowane jest tym, że ludzka wiedza, zdaniem Ibn Ruszda, kumuluje się przez pokolenia i jeśli chcemy rzetelnie badać świat, to musimy odwoływać się do osiągnięć naszych poprzedników. Taka metoda jest konieczna, gdyż żaden człowiek nie jest w stanie samodzielnie zdobyć całości wiedzy i nie jest zdolny do tego, aby samemu przebadać wszystkie jej gałęzie. Zob. Averroës, op. cit.

prawdziwego poznania. Jest to skrajna ignorancja oraz odsunięcie się od Boga (niech będzie uwielbiony).⁹

oraz

Jednak, całkowite zakazywanie ksiąg logicznych [filozoficznych – uwaga D.K.] sprzeciwia się temu, do czego wzywa Prawo, ponieważ jest to coś niewłaściwego w stosunku do najlepszego rodzaju ludzi oraz do najlepszych z istniejących bytów. W stosunku do najlepszych z istniejących bytów, słuszne jest, aby ci, którzy są przygotowani do ich poznania, a stanowią oni najlepszy rodzaj ludzi, poznali je w ich najwyższym stopniu.¹⁰

Jednocześnie przestrzega on przed bezkrytycznym podejściem do pism starożytnych myślicieli. Według niego obowiązkiem muzułmanina, który dysponuje odpowiednimi predyspozycjami, jest badać je i przejmować to, co w nich jest prawdziwe i słuszne, ale gdy trafi w nich na coś niewłaściwego i kłamliwego, to ma on wykazywać te błędy i przestrzegać przed nimi innych. Większość pomyłek wynika jednak z tego, że analizowania tych tekstów podejmują się osoby, które tego robić nie powinny. Awerroes stwierdza, że błędy tych ludzi nie oznaczają, że badanie dorobku starożytnych powinno być zakazane. Stwierdza, że owe błędy nie wynikają z istoty filozofii i są jedynie czymś przypadkowym. Filozofia ze swojej natury jest czymś użytecznym i dlatego nie powinno się jej odrzucać, tylko dlatego, że ludzie, którzy się nią zajmują, mogą w sposób akcydentalny, się mylić¹¹.

Obrona filozofii przed zarzutami Al-Ghazalego

Jak już zostało wspomniane, Awerroes polemizował z krytyczną oceną filozofii, jaką przedstawił Al-Ghazali, który sformułował trzy zarzuty pod jej adresem. Koncepcje starożytnych miały, według Al-Ghazalego, prowadzić do bezbożności, gdyż mieli oni negować to, że Bóg posiada wiedzę o indywidualach i rzeczach szczegółowych; przeczyć temu, że istnieje życie pozagrobowe oraz twierdzić, że świat nie został stworzony. Odpierając oskarżenia o bezbożność, autor *Traktatu rozstrzygającego* stwierdza, że Bóg opisał w Koranie mędrców i uczonych właśnie jako ludzi wierzących. Według niego, Święta Księga islamu opisuje ich jako tych, którzy do swojej wiary dochodzą drogą rozumowania oraz poprzez interpretacje objawienia koranicznego. Uważa on, że określenie: *A ci, którzy są utwierdzeni w wiedzy*, które

⁹ Ibidem, s. 6-7.

¹⁰ Ibidem, s. 22.

¹¹ Aby uzasadnić dlaczego nie należy odrzucać filozofii, mimo że może być źródłem pewnych błędów, Awerroes wykorzystuje sugestywną metaforę. Stwierdza, że ten, kto zabrania sięgania do *ksiąg mądrości*, tym, którzy są zdolni do ich zrozumienia, jest jak ten, kto zabrania spragnionym picia świeżej i zimnej wody, tylko dlatego, że ktoś się nią kiedyś zakrztusił i z tego powodu umarł. Ibidem, s. 7-8.

pojawia się w siódmym wersecie sury trzeciej, odnosi się do filozofów oraz ich metod dochodzenia do prawdy, czyli do interpretacji opartej na sylogizmie demonstratywnym¹². Na posądzenie, jakoby *falasifa* (filozofowie należący do nurtu filozofii hellenizującej) mieli głosić, że Absolut nie zna tego, co szczegółowe, a tylko to, co ogólne, odpowiada, że ani Al-Farabi, ani Awicenna tego nie twierdzą. Zdaniem tych myślicieli, Bóg poznaje to, co jednostkowe, ale wiedza, jaką posiada o tego typu bytach, jest całkowicie inna od tej, jaka jest dostępna człowiekowi. Nasza wiedza wynika z istoty poznawanych przez nas bytów i związana jest z ich materialnością, natomiast wiedza Boga wykracza poza dystynkcje tego, co ogólne i tego, co szczegółowe. Ibn Ruszd pisze, że łączenie czy mieszanie tych dwóch rodzajów poznania – boskiego i ludzkiego – jest karygodnym błędem i *szczytem ignorancji*¹³. Tym, co je łączy, jest jedynie wspólna nazwa, którą jednak należy definiować na dwa różne sposoby, gdyż odnosi się do dwóch różnych przedmiotów.

Na drugi zarzut odpowiada w ten sposób, że *falasifa* nie głoszą tego, że nie istnieje życie pozagrobowe, ale przedstawiają inną od ortodoksyjnej interpretację wersetów, które zawierają opisy eschatologiczne. Według *aszarytów* należy je odczytywać dosłownie, inne grupy uczonych głoszą z kolei, że wymagają one interpretacji, a jeszcze inne twierdzą, że należy stosować oba te podejścia. Jeśli osoba wykształcona pomyli się w odczytaniu tych wersetów, ten błąd ma być jej wybaczony, natomiast gdy jej egzegeza jest poprawna, ma ona otrzymać za nią nagrodę. Jedyne, czego nie wolno jej zrobić, to zanegować faktu, że po śmierci dusza ludzka nadal posiada egzystencję. Natomiast osoba, która nie jest dobrze wykształcona, nie może podchodzić do opisów eschatologicznych inaczej jak w ich dosłownym znaczeniu.

Rozpatrując trzeci zarzut, jaki wysunął Al-Ghazali, Awerroes stwierdza, że jest on wynikiem nieporozumienia, które ma swoje źródło w nieprecyzyjnym określaniu właściwości pewnych bytów. Zarówno *aszaryci*, jak i *falasifa*, zgadzają się, że można wyróżnić trzy rodzaje bytów. Pierwszy rodzaj to byty, które uzyskały swoje istnienie od czegoś innego niż one same, są uwikłane w materię i posiadają przyczynę sprawczą oraz są uchwytnie za pomocą zmysłów, dlatego określane są one jako *zrodzone*. Drugi rodzaj to byty, których istnienie wypływa z nich samych, jedynym sposobem, aby je poznać jest droga dowodzenia i rozumowania, ponadto są one pozaczasowe i dlatego noszą miano *wiecznych*; bytem tego typu jest Bóg. Ostatnią

¹² W całości werset ten brzmi następująco:

On jest tym, który zesłał tobie Księgę. W niej są znaki solidne – one stanowią istotę Księgi – i inne – dwuznaczne. Ci, co w sercach mają skłonność do zwątpienia, postępują za tym, co w niej jest wieloznaczne, poszukują niezgody i dążą do wyjaśnienia tego, co niejasne; lecz nikt nie zna tego wyjaśniania, tylko Bóg! A ci, którzy są utwierdzeni w wiedzy, mówią: „My wierzymy w niego; wszystko pochodzi od naszego Pana”. Lecz przypominają to sobie tylko ludzie obdarzeni rozumem. [Kor. 3/7].

¹³ Zob. Averroës, op. cit., s. 13.

kategorią, są te byty, które nie podlegają czasowi i nie otrzymały istnienia od nikogo, ale posiadają przyczynę sprawczą; takim bytem jest wszechświat jako kompletna całość¹⁴. Awerroes pisze, że między filozofami i *aszarytami* panuje zgoda, jeśli chodzi o taką charakterystykę świata. Pokazuje wręcz, że zatrzymanie się na literalnej warstwie Pisma pociągnęłoby za sobą twierdzenie, że świat istniał od zawsze i nie został stworzony¹⁵. Spór między tymi dwoma stanowiskami wynika z dużego podobieństwa bytu świata do – z jednej strony – bytów wiecznych, z drugiej – do bytów stworzonych. Tak naprawdę świat nie jest ani wieczny, gdyż posiada przyczynę sprawczą, ani nie jest stworzony, gdyż jako pozaczasowy jest dowieczny, czyli nie posiada końca.

Interpretacja

Kolejnym ważnym punktem rozważań zawartych w *Traktacie rozstrzygającym*, jest kwestia interpretacji Koranu oraz pytanie, jaką rolę odgrywa filozofia w namyśle nad Objawieniem. Awerroes wskazuje, że interpretacja oraz oparcie się na rozumie jest czymś koniecznym przy badaniu treści zawartej w Świętej Księdze islamu¹⁶. Podkreśla, że we wczesnym okresie istnienia islamu, muzułmanie byli zgodni co do tego, że w Koranie umieszczone jest pewne ukryte znaczenie, które zasłonięte jest jego aspektem literalnym. Według tego filozofa, można rozróżnić trzy rodzaje wersetów. Pierwsze z nich to te, które należy ujmować w ich znaczeniu dosłownym, których nie należy interpretować. Drugą grupę stanowią te, które wymagają interpretacji, i których nie wolno odczytywać dosłownie. Ostatnią wyróżnioną klasę stanowią takie wersety, co do których nie ma zgody, czy dozwolone jest, aby je interpretować czy nie. Istotnym elementem wykształcenia, jakim powinien dysponować uczony, jest wiedza o tym, jak prawidłowo klasyfikować wersety, gdyż konsekwencją zastosowania niewłaściwej metody, jest popadnięcie w bezbożność. Jednym z kryteriów rozróżniających jest, zdaniem Awerroesa, to, że jeśli drogą rozumowania dochodzi się

¹⁴ Awerroes chce przez to powiedzieć, że istnienie wszechświata, jak i zamieszkujących go bytów, nie jest czymś różnym od jego istoty. Jego istnienie nie pochodzi z czegoś z *zewnątrz*, i nie jest dołączane do istoty, ale wypływa z samej istoty. Różnica między egzystencją a esencją ma charakter czysto logiczny, a nie realny, jak twierdził Awicenna. Zdaniem Ibn Ruszda uznanie realnej różnicy pomiędzy istnieniem a istotą przez Abu Alego ibn Sina, było wynikiem tego, że *zanieczyścił* on myśl Arystotelesa elementami religijnymi. Samo pytanie o istnienie Awerroes postrzegał jako fałszywe, gdyż według niego wyjaśnić jakiś byt, to ustalić jego przyczynę, gdyż otrzymujemy wtedy wiedzę, dlaczego on jest. W tym świetle pytanie, dlaczego byt istnieje, staje się zbędne. Zob. É. Gilson, op. cit.; P. Milcarek, op. cit.

¹⁵ Dla uzasadnienia swojej tezy przytacza werset siódmy sury jedenastej, w którym mowa jest o tym, że przed aktem stworzenia, tron Boga spoczywał na wodzie oraz werset jedenasty sury czterdziestej pierwszej, w którym niebo przed kreacją opisane jest jako dym. Te dwa fragmenty odczytane literalnie mogą służyć jako potwierdzenie teorii, że istniało coś przed tym, zanim Bóg powołał świat do istnienia. Zob. Averroës, op. cit., s. 16.

¹⁶ Awerroes z naciskiem stwierdza, że także sami teolodzy spekulatywni wykorzystywali interpretacje podczas formułowania swoich twierdzeń. Zob. Ibidem, s. 16.

do wniosków sprzecznych z tymi, które wynikają z dosłownego znaczenia Koranu, to oznacza to, że te fragmenty, które odczytaliśmy literalnie, wymagają interpretacji.

Sama interpretacja jest dozwolona tylko dla uczonych, gdyż wyłącznie oni są predysponowani i posiadają odpowiednią wiedzę, aby prawidłowo odczytać ukryte znaczenie Koranu. Dzięki swojemu wykształceniu posiadają umiejętność poprawnego stosowania metod wnioskowania, dzięki czemu dochodzą do prawdy. Posiadanie tego typu umiejętności jest warunkiem koniecznym do tego, aby móc wyjść poza dosłowne znaczenie objawiania zawartego w Świętej Księdze islamu. Ktoś, kto ich nie opanował, powinien pozostać na poziomie literalnego odczytania. Zdaniem Ibn Ruszda, filozofowie nie powinni przekazywać metaforycznego znaczenia tego typu ludziom, gdyż owocuje to bezbożnością. Jej źródłem jest sytuacja, gdy ktoś, kto nie jest zdolny do zrozumienia tego, co chce mu przekazać mędrzec, źle pojmuje jego egzegezę i w rezultacie odchodzi od wiary. Jak pisze Awerroes:

Dla każdego, kto nie jest obeznany z nauką, jest obowiązkiem przyjąć je [opisy życia przyszłego] w ich dosłownym znaczeniu; dla niego jest bezbożnością interpretować je, ponieważ prowadzi to do bezbożności. Dlatego jesteśmy zdania, że dla kogokolwiek spośród ludzi, których obowiązkiem jest mieć wiarę w dosłowne znaczenie, interpretacja jest bezbożnością, ponieważ prowadzi do bezbożności. Ktokolwiek z obeznanych z interpretacją, kto ujawnia im to, wzywa ich do bezbożności; a ten kto wzywa do bezbożności jest bezbożnikiem¹⁷.

Aby tego typu treści nie były dostępne dla niepowołanych, wszelkie rozważania nad Koranem, które bazują na interpretacji powinny być zawarte tylko w księgach przeznaczonych dla specjalistów, a nie dziełach poetyckich, czy stosujących metody retoryczne lub dialektyczne. Specjalistyczny język i wysoki poziom abstrakcji, który powinien je cechować, spowoduje, że sięgać po nie będą tylko ludzie, którzy dysponują odpowiednimi cechami intelektualnymi i moralnymi. Awerroes zarzuca Al-Ghazalemu to, że wiedzę przeznaczoną dla wybranych, uczynił powszechnie dostępną, a takie postępowanie jest szkodliwe zarówno dla samej religii, jak i dla ludzkiej mądrości. Natomiast dla tych, którzy nie są w stanie poprawnie interpretować, Bóg stworzył coś na wzór *ukrytego znaczenia*, które można poznać za pomocą dialektyki oraz retoryki.

¹⁷ Ibidem, s. 21.

Podsumowanie

Idee Awerroesa nie znalazły oddźwięku w świecie islamu. Przyłgnęło do niego miano heretyka i wolnomyśliciela, który nawołuje do niewiary. Z wyjątkiem jego bezpośrednich uczniów, nie było uczonych, którzy by kontynuowali i rozwijali jego myśl. Wśród mediewistów oraz historyków filozofii można spotkać się z opinią, że był on ostatnim wielkim filozofem muzułmańskim, a wraz z jego śmiercią kończy się zjawisko intelektualne, które można nazwać *filozofią muzułmańską*. Jak pokazuje Henry Corbin, teza ta nie jest do końca słuszna:

Uznaje się, że po śmierci Awerroesa na niemal całym obszarze muzułmańskim filozofia umilkła (co stało się podstawą do przedstawionego wyżej uproszczenia – mówiącego o końcu filozofii muzułmańskiej w ogóle – uwaga D.K.), jednak w XVI wieku, wraz z renesansem safawidzkim, w Iranie doszło do wspaniałego rozkwitu myśli i myślicieli.¹⁸

Mimo, że na gruncie jego własnej kultury, nie kontynuowano myśli Ibn Ruszda, to odegrała ona bardzo dużą rolę w rozwoju filozofii europejskiej okresu średniowiecza. Komentarze Awerroesa do dzieł Arystotelesa przez wiele lat były jedynymi, jakimi dysponowali łacinnicy. Bardzo długo uznawane były za autorytatywne i stanowiły istotny punkt wyjścia w odczytywaniu filozofii Stagiryty. Przykładem recepcji jego poglądów jest ruch intelektualny zwany *awerroizmem łacińskim*¹⁹. Jego przedstawiciele, jako pierwsi w świecie łacińskim, zaczęli wprost odwoływać się do Arystotelesa. Ich działalność wywołała znaczny ferment intelektualny, który zaowocował ożywieniem życia umysłowego i wzrostem zainteresowania nowymi ideami i prądami intelektualnymi²⁰. To właśnie na gruncie *awerroizmu łacińskiego* ukuto tzw. *doktrynę podwójnej prawdy*²¹, którą przypisuje się Awerroesowi, ale który sam nigdzie jej *explicite* nie formuje; za twórcą tej doktryny uznaje się Jan z Janduno²². Koncepcje Awerroesa stanowiły również element inspirujący dla takich myślicieli, jak św. Tomasz z Akwinu czy Jan Duns Szkot. Widoczne jest to chociażby w ich rozważaniach dotyczących

¹⁸ H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, Warszawa 2005, s. 10.

¹⁹ Do najwybitniejszych awerroistów łacińskich zalicza się m.in. Siger z Brabancji, Boecjusza z Dacji, Marsyliusz z Padwy czy Jana z Janduno. Zob. Z. Kuksewicz, *Awerroizm łaciński trzynastego wieku*, Warszawa 1971; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 347-367, 464-469.

²⁰ Z ideami awerroizmu łacińskiego polemizowali m.in. Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu czy Idzi Rzymianin. Bardzo istotną osią sporu była kwestia monopsychizmu, którą głosili awerroiści. Według tej koncepcji materia jest czynnikiem nadającym nam jednostkowość, dlatego wraz ze śmiercią ciała, nasza dusza traci swój indywidualny charakter. Zob. Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu*, Kęty 2008.

²¹ Doktryna ta głosi, że istnieją dwie prawdy – prawda teologów oraz prawda filozofów, przy czym są one niezależne i różne od siebie. Sam Awerroes twierdził, że prawda jest jedna, ale ujmowana na wiele sposobów. Owe sposoby są stopniowalne: najpełniej i w najdoskonalszy sposób ujmują ją filozofowie, stopień niżej jest ujmowanie prawdy przez teologów, a w najmniejszym i najmniej doskonałym stopniu docierają do niej ludzie prości. Zob. E. Gilson, *Historia...*, op. cit.; H. Corbin, op. cit.; J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1986; O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, Warszawa 2004; J. Zielińska, *Awerroes i awerroizm łaciński w interpretacji Ernesta Renana w: Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, red. A. Aduszkiewicz, M. Gogacz, Warszawa 1982.

²² A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, Warszawa 1967, s. 205-206.

problemu wspomnianej już relacji między istotą a istnieniem. O dużym szacunku, jakim Ibn Ruszda darzył Akwinata, może świadczyć to, że w swoich działach nazywał *Filozofem* Arystotelesa, a *Komentatorem* właśnie Awerroesa.

Stosunki kalifatu umajjadzkiego z Chazarami oraz dynastią Tang a oblężenie Konstantynopola w latach 717-718

Wynik wojen arabsko-bizantyńskich w pierwszej połowie VIII wieku ustalił granice pomiędzy chrześcijaństwem a islamem na następne dwieście pięćdziesiąt lat. Oblężenie Konstantynopola w latach 717-718, istotny element tych wojen, przedstawiane jest przez bizantynistów jako wydarzenie mające niebagatelne znaczenie dla rozwoju historii Śródziemnomorza¹ – znacznie większe niż znana bitwa pod Poitiers z 732 roku pomiędzy Frankami a muzułmanami. W badaniach nad tym starciem zbrojnym nie rozważano jednak dotychczas, jaki wpływ na jego wynik miały ówczesne stosunki kalifatu umajjadzkiego z państwem chazarskim na Kaukazie oraz działania wojsk arabskich na obszarze Azji Centralnej. W niniejszym artykule przeanalizuję wpływ, jaki miał podział sił na różnych kierunkach arabskiej ekspansji dla wyniku wojen z Bizancjum. Naświetlenie międzynarodowego tła oraz przeanalizowanie wydarzeń niezwiązanych z obszarem śródziemnomorskim pozwoli lepiej zrozumieć, dlaczego armie islamu zostały zatrzymane pod murami Konstantynopola. Umożliwi to także osiągnięcie szerszej perspektywy w badaniach nad tymi zagadnieniami, dotychczas analizowanymi w wymiarze starć bezpośrednich pomiędzy dwoma uniwersalnymi imperiami – bizantyńskim i muzułmańskim.

¹ H.A.R. Gibb napisał, że od tego momentu możemy mówić o zwróceniu się islamu na wschód, zob. *Arab-Byzantine relations under the Umayyad caliphate*, „Dumbarton Oaks Papers” 28 (1958), s. 232. L.W. Barnard przyznaje oblężeniu rangę jednego z najważniejszych starć w historii świata, zob. *Byzantium and Islam. The Interaction of Two Worlds in the Iconoclastic Era*, „Byzantinoslavica” 36 (1975), s. 25. Przedwojenny historyk grecki Spiridion Lampros nazywa Leona nowym Miltiadesem, a wojny arabsko-bizantyńskie przyrównuje do persko-greckich, zob. *Istoria tis Ellados*, vol. III, Ateny 1892, s. 779. E. Eickhoff znaczenie tego oblężenia dla techniki operacji morskich porównuje ze znaczeniem pierwszej wojny punickiej, zob. *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland. Das Mittelmeer unter byzantinischer und arabischer Hegemonie (650-1040)*, Berlin 1966, s. 35; J.B. Bury nazywa zaś rok 718 „powszechnym”, zob. *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.)*, vol. II, London 1889, s. 405.

Oblężenie Konstantynopola²

Najpierw jednak postaram się pokrótce przedstawić najważniejsze fakty związane ze starciem pod stolicą cesarstwa bizantyńskiego w latach 717-718. Przede wszystkim należy podkreślić, że Bizancjum w momencie arabskiej inwazji znajdowało się w stanie permanentnego kryzysu³. Dość przypomnieć, że od 711 do 717 roku władca na tronie w Konstantynopolu zmieniał się czterokrotnie⁴. W 715 roku doszło do krótkotrwałego oblężenia stolicy przez flotę z wojskami temu⁵ Opsikon na pokładzie⁶. Skomplikowana sytuacja w cesarstwie miała także wpływ na działania Arabów w Azji Mniejszej podczas ich marszu na Konstantynopol.

Teofanes nie podaje bliższych informacji o koncentracji wojsk muzułmańskich przed wyprawą. Opis tej operacji zawierają inne źródła, głównie arabskie. Armia kalifa zebrała się pod Dabik, obok Aleppo⁷. Nie znamy dokładnej liczby wojsk, jakie się tam zgromadziły. Podawane zaś przez kronikarzy wielkości nie zasługują na zaufanie⁸. Musiała być to jednak znaczna potęga, biorąc pod uwagę cel, jaki był stawiany przed tą ekspedycją. Ponieważ kalif Sulejman, który miał początkowo dowodzić, zachorował w Dabik, oddał dowództwo swemu bratu przyrodniemu Maslamie⁹.

Teofanes początek wyprawy przeciw Konstantynopolowi datuje na rok 715/716; wymarsz z Dabik odbył się najprawdopodobniej we wrześniu roku 715. Teofanes podaje nam, że wojsko arabskie podzielone było na dwie armie, które działały właściwie niezależnie od siebie¹⁰. Armia wodza Sulejmana była awangardą wojsk arabskich, być może tylko konną, jak przypuszcza Julian Kulakovskij¹¹. Mogła ona spełniać rolę osłonową, ochraniając główne siły arabskie od północy. Z pewnością poruszała się też szybciej od armii Maslamy, która

² Opis oparłem na ustaleniach, które poczyniłem w: B. Cecota, *Wybrane zagadnienia arabskiej wyprawy na Konstantynopol w latach 717-718 w: Księga pamiątkowa XV. Ogólnopolskiego Zjazdu Historyków Studentów*, t. 1, Łódź 2008, s. 37-50.

³ W. Treadgold, *Seven Byzantine Revolutions and the Chronology of Theophanes*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies”, 31, 1990, s. 203-227.

⁴ G.V. Summer, *Philippicus, Anastasius II and Theodosius III*, „Greek Roman and Byzantine Studies”, 17, 1976, s. 287-294.

⁵ Bizantyńskiego okręgu militarnego.

⁶ W. Treadgold, op. cit., s. 219-222.

⁷ R. Guiland, *L'expédition de Maslama contre Constantinople (717- 718)* w: idem, *Études Byzantines*, Paris 1959, s. 110.

⁸ Michał Syryjczyk napisał, że miało tam być 200 tys. wojowników, którym towarzyszyło 12 tys. jucznych zwierząt. Bar Hebraeus dodaje informację o 30 tys. starych, doświadczonych wojowników, których celem było zagrzewanie młodych do pozostania na drodze Allaha. Historyk armeński, Asolik z Taron, podaje liczbę 500 tys. żołnierzy, zob. ibidem, s. 130; Według zaś At-Tabariego armia arabska liczyła 180 tys. wojowników, zob. D. Madeyska, *Wojny arabsko-bizantyńskie*, „Przegląd Orientalistyczny” 103 (1977), s. 193.

⁹ R. Guiland, *L'expédition...*, s. 110-111.

¹⁰ *Theophanis Chronographia*, AM 6208, red. C.G. de Boor, Lipsiae 1883, s. 386, wersy 25-27 (dalej: *Theoph.*).

¹¹ J. Kulakovskij, *Istorija Vizantii*, vol. III, London 1973, s. 326.

obarczona była taborem. Maslama przypuszczalnie współpracował z flotą, która także wyruszyła na tę ekspedycję. Dowodził nią najprawdopodobniej Umar ibn Hubajra¹².

Gdy armia Sulejmana przybyła pod Amorion, stolicę *temu*¹³ Antolikon, jej dowódca podjął rozmowy z tamtejszym strategiem, przyszłym cesarzem Leonem. Pertraktowano na temat ewentualnego przejścia Leona na stronę arabską. Trudno stwierdzić jednoznacznie, czy założyciel dynastii izauryjskiej ułożył się z muzułmanami. Faktem jest, że Amorion nie został zdobyczą Maslamy. Po nieudanym oblężeniu Amorionu, Maslama ruszył spod Akroinon, miejscowości na granicy *temu* Antolikon, przez Sardy (o zajęciu których wspominają kroniki syryjskie z 819 i z 846 roku oraz dzieło Michała Syryjczyka¹⁴), pod Pergamon. Miasto obległ i zajął „z pomocą diabelskiej siły” (*ek diabolikes energeias*)¹⁵, najprawdopodobniej jesienią 716 roku¹⁶. W czasie, gdy Arabowie posuwali się w głąb Azji Mniejszej, zmieniła się sytuacja w stolicy cesarstwa. Władzę przejął Leon, koronowany przez patriarchę Germana¹⁷.

Teofanes pisze, że Maslama, po prezimowaniu w Azji, ruszył na Konstantynopol¹⁸, przechodząc cieśniny pod Abydos, znacznie oddalonego od stolicy Bizancjum, i niszcząc po drodze bliżej nieokreślone twierdze. Ekkehard Eickhoff podaje, że Maslama stanął przed murami teodozjańskimi¹⁹. Oblężenie rozpoczęło się 15 sierpnia 717 roku.

1 września przypłynęła flota, która zacumowała pomiędzy Magnaurą a Kyklobionem²⁰, czekając na sprzyjający wiatr. Po dwóch dniach popłynęła dalej. Część okrętów przycumowała przy Antemionie i Kleidonie²¹, to jest w cieśninie Bosforu. Pozostałe statki zacumowały natomiast w pobliżu Chalcedonu, przy porcie Eutropios. Celem operacji morskiej było zablokowanie Bosforu²². Manewry okrętów zniweczył wiatr. Leon, gdy to zauważył, nakazał wypłynąć *dromonom*²³, które zadały flocie arabskiej znaczne straty. Kilka okrętów

¹² R. Guillard, *L'expédition...*, s. 11.

¹³ Tem – jednostka podziału administracyjnego w Cesarstwie Bizantyńskim.

¹⁴ *Chronicles up to AD 819/846*, AG 1028, s. 80 w: *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, przeł. A. Palmer, Liverpool 1993. Zob. C. Foss, *Byzantine and Turkish Sardis*, Cambridge 1976, s. 60.

¹⁵ *Theoph.* AM 6208, s. 390, wers 28, s. 541. Na temat wydarzeń pergamońskich zob. W. Brandes, *Apokalyptisches in Pergamon*, „Byzantinoslavica” 48, 1987, s. 1-11; B. Cecota, *op. cit.*, s. 46; M.G. Varvounis, *Une pratique de magie byzantine et la Preis de Pergame par les Arabes*, „Byzantion” 68, 1998, s. 148-156.

¹⁶ Wskazuje na to narracja Teofanesa, który tym wydarzeniem kończy rok 715/716, a następna wzmianka o Maslamie, pod rokiem 716/717, która dotyczy jego prezimowania w Azji.

¹⁷ *Theoph.*, AM 6208, s. 390, wersy 19-26.

¹⁸ *Theoph.*, AM 6209, s. 395, wersy 13-16.

¹⁹ E. Eickhoff, *op. cit.*, s. 33.

²⁰ Miejscowości wymieniane w tym fragmencie odnajdzie czytelnik na mapach zamieszczonych w: R. Janin, *Constantinople byzantine. Développement urbain et Répertoire topographique*, Paris 1950, c. VIII et IX.

²¹ Ibidem, c. XI.

²² R. Guillard, *L'expédition...*, s. 119.

²³ Dromony – okręty wiosłowo-żaglowe używane na Morzu Śródziemnym po upadku Cesarstwa Rzymskiego przez floty Bizancjum i Arabów.

muzułmanów wylądowało po tej klęsce aż na mieliznach wysp Oksia i Plateia²⁴. Jak wynika z dalszych fragmentów relacji Teofanesa, zwycięstwo nie przyniosło Miastu wymiernych korzyści, gdyż wkrótce Arabowie znowu zakotwiczyli w Bosforze, w zatoce zwanej Sostenios²⁵. W międzyczasie rozpoczęła się zima, wyjątkowo surowa tego roku. Skutkiem takich warunków atmosferycznych były duże straty w koniach, wielbłądach i innych zwierzętach, poniesione przez Arabów.

Nadzieją dla Maslamy, jak się okazało niespełnioną, były posiłki wojskowe, przysłane na wiosnę roku 718. Były to dwie floty. Pierwsza, którą dowodził Sufjan, skompletowana w Egipcie, liczyła czterysta okrętów. Na temat liczebności drugiej, dowodzonej przez Jazyda, nie ma informacji. Obaj wodzowie, obawiając się ognia greckiego, zacumowali w pewnej odległości od Konstantynopola. Sufjan w Kalos Agros²⁶, Jazyd zaś na wybrzeżu azjatyckim Morza Marmara, w miejscowościach Kartalimen i Brijas (Bryas) oraz Satyros²⁷. Leon, dowiedziawszy się o obecności nowych okrętów arabskich, wysłał przeciw nim *dromony*. Bitwa zakończyła się wielkim zwycięstwem Bizantyńczyków. W wyniku tych działań, a także rozbicia dwóch flot posiłkowych, oblegający zaczęli cierpieć głód.

Nierozwiązanym problemem badawczym pozostaje udział Bułgarów w wojnie arabsko-bizantyńskiej²⁸. Duża rola wojsk bułgarskich w ostatecznej klęsce Arabów pod Konstantynopolem wydaje się być niewątpliwa, czego udanie dowodzi analiza źródeł dokonana przez Vasila Gjuzeleva²⁹.

Teofanes stwierdza, że gdy kalifem został Umar II, nakazał on Maslamie odwrót, i 15 sierpnia 718 roku „Hagarenses ruszyli w wielkim wstydzie”. Według Teofanesa Umar przejął władzę już 8 października roku poprzedniego. Z informacji tej wynika, że nowy kalif nie wydał swego rozporządzenia, nakazującego odwrót, tak nagle, jak to przedstawiają źródła arabskie. Wręcz przeciwnie, dopóki uznawał zdobycie Konstantynopola za realne, dopóty starał się jak najlepiej dopomóc oblegającym.

²⁴ R. Janin, op. cit., c. XIII et XV.

²⁵ Ibidem, c. XI.

²⁶ Ibidem, c. XI.

²⁷ Ibidem, c. XIII.

²⁸ Streszczenie dyskusji na ten temat: B. Cecota, *Bułgarzy wobec arabskiego oblężenia Konstantynopola w latach 717-718*, „Balcanica Posnaniensia” XVIII, 2011, s. 11-22.

²⁹ V. Gjuzelev, *La participation des Bulgares à l'échec du siège arabe de Constantinople en 717-718*, „Études Historiques”, vol. 10, 1980, s. 91-113.

Konflikt z Chazarami

Niektóre źródła proveniencji wschodniej suponują, że tylko ze względu na rozkaz Umara nakazujący odwrót, Konstantynopol nie uległ wojskom Maslamy³⁰. Choć opinia ta wydaje się dosyć mocno przesadzona, warto zatrzymać się nad nią chwilę dłużej. Z pewnością siły arabskie zostały uszczuplone ze względu na porażkę zadaną im przez Bułgarów. Nie ulega wątpliwości, iż w świetle przekazów bizantyńskich, Leon doskonale poradził sobie w walkach na morzu, nie pozwalając okrętom arabskim na zdobycie zaopatrzenia dla głodującej armii. Wydaje się jednak, że nie możemy stanowczo stwierdzić, że odsiecz bułgarska czy bizantyńskie zwycięstwa na morzu rozbiły wojska Maslamy na tyle, by były zmuszone do odwrotu. Warto więc szukać, poprzez przyjrzenie się ówczesnej sytuacji geopolitycznej, dodatkowych przesłanek, które uzasadniałyby wycofanie się muzułmanów spod Konstantynopola.

Arabowie zetknęli się z państwem chazarskim³¹ w połowie VII wieku. Od początku nawiązania stosunków pomiędzy obydwoma potęgami nie można ich określić jako dobrych. Już te pierwsze kontakty zaowocowały tzw. pierwszą wojną arabsko-chazarską³². Walki, których kres przypada na koniec lat 60. VII wieku, wznowili sami Arabowie w pierwszym dziesięcioleciu VIII wieku. Głównym ogniskiem starć arabsko-chazarskich był w tym okresie Balandżar, w okolicach dzisiejszego Derbentu w Dagestanie. Serię arabskich wypraw na to miasto rozpoczął w latach 708-709³³ znany już nam Maslama, syn Abd al-Malika. Ponownie armie muzułmańskie dotarły w okolice Balandżaru w roku 711 oraz 714. Druga z tych ekspedycji zakończyła się połowicznym sukcesem muzułmanów, gdyż udało im się zdobyć dość istotną ze względów strategicznych fortecę Bab al-Abwab (współczesny Derbent)³⁴.

Warto zauważyć, że muzułmanie rozpoczęli najazdy na twierdze należące do kaganatu w tym samym okresie, gdy możemy już mówić o realizacji zamysłów Walida I odnośnie do ekspedycji na Konstantynopol. W roku 708/709 Arabowie zdobyli Tjanę w Azji Mniejszej³⁵. Lata 713 i 714 to dość poważne wyprawy rabunkowo-rekonesansowe na Galatię i Pizydję.

³⁰ M. Canard, *Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende*, „Journal asiatique” 208, 1926, s. 99-100.

³¹ Na temat Chazarów i ich państwa zob. M.I. Artamanow, *Istorijska Chazar*, Leningrad 1962; K.A. Brook, *The Jews of Khazaria*, Rowman&Littlefield 2006; D.M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton 1954; D. Ludwig, *Struktur und Gesellschaft des Chazaren-Reiches im Licht der schriftlichen Quellen*, Münster 1982; P.B. Golden, *Khazar Studies: An Historio-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*, Budapest 1980; S.A. Pletnjowa, *Die Chasaren. Mittelalterliches Reich an Don und Wolga*, Wien 1978; *The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium hosted by the Ben Zvi Institute*, red. P.B. Golden, H. Ben-Shammai, A. Róna-Tas, Leiden-Boston 2007.

³² D.M. Dunlop, *op. cit.*, s. 41-57.

³³ *The History of al-Tabari. Volume XXIII: Zenith of the Marwanid House*, przeł. M. Hinds, New York 1990, s. 148; D.M. Dunlop, *op. cit.*, s. 60n.

³⁴ G. Rotter, *Maslama b. 'Abd Al-Malik b. Marwan w: The Encyclopedia of Islam. New Edition*, vol. VI, Leiden-New York 1991, s. 740.

³⁵ *Theoph. AM 6201*, s. 376-377, wersy 31 (s. 376) oraz 1-14 (s. 377).

Trudno stwierdzić, co było przyczyną podejmowania równoczesnych ataków zarówno na cesarstwo, jak i kaganat. Być może była to zwykła chęć zysku z wypraw rabunkowych, którą powodowani byli lokalni gubernatorzy. Zastanawiające jest jednak, że ekspedycjami przeciwko Chazarom i Bizantyńczykom w tym okresie dowodził dosyć często brat kalifa Walida – Maslama. Być może więc ataki na kaganat miały podobny charakter jak wyprawy na Galatię i Pizydję – przygotowania do większej ekspedycji.

Nie zatrzymując się dłużej nad tą trudną do wyjaśnienia kwestią, należy podkreślić, że muzułmanie sprowokowali chazarski odwet. W roku 717, gdy większość sił arabskich została skoncentrowana na wyprawie konstantynopolitańskiej, kagan postanowił wykorzystać sytuację. W latach 717-718 odnotowujemy potężną wyprawę chazarską na terytoria Szirwanu, czyli dzisiejszego Azerbejdżanu³⁶.

Chazarski atak spotkał się z odpowiedzią kalifa Umara II. Powołał on na zarządcę wspomnianych terytoriów oraz dowódcę tamtejszej armii Hatima ibn an-Numana, któremu udało się zmusić Chazarów do wycofania się z Szirwanu³⁷. Warto podkreślić, że wyprawa z lat 717-718 była pierwszą chazarską operacją zaczepną wymierzoną w kalifat – dotychczas kaganat ograniczał się do odpierania muzułmańskich najazdów.

Wspomniana okoliczność pozwala nam rozpatrywać kwestię domniemanego sojuszu bizantyńsko-chazarskiego w interesującym nas okresie³⁸. Niestety, nie dysponujemy bezpośrednim dowodem źródłowym na współdziałanie kaganatu i cesarstwa przeciw Arabom w czasie, gdy Konstantynopol był oblegany przez Maslamę. Wiemy jednak, że kontakty pomiędzy Bizancjum a Chazarami na początku VIII wieku przybrały dość ożywioną formę³⁹. Było to związane przede wszystkim z działalnością Justyniana II, który w latach 704-705 starał się o pomoc kagana w odzyskaniu utraconego tronu⁴⁰. Pomimo, że starania te spełzły na niczym, potomkowie Turkutów wyraźnie zainteresowali się sytuacją w Bizancjum. Dysponujemy przekazami sugerującymi, że w 711 roku udzielali oni pomocy w obaleniu

³⁶ *The History of al-Tabari. Volume XXIV: The Empire in Transition*, przeł. D.S. Powers, New York 1989, s. 74; D.M. Dunlop, op. cit., s. 60n.

³⁷ Ibidem, s. 60n.

³⁸ Na temat późniejszych związków bizantyńsko-chazarskich zob. A.F. Kralidis, *Oi Chazaroi kai to Byzantio. Istoriki kai triskeiologiki prosengisi*, Atina 2003; T.S. Noonan, *Byzantium and the Khazars: a Special Relationship?* w: *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*. Cambridge 1990, red. S. Franklin, J. Shepard, Aldershot-Brookfield 1992, s. 117-128; V. Vachkova, *Danube Bulgaria and Khazaria as part of the Byzantine oikoumene* w: *The Other Europe in the Middle Ages. Avars, Bulgars, Khazars, and Cumans*, red. F. Curta, R. Kovalevs, Leiden-Boston 2008, s. 339-362.

³⁹ M.J. Leszka, *Bułgaria i Chazarzy wobec walk o władzę w Bizancjum w początkach VIII w.*, „Balkanica Posnaniensia” IX/X, 1999, s. 49-62.

⁴⁰ A. Kompa, *Cesarz bez cesarstwa – Justynian II między obaleniem a powrotem na tron (wybrane zagadnienia)* w: *Iuvenilia. Materiały z XIV Ogólnopolskiego Zjazdu Historyków Studentów. Wrocław 30 III-2 IV 2006*, Wrocław 2007, s. 29-43.

wspomnianego Justyniana i osadzeniu na tronie w Konstantynopolu Filipika⁴¹. Istotną informację przekazał także Teofanes, który napisał, iż Leon III, będąc jeszcze jednym z niższych rangą wojskowych, brał udział w tajnej misji na Kaukazie⁴². Trudno jednak na podstawie tak wątpliwych przesłanek, jak rozwój kontaktów chazarsko-bizantyńskich na początku VIII wieku i domniemane osobiste rozeznanie Leona III w kwestiach kaukaskich, budować hipotezy, że cesarz mógł szukać pomocy kagana podobnie jak to uczynił z Bułgarami, gdy wysłał do nich swojego przedstawiciela⁴³. Z pozostawionych relacji źródłowych wynika, że korelacja pomiędzy czasem oblężenia oraz wyprawy chazarskiej była raczej przypadkowa, zaś sama reakcja kagana, spowodowana nieodpowiednią polityką muzułmanów w latach wcześniejszych, sprowokowała Chazarów do kontrataku⁴⁴.

Spór arabsko-chiński o Ferganę

W tym samym okresie, czyli drugim dziesięcioleciu VIII wieku, odnotowujemy szczególne zainteresowanie Arabów obszarami Transoksanii, które częściowo znajdowały się w orbicie wpływów chińskiej dynastii Tang.

Zarządcą Chorasanu, a równocześnie inicjatorem aktywnej polityki wobec państw środkowoazjatyckich, był Kutajba ibn Muslim⁴⁵. To on w latach 708-713, po kilku błyskotliwych kampaniach, uczynił poddanyymi sobie szereg skonfliktowanych organizmów politycznych na obszarze Transoksanii⁴⁶. Kontynuując podboje, w 713/714 roku Kutajba rozpoczął operację przeciwko Kaszgarowi, który znajdował się już bezpośrednio w chińskiej strefie wpływów⁴⁷. Działania arabskiego wodza wywołały zdecydowaną reakcję cesarza Huan Zonga, który wysłał do Kutajby swojego przedstawiciela. Według przekazu At-Tabariego, podczas rozmów doszło do wielu spięć⁴⁸.

⁴¹ *Theoph.* AM 6203, s. 378-381. Na temat rebelii Filipika zob. V. Summer, op. cit., s. 287-289; W. Treadgold, op. cit., s. 215-217.

⁴² *Theoph.* AM 6209, s. 392-394.

⁴³ P.A. Yannopoulos, *Le rôle des Bulgares dans la guerre Arabo-Byzantine de 717-718*, „Byzantion” 67, 1997, s. 483-516.

⁴⁴ Jako stronę zaczepną przedstawia Arabów armeński historyk z VIII wieku, Ghewond, który w swojej *Historii kalifów* przekazuje, że konflikt pomiędzy kaganatem a kalifatem miał miejsce w drugim roku panowania Sulejmana, czyli w 716 (przypuszczalnie był to rok rozpoczęcia inwazji na Azję Mniejszą). Wyprawą dowodzić miał Maslama (wódz wyprawy na Konstantynopol). Wyraźnie widać więc, że Ghewond pomylił ekspedycję przeciw cesarstwu z tymi, które były wymierzone przeciw kaganatowi. Armeńczyk potwierdza jednak, że arabskie operacje zaczepne przeciwko obydwu mocarstwom zbiegły się w czasie. Wymienia także tereny wokół Derbentu jako miejsce walk arabsko-chazarskich, zob. *Istorija chalifow wardapieta Gewonda, pisatel'a VIII wieka*, przeł. K. Patkanian. St. Petersburg 1862, s. 27-29.

⁴⁵ Na temat Kutajby oraz jego podbojów zob. H.A.R. Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, London 1923, s. 27n.

⁴⁶ *The History of al-Tabari. Volume XXIII: Zenith of the Marwanid House*, s. 150-156; 164-177; 189-201.

⁴⁷ Ibidem, s. 224n.

⁴⁸ Szczegóły negocjacji w: *The History of al-Tabari. Volume XXIII: Zenith of the Marwanid House*, s. 227n.

Poprawa napiętych stosunków nie trwała niestety zbyt długo. Już w 715 roku wybuchł konflikt o kontrolę nad Ferganą⁴⁹, stolicą bardzo bogatej kotliny górskiej pomiędzy pasmami Tienszan i Ałaj⁵⁰, kluczowej ze względów strategicznych⁵¹. Arabom udało się wprowadzić na tron tego miasta sprzyjającego im A-leao-ta. Jednak usunięty w wyniku zamachu stanu dotychczasowy król Fergany, Ichszid, uciekł na terytorium Anksi, protektoratu pozostającego pod wpływem Tangów. Stamtąd wysłał list do cesarza z prośbą o pomoc. Chińczycy potraktowali tę sprawę priorytetowo. W kotlinie fergańskiej pojawiła się armia chińska pod dowództwem Zang Xiaosonga. Chińczycy pokonali A-leao-ta w bitwie pod Namangan i przywrócili Ichszida na tron Fergany.

W odpowiedzi na chińską interwencję, Arabowie weszli w porozumienie z walczącymi przeciw Tangom Turgeszami. Wraz z nimi dokonali najazdu na kolejne sprzymierzone z Chinami państwo strefy przygranicznej – Aksu. Na pomoc zaatakowanym podążyła kolejna armia chińska. Chińczycy zapewnili sobie także współdziałanie skonfliktowanych z Turgeszami Karłuków. Zgodnie z przekazami chińskimi (Księga Tangów) poddani cesarza osiągnęli zwycięstwo⁵². Przedstawiony powyżej konflikt pomiędzy Chinami a kalifatem miał miejsce w roku 717.

Tak więc w czasie, gdy rozpoczęło się oblężenie Konstantynopola, Arabowie ponieśli klęskę także na najbardziej oddalonym, środkowoazjatyckim teatrze wojny. Niestety, nie dysponujemy relacjami, które mogłyby odpowiedzieć na pytanie, czy chińska kontrofensywa była kontynuowana. Nawet jeżeli tak się nie stało, nie znaczy to, że kalif był tego pewny w latach 717-718.

Podsumowanie

Zgodnie z przekazami muzułmańskimi i opierającymi się na nich w niektórych aspektach relacjami syryjskimi, Umar II wycofał wojska spod Konstantynopola przede wszystkim ze względu na swoje przekonania. Uważał bowiem, iż niewiernych można nawrócić pokojowymi metodami. Nie wydaje się to jednak prawdą – władzę nad państwem przejął już w 717 roku, a więc w okresie, gdy oblężenie dopiero wchodziło w decydującą fazę. Gdyby widział szanse powodzenia tej operacji, z pewnością nie przerwałby jej. Klęski na wschodzie, szczególnie nieoczekiwana agresja chazarska, mogły się przyczynić do podjęcia przez niego takiej, a nie innej decyzji

⁴⁹ H.A.R. Gibb, *The Arab Invasion of Kashgar in A.D. 715*, „Bulletin of the School of Oriental Studies” 3 (1922), s. 467-474.

⁵⁰ Bogactwo swe zawdzięczała doskonałemu nawodnieniu przez rzekę Syr-darię.

⁵¹ Stanowiła (i stanowi do dziś) swoiste wrota do Chin.

⁵² Bai Shouyi, *A History of Chinese Muslim*, vol. II, Beijing 2003, s. 235-236.

CZĘŚĆ II

POLITYKA

Zarys systemu polityczno-prawnego Arabii Saudyjskiej

Saudyjski system prawny jest nierozzerwalnie związany z historią najnowszej Półwyspu Arabskiego i tradycją islamu. Aby móc go scharakteryzować, należy przeanalizować okoliczności, w jakich narodziło się państwo saudyjskie i wyzwania, jakie przed nim stanęły. Niniejsza praca obejmuje wprowadzenie w historię najnowszej Arabii Saudyjskiej, zarys historii saudyjskiego prawodawstwa, opis podziału administracyjnego kraju oraz trójpodziału władz wynikającego z przepisów Ustawy Zasadniczej, jak również omówienie kształtu i zadań Rady Konsultacyjnej pełniącej funkcję saudyjskiego parlamentu.

Rys historyczny

W XVIII wieku na terenach dzisiejszej Arabii Saudyjskiej nie było jednolitego systemu władzy. W większości regionów władzę sprawowali lokalni władcy – emirowie lub szejkwie poszczególnych plemion. Obszarami położonymi w zachodniej części Półwyspu, czyli Hidżazem, władali *szarifowie* Mekki¹ – formalnie niezależni, lecz w praktyce uzależnieni od sułtanów osmańskich. Od połowy XVIII wieku próby zawładnięcia większością terenów Półwyspu zaczęli podejmować władcy z rodu Saudów, który wkrótce stał się jedną z największych sił w regionie. Można wyróżnić cztery okresy rządów Saudów: emirat dirijski (1744² lub 1774³-

¹ Od X wieku tytuł władców Mekki wywodzących się od Hasana (wnuka proroka Muhammada). Ostatniego *szarifa* w roku 1925 obalił przyszły król Arabii Saudyjskiej, Abd al-Aziz Ibn Abd ar-Rahman as-Su'ud.

² Emirat powstał w wyniku przymierza zawartego między reformatorem religijnym Muhammadem Ibn Abd al-Wahhabem a władcą Ad-Dirijji, jednej z najważniejszych osad Nadżdzu (regionu obejmującego północną i środkową część Półwyspu Arabskiego), Muhammadem Ibn Su'udem. Zob. M. al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge 2002, s. 18.

³ W roku 1773 wojska emira Ad-Dirijji, Abd al-Aziza Ibn Muhammada Ibn Su'uda zdobyły Rijad, rozciągając władzę Abd al-Aziza na tę kluczową osadę Nadżdzu. Zob. J. Zdanowski, *Arabia Saudyjska*, Warszawa 2004, s. 26.

1818⁴), tzw. drugie państwo (1824-1891⁵; niekiedy drugie państwo jest zawężane do emiratu rijadzkiego istniejącego w latach 1843-1887⁶), tzw. trzecie państwo (1902-1932, zwane też drugim emiratem rijadzkim⁷) i ostatni, trwający do dziś okres – dzieje Królestwa Arabii Saudyjskiej.

Twórcą drugiego emiratu rijadzkiego (a także pierwszym królem Królestwa Arabii Saudyjskiej) był Abd al-Aziz Ibn Abd ar-Rahman as-Su'ud⁸. Sposób, w jaki podbijał kolejne tereny i jednoczył je w ramach jednego państwa, oraz podejmowane przez niego decyzje wyznaczyły późniejszą drogę rozwoju saudyjskiego społeczeństwa, a ich skutki są widoczne do dziś, także w saudyjskim systemie polityczno-prawnym. Jako główny element scalający całą społeczność Ibn Saud obrał islam. Taka decyzja była zgodna zarówno z dotychczasową historią i kulturą Półwyspu, jak i z całością koncepcji Ibn Sauda, który większości swoich podbojów dokonał za pomocą oddziałów *ichwanów*, czyli plemiennych wojowników osiedlanych w koloniach i zapoznawanych z wahhabicką nauką (tj. ortodoksyjną, rygorystyczną interpretacją przepisów Koranu i hadisów, połączoną z wezwaniem do powrotu do pierwotnego, czystego islamu).

Już w latach 20. XX wieku Ibn Saud zaczął reformować administrację podległych mu terenów i tworzyć pierwsze rady, mające głównie charakter doradczy. W roku 1924 powstała Rada Narodowa (*Al-Madżlis al-Ahli*), która miała opracować podstawowe zasady administracji kraju. Funkcjonowała przez pół roku. W roku 1925 powstała Narodowa Rada Konsultacyjna (*Al-Madżlis al-Ahli asz-Szuri*), zwana też Mekkańską Radą Konsultacyjną. Zajmowała się administracją terytorium Hidżazu i pośrednictwem między społeczeństwem a władcą. Odpowiadała za nadzór nad handlem, edukacją, bezpieczeństwem regionu i systemem sądownictwa w Hidżazie. Ponadto miała utworzyć komitety rozwiązujące problemy społeczne⁹. W roku 1926 przyjęto zbiór Regulacji Podstawowych dla Królestwa Hidżazu (*At-Ta'alimat al-Asasijja li-l-Mamlaka al Hidżazijja*), wzorowany na konstytucjach państw zachodnich i stanowiący podstawę późniejszych aktów prawnych Arabii Saudyjskiej. Dokument ten, zwany

⁴ Sułtan Selim III, nie mogąc pogodzić się z utratą Hidżazu na rzecz Saudów, zobowiązał paszę Egiptu Muhammada Alego do odbicia utraconych ziem. Siły Saudów zostały ostatecznie pokonane przez wojska egipskie w 1818 roku. Zob. M. al-Rasheed, op. cit., s. 23.

⁵ Okres od odzyskania Rijadu przez Saudów w roku 1824 do bitwy pod Mulajdą w roku 1891, w której Saudowie zostali pokonani przez Raszydytów. Zob. M. al-Rasheed, op. cit., s. 23-26; N. Safran, *Saudi Arabia. The Ceaseless Quest for Security*, Ithaca and London 1991, s. 14-20.

⁶ Od odzyskania Rijadu z rąk bocznej linii rodu Saudów w roku 1843 do jego utraty na rzecz Raszydytów w roku 1887. Zob. J. Zdanowski, op. cit., s. 52-77.

⁷ Od zdobycia w 1902 roku Rijadu przez Abd al-Aziza Ibn Abd ar-Rahmana z rodu Saudów do utworzenia w 1932 roku Królestwa Arabii Saudyjskiej.

⁸ W dalszej części pracy nazywany Ibn Saudem.

⁹ King Abdul Aziz (Ibn Saud) Information Resource, <http://www.ibnsaud.info/main/3215.htm>, data odczytu 8 czerwca 2011.

potocznie Konstytucją Hidżazu, składał się z 79 artykułów. Zawierał postanowienia dotyczące uformowania nowego rządu. Powołano do życia organy o charakterze ministerstw (spraw zagranicznych, spraw wewnętrznych i finansów), Rady Administracyjne, Rady Okręgowe oraz Rady Osad i Plemion. Ustalono, że oficjalną nazwą Rady Konsultacyjnej będzie *Madżlis asz-Szura* (Rada Konsultacyjna), uzgodniono długość jej kadencji, liczbę członków, zasady zwoływania sesji.

Na czele rządu stał syn Ibn Sauda, książę Fajsal Ibn Abd al-Aziz, który w swych rękach skupił całą władzę nad Hidżazem – podlegały mu ministerstwa, Rada Konsultacyjna, sądownictwo oraz siły zbrojne regionu¹⁰. W roku 1927 utworzono nowy statut Rady Konsultacyjnej, której głównym zadaniem stało się zawiadamianie rządu o przypadkach nieprzestrzegania obowiązujących praw i niestosowania się innych organów do ich statutów. Rada uczestniczyła także m.in. w opracowywaniu budżetu i nadzorowała zatrudnianie cudzoziemców¹¹. W roku 1928 ogłoszono nowy statut, przewidujący codzienne posiedzenia. W tym samym roku do statutu dodano załącznik, który z czasem stał się wewnętrznym regulaminem Rady. Po roku 1953 (tj. po utworzeniu Rady Ministrów i innych organów rządowych), zakres kompetencji Rady Konsultacyjnej został ograniczony¹².

Odkrycie złóż ropy w Prowincji Wschodniej w roku 1930 miało duży wpływ na tempo tworzenia organów administracyjnych wzorowanych na administracji państw zachodnich – jeszcze w tym samym roku oficjalnie utworzono Ministerstwo Spraw Zagranicznych, dwa lata później – Ministerstwo Finansów, w roku 1944 – Ministerstwo Obrony, a w roku 1953 – ostatnim roku rządów Ibn Sauda – Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Ministerstwo Komunikacji. W tym samym roku utworzono Radę Ministrów, która początkowo była organem doradczym. Jej rola zaczęła ulegać zmianie pod koniec lat 50. XX wieku, na skutek działań następcy tronu, a zarazem szefa rządu, księcia Fajsala (w tym okresie Arabią Saudyjską rządził król Su'ud Ibn Abd al-Aziz). W roku 1958 Rada Ministrów ostatecznie zmieniła swój charakter, stając się jedynym z organów ustawodawczych, a zarazem wykonawczych. W wyniku przemian z lat 50. i 60. XX wieku podlegało jej dwadzieścia ministerstw. Po wstąpieniu na tron w roku 1964, Fajsal wielokrotnie próbował wprowadzić zasady państwa konstytucyjnego do systemu rządów Arabii Saudyjskiej, jednak bez większych sukcesów. W roku 1970 udało mu się utworzyć Ministerstwo Sprawiedliwości¹³.

¹⁰ D. Long, *The Hajj Today: A Survey on the Contemporary Pilgrimage to Makkah*, New York 1979, s. 52-54.

¹¹ A.H. Dahlan, *Politics, Administration and Development in Saudi Arabia*, bmv 1990, s. 66-67.

¹² A.F. Ansary, *A Brief Overview of the Saudi Arabian Legal System*, http://www.nyulawglobal.org/globalex/saudi_arabia.htm#_edn3, data odczytu 9 czerwca 2011.

¹³ Ibidem.

Za rządów króla Chalida Ibn Abd al-Aziza (1975-1982) próbowano dostosować system prawny Arabii Saudyjskiej do potrzeb rozwijającego się społeczeństwa, m.in. utworzono komitet, którego zadaniem było przygotowanie konstytucji¹⁴. Następca Chalida, król Fahd Ibn Abd al-Aziz, ogłosił powstanie nowej Rady Konsultacyjnej (*Madżlis asz-Szura*) na mocy Ustawy o Radzie Konsultacyjnej (*Nizam Madżlis asz-Szura*) z dnia 1 marca 1992 roku (w rzeczywistości była to bardziej reforma już istniejącej Rady Konsultacyjnej niż tworzenie od podstaw nowego organu). Ustalono kształt i zadania Rady: składała się z przewodniczącego i 60 członków (*alimów*¹⁵ oraz: *ahl al-ilm* – dosł. ludzi wiedzy, *ahl ar-raj* – ludzi opinii i *ahl al-chibra* – ekspertów), których król wybierał na czteroletnią, odnawialną kadencję. Miała charakter przedstawicielski i doradczy przy królu¹⁶.

Rada Konsultacyjna wpisuje się w przedmuzułmańską, przejętą przez islam tradycję *madżlisów*¹⁷. Co więcej, uważana jest za kontynuatorkę tradycji zapoczątkowanej przez proroka Muhammada (tradycji konsultowania się z towarzyszami i zachęcania społeczeństwa do współuczestnictwa w konsultacjach), o czym mówi art. 1 Ustawy o Radzie Konsultacyjnej. Zgodnie z art. 2 tej Ustawy, Rada zobowiązana jest do posłuszeństwa boskiemu prawu. Ten sam artykuł jako jej główne zadania wymienia: służbę społeczeństwu, zachowywanie jedności muzułmanów, ochronę struktur państwa i interesów *ummy*, tj. wspólnoty muzułmańskiej. Rada pełni też funkcję saudyjskiego parlamentu – w takim właśnie charakterze, jako jednoizbowy parlament, została przyjęta w 2003 roku do Unii Międzyparlamentarnej¹⁸, międzynarodowej organizacji skupiającej parlamentarzystów ze wszystkich państw świata, w których funkcjonują parlamenty.

Król Fahd, tworząc Radę, nie zamierzał jednak wprowadzać państwa na drogę demokratycznego rozwoju (w zachodnim rozumieniu demokracji). Podkreślał, że zależy mu na wzmocnieniu kraju przez kontynuowanie muzułmańskiej drogi rozwoju, przewidującej, że władca rządzi krajem niepodzielnie, ale opierając się na konsultacjach z poddanymi. Aby zapewnić poddanym możliwość zgłaszania swoich uwag, utworzono Komitet ds. Petycji, podlegający Radzie Konsultacyjnej¹⁹.

¹⁴ A.H. Dahlan, op. cit., s. 74.

¹⁵ Muzułmańscy uczeni i teologowie; stosują spolszczoną formę arabskiego terminu *alim* (l.mn. *ulama*).

¹⁶ Szerzej na temat Rady Konsultacyjnej – zob. *Royal Order No.A/91, of 1 March 1992, to promulgate the Constitution of the Consultative Council, Umm Al-Qura*, 6 marca 1992, t. 69, nr 3397, s. 3-4; Ambasada Królestwa Arabii Saudyjskiej w Polsce, <http://www.saudiembassy.pl/start.php?page=1030404000>, data odczytu 21 czerwca 2011.

¹⁷ Szerzej o historii i roli *madżlisów* zob. F.C.R. Robinson, *Madjlis w: The Encyclopaedia of Islam*, wyd. 2, vol. V, red. C.E. Bosworth, Leiden 1986.

¹⁸ Inter-Parliamentary Union, http://www.ipu.org/english/parline/reports/2373_A.htm, data odczytu 12 czerwca 2011.

¹⁹ J. Zdanowski, op. cit., s. 257-259.

Podział administracyjny i samorząd terytorialny

1 marca 1992 roku król Fahd ogłosił wejście w życie Ustawy o Radzie Konsultacyjnej (*Nizam Madżlis asz-Szura*) a także Ustawy o Prowincjach (*Nizam al-Manatik*) i Ustawy Zasadniczej (Prawa Podstawowego; *An-Nizam al-Asasi*). Ustawa o Prowincjach określiła podział państwa na 13 emiratów²⁰, z których każdy dzieli się na gubernatorstwa²¹ (łącznie 118), podzielone z kolei na dystrykty (podział zależy od warunków demograficznych, geograficznych, komunikacyjnych oraz od poziomu bezpieczeństwa).

W każdej z prowincji działa Rada Prowincji. Na jej czele stoi zarządca – emir²², którym jest jeden z książąt z rodu Saudów w randze ministra. W skład Rady wchodzi także jego zastępca (obaj są rekomendowani na swoje stanowiska przez ministra spraw wewnętrznych i mianowani dekretem królewskim), lokalni pełnomocnicy ministrów i przynajmniej dziesięciu reprezentantów mieszkańców danej prowincji, których na czteroletnią, odnawialną kadencję wyznacza król (na podstawie rekomendacji przedstawionych mu przez emira, za zgodą ministra spraw wewnętrznych). Członek Rady musi być narodowości saudyjskiej „z urodzenia i wychowania”, rzetelny i o odpowiednich kompetencjach, zamieszkujący na stałe w danej prowincji i mający nie mniej niż 30 lat²³.

Emirowie poszczególnych prowincji podlegają ministrowi spraw wewnętrznych. Przed rozpoczęciem pełnienia obowiązków emir i jego zastępca składają przed królem przysięgę następującej treści: „Przysięgam na Wszechmogącego Boga być wiernym mojej religii, mojemu królowi i państwu, nie ujawniać żadnych tajemnic państwa, ochraniać jego interesy i prawa, a moje obowiązki wypełniać uczciwie, odpowiedzialnie, lojalnie i sprawiedliwie”²⁴. Emirowie wszystkich prowincji spotykają się raz w roku, aby wspólnie z ministrem spraw wewnętrznych przedyskutować plany rozwoju poszczególnych regionów. Przynajmniej dwa razy w roku każdy z emirów ma obowiązek zwołać zebranie podległych sobie zarządców gubernatorstw i dystryktów; relacje zebrań składa ministrowi spraw wewnętrznych. Rady Prowincji zajmują się rozwiązywaniem problemów regionów, wdrażaniem nowych projektów rozwoju, uchwalaniem budżetów i kontrolą finansów publicznych, a jednym z ich głównych zadań jest walka z korupcją. Ustawa o Prowincjach określa szczegółowo obowiązki zarządcy prowincji,

²⁰ Ar. I. poj. *al-imara*.

²¹ Ar. I. poj. *muhafaza* – zob. J. Zdanowski, op. cit., s. 259; *Administrative Divisions of Countries*, <http://www.statoids.com/usa.html>, data odczytu 12 czerwca 2011.

²² Ar. I. poj. *amir*; niekiedy zwany też gubernatorem – zob. Ambasada Królestwa Arabii Saudyjskiej w Polsce, <http://www.saudiembassy.pl/start.php?page=1030405000>, data odczytu 21 czerwca 2011.

²³ J. Zdanowski, op. cit., s. 259; *Royal Order No.A/92...*, s. 4-5, http://www.servat.unibe.ch/icl/sa07000_.html, data odczytu 12 czerwca 2011.

²⁴ Ibidem.

w tym obowiązki w zakresie rozwoju ekonomiczno-społecznego oraz ochrony praw gwarantowanych Ustawą Zasadniczą²⁵.

Ustawa Zasadnicza i trójpodział władzy

Ustawa Zasadnicza składa się z 83 artykułów i określa system władzy w państwie. Art. 1 Ustawy stwierdza, że konstytucją państwa są Koran oraz sunna (tradycja). Zgodnie z innymi artykułami Królestwo Arabii Saudyjskiej jest monarchią dziedziczną, w której władzę sprawuje jeden z synów (lub jego męski potomek) Ibn Sauda, rządy w państwie są sprawowane zgodnie z nakazami Koranu, sunny oraz szariatu, co zapewnia obywatelom sprawiedliwość i równość wobec prawa. Ustawa podkreśla wartości muzułmańskie, porusza zagadnienia ekonomiczne, mówi o ochronie praw człowieka zgodnie z szariatem, a także o rozmaitych prawach obywateli: do edukacji, pracy, opieki zdrowotnej i socjalnej, własności prywatnej, tajemnicy korespondencji itd. Po raz pierwszy w historii Arabii Saudyjskiej te prawa zostały jasno określone, np. prawo do własności prywatnej mówi, że nikogo nie można pozbawić jego własności ani go wywłaszczyć, chyba że w interesie publicznym, ale nawet wówczas za odpowiednim odszkodowaniem. Ustawa określa też podział władzy w państwie na ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską, podkreślając, że punktem odniesienia dla wszystkich tych władz jest osoba króla²⁶.

Władza wykonawcza

Mimo ustawowego wprowadzenia trójpodziału władzy, władze nie są od siebie niezależne – w praktyce władza ustawodawcza jest częstokroć tożsama z władzą wykonawczą. Tę ostatnią sprawują: król, członkowie Rady Ministrów, członkowie lokalnych samorządów oraz niektóre agencje, zarówno zależne od państwa, jak i samodzielne. Król ma władzę najwyższą, jest też zwierzchnikiem saudyjskich sił zbrojnych. Ma prawo do nadawania nominacji oficerskich, ogłaszania stanu nadzwyczajnego, generalnej mobilizacji oraz stanu wojny, nadzoruje przestrzeganie zasad szariatu, politykę i bezpieczeństwo państwa. Pełni też funkcję premiera – ma prawo powoływania i dymisjonowania ministrów, nadzoruje prace Rady Ministrów (której przewodniczy, ma prawo ją rozwiązać lub zreorganizować) i poszczególnych agencji rządowych. Ponadto wyznacza następcę tronu, może też delegować na niego część

²⁵ Ibidem.

²⁶ *Royal Order No.A/90...*, s. 1-3, http://www.ilo.org/dyn/natlex/natlex_browse.details?p_lang=en&p_country=SAU&p_classification=01.01&p_origin=COUNTRY&p_sortby=SORTBY_COUNTRY, http://www.servat.unibe.ch/law/icl/sa00000_.html, data odczytu 15 czerwca 2011.

swoich obowiązków, a także zmienić zdanie odnośnie do wyznaczonej osoby i pozbawić ją tytułu następcy tronu. Niekiedy (gdy zagrożone jest bezpieczeństwo państwa, jego integralność terytorialna, bezpieczeństwo obywateli lub funkcjonowanie innych organów władzy), król otrzymuje specjalne uprawnienia. W wykonywaniu obowiązków królowi pomagają członkowie Rady Ministrów oraz następca tronu²⁷.

Bezpośrednią władzę wykonawczą sprawuje Rada Ministrów, która jest odpowiedzialna za ustalanie i wykonywanie polityki państwa (w tym polityki zagranicznej, wewnętrznej, finansowej, gospodarczej, obronnej i edukacyjnej). Sprawuje zwierzchnictwo nad działaniami poszczególnych ministerstw i agencji, nadzoruje przestrzeganie praw. W skład Rady wchodzi: premier (tj. król), pierwszy oraz drugi wicepremier, dwudziestu jeden ministrów (przedstawicieli wszystkich ministerstw) oraz sześciu sekretarzy stanu w randze ministra (ministrów bez teki). Zastępca premiera (tj. *de facto* zastępca króla) oraz poszczególni ministrowie są współodpowiedzialni za przestrzeganie w państwie zasad szariatu i generalną politykę państwa. Sposób funkcjonowania Rady, ustanowionej już w 1953 roku, został zmodyfikowany w roku 1993, gdy król Fahd wydał nowe rozporządzenia²⁸.

Władza ustawodawcza

Zgodnie z Ustawą Zasadniczą, podstawę systemu prawnego Arabii Saudyjskiej stanowią Koran oraz sunna. Co za tym idzie, w Królestwie nie używa się słowa „legislacja” w zachodnim rozumieniu, bowiem tylko Bóg stanowi prawo²⁹. Mimo to, zgodnie z trójpodziałem władzy wprowadzonym w Ustawie Zasadniczej, władzę ustawodawczą dzielą między siebie król, Rada Ministrów i Rada Konsultacyjna. Oprócz reguł szariatu, w Królestwie wprowadzono wiele regulacji związanych z obszarami administracji, handlu i prawa karnego. Obowiązują one w tym zakresie, w jakim nie są sprzeczne z prawem boskim, tj. wynikającym z Koranu i sunny. W przypadkach, o których prawo boskie nic nie mówi, stosuje się zasadę pożytku (interesu) publicznego – *al-maslaha al-mursala*³⁰.

Głównym, niezależnym ustawodawcą jest król, który – zgodnie z art. 44 Ustawy Zasadniczej – jest ostatecznym autorytetem dla pozostałych władz państwa, włącznie z władzami ustawodawczymi (stąd brak ścisłego podziału na władzę ustawodawczą

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ambasada Królestwa Arabii Saudyjskiej w Polsce, <http://www.saudiembassy.pl/start.php?page=1030403000>, data odczytu 21 czerwca 2011.

²⁹ Na 83 artykuły, z jakich składa się Ustawa, ponad jedna czwarta (tj. 24 artykuły) podkreśla rolę Koranu, sunny, islamu i szariatu. Na określenie prawa stanowionego nie używa się arabskiego słowa *kanun*, które rozumiane jest jako nazwa prawa świeckiego lub tymczasowego. Zamiast tego stosuje się termin *nizam*, oznaczający „regulacje”, rozumiane jako prawa autonomiczne, ale nie w pełni niezależne od szariatu.

³⁰ A.F. Ansary, op. cit.

i wykonawczą, którą w dużej mierze sprawuje ta sama osoba). Wszystkie „świeckie” (tj. niebazujące bezpośrednio na Koranie czy sunnie) prawa i regulacje król może uchwalić samodzielnie, odwołać je bądź wnieść do nich poprawki. Projekty porozumień międzynarodowych, poszczególnych regulacji czy koncesji są dawane do wglądu zarówno Radzie Ministrów, jak i Radzie Konsultacyjnej, jednak ostateczną decyzję podejmuje król³¹.

Rada Ministrów również pełni funkcję ustawodawczą i wykonawczą, dzieląc tę pierwszą z królem i Radą Konsultacyjną. Każdy z ministrów ma prawo wnieść projekt ustawy związanej z kompetencjami podlegającego mu ministerstwa. Aby projekt został zaakceptowany przez Radę Ministrów, musi się za nim opowiedzieć dwie trzecie obecnych na danym posiedzeniu ministrów (w wyjątkowych wypadkach – połowa obecnych). O ostatecznym losie podjętych przez Radę Ministrów decyzji stanowi król³².

Rada Konsultacyjna od wejścia w życie Ustawy Zasadniczej działa w nowej formie (zmodyfikowanej jeszcze ostatnimi reformami). Obecnie w jej skład wchodzi stu pięćdziesięciu członków oraz przewodniczący Rady; członkowie wybierani są spośród *alimów* i ludzi wykształconych na czteroletnią kadencję; zabronione jest łączenie funkcji członka Rady z funkcją urzędnika innego urzędu państwowego lub funkcją członka zarządu spółki. W każdej kadencji przynajmniej połowa składu Rady musi zostać wymieniona; skład na kolejną kadencję musi zostać ustalony najpóźniej dwa miesiące przed końcem poprzedniej³³. Członkiem Rady może zostać mężczyzna będący Saudyjczykiem „z urodzenia i pochodzenia”³⁴, przebywający na stałe w Arabii Saudyjskiej, mający nie mniej niż 30 lat, uchodzący za dobrego i kompetentnego człowieka. Członkowie są nominowani dekretem królewskim.

Do głównych zadań Rady Konsultacyjnej należą: omawianie planów generalnych rozwoju gospodarczego i społecznego, badanie projektów umów międzynarodowych, porozumień i koncesji oraz wnoszenie uwag dotyczących tychże. Ponadto Rada dokonuje wykładni obowiązującego prawa, omawia roczne raporty poszczególnych ministerstw i innych organów rządu oraz przedstawia związane z tymi raportami sugestie. Ma inicjatywę ustawodawczą (grupa co najmniej dziesięciu członków może wystąpić z projektem nowej ustawy) oraz prawo proponowania poprawek do aktów już obowiązujących. Rzecznik Rady prezentuje pomysły jej członków (zaakceptowane przez Radę, czyli takie, które poparło co

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

³³ *Royal Order No.A/91...*, s. 3-4. Zob. http://www.ilo.org/dyn/natlex/natlex_browse.details?p_lang=en&p_country=SAU&p_classification=01.01&p_origin=COUNTRY&p_sortby=SORTBY_COUNTRY, data odczytu 24 czerwca 2011.

³⁴ Czynione są pewne starania na rzecz umożliwienia kobietom członkostwa w Radzie; magazyn „Time” w artykule z 19 października 2009 podaje, że sześć kobiet zostało nominowanych do udziału w pracach Rady. Zob. *Time*, <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1929152,00.html>, data odczytu 10 czerwca 2011.

najmniej dwie trzecie jej składu) bezpośrednio królowi, ponieważ to król decyduje, które z nich zostaną przedstawione Radzie Ministrów. Uchwały oraz inne regulacje zaaprobowane przez obie Rady wchodzi w życie zaraz po zaakceptowaniu ich przez króla. Jeśli Rady nie są ze sobą zgodne, ostateczna decyzja należy do króla³⁵. Rada Konsultacyjna ma prawo występować do rządu z prośbą o wgląd do rządowych dokumentów.

Wszelkie prawa stanowione nie mogą stać w sprzeczności z Koranem i sunną oraz Ustawą Zasadniczą. Z tego względu pośrednio w procesie ustawodawczym uczestniczy też Zarząd Wyższych Alimów (*Hajat Kibar al-Ulama*), który sprawdza zgodność nowych regulacji z szariatem³⁶.

Władza sądowa

Ustawa Zasadnicza gwarantuje niezawisłość sądów. Wyroki i orzeczenia są wydawane w pełnej zgodności z szariatem i dekrety królewskimi mającymi moc prawną, w oparciu o Koran i sunnę interpretowane zgodnie z założeniami szkoły hanbalickiej – jednej z czterech sunnickich szkół prawa muzułmańskiego. Sędziów mianuje król, opierając się na propozycjach przedstawionych przez Sąd Najwyższy.

W roku 1970 utworzono Ministerstwo Sprawiedliwości, zarządzające obecnie systemem prawa szariatu poprzez Wysoki Sąd Szariatu³⁷. Do niedawna w państwie działały (na mocy Prawa o Sądownictwie z roku 1975³⁸) sądy pierwszej instancji, sądy apelacyjne i Najwyższa Rada Sędziów. Niezależnie od tego systemu działała Komisja Zażaleń (*Diwan al-Mazalim*), utworzona w roku 1955, podlegająca bezpośrednio królowi, a także komitety administracyjne, rozstrzygające sprawy cywilne, handlowe, administracyjne i karne³⁹.

1 października 2007 roku król Abd Allah (na tronie od 1 sierpnia 2005) wydał dekret, który zapoczątkował odnowę saudyjskiego sądownictwa. Zgodnie z nim Najwyższą Radę Sędziów zastąpił Sąd Najwyższy, który przejął jej rolę jako naczelnego organu sądowego. Najwyższa Rada Sędziów istnieje teraz w zupełnie innym kształcie i pełni funkcje administracyjne, m.in. sprawuje nadzór nad sądami szariackim oraz zapewnia niezawisłość sędziów. Na miejsce starych sądów apelacyjnych ustanowiono nowe, w poszczególnych

³⁵ A.F. Ansary, op. cit.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ambasada Królestwa Arabii Saudyjskiej w Polsce, <http://www.saudiembassy.pl/start.php?page=1030406000>, data odczytu 21 czerwca 2011.

³⁸ Royal Embassy of Saudi Arabia, Washington, D.C., http://www.saudiembassy.net/about/country-information/laws/Law_of_the_Judiciary.aspx, data odczytu 14 czerwca 2011.

³⁹ A.F. Ansary, op. cit.

provincjach. Także sądy pierwszej instancji rozlokowano w prowincjach, gubernatorstwach, miastach – w zależności od potrzeb danej społeczności lokalnej⁴⁰.

Po 2007 roku zmianie uległy również kształt i rola Komisji Zażaleń. Na szczycie jej piramidalnego układu, analogicznego do nowej struktury saudyjskiego sądownictwa, znajduje się Najwyższy Sąd Administracyjny, następnie administracyjne sądy apelacyjne oraz sądy administracyjne, które stoją na straży praw pracowników, są odpowiedzialne za podejmowanie decyzji administracyjnych, rozstrzygają sprawy kontraktów, decyzji dyscyplinarnych i implementacji elementów praw zagranicznych. Komisja podlega bezpośrednio królowi, który wyznacza jej członków. Nowe prawo dotyczące Komisji Zażaleń przewidywało utworzenie organu analogicznego do Najwyższej Rady Sędziów – Rady Sędziów Administracyjnych. Komisja podejmuje działania o charakterze administracyjnym, podlega jej też kilka komitetów, m.in. Komitet Konfliktów Jurysdykcyjnych, Komitet Dyscypliny Sędziowskiej i Departament Inspekcji Sędziowskiej⁴¹.

Od decyzji wszystkich sądów obywatele mają prawo się odwoływać, składając apelacje na ręce króla lub następcy tronu. Apelacje takie są rozpatrywane przez Biuro Prawne Rady Ministrów. Decyzja wydana przez Biuro jest ostateczna, moc prawną uzyskuje po podpisaniu jej przez króla⁴².

Od objęcia władzy przez króla Abd Allaha w saudyjskim systemie prawnym zachodzą coraz większe zmiany mające na celu pogodzenie ściśle przestrzeganego szariatu z wymogami stawianymi przez nowoczesny świat. Mimo to zamieszki, jakie miały miejsce od lutego do czerwca 2011 roku⁴³ świadczą o tym, że zmiany te nie są wystarczające. We wskaźniku demokracji, opracowywanym przez Economist Intelligence Unit, w 2010 roku Arabia Saudyjska znalazła się na 160. miejscu wśród 167 przeanalizowanych państw (pod uwagę wzięto takie wskaźniki, jak np. swobody obywatelskie, proces wyborczy, partycypację polityczną). Problem łamania praw człowieka jest systematycznie nagłaśniany przez organizacje międzynarodowe. Można mieć nadzieję, że Arabska Wiosna wpłynie pozytywnie na system polityczno-prawny Arabii Saudyjskiej i przyspieszy wprowadzanie reform.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ambasada Królestwa Arabii Saudyjskiej w Polsce, <http://www.saudiembassy.pl/start.php?page=1030406000>, data odczytu 21 czerwca 2011.

⁴³ Niniejsza praca powstała w czerwcu 2011 roku; do tego momentu zamieszki w Arabii Saudyjskiej mające związek z Arabską Wiosną nie ustały i trudno przewidzieć, jaki bieg przyjmą wydarzenia.

Perspektywy przystąpienia Turcji do Unii Europejskiej: szanse i zagrożenia

Turcja rozpoczęła negocjacje akcesyjne z Unią Europejską w dniu 3 października 2005 roku. Realna perspektywa przyłączenia do Unii tak dużego państwa jak Turcja, położonego na peryferiach Europy, w przytłaczającej większości muzułmańskiego, gdzie społeczno-ekonomiczne warunki są znacznie poniżej średniej europejskiej, wywołuje kontrowersje wśród opinii publicznej krajów należących do UE. Największe zastrzeżenia co do członkostwa Turcji w Unii Europejskiej budzą doniesienia o łamaniu praw człowieka i nieprzestrzeganiu zasad demokracji. Turcja jest pod tym względem od wielu lat oceniana przez różne środowiska zarówno zachodnie, jak i tureckie. Wydawanie tego typu osądów stało się częstsze na początku lat 90. XX wieku, a więc w momencie, gdy Turcja zintensyfikowała swoje starania o członkostwo w Unii Europejskiej. Problem praw człowieka i ludności kurdyjskiej to jedno z najważniejszych, a zarazem najbardziej drażliwych aspektów integracji Turcji z UE, jednakże perspektywa członkostwa w Unii znacznie przyspieszyła wprowadzanie zmian w tureckim prawie. Można powiedzieć, iż Turcja przechodzi „cichą rewolucję”, nawet jeśli tempo tego procesu jest wolne i na efekty zarówno wewnątrz kraju, jak i na zewnątrz trzeba będzie poczekać.

Szanse dla Turcji związane z członkostwem w UE

Członkostwo w Unii Europejskiej może przynieść Turcji wiele korzyści. Premier Recep Tayyip Erdogan wielokrotnie podkreślał, że Turcja musi przejść gruntowne reformy dla własnego dobra, a nie tylko po to, by „zadowolić Brukselę”. Jednakże nie ma żadnych wątpliwości, że realna perspektywa członkostwa w UE stała się katalizatorem dla procesu reformowania państwa podjętego przez turecki rząd w ostatnich latach. Postępy, jeżeli chodzi o wprowadzanie poprawek do konstytucji i harmonizacji prawa, są imponujące. Wprowadzone

zmiany dotyczą głównie zniesienia kary śmierci, stosowania tortur i reform systemu więziennictwa. Zwiększono również swobodę wypowiedzi, stowarzyszenia się oraz działalności mediów. Sądy państwowe, które były źródłem systematycznego łamania praw człowieka, zostały całkowicie zlikwidowane. W tym kontekście ważne jest również uznanie przez Ankarę wyższości prawa międzynarodowego w kwestii praw człowieka nad prawem krajowym, a także zwierzchności Europejskiego Trybunału Praw Człowieka nad tureckimi sądami¹. W ostatnich latach utworzono w Turcji Akademię Sprawiedliwości szkolącą sędziów i prokuratorów w dziedzinie prawa międzynarodowego².

Poczyniono również postępy w usprawnianiu działalności administracji publicznej i rządu, wzmocniono rolę parlamentu, a także zwiększono prawa i wolności religijne obywateli. Obowiązki, uprawnienia i funkcjonowanie zdominowanej przez armię Rady Bezpieczeństwa Narodowego zostały znacząco ograniczone, zbliżając relacje cywilno-wojskowe w Turcji do praktyk akceptowanych w krajach członkowskich UE. Dodatkowo pełna kontrola parlamentu nad wydatkami na wojsko powinna jeszcze bardziej ograniczyć wpływ armii na politykę państwa³.

Duże znaczenie miało również zniesienie zakazu używania innych języków niż turecki w szkołach⁴ i mediach, jak i zwiększenie równouprawnienia kobiet. Tureccy Kurdowie stali się głównymi beneficjentami przeprowadzanych reform, co uczyniło z nich największych zwolenników członkostwa Turcji w UE. Niepowodzenie procesu negocjacyjnego może odbić się negatywnie na sytuacji ludności kurdyjskiej, a przez to i na stabilność całego regionu⁵.

Dodatkowo rozpoczęcie rozmów negocjacyjnych wpływa pozytywnie na stosunek Turcji do Cypru i polepszenie jej relacji z Grecją. Zarówno Cypr, jak Grecja, widząc wpływ Unii na politykę Turcji, stały się ostatnio gorącymi zwolennikami członkostwa tej ostatniej w UE⁶. Niepodważalnym faktem jest to, iż od momentu rozpoczęcia negocjacji Turcja przeprowadziła więcej reform niż podczas całej ostatniej dekady.

¹ S. Konopacki, *Droga Turcji do Unii Europejskiej*, „Studia Europejskie”, 1/2005, s. 55.

² A. Szymański, *Między islamem a kemalizmem. Problem demokracji w Turcji*, Warszawa 2008, s. 306.

³ S. Konopacki, op. cit., s. 55.

⁴ Chodzi tu o szkoły niepubliczne.

⁵ S. Konopacki, op. cit., s. 55.

⁶ O poprawie stosunków grecko-tureckich świadczyć może fakt, iż w 1999 roku Grecja nie zawetowała decyzji o uznaniu Turcji za kandydata do członkostwa. Dialog pomiędzy oboma państwami jest silnie promowany przez Unię. Zob. J. Misiągiewicz, *Polityka zagraniczna Turcji po zimnej wojnie*, Toruń 2009, s. 142.

Zagrożenia dla Turcji związane z członkostwem w UE

Przystąpienie Turcji do Unii niesie za sobą wiele korzyści i możliwości dla Ankary, ale i wiąże się dla niej z różnymi zagrożeniami. Jak wynika z raportów Komisji Europejskiej wśród tureckiego społeczeństwa panuje duży sceptycyzm co do członkostwa ich kraju w UE⁷. Wynika on głównie z obawy, iż spowoduje to utratę narodowej i religijnej tożsamości Turków⁸. Proces budzenia się tożsamości narodowej wśród społeczeństwa tureckiego trwał bardzo długo i przystąpienie Turcji do UE mogłoby zniszczyć poczucie wspólnoty, o które walczył sam Atatürk. Dodatkowo członkostwo w Unii może doprowadzić do erozji tradycyjnych wartości w państwie, a także przyczynić się do osłabienia niezależności i niepodległości Turcji. Stając się członkiem UE będzie ona musiała prowadzić politykę zgodną z wytycznymi Unii. Środowiska wojskowe uważają również, iż wymagana przez Unię liberalizacja przepisów dotyczących wolności zawartych w konstytucji i Kodeksie Karnym, głównie dotycząca kwestii mniejszości kurdyjskiej, zagrozi bezpieczeństwu i integralności państwa tureckiego⁹.

Główne argumenty państw opowiadających się za wstąpieniem Turcji do UE

Nie ma wątpliwości co do tego, iż akcesja Turcji do Unii Europejskiej wiąże się z wieloma wyzwaniem oraz trudnościami, ale również z olbrzymimi możliwościami i korzyściami dla UE.

Przyjęcie Turcji do grona państw członkowskich będzie najlepszym dowodem na to, że Europa nie jest zamkniętym „klubem chrześcijańskim”, a jej społeczeństwo jest otwarte i tolerancyjne, czerpiące siłę ze swojej różnorodności i wspólnych wartości, takich jak wolność, demokracja, rządy prawa, czy poszanowanie praw człowieka. Wielowyznaniowa, wielokulturowa i wieloetniczna Europa przekazałaby wyraźną wiadomość reszcie świata, iż opisane w książce Samuela Huntingtona „zderzenie cywilizacji” nie jest nieuniknionym przeznaczeniem ludzkości. Unia Europejska może odegrać nieocenioną rolę w przyszłych relacjach między Zachodem a światem muzułmańskim i zyskać szacunek oraz wiarygodność w wielu częściach świata¹⁰.

Dodatkowo członkostwo Turcji w UE dałoby dowód na możliwość pogodzenia islamu i demokracji. To prawda, iż tureckie doświadczenie jest unikatowe i nie może być łatwo przeniesione do innych państw muzułmańskich, jednakże sukces integracji Turcji z UE

⁷ Tylko 48 proc. Turków uważa członkostwo Turcji za „dobrą rzecz”.

⁸ *Turkey in Europe: More than a promise? Report of the Independent Commission on Turkey*, British Council and the Open Society Institute, Brussels 2004, s. 30.

⁹ J. Misiagiewicz, op. cit., s. 141.

¹⁰ *Turkey in Europe: More than a promise?*, op. cit., s. 16.

pokazałaby, iż jest możliwe połączenie religii i tradycji z powszechnie przyjętymi zasadami nowoczesnego społeczeństwa¹¹.

Turcja przyjmując zachodnie wartości może stać się ich promotorem w regionie bliskowschodnim. Głównie chodzi tu o obszar Azji Centralnej i Kaukazu, gdzie Ankara prowadzi aktywną politykę zagraniczną. Może ona odgrywać rolę pośrednika pomiędzy cywilizacjami Wschodu i Zachodu¹². Przynależność Turcji do UE pozwoliłoby na stworzenie pewnego rodzaju bufora pomiędzy Europą, a tak konfliktogennym rejonem, jakim jest region Bliskiego Wschodu¹³.

Akcesja Turcji wzmocniłaby również międzynarodową pozycję Europy. Dzięki strategicznemu położeniu tego państwa, jego członkostwo w UE miałoby ogromne znaczenie dla rozwoju unijnej polityki zagranicznej w takich regionach, jak Bliski Wschód, rejon Morza Śródziemnego, Azji Centralnej czy Południowego Kaukazu. Wzrost znaczenia Unii Europejskiej mógłby się przyczynić do utrzymania stabilizacji i pokoju na tych obszarach¹⁴.

Członkostwo Turcji w strukturach europejskich jest również korzystne ze względu na jej potencjał wojskowy. Tureckie wojsko stanowiłoby istotne wsparcie dla europejskiego systemu bezpieczeństwa. Od wielu lat Turcja jest zaangażowana w międzynarodowe operacje pokojowe, w tym te w Chorwacji, Bośni i Hercegowinie oraz Kosowie. Brała ona również udział w unijnej misji wojskowej w Macedonii. W związku z nowymi zagrożeniami dla bezpieczeństwa i stabilności międzynarodowej, jak terroryzm, przestępczość zorganizowana, handel ludźmi, czy nielegalne migracje, członkostwo Turcji w UE pozwoliłoby na bliższą i wzajemnie korzystną współpracę w dziedzinie wymiaru sprawiedliwości oraz spraw wewnętrznych¹⁵.

Oprócz wzmocnienia roli Unii w dziedzinie polityki i bezpieczeństwa, członkostwo Turcji niesie za sobą również korzyści ekonomiczne. Nawet jeżeli turecka gospodarka cierpi na braki i jest nierównomiernie rozwinięta, to ma ona wielki potencjał. Państwo jest duże, ma liczne zasoby naturalne i młodą, wykwalifikowaną oraz dobrze wykształconą siłę roboczą. Turcja stanowi potencjalny rynek ponad 70 mln konsumentów dla towarów pochodzących z państw członkowskich UE¹⁶.

Budowa rurociągu Baku-Tbilisi-Ceyhan dostarczającego ropę i gaz z rejonu Morza Kaspijskiego zwiększyła znaczenie Turcji jako kluczowego państwa tranzytowego dla dostaw

¹¹ Ibidem, s. 17.

¹² J. Misiągiewicz, op. cit., s. 129.

¹³ M. Paszyński, *Turcja Państwem Członkowskim Unii Europejskiej?*, „Wspólnoty Europejskie – Biuletyn Informacyjny” nr 10, 2004, s. 7.

¹⁴ S. Konopacki, op. cit., s. 53-54.

¹⁵ Ibidem, s. 54.

¹⁶ J. Misiągiewicz, op. cit., s. 152.

energii. Położenie geopolityczne Turcji i bliskie powiązania z dziesiątkami milionów Turków mieszkających w krajach sąsiednich mogą pomóc w zapewnieniu Europie dostępu do ogromnych bogactw naturalnych Azji Środkowej i regionów Syberii. Członkostwo Turcji może stać się istotne dla bezpieczeństwa dostaw energii do Europy z Bliskiego Wschodu, Morza Kaspijskiego i Rosji. Dzięki akcesji Turcji Europa mogłaby stać się ważnym graczem w regionie bogatym w ropę i gaz¹⁷.

Konsekwencje odrzucenia kandydatury Turcji powinny stanowić najsilniejszy argument przemawiający za jej akcesją. Jest bardzo prawdopodobne, iż całkowite zamknięcie Turcji drogi do UE wzmocni w tym państwie działalność terrorystyczną, jak i silny nacjonalizm. Negatywna decyzja Unii podważyłaby w znacznym stopniu jej wiarygodność, jak i podsyciła wrogość do Europy¹⁸. Byłby to cios nie tylko dla samej Turcji, ale i dla całego świata islamu. Jest więc w interesie Europy, a może i reszty świata, by do takiej sytuacji nie dopuścić¹⁹.

Argumenty państw przeciwnych wstąpieniu Turcji do Unii Europejskiej

Kryteria przystąpienia państw do UE przedstawiono w Traktacie o Unii Europejskiej (art. 6 i art. 49). Napisano tam, że każde państwo europejskie, które kieruje się zasadami wolności, demokracji, poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności oraz praworządności, może ubiegać się o członkostwo w Unii Europejskiej²⁰. Przeciwnicy akcesji Turcji w UE zarzucają jej, iż nie spełnia ona podstawowego warunku członkostwa – nie jest państwem europejskim. Aby odpowiedzieć na ten argument, należy wziąć pod uwagę wiele czynników. Należą do nich: położenie geograficzne, kultura, historia, wybory dokonywane przez samą Turcję, jak i stosunek innych państw europejskich²¹.

Po rozpadzie Imperium Osmańskiego terytorium Turcji zostało zredukowane do poziomu, w którym tylko 3 proc. jej powierzchni mieści się w granicach kontynentalnej Europy. Jednak aż 11 proc. tureckiego społeczeństwa, jak również gospodarcza i kulturalna stolica Turcji, Stambuł, znajduje się na tym terytorium. Turcja wyraźnie leży na linii dzielącej Europę od Azji, stanowiąc część obu kontynentów. Podczas gdy północne, zachodnie i południowe granice Europy są niekwestionowane, te na południu oraz na południowym-wschodzie pozostają płynne i otwarte na interpretację. Dlatego też położenie geograficzne nie może dać jednoznacznej odpowiedzi w tym temacie.

¹⁷ *Turkey in Europe: More than a promise?*, op. cit., s. 19.

¹⁸ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2004, s. 300-301.

¹⁹ M. Paszyński, op. cit., s. 8.

²⁰ *Consolidated Version of The Treaty on European Union*, <http://eur-lex.europa.eu/>, data odczytu 14 kwietnia 2011.

²¹ *Turkey in Europe: More than a promise?*, op. cit., s. 9.

Turcy przybyli do Anatolii w XI wieku i stopniowo tworzyli Imperium Osmańskie, podbijając w 1453 roku Konstantynopol²². Stali się dziedzicami nie tylko Bizancjum i Wschodniego Cesarstwa Rzymskiego, ale także bogatej grecko-łacińskiej i żydowsko-chrześcijańskiej kultury Anatolii. Postacie, takie jak Ezop, który zainspirował bajki La Fontaine'a, biskup Miry (Święty Mikołaj), czy Krezus – najbogatszy człowiek swoich czasów, są związane z tym regionem; podobnie miejsca, takie jak Troja, Pergamon czy Efez. Wszystko to świadczy o tym, iż dzisiejsze centrum Turcji było jedną z kolebek cywilizacji europejskiej²³.

Dodatkowo warto zmówić uwagę na fakt, iż państwo to od wielu lat należy do licznych organizacji europejskich. W 1948 roku Turcja stała się członkiem Organizacji Europejskiej Współpracy Ekonomicznej²⁴, a od 1949 roku należy do Rady Europy²⁵. Świadczy to nie tylko o dążeniu Ankary do bliższych kontaktów z Europą, ale i o uznaniu przez państwa europejskie związku Republiki ze Starym Kontynentem.

Jeżeli przeszkodą w integracji Turcji z UE miałyby być to, iż nie jest ona państwem europejskim, można by również zakwestionować członkostwo w Unii zamorskich kolonii Holandii czy Francji²⁶, które pod względem położenia geograficznego nie leżą w Europie²⁷. Na tej podstawie w wątpliwości można by również poddać członkostwo Cypru w UE²⁸.

Wśród argumentów przemawiających na niekorzyść Turcji są ponadto ograniczone możliwości akcesyjne Unii Europejskiej. Jednym z ważniejszych dla Ankary kryteriów kopenhaskich jest „zdolność Unii do wchłaniania nowych członków przy jednoczesnym utrzymaniu tempa integracji europejskiej”²⁹. Siedem lat temu miało miejsce największe rozszerzenie UE, bo aż o dziesięciu nowych członków, a cztery lata temu powiększyła się ona o kolejne państwa – Bułgarię i Rumunię.

Akcesja tak dużego i ludnego państwa jak Turcja mogłaby doprowadzić do destabilizacji Unii Europejskiej. Stałaby się ona największym państwem członkowskim UE, o drugiej co do wielkości liczbie ludności. Mogłoby to wpłynąć na funkcjonowanie i równowagę w instytucjach unijnych. Turcja odgrywałaby istotną rolę w procesie decyzyjnym, ponieważ

²² S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, op. cit., s. 298.

²³ *Turkey in Europe: More than a promise?*, op. cit., s. 5.

²⁴ W 1961 roku została ona zastąpiona przez OECD, której Turcja automatycznie stała się członkiem założycielem.

²⁵ A.A. Ambroziak, *Nowe wyzwania dla Turcji i UE w ramach unii celnej (II)*, „Wspólnoty Europejskie – Biuletyn Informacyjny” 1996, s. 13.

²⁶ Należą do nich Nowa Kaledonia, Polinezja Francuska, Wallis i Futura, Francuskie Ziemie Południowopolarne, Antyle Holenderskie i Aruba.

²⁷ *Zderzenie Cywilizacji. Sąd nad teorią Samuela Huntingtona*, red. P. Marczewski, P. Świeżak, Warszawa 2006, s. 89.

²⁸ D. Warszawski, *Turcja ante portas*, „Gazeta Wyborcza”, <http://wyborcza.pl/1,75515,2318713.html>, data odczytu 14 kwietnia 2011.

²⁹ *Rezolucja legislacyjna Parlamentu Europejskiego w sprawie instytucjonalnych aspektów zdolności Unii Europejskiej do przyjmowania nowych państw członkowskich (2006/2226(INI))*, <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=TA&reference=P6-TA-2006-0569&language=PL>, data odczytu 14 kwietnia 2011.

w świetle obowiązujących w UE zasad pozycja państwa członkowskiego w najważniejszych instytucjach (m.in. Radzie UE i Parlamencie Europejskim) jest odzwierciedleniem jego potencjału ludnościowego. Dotyczy to głównie Parlamentu Europejskiego, w którym Turcja miałaby przyznana podobną liczbę miejsc, jak Niemcy. Jednakże wpływ licznej reprezentacji tureckiej byłby ograniczony przez fakt, iż głosowanie odbywa się tam zwykle zgodnie ze stanowiskiem partii, a nie państwa członkowskiego³⁰.

Nicejski system głosowania większością kwalifikowaną w Radzie Unii Europejskiej będzie obowiązywać do 31 października 2014 roku. Później na mocy przyjętego traktatu lizbońskiego wprowadzony zostanie nowy system decyzyjny. Według określonej w nim zasady podwójnej większości, największy wpływ na podejmowanie decyzji w Radzie UE mają państwa o największej liczbie ludności. Ustalono, iż aby decyzja mogła zostać przyjęta w większości przypadków wymagana jest zgoda 55 proc. członków reprezentujących 65 proc. ludność UE. Dzięki temu Turcja miałaby taką samą pozycję, jak Luksemburg czy Malta w pierwszej fazie głosowania, a w drugiej podobną do Niemiec czy innych dużych państw członkowskich, co pozwoliłoby jej na formowanie blokującej mniejszości³¹.

Do przeciwwskazań integracji Turcji z Unią Europejską należy również słabość gospodarki tego państwa. Głównie chodzi tu o zbyt wysokie zatrudnienie w rolnictwie (prawie 30 proc. populacji³²) oraz znaczny dług publiczny wynoszący w 2010 roku 40 proc. PKB³³. Akcesja Turcji spowodowałaby obniżenie średniego rozwoju gospodarczego w całej UE i większe obciążenie dla najbogatszych państw członkowskich. Jednakże do Unii przystępowały już państwa stosunkowo biedne, jak swojego czasu Portugalia czy Hiszpania. Jeżeli o akcesji do UE miałyby decydować tylko walory ekonomiczne danego państwa, wiele państw nie powinno nigdy znaleźć się w strukturach Unii³⁴.

Perspektywa członkostwa Turcji w UE powoduje znaczny dyskomfort wśród wielu Europejczyków ze względu na duży udział w tym państwie ludności muzułmańskiej o odmiennych tradycjach kulturowych oraz społecznych. Dodatkowo obawę państw

³⁰ K. Smyk, *Konsekwencje przystąpienia Turcji dla procesu decyzyjnego w Unii Europejskiej*, www.rcie.lodz.pl/docs/turcpozrada.pdf, data odczytu 14 kwietnia 2011.

³¹ *Turkey in Europe: More than a promise?*, op. cit., s. 30. Do 31 marca 2017 każde państwo będzie mogło zażądać powtórzenia danego głosowania, zgodnie z nicejskim systemem głosów ważonych. Od 2017 roku będzie obowiązywać wyłącznie system podwójnej większości.

³² Oficjalna strona CIA, *Turkey*, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/tu.html>, data odczytu 14 kwietnia 2011.

³³ Ibidem.

³⁴ *Zderzenie Cywilizacji. Sąd...*, s. 89.

członkowskich UE budzi to, iż do władzy w Turcji mogą dojść muzułmańscy fundamentaliści i tym samym przejąć kontrolę nad ważnym państwem członkowskim Unii³⁵.

Jeśli chodzi o polityczną rolę islamu w Turcji, to charakter świeckiego systemu ustanowionego przez Atatürka po założeniu Republiki musi być odpowiednio rozumiany. Sekularyzm w Turcji oznacza eliminację praw opartych na Koranie z życia publicznego. Muzułmańskie instytucje pozostają pod kontrolą państwową. Rząd sprawuje nadzór nad obiektami sakralnymi, wpływa na działalność charytatywnych fundacji religijnych, szkół, szpitali oraz sierocińców, a także zatrudnia imamów jako urzędników służby cywilnej. Dodatkowo ustawodawstwo tureckie nie zezwala np. na występowanie publicznie w szatach religijnych. Zakazane jest również noszenie chust muzułmańskich nie tylko w szkołach, ale i na oficjalnych imprezach państwowych³⁶.

Ryzyko wykorzystania demokracji w Turcji przez radykalne grupy dla ich własnych celów nie może być całkowicie wykluczone. Z drugiej jednak strony turecki świecki system państwa wydaje się być głęboko zakorzeniony w społeczeństwie, podobnie jak orientacja państwa w kierunku Europy i Zachodu. Co więcej, dalsza modernizacja państwa oraz przeprowadzanie reform przez rząd w związku z dążeniem Turcji do członkostwa w UE mogą przyczynić się do zmiany mentalności bardziej zacofanej części społeczeństwa i zabezpieczenia świeckiego systemu politycznego w państwie³⁷.

Obecnie islam wyznaje kilkanaście milionów Europejczyków. Nikt przecież nie podważa członkostwa Francji w UE, a mieszka tam połowa europejskich muzułmanów. Kwestie wyznaniowe nie były również poruszane w trakcie rokowań z Bułgarią, gdzie znajduje się liczna mniejszość muzułmańska. Odrzucenie Turcji byłoby więc pewnego rodzaju aktem religijnej dyskryminacji, czego na gruncie europejskiej tolerancji usprawiedliwić nie można³⁸.

Nie ulega wątpliwości, że w części społeczeństwa tureckiego nadal stosowane są tradycyjne praktyki dyskryminujące kobiety i dziewczęta. Dotyczą one głównie tzw. „zbrodni honorowych”, wymuszonych małżeństw oraz ograniczania dostępu do edukacji, co skutkuje dużym odsetkiem analfabetek i wyklucza wiele kobiet z rynku pracy oraz z systemu ochrony zdrowia. Istnieją duże różnice w tej kwestii między wschodnią, a zachodnią częścią państwa. Prawie 95 proc. wszystkich zarejestrowanych „zbrodni honorowych” zostaje popełnionych we wschodniej i południowo-wschodniej części Turcji, gdzie również odsetek samobójstw wśród kobiet (wymuszonych przez rodzinę, bądź będących ucieczką przed niechcianym

³⁵ J. Misiągiewicz, op. cit., s. 145-146.

³⁶ *Turkey in Europe: More than a promise?*, op. cit., s. 27.

³⁷ Ibidem, s. 26-27.

³⁸ D. Warszawski, op. cit.

małżeństwem) jest dwa razy wyższy niż w pozostałych częściach państwa. Taka sytuacja jest nie do przyjęcia w nowoczesnym państwie i nie może być ona uzasadniona przez społeczne i kulturowe tradycje, czy brak rozwoju gospodarczego w danym regionie. Jednakże tureckie władze zadeklarowały stanowcze działania w celu likwidacji tych praktyk, a wiele przepisów prawnych sprzyjających ich utrzymywaniu zostało zmienionych przez parlament.

Kolejny problem stanowi położenie Turcji w rejonie Bliskiego Wschodu. Graniczy ona z jednym z najbardziej konfliktogennych regionów na świecie. Członkostwo Turcji w UE może spowodować zaangażowanie się Unii w nierozstrzygnięte konflikty tego obszaru, a co za tym idzie wywrzeć negatywny wpływ na jej jedność i stabilność³⁹. Dodatkowo przeciwnicy akcesji Turcji w UE zwracają uwagę na fakt, iż jest to państwo zdecydowanie różniące się od reszty państw Unii, zarówno jej starych, jak i nowych członków. Uważają oni, że Turcja nie jest liderem wśród państw muzułmańskich i nie może na nie wywierać bezpośredniego wpływu, co zmniejsza atrakcyjność jej akcesji do Unii Europejskiej⁴⁰.

W Turcji wciąż aktualny jest problem Kurdów. Jeszcze do niedawna oficjalnie zaprzeczała ona istnieniu narodu kurdyjskiego na swoim terytorium, a za mówienie publicznie po kurdyjsku można było trafić do więzienia. Dziś prawa kulturalne mniejszości kurdyjskiej są zagwarantowane ustawowo i stopniowo wprowadza się je w życie. Jednakże mimo licznych zmian w tej kwestii, polityka Turcji wobec Kurdów nadal znacznie odbiega od standardów europejskich⁴¹.

Dodatkowo cieniem na sprawę członkostwa Turcji w UE kładzie kwestia ludobójstwa 1,5 mln Ormian. Turcja stanowczo odrzuca zarzuty, twierdząc, iż po wybuchu I wojny światowej doszło do antypaństwowych wystąpień zamieszkujących Turcję Ormian, którzy zaczęli kolaborować z Rosją. Spowodowało to deportację ludności ormiańskiej na tereny oddalone od linii frontu. W trakcie tych wydarzeń mogło zginąć kilkaset tysięcy, ale na pewno nie tyle, ile twierdzą Ormianie, czyli półtora miliona osób. Jednakże gdyby nawet uznać racje Turcji, to faktem pozostaje to, iż Ankara nigdy nie uznała swojej odpowiedzialności za śmierć Ormian. Postawa negacji jest w Turcji powszechna, a nieliczni, którzy ją kwestionują, są nazywani zdrajcami narodu. Wystawia to ponure świadectwo tureckiej kulturze politycznej. Należy zauważyć, że ormiańskie lobby we Francji naciska na państwa członkowskie UE, aby warunkiem akcesji Turcji stało się jej przyznanie do rzezi Ormian w 1915 roku⁴².

³⁹ *Zderzenie Cywilizacji. Sqd...*, s. 88.

⁴⁰ A. Gwiazda, *Członkostwo Turcji w Unii Europejskiej – szanse i zagrożenia*, „Wspólnoty Europejskie”, nr 10 (167), 2005, s. 3.

⁴¹ J. Misiągiewicz, op. cit., s. 140.

⁴² S. Konopacki, op. cit., s. 58.

Mimo wprowadzonych ograniczeń, nadal silną pozycję w życiu politycznym Turcji posiada wojsko. Od początku istnienia Republiki odgrywało ono rolę strażnika kemalistowskich zasad. Jego działania związane były nie tylko z obroną przed zagrożeniami zewnętrznymi, ale i z przeciwdziałaniem wewnętrznej destabilizacji państwa. Jest to dość specyficzna rola armii – nietypowa dla standardów państw europejskich⁴³.

Według prognoz w roku 2050 Turcja może liczyć ponad 97 mln obywateli (tabela 1.) i, jeżeli do tej pory nie zostaną tam wdrożone odpowiednie reformy gospodarcze, mogą oni ruszyć w poszukiwaniu pracy do zamożniejszych państw Europy.

Tabela 1. Prognozowana liczba ludności w państwach Unii Europejskiej i Turcji, 2008-2050, w mln osób

Kraje	2008	2015	2025	2050
Turcja	70,59	79,97	87,36	97,39
Niemcy	82,22	81,35	79,26	70,50
Francja	63,98	63,90	65,77	67,67
Wielka Brytania	61,12	63,53	66,60	72,37
Włochy	59,62	60,60	60,02	57,88
Hiszpania	45,28	47,20	49,26	51,26
Polska	38,12	37,79	36,97	32,01
UE27	497,66	507,73	517,81	511,00

Źródło: Eurostat i UN Population Division, World Population Prospects: the 2008 Revision.

Liczba tureckich emigrantów mieszkających obecnie w państwach Unii Europejskiej wynosi około 4 mln osób (w roku 2003 było to 3,8 mln), z czego większość przebywa w Niemczech i we Francji. Emigracja z Turcji na dużą skalę rozpoczęła się w latach 60. XX wieku, gdy w wyniku braku siły roboczej europejskie rządy wprowadziły specjalne programy mające zachęcić robotników z innych państw do podjęcia tymczasowej pracy, tzw. Gastarbeiter. Z możliwości tej skorzystali Turcy, a wielu z nich na stałe osiedliło się w państwie przyjmującym. W kolejnych latach polityka imigracyjna stała się bardziej restrykcyjna. Turecka emigracja została znacząco ograniczona – głównie do tej związanej z łączeniem rodzin lub z małżeństwami⁴⁴. W tamtych czasach większość tureckich emigrantów stanowili ludzie niewykwalifikowani i niewykształceni, pochodzący z wiejskich obszarów Anatolii. Musieli oni przystosować się nie tylko do życia w mieście, ale i do warunków panujących w innym, obcym państwie. Wyjaśnia to częściowo trudności wielu z nich związane z integracją ze społeczeństwem państwa przyjmującego. Stanowisko państw europejskich, gdzie

⁴³ J. Misiągiewicz, op. cit., s. 141.

⁴⁴ *Turkey in Europe: More than a promise?*, op. cit., s. 31.

mniejszość turecka jest liczna, w sprawie akcesji Turcji do UE jest nieprzychylna, gdyż patrząc na członkostwo Turcji przez pryzmat wydarzeń z przeszłości.

Dodatkowo system wydawania wiz dla obywateli państw trzecich jest w Turcji dość elastyczny. Dotyczy to głównie Rosjan, Ukraińców, Gruzinów czy Mołdawian. Przyjęcie Turcji do grona państw członkowskich UE może spowodować napływ dużej liczby imigrantów z tamtych państw⁴⁵.

Zakończenie

Dążenia Turcji do członkostwa w Unii Europejskiej trwają od lat 60. XX wieku. Turcja najdłużej wśród wszystkich państw kandydujących stara się o wejście do Unii. Negocjacje akcesyjne rozpoczęte w 2005 roku dały nadzieję na integrację z UE w ciągu kolejnych dziesięciu lat, jednakże jest to proces skomplikowany i nie gwarantuje sukcesu. W miarę upływu czasu i zmieniających się okoliczności perspektywy akcesji Turcji były lepsze lub gorsze. Nie zmienia się stanowisko rządu tureckiego systematycznie wprowadzającego reformy, których celem jest dostosowanie warunków panujących w państwie do europejskich standardów.

Stanowiska państw członkowskich UE są bardzo podzielone. Negatywna decyzja w sprawie akcesji Turcji może nieść za sobą zablokowanie procesu poszerzania Unii o nowe państwa. Przewiduje się, iż negocjacje członkowskie z Ankarą będą trwały co najmniej dziesięć lat. Rząd turecki musi wprowadzić w życie jeszcze wiele zmian. Wystarczy jednak porównać to, jak wyglądała Turcja zaledwie dziesięć lat temu do tego, jak wygląda teraz, aby zrozumieć ogrom zmian, jaki dokonał się w tym państwie. Turcja jest przykładem tego, iż państwo muzułmańskie może być nie tylko świeckie, ale również demokratyczne. To wielki sukces nie tylko dla samej Ankary, ale i Europy, gdyż to właśnie aspiracje europejskie były dla Turcji głównym motywem do działania. Byłoby więc błędem, gdyby po tym wszystkim Bruksela całkowicie odrzuciła członkostwo Ankary w UE.

Odmierna kultura i inne obyczaje nie muszą oznaczać upadku kultury europejskiej, ale jej wzbogacenie. Być może akcesja Turcji do UE w najbliższych latach nie jest jeszcze możliwa, ale nie można jednoznacznie przekreślać starań państw chcących przystąpić do wspólnoty i gotowych na to, by dostosować swoje ustawodawstwa i gospodarkę do standardów europejskich.

⁴⁵ S. Konopacki, *Droga Turcji do Unii Europejskiej*, op. cit., s. 56.

Współczesne problemy wielokulturowego Sarajewa

Klasyczne pojęcie wielokulturowości koncentruje uwagę na wymiarze etniczności oraz utożsamiania ją z zetknięciem się ze sobą przedstawicieli przynajmniej dwóch narodowości¹. Nigdzie indziej we współczesnej Europie, poza Półwyspem Bałkańskim, religia i etniczność nie połączyły się tak ściśle, jak wśród południowych Słowian. Obecne tu wszystkie grupy narodowościowe definiują swoją tożsamość poprzez symbole, obrazy i mity, których dostarcza im katolicka, prawosławna lub muzułmańska kultura religijna². Nie inaczej jest w stolicy Bośni i Hercegowiny – Sarajewie, liczącym ponad 300 tys. mieszkańców, posiadającym bardzo bogate wielokulturowe dziedzictwo. Tereny te zamieszkiwali od pokoleń nie tylko Bośniacy, ale również Serbowie, Chorwaci, Romowie czy Żydzi. W przestrzeni miasta odnaleźć można wiele śladów obecności kilku religii – obok licznych meczetów wznoszą się również kościoły katolickie, cerkwie czy synagogi. Wieloetniczność Sarajewa wynika przede wszystkim z uwarunkowań historycznych. W wieku XI Bośnia przyjęła chrzest w obrządku katolickim. Przed podbiciem Bośni i Hercegowiny przez Imperium Osmańskie w XV wieku, rywalizowali tu ze sobą Węgrzy i Serbowie. Kres panowania tureckiego na tym obszarze przyniosły dopiero wojny bałkańskie. Tak bogata historia miasta oraz współistnienie w jego granicach wielu kultur oraz religii doprowadzało i wciąż doprowadza do wielu konfliktów i problemów, m.in. na tle narodowościowym.

Porozumienie z Dayton z 1995 roku kończące wojnę domową w Jugosławii zakładało wielostronny kompromis i miało pomóc w tworzeniu jednolitego państwa o nazwie Bośnia i Hercegowina. Biorąc jednak pod uwagę skład narodowościowy głównych jednostek administracyjnych tworzących BiH, tj. Federację Bośni i Hercegowiny (zamieszkiwanej przede wszystkim przez muzułmańskich Bośniaków – ponad 70%) oraz Republiki Serbskiej (z dominacją prawosławnych Serbów – ok. 90%) w rzeczywistości oznaczało zgodę na podział.

¹ H. Mamzer, *Wielokulturowość – czy wyzwolenie z więzów entocentryzmu?* w: *Przegląd Bydgoski* XII/2001, s. 33.

² U. Altermatt, *Sarajewo przestrzega: Etnonacjonalizm w Europie*, Kraków 1998, s. 162.

W pierwszych latach po wojnie w państwie trwała wciąż ostra rywalizacja trzech głównych grup narodowościowych (Bośniaków, Serbów i Chorwatów) polegająca głównie na bojkotowaniu działalności organów legislacyjnych³. Głównymi problemami, z którymi przyszło się zmierzyć powojennej Bośni i Hercegowinie, były przede wszystkim: odbudowa zniszczonego państwa, fatalny stan bośniackiej gospodarki, wysoki stopień korupcji, słaby postęp w procesie powrotu uchodźców, dominująca pozycja partii narodowościowych na scenie politycznej oraz pozostawiający wiele do życzenia ustrój państwa⁴.

Ilustracja 1. Obiekty sakralne w przestrzeni miejskiej Sarajewa



Źródło: fot. Katarzyna Leśniewska.

Przed wojną 40% mieszkańców Bośni stanowili muzułmanie, 33% prawosławni, 19% katolicy, zaś 8% wyznawcy innych religii (w tym najliczniejsi byli Żydzi). Ze względu na swą wyjątkową wieloetniczność Sarajewo nazywane było wówczas „małą Jugosławią”. Jednak podczas wojny blisko 1/3 Żydów opuściła Sarajewo, duża liczba muzułmanów została wymordowana podczas serbskich czystek etnicznych, zaś wielu Serbów na wezwanie Radovana Karadžica opuściło swoje domy po przyznaniu miasta muzułmanom⁵. Skomplikowana sytuacja polityczna w Bośni w ostatniej dekadzie XX wieku doprowadziła do rozproszenia systemu administracyjnego i politycznego oraz ogromnego osłabienia organów ogólnopaństwowych, których siedzibą jest właśnie Sarajewo. Wart podkreślenia jest fakt, że gros problemów współczesnej Bośni wynika z tego, iż nigdy nie rozwinęła się wspólna świadomość („bośniackość”), a do zbliżenia mieszkańców różnych narodowości połączonych przede

³ L. Hladky, *Dwanaście lat po Dayton – rzeczywistość i iluzje w: Europejski protektorat Bośni i Hercegowiny w perspektywie środkowoeuropejskiej*, red. M. Gniazdowski, Warszawa 2008, s. 17-21.

⁴ Ibidem, s. 24.

⁵ A. Bilski, *Widok na Sarajewo*, Warszawa, 2000, s. 75-79.

wszystkim niemal identycznym językiem, dochodziło tylko w wieloetnicznych skupiskach wielkomiejskich, jak Sarajewo⁶.

Ostatni spis ludności w Bośni i Hercegowinie miał miejsce w 1991 roku, czyli jeszcze przed wojną domową w dawnej Jugosławii. Wszystkie dane dotyczące składu etnicznego Bośni publikowane po wojnie są jedynie szacunkowe, a ich weryfikacji dokona dopiero kolejny spis powszechny. Według danych z przedwojennego spisu (tabela 1.) ponad połowę mieszkańców Sarajewa stanowili muzułmańscy Bośniacy.

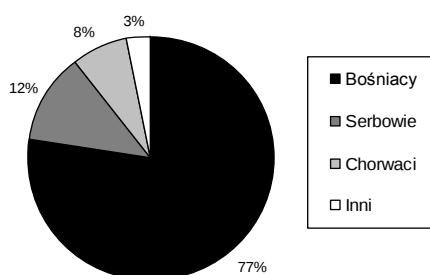
Tabela 1. Skład narodowościowy dzielnic Sarajewa w 1991 roku

Nazwa dzielnicy	Razem	Bośniacy	Serbowie	Jugosłowianie	Chorwaci	Inni
Centar	79 286	39 761	16 631	13 030	5 428	436
Novi Grad	136 616	69 430	37 591	15 580	8 889	126
Novo Sarajevo	95 089	33 902	32 899	15 099	8 798	391
Stari Grad	50 744	39 410	5 150	3 374	1 126	684
Razem	361 735	182 503	92 271	47 083	24 241	5 637
	100%	50,45%	25,50%	13,01%	6,70%	3,2%

Źródło: opracowanie własne na podstawie <http://www.fzs.ba/>.

Szacunkowe dane z 2002 roku pokazują, że odsetek Bośniaków w mieście znacznie wzrósł (wykres 1.), ale należy pamiętać, że i bezwzględna liczba ludności miasta uległa zmniejszeniu. W 2009 Sarajewo zamieszkiwało ponad 305 tys. ludności.

Wykres 1. Skład etniczny Sarajewa w 2002 roku



Źródło: opracowanie własne na podstawie F. Markovitz, *Census and sensibilities in Sarajevo*, "Comparative Studies in Society and History", Volume 49, Issue 1, January 2007.

⁶ L. Hladky, op. cit., s. 26.

Dane te, choć tylko szacunkowe, pokazują, że w wyniku wojny Sarajewo przestało być symbolem dawnej Jugosławii – państwa wieloetnicznego i wieloreligijnego, gdzie można było odnaleźć tętniące życiem meczety, kościoły, cerkwie i synagogi, oddalone od siebie zaledwie o kilka metrów. Dzisiejsze Sarajewo jest niestety symbolem upadłego ducha współpracy i tolerancji dla odmienności religijnej czy kulturowej⁷.

Problemy współczesnej Bośni a Sarajewo

Rozpad Jugosławii doprowadził do tego, że Chorwaci i Serbowie w Bośni poczuli się odpowiednio chorwacką i serbską mniejszością narodową. Dominujący muzułmanie na nowo zdefiniowali swą tożsamość etniczno-narodową i zaczęli się określać jako Bośniacy, czy też Bośnianie, a swymi manifestacjami walczyć bardziej o niezależność etniczną i państwową niż religijną⁸.

W wyniku wojny domowej muzułmanie bośniaccy niemal zamknęli się we własnym gettcie. Mieszane małżeństwa spotykały się z olbrzymią krytyką, zaczęto pielęgnować zwyczaje muzułmańskie, a na znaczeniu zyskały przepisy dotyczące ubioru kobiet. W momencie, gdy islam stał się celem ataków etnicznego nacjonalizmu, powrócono do fundamentów religijnych i nadano im radykalną postać⁹. W 1992 roku, kiedy to ONZ wprowadziło embargo na dostawy broni do Bośni, zbrojny opór muzułmanów został znacznie utrudniony. Dopiero 4 lata później, gdy liczba ofiar sięgnęła blisko 100 tys., USA zdecydowały się interweniować. Z tego powodu słowo „Zachód” to niemal obelga, a wszystkie wydarzenia tego okresu wciąż wzbudzają wiele emocji wśród bośniackich muzułmanów¹⁰.

Ilustracja 2. Napisy na murach Sarajewa



Źródło: fot. Katarzyna Leśniewska.

⁷ A. Bilski, op. cit., s. 79-80.

⁸ S. Nikšić, *Bośniaccy muzułmanie – zagrożenie czy szansa dla Europy?*, <http://www.pk.org.pl/artukul.php?id=460>, data odczytu 9 kwietnia 2011.

⁹ U. Altermatt, op. cit., s. 162-165.

¹⁰ W. Mayer, *Piąta kolumna Proroka*, „Der Spiegel”, <http://www.polityka.pl/swiat/tygodnikforum/285340,1,w-sarajewie-trwa-rekrutacja-do-grup-islamskich-bojownikow.read>, data odczytu 9 kwietnia 2011.

Wojna w Bośni i Hercegowinie, choć oficjalnie zakończyła się w 1995 roku, w umysłach ludzi wciąż trwa. Oczerniają się oni wzajemnie, często nie rozumiejąc tego, co się tak naprawdę wydarzyło. We współczesnym Sarajewie głównie Bośniacy, ale również Chorwaci, starają się zdominować Serbów, co prowadzi do pogłębiania się przepaści pomiędzy tymi trzema nacjami¹¹. Z kolei politycy serbscy w Bośni, to przede wszystkim przedstawiciele serbskiego nacjonalizmu, wciąż przywiązani do koncepcji „serbskiej państwowości”¹².

Odmienne wizje przeszłości i przyszłości (por. tabela 2.) najbardziej widoczne są na płaszczyźnie symboliki, tj. obchodów świąt, pamięci zbiorowej czy programów edukacyjnych. Obie strony nie mogą dojść do porozumienia w sprawach reformy policji, zmiany konstytucji i prawa administracyjnego. Ponadto strona serbska dąży do zachowania jak największego zakresu autonomii, by móc blokować wszelkie działania „centralizacyjne”. Z kolei strona bośniacka odwołując się do ludobójstwa deklaruje chęć wchłonięcia RS do zunifikowanej Bośni, ze stolicą w Sarajewie¹³.

Tabela 2. Sporne kwestie wg bloków politycznych w Sarajewie i Banja Luce

Zagadnienie	Wizja bośniacka	Wizja serbska
Bośnia w średniowieczu i epoce nowożytnej	Państwo bośniackie, najazd osmański jako przyczyna rozpadu dotychczasowych form państwowości (ale również okazja do rozwoju gospodarki i kultury)	Bośnia w zasięgu wpływów serbskich, najazd osmański jako katastrofa cywilizacyjna
Bośnia w okresie międzywojennym i podczas II wojny światowej	Bośnia poddana serbskiej akulturacji, w latach wojny Bośniacy ofiarami prześladowań formacji chorwackich	Podczas wojny Serbowie ofiarami prześladowań formacji bośniacko-muzułmańskich i ludobójstwa chorwackiego
Działania własnej społeczności w latach 1991-1996	Obrona Bośni przed agresją „wielkoserbską”	Próba obrony spójności Jugosławii przed separatyzmem bośniackim, następnie dążenie do utworzenia państwa Serbów bośniackich

¹¹ A. Bilski, op. cit., s. 81-82.

¹² W. Stanisławski, *Źródła kryzysu politycznego w Bośni i Hercegowinie w: Europejski protektorat Bośni i Hercegowiny w perspektywie środkowoeuropejskiej*, red. M. Gniazdowski, Warszawa, 2008, s. 35.

¹³ W. Stanisławski, op. cit., s. 38.

Działania konkurencyjnej społeczności w latach 1991-1996	Dążenia do przyłączenia Bośni do Serbii, zbrodnie wojenne na cywilach bośniackich, ludobójstwo	Dążenie do wyparcia Serbów z ich ziem historycznych, zbrodnie na serbskiej ludności cywilnej, współpraca z radykałami muzułmańskimi
Działania własnej społeczności w „Bośni Daytonowskiej”	Budowa wielonarodowej, lecz unitarnej Bośni	Dążenie do zachowania tożsamości zbiorowej i bliskich relacji z Belgradem
Działania konkurencyjnej społeczności w „Bośni Daytonowskiej”	Republika Serbska stale dążąca do oderwania się od Bośni i unifikacji z Belgradem	Dążenie do likwidacji Republiki Serbskiej, ciche poparcie lub obojętność wobec działań fundamentalistów muzułmańskich
Sojusznicy	USA, UE, kraje muzułmańskie	Prawosławne kraje bałkańskie, Rosja, wybrane kraje UE

Źródło: opracowanie własne na podstawie: W. Stanisławski, op. cit., str. 36-37.

Na przestrzeni lat nie udało się w Bośni uformować jednolitej świadomości narodowej, która pozwoliłaby okiełznać rywalizację pomiędzy serbskim i chorwackim nacjonalizmem, a z kolei muzułmanów zmusić do postępu. Rozwój grup etnicznych w dużej mierze zmierza do jeszcze większej separacji, zarówno narodowej, jak i religijnej¹⁴.

Dzisiejsze problemy Sarajewa

Podczas serbskiego oblężenia Sarajewa zginęło ponad 11 tys. cywilów, a blisko 60% zabudowy miejskiej została doszczętnie zniszczona. W trakcie wojny miasto stało się jednym wielkim cmentarzem z główną ulicą przekształconą w słynną „aleję snajperów”. Na skutek układu z Dayton miasto znalazło się na granicy Republiki Serbskiej i muzułmańsko-chorwackiej Federacji Bośni i Hercegowiny. Choć oficjalnej granicy z punktami kontrolnymi w mieście nie widać, to w mentalności mieszkańców jest ona wciąż obecna. Przykładem tego są m.in. dominujące w części serbskiej napisy w cyrylicy¹⁵.

¹⁴ I. Szilagyi, *Fiasko budowy narodu i państwa w Bośni i Hercegowinie a społeczność międzynarodowa w: Europejski protektorat Bośni i Hercegowiny w perspektywie środkowoeuropejskiej*, red. M. Gniazdowski, Warszawa, 2008, s. 43.

¹⁵ S.A. Bollens, *City and soul – Sarajevo, Johannesburg, Jerusalem, Nicosia w: "City"*, Vol. 5, No. 2, 2001, s. 171-173.

Ilustracja 3. Wydział Nauk Islamskich w Sarajewie



Źródło: fot. Katarzyna Leśniewska.

Ze względu na dominację w mieście ludności muzułmańskiej, wiele rodzin chorwackich i serbskich nie chce powracać do miasta, gdyż obawia się dyskryminacji zarówno językowej, jak i kulturowej swoich dzieci w szkołach. Władze natomiast nie godzą się na stworzenie oddzielnych programów nauczania ze względu na obawy przed segregacją. W mieście istnieją szkoły poszczególnych wyznań, do których uczęszczają dzieci różnych religii. Głównym problemem dla Serbów jest jednak język – jak wiadomo, posługują się oni cyrylicą¹⁶.

W samym Sarajewie po dziś dzień dochodzi do licznych konfliktów pomiędzy przedstawicielami trzech największych religii w Bośni. W 2008 roku miał miejsce w Sarajewie głośny konflikt pomiędzy muzułmańskimi mieszkańcami miasta oraz organizatorami pierwszej w historii Bośni parady równości. Impreza odbyła się podczas świętego dla muzułmanów miesiąca ramadan. Obwiniali oni organizatorów o propagowanie wartości niemożliwych do pogodzenia z religią. Organizatorzy natomiast przekonywali, że termin parady został ustalony przypadkowo i nie miał na celu obrazy niczych uczuć religijnych. W wyniku starć na ulicach zostało rannych kilka osób¹⁷.

W 2010 roku fiaskiem zakończyły się rozmowy dotyczące postawienia przed Katedrą Serca Jezusowego pomnika papieża Jana Pawła II. Na skutek protestów przedstawicieli muzułmanów z pomysłu zrezygnowano. Jeden z imamów nazwał pomysł pomnika prowokacją i zagroził nawet, że sam go zniszczy¹⁸.

¹⁶ *Rebuilding a multi-ethnic Sarajevo: The Need for Minority Returns*, ICG Bosnia Project – Report No 30, 1998, s. 17-18.

¹⁷ *Pretučena gej parada u Sarajevu*, <http://www.naslovi.net/2008-09-25/rtv/pretucena-gej-parada-u-sarajevu/836635>, data odczytu 9 kwietnia 2011.

¹⁸ *Muzułmanie nie chcą pomnika papieża*, „Rzeczpospolita”, http://www.rp.pl/artukul/67352,495031_Muzulmanie_nie_chca_pomnika_papieza.html, data odczytu 9 kwietnia 2011.

Poważnym problemem Bośni są coraz dłużej przeciągające się rozmowy dotyczące organizacji kolejnego spisu powszechnego. Parlament BiH na skutek bojkotów bośniackich Serbów długo nie mógł przyjąć uchwały. Najwięcej zarzutów dotyczyło metod, jakimi miałby zostać on przeprowadzony. Serbowie dążą do włączenia do spisu pytań dotyczących pochodzenia etnicznego oraz wyznawanej religii, czemu sprzeciwiają się partie bośniackie i chorwackie uważające, że pytania dotyczące pochodzenia będzie można zadać dopiero po zakończeniu powrotu uchodźców do kraju¹⁹.

Pomimo, że w przestrzeni miasta wciąż widać ślady wojny, jednak miejsca największych masakr powoli nikną. Krajobraz miasta zmienia się, a władze miasta robią wszystko, by zatrzeć ślady dawnej dominacji serbskiej – jedyną jej pozostałością jest nazwa głównej ulicy (Titova). By wyzbyć się resztek nacjonalizmów, zmieniono nawet nazwę mostu na rzece Miljacka z *Principov most* na *Latinska ćuprija*²⁰.

Nie należy również zapominać, że w Sarajewie oprócz trzech głównych nacji zamieszkują również mniejszości narodowe. W mieście wciąż działają dwie synagogi. Dają o sobie znać również Czarnogórcy, którzy w październiku podjęli nawet starania o utworzenie stowarzyszenia Czarnogórców, ale póki co ich starania spełzły na niczym. Swoje cele konsekwentnie realizuje również mniejszość romska, która uzyskała zgodę na własny program w Radiu Sarajewo²¹.

Podsumowanie

Bośniacy żyją obecnie w przeświadczeniu, iż Europa odrzuca ich w momencie, kiedy przechodzą jeden z najtrudniejszych kryzysów politycznych. Ponadto od Bośniaków wciąż wymagane są wizy na wjazd na teren UE (dla Serbów zostały zniesione). Widzą oni również duże zagrożenie w nacjonalizmie serbskim związanym z ciągłymi groźbami secesji oraz dyskryminacją muzułmanów²².

Szansą dla Sarajewa oraz całej Bośni i Hercegowiny jest podjęcie starań o członkostwo w Unii Europejskiej. W listopadzie 2005 roku Komisja Europejska stwierdziła, iż Bośnia jest gotowa do rozpoczęcia rozmów w sprawie przyjęcia układu o stabilizacji i stowarzyszeniu z Unią Europejską. Jednak w 2006 roku w rezultacie przedłużającej się kampanii wyborczej

¹⁹ Bośnia i Hercegowina: pat w sprawie spisu powszechnego, Ośrodek Studiów Wschodnich, <http://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/best/2010-08-18/bosnia-i-hercegowina-pat-w-sprawie-spisu-powszechnego>, data odczytu 9 kwietnia 2011.

²⁰ E. dell'Agnese, *Making and Remaking Sarajevo's Image*, http://boa.unimib.it/bitstream/10281/7165/3/making_and_re-making.pdf, data odczytu 9 kwietnia 2011.

²¹ N. Milivevic, *State and problems of national minorities in Bosnia and Herzegovina w: Prospects of Multiculturality in Western Balkan States*, red. G. Basic, Belgrade 2004, s. 59, 66.

²² S. Nikšić, op. cit., <http://www.pk.org.pl/arttykul.php?id=460>, data odczytu 9 kwietnia 2011.

reformy utknęły w miejscu, a klimat polityczny w państwie znacznie się pogorszył. Z tego powodu kraj ten nie może liczyć na szybkie sfinalizowanie negocjacji. Obecnie planowane jest złożenie oficjalnego wniosku o członkostwo w UE²³.

Chociaż meczety, cerkwie i kościoły świecą pustakami, a religijność dzisiejszych mieszkańców Sarajewa jest raczej płytka i powierzchowna, można zaobserwować, zwłaszcza wśród muzułmanów, przejawy manifestacji przynależności wyznaniowej. Realizują oni w ten sposób również potrzebę etnicznej przynależności²⁴. Warto podkreślić, że wewnętrzna siła Kościołów nie wynika z liczby ich wyznawców, ale raczej duchowej mocy wiernych, której miernikiem powinna być zdolność do skruchy i przebaczenia. Postawa wyznawców trzech najsilniejszych w Bośni religii będzie miała w przyszłości znaczący wpływ na dalsze losy tegoż państwa, a w konsekwencji również i samego Sarajewa²⁵.

²³ P. Szeląg, *Bałkany a Unia Europejska. Perspektywy integracyjne państw bałkańskich w: Bałkany u progu zjednoczonej Europy*, Kraków 2008, s. 32.

²⁴ A. Biłski, op. cit., s. 79.

²⁵ Ibidem, s. 87.

CZĘŚĆ III
SPOŁECZEŃSTWO

Stereotyp Araba w świetle badań ankietowych

Stereotyp – zakres pojęciowy

Przedmiotem rozważań niniejszego artykułu jest próba odtworzenia, w jaki sposób postrzegany jest Arab, jaki jego obraz funkcjonuje w świadomości młodych Polaków, a konkretnie studentów. Będzie więc mowa o grupie stereotypów narodowościowych, które są silnie nacechowane emocjonalnie, z charakterystyczną dla grup etnicznych dychotomią „swój–obcy”¹, gdzie „swój” – to ten dobry, a „obcy” – to ten zły. Postrzeganie innych społeczności związane jest również z konfliktami, jakie między tymi społecznościami panują. Nietrudno zauważyć, że spory przyczyniają się do powstawania stereotypów, szczególnie tych o zabarwieniu pejoratywnym i odwrotnie – posługiwanie się negatywnymi stereotypami narodowościowymi powoduje utrwalanie i pogłębienie konfliktów. Stereotypy narodowościowe mają też wyraźny aspekt pozytywny, ponieważ zawierają treści poznawcze, które dotyczą różnych sfer życia, jak chociażby kulinariów (*pizza, spaghetti, makaron* – Włoch, *cebula, czosnek, maca, chałka* – Żyd, *hamburger, hot-dog, coca-cola* – Amerykanin), strojów (*dżinsy* – Amerykanin, *jarmułka, chałat, lisiura* – Żyd, *sari* – Hinduska), przedmiotów charakterystycznych dla danej narodowości (*menora, chanukijja, Talmud* – Żyd, *harmoszka, bałatajka* – Rosjanin). Stereotypy narodowościowe zawierają zarówno treści opisowe, poznawcze, afektywne i aksjologiczne.

Zanim przejdziemy do analizy badań sondażowych, słów kilka wypada poświęcić samemu pojęciu stereotypu, które wywodzi się z socjologii, ale szybko stało się przedmiotem badań wielu dyscyplin naukowych: psychologii, filozofii, literaturoznawstwa, etnologii, czy językoznawstwa. Zainteresowanie tym terminem wśród tak wielu dyscyplin naukowych spowodowało, że w każdej z nich ma on nieco inną interpretację. W artykule skupimy się głównie na dziedzinie lingwistycznej. Zaczniemy jednak od nauk społecznych, do których

¹ Por. A. Mirga, *Stereotyp jako model „prawdziwego swojego” i „obcego”. Próba konstrukcji teoretycznej zjawiska stereotypu*, Zeszyty UJ DCCXXII, „Prace Etnolingwistyczne” 19, Kraków 1984.

pojęcie stereotypu wprowadził amerykańskiego publicysta, polityk Walter Lippmann, autor książki *Public Opinion* (1922). Nazwę „stereotyp” zaczerpnął z przemysłu poligraficznego, gdzie oznaczała odlew składu drukarskiego, którego używa się następnie do wielokrotnego powtarzania niezmiennych wydań. Nazwa niezwykle trafna, podobna do mechanizmu ludzkich reakcji, które też są powielane, powtarzane i odporne na zmiany. Również etymologia słowa „stereotyp” wzmacnia stosowność użycia tego terminu, ponieważ w języku greckim *stereos* oznacza twardy, stanowiący bryłę, zaś *typos* – wzorzec, odbicie.

Natomiast definicja, jaką zaproponował Lippmann dla terminu „stereotyp”, jest następująca: „to schematyczny, jednostronny ‘obraz w głowie ludzkiej’ jakiegoś zjawiska, człowieka, rzeczy i zarazem opinia o nim przyswojona z otoczenia jeszcze przed poznaniem samego obiektu”². Na podstawie owych obrazów człowiek porządkuje i kategoryzuje świat. Powoduje to, że obrazy te są najczęściej niedokładne, uproszczone i wytworzone w wyniku przekazu społecznego, a nie własnych doświadczeń. Pomimo tego są one bardzo trwałe i odporne na zmiany.

Nieco inną, ale równie ciekawą koncepcję omawianego pojęcia prezentuje Jerzy Bartmiński, który pojmuje stereotyp „jako subiektywnie determinowane wyobrażenie przedmiotu obejmujące zarówno cechy opisowe, jak i wartościujące obraz, oraz będące rezultatem interpretacji rzeczywistości w ramach społecznych modeli poznawczych”³. Nieco inna jest definicja stereotypu przedstawiona przez Uwe Quasthoff. Według niej „stereotyp jest wyrazem przekonania skierowanego na grupy społeczne lub jednostkę jako członka tej grupy. Ma formę logiczną sądu, który w sposób nie zweryfikowany, z tendencją do wartościowania emocjonalnego przypisuje pewnej klasie osób określone właściwości lub sposoby zachowań, ewentualnie odmawia jej jakiś cech”⁴.

Polski filozof Adam Schaff w swoim poglądzie dotyczącym stereotypu, zawarł kontekst lingwistyczny. Jak twierdzi „stereotypy są zawsze werbalne, gdyż występują zawsze jako treść jakiegoś słowa czy wyrazu”⁵. Ponadto uważa, że „stereotyp jest nieodłącznie związany z działaniem ludzkim, jest nosicielem emocjonalnego stosunku do rzeczywistości, pełni funkcję społeczną i ideologiczną”⁶.

² W. Lippmann, *Public Opinion*, za: *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, Lublin 2001, s. 372.

³ J. Bartmiński, *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem – na przykładzie stereotypu matki w: Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, „Język a kultura” 12, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wrocław 1998, s. 64.

⁴ U. Quasthoff, *Etnocentryczne przetwarzanie informacji. Ambiwalencja funkcji stereotypów w komunikacji międzykulturowej w: Stereotyp jako przedmiot...*, s. 13.

⁵ A. Schaff, *Stereotypy a działanie ludzkie*, Warszawa 1981, s. 36.

⁶ Ibidem, s. 52.

Dla językoznawców, jak i wielu teoretyków komunikacji społecznej, jest oczywiste, że stereotyp jest nieodłączny od istoty języka naturalnego⁷. Dlatego też, jak pisze Andrzej Kępiński, „stereotyp jest koniecznym elementem języka i kodu kultury”⁸. Wymiar kulturowy podkreśla również Grażyna Sawicka, dla której „stereotyp jest wytworem kultury określonej społecznością kształtowanej przez wieki, na podstawie niepisanej umowy społecznej – konwencji”⁹.

Nie sposób przedstawić wszystkich koncepcji stereotypu, nawet w obrębie jednej dyscypliny naukowej, nie jest to też przewodnim tematem artykułu, tym bardziej, że nie wypracowano wspólnego stanowiska w tym zakresie. Jednak na podstawie zaprezentowanych definicji można pokusić się o wskazanie kilku podstawowych właściwości stereotypu:

1. stereotypy z trudem poddają się zmianom, są nieelastyczne;
2. stereotypy są nadmiernie uproszczone, schematyczne;
3. stereotypy są niezależne od doświadczeń;
4. w stereotypach dominuje składnik afektywny (emocjonalny) i wartościujący;
5. funkcja stereotypu ma charakter integracyjny i obronny¹⁰;
6. stereotyp jest typem myślenia potocznego i często wynikiem myślenia życzeniowego (ang. *wishful thinking*).

Analiza badań ankietowych

Z przeprowadzonych w dniach 5-12 stycznia 2011 roku badań CBOS, na reprezentatywnej 989-osobowej grupie wybranych drogą losową dorosłych mieszkańców, dotyczących stosunku Polaków wobec innych narodowości, wynika, iż Polacy są „stali w uczuciach”, gdyż na przestrzeni lat ich sympatie i antypatie nie ulegają zbytnim zmianom. Okazuje się, że najbardziej nie lubią: Romów (49%), Arabów (42%), Rumunów (40%). Dla równowagi należy dodać, że Polacy lubią: Czechów (51%), Słowaków (49%), Hiszpanów, Włochów (po 47%), Węgrów (46%), Francuzów, Holendrów (po 45%)¹¹.

Jak wynika z przeprowadzonych badań, Arabowie są jedną z grup etnicznych, których Polacy nie darzą sympatią. Interesujące jest, w jaki sposób postrzegany jest Arab, jaki jego obraz funkcjonuje w świadomości młodego pokolenia, a więc studentów w wieku od 21 do 29 lat.

⁷ Por. U. Quastoff, op. cit.; A. Schaff, op. cit.; J. Bartmiński, *Podstawy lingwistycznych...*

⁸ A. Kępiński, *Lach i Moskal. Z dziejów stereotypu*, Warszawa-Kraków 1990, s. 12.

⁹ G. Sawicka, *Funkcje stereotypu w nominacji językowej w: Stereotyp jako przedmiot...*, s. 147.

¹⁰ A. Schaff, op. cit., s. 129-130.

¹¹ *Sondaż: Lubimy Czechów, tolerujemy Rosjan, niecierpimy Romów*, <http://spoleczenstwo.newsweek.pl/sondaz--lubimy-czechow--tolerujemy-rosjan--niecierpimy-romow,71226,1,1.html>, data odczytu 30 marca 2011.

Czy obraz ten odbiega od przytoczonych wyników sondażowych, czy też są one zbieżne? Jakie czynniki decydują o antypatii do tej grupy?

W badaniach wzięło udział 100 studentów z kierunku Dziennikarstwo i Komunikacja Społeczna Uniwersytetu Łódzkiego. Dane do analizy zostały pozyskane za pomocą kwestionariusza ankiety. W celu analizy ankiet zastosowana została koncepcja domen semantycznych, zaproponowana przez George'a Lakoffa, którą wykorzystał podczas badania pojęcia „matka”¹². Przeprowadzone badania pozwoliły na wyodrębnienie następujących domen:

- a) domena pochodzenia;
- b) domena wyglądu zewnętrznego:
 - uroda,
 - ubranie wierzchnie,
- c) domena osobowości:
 - relacje męsko-damskie,
- d) domena profesji;
- e) domena religii.

Poniżej scharakteryzowane zostały poszczególne domeny.

Ad. a) domena pochodzenia

Według ankietowanych Arab to:

mieszkaniec krajów arabskich – 47 osób

osoba pochodząca z Arabii Saudyjskiej – 19 osób

mieszkaniec Półwyspu Arabskiego – 17 osób

osoba pochodząca z Bliskiego Wschodu – 13 osób

osoba pochodząca z Afryki – 3 osoby

Arabowie są podzieleni na fellachów i beduinów – 1 osoba

Konfrontując powyższe wypowiedzi chociażby z definicją zawartą w słowniku, zauważamy, że odpowiedzi respondentów wpisują się w drugą część definicji słownikowej, która brzmi: „Arab to członek jednego z plemion arabskich; mieszkaniec jednego z państw arabskich”¹³. Spora część badanych wskazała konkretny kraj lub miejsce geograficzne: Arabia Saudyjska lub Półwysep Arabski. Te nazwy własne automatycznie wywołują skojarzenia wśród badanych, ponieważ zawierają wyrażony eksplicytnie komponent: *Arabia, arabski*. Trzech

¹² Zob. także R. Taylor, *Linguistic Categorization. Prototypes in Linguistic Theory*, Clarendon Press, Oxford 1989; *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, Lublin 2001.

¹³ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1996, t. I, s. 68.

respondentów podało inny kontynent – *Afrykę*. Natomiast jedna osoba wykazała się znajomością nazw własnych oraz podziału wśród Arabów na fellachów, czyli ludność rolniczą, osiadłą i beduinów – koczowników. Żaden z respondentów nie wskazał wszystkich krajów, terytoriów zdominowanych przez ludność arabską.

Ad. b) domena wyglądu zewnętrznego

- uroda
 - karnacja: *ciemna, śniada* – 68 osób
 - oczy: *ciemne* – 36 osób
 - włosy: *ciemne* – 32 osoby; (*krótkie* – 3 osoby, *dużo włosów* – 2 osoby)
 - wzrost: *niski* – 4, *średni* – 2 osoby, *wysoki* – 1 osoba, *przystojny* – 5 osób
 - broda: 16 osób; (*długa* – 2 osoby, *czarna* – 1 osoba, *nieogolony, zarośnięty* – 2 osoby)
 - twarz: *wyraziste, mocne rysy* – 2 osoby
 - wąsy: 11 osób
 - inne: *brudny, brudas, niedbający o higienę* – 5 osób
- ubranie wierzchnie
 - kolorystyka ubrania: *ubrany na białą, jasne kolory* – 19 osób
 - rodzaj ubrania:
 - szaty*: 21 osób; (*przewiewne, długie zakrywające całe ciało* – 5 osób)
 - suknia*: 7 osób; (*długa* – 2 osoby)
 - luźne okrycie wierzchnie*: 4 osoby
 - łachmany*: 1 osoba
 - nakrycie głowy:
 - turban*: 46 osób
 - arafatka na głowie*: 28 osób
 - chusta arabska*: 1 osoba
 - obuwie:
 - sandały*: 2 osoby
 - inne: *złota biżuteria* – 9 osób, *zegarek* – 1 osoba, *shisha (szisza), fajka wodna* – 8 osób

W badaniach sondażowych Arab to osoba o charakterystycznej urodzie, najczęściej *ciemnych włosach, oczach i śniadej karnacji*, czasami z *brodą lub wąsami*. Araba wyróżnia też strój, inny od naszego, opisany przez badanych jako *suknia, długie, przewiewne szaty, zakrywające całe ciało*. Nikt nie wskazał nazw własnych ubrania wierzchniego, funkcjonujących w poszczególnych krajach, a więc na przykład: *diszdasza* (np. w Omanie), *kandura* (np. w Libii),

czyli tradycyjnego arabskiego, białego stroju. Kolejnym elementem stroju wyróżniającym tę grupę, według badanych, jest *turban* oraz *chusta arafatka*, zwana przez Arabów *kufijjā*, *szumagą* lub *ghutrą*. Nie padło również określenie *ikal* na czarne podwójne kółka noszone w celu podtrzymania chusty.

Ad. c) domena osobowości

Analiza określeń wypisanych z ankiet, dotyczących cech charakteru i usposobienia, dowodzi dużej różnorodności, tym samym nie tworzy spójnego obrazu stereotypu. Jednak większość cech przypisanych Arabom ma zdecydowanie nacechowanie pejoratywne. Poniżej odnotowano następujące cechy charakteru/zachowania:

lubi się targować: 18 osób

towarzyski: 13 osób

leniwy: 11 osób

hałaśliwy, głośny: 10 osób

uśmiechnięty: 7 osób

nachalny: 7 osób

fałszywy: 6 osób

zaborczy: 5 osób

sprytny: 5 osób

otwarty, komunikatywny: 5 osób

pracowity: 4 osoby

konfliktowy: 3 osoby

kłótlivy: 3 osoby

samobójca, honorowy, uparty, zawzięty, impulsywny, oszust, złodziej, trudny w kontaktach, władczy: 1 osoba

Różnorodność cech wypisanych z ankiet dowodzi, że nie tworzą one spójnego stereotypu, jednak wyraźnie przeważają słowa o wartościowaniu ujemnym (np. *leniwy*, *hałaśliwy*, *głośny* itp.). Obok tych jednoznacznie negatywnych cech znalazły się też określenia, które można zinterpretować zarówno jako pozytywne i negatywne, np. przymiotnik *sprytny*, bo 'sprytną nazwiemy osobę, która poradzi sobie w trudnych sytuacjach, za co jest podziwiana', a z drugiej strony to 'ktoś, kto postępuje chytrze, podstępnie'.

Wymienione zostały też cechy charakteru, które utrudniają stosunki międzyludzkie, oparte na wzajemnej życzliwości, zaufaniu, poszanowaniu, a więc: *fałszywy*, *konfliktowy*,

kłótlivy, złodziej, oszust. Ale z drugiej strony na zasadzie antynomii wskazano cechy pozytywne odnoszące się do relacji międzyludzkich, jak np. *towarzyski, uśmiechnięty, otwarty, komunikatywny*. Stosunkowo wielu respondentów odniosło się do arabskiego targowania się (*lubią się targować*). Cecha ta nieodzownie łączy się ze sferą zawodową, a uściślając z handlem, z którym można też łączyć przytoczoną przez ankietowych *nachalność* Arabów. Zaangażowanie w negocjacjach jest naturalną cechą kupców arabskich.

- relacje męsko-damskie
 - kobiety traktuje jak przedmioty*: 15 osób
 - kobieciarz, podrywacz*: 11 osób
 - ma wiele żon*: 7 osób
 - ortodoksyjny, zaborczy w stosunku do kobiet*: 6 osób
 - niewierny*: 4 osoby
 - lubi blondynki*: 4 osoby
 - ma harem*: 3 osoby
 - nie puszcza nigdzie swojej żony*: 1 osoba
 - kobieta jest jak maszynka do robienia dzieci*: 1 osoba

Respondenci przedstawili własne wyobrażenia na temat sytuacji kobiet w świecie muzułmańskim. Wyraźnie wskazana jest nierówność społeczna między kobietą a mężczyzną oraz brak szacunku do kobiety. Kobieta, według ankietowanych, jest podległa i zależna od woli mężczyzny, traktowana przez niego jak przedmiot. Mężczyznę postrzega się jako mającego władzę nad kobietą, zaborczego, niewiernego wobec swojej żony, jako kobieciarza, podrywacza, który interesuje się też kobietami z innych krajów – szczególnie *‘lubi blondynki’*. Zaakcentowano również aspekt wielożeństwa (poligynii) w kulturze arabskiej, czego przykładem są zwroty: *ma wiele żon, ma harem*. Jednak według prawa muzułmańskiego muzułmanin może posiadać do czterech żon. W rzeczywistości mężczyźni mają zazwyczaj jedną żonę, gdyż utrzymanie większej liczby żon jest bardzo kosztowne. Warto przypomnieć, iż mężczyzna musi w świecie muzułmańskim zapewnić kobiecie godziwy byt.

Ad. d) domena profesji

- handel*: 58 osób
- ropa naftowa, milioner związany z ropą naftową*: 43 osoby
- ma wielbłądy, ma stajnię wielbłądów*: 19 osób

bogaty: 12 osób

ma pieniądze: 10 osób

zamożny: 8 osób

petrodolary: 1 osoba

Najwięcej osób wskazało *handel* jako zawód charakterystyczny dla tego społeczeństwa. Arabowie postrzegani są jako bogaci ze względu na fakt posiadania złóż „czarnego złota”, czyli ropy naftowej, stąd określenia: *milioner związany z ropą naftową*, *ma pieniądze*, *zamożny*. Za popularną uznano też hodowlę wielbłądów (*ma wielbłądy*, *ma stajnię wielbłądów*), a więc zwierząt, które występują na obszarach geograficznych zamieszkiwanych przez ludność arabską.

Ad. e) domena religii

Islam to religia monoteistyczna, której twórcą był Muhammad, głoszący w VII wieku w Arabii wiarę w jednego Boga (Allaha), proroków, sąd ostateczny, karę lub nagrodę po śmierci; rozpowszechniona głównie w krajach Azji i Afryki¹⁴.

W związku z przywołaną domeną religii, badani kojarzą stosunkowo niewiele pojęć, które odnosiłyby się do obiektów kultu, ośrodków religijnych, czy praktyk religijnych.

muzułmanin, islamista: 36 osób

religijny: 21 osób

terrorysta: 15 osób

fanatyk: 13 osób

Koran: 7 osób

fundamentalista: 5 osób

dywanik rozkładany do modlitw: 5 osób

zagrożenie: 5 osób

World Trade Center: 5 osób

meczet: 3 osoby

ramadan: 2 osoby

dla religii zrobi wszystko: 2 osoby

wierzący, praktykujący, zapatrzony w swoją religię: 1 osoba

¹⁴ Słownik języka polskiego, op. cit., s. 758.

Najczęściej Arab kojarzony jest z praktykowaną przez niego religią – islamem. Wyznanie to pod wpływem takich określeń, jak: *fanatyk*, *fundamentalista*, *terrorysta*, *zagrożenie*, *World Trade Center*, nabiera wartościowania ujemnego. *Fanatyk*, czyli osoba, która jest ślepo oddana jakiejś idei, religii; *fundamentalista* to z kolei człowiek rygorystycznie przestrzegający zasad, norm w dziedzinie religii. *Terrorysta* to zwolennik terroru, co wiąże się ze stosowaniem przemocy, gwałtu, okrucieństwa, w celu zastraszenia czy też zniszczenia przeciwnika. I słowo klucz – *World Trade Center* – nawiązujące do wydarzeń w Nowym Jorku z dnia 11 września 2001 roku, czyli do zamachu terrorystycznego zorganizowanego przez Al-Kaidę. Rysuje się tu pewien ciąg asocjacyjny: *muzułmanin*, czyli *terrorysta*. Tragiczne wydarzenia w USA spowodowały, że został wzmocniony element zagrożenia ze strony tej religii. Atak na Stany Zjednoczone pokazał, że niebezpieczeństwo jest niezwykle realne: skoro terrorystom udało się uderzyć w najpotężniejsze mocarstwo świata, to mogą uderzyć wszędzie. Zatem religia ta budzi obawy i strach według ankietowanych.

W dalszej kolejności respondenci odnieśli się do Koranu, czyli świętej księgi muzułmanów, która zawiera dogmaty, prawa, napomnienia oraz liczne legendy. Tylko dwóch respondentów wykazało znajomość nazwy miesiąca muzułmańskiego postu – ramadanu. Ankietowani wskazali także na specjalny dywanik, który jest rozkładany do modlitw. Nikt jednak nie znał jego nazwy – *sadżdżada*. Dywanik ów zapewnia muzułmaninowi czystość miejsca, w którym się modli. Stając do rozmowy z Bogiem modlący się musi być też czysty zarówno duchowo, jak i cieleśnie. Respondenci przywołali również miejsce kultu religijnego muzułmanów – *meczet*.

Z przeprowadzonych badań ankietowych wynika, że w świadomości studentów funkcjonuje schematyczny, jednostronny, powszechny obraz Araba. Zdecydowana część respondentów ocenia, wartościuje obiekty jeszcze przed ich poznaniem. Wiedza na temat społeczeństwa arabskiego jest dość uboga, wynika z nieznaności tej kultury, która dla Polaków jest stosunkowo odległa pod względem geograficznym. Głównie zwracano uwagę na podstawowe cechy, rzucające się w oczy, jak chociażby wygląd zewnętrzny, specyficzną urodę, charakterystyczne ubranie wierzchnie, często przy tym nieznając nazw własnych desygnatu; akcentowano też odmiennność religijną. Jest to uproszczone widzenie Arabów, ale na tyle rozwinięte, że możemy dopatrywać się stereotypu; powierzchowna znajomość uwydatnia stereotyp. Informacje o społeczeństwie arabskim znaczna część społeczeństwa polskiego czerpie z mediów. Nie zawsze ludzie potrafią zweryfikować podawane w nich informacje; nie każdy ma możliwość bezpośredniej styczności ze światem islamu. Stąd też tak wiele negatywnych opinii, antypatii, które są wynikiem braku wiedzy o społeczności arabskiej.

Zatem im większa wiedza, tym wyższy stopień świadomości i akceptacji innych kultur, religii, społeczeństw.

Muzułmańscy piłkarze a społeczny obraz świata islamu

2 grudnia 2010 roku Komitet Wykonawczy FIFA (Międzynarodowej Federacji Piłki Nożnej) zdecydował, że gospodarzem mistrzostw świata w 2022 roku po raz pierwszy w historii futbolu będzie Katar. Triumf Kataru to nie tylko sukces Muhammada bin Hammama – szefa Azjatyckiej Federacji Piłkarskiej i, być może, następcy obecnego przewodniczącego FIFA, Seppa Blattera¹, ale również wszystkich krajów muzułmańskich. Spośród nich Katar jest bez wątpienia jednym z przodujących, przede wszystkim pod względem finansowym².

O religijnym charakterze Kataru świadczy zarówno struktura demograficzna, jak i obowiązujące na mocy konstytucji rozwiązania prawno-instytucjonalne. Art. 1 konstytucji ustanawia islam religią państwową, a szariat podstawowym źródłem wszelkiej legislacji. Art. 9 wprowadza z kolei wymóg, aby następca tronu był nie tylko rodowitym Katarczykiem, ale i muzułmaninem. Równocześnie jednak art. 35 zabrania jakiegokolwiek dyskryminacji ze względu na wyznanie. Zgodnie z konstytucją rząd katarski odpowiedzialny jest m.in. za kontrolę i budowę miejsc kultu oraz edukację społeczeństwa w duchu dogmatów islamu. Posiada ponadto prawo do cenzurowania wszelkich materiałów, które uznane zostaną za wrogie wobec obowiązującej religii oraz aresztowania tych, którzy publicznie krytykują prowadzoną przez państwo politykę wyznaniową. W Katarze ponad 95% ludności to sunnici – wyznawcy większościowego odłamu islamu³.

Fakt organizacji przez Katar Mistrzostw Świata w piłce nożnej wiąże się nieodzownie z koniecznością odpowiedzi na pytanie, czy wprowadzony przez Benjamina Barbera podział świata na dwa przeciwstawne nurty – globalizacji z jednej strony (tzw. McŚwiat) i separatacji

¹ M. Kołodziejczyk, *Piłka wybrała Wschód i gaz*, http://www.rp.pl/artykul/573044,573085_Katar-zbuduje-stadiony--a-potem-rozbierze.html, data odczytu 3 stycznia 2011.

² *Human Development Index*, <http://hdr.undp.org/en/statistics/>, data odczytu 3 stycznia 2011.

³ J. Fox, *A world survey of religion and the state*, Cambridge 2000, s. 219-234.

z drugiej (Dżihad)⁴ – znajduje w świecie sportu, a tym samym w społecznej rzeczywistości, faktyczne uzasadnienie?

Pamiętać należy bowiem, iż jak pisze Christian Bromberger na łamach „Terrain: revue d’ethnologie de l’Europe”: *„stworzenie różnych dyscyplin sportowych odpowiada (...) głębokim zmianom w historii kultury ludzkich przeżyć. Wszystkie społeczeństwa w swych dziejach przechodzą bowiem etapy, kiedy to „rozkoszują się” toczonymi w ich obrębie konfliktami oraz tolerują w szczególnych okolicznościach ich destruktywne konsekwencje. W historii Zachodu tego typu okazjom do ekscytacji towarzyszyła jednak niespotykana brutalność (...) proces sportowej kodyfikacji wpisywał się w fundamentalny dla kształtowania się naszych społeczeństw ruch eufemizacji przemocy oraz wzrastającej kontroli istniejących w społeczeństwie sporów, zapoczątkowany już w średniowieczu, a w szczególności w XVIII wieku (...) Z całą pewnością sport stanowi rodzaj katalizatora, dzięki któremu społeczeństwa tolerują i zarządzają nie tylko przejawami przemocy, ale i zbiorowymi emocjami. Rozwój dyscyplin sportowych świadczyć musi w takim razie o zmianach zachodzących w społecznej wrażliwości”⁵.*

Analogiczny poziom rozwoju, podobieństwo stosowanych rozwiązań, czy też ten sam styl, np. piłkarski, oznaczać muszą w związku z tym zbliżoną „wrażliwość”, a w praktyce, oczywiście w największym uproszczeniu, porównywalny stan i stopień ewolucji społecznej. Odwołując się zatem do różnic sportowych możliwe jest wyznaczenie dysproporcji zachodzących w rozwoju społecznym poszczególnych państw, w tym także państw należących do odrębnego kręgu kulturowego.

Celem niniejszego artykułu jest próba określenia społecznego dystansu pomiędzy krajami muzułmańskimi a krajami zachodnimi. Punktem wyjścia będzie jedna z najpopularniejszych obecnie dyscyplin sportowych – piłka nożna. Rozważania te uznać należy za wyjątkowo wartościowe, tym bardziej, że jak pisze Carlos del Ama: *„niewielu z Nas zna arabski, niewielu potrafi powiedzieć, iż znają arabsko-muzułmańską kulturę czy północnoafrykański futbol. Jeśli wiemy cokolwiek lub znamy kogoś, to jest to Zidane”⁶.*

⁴ B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 2000, s. 5-11.

⁵ Ch. Bromberger, *De quoi parlent les sports ?*, „Terrain: revue d’ethnologie de l’Europe” 1995, nr 25, s. 5-12.

⁶ C. Ama, *Toward a New World Order*, Bloomington 2007, s. 24.

Sport w świecie muzułmańskim

Mahfud Amara zwraca uwagę, iż kwestia sportu w świecie muzułmańskim winna być rozpatrywana z dwojakiej perspektywy. Pierwsza z nich wymaga analizy relacji między sportem a islamem oraz analizy jego faktycznej pozycji w mniejszościach muzułmańskich w różnych zakątkach świata. Druga koncentruje się na roli sportu jedynie w społeczeństwach *stricte* muzułmańskich. W obu przypadkach faktem jest, iż narodziny współczesnego sportu związane były z początkami kapitalizmu, zjawiskiem urbanizacji oraz industrializacji. Dla społeczeństw skolonizowanych sport był natomiast głównie systemem wartości, znakiem asymilacji zachodniego uniwersalizmu i modernistycznej kultury. W przypadku każdej dyscypliny sportowej wymagana była jednak jej kompatybilność z obowiązującym systemem wierzeń i, przynajmniej po części, również z obowiązującą tradycją. Stąd też futbol akceptowany był, i nadal jest, jedynie w stopniu, w jakim koresponduje z niezmiennymi i ponadczasowymi zasadami islamu. Oprócz nich istnieje bowiem szereg dodatkowych reguł, których specyfika wynika z czynników kulturowo-geograficznych. Powszechnie panuje zatem przekonanie, iż dozwolone jest wszystko to, czego nie zabraniają teksty religijne, a świat muzułmański z uwagi na jego heterogeniczność winien podlegać w prowadzonych badaniach stałej defragmentaryzacji⁷.

Pojęcie sportu w Koranie funkcjonuje generalnie w podwójnej formie słownej: *lahw* lub *la'ib*. Zdaniem Allamaha Raziego *la'ib* oznacza głównie pozbawioną jakichkolwiek korzyści oraz zysków pracę, podczas gdy *lahw* jest synonimem zaangażowania, a następnie rezygnacji z finalizacji początkowo istotnego działania. Innymi słowy *la'ib* to zabawa dziecka – fizycznie męcząca i bezproduktywna, *lahw* to z kolei praca młodego mężczyzny, która często wobec braku jakichkolwiek rezultatów okazuje się jedynie stratą czasu. W Tafsirze Ruh al-Ma'aniego⁸ wskazuje się z kolei, iż *la'ib* prowadzi do przyjemności, radości i satysfakcji, różniąc się w ten sposób od bezcelowego *lahw*. Hazrat Maulana Sanaullah pisze także, że *la'ib* oddala od Boga. Wszelkie gry i rozrywki jako takie mają z natury bowiem efemeryczny charakter, pochłaniają przy tym przeznaczony na modlitwę czas⁹.

Wśród dozwolonych dyscyplin, określanых mianem tradycyjnych, Koran wymienia jedynie: jazdę konno, pływanie, łucznictwo, bieganie oraz zapasy. Są one bowiem warunkiem właściwego przygotowania do świętej wojny, jednego z najważniejszych elementów dawnego

⁷ *Sport and society*, red. B. Houlihan, London 2008, s. 532-553.

⁸ *Tafsir Ruh al-Ma'ani* to trzydziestotomowy tafsir – komentarz do Koranu.

⁹ A.H. Ismail, *Islam and sports*, Azaadville 2001, s. 52-57.

islam. Równocześnie jednak islam kategorycznie zabrania hazardu, gry w karty, a także gry w kości¹⁰.

W odniesieniu do współczesnych dyscyplin sportowych sytuacja kształtuje się nieco inaczej. Niektórzy jurysci islamu akceptują uprawianie dyscyplin sportowych jedynie po spełnieniu określonych warunków, inni z kolei reprezentują bardziej radykalne stanowisko, postulując ich całkowitą delegalizację. Przedstawiciele pierwszego nurtu podkreślają znaczenie współczesnych dyscyplin sportowych dla kształtowania fizycznej oraz psychicznej kondycji człowieka jedynie wówczas, gdy: przestrzega się określonych norm dotyczących ubioru; nie czyni się tego kosztem religijnych powinności; nie wiąże się to z jakąkolwiek formą hazardu; nie dochodzi do równoczesnego zaangażowania obu płci; a nadrzędnym celem jest przygotowanie do dżihadu. Dla pozostałych uczonych natomiast współczesny sport jest przykładem *lahw*, a zatem bezcelowości, próżności oraz błahości. W ten sposób uzasadnienie dla swego istnienia w pierwszym nurcie znajduje m.in. dzisiejsza piłka nożna. Jedyne zarzuty dotyczą „niegodnego” ubioru samych piłkarzy. W rezultacie pojawia się postulat dostosowania reguł obowiązujących w futbolu do tych, które wynikają z zapisów Koranu oraz szariatu.

Podobne zróżnicowanie poglądów jurystów dotyczy biernego uczestnictwa. Zasadniczo wymagana jest „bliskość z Allahem”, a także spełnienie warunków analogicznych do tych charakterystycznych dla czynnego sportu. Ponadto oglądaniu wydarzeń sportowych w żadnym wypadku nie może towarzyszyć hazard, czy też spożywanie alkoholu. Z tych oto powodów przedmiotem częstych ataków stają się Igrzyska Olimpijskie oraz Mistrzostwa Świata w piłce nożnej, krykiecie, a także rugby. Generalnie nadrzędną pozostaje zasada, którą określić można mianem „duchowo-sportowej kompatybilności”. Akceptację uzyskuje się jedynie wówczas, gdy uprawianie i oglądanie danej dziedziny sportowej nie powoduje kolizji z obowiązkami religijnymi. W innym przypadku uznaje się ją nie tylko za szkodliwą, ale i niedozwoloną.

Pojawia się w związku z tym pytanie, dlaczego pomimo wyraźnych zakazów religijnych wiele dyscyplin sportowych, w tym stanowiący przedmiot niniejszej analizy futbol, cieszy się dziś coraz większym zainteresowaniem ludności muzułmańskiej. Wśród głównych przyczyn wskazuje się:

- postępujący w wielu regionach świata proces asymilacji mniejszości muzułmańskich, który przyczynia się do akceptacji zachodnich wzorów zachowań oraz do ich naśladownictwa. Następuje erozja tradycyjnego sposobu życia w niemuzułmańskim środowisku społecznym na skutek silnego oddziaływania mediów i promocji materialistycznego (podporządkowanego jedynie przyjemności) trybu życia;

¹⁰ Ibidem.

- wewnętrzną liberalizację wymogów stawianych dzieciom, tak przez autorytety rodzinne, jak i nauczycielskie. Wymogi religijne wobec sportu postrzegane są coraz częściej w krajach muzułmańskich jako zbyt rygorystyczne;
- normatywizację sportu, w wyniku której sport stał się warunkiem członkostwa oraz partycypacji w interakcjach społecznych. Sport jest dziś jednym z głównych tematów dyskusji międzyludzkich, spychając na dalszy plan m.in. kwestie religijne¹¹.

Poza tym, o czym często się zapomina, głównym światowym eksporterem sportu były i nadal są organizacje międzynarodowe na czele z Międzynarodowym Komitetem Olimpijskim oraz FIFA. Jako apolityczne i areligijne promują sport w kategorii wspólnej ludzkiej tradycji pozbawionej jakichkolwiek podziałów – zwłaszcza tych ze względu na rasę czy wyznanie. Znamienitym przykładem może być kampania FIFA „Say no to racism” („Powiedz ‘nie’ rasizmowi”), zapoczątkowana podczas Mistrzostw Świata w Niemczech w 2006 roku. Taka wizja sportu okazała się niezwykle atrakcyjna, skutecznie osłabiając wszelką demagogię religijną.

Z kolei globalne dyscypliny sportowe zyskały nie bez przyczyny przydomek „nowych religii”: *„Religia oraz sport mają wiele wspólnych cech, co doskonale tłumaczy zakwalifikowanie ostatniego z nich w poczet nowych religii. Sport łączy z religią częściowo ta sama struktura organizacyjna, tj. ceremonie, rytuały, bohaterowie, symbole, mity, śpiew i inne. Ponadto, ludzie w sporcie, bardziej aniżeli w religii, angażują się i stają w obliczu bliższej im rzeczywistości: starzenia, umierania, klęski, zdrady, winy, itp. Kolejną ważną cechą „nowej religii” – sportu, jest wierność jego zwolenników, a w szczególności przywiązanie oraz poczucie przynależności, a także znaczenie, jakie nadawane jest ludzkiemu życiu poprzez i przez sport, które przenosi go z nizin do wyżyn duchowych. Określany przez swych wyznawców „żyjącą wiarą”, sport jest centralnym elementem rzeczywistości, prawdziwym uzasadnieniem ich poświęcenia oraz przekonania”¹².*

Jedyna różnica sprowadza się zasadniczo do faktu, iż w przeciwieństwie do sportu religia dostarcza w życiu codziennym transcendentnych punktów odniesienia, tzn. nadaje egzystencji głębszy sens, będąc moralnym przewodnikiem, nadzieją oraz gwarantem zbawienia. Sport wyznacza jedynie reguły etycznego i sprawiedliwego współzawodnictwa¹³.

¹¹ A.H. Ismail, op. cit., s. 57-66.

¹² K. Volkwein-Caplan, *Culture, sport, and physical activity*, Adelaide 2009, s. 239.

¹³ E. Cashmore, *Making sense of sports*, New York 2000, s. 108.

Oslabienie roli religii w krajach muzułmańskich na rzecz różnorodnych dyscyplin sportowych, w tym omawianej piłki nożnej, widoczne jest w rankingach przeprowadzanych przez organizacje międzynarodowe.

Wszystkie państwa muzułmańskie bez wyjątku przystąpiły do FIFA. To samo dotyczyło każdego z krajów Ligi Państw Arabskich. Państwa te nie tworzą jednak oddzielnej, wyodrębnionej na podstawie kryterium religijnego, konfederacji piłkarskiej. Byłoby to zresztą sprzeczne ze wspomnianą już wcześniej ideą areligijności i apolityczności globalnego sportu. Dlatego też podstawowym kryterium demarkacyjnym stało się położenie geograficzne, tj. przynależność kontynentalna. Oznacza to, iż niejednokrotnie toczono mecze pomiędzy krajami o odmiennej strukturze wyznaniowej. W samej tylko Europie cztery państwa uznawane są bowiem za muzułmańskie. Rzadko kiedy jednak dochodzi na tym tle do zamieszek. Podczas Mistrzostw Europy w Austrii i w Szwajcarii odnotowano właściwie tylko jeden tego typu incydent¹⁴.

Zasadniczo przyjmuje się, iż główną przyczyną meczowych ekscesów są emocje (zwłaszcza złość po porażce) i alkohol, co stanowi kolejny dowód na potwierdzenie postanowionej w niniejszym artykule tezy o marginalizacji znaczenia religii na rzecz sportu w świecie muzułmańskim.

Sport a stopień rozwoju społecznego

Podążając tokiem myślenia zaproponowanym przez wspomnianego we wstępie Christiana Brombergera, zaryzykować można stwierdzenie, iż poziom rozwoju danego społeczeństwa odpowiada poziomowi jego sportowych osiągnięć. W związku z tym możliwe jest wyznaczenie ogólnego stopnia dysproporcji społecznej (zakładamy, iż takowa istnieje) między światem islamu a światem zachodniej cywilizacji¹⁵.

Podstawą komparatystyki będą dwa wskaźniki: ranking FIFA oraz *Human Development Index*. Uzyskane w wyniku analizy pierwsze rezultaty staną się przedmiotem weryfikacji drugiego. Porównanie dotyczyć będzie 10 najlepszych reprezentacji narodowych świata muzułmańskiego i świata Zachodu.

Jak wynika z tabeli 1. przygotowanej w oparciu o punktację stosowaną przez FIFA, reprezentacje narodowe wchodzące w skład zachodniego kręgu kulturowego piłkarsko,

¹⁴ *Porządek w Wiedniu, zamieszki w Bośni*, http://www.sport.pl/sport/1,89346,5336086,Porzadek_w_Wiedniu_zamieszki_w_Bosni.html, data odczytu 7 stycznia 2011.

¹⁵ Pod pojęciem cywilizacji zachodniej rozumiem państwa Ameryki Północnej, Ameryki Południowej, Europy Zachodniej i Środkowej, Australię, Nową Zelandię, a także Izrael oraz Republikę Południowej Afryki. Pojęcie świata islamu zostało wyjaśnione wcześniej.

a zgodnie z poczynionymi przez nas wcześniej założeniami także i społecznie, przewyższając średnio dwukrotnie te, które tworzą futbolową rzeczywistość islamu (1340,7 pkt do 636,8 pkt).

Tabela 1. Zestawienie dziesięciu najlepszych reprezentacji w piłce nożnej świata zachodniego oraz muzułmańskiego ze względu na pozycję w rankingu FIFA

Kraj cywilizacji zachodniej	Miejsce w rankingu FIFA (punkty)	Kraj świata islamu	Miejsce w rankingu FIFA (punkty)
Hiszpania	1 (1887 pkt)	Egipt	9 (1078 pkt)
Holandia	2 (1723 pkt)	Turcja	31 (741 pkt)
Niemcy	3 (1485 pkt)	Nigeria	32 (725 pkt)
Brazylia	4 (1446 pkt)	Algieria	35 (687 pkt)
Argentyna	5 (1338 pkt)	Bośnia i Hercegowina	44 (582 pkt)
Anglia	6 (1195 pkt)	Tunezja	45 (576 pkt)
Urugwaj	7 (1152 pkt)	Gwinea	46 (569 pkt)
Portugalia	8 (1090 pkt)	Iran	66 (495 pkt)
Chorwacja	10 (1075 pkt)	Senegal	70 (464 pkt)
Grecja	11 (1016 pkt)	Libia	72 (451 pkt)
Średnio	1340,7 pkt	Średnio	636,8 pkt
Wzajemna relacja 1340,7 / 636,8 = 2,105			

Źródło: opracowanie własne na podstawie oficjalnego rankingu FIFA na 2010 rok.

Pojawia się jednak dylemat, na ile przedstawione wyniki uznać można za wiarygodne. Czy sport faktycznie stanowi obiektywny opis stanu danego społeczeństwa, czy jest może jedynie teoretyczną mrzonką słynnego socjologa, Norberta Eliasa, przekazywaną z pokolenia na pokolenie, pozbawioną jakiegokolwiek potwierdzenia empirycznego? Odpowiedzi dostarcza wskaźnik rozwoju społecznego HDI (Human Development Index).

Tabela 2. Zestawienie dziesięciu najlepszych reprezentacji w piłce nożnej świata zachodniego oraz muzułmańskiego ze względu na wskaźnik rozwoju społecznego

Kraj cywilizacji zachodniej	Pozycja (wartość HDI)	Kraj świata islamu	Pozycja (wartość HDI)
Hiszpania	20 (0,863)	Egipt	101 (0,620)

Holandia	7 (0,890)	Turcja	83 (0,679)
Niemcy	10 (0,885)	Nigeria	142 (0,423)
Brazylia	73 (0,699)	Algieria	84 (0,677)
Argentyna	46 (0,775)	Bośnia i Hercegowina	68 (0,710)
Anglia	26 (0,849)	Tunezja	81 (0,683)
Urugwaj	52 (0,765)	Gwinea	156 (0,340)
Portugalia	40 (0,795)	Iran	70 (0,702)
Chorwacja	51 (0,765)	Senegal	144 (0,411)
Grecja	22 (0,855)	Libia	53 (0,755)
Średnia	0,8141	Średnia	0,566
Wzajemna relacja 0,8141 / 0,566 = 1,44			

Źródło: opracowanie własne na podstawie HDI na rok 2010.

Zastosowanie HDI (tabela 2.) celem weryfikacji danych zawartych w rankingach FIFA prowadzi do następujących wniosków: po pierwsze, istnieje ogólna zależność pomiędzy poziomem rozwoju społecznego a poziomem rozwoju sportowego (piłkarskiego); po drugie, występuje brak zgodności odnośnie do dokładnego i ścisłego stopnia dysproporcji – w pierwszym przypadku stopień dysproporcji pomiędzy reprezentantami świata zachodniego a świata muzułmańskiego wyniósł około 210,5%, w drugim natomiast około 143,8%; po trzecie, obecne jest silne zróżnicowanie w obrębie pojedynczych przypadków (przykład Brazylii czy Urugwaju).

Powyższe spostrzeżenia potwierdzają jedynie uwagi poczynione przez Karla Poppera, który zestawiając nauki przyrodnicze ze społecznymi zwrócił uwagę na statystyczną niedoskonałość tych ostatnich. Twierdzenia naukowe określane mianem ściśle ogólnych są bowiem prawdziwe wyłącznie w ujęciu globalnym, tj. takim, które obejmuje mnogość i wielość przypadków. W innym przypadku pozbawione są wartości naukowej. Zasadne wydaje się zatem, przynajmniej w odniesieniu do futbolu, uznanie prawdziwości koncepcji Norberta Eliasa, a tym samym tezy o niemal dwukrotnie niższym poziomie społecznego rozwoju świata islamu w stosunku do zachodniego kręgu kulturowego. Zróżnicowanie to doskonale tłumaczy istniejące pomiędzy nimi napięcia, po części wpisując się również w huntingtonowskie „zderzenie cywilizacji”. Choć trudno zgodzić się z przyjętymi przez Huntingtona kryteriami demarkacyjnymi poszczególnych kultur, cywilizacyjna esencja dzisiejszych konfliktów okazuje się na tle przeprowadzonych matematycznych analiz niewątpliwie istotna. To dysproporcje

społeczne leżą u podstaw m.in. takich zjawisk, jak współczesny terroryzm, który nie bez przyczyny definiowany jest jako „gwałt i przemoc słabszych wobec silniejszych”¹⁶.

Style piłkarskie

Eduardo Archetti badając rozwój i kształt nacjonalizmu argentyńskiego zwrócił uwagę m.in. na styl piłkarski. Odgórne, narzucone przez kolonizatora, pozostały jedynie reguły gry oraz kwestie techniczne. Argentyński styl piłkarski wykształcił się natomiast samoistnie wraz z tworzącą się wówczas wspólnotą kreolską. Styl brytyjski opierał się przede wszystkim na grze zespołowej, szybkości, wykorzystaniu długich górnych podań, a także sile fizycznej. Styl argentyński był jego całkowitym przeciwieństwem – preferowano grę po ziemi, krótkie oraz dokładne podania, a także kreatywny drybling¹⁷.

Analizując mecze reprezentacji Egiptu dostrzec można w jej grze naleciałości brytyjskie, tj. liczne dośrodkowania oraz grę skrzydłami. Egipt stara się skutecznie wykorzystywać stałe fragmenty gry, a także szuka szczęścia wykorzystując częste strzały zza pola karnego. Katar, gospodarz mistrzostw w 2022 roku, preferuje w ostatniej fazie rozgrywania grę środkiem pola karnego, a także w miarę nadarzających się możliwości próbuje zaskoczyć przeciwnika silnymi strzałami z dystansu. Najbardziej europejski styl piłkarski nieprzypadkowo prezentuje natomiast Turcja. Podczas Mistrzostw Świata w Korei i Japonii w 2002 roku zajęła ona ostatecznie trzecie miejsce. Zwyciężyła Brazylia, drugie miejsce przypadło Niemcom. Młodzieżowe reprezentacje Turcji zdobywały Mistrzostwo Europy w 1992 roku (do lat 19) oraz w 1994 i 2005 roku (do lat 17). W 2000 roku turecki klub sportowy ze Stambułu Galatasaray zdobył Puchar Europy oraz Superpuchar Europy. W 2006 roku klub Kayserispor został zwycięzcą Pucharu Intertoto. „Europejski” styl piłkarski prezentowany nie tylko przez reprezentację Turcji, ale i przez poszczególne zespoły tureckiej *Super Lig*, nabiera szczególnego znaczenia zwłaszcza w kontekście ewentualnego przystąpienia Turcji do Unii Europejskiej i kwestii kompatybilności obu podmiotów¹⁸. Sport niewątpliwie zmienia Turcję, czego dowodem może być fakt, iż po raz pierwszy w historii tego kraju funkcję tłumacza w zespole piłkarskim objęła kobieta – Polka, Joanna Pietrzak. Dziś jest ona częścią sztabu Trabzonsporu¹⁹.

¹⁶ T. Białek, *Terroryzm: manipulacja strachem*, Warszawa 2005, s. 19.

¹⁷ E.P. Archetti, *Nationalisme, football et polo: tradition et créolisation dans la construction de l'Argentine moderne*, „Terrain: revue d'ethnologie de l'Europe” 1995, nr 25, p. 73-90.

¹⁸ Więcej na ten temat w: *Turecka droga do Unii Europejskiej*, red. R. Jankowska, Katowice 2010.

¹⁹ *Brożkowie są traktowani w Trabzonie jak królowie*, <http://sport.onet.pl/pilka-nozna/polacy-za-granica/brozkwie-sa-traktowani-w-trabzonie-jak-krolowie,1,4109609,wiadomosc.html>, data odczytu 13 stycznia 2011.

Podsumowanie

Podsumowując niniejszy wywód, zastosowanie teorii Eliasa umożliwiło wyznaczenie społecznego dystansu dzielącego świat islamu i świat kultury zachodniej. Dysproporcje oscylują obecnie w granicach od 144% do 211% przy założeniu wartości bazowej dla państw muzułmańskich 100%. Tłumaczą częściowo napięcia występujące między omawianymi cywilizacjami, których przykładem może być terroryzm muzułmański.

Równocześnie muzułmańskie nakazy religijne odnoszące się do sportu jako takiego, ulegają w świecie islamu permanentnej marginalizacji i osłabieniu. Wśród głównych przyczyn wymienia się postępujący w wielu regionach świata proces asymilacji mniejszości muzułmańskich, wewnętrzną liberalizację wymogów stawianych dzieciom, a także normatywizację sportu. Nie powinno zatem dziwić, iż wszystkie kraje muzułmańskie są dziś członkami FIFA, podobnie zresztą jak te tworzące Ligę Państw Arabskich.

Sport w pewnym sensie pokonał religię sam stając się „nową religią”, która przewyższa dawne zwyczaje i ograniczenia. Z jednej strony jest on przykładem procesu globalizacji (McŚwiat), z drugiej natomiast, np. poprzez styl piłkarski, separatyżacji (Dżihad). Pomimo pozornej niekompatybilności globalizacja i separatyżacja to zatem zjawiska pojawiające się jednocześnie tak w świecie sportu, jak i w szerszej rzeczywistości społecznej.

Współczesna moda młodych muzułmanek w oczach Europejczyków

Ubiór muzułmanki od momentu pierwszego kontaktu Europejczyków z mieszkankami krajów arabsko-muzułmańskich wzbudzał wiele emocji. Od podbojów kolonialnych w XIX wieku narodziło się wiele niewłaściwych i mylnych opinii na temat życia codziennego ludności tego regionu. W oczach Europejczyków ciepły klimat, inna od znanej im infrastruktura miejska, a co najistotniejsze zupełnie odmienna kultura, ulegały idealizacji.

Ówczesni poeci europejscy opisywali ponętne kształty kobiet odzianych w skąpe bluzeczki i przezroczyste spodnie – szarawary. Podróżujący mężczyźni nie zdawali sobie sprawy, że taki strój zarezerwowany był przede wszystkim dla niewolnic. Arabskie tancerki z Egiptu nazywane ghazawi (l. poj. ghazija¹) nosiły podczas występów szerokie szarawary zakrywające całe nogi, ale w połączeniu z chustą przepasaną wokół bioder, wydekoltowaną bluzką, licznymi ozdobami na dłoniach, nogach i we włosach, oraz ponętnymi ruchami podczas tańca, wywoływały wiele emocji². Podróżnicy zmyleni takim stanem rzeczy wracając do ojczystego kraju rozpowszechniali opinie, iż wszystkie przedstawicielki płci pięknej na Bliskim Wschodzie ubierają się w ten sposób. Z kolei malarze przedstawiali półnagie kobiety leżące na sofach, zającące się winogronami, czy też kobiety w hammamach, tj. łaźniach, oddające się wypoczynkowi oraz rozmowom³. Wyobrażano sobie także haremy pełne kobiet, przechadzających się całymi dniami po ogrodach lub zajętych dbaniem o swoją urodę, aby

¹ S.S. Karayanni, *Dancing Fear and Desire: Race, Sexuality, and Imperial Politics in Middle Eastern Dance*, Waterloo 2004, s. 28.

² M. Możdyńska-Konopka, *Od zmięzchu do świtu: historia mody balowej*, Wrocław 2007, s. 182.

³ Jednym z przykładów opisanych powyżej jest obraz Gustave'a Moreau „Kleopatra”, <http://www.bilder-geschichte.de/bilder/moreau-kleopatra.htm>; William H. Peck *Tancerki z Esny*, http://williamhpeck.org/the_dancer_of_esna, data odczytu 1 marca 2011.

w razie wezwania przez właściciela haremu wyglądać odpowiednio atrakcyjnie⁴. Po dziś dzień zachowały się wizje tajemniczego Orientu na dziewiętnastowiecznych płótnach, jak i na wielu stronicach zapisanych podczas wypraw do krajów arabskich, które także obecnie pobudzają naszą wyobraźnię.

W tym miejscu należy poświęcić uwagę jednej z tancerek, Küçük Hanım (Małej damie/pani). Kobieta ta była Turczynką, którą zafascynowany był m.in. francuski pisarz Gustaw Flaubert oraz amerykański podróżnik George William Curtis⁵. Opisywali oni orientalny Bliski Wschód przez pryzmat swoich przygód, nie dokonując trzeźwej oceny rzeczywistości. Należy podkreślić, iż Küçük Hanım oraz inne kobiety trudniące się podobnymi zajęciami nazywano wówczas kobietami arabskimi, choć często nie były wcale Arabkami, lecz mieszkankami Imperium Osmańskiego⁶.

Opinie przyjęte dziesiątki lat wcześniej funkcjonują do dziś. Społeczność zachodnia posługuje się wieloma stereotypami promując je chociażby w produkcjach filmowych. Księżniczki arabskie pokazywane są jako kobiety o długich, rozwianych włosach, noszące przezroczyste szarawary, przebywające w jednym pokoju ze strażnikami. Rozprzestrzeniany w ten sposób wizerunek powoduje zniekształcanie prawdziwego obrazu muzułmanek.

Fascynacja odmiennością mieszkanki świata arabsko-muzułmańskiego po zamachach terrorystycznych w Stanach Zjednoczonych i Europie przeobraziła się w nieufność do wyznawców islamu zamieszkujących państwa zachodnie. Zaczęto spoglądać na muzułmanów jak na zło konieczne, od którego świat Zachodu powinien się uwolnić. Bacznie analizowano zasady, jakie panują wśród wspomnianej społeczności, doszukując się niezgodności z powszechnie przyjętymi w Europie zasadami, uważanymi za uniwersalne. Zakrywające całe ciało ubrania muzułmanek zaczęto postrzegać w kontekście łamania praw człowieka. To głównie Zachód wyraża chęć pomocy uciśnionym muzułmańskim kobietom, nie zdając sobie sprawy, że same zainteresowane nie zawsze tak naprawdę jej potrzebują. Wyrosły bowiem w tradycyjnym społeczeństwie, w którym religia jest najistotniejszym elementem życia. Oczywiście nie twierdzę, że ta sytuacja jest komfortowa dla wszystkich kobiet. Istnieją bowiem

⁴ Początkowo mylnie rozpowszechniono opinię, iż „harem” jest miejscem przebywania niezliczonej ilości kobiet, które w razie zachcianki mężczyzny – właściciela domu, w którym harem się znajdował – oddają się rozkoszom cielesnym. Zapominano, iż kobiety w tej części domu opiekowały także dziećmi, haftowały, uczyły się recytacji poezji. Użyto słowa „właściciel haremu”, ponieważ wszystkie jego mieszkanki zależne były od woli mężczyzny. Słowo „harem” pochodzi od arabskiego słowa „haram” oznaczającego coś niedozwolonego, zabronionego. Tak nazywa się miejsca zarezerwowane wyłącznie dla płci żeńskiej, gdyż kobiety muzułmańskiej nie może oglądać niespokrewniony, obcy mężczyzna.

⁵ B. Stępniewska-Holzer, *Życie codzienne na Bliskim Wschodzie w XIX wieku*, Warszawa 2002, s. 41.

⁶ Należy pamiętać, iż Imperium Osmańskie swoim zasięgiem obejmowało Półwysep Arabski, Afrykę Północną oraz część Europy, tak więc w jego skład wchodziło wiele narodowości oraz kultur.

muzułmanki, które nie są usatysfakcjonowane swoją sytuacją. Jednak takie jednostki istnieją w każdym społeczeństwie.

Wracając jednak do kwestii ubioru, który nadal wywołuje wiele emocji, należy zaznaczyć, iż nie w każdym kraju, regionie, grupie społecznej, kobiety całkowicie się zakrywają. Nie powinno się mylić błękitnego stroju Afganek, potocznie nazywanego „burką” z czarnym czadorem noszonym chociażby w Iranie, czy z abają używaną w Arabii Saudyjskiej lub Katarze. Nie trzeba chyba mówić, że dla większości społeczeństw zachodnich nie ma żadnej różnicy w noszonych przez te kobiety strojach. Co więcej, dla świata Zachodu strój zakrywający całe ciało kobiety – włącznie z twarzą – stanowi wyraźny symbol zniewolenia i w konsekwencji przedmiot częstych żartów.

Próba zrozumienia, iż muzułmanki chciałyby uczestniczyć w życiu codziennym nie naruszając zasad podyktowanych przez ich religię, spotyka się z niewielkim zrozumieniem. Wyznawczynie islamu chcą także pokazać, iż mogą uczestniczyć w każdej dziedzinie życia – nosząc hidżab⁷ lub nikab⁸, tj. w biurze, czy podczas uprawiania sportu.

Kierując się tą ideą Aheda Zanetti zaprojektowała strój kąpielowy dla muzułmanek nazwany burkini. Inspiracją była obserwacja codziennego życia młodych ludzi w Australii, gdzie pomysłodawczyni mieszka wraz z rodziną. Zanetti chciała, aby każda młoda muzułmanka mogła czynnie uczestniczyć w sportowym trybie życia młodzieży australijskiej⁹.

Burkini, funkcjonalnie łączące bikini z hidżabem¹⁰, pozostawia odkryte jedynie dłonie, stopy i twarz. Zakrywa włosy i szyję, nie krępując jednocześnie ruchów kobiety podczas pływania. Składa się z dwóch części: długich getrów i bluzki z długim rękawem połączonej z nakryciem głowy. Strój ten wykonany jest z poliestru, dzięki czemu szybko schnie. Początkowo produkowany był w stonowanych kolorach – niebieskim lub zielonym – z czasem jednak został urozmaicony nie tylko większą ilością barw, ale i dodano do niego falbanki dające złudzenie mini spódniczki¹¹. Obecnie burkini można zakupić zarówno w sklepach w krajach arabskich, jak i na Zachodzie. Stworzono także stroje do wschodnich sztuk walki, rugby, koszykówki, czy też piłki nożnej, aby młode kobiety mogły w zgodzie z religią uczestniczyć w różnorodnych zajęciach sportowych.

⁷ Chusta zakrywająca włosy kobiety.

⁸ Całkowita lub częściowa zasłona na twarz. Może zakrywać twarz tak, aby widoczne były oczy i czoło, lub tylko jedno oko.

⁹ A. Zanetti, *Sportswear*, <http://www.ipaustralia.gov.au/smartstart/case21.htm>, data odczytu 1 marca 2011.

¹⁰ Sama nazwa stroju nawiązuje zaś do arabskiego słowa *burqu'* oznaczającego „welon”. Burki noszone były przez pasztuńskie kobiety w Afganistanie i były symbolem elity. Po przejęciu władzy przez talibów obowiązek noszenia burek objął także kobiety z warstwy uboższej.

¹¹ Stroje można zobaczyć na stronach: http://static0.blip.pl/user_generated/update_pictures/1231973.jpg, <http://meetmyshadow.blogspot.com/2008/06/hijabi-swimwear-hullabaloo.html>, <http://crazymoor.wordpress.com/2007/12/05/the-veil-and-the-punch/>, data odczytu 1 marca 2011.

Nie przyniosło to jednak zamierzonego skutku, tj. pokazania światu, że muzułmanki wcale nie są wykluczone ze społeczeństwa. Pojawiły się protesty mieszkańców Europy, czy Ameryki Północnej, uważających takie stroje za dziwactwo lub, tak jak w przypadku Holandii, za ubiór niehigieniczny (muzułmankom w burkini zabroniono wstępu na holenderskie baseny¹²).

Innym, mniej rozpowszechnionym strojem kąpielowym dla muzułmank, jest veilkini. Jest to strój składający się z podobnych elementów jak burkini, ale posiadający nieco luźniejsze spodnie i dłuższą tunikę¹³. Ponadto muzułmanka może wybrać rodzaj górnej części garderoby spośród dwóch dostępnych. Pierwszy to tunika z długimi rękawami zarezerwowana na cieplejsze dni, ponieważ wykonana jest z mieszanki spandeksu i poliestru. Przewaga tego drugiego pozawala na szybkie schnięcie i komfort podczas użytkowania. Drugi wariant natomiast stanowi bluza z kapturem przeznaczona na chłodniejsze dni również dlatego, że posiada więcej spandeksu¹⁴. Ten rodzaj garderoby produkowany jest przez amerykańską firmę Alsharifa, która siedzibę posiada w mieście Canton w stanie Michigan¹⁵. Zakupić veilkini można jedynie w sklepie internetowym, ale firma wysyła swoje produkty w każdy rejon świata. Klientek z Bliskiego Wschodu nie odstrasza nawet wysoka cena dostawy, gdyż w krajach muzułmańskich ten produkt nie jest dostępny.

Niewątpliwie znaczącą rolę w promocji muzułmańskiej mody odgrywają środki przekazu, z których najważniejszy jest Internet. Powstało wiele blogów, na których kobiety wymieniają się doświadczeniami w eksperymentach z modą, a na popularnym Youtube bez trudu można znaleźć filmiki z instrukcją wiązania hidżabu na różne sposoby. Często jednak pod takimi filmikami pojawiają się negatywne komentarze osób świadczące o ich niewielkiej tolerancji i niedoinformowaniu na temat życia przeciętnej wyznawczyni islamu.

Młode muzułmanki, szczególnie zamieszkujące kraje europejskie, chętnie odchodzą od czarnych nakryć głowy w kierunku kolorowych hidżabów i strojów zbliżonych do europejskich. Mam tutaj na myśli długie, luźne spódnice i bluzki z długimi rękawami, golfy oraz fantazyjne chusty. Wiązanie chusty na kształt kwiatu z boku głowy i ozdobienie jej klamerką z cyrkoniami, czy połączenie dwóch rodzajów nakryć, stanowi swego rodzaju sztukę. Niełatwo jest bowiem zawiązać chustę w tak wymyślny sposób. Dodatkowo coraz częściej

¹² *Netherland: Woman in Burqini kicked out of pool*, Islam in Europe, <http://islamineurope.blogspot.com/2008/02/netherlands-woman-in-burqini-kicked-out.html>, data odczytu 1 marca 2011.

¹³ Stroje są do kupienia za pośrednictwem strony www.alsharifa.com, data odczytu 1 marca 2011.

¹⁴ *Strój kąpielowy – veilkini*, <http://obieliznie.pl/stroj-kapielowy-veilkini.html>, data odczytu 2 marca 2011.

¹⁵ Alsharifa, <http://shop.alsharifa.com/pages/Contact-Us.html>, data odczytu 1 marca 2011.

muzułmanki noszą kolorystycznie dobrane płaszcze, buty, paski, torebki; nawet kolor ich paznokci nierzadko idealnie pasuje do całości. Wiele muzułmanek zaangażowało się w promocję noszenia eleganckich hidżabów, jak również w projektowanie wygodnej odzieży. Tę ostatnią ozdabia się bogatymi haftami, jednocześnie dbając o wygodę.

Temat kolorowych, nowoczesnych strojów poruszany jest na wielu stronach poświęconych nie tylko modzie dla muzułmanek, ale i sprzedających poszczególne części garderoby, które mogą być noszone również przez niemuzułmanki¹⁶. Wiele kobiet spoza muzułmańskiego kręgu kulturowego z chęcią zakupuje modne tuniki, czy spodnie, chcąc ubierać się komfortowo, a jednocześnie nadmiernie nie odkrywać swojego ciała.

Dodatkowo swoje pomysły dotyczące tego rodzaju ubioru przedstawili światowi kreatorzy mody. W czerwcu 2009 roku w Paryżu odbył się pokaz strojów, które zostały specjalnie stworzone z myślą o muzułmankach. Otworzyła go modelka wjeżdżająca na wybieg na białym koniu, z rozwianymi włosami i na czarno pomalowanymi oczami – jeden z motywów funkcjonujących w masowej wyobraźni społeczności zachodniej, dzięki któremu pokaz zebrał wiele pozytywnych opinii¹⁷. Same stroje natomiast obszyte były błyszczącymi cekinami, na kilku zwisały frędzle pełniące także funkcję ozdobną. Niektóre abaje wykonano z przewiewnych, lekkich tkanin, a na inne naszyto ciężkie cyrkonie. Wszystkie prezentowane stroje były czarne i sięgały kostek. Wybrane egzemplarze miały nakrycia głowy oraz nikaby. Suknie wykonane zostały z wielu materiałów, m.in. płótna. Każdy ze strojów zawierał inny element zdobniczy: koronki, tiul lub kryształki¹⁸.

Pomysłodawczynią zorganizowania tego nietypowego pokazu mody była Dania Tarhini, główna manadżerka sklepu na Saks Fifth Avenue w Rijadzie promującego kreacje sławnych europejskich projektantów¹⁹. Pokazy mody dla kobiet wyznających islam organizowane były m.in. w Kuala Lumpur (2009), Stambule (2010), Muskacie (2006).

Pokazy mody uwidaczniają chęć kobiet do czynnego uczestnictwa w zmieniających się trendach, a w przypadku wydarzeniach organizowanych w miastach zachodnich zaspakajają kobiecą ciekawość, w tym przypadku podyktowaną być może chęcią przekonania się, na ile zachodni projektanci sprostają wymaganiom tej specyficznej grupy kobiet. Bogatym muzułmankom nie wystarcza już noszenie w domowym zaciszu pięknych i bogatych strojów

¹⁶ Popularne strony to: losve.com, hijabgirl.com, czy thehijabshop.com, data odczytu 18 marca 2011.

¹⁷ *Abaya fashion show in Paris*, <http://www.millionlooks.com/outfits/abaya-fashion-show-in-paris/>, data odczytu 1 marca 2011.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Profil Danii Tarhini: <http://sa.linkedin.com/pub/dania-tarhini/b/48/700>, data odczytu 1 marca 2011.

kroju europejskich sław. Chcą czuć się dobrze i modnie także poza domem. Komfort psychiczny w takim zakresie miałyby zapewnić abaje sygnowane nazwiskami sławnych projektantów.

Tej strony przemysłu modowego nie pokazuje się wcale, lub ma to miejsce rzadko. Każdy przejaw chęci unowocześnienia garderoby omawianej grupy społecznej często spotyka się z negatywną opinią społeczności zachodnich. Sprawa wygląda inaczej, jeżeli weźmiemy pod uwagę biżuterię, czy sposób, w jaki malują się kobiety Wschodu. Kolczyki, bransolety, naszyjniki, wisiorki – wszystkie te elementy przywiezione jako pamiątki z podróży do krajów arabsko-muzułmańskich są powodem do dumy zachodnich turystek. A przecież są one także częścią zwyczajów kobiet omawianego regionu, zwykle niewidoczną dla oczu zwiedzających. Jedynie podczas przyjęć w gronie samych kobiet lub członków rodziny można obserwować różnorodność pomysłów na upiększenie swojego ciała. Także na podstawie rozwoju czasopism poświęconych modzie dla kobiet w krajach arabsko-muzułmańskich oraz różnego rodzaju portali poświęconych tej tematyce można wywnioskować, iż zainteresowanie muzułmanek światem mody jest równie duże jak kobiet z zachodniego kręgu kulturowego. Świadczy o tym również wartość rynku modowego, który w 2010 roku wzrósł o 15% w stosunku do roku 2009, kiedy to jego wartość wynosiła 12 bln dolarów²⁰. Przedstawione dane dotyczą jedynie regionu Bliskiego Wschodu, a przecież istnieje jeszcze równie dobrze rozwijający się rynek w Azji Południowo-Wschodniej, gdzie większość populacji to muzułmanie²¹.

Moda w krajach muzułmańskich różni się od mody dla muzułmanek, którą można obserwować w krajach zachodnich. Ponadto inaczej wygląda ona w państwach Zatoki Perskiej, a inaczej w regionie Azji Południowo-Wschodniej, gdzie duże znaczenie ma także fakt przeniknięcia rodzimych zwyczajów do religii islamu. Obecnie kładzie się nacisk na naturalne tkaniny: len, bawełnę, jedwab, które mają bardzo duże znaczenie przy wyborze stroju²².

W przypadku Zatoki Perskiej ubiór spotykany na ulicy to czarna abaja, która może być przyozdabiana kamieniami szlachetnymi lub bogatymi haftami. Najczęściej pod spodem płóc piękna nosi bardziej kuse ubrania, niejednokrotnie najwyższej jakości, co mogą zaobserwować jedynie osoby z najbliższego otoczenia. W przypadku krajów Azji Południowo-Wschodniej przy projektowaniu ubioru można pozwolić sobie na zastosowanie wielu wyrazistych barw, jak krwista czerwień, jasnozielony, błękitny, czy żółty. Ponadto połączenie tych kolorów nie

²⁰ R. Seymour, *Arab Fashion*, "The Middle East Magazine", April 2010, s. 52.

²¹ Przede wszystkim należy wziąć pod uwagę Indonezję, gdzie 86% społeczeństwa to wyznawcy islamu oraz Malezję z 60% muzułmanów. Pozostałe państwa regionu posiadają do 5% tejże społeczności. Nie przeszkadza to jednak w znakomitym rozwoju rynku modowego, który może poszczycić się strojami dla muzułmanek o bardzo bogatej kolorystyce oraz ciekawych zdobieniach.

²² Jednak należy wziąć pod uwagę, iż na taką odzież nie może sobie pozwolić wiele kobiet zamieszkujących świat arabsko-muzułmański z racji ceny, która dla wielu wciąż jest za wysoka.

stanowi problemu, a kobieta bez obaw może wyjść z domu w takiej kreacji. Z kolei ubiór muzułmanek w państwach europejskich, jak już wcześniej wspomniano, nie różni się bardzo od standardowego stroju noszonego przez Europejki-niemuzułmanki. Przeważnie przedstawicielki tej grupy społecznej starają się jak najmniej odbiegać od standardów, aby zbytnio nie wyróżniać się z tłumu. Społeczności zachodnie przyzwyczajone są do spokojnej gamy kolorystycznej i zazwyczaj jedynie na specjalne okazje pozwalają sobie na mocniejszą ekspozycję sylwetki poprzez wyraziste kolory i dodatki, takie jak duża biżuteria, czy bardziej widoczny makijaż²³.

Większość jednostek stara się zachowywać zgodnie z przyjętymi w jej grupie zasadami, które nierzadko nie są zrozumiałe dla osób należących do innych grup. W przypadku muzułmanek wpływ na wybór noszonych strojów ma kultura, której integralnym elementem jest religia. Z kolei z uwagi na funkcjonujące stereotypy dotyczące religii islamu kobieta w hidżabie, czy czarnej abaji spotyka się z negatywnymi odczuciami ze strony rodzimych mieszkańców Starego Kontynentu. Odczucia te znajdują ujście nie tylko w krytycznych tekstach rozpowszechnianych przy pomocy gazet oraz Internetu, ale i prymitywnych komentarzach na ulicy. W większości przypadków brak wiedzy na temat islamu oraz niechęć do poznania zwyczajów wynikających z tej religii prowadzi do antagonizmów między obydwoma stronami. Nasuwa się pytanie, czy Europejczycy boją się tego co nieznane? Możliwe, że tak jest, zwłaszcza, że człowiek Zachodu zatracą powoli własną tożsamość, coraz trudniej jest mu odpowiedzieć na pytanie, kim właściwie jest. Modnym stało się udowadnianie, że jest się wolnym, nieskrępowanym żadnymi odgórnie narzuconymi zasadami. Szczególnie wśród młodzieży popularna jest postawa człowieka niezależnego pod każdym względem, który sam kreuje własne poczucie estetyki i piękna. Być może wzrasta poczucie zagubienia, a przedstawione powyżej postawy są formą samoobrony, próbą umiejscowienia siebie samego w przestrzeni publicznej.

Natomiast w przypadku kobiet będących muzułmankami sposób ubierania się podporządkowany jest zasadom wynikającym z Koranu i sunny. Potęguje to poczucie bezpieczeństwa – ubiór podkreśla tożsamość. Wielu wyznawczyń islamu udało się połączyć nowoczesność z tradycyjnością, o czym świadczą opisane powyżej kreacje, które na co dzień podziwiać można w Internecie.

Podsumowując, myślę, że odmienność kulturowa kobiet „Orientu”, wyrażona m.in. poprzez ich stroje, może wzbogacić kulturę europejską i spowodować jej rozwój. Budzi ona

²³ Obecnie niektóre młode kobiety na Zachodzie, szczególnie w cieplejszych porach roku, podobnie jak Arabki również noszą wyrazisty makijaż i dużą biżuterię.

bowiem wiele emocji zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, które stają się przedmiotem dyskusji we wszystkich niemal kręgach. Rodzi się nadzieja, iż poprzez zwiększenie świadomości społecznej zmieni się podejście Europejczyków do kobiet będących przedstawicielkami świata muzułmańskiego.

CZĘŚĆ IV
JĘZYK

Młodoturecka polityka językowa u schyłku Imperium Osmańskiego i w rodzącej się Republice Tureckiej

Pierwsza połowa XX wieku to okres wielkich przemian w społeczeństwie Anatolii dokonujących się zarówno w wymiarze politycznym, jak i kulturowo-obyczajowym. Z tego też względu objęta wspomnianymi ramami czasowymi i terytorialnymi sytuacja językowa stanowi niezwykle ciekawe i rozległe pole do badań socjolingwistycznych. Dla jej pełniejszego zrozumienia należy pokrótce omówić najważniejsze czynniki, które przyczyniły się do jej zaistnienia.

Sytuacja językowa Imperium Osmańskiego w XIX wieku

Genezy omawianych zmian należy dopatrywać się w ruchach nacjonalistycznych, które narodziły się w XIX-wiecznym Imperium Osmańskim. Najważniejszym z nich był panosmanizm (osm. *ʿosmāndžilik*), którego zaplecze ideologiczne, zakładające równość wszystkich mieszkańców imperium bez względu na pochodzenie etniczne i wyznawaną religię, stało się głównym motorem długiego i owocnego czasu przemian społeczno-gospodarczych (osm. *tanẓīmāt*), zakończonych uchwaleniem konstytucji w 1876 roku. Reformy objęły również język turecki, który zgodnie z konstytucją stał się językiem oficjalnym Imperium Osmańskiego¹. Podjęto też pierwsze próby jego oczyszczania z naleciałości perskich i arabskich.

W społeczeństwie osmańskim XIX wieku istniała głęboko posunięta diglosja (dwujęzyczność), a niekiedy nawet triglosja (trójjęzyczność). Obok języków lokalnych, takich jak grecki, ormiański, syryjski, albański, bośniacki, turecki, arabski, perski, kurdyjski, ladino, itd., które często pełniły funkcję języków wehikularnych, czyli pomocniczych, służących

¹ 18. artykuł konstytucji z 1876 roku głosi: *Tabaʿa-i ʿosmāniyyanūñ ħidamāt-i daulatda istiḥdām olunmak içün daulatūñ lisān-i rasmīsi olan türkdžā bilmāleri şartdur* (Poddanych będących w służbie Imperium Osmańskiego obowiązuje znajomość oraz stosowanie języka tureckiego, który jest oficjalnym językiem państwa), zob. L. Geoffrey, *The Turkish Language Reform. A Catastrophic Success*, Oxford-New York 1999, s. 16.

do komunikacji wśród zróżnicowanych etnicznie społeczności miejskich, językiem oficjalnym i zarazem urzędowym był język osmański. Język ten różnił się znacząco od języka tureckiego. U genezy diglosji wśród tureckojęzycznych mieszkańców Imperium Osmańskiego leży zdobycie w 1453 roku Konstantynopola oraz wyniesienie go do rangi stolicy. Okres ten zaowocował rozkwitem życia kulturalnego, co również odbiło się na sytuacji językowej – turecki awansował do roli języka wehikularnego wieloetnicznego Stambułu, przez co utracił swoją naturalność i stał się podatny na obce wpływy. Niedługo potem w wyższych sferach nastąpiła moda na makaronizację języka i tak narodził się język osmański. Początek zjawiska diglosji w warstwie turkijskojęzycznej datuje się na początek XVI wieku².

Język osmański pierwszej połowy XIX wieku był zupełnie niezrozumiały dla większości tureckojęzycznych mieszkańców Anatolii. Zamiast słów tureckich używano słów perskich i arabskich, a obok tureckich sufiksów stosowano zawiłe konstrukcje składniowe przekalkowane z języka perskiego oraz arabskie kategorie gramatyczne. Język osmański wraz z językiem perskim i arabskim stanowił swoiste kontinuum językowe. Użytkownik języka perskiego bądź arabskiego mógł dość swobodnie porozumiewać się z przedstawicielem osmańskiego aparatu biurokratycznego znającym zaledwie język osmański, czego jednak nie mógł dokonać rodzimy użytkownik języka tureckiego bez wcześniejszej edukacji. Znany XVII-wieczny muzułmański podróżnik Ewlija Czelebi w księdze swoich podróży zatytułowanej *Seyāḥatnāme* opisał to zjawisko jako język muzułmański (osm. *müśalmāndža*)³.

Problem diglosji próbowano rozwiązać już w początkach XIX wieku. Z propozycją i planem pierwszych reform językowych, mających na celu zbliżenie języka dworu do języka ludu, wyszedł Maḥmūd ʿEmīn Bāhīdż w *Sawānīḥ al-Lawāʾih* w 1802 roku oraz ʿÖmər Fāʾik w *Nizām al-ʿAtīk* w 1804 roku, żądając od Wysokiej Porty pisania rozporządzeń językiem prostym i jasnym, pozbawionym typowo osmańskiej manieri tworzenia zwrotów zawiłych i niezrozumiałych, a do tego wulgarnym (osm. *ḵaba türkdže*, tj. językiem ubogim w arabizmy i persjanizmy)⁴, aby mógł zrozumieć je lud. Pierwsze ustawy o oczyszczaniu języka osmańskiego przyjęto dopiero za czasów *tanẓīmātu* podczas obrad Wysokiego Zgromadzenia (osm. *Maḍlis-i Wālā*), które zaowocowały wydaniem w 1847 roku zawierającego rozporządzenia językowe

² H. Develi, *Osmanlının Dili*, İstanbul 2006, s. 70-71.

³ Por. np. *Urūmdža kalimāt edüb müśalmān lisānīj az bilirlər* – „Mówiąc po turecku słabo znają język muzułmański” Ewlija Czelebi, *Seyāḥatnāme*, t. VIII w: ibidem, s. 30. Termin *urūmdža* (dosł. język rzymski) w literaturze osmańskiej odnosi się zazwyczaj do języka Turków anatolijskich, czyli do tureckiego, por. czterowiersz Rumūziego: *Əy Rumūzī nədūr siyāb-u-sibāk|Bizə sən söyləmə zəbān-i ʿİrāk|Türki söylə bizə ki Rūmīyöz|Rūmīyə hoş dəgülmī türki söz?* – Ach Rumūzī, czym jest ten bełkot|Nie mów nam w języku Iraku (tj. po arabsku)|Powiedz nam po turecku, gdyż jesteśmy Turkami (dosł. mieszkańcami Rzymu, Bizancjum)|Czyż dla Turka (i znów dosł. Bizantyńczyka) nie jest miłe tureckie słowo?

⁴ Ibidem, s. 89-90.

dokumentu *Takwīm-i Wakʿa*⁵. Do końca wieku osmańska inteligencja tworząca w duchu panosmanizmu pracowała nad wypromowaniem języka tureckiego poprzez literaturę piękną i prace językoznawcze. Ostateczne rozwiązanie problemu miało jednak przynieść dopiero następne stulecie.

Ruch młodoturecki i promocja języka tureckiego

Początek wieku XX to okres rozwoju nowych, mniej lub bardziej radykalnych nurtów nacjonalistycznych, takich jak turanizm (osm. *tūrāndžılık*) czy anatolizm (osm. *anaṭolıdžılık*). Między innymi pod ich wpływem działali młodoturcy, którzy powołując do istnienia Komitet Jedności i Postępu (osm. *İttihād wa Teraḳḳī Džamʿiyyati*) w 1908 roku zdolali przejąć władzę w Imperium Osmańskim i wymusić na Mehmedzie V przywrócenie cofniętej w 1878 roku przez Abdülhamida II konstytucji. W trakcie dziesięciu lat ich rządów można zauważyć wzrost zainteresowania językiem jako narzędziem politycznym.

Pierwszym i najważniejszym czynnikiem wpływającym na owo zainteresowanie jest powrót nauk turkologicznych do łask europejskiego środowiska naukowego. Odkrycie i odczytanie staroturkijskich inskrypcji runicznych rozrzuconych w dolinie Jeniseju i na stepach Mongolii pokazało światu, iż Turcy, dotychczas uważani za barbarzyńców, zawdzięczających swoją kulturę tylko i wyłącznie temu, z czego udało im się ograbić cywilizację perską i arabską, posiadali rozwiniętą państwowość już w I tysiącleciu n.e. Paradoksalnie więc niektórzy z europejskich orientalistów zaczęli snuć pseudonaukowe, pozbawione jakichkolwiek podstaw teorie, nadające Turkom priorytetowe znaczenie w rozwoju cywilizacji europejskiej i światowej⁶. Książki te tłumaczone były na język osmański i znajdowały szerokie grono czytelników wśród tureckich nacjonalistów.

Jedną z bardziej kontrowersyjnych i zasługujących na omówienie jest, opublikowana w latach 30. XX wieku (a więc dość późno) w *La psychologie de quelques éléments des langues turques*, teoria języka-słońca (tur. *Güneş Dil Teorisi*), autorstwa austriackiego Serba Hermanna F. Kvergića. Kvergić dokonując analizy kilku tureckich rdzeni i porównując je z innymi językami doszedł do absurdalnych wniosków, iż język turecki jest najstarszym językiem świata i od niego rozpoczął się fenomen języka (człowiek spojrzawszy na słońce miał wykrzyknąć „Aaa!”, który to rdzeń ma odpowiadać w języku tureckim wszystkim najpierwotniejszym zjawiskom występującym w przyrodzie i relacjach międzyludzkich)⁷.

⁵ A. Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, İstanbul 2004, s. 108-109.

⁶ H. Dayı, *Türkler ve “Öteki” leştirdiklerimiz*, İstanbul 2008, s. 198-199.

⁷ A. Johnson, *The Road to Turkish Language Reform and Rise of Turkish Nationalism*, Montreal 2004, s. 95.

Jednym z głównych założeń młodotureckiej polityki językowej była promocja języka tureckiego. Działalność ta nasiliła się za czasów wywodzącego się ze środowiska młodotureckiego Mustafy Kemala Atatürka, znanego ze szczególnej dbałości o język. Składały się na nią takie czynniki, jak:

- a) demokratyzacja języka, tj. przyjęcie języka większości za obowiązujący standard literacki (w europejskiej literaturze naukowej utożsamiana jest zazwyczaj z puryfikacją, jako że proces przejścia z jednego wariantu językowego na drugi zachodził powoli i stopniowo);
- b) oczyszczanie języka ze zbędnych zapożyczeń leksykalnych i składniowych;
- c) zastąpienie alfabetu arabskiego alfabetem łacińskim, mające rzekomo pomóc w walce z analfabetyzmem i zbliżyć Turcję do Europy;
- d) propaganda głosząca, iż turecki jest najstarszym i najbogatszym językiem świata.

Z uwagi na to, że są to tematy doskonale zbadane i opracowane w literaturze tureckiej oraz europejskiej, nie im chciałbym poświęcić dalszą część artykułu.

Założenia mniejszościowej polityki językowej młodoturków

Są również ciemniejsze aspekty prowadzonej przez młodoturków polityki językowej – i to właśnie nimi pragnąłbym się zająć w dalszej części niniejszego artykułu. Wynikają one ze zróżnicowania Imperium Osmańskiego pod kątem etnicznym i wyznaniowym.

Aby zrozumieć ten aspekt młodotureckiej polityki językowej, należy przyjrzeć się podłożu, na jakim się rozwijał, a był to odziedziczony po minionych epokach system milletów – wielkich narodów wyznaniowych wchodzących w skład Imperium Osmańskiego. Najważniejszymi z nich były: *Millat-i Hākimīyya*, czyli *Millat-i Mūsalmān* – ‘naród muzułmański’, *Millat-i Rūm* – ‘naród grecki’, *Millat-i ʿArmanī* – ‘naród ormiański’ i *Millat-i Yahūdī* – ‘naród żydowski’⁸. Millety charakteryzowały się własną jurysdykcją w oparciu o prawo religijne, a ponadto zmuszone były płacić na rzecz kalifatu muzułmańskiego *dżizję* – „podatek od niewiary” (nie dotyczyło to pierwszego z milletów).

XIX-wieczne reformy epoki *tanẓīmātu* inspirowane duchem panosmanizmu dążyły do całkowitego zniesienia systemu milletów. Już Mahmud II (1808-1839) na początku XIX wieku miał powiedzieć: „To, czy ktoś jest muzułmaninem, chrześcijaninem czy żydem, chcę

⁸ Skutki tego systemu widoczne są do dzisiaj m.in. w systemie edukacyjnym Arabskiej Republiki Syrii, gdzie posiadanie własnych szkół i własnego programu nauczania jest przywilejem chrześcijańskiej ludności syryjskiej (*Millat-i Rūm*) i ormiańskiej (*Millat-i ʿArmanī*), w czasie gdy Kurdowie jako *Millat-i Hākimīyya* wbrew swej woli muszą znosić arabską edukację w języku arabskim.

widzieć dopiero wtedy, kiedy wchodzi do meczetu, kościoła lub synagogi”⁹. Wówczas już jednak Imperium Osmańskie rozdierane było od wewnątrz modnymi naonczas ruchami narodowyzwoleńczymi, których skutkiem było proklamowanie w 1821 roku państwa greckiego na Bałkanach oraz w pewnym sensie bunt Muhammada Alego w Egipcie. Rodzący się nacjonalizm etniczny całkowicie zaprzepaścił możliwość pozostania przy dawnej segregacji społecznej.

W czasach, o których mowa (czyli w początkach XX wieku), Imperium Osmańskie utraciło już Bałkany, a więc dwa spośród wielkich milletów zostały wyrwane z jego serca – millet żydowski (sefardyjscy Żydzi zamieszkiwali głównie Bałkany, gdzie np. w Salonikach stanowili większość wśród innych grup etnicznych i wyznaniowych) i millet grecki (za wyjątkiem Greków pontyjskich i ludności zamieszkującej obszar Morza Egejskiego). Pozostały jedynie millet ormiański i millet muzułmański.

Nacjoniści tureccy starali się przekształcić dawny millet muzułmański w naród turecki. Religia znowu stała się uniwersalnym kryterium podziału, a to głównie z tego względu, iż ludność chrześcijańska chętniej kolaborowała z chrześcijańskimi wrogami Turcji, niż współżyła z muzułmanami. Chrześcijaństwo stało się więc naturalną przeszkodą w wytworzeniu się więzi narodowej między tymi dwoma grupami wyznaniowymi. Doprowadziło to do szeregu krwawych rozwiązań, które zaowocowały niemal całkowitym oczyszczeniem ziem osmańskich z pozostałego w Anatolii czynnika chrześcijańskiego.

Kolejną przeszkodą w wytworzeniu się narodu tureckiego były nietureckie ruchy nacjonalistyczne. Muzułmańskie mniejszości etniczne zamieszkujące Anatolię były tak liczne, iż niemożliwym było stworzenie państwa bez ich udziału. Z tego też względu postanowiono całkowicie sturkizować *Millat-i Hâkimiyya*. Do rozwiązań siłowych uciekano się rzadko. Preferowano natomiast liczne zabiegi propagandowe, mające na celu przekonanie mniejszości etnicznych, iż w rzeczywistości są nie kim innym, jak Turkami, a ich język (np. kurdyjski, zazacki, abchaski, lazyski i in.) jest jedynie zanieczyszczoną obcymi wpływami odmianą języka tureckiego. Za przykład tego typu fantastycznych wymysłów, może posłużyć wypowiedź tureckiego antropologa Nermina Erdentuğa:

*Etniczny substrat współczesnego społeczeństwa Turcji uformowany jest całkowicie z ludu Oguzów, będących plemieniem tureckim. W epoce seldżuckiej i osmańskiej społeczeństwo uległo zróżnicowaniu na skutek różnorodnych przyczyn gospodarczych, społecznych i politycznych, m.in. wykształciły się rozmaite odmiany religijne oraz języki*¹⁰.

⁹ H. Dayı, op. cit., s. 187.

¹⁰ N. Erdentuğ, *Sosyal Âdet ve Gelenekler*, Ankara 1977, s. 24.

Autorem innej, równie ciekawej wypowiedzi, jest Ziya Gökalp – czołowy myśliciel tureckiego nacjonalizmu. Przestroga autora odnosi się do wszystkich grup etnicznych Anatolii, które „zaczęły odbiegać” pod kątem kulturowym i językowym od prawdziwych Turków (tur. *öz Türk*) i grozi im nieodwracalne zatracenie świadomości plemiennej: *Jeśliby epoka ciemnoty potrwała kilka stuleci dłużej, Turcy – z punktu widzenia jedności etnicznej i języka – podzieliliby się na kilka narodów. Tak też Słowianie, Rzymianie w dawnych czasach podzielili się na kilka różnych plemion*¹¹.

Obrazując pełną gamę poglądów nacjonalistycznych na kwestię wieloetniczności, nie można pominąć wypowiedzi Mehmeda Şerifa Firata potępiającego zjawisko wielojęzycznej Anatolii i nawołującego do „powrotu ku korzeniom”: *Żaden naród nie oddalił się od pierwotnych uczuć wspólnoty narodowej w takim stopniu, jak nasi bracia Turcy górcy [tj. Kurdowie]. Jak to się dzieje, że podczas gdy Arabowie mówią po arabsku, Persowie po persku i każdy inny naród mówi we własnym języku, najstarszy i najszlachetniejszy z narodów świata – Turcy, zniżył się do rozmawiania w obcych mu językach [tj. po kurdyjsku]*?¹²

Nacjonaści tureccy postawili więc sobie za główny cel ocalić Anatolię od „epoki ciemnoty” przez uzdrowienie języka tureckiego i uczuć wspólnoty narodowej oraz zlikwidowanie „sztucznych podziałów” językowych i etnicznych.

Program walki ze zróżnicowaniem językowym Anatolii

W Anatolii (druga dekada XX wieku) powstała specjalna komórka Komitetu Jedności i Postępu (osm. *İttihād wə Tarakkī Džamʿiyyati Markaz-i ʿUmūmīsi*) czuwająca nad poprawnym przebiegiem asymilacji poszczególnych grup etnicznych i religijnych. Zostało powołanych pięć stanowisk, które zgodnie z posiadanymi informacjami zajmowali¹³:

- 1) Bahā Saʿīd Bəg – odpowiedzialny za asymilację Kyzylbaszów i Bektaszytów;
- 2) Bursaʿlī Məhməd Tāhīr i Ḥasan Fəhmī Ḥodža – odpowiedzialni za achiidów;

¹¹ Z. Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*, İstanbul 1974, s. 55. Zacytowany fragment wymaga wyjaśnienia, iż autor wypowiedzi stosując słowo „Turcy” ma na myśli nie tylko żyjącą w Anatolii tureckojęzyczną ludność turkijską, ale także i wszystkie grupy etniczne pokrewne Turkom (np. Turkmenów, Tatarów, Kazachów, Kirgizów, Uzbeków, Ujgurów i in.). Fałszywe przeświadczenie o jedności plemion turkijskich i języka turkijskiego jest do dzisiaj charakterystycznym elementem nacjonalistycznej wizji świata tureckiego.

¹² A. Tan, *Kürt Sorunu*, İstanbul 2010, s. 401.

¹³ S. Bozkurt, *1908-1923 Dönemi Kürt Hareketi ve Kürt Talebe Hêvî Cemiyeti* w: *Kürt Talebe Hêvî Cemiyeti, Hînkêrê Zimanê Kurdî*, İstanbul 2008, s. 30.

- 3) Əsəd 'Urās Bəg – odpowiedzialny za asymilację pozostałych w Anatolii Ormian¹⁴;
- 4) Zəkəriyya Sərtəl – odpowiedzialny za asymilację zakonów sufickich i alewitów;
- 5) Ādəm Hābil – odpowiedzialny za asymilację Kurdów i Turkmenów.

Przypuszcza się, że to właśnie Komitet Jedności i Postępu stał za wydaniem pseudonaukowej publikacji *Kürdlər: Tārixī wə İdžtimā'ī Tədqīqı* (pol. *Kurdowie: Historyczne i społeczne badanie*), która dotyczyła badań nad mniejszością kurdyjską. Autor książki posługując się kąśliwym językiem nie tylko udowadnia, że narodu kurdyjskiego nie ma (a więc nie mógł on odegrać żadnej zauważalnej roli w historii), ale nawet wysuwa stwierdzenie, iż nie istnieje nic takiego, jak język kurdyjski. Zgodnie z danymi wydawniczymi zamieszczonymi na okładce, jej autorem miał być dr Fritsch z Berlińskiej Akademii Orientalistycznej. Najprawdopodobniej jednak nikt taki nigdy nie istniał¹⁵. Książka ta była więc mistyfikacją, mającą posłużyć w celu szerzenia tureckiej propagandy.

Wydanie tej książki wiązało się poniekąd z wielką porażką propagandową z przyczyn czysto technicznych. Jak się okazało, nie mogła ona znaleźć odbiorców wśród niepiśmiennych Kurdów. Po dziesięciu latach od jej wydania próbowano posłużyć się nią na uniwersytecie w Ankarze (Hacettepe Üniversitesi), jednak bez większych rezultatów. Niepowodzenie to nie zrażało jednak nacjonalistów tureckich, którzy dalej próbowali wmówić Kurdom oraz innym mniejszościom, iż jedyna słuszna droga to porzucenie swojej przynależności etnicznej i przekształcenie się w Turków.

Innym przejawem młodotureckiej polityki językowej była zapoczątkowana w 1910 roku turkizacja nazw geograficznych. Proces ten nasilił się między 1913 a 1918 rokiem i był kontynuowany przez przeszło półwiecze, aż do lat 80. XX wieku (najważniejsze reformy przypadają na lata 1925, 1940, 1949, 1957, 1978, 1965-1970, 1975-1976, 1983). Oficjalny program turkizacji nazw własnych Mədlis-i 'Umūmiyyə-i Wilāyət (Zgromadzenia Powszechnego Prowincji) rozpoczął w 1925 roku. Zamieniano nazwy pochodzenia greckiego, kurdyjskiego, ormiańskiego, gruzińskiego, tatarskiego, czerkieskiego, lazyjskiego i arabskiego na nazwy rdzennie tureckie. Szacuje się, że w sumie uległo zmianie 28 tys. toponimów¹⁶.

Doskonałym przykładem tego typu polityki może być zmiana nazwy miejscowości Dêrsim (z kurd. 'kraina srebra') na Tunceli (z tur. 'kraina brązu') w 1935 roku, w wyniku krwawo

¹⁴ We Wschodniej Anatolii (głównie okolice Artvin) zamieszkuje niewielka grupa zislamizowanych Ormian, która do dziś zdołała zachować odrębność kulturową i językową. W języku tureckim określa się ich terminem *Hemşin*. Więcej na ich temat: H.H. Simonian, *The Hemşin*, London 2007.

¹⁵ Taką informację podaje S. Bozkurt, op. cit., s. 31.

¹⁶ H. Tunçel, *Türkiye'de İsmi Değiştirilen Köyler*, „Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi”, t. X, nr 2, 2000, s. 23-34.

stłumionej rewolty elit kurdyjskich i zazackich, sprzeciwiających się młodotureckiej polityce centralizacyjnej. W dzisiejszych czasach używanie starej nazwy *Dêrsim* jest uznawane za oznakę buntu skierowanego przeciw tureckiej polityce mniejszościowej.

Jedną z najważniejszych, wspomnianych już wyżej reform językowych było zastąpienie w 1928 roku alfabetu arabskiego dostosowanym do potrzeb języka tureckiego alfabetem łacińskim. Zamierzenie czy nie, reforma alfabetu uderzyła najmocniej w anatolijską mniejszość arabską, skupiającą się w takich wilajetach (prowincjach), jak Mardin, Hatay czy Mersin. Odejście od arabskich liter oraz wycofanie w 1929 roku z tureckiego programu nauczania obowiązkowych lekcji arabskiego i perskiego¹⁷ spowodowało, że Arabowie stracili umiejętność czytania i pisanie we własnym języku.

Głęboko posunięta na gruncie świata arabskiego diglosja językowa sprawia, iż rodzimy użytkownik tego języka (a raczej jednego z jego dialektów), który nie zdobył odpowiedniej edukacji, nie jest w stanie zrozumieć tekstów pisanych w języku klasycznym. Tenże język klasyczny – poza nielicznymi przypadkami – stanowi jedyną oficjalną formę pisanej arabszczyzny. Pozbawiając Arabów umiejętności czytania i pisanie, młodoturcy zabrali im klucz do poznania owego języka, a co za tym idzie ograniczyli ich dostęp do Koranu oraz sunny, a także nieodwołującej się do islamu panarabskiej propagandy nacjonalistycznej.

O skuteczności tego typu zabiegu można się przekonać również i dziś. Arabscy mieszkańcy Turcji recytują arabskie modlitwy i Koran zgodnie z turecką transkrypcją, załączaną do współczesnych wydań różnego typu dewocjonałów. Ich wymowa jest więc obca, pozbawiona charakterystycznych cech fonetyki języka arabskiego, właściwa Turkom, nie Arabom. Ponadto sami przyznają, iż nie są w stanie zrozumieć treści czytanych tekstów.

Podsumowanie

Jak można zaobserwować, konflikt między tureckim nacjonalizmem, a otaczającym go światem, wraz z nastaniem XX wieku przeniesiony zostaje z pól bitewnych na arenę językową. Język wykorzystywany jest w celu zdobycia władzy i osiągnięcia celów politycznych. Młodoturcy zauważają rolę, jaką odgrywa w samookreśleniu człowieka i poczuciu przynależności etnicznej. Starają się więc pokonać swoich wewnętrznych wrogów nie w walce fizycznej, a umysłowej, używając do tego celu wszelkich dostępnych środków propagandowych.

W niniejszym artykule zostały omówione tylko niektóre, najbardziej znamienne przykłady planowania języka i ingerencji polityki w sytuację językową Turcji. Należy podkreślić,

¹⁷ G. Lewis, op. cit., s. 14.

że wraz z proklamowaniem Republiki Tureckiej i umocnieniem tejże na gruncie anatolijskim, nie zakończono usilnych starań mających na celu asymilację wszystkich jej mieszkańców i stworzenie z nich jednolitej masy narodowościowej. Polityka ta kontynuowana jest do dziś, choć w znacznej mierze uległ zmianie jej charakter.

Młodoturecka polityka językowa nie odniosła spodziewanego sukcesu, choć z punktu widzenia poszczególnych mniejszości językowych Anatolii przyniosła niepowetowane straty w kulturach i językach wspomnianych ludów. Zapoczątkowała długotrwały okres prześladowań i wynaradawiania wszystkiego, co odbiegało od narzuconego przez nacjonalistów szablonu tureckości. Wielu przedstawicieli anatolijskich mniejszości etnicznych nie potrafi mówić już we własnym języku, który sam w sobie uległ znacznemu zubożeniu i zanieczyszczeniu narzucanym odgórnie językiem tureckim.

„Globalizacja” języka Internetu a tożsamość narodowa i religijna młodych Egipcjan

Od chwili pojawienia się Internetu obserwujemy w Egipcie znaczne zmiany w zakresie języka i jego użycia. Jedną z nich jest upowszechnienie dialektu w formie pisanej. Jednak w języku Internetu zauważamy także silną domieszkę współczesnej *lingua franca*, a więc angielskiego. Specyfiką języka Internetu jest łączenie angielskiego (czyli tego, co wspólne dla całego globu) z językami i dialektami lokalnymi. Zjawisko to jest powszechne na całym świecie, dlatego też umownie będę nazywać je „globalizacją” języka Internetu. W wypadku Egiptu oznacza to łączenie dialektu lokalnego (np. dialektu kairskiego) z językiem angielskim lub w rzadkich wypadkach innymi językami (francuskim, niemieckim, włoskim, hiszpańskim). Zmiany leksykalne, zapożyczenia, kalki to także zjawiska z zakresu globalizacji języka; Janusz Danecki przyczyn tego „umiędzynarodowienia” języka arabskiego upatruje nie tylko w kształcie i kierunku rozwoju współczesnych społeczeństwa, ale także w okolicznościach historycznych¹.

Język jest istotną częścią kultury kraju i tożsamości jego obywateli. Pojawia się zatem pytanie, czy mieszanie (w niemożliwych do określenia i kontrolowania proporcjach) „własnego” z „obcym” nie stanowi zagrożenia dla integralności tego, co własne?

Badanie

Podstawą wnioskowania w mojej pracy będą wywiady przeprowadzone w Egipcie na przełomie marca i kwietnia 2011 roku. Wzięło w nich udział 17 osób w wieku od 20 do 35 lat, w tym 8 mężczyzn i 9 kobiet, w większości absolwentów uczelni wyższych, lub szkół policealnych. Respondenci reprezentowali względnie szeroki przekrój społeczny. Średnia długość trwania wywiadu to około godziny. Uczestnicy badania pytani byli między innymi

¹ J. Danecki, *Rozwój języka arabskiego w epoce globalizacji w: Kultury pozaeuropejskie a globalizacja*, red. J. Zdanowski, Warszawa 2000, s. 128-154.

o czas poświęcany codziennie na rozrywkę w Internecie. Średni wynik to 3,5 godziny². Część osób twierdziła, że ze względu na pracę nie ma czasu na tego rodzaju aktywność, inne przyznawały się do spędzania „online” nawet 6 godzin dziennie³. Kolejnym etapem była analiza zjawiska *code-mixing*⁴, występującego powszechnie tylko w grupie społecznej osób bardzo dobrze wykształconych (co wiąże się także z wysokim statusem finansowym). W tym celu została wybrana próbka tekstów, złożona z komentarzy zamieszczanych na portalu Facebook przez osoby przynależne do klasy średniej, wykształcone, znające język angielski w stopniu bardzo dobrym, z których część miała za sobą podróż zagraniczną. Jednym z istotniejszych kryteriów doboru był wiek – 20 do 35 lat.

Użycie języka w Internecie

W wywiadzie pojawiło się pytanie o użycie języka w internetowej komunikacji nieformalnej, w kontaktach z przyjaciółmi i dla rozrywki. Badanie pokazało, że zdecydowana większość badanych Egipcjan używa różnych języków i odmian, a także form zapisu w komunikacji *online*, nie ograniczając się do jednej preferowanej.

Tabela 1. Użycie języków w komunikacji *online*

Język angielski	87% (z czego 40% tylko czasem)	
MSA ⁵	20% (tylko czasem)	
ECA ⁶	100%	73% franco-arabe ⁷ 53% pismo arabskie

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych uzyskanych z wywiadów.

² Dane przedstawiane tutaj nie mają znaczenia statystycznego, ze względu na małą liczbę respondentów. Aktualne informacje na temat użycia Internetu w Egipcie dostępne są pod adresem: <http://thefreelibrary.com/Main+use+of+internet+in+Egypt+is+for+social+purposes+says+survey.-a0267733901>, data odczytu 30 czerwca 2012.

³ Ze względu na liczbę osób biorących udział w badaniu przedstawiane wnioski należy traktować jako zarys problematyki, która wymaga dalszej analizy i uszczegółowienia.

⁴ W niniejszej pracy używam terminu *code-mixing* na określenie zjawiska użycia więcej niż jednego języka w codziennej komunikacji *online*. Cechą powstałych w ten sposób tekstów jest to, że wybór języka w wypadku poszczególnych wypowiedzi nie musi być motywowany. Z tego też powodu w niniejszym artykule nie używam określenia *code-switching*, które w studiach socjolingwistycznych przyjęło się wiązać z możliwością ustalenia czynników motywujących wybór języka i wskazania pragmatycznych efektów tego wyboru. Zob. M. Heller, *Codeswitching: Anthropological and Sociolinguistic Perspectives*, Berlin 1988.

⁵ Modern Standard Arabic – współczesny arabski język literacki.

⁶ Egyptian Colloquial Arabic – dialekt egipski języka arabskiego.

⁷ Franco-arabe (inna nazwa: „arabizi”) – sposób zapisu dialektu polegający na zastosowaniu pisma łacińskiego (w angielskiej bądź francuskiej ortografii) oraz cyfr dla oznaczenia dźwięków niewystępujących w językach zachodnich.

Angielskiego używa 87% badanych, przy czym należy odnotować, że wśród 13% nieużywających go znalazły się wyłącznie osoby z bardzo słabą znajomością tego języka. 40% osób dodało, że używa angielskiego tylko czasem. Zaledwie 20% badanych twierdziło, że zdarza im się używać arabskiego języka literackiego. Wszystkie ankietowane osoby twierdziły, że używają dialektu, dla wielu z nich była to najczęściej wybierana forma. Użycie zapisu nazywanego przez Egipcjan franco-arabe przewyższa użycie pisma arabskiego (73% *versus* 53%).

W analizie materiału uderza wysoki procent oznaczający użycie języka angielskiego w komunikacji pomiędzy Egipcjanami. Ankietowani zapytani o powód tego zjawiska najczęściej zwracali uwagę na fakty, takie jak:

1. przyzwyczajenie wyniesione z uczelni;
2. chęć pokazania, że przynależy się do określonej klasy społecznej („high class”);
3. chęć praktykowania i doskonalenia języka angielskiego;
4. postrzeganie angielskiego jako łatwiejszego niż arabski;
5. słaba znajomość MSA;
6. uzależnianie wyboru języka od rozmówcy;
7. kontakt z językiem angielskim poprzez częste podróże;
8. identyfikacja z kulturą zachodnią.

Godnym odnotowania jest fakt, że pojedyncze osoby przyznawały się do używania więcej niż jednej odmiany języka. Co więcej, w przypadku wielu oznaczało to mieszanie różnych języków i odmian podczas jednej wypowiedzi. To właśnie zjawisko stało się przedmiotem dalszego badania. Podobne badanie przeprowadzone ponad dziesięć lat wcześniej przez autorów artykułu *Language choice online: Globalization and Identity in Egypt*⁸ pozwoliło ustalić następujące przyczyny wyjątkowo częstego używania języka angielskiego w Internecie: ogólną dominację języka angielskiego w środowisku „profesjonalistów”, brak arabskich standardów w zakresie oprogramowania, nauka obsługi komputera i Internetu w języku angielskim, wcześnie osiągnięta biegłość w zakresie tego języka. Jak widzimy, powody te nie do końca się pokrywają i należy to przypisać zmieniającym się warunkom użycia Internetu w Egipcie i coraz większej jego powszechności, a także pojawieniu się sieci społecznościowych, które wiele zmieniły w zakresie komunikacji międzyludzkiej w Egipcie.

⁸ M. Warschauer, Gh. El Said, A. Zohry, *Language choice online: Globalization and Identity in Egypt*, <http://jcmc.indiana.edu/vol7/issue4/warschauer.html>, data odczytu 15 kwietnia 2010.

Mieszanie kodów językowych

Przykład 1.

*kont mestanyaky to inboxeeny men zaman*⁹

(tłumaczenie) od dawna czekałam, aż wyślesz mi wiadomość

Przykład 2.

***that was the last maaaaaaa2 of this year 7'arof so its special i sent it to u so u can
t3eshy ela7za 3ala ra2y vodafone***

(tłumaczenie) To było ostatnie meeeeeeee tegorocznego barana, to coś wyjątkowego, więc ci je wysyłam, żebyś mogła „przeżyć tę chwilę”, według słów Vodafone

Rozmiar analizowanego materiału (po usunięciu informacji na temat autorów) to 14190 słów. Użycie języków w omawianym fragmencie rozkłada się następująco:

Tabela 2. Użycie języków w badanych tekstach

Język angielski	10%
MSA	3,5%
ECA	22,5%
<i>Code-mixing</i>	64%

Źródło: opracowanie własne na podstawie analizy tekstów.

Należy też dodać, że ponad połowa przykładów użycia MSA to zdania parodiujące funkcje tego języka. Jak widzimy, aż 64% tekstu powstało z wykorzystaniem różnych kodów językowych. *Code-mixing* wpisuje się w nurt „globalizacji” języka, stanowi bowiem mieszankę globalnego (angielskiego) i lokalnego (języka arabskiego w odmianie regionalnej).

Szeroko rozpowszechnione użycie angielskiego jest charakterystyczne dla portali takich jak Facebook, których rola w kształtowaniu się szeroko rozumianej świadomości społecznej i politycznej, związanej zwłaszcza z identyfikacją narodową jest niebagatelna. Niektórzy z respondentów określali siebie jako uzależnionych od Facebooka, tylko jedna z badanych osób nie posiadała konta na tym portalu. Obecnie liczba użytkowników Facebooka w Egipcie wynosi około 5,44 mln, czyli mniej więcej tyle, co w Polsce¹⁰. Jeszcze z początkiem tego roku, a więc tuż przed Rewolucją 25 Stycznia, liczba użytkowników tego portalu w Egipcie była mniejsza

⁹ Została zachowana oryginalna pisownia wszystkich przykładów.

¹⁰ Dane z 23 lutego 2011 roku, <http://wiadomosci.onet.pl/media/rekorodwy-wzrost-liczby-uzytkownikow-facebooku,1,4191648,wiadomosc.html>.

o 1,6 mln (43%). Ogromny wzrost liczby użytkowników dowodzi roli tego medium i jego potencjału.

Podstawowy problem w zakresie identyfikacji narodowej czy szerzej – panarabskiej wiąże się z osłabieniem roli arabskiego języka literackiego i coraz powszechniejszym użyciem angielskiego zarówno w postaci zapożyczeń, jak i *code-mixing*. Niewątpliwie taki stan rzeczy wywołuje zaniepokojenie i krytykę, czemu wyraz daje Gabriel M. Rosenbaum w artykule *Do you parler Arabi? – Mixing Colloquial Arabic and European Languages in Egyptian Literature*. Autor zauważa, że w ECA określone pola tematyczne (np. sport, motoryzacja) są zdominowane przez obce słownictwo¹¹. Wskazuje on, że głównym powodem permanentego i nasilającego się wpływu angielskiego jest chęć przyciągnięcia uwagi i autokreacja.

Identyfikacja narodowa Egipcjan

Jak pokazały wydarzenia z początku 2011 roku Facebook jest gigantycznym forum, na którym rozgrywają się dyskusje dotyczące najbardziej palących kwestii politycznych. Jednak wraz z wielością języków używanych w Internecie pojawia się pytanie o drożność kanałów przepływu informacji pomiędzy członkami społeczeństwa, a wraz z nim kwestia komunikacji pomiędzy egipskimi elitami intelektualnymi, które coraz częściej posługują się angielskim, a klasą społeczną pozbawioną dostępu do nauki tego języka na satysfakcjonującym poziomie.

Fakt ten może budzić obawy także odnośnie do pogłębiającej się przepaści klasowej. Prawie wszystkie ankietowane osoby były zdania, że pojawienie się w Egipcie komercyjnych zagranicznych szkół oferujących dostęp do wykształcenia w języku angielskim oraz państwowych, ale kosztownych, eksperymentalnych szkół z wykładowym językiem obcym, to poważny błąd polityki edukacyjnej w tym kraju, który powoduje zachwianie równowagi w poziomie wykształcenia, nierówne szanse na znalezienie dobrej pracy oraz pogłębienie się niesprawiedliwości społecznej (na rynku pracy preferowani są bowiem absolwenci szkół, w których zajęcia prowadzone są po angielsku). Szkoły takie niosą też poważne zagrożenie dla MSA, który wykładany jest w nich jak język obcy i nie przykłada się do niego dostatecznej wagi. Ich absolwenci częstokroć nie potrafią posługiwać się MSA i dla wielu jest to pozytywny sygnał, oznaka danego im przywileju studiowania po angielsku.

Ankietowani pytani byli o to, czy użycie języka angielskiego wiąże się ze zmianą ich narodowej bądź kulturowej identyfikacji i czy może ono stanowić zagrożenie dla języka arabskiego i kultury arabskiej. Zdecydowana większość respondentów twierdziła, że użycie

¹¹ G.M. Rosenbaum, *Do you parler Arabi? – Mixing Colloquial Arabic and European Languages in Egyptian Literature* w: *Aspects of Dialects of Arabic Today*, red. A. Youssi, Rabat 2002, s. 463.

angielskiego jest zjawiskiem pozytywnym oraz że ma wymiar czysto językowy i nie jest związane z fascynacją kulturą zachodnią, a co za tym idzie, nie stanowi żadnego zagrożenia dla kultury ani języka arabskiego. Podobnego zdania była dwójka ankietowanych, którzy twierdzili, że arabski (w odróżnieniu od prestiżowego angielskiego) jest „prostaki”. Blisko połowa stwierdziła, że użycie angielskiego jest charakterystyczne dla pokolenia młodych, jest więc rodzajem przemijającej mody. Do pewnego stopnia zauważalne jest też zagrożenie, jakie język angielski niesie dla MSA. Jednak jak stwierdziło kilku respondentów, arabski (w odmianie literackiej) jest językiem Koranu, dzięki czemu jest chroniony przed zapomnieniem i zanikiem. Pojawiają się liczne grupy postulujące powrót do korzeni kultury arabskiej, najczęściej na drodze przywrócenia pierwotnego islamu, a ich przedstawiciele przywiązują większą wagę do MSA.

W badanej grupie znalazło się tylko kilka osób, które martwiło nadużywanie anglicyzmów, szczególnie w sytuacji, gdy nie zachodzi konieczność zapożyczania. Przedmiotem krytyki była także praktyka uczenia małych dzieci angielskich (a nie arabskich) nazw przedmiotów otaczających je w życiu codziennym przez ich rodziców. Powszechne naśladowanie zachowań językowych i stylu życia Amerykanów również stanowi źródło niepokoju części młodych.

Kilku z pośród badanych wspomniało, że przybierają na sile głosy postulujące zachowanie czystości języka w Internecie, a w głównej mierze na portalach takich jak Facebook. Szczególnie atakowane są zapożyczenia i zjawisko franco-arabe, jako przykład szkodliwego mieszania „własnego” z „obcym”, które w przyszłości może stanowić zagrożenie dla języka arabskiego.

Identyfikacja religijna Egipcjan w dobie globalizacji

Postępująca w krajach Zachodu laicyzacja społeczeństwa ma swoje odzwierciedlenie w języku, wyraża się przede wszystkim w zaniku formuł religijnych i zwrotów do Boga, które w języku młodzieży zachodniej są niezwykle rzadko spotykane. W krajach zachodnich religijność młodzieży podlega coraz silniejszej tabuizacji. Jak pisze Jerzy Zdanowski religia stanowi przestrzeń, w której uwidacznia się wpływ globalizacji na kulturę; przenoszone są wartości niematerialne i symbole, a kultura, a wraz z nią religia ulegają relatywizacji¹². Za Peterem Bayerem autor twierdzi, że „skutki globalizacji dla tradycji religijnej są bardzo poważne”¹³. Jednakowoż przytacza on również sprawę *Szatańskich wersetów* Salmana

¹² J. Zdanowski, *Globalizacja – pytania i niepokoje w: Kultury pozaeuropejskie a globalizacja...*, s. 5-22.

¹³ *Globalizacja, wartości, rozwój*, red. J. Zdanowski, Warszawa, 2005, s. 27-34.

Rushdiego na poparcie swojej tezy, iż muzułmanie nie chcą opłacać swojego udziału w zglobalizowanym świecie utratą powagi i roli islamu.

Religia stanowi niewątpliwie dominantę w tradycyjnej kulturze, jaką jest kultura muzułmańska. Ryszard Paradowski wyjaśnia znaczenie dominanty kulturowej następująco: „to taka część kultury, która nadaje całej kulturze tożsamość, będąc obecna we wszystkich jej elementach za pośrednictwem tworzonego i sankcjonowanego przez nią (przez dominantę) systemu wartości a także przez specyficzne formy jej (czyli dominanty) wyrażenia w zwyczajach, obyczajach (...). Ważnym warunkiem jest, by system wartości był „kulturowo funkcjonalny” – organizował, systematyzował, integrował życie zbiorowości”¹⁴. Jest to wyraz jednej z podstawowych zasad organizujących ideologicznie zbiorowości (zasadę posłuszeństwa). Autor przeciwstawia ją liberalno-demokratycznemu typowi kultury opartemu o zasadę wolności, z jakim mamy do czynienia na Zachodzie¹⁵.

W tej części badania postanowiłam sprawdzić, czy symptomy podobnego zjawiska możemy dostrzec w Egipcie. Z ogólnej liczby 14190 słów badanego materiału wybrałam te, odnoszące się bezpośrednio do Boga bądź religii. Badanie to pozwoliło ustalić, że w omawianym materiale zwroty o charakterze religijnym stanowiły aż 4,3% (razem 608 słów).

Przykład 1.

*7'aleky in touch b2a w update me bekol 7aga 3la tool w if you need anything. **Rabena ma3aky isA fel diploma w send me about how you like it ;)***

(tłumaczenie) Bądźmy w kontakcie i informuj mnie na bieżąco o wszystkim, jeśli tylko czegoś potrzebujesz. Niech Bóg będzie z tobą na obronie, napisz, jak ci się podobało ;)

Poniżej przedstawię niewielką część ogromnego zbioru słownictwa religijnego pojawiającego się w internetowych komentarzach. Największą grupę stanowią zwroty życzące, w których zawsze punktem odniesienia jest Bóg, w tym najpopularniejszy, bardzo produktywny we współczesnym języku zwrot: *ya rab*¹⁶ (o Panie spraw), np. *ya tab tkon...* (niech Bóg sprawi, że będziesz...).

Zwroty życzące pojawiające się w badanym materiale, to na przykład: *rabena ma3aky* (Bóg z tobą), *rabena yesabarha* (niech Bóg da jej cierpliwość), *rabena ywafa2ahaa w yekremha w yorzoqhaa el zorrrya el sal7aa* (niech Bóg ją wspomóż, pobłogosławi ją i obdaruje dobrym

¹⁴ R. Paradowski, *Globalizacja w świetle dominant kulturowych w: Kultury pozaeuropejskie a globalizacja...*, s. 23-30.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ W przypadku prezentowanego słownictwa, podobnie jak w przykładach dłuższych wypowiedzi została zachowana oryginalna pisownia.

potomstwem), *rabena maye7remni menek abadaaaaaaaaaaannnn* (niech Bóg nigdy mi ciebie nie odbiera), *rabena yeg3al ayamna kolaha far7a w sa3ada w hana* (niech Bóg wypełni nasze dni radością, szczęściem i pomyślnością), *rabena ye7'aleeky lyya* (niech Bóg zachowa cię dla mnie w swojej opiece), *rabbena yetammenek 3aleihom* (Bóg sprawi, że usłyszysz o nich dobre wieści), *men bo2ek le bab essama* (niech Bóg wysłucha twoich słów), *rabena yehawen 3alaya* (niech Bóg mnie wesprze), *katar 7'erek* (niech Bóg pomnoży twoje szczęście), *rabena yostor!* (uchowaj Boże!).

Wśród tych zwrotów pojawiają się popularne tłumaczenia: *happy eid* (wesołych świąt), *happy feast* (wesołych świąt), *happy 7'aroof* (wesołego barana). Także dłuższe wyrażenia bywają zapisywane po angielsku: *May Allah bless her wedding!* (niech Bóg pobłogosławi jej ślub). Czasem na wzór zachodni wyrazy takie, jak *Rabina*, *Allah* pisane są wielką literą.

Zwroty odnoszące się do religii, to często także teksty przysięgi, jak: *wlahi*, *wallahi el3azem*, *we7yat rabena*, *wanaby*, bądź afirmacje, jak *inshaa'allah*, które zyskało sobie w języku internetowym skrót: *isa*, czasem pisane: *isA*. Pojawiają się też zwroty wyrażające poddanie, np. *rabena wa7do eli 3alem* (Bóg jeden wie), *w la namlok ella el do3aaa2* (pozostaje nam tylko się modlić), *kolo 3ala Allah* (wszystko w rękach Boga) lub prośby o modlitwę – *id3ily keda* (módl się za mnie).

Większość podanych przykładów to skostniałe zwroty, niewielki zaś procent stanowią wypowiedzi spontaniczne, zawierające osobisty przekaz mówiącego. Jednak te utrwalone i powtarzane od pokoleń zwroty tworzą bardzo istotny element etykiety językowej muzułmanów. Biorąc pod uwagę tak ogromną liczbę odniesień do Boga trudno wątpić w trwałość i stabilność religii muzułmańskiej wśród młodych Egipcjan, niezależnie od tendencji światowych.

Podsumowanie

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, że pomimo powszechnego w Egipcie użycia angielskiego i dużego prestiżu tego języka nie znajdujemy potwierdzenia obaw o wpływ kultury zachodniej, a tym samym zachwianie tożsamości narodowej, bądź religijnej Egipcjan. Tego rodzaju obawy wyrażała jedynie niewielka część badanych. Niemniej coraz większe nastawienie pracodawców (a w szczególności sektora prywatnego) na język angielski może stanowić w przyszłości poważne zagrożenie dla arabskiego języka literackiego, który z roku na rok traci na znaczeniu. Krytykowana jest polityka językowa państwa, a przede wszystkim dysproporcje klasowe w zakresie dostępu do solidnej edukacji językowej, które sprawiają, że angielski jest atrybutem elit. W konsekwencji staje się on środkiem autokreacji

i budowania pozytywnego wizerunku siebie. W oczywisty sposób owocuje to nadużywaniem tego języka, co zaś prowadzi z jednej strony do zanieczyszczenia arabszczyzny zbytecznymi zapożyczeniami, a z drugiej do pogłębiania się przepaści klasowej.

CZĘŚĆ V
POPKULTURA

Popkultura narzędziem w rękach młodych Irańczyków w walce z reżimem Ahmadineżada

Dzięki globalnemu rozprzestrzenianiu się środków masowego przekazu, takich jak Internet i telefonia komórkowa, wśród młodego pokolenia Irańczyków zrodziła się potrzeba i chęć czerpania wzorców popkulturowych, czy form życia konsumpcyjnego od zachodnich państw europejskich, nowoczesnych metropolii azjatyckich, a nawet Stanów Zjednoczonych¹. Unikając niebezpiecznego i niewłaściwego w tym przypadku uogólniania, należy podkreślić, że przejmowanie ideałów z zachodniej cywilizacji nie dotyczy wszystkich, lecz zauważalnej grupy młodych ludzi w Iranie, ale jest na tyle niebłahe, że rząd irański podjął szereg działań, aby zniwelować wpływ obcej kultury.

Na przekór muzułmańskim prawom i obyczajom obowiązującym w Iranie, młodzi ludzie biorą za wzór zachodni styl życia, co daje się zauważyć w stolicy i innych dużych miastach irańskich. Muzyka, moda, telewizja satelitarna, reklamy, czy czasopisma, przenikają do kultury muzułmańskiej i na swój sposób stają się wyrazem sprzeciwu młodych Irańczyków wobec panujących rygorystycznych reguł muzułmańskich². Są dwudziestoparolatkowie w Iranie, którzy chcą żyć na swój sposób, nowocześnie, wolni od zakazów i nakazów narzucanych przez rząd i przedstawicieli religijnych, pragną mieć możliwość wyboru, decydowania o własnej egzystencji, o swojej przyszłości. Owi ludzie w większości przyszli na świat w trakcie, lub tuż po rewolucyjnych zmianach ustrojowych w swojej ojczyźnie, lecz dorastać im przyszło w epoce globalnego postępu technologicznego, który zrodził Internet i telefonię komórkową³. Oba te komunikacyjne dobra zniósł bariery w wielu państwach, umożliwiając wielu ludziom niemal

¹ T. Coville, *Najnowsza historia Iranu. Republika Islamska*, Warszawa 2009, s. 152.

² D. Blair, *Children of Iranian Revolution need change*, "The Telegraph", <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/1559871/Children-of-Iranian-Revolution-need-change.html>, data odczytu 17 marca 2011.

³ J. Gajda, *Facebook – narzędzie kontroli nad Bliskim Wschodem*, <http://www.psz.pl/index.php?option=content&task=view&id=36906>, data odczytu 20 marca 2011.

nieograniczony dostęp do innych kultur, informacji, do wiedzy o sobie samych. Wraz z poznaniem tego, co dotąd było inne, obce, a nawet wrogie w założeniach, pojawiła się potrzeba weryfikowania i pogłębiania własnych poglądów oraz wiadomości, jak i potrzeba zmian we własnym otoczeniu, potrzeba nowoczesności. Irańczycy świadomi opinii o własnym narodzie i państwie na świecie niejednokrotnie cierpią z powodu krzywdzących i często nieprawdziwych stwierdzeń, że żyją w kraju terrorystów i prowokatorów wojny jądrowej, kraju będącego głównym aktorem na osi zła⁴. Tymczasem irańska społeczność zaskakuje życzliwością, gościnnością i otwartością, jest przyjazna wobec przybyszy, których wiedza na temat irańskiego społeczeństwa opiera się w dużej mierze na wysłużonych stereotypach.

Młode pokolenie pragnie wolności, sprawiedliwości i prawdy, możliwości wyboru i spełniania własnych marzeń w zwykłym codziennym życiu. Niestety swoboda jest ograniczana przez szereg reguł i zasad, które dla młodych ludzi są sprzeczne z postępem i chęciami jednostek. Dostrzegają także, że hasła, takie jak sprawiedliwość i prawda, są na nowo propagandowo definiowane przez autorytarne władze i nie mają nic wspólnego z dobrem ogółu. Priorytetem jest zatem dążenie do funkcjonowania we własnej ojczyźnie pozbawionej barier i kontroli, ucisku i obyczajowego zniewolenia, lecz i szanującej tradycję, perską tożsamość i dorobek kulturowy. Młodzi Irańczycy widzą swój kraj jako sztuczny i skostniały system polityczno-ideologiczny – tkwiący w tym samym miejscu, gdy świat idzie do przodu. Widzą oni problem stereotypowego postrzegania Iranu, strachu przed tym krajem, jaki ogarnia większość państw na Zachodzie, a przede wszystkim dostrzegają nieustanne zagrożenie wybuchem wojny. Stąd tak silna potrzeba kontaktu z innymi cywilizacjami, niejaki upodobnianie się do globalnie panującego wizerunku młodego człowieka noszącego džinsy, modną fryzurę, spotykającego się ze znajomymi w przyjaznej, luźnej atmosferze, słuchającego dowolnej muzyki, korzystającego z dobrodziejstw technologii komunikacyjnej bez ograniczeń, mającego możliwości podróżowania i studiowania. Podpatrywanie, wzorowanie się i czerpanie z ogólnie pojętej zachodniej popkultury stało się nowym stylem życia młodych Irańczyków w cieniu wszechobecnego teokratyzmu, a w ostatnich latach nabrało wydźwięku manifestu popkulturowego zwróconego przeciwko władzom.

Na ulicach kobiety odsłaniają włosy zdejmując czadory, noszą odkryte buty, rezygnują z rajstop i skarpetek. Legginsy lub obcisłe džinsy zastępują długie, niemodne spódnice, ostry makijaż i tlenione włosy mają podkreślać zachodni wygląd⁵. Panowie w obcisłych džinsach

⁴ T. Coville, op. cit., s. 202-203.

⁵ B. Jackson, *Wraps off the republic*, "The Sydney Morning Herald", <http://www.smh.com.au/travel/wraps-off-the-republic-20090918-fuy4.html>, data odczytu 19 marca 2011.

i koszulkach, z modną tapirowaną fryzurą, to równie częsty widok na ulicach wielkich miast, jakże odmienny od stereotypowego obrazu tradycyjnie ubranego muzułmanina⁶.

Nasuwa się pytanie, czy popkultura ma szansę być skuteczniejszym niż karabiny i bomby narzędziem obalenia reżimu i zmuszenia władz do ustępstw na korzyść społeczeństwa? Odpowiedzi jednoznacznej nie ma, ale próba przeanalizowania wpływu Zachodu na irańską młodzież może być zalążkiem głębszej analizy i dyskusji na temat istoty kulturowej rewolucji, która niewątpliwie w Iranie jest w ostatnich latach obecna. Prawdą jest, że to młodzi obywatele zazwyczaj mają odwagę wyrażania sprzeciwu i to w ich głowach najczęściej rodzą się rewolucyjne myśli, jednakże trudno nazwać przejawy niezadowolenia młodych Irańczyków powszechnym i rosnącym w siłę strajkiem w skali całego kraju. Można za to śmiało postawić hipotezę, że owe tendencje młodych do antyreżimowego buntu są elementem długiego procesu zmieniającego wizerunek irańskiego społeczeństwa.

Niezmiernie ważnym i nieodzownym elementem tego procesu jest rola Internetu w życiu młodych Irańczyków. To właśnie dostęp do sieci i możliwość kontaktu ze światem zachodnim przyczynił się do otwartego głoszenia niezadowolenia i nawoływania do zmian. Irańczycy wykorzystują portale społecznościowe i komunikatory, takie jak Facebook, Twitter, YouTube czy Skype, by dzielić się informacjami nie tylko o swojej kulturze, ale szczerze i otwarcie komentować sytuację polityczną w swoim kraju, wymieniać się wiadomościami o swoim państwie, rządzie i miejscu Iranu na świecie, a przede wszystkim, by czerpać wzorce z innych cywilizacji.

Internet stał się całkiem skutecznym narzędziem osłabiającym autorytaryzm władz irańskich⁷. W ostatnich wyborach prezydenckich w Iranie świat miał niebywałą okazję ujrzeć, jak potężną siłą może być portal społecznościowy skupiający ogrom zwolenników głównego przeciwnika Ahmadineżada. Fakt, że prezydentem ponownie został Ahmadineżad, zupełnie przyćmił wybuch powszechnego niezadowolenia, zamieszek i ulicznych starć, które zrodziły się właśnie w Internecie, gdzie nawoływano do głosowania na kontrkandydata Mir-Hosejniego Musawiego. Facebook, Twitter, internetowe wydania brytyjskiego BBC i The Guardian w owym czasie były bitewnym polem w starciu z autorytaryzmem irańskich władz. Obecnie ich rola, mimo prób kontrolowania i ograniczania, wciąż jest znacząca. Dowodem na to niech będzie fakt powołania przez rząd irański specjalnych jednostek policji mających za zadanie

⁶ M. Klimkiewicz, *Zrozumieć Iran (cz. I): Teheran i Yazd*, <http://www.peron4.pl/zrozumiec-iran-cz-i-teheran-i-yazd/>, data odczytu 27 marca 2011.

⁷ Portal Facebook oferuje m.in. strony jak "Green Movement of Iran", "Global Solidarity with the Iran Green Movement", "Inside of Iran – Green Movement News", jak również strony opozycjonistów z Mir-Hosejнем Musawim na czele.

wynajdywanie wrogich stron, blokowanie ich i utrudnianie kontaktów przez telefony komórkowe⁸.

Mamy zatem teraz do czynienia z prawdziwym państwem podziemnym, w którym każda antyrządowa działalność odbywa się w ukryciu i nieoficjalnie, bowiem świadomi kontroli opozycjoniści obawiają się konsekwencji, z więzieniem włącznie, ze strony władz. Państwo rygorystycznie podchodzi do wszelkich prób obchodzenia i łamania prawa muzułmańskiego nakładając wysokie kary pieniężne lub aresztując niezadowolonych pod zarzutem działania na szkodę państwa. W Iranie za szpiegostwo i antypaństwową aktywność grozi długoletnie więzienie, a nawet kara śmierci przez powieszenie, przy czym trzeba podkreślić, że w większości przypadków skazania nie mają nic wspólnego z definiowanym szpiegostwem, a niekontrolowane przez władze kontakty z zagranicą często z założenia są postrzegane jako szkodliwe dla państwa. Swobodę obywatelską na co dzień utrudnia wszechobecna paramilitarna policja Basidż będąca częścią Strażników Rewolucji, której zadaniem jest codzienna inspekcja ludności pod względem jej oddania rządowi i poszanowania zasad teokratycznej Islamskiej Republiki Iranu.

Kontrola Basidż obejmuje nie tylko blokady Internetu, podsłuchiwanie rozmów, kontrolę ruchu granicznego, oglądania telewizji, słuchania radia, ale nawet zwykłe codzienne wyłapywanie z tłumów ludzi ubranych w stylu zachodnim: kobiet, które nie mają czadorów lub mają hidżaby opadające na tył głowy, odkryte nogi, za mocny makijaż⁹, oraz mężczyźni w obcisłych dżinsach i koszulkach, zwłaszcza lekko przezroczystych lub z napisami w stylu zachodnim, do tego noszących fryzury w stylu punk, mocno wyżełowanych i postawionych na szpic, tzw. irokezów lub fryzur na „koguta”.

Aparat państwowy z roku na rok podejmuje kroki mające na celu likwidowanie wszelkich przejawów wpływów zachodnich, chociażby zamykając salony piękności, w których kobiety farbują włosy lub robią tatuaże – stanowczo zabronione w Iranie. Również fryzjerzy mężczyźni ulegający modowemu zapędowi młodych Irańczyków musieli swoje zakłady pozamykać z nakazu policji. Państwo za pośrednictwem Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Islamskiego wydało w 2010 roku szereg regulaminów opisujących, jak Irańczyk ma się czesać i ubierać, aby zachować szacunek dla państwa muzułmańskiego. Lista dozwolonych fryzur została zaprezentowana na pokazie fryzjerskim w Teheranie i, jak każdy nakaz ze strony rządu, zaczęła obowiązywać w całym kraju. Zakaz noszenia dekadentkich fryzur pojawił się w Iranie już

⁸ R. Tait, *Iran Bans Fast Internet to Cut West's Influence*, "The Guardian", <http://www.guardian.co.uk/technology/2006/oct/18/news.iran>, data odczytu 20 marca 2011.

⁹ *Women's fashion in Tehran, Iran*, "People's Daily Online", http://english.people.com.cn/200506/22/eng20050622_191678.html, data odczytu 19 marca 2011.

w 2007 roku obok zakazu potępiającego noszenie krawatów, jako symbolu zepsucia w stylu zachodnim. Fryzjerzy zostali pouczeni, by nie obsługiwać klientów w krawatach, a kontrola fryzur i strojów na ulicach została wzmożona¹⁰.

Przyłapani na łamaniu muzułmańskich zasad są za pierwszym razem karani finansowo, ich głowy często są golone, ale bywa, że stawiających opór poddaje się chłóście, czy nawet wtrąca do więzienia. Państwo zdecydowanie obrało kierunek promowania muzułmańskiego stylu życia; przez egzekwowanie regulaminowego ubioru i fryzury chce zmusić młodych Irańczyków do poddania się i przystosowania¹¹. Rok w rok wiosną i latem ruszają na miasto szeregi oficerów Basidż¹², gdy tymczasem młodzi ludzie szukają innych dróg, by choć trochę wyzwolić się spod jarzma reżimu, m.in. poprzez organizowanie potajemnych schadzek w domach, piwnicach, schronach.

Czasem udają się na miasto przygotowani do kontroli. Kobiety chętnie odkrywające głowy, ramiona, stopy i kostki, spacerujące w szpilkach, letnich sandałkach, czy japonkach, w swych torbach mają dodatkową chustę, narzutę, czy też parę skarpetek lub rajstop, które zakładają w razie potrzeby. Pod hidżabami noszą farbowane i tlenione włosy, co stało się prawdziwą modą w ostatnich latach, obok zaraźliwej mody na operacje nosa i kości policzkowych¹³, którą można wręcz nazwać epidemią. Zgrabny nos, wydatne usta i kości policzkowe oraz szczupła sylwetka i włosy blond lub z pasemkami w stylu lalki Barbie, to prawdziwy irański przebój wśród kobiet, dla których nie ma znaczenia, że ów wizerunek na Zachodzie wywołuje co najmniej uśmiech, jeśli nie kpiny¹⁴.

Mianem „zachodnich kukietek” nazywają Iranki duchowni i przedstawiciele władz walczący z tym wizerunkiem. W desperackim zapędzie zabroniono reklamowania zachodnich lalek, zaś rząd, by wypłenić całkowicie ich wpływ, wydał fortunę na rozpowszechnienie ich irańskich tradycyjnych odpowiedników¹⁵. Od 2002 roku Dara (perski Ken) i Sara (perska Barbie)¹⁶ mają za zadanie promować muzułmański styl ubierania się, zachowania i życia wedle

¹⁰ Zachodnie fryzury i krawaty na celowniku irańskich władz, „Gazeta Wyborcza, Świat Iran”, <http://wyborcza.pl/1,75477,4080091.html>, data odczytu 17 marca 2011.

¹¹ T. Beard, *Hair Police, Iranian Youth Fight to Keep the Rooster*, <http://www.vice.com/read/hair-police-v15n4>, data odczytu 17 marca 2011.

¹² B. Duke, *Iran's 'fashion police' target 'satanic' clothing*, „The Freethinker”, <http://freethinker.co.uk/2008/12/05/iran%E2%80%99s-%E2%80%98fashion-police-target-%E2%80%98satanic%E2%80%99-clothing/>, data odczytu 19 marca 2011.

¹³ D. Campbell, *Iran's Quiet Revolution*, http://www.davidabrahamson.com/WWW/IALJS/Campbell_IransQuietRevolution_Walrus_Sept2006.pdf, data odczytu 17 marca 2011.

¹⁴ Vitrine, *Iran Fashion Sense and Nonsense*, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2011/03/iran-fashion-sense-and-nonsense.html>, data odczytu 17 marca 2011.

¹⁵ A.A. Dareini, *Iran's Answer To Barbie*, CBSNews, http://www.cbsnews.com/stories/2002/03/06/world/main503125.shtml?source=search_story, data odczytu 2 kwietnia 2011.

¹⁶ Dara and Sara – *Iran's Islamic alternative to Ken and Barbie*, Islam for Today, http://www.amren.com/news/2008/09/dara_and_sarair/, data odczytu 2 kwietnia 2011.

irańskich tradycji i zwyczajów. Dara i Sara pojawiają się w książkach dla dzieci i szkolnych podręcznikach jako bliźniacy, nie partnerzy, jak w przypadku Barbie i Kena, do tego Sara zawsze ma białą chustę na głowie przykrywającą ciemnobrązowe lub czarne włosy i często jest ubrana w tradycyjny strój z czadorem.

Jednak młode dziewczyny i kobiety w Iranie najwyraźniej pragną odejść od wspomnianych czadorów w kolorze czarnym, szukając inspiracji w łączeniu kolorowych spodni z krótkimi tunikami niecałkowicie zakrywającymi ciało, nieco obcisłymi, mniej obszernymi; pragną mieć wybór i możliwość decydowania, co nosić. Długie spódnice wyszły z mody, a o noszonych *nikabach* zakrywających twarz niczym maseczka chirurgiczna mało która z młodych kobiet chciałaby słyszeć. Jeśli dzinsy, to najlepiej przylegające do nóg rurki, do tego finezyjnie wywinęte i zawiązane chusty, markowe torby pasujące kolorystycznie do butów. Co roku w Iranie inny kolor jest w modzie – zresztą moda irańska często odbiega od trendów światowych, a Teheran stał się prawdziwą mieszkanką wizerunków od bardzo tradycyjnych do całkiem „wyzwolonych” ubiorów. Wraz ze stylem ubierania się ewoluują i poglądy młodych Iranek, pragnących jak na Zachodzie realizować swoje plany zawodowe, kształcić się i być niezależnymi finansowo od mężów¹⁷. Coraz częstszy jest model rodziny dwa plus jeden lub dwa, jak i fakt, że kobiety pracują zawodowo, mimo iż są matkami¹⁸. Zresztą kobiety decydują się na małżeństwo chętniej, gdy mają gwarancję od partnera, że będą mogły pracować. Obawa przed przymusowym zamknięciem w czterech ścianach jest głównym powodem, który powstrzymuje Iranki przed zamążpójściem lub owo zamążpójście zdecydowanie opóźnia. Jest również jedną z przyczyn, dla których w Iranie w zastraszającym tempie rośnie liczba rozwodów.

Tuż za zachodnim stylem ubierania się podąża moda na słuchanie określonej muzyki i nowoczesny taniec. Obie dziedziny całkowicie zabronione przez władze irańskie nie cierpią na brak zainteresowania ze strony młodych Irańczyków. Oficjalnie nie słucha się określonej muzyki, by nie narazić się na kary pieniężne lub areszt, ale w domowych zaciszach kwitnie nielegalny zwyczaj potajemnych spotkań w jednym celu – słuchania najnowszych przebojów ze światowych rankingów muzycznych. Irańscy muzycy czerpiący z zachodnich trendów najczęściej emigrują, lub też zaprzestają działania; wielu ma zakaz pokazywania się w kraju, a słuchanie ich muzyki jest karane. W roku 2005 irański rząd wprowadził zakaz emisji

¹⁷ E.R. Povey, *Women and Work in Iran*, <http://www.stateofnature.org/womenAndWork.html>, 14 kwietnia 2011.

¹⁸ M. Bojarska, *Różnorodność feminizmu w kręgu kultury muzułmańskiej w Iranie i Holandii*, <http://www.psz.pl/Roznorodnosc-feminizmu-w-krugu-kultury-musulmanskiej-w-Iranie-i-Holandii>, data odczytu 21 marca 2011.

programów muzycznych i promowania utworów, które nie wyrażają muzułmańskiego stylu życia i nie propagują wartości religijnych.

Zakazem objęto pozwolenie na wjazd do kraju tych grup muzycznych, które w utworach śpiewają o politycznej sytuacji w Iranie, o rządzie, strajkach, manifestach, czy nawiązują do łamania praw obywatelskich. Źródłem teledysków i ścieżek stał się wówczas Internet, a przede wszystkim ogólnie dostępne YouTube i Skype; muzyka płynie również z pirackich radiostacji. W miastach nie ujrzy się dyskotek lub klubów, a spożywanie alkoholu jest surowo karane¹⁹, nawet karą śmierci przy czwartym przyłapaniu na spożyciu. Jak na ironię, kwitnie w najlepsze przemysł alkoholu, stąd gościnność domowa często obejmuje kieliszek czegoś mocniejszego dla turystów, dodatkowo w dzielnicach chrześcijańskich ten zakaz już nie obowiązuje i policja praktycznie tam nie zagląda, zatem i alkohol jest łatwo dostępny.

Przejawem tzw. „zepsucia zachodnią kulturą” jest według władz nie tylko spożycie alkoholu, ale i powszechna narkomania wśród młodych, zwłaszcza w Teheranie i rejonach graniczących z Afganistanem, gdzie kwitnie przemysł²⁰. Wzrosła również liczba małżeństw zawieranych całkiem zgodnie z prawem na godzinę lub kilka, po których małżonkowie się więcej nie widują, co niewątpliwie skrywa proceder prostytucji²¹.

Reasumując, wpływ popkultury na dzisiejszą irańską młodzież jest tak znaczny, iż można śmiało mówić o obyczajowej transformacji, o specyficznym poruszeniu ujawniającym dyktomię w społeczeństwie, a może i o początkach głębszej rewolty. Iran nie jest na pewno jednolicie teokratycznym państwem, przez trzydzieści lat spadło poparcie dla religijnej natury republiki. Nie jest też krajem idealnie kontrolowanym, jak chcą autorytarne władze, gdyż w pewnym sensie pękają jego podwaliny i kwitnie w najlepsze podziemny świat konsumpcji i wyzwolenia obyczajowego, który bawi się w takt rockowo-popowej muzyki²². Dojrzełe pokolenie świadome swoich praw i pragnień, oczekujące konkretnych zmian, pokolenie „zielonej rewolucji”. Być może jesteśmy świadkami początku końca kolejnego reżimu. Pierwszy sprawdzian nastąpi przy najbliższych wyborach prezydenckich.

¹⁹ M. Klimkiewicz, *Zrozumieć Iran (cz. II): Shiraz, Zatoka Perska i Esfahan*, <http://www.peron4.pl/zrozumiec-iran-cz-ii-shiraz-zatoka-perska-i-esfahan/>, data odczytu 27 marca 2011.

²⁰ N.R. Keddie, *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji*, Kraków 2003, s. 283.

²¹ B. Pliszka, *Iran – pomiędzy niebem a piekłem*, <http://www.psz.pl/tekst-27741/Bogdan-Pliszka-Iran-pomiedzy-niebem-a-pieklem>, data odczytu 20 marca 2011.

²² Podziemne życie młodych Irańczyków ukazał reżyser Hossein Keshavarz w swoim dokumencie „Dog Sweat” prezentowanym na festiwalu filmowym w Los Angeles w 2010 roku, <http://filmmakermagazine.com/34734-hossein-keshavarz-dog-sweat/>, data odczytu 3 kwietnia 2011.

„The 99”, czyli komiksy o superbohaterach rodem z Kuwejtu

Komiksy na świecie

Na początku XX wieku komiksy stały się jednym z ważniejszych elementów kanonu zachodniej popkultury. Mimo iż wśród przedstawicieli kultury wysokiej nadal potrafią być traktowane jako przejaw niższej, infantylnej twórczości, doczekały się uznania kulturoznawców jako medium. Tym samym komiksy należy traktować na równym poziomie z filmem, teatrem, muzyką i literaturą¹. W powszechnej świadomości przede wszystkim funkcjonują cykliczne opowieści komiksowe z tymi samymi bohaterami. Postaci, takie jak Batman, Superman czy Spiderman, wpisały się na dobre w otaczającą nas rzeczywistość. Zjawisko to potęgowane jest przez kolejne adaptacje filmowe rodem z Hollywoodu, a także poprzez duży przemysł gadżetów przeznaczonych dla miłośników gatunku.

Mówiąc o cyklach komiksowych należy również zwrócić uwagę na wyspecjalizowane wydawnictwa oraz serie. W Stanach Zjednoczonych do najpopularniejszych należą światy tworzone przez wytwórnię Marvel Comics oraz DC Comics. W Polsce w poprzednich dekadach ogromną popularność zebrały dzieła Janusza Christy (m.in. *Kajko i Kokosz*), czy seria *Tytus, Romek i A'Tomek* autorstwa Henryka Jerzego Chmielewskiego. Dzisiaj dużą poczytnością cieszą się serie takie jak *WILQ* czy *Jeź Jerzy*. Pokazny dorobek wytworzyła ponadto francuskojęzyczna szkoła komiksu z tytułami takimi jak *Thorgal*, *Yans*, *Asterix* czy *Lucky Luke*.

Tematyka związana z najnowszymi dziejami muzułmańskiego świata pojawiła się w autobiograficznym komiksie Marjane Satrapi *Persepolis*. Opowiada on o dorastaniu autorki w ogarniętym rewolucją islamską Iranie oraz pierwszych latach życia na emigracji w Europie².

¹ Zainteresowanych dalszą lekturą poświęconą fenomenowi komiksu odsyłam do następującej publikacji: K.T. Toeplitz, *Sztuka komiksu*, Warszawa 1985, oraz anglojęzycznych pozycji wymienionych na stronie <http://en.wikipedia.org/wiki/Comics#Bibliography>, data odczytu 18 czerwca 2012.

² A. Melek, *Memoir As Iranian Exile Cultural Production: A Case Study for Marjane Satrapi's Persepolis Series*, Iranian Studies, Volume 39, Number 3, September 2006.

Tashkeel Comics oraz twórcy komiksu

W świecie arabskojęzycznym komiks jest popularyzowany przez kuwejskie wydawnictwo Tashkeel Comics, będące częścią przedsiębiorstwa Tashkeel Media Group. Twórcą i głównym autorem inicjatywy pozostaje wykształcony w Stanach Zjednoczonych dr Najif al-Mutawa³. Doktorat obronił z zakresu psychologii klinicznej na Uniwersytecie Long Island. Ukończył również studia z zarządzania oraz psychologii organizacji. Pierwotnym celem utworzonego w 2006 roku przez Al-Mutawę wydawnictwa było wprowadzenie amerykańskich komiksów na rynek arabski. Pomysł został później zarzucony i Tashkeel Comics skupiło się na swoim głównym produkcie, komiksie *The 99/At-tis'a wa-t-tis'aun*⁴.

Zamiarem autora było stworzenie komiksu promującego uniwersalne, niezależne do religii wartości. Wyznanie bohaterów komiksu nigdzie nie jest zaznaczone i może być tylko sugerowane przez kraj pochodzenia lub noszony przez niektóre bohaterki hidżab.

Ilustracja 1. Bohaterowie komiksu



Źródło: The 99 Official Page na Facebooku.

Pozostałymi autorami serii są amerykańscy twórcy John McCrea, Fabian Nicieza oraz Stuart Moore. Wszyscy trzej od lat związani są z amerykańskimi wydawnictwami Marvel i DC Comics. Wpływa to na charakterystyczną kreskę komiksu, która jest wręcz identyczna z wydawanymi na Zachodzie seriami o superbohaterach⁵.

Typowy numer *The 99* ma około 40 stron. Zazwyczaj każdy zeszyt jest oddzielną historią, jednakże część wątków prowadzonych jest przez kolejne odcinki. Dwie środkowe

³ Dr. Naif Al-Mutawa, *Creator and co-writer, The 99*, <http://www.the99.org/page-40,ckl>, data odczytu 18 czerwca 2011.

⁴ Obecnie domena internetowa www.tashkeelcomics.com odsyła do głównego serwisu internetowego komiksu <http://the99.org>, data odczytu 16 maja 2011.

⁵ Więcej o autorach na stronach: <http://pensivechief.blogspot.com/> (Stuart Moore), <http://dSPACE.dial.pipex.com/town/way/xmi94/index.shtml> (John McCrea) oraz http://en.wikipedia.org/wiki/Fabian_Nicieza (Fabian Nicieza).

strony przedstawiają jeden wielki kadr w formie plakatu. Na przedostatniej stronie Najif al-Mutawa kieruje aktualne przemyślenia do czytelników. Pod koniec większości numerów pojawiają się również dodatki, takie jak opisy poszczególnych postaci, czy dodatkowe elementy wprowadzające w świat komiksu, np. pamiętniki bohaterów. Dodane są również informacje o dostępności wydawnictwa w różnych krajach⁶. Ostatnia strona zapowiada następny zeszyt komiksu.

Dla zachodniego czytelnika fabuła momentami może sprawiać wrażenie chaotycznej, skaczącej i nie do końca przemyślanej. Jednakże jest to prawdopodobnie wpływ dziedzictwa literatury *adabowej*⁷, której forma opowiadania historii nadal jest żywa we współczesnej bliskowschodniej tradycji literackiej.

Dotychczas wydanych zostało 28 regularnych numerów oraz 6 wydań specjalnych, które skupiają się na wątkach oddzielnych od głównej fabuły. Seria wydawana jest w arabskiej oraz angielskiej wersji językowej. Poszczególne numery można również kupić w formie pliku PDF poprzez stronę internetową www.the99.org. Jeden numer „*The 99 – Origins/99 – początki*” jest w formie promocji dostępny do pobrania za darmo.

The 99 oraz *Al-Asma al-husna*, czyli 99 imion Boga

Cały koncept *The 99* opiera się na muzułmańskiej idei 99 „najpiękniejszych imion” Boga⁸. Jest to lista 99 atrybutów, przydomków Allaha, których część bezpośrednio występuje w Koranie, zaś część została utworzona z czasowników i imiesłówów zawartych w świętej księdze muzułmanów. Setne imię Boga brzmi Allah⁹. Istnieją różne listy boskich imion; są one bardzo często podstawą różnych rytuałów sufickich, magicznych (przykładowo w gnostycznych dziełach Ahmada al-Buniego), czy też medycyny ludowej (medycyny prorockiej/*at-tibb an-nabawi*). O boskich imionach wspomina Koran (7:180) „*Do Boga należą imiona najpiękniejsze! Wzywajcie Go więc nimi*”. Każdy z głównych bohaterów komiksu nosi pseudonim będący

⁶ Lokalni dystrybutorzy komiksu znajdują się w takich krajach, jak Bahrajn, Zjednoczone Emiraty Arabskie, Egipt, Kuwejt, Liban, Jordania, Oman, Arabia Saudyjska i Katar.

⁷ Literatura *adabowa* łączyła w sobie cele dydaktyczne z łatwym, rozrywkowym stylem (anegdoty, przysłowia, aforyzmy). Jej najwybitniejszymi przedstawicielami byli żyjący w VIII-XI wieku adibowie (czyli „ci, którzy posiadają *adab*”): Ibn al-Mukaffa, Al-Dżahiz, Ibn Kutajba i Abu Hajjan at-Tauhidi. Hasło „*adab*” w: *Mały słownik kultury świata arabskiego*, red. J. Bielawski, Warszawa 1971, s. 25.

⁸ Przykładowe listy z opisami boskich atrybutów znajdują się na stronach <http://wahiduddin.net/words/wazifa.htm> oraz <http://www.asmaulhusna.com/>, data odczytu 18 czerwca 2011. Orientalistyczną książką na temat *Al-Asma al-husna* jest: M. Byrne, *The Names of God in Judaism, Christianity and Islam. A basis for interfaith dialogue*, Londyn 2011.

⁹ Spotkałem się również z opowieścią, iż setne imię Boga jest niedostępne dla ludzkiego poznania. Znajomość ostatniego imienia dałaby człowiekowi boską władzę tworzenia. Tajemnicę setnego imienia zna bliski Arabom wielbłąd, jednakże jej nie zdradzi. Jedynie szydzący wyraz twarzy wielbłąda głośno mówi: „wiem coś, czego wam nigdy nie powiem”.

jednym z 99 imion w wersji męskiej lub żeńskiej. Specjalne zdolności postaci związane są właśnie z odpowiednim boskim atrybutem.

Magiczne siły uzyskali oni przy pomocy unikatowych *Kamieni Światła* (*Noor Stones*). Klejnoty te mają bezpośredni związek z dokonaniem złotego wieku islamu. Wprowadzenie do komiksu opowiada o zniszczeniu największego centrum średniowiecznej arabskiej nauki, bagdadzkiego Bajt al-Hikma podczas najazdu Mongołów w 1258 roku. Rękopisy i manuskrypty z Domu Mądrości zostały wyrzucone do Tygrysu. Na szczęście znajdujące się w rzece Kamienie Światła wchłonęły zebraną wiedzę i tym samym mogły zostać wywiezione w bezpieczne rejony świata, do arabskiej Al-Andalus, tj. Andaluzji. Po rekonkwiescie klejnoty trafiły do najróżniejszych miejsc na Ziemi, aż w końcu znalazły się w rękach bohaterów.

W roli dobrego mistrza bohaterów występuje dr Ramzi Razem, bogaty filantrop, założyciel *Fundacji 99 kroków* (*99 Steps Foundation*), której główna siedziba mieści się w Paryżu. Głównym celem dr. Ramziego jest odkrywanie i trenowanie kolejnych osób posiadających jeden z *Kamieni Światła*, aby czynić dobro na świecie. Dr Ramzi konstrukcją przypomina Profesora X – założyciela i lidera *X-Men*, z serii Marvel Comics o tej samej nazwie.

Występujący w pierwszych odcinkach komiksu członkowie „*The 99*” to:

Noora (od An-Nur: Światło) Dana Ibrahim, obywatelka Zjednoczonych Emiratów Arabskich i pierwsza osoba, którą poznają czytelnicy. W otwierającym numerze komiksu zostaje porwana na zlecenie ojca milionera. W niewoli odnajduje Kamień Światła umożliwiając jej ucieczkę. Jest w stanie manipulować światłem oraz tym, co widzą inni ludzie. Potrafi ujrzeć dobro i zło w człowieku w formie świetlistych i czarnych plam. Rozmawiając z dr. Ramzim dostrzega, iż pozbawiony jest wszelkiego zła.

Jabbar (od Al-Dżabbar: Niepokonany, Nieodparty, Odtwarzający, Naprawiający), bardzo silnie zbudowany Saudyjczyk, Nawaf al-Bilali. Jego główną cechą jest niszczycielska siła i niewrażliwość na rany. Prostoduszny, ale i nieco głupkowaty. W trakcie walki jego sylwetka znacznie rośnie. Zanim został zwerbowany do *Fundacji 99 kroków*, gdzie nauczył się kontrolować swoje moce, niemalże zniszczył całe miasto. Przypomina postać Hulka z uniwersum Marvela. Kamień Światła ma wrośnięty w skroń.

Darr (od Ad-Darr: Krzywdzący, Szkodzący) John Weller, niepełnosprawny Amerykanin. W wypadku samochodowym stracił rodzinę, zaś sam został sparaliżowany od pasa w dół. Otrzymał od psychoterapeuty Kamień, który miał pomóc w leczeniu. Wypełniony cierpieniem Darr jest w stanie zadawać ból innym osobom na odległość. Moc ta zależy od natężenia gniewu Wellera.

Jami (od Al-Dżami: Zbierający, Jednoczący), Miklos Szekelyhidi, najmłodszy członek

The 99, syn węgierskich naukowców. W dzieciństwie objawił ogromny talent do wszelkich zastosowań inżynierskich i technicznych. Wiecznie zagłębiany w abstrakcyjnym świecie matematyki i fizyki. Wraz z mocą Kamienia w ciągu kilku chwil potrafi skonstruować dowolną maszynę. Dzieciństwo spędził w jednej z antagonistycznych organizacji komiksowego świata, korporacji Nahomtech.

Hadya (od Al-Hadi: Przewodnik), Amira Khan, 17-letnia Pakistanka mieszkająca w Londynie. Zafascynowana wszelkimi aspektami kartografii. Potrafi natychmiast wskazać na mapie każdy poszukiwany obiekt. Określana mianem „żywy odbiornik GPS”. Powoli odkrywa „właściwą drogę” – jak żyć. Kamień otrzymała jako tradycyjną pamiątkę rodzinną.

Fattah (od Al-Fattah: Otwierający Serca, Dawca Zwycięstwa), Toro Ridwan, 20-letni obywatel Indonezji. Będąc pracownikiem restauracji zauważył pozostawione na ladzie klucze. Próbując oddać klientowi zgubę uaktywnił znajdujący się w pęku kluczy kamień. Od tego czasu jest w stanie otwierać portale i przenosić się w każde miejsce na Ziemi.

Mumita (od Al-Mumit: Dawca Śmierci), Catarina Barbossa, Portugalka wychowana przez ulicę. Zwerbowana i trenowana przez gangi do nielegalnych walk na arenach Kairu. Odnaleziona przez dr. Ramziego otrzymuje propozycję, aby poświęcić dotychczasowe życie na krawędzi na zmaganie się ze złem. Otrzymany od dr. Ramziego Kamień wzmacnia jej siłę, ale też zwiększa agresję.

Ilustracja 2. Bohaterowie komiksu



Źródło: The 99 Official Page na Facebooku

Z każdymi nowym odcinkiem wprowadzone są nowe postaci, kobiety i mężczyźni

z całego świata: Widad lecząca miłością, Baqi nie odczuwający zmęczenia, Rafi podnoszący rzeczy przy pomocy telekinezy, czy Baeth potrafiący przenosić na odległość martwe przedmioty. Wśród komentatorów internetowych zainteresowanie wzbudziła Batina odziana w tradycyjny żeński strój z Jemenu. „Ukryta” potrafi stać się niewidzialną. W wywiadzie do *Time’a* Najif Al-Mutawa stwierdził, iż tylko pięć z pięćdziesięciu bohaterów będzie miało zasłonięte twarze. „Chcę pokazać, że nie ma jednego sposobu na to, jak być muzułmaninem”¹⁰.

Jednocześnie krytyczna wobec islamu strona internetowa *Jihadwatch* szydzi pytając, jak komiks poradzi sobie z imionami takimi jak Al-Muzill (Upokarzający), Al-Chafid (Poniżający), czy Al-Muntakim (Mściciel). Stwierdza, iż ratowanie świata przy pomocy muzułmańskich wartości odbędzie się również przy pomocy upokorzeń, poniżeń, krzywdy oraz zemsty¹¹.

Ilustracja 3. Ratunek Kamieni z obleganego Bagdadu



Źródło: The 99 Official Page na Facebooku.

Przeciwnicy

Głównym antagonistą i przeciwnikiem bohaterów jest nieśmiertelny Rughal. Z nim związana jest dalsza historia Kamieni Światła po przewiezieniu ich do muzułmańskiej Grenady. Należał do grupy najbardziej zaufanych strażników klejnotów – *huras al-hikma*. W obliczu

¹⁰ C. Agon, *Islamic Superheroes Going Global*, „Time”, 5 sierpnia 2008.

¹¹ *Islamic Superheroes, including burqa clad Batina („the Hidden”) teach „virtues valued by Islam”,* <http://www.jihadwatch.org/2008/08/islamic-superheroes-including-burqa-clad-batina-the-hidden-teach-virtues-valued-by-islam.html>, data odczytu 24 czerwca 2011.

nadchodzącej armii króla Ferdynanda próbował sam osiąść całą zawartą w nich wiedzę. Podczas zaćmienia księżyca potajemnie wszedł do komnaty z kopułą obudowaną wszystkimi dziewięćdziesięcioma dziewięcioma klejnotami. Nie zdołał jednak udźwignąć całej wiedzy zawartej w Kamieniach. Ciało Rughała eksplodowało na miliony cząstek, zaś jego duch przez wieki błąkał się po świecie.

W 1859 roku udało mu się odrodzić w Titusville w Pensylwanii w ciele 35-letniego mężczyzny. Przez przypadek zdobył jeden z Kamieni od potomka załogi Krzysztofa Kolumba, który zabrał na wyprawę do Indii 33 klejnoty. Poprzez kolejne lata zaczął tworzyć imperium finansowe. W XX wieku inwestował w przemysł naftowy. W XXI wieku stał się właścicielem potężnej korporacji Mamluk International oraz był związany z branżą technologiczną poprzez Nahomtech Corporation. Dr Ramzi oraz bohaterowie komiksu co rusz natrafiają na ślady obu korporacji, które różnymi siłami próbują pozyskać Kamienie Światła.

Rughal nie jest bezwzględnie zły. Jako żywa istota posiada również ludzkie uczucia. W opowieści „*Time and Time Again*” przywoływany jest jego tragiczny związek z ukochaną żoną. Khalida jest powierniczką znającą sekrety męża. Rughal zabija pierworodnego syna, by jako niestarczający się nieśmiertelny mógł pod przykryciem dalej kierować imperium finansowym. Świadom jest jednak ogromnej ceny władzy i ma nadzieję, iż Khalida wybaczy jego grzechy. „*Wiem, iż póki nie zrealizuje się moja wizja i wypełni się moje przeznaczenie, póty nie będę mógł sobie wybaczyć*” stwierdza w numerze dwunastym.

Poócz głównego antagonisty w komiksie występuje też cały szereg pomniejszych, złych postaci. Są to jednak role występujące raczej epizodycznie. Blackwolf (Czarny Wilk), czyli Thiab Al-Daham, jest zastępcą Rughała. Zdolny snajper, potrafi zmieniać kształt oraz rozpuścić się w cień. Osobiście kieruje wieloma akcjami swojego mocodawcy. Pomagają mu w tym osoby takie jak The Pathologist (Patolog) – znawca słabości ludzkiego ciała posiadający instrumenty chirurgiczne wrośnięte w ciało, dr Nano – genialny naukowiec wytwarzający broń w laboratorium oraz tajemnicza i mordercza wojownicza Sphinx.

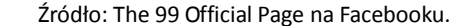
Wpływ na świecie

Komiks stał się komercyjnym sukcesem. W ciągu dwóch lat od premiery sprzedano ponad pół miliona egzemplarzy¹². W 2009 roku w kuwejckim mieście Dżahra otwarto pierwszy z sześciu zaplanowanych parków rozrywki poświęconych *The 99*¹³. Rozpoczęto również

¹² C. Agon, op. cit.

¹³ „*The 99*” Village Park opens in Jahra, <http://www.the99.org/art-36-33-Articles-1-19-690,ckl>, data odczytu 27 czerwca 2011.

Od października 2010 roku w amerykańskim DC COMICS pojawiły się cztery numery tzw. crossoveru *The Justice League* oraz *The 99*. Crossover to „termin używany w komiksie, kiedy dochodzi do spotkania bohaterów różnych serii komiksowych. Zjawisko niezwykle popularne w amerykańskim komiksie superbohaterskim, ale prawie niespotykane w komiksie europejskim i japońskim”¹⁵. W tym przypadku *The 99* ratują świat ze znanymi amerykańskimi superbohaterami w składzie: Superman, Batman, Wonder Woman, Hawkman, Green Lantern, The Flash oraz The Atom. Autorami scenariusza są wspomniani wcześniej Fabian Nicieza oraz Stuart Moore.



¹⁵ *Crossover Glossary Definition*, <http://comicbooks.about.com/od/glossary/g/Crossover-Glossary-Definition.htm>, data odczytu 27 czerwca 2011.

Twórca komiksu Najif al-Mutawa zyskał status celebryty i został w 2010 roku wyróżniony tytułem jednego z pięciuset najbardziej wpływowych muzułmanów na świecie¹⁶. Jego wysiłki w promowaniu pozytywnych wartości kultury muzułmańskiej zostały również dostrzeżone przez prezydenta Baracka Obamę podczas Presidential Summit on Entrepreneurship (Prezydencki Szczyt Przedsiębiorczości) w 2010 roku¹⁷, zaś dostępny w sieci wykład Al-Mutawy na konferencji TED promowanej sloganem „Ideas Worth Spreading” (Pomysły warte posłuchania) został wysłuchany ponad 43 tysiące razy¹⁸.

Komiksy nie są już tylko domeną zachodniej popkultury, zaś wraz z postępującą globalizacją należy się spodziewać kolejnych orientalnych projektów ze świata komiksu. Z czasem powinna wykształcić się coraz większa społeczność arabskich miłośników komiksu, wraz z charakterystycznymi elementami, takimi jak konwenty czy specjalistyczne sklepy. Można wyobrazić sobie, że z czasem pojawią się nawet filmowe adaptacje. Będą to może regionalne filmy arabskie, ale niewykluczone są nawet bollywoodzkie superprodukcje.

¹⁶ J. Lombard, A.A. Nayed, *The 500 Most Influential Muslims*, The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2010, <http://riscc.jo/docs/new/Muslim500-2010-Third-Edition-001.pdf>, data odczytu 18 czerwca 2011.

¹⁷ *President Obama Gives Naif Al-Mutawa and THE 99 A Shout Out*, <http://www.youtube.com/watch?v=xJLeq3JrAEk>, data odczytu 27 czerwca 2011.

¹⁸ *Naif Al-Mutawa: Superheroes inspired by Islam*, http://www.youtube.com/watch?v=_K095wuE_eE, data odczytu 27 czerwca 2011.

Percepcja świata arabsko-muzułmańskiego w Japonii na przykładzie mangi *Afuganisu-tan*

Percepcja to złożony proces poznawczy prowadzący do odebrania przez podmiot pewnych zjawisk czy procesów¹, co jednak nie jest równoznaczne z poznaniem prawdy o postrzeganym przedmiocie. Kiedy weźmie się pod uwagę fakt, iż w tofflerowskiej epoce trzeciej fali człowiek zanurzony jest w chaotycznym zalewie informacji², nie sposób wymagać od jednostki, aby wyrabiała swoje poglądy na każdy temat w sposób rzetelny. Najczęściej swoje zadanie opiera na podstawie *infotainment*³, czyli informacji serwowanych w sposób zabawny, ale zwykle dosyć uproszczony⁴. Nie można pominąć tego typu przekazów w analizie, jako że bazuje na nich jednostka, a co za tym idzie również opinia publiczna, z której zdaniem w dzisiejszych czasach muszą się liczyć klasy rządzące.

W Japonii sytuacja jest wyjątkowo interesująca, gdyż tamtejszy dystrybutor *infotainment* dysponuje narzędziem, które nigdzie indziej na świecie nie jest aż tak cenione. Mowa tu o anime i mandze, czyli japońskiej animacji i komiksie. Te media zazwyczaj jako pierwsze poruszają niewygodnie dla większości społeczeństwa tematy, np. anime *Welcome to the NHK* przedstawia losy *hikikomori* (społecznego samobójcy). Oczywiście, nie są to naukowe wywody, ale *infotainment* w esencji. Warto więc przyrzeć się, w jaki sposób został przedstawiony tak złożony koncept, jakim jest świat arabsko-muzułmański. Najpierw jednak, dla lepszego zrozumienia japońskiego społeczeństwa, należy wspomnieć o historii islamu w Kraju Kwitnącej Wiśni.

Japończycy przez wiele stuleci byli narodem względnie homogenicznym, a jedyną znaną im religią było shinto, w które zostały wplecione idee buddyzmu zen oraz

¹ *Słownik języka polskiego. P – Ź*, red. L. Drabik, E. Sobel, Warszawa 2007, s. 23.

² A. Toffler, *Trzecia fala*, przeł. E. Woydytło, Warszawa 1997, s. 440.

³ *Infotainment* to zbitka słowna powstała z połączenia dwóch angielskich wyrazów *entertainment* (rozrywka) i *information* (informacja).

⁴ *Słownik terminologii medialnej*, red. W. Pisarek, Kraków 2006, s. 82.

konfucjanizmu⁵. Ponadto w 1636 roku, na początku shogunatu Tokugawów, został wprowadzony izolacjonizm; było to o tyle łatwe, iż Japonia posiada wyspiarskie położenie. Wyłącznie handlowy kontakt umożliwiała mała holenderska kolonia (Dejima)⁶. Dopiero w 1854 roku Amerykanie wymusili otwarcie Japonii na świat, co zapoczątkowało epokę Meiji⁷.

Pojawiło się wtedy wiele nowych prądów umysłowych i religijnych, w tym islam. Już w 1870 roku ukazała się pierwsza publikacja opisująca życie proroka Muhammada, a pierwszym znanym konwertytą został Kotaro Yamaoka, który przyjął imię Omara Yamaoki⁸. Niemniej jednak nie była to powszechna praktyka. Mniejszość muzułmańska w Japonii to zasadniczo ludność napływowa oraz potomkowie uchodźców z Azji Centralnej, głównie Tatarów, którzy znaleźli się w kraju Kwitnącej Wiśni uciekając przed reperkusjami rewolucji październikowej⁹. W 1930 roku została założona pierwsza organizacja muzułmańska *Dai Nihon Kaikyo Kyokai*, tj. Wielkie Stowarzyszenie Japońskiego Islamu. Zastąpiło ją po drugiej wojnie światowej *Japan Muslim Association*, Stowarzyszenie Japońskich Muzułmanów¹⁰.

Rok 1973 był o tyle przełomowy, iż kryzys paliwowy uświadomił społeczeństwu japońskiemu konieczność utrzymywania dobrych stosunków z krajami eksportującymi ropę. Wywołało to także umiarkowane zainteresowanie kulturą arabsko-muzułmańską¹¹. To zaciekawienie powróciło za sprawą polityk Yuriko Koike, która ukończyła studia w Egipcie i biegle włada językiem arabskim¹². Wprawdzie była ministrem obrony jedynie przez 54 dni, lecz mimo to pozostaje znaną postacią w świecie japońskiej polityki.

Obecnie muzułmanie stanowią według *Islam Awareness* około 0,2 proc. 127 mln. japońskiej populacji, co daje liczbę ok. 250 tys.¹³ Jest to wartość jedynie przybliżona, gdyż podczas spisów powszechnych respondentów nie pyta się o wyznawaną religię. Niemniej jednak ten odsetek jest na tyle niewielki, że w powszechnej świadomości nie stanowi punktu odniesienia w odbiorze świata arabsko-muzułmańskiego. Przeważa raczej stereotypowy obraz, wykreowany przez zachodnie media¹⁴. W kulturze popularnej ten temat też jest raczej omijany. Jeśli potrzebny jest bohater z turbanem, wybiera się raczej Hindusa, co pozwala dodatkowo

⁵ J. Mędrzecki, *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu*, Warszawa 1999, s. 186-192.

⁶ A. Gordon, *Nowożytna historia Japonii*, przeł. Iwona Merklejn, Warszawa 2010, s. 41.

⁷ Ibidem, s. 81.

⁸ *History of Islam in Japan*, "Islam Awareness", <http://www.islamawareness.net/Asia/Japan/history.html>, data odczytu 18 września 2011.

⁹ Islamic Center Japan, <http://islamcenter.or.jp/eng/about-us.html>, data odczytu 18 września 2011.

¹⁰ K. Olgun, *Islam in Japan*, "The Fountain Magazine", <http://www.fountainmagazine.com/article.php?ARTICLEID=263>, data odczytu 18 września 2011.

¹¹ Hajji Mustafa Fujio Komura, *Japan and Islam*, "Islam Awareness", <http://www.islamawareness.net/Asia/Japan/komura.html>, data odczytu 18 września 2011.

¹² *Yuriko Koike's Website*, <http://www.yuriko.or.jp/profile/profile-e.shtml>, data odczytu 18 września 2011.

¹³ *Islam and Muslims in Japan*, "Islam Awareness", <http://www.islamawareness.net/Asia/Japan/>, data odczytu 18 września 2011.

¹⁴ Hajji Mustafa Fujio Komura, op. cit.

na niezbyt śmieszne dowcipy o curry. Czasem można się domyślić, iż bohater jest muzułmaninem po jego stroju i niepicie alkoholu, ale to wszystko są jedynie hipotezy. Oczywiście, zdarzają się takie postacie jak Ivan Raginei z *Hanasakeru Seishonen*, Sousuke Sagara z *Full Metal Panic!* czy Marina Ismail wraz z imamem Rasą Massoudem Rachmadim z *Gundam 00*. Są oni niestereotypowymi mieszkańcami domniemanego Bliskiego Wschodu. Niestereotypowymi, bo nie są to po prostu zwyczajni *bad boys*, kobieciarze czy śpiący na ropy bogacze. Poza tym odgrywają pierwszo- lub drugoplanowe role, a nie jedynie epizodyczne.

Przełomowym dziełem była stworzona przez autora o pseudonimie Chimakiing manga *Afuganisu-tan* – pierwotnie jako *webcomic* w magazynie internetowym (między październikiem 2003 a lutym 2005 roku), a potem jako tomik opublikowany w 2005 roku przez Sansai Bukksu¹⁵. Została stworzona mniej więcej w stylu *yonkoma*, tj. jeden odcinek przedstawiony jest w czterech prostokątach, a obok znajduje się wyjaśnienie historyjki; gdyby pozostawiono grafikę bez słowa tłumaczenia, przeciętny czytelnik nic by nie wyniósł z lektury. To właśnie dzięki opisom mandze przydaje się nawet edukacyjny charakter¹⁶.

Afuganisu-tan można zaliczyć do gatunku *moe*. Jest to rodzaj mangi oraz anime ukazujący w bardzo słodki sposób małe dziewczynki w wieku przedszkolnym czy wczesnoszkolnym. Następuje więc antropomorfizacja krajów, która ma pomóc w łatwiejszym zrozumieniu sytuacji panującej w regionie Azji Środkowej. Jest jednocześnie swoistym porozumiewawczym mrugnięciem autora w kierunku odbiorców, sugerującym, iż przedstawiana treść to uogólnienia i nie należy jej brać zbyt głęboko do serca¹⁷.

Co do nazwy tej mangi, wynika ona ze specyfiki języka japońskiego – jest on bowiem sylabiczny. Jako samodzielna spółgłoska istnieje jedynie nosowe „n”. Poza tym honorifikator „tan” służy do określania małych dzieci lub maskotek. Jak więc widać, już sam tytuł zwiastuje, iż nie jest to naukowe opracowanie, a *infotainment*.

Afuganisu-tan opowiada perypetie grupki znajomych, których przygody metaforycznie oddają losy Afganistanu. Główną protagonistką jest naturalnie tytułowa Afuganisu-tan, która urodziła się 19 sierpnia. Za tą informacją kryje się pierwsze odwołanie, albowiem 19 sierpnia 1919 roku Wielka Brytania uznała niepodległość Afganistanu¹⁸. Analogicznie jest w przypadku kolejnych bohaterów, tj. data ich narodzin koresponduje z datą uzyskania niepodległości przez reprezentowany przez nich kraj.

¹⁵ WorldCat.org, http://www.worldcat.org/title/afuganisutan/oclc/675821670&referer=brief_results, data odczytu 18 września 2011.

¹⁶ B. Bartz, *Sociopolitical Manga*, <http://www.trendhunter.com/trends/sociopolitical-manga-afuganisu-tan#!/photos/17012/1>, data odczytu 18 września 2011.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ *A Political Chronology of Central, South and East Asia*, Europa Publications, London 2001, s. 2.

Ponadto główna bohaterka została opisana słowami: *„Jest częstym obiektem zaczepk i zawsze ma pecha. Dużo się potyka i przewraca. Prawdopodobnie z powodu swojego niskiego wzrostu. Ma zwyczaj ciągnięcia za sobą rzeczy, gdy je niesie [tłum. E.B.]”*.¹⁹ Nie da się ukryć, iż historia Afganistanu nie jest ustana różami i wiele problemów, kolokwialnie rzecz ujmując, ciągnie się za nim do dzisiaj.

Kolejną postacią jest Kyrgyzys-tan reprezentująca Kirgistan. *„Tak naprawdę jej imię powinno się wymawiać Kur-gus-tan, ale nikt tak do niej nie mówi. Potrafi nieźle przygadać. Jest bardzo sprytna, więc zawsze umie sobie poradzić. Cały czas jeździ na drewnianym koniu achatekińskim, którego zrobiła jej Turkemnis-tan”*.²⁰ Mowa tu o rasie konia domowego popularnego w Kirgistanie, która pochodzi od koni turkmeńskich²¹. Stąd informacja, że koń Kyrgyzys-tan został zrobiony przez Turkmenis-tan.

Pakisu-tan, czyli Pakistan, opisana jest tymi słowami: *„Lubi się chwalić i robić innym kawały. Od czasu do czasu czuje się samotna. Ma młodszą siostrę, która mieszka gdzieś bardzo daleko”*.²² Oczywiście, chodzi o Bangladesz, który niegdyś był częścią Pakistanu jako Pakistan Wschodni. „Kawały” być może są aluzją do zamachów terrorystycznych w Indiach, o które posądza się ekstremistów pakistańskich.

Tajikisu-tan *„ma najmniej kieszonkowe ze wszystkich dziewczyn”*.²³ Trzeba wiedzieć, iż ten kraj należy do najbiedniejszych państw Azji Środkowej. Według badań ONZ, o których wspominał *New York Times* z 2006 roku, mimo że stan gospodarki Tadżykistanu poprawił się w ostatnich latach, to nadal ponad połowa tamtejszej populacji jest niedożywiona, a bieżąca woda i elektryczność są rzadkością poza stolicą²⁴. *„Kocha grać w piłkę nożną. Łatwo wdaje się w bójki, ale równie szybko umie się godzić. Mimo że to ukrywa, posiada bardzo uroczą, dziewczęcą stronę i uwielbia szyć”*.²⁵ Ta ostatnia cecha to nawiązanie do faktu, iż lwią część dochodu Tadżykistanu stanowi eksport bawełny.

Turkmenisu-tan opisana jest dość lakonicznie. *„Nikt nie wie, co jej chodzi po głowie”*.²⁶ Najprawdopodobniej jest to satyra dotycząca Saparmurata Nizyadova, zwanego też

¹⁹ Chimakiing, *Afuganisu-tan*, Sansai Buksu, Tokio 2005, http://www.mangafox.com/manga/afuganisu_tan/c000/1.html, data odczytu 18 września 2011.

²⁰ Ibidem, http://www.mangafox.com/manga/afuganisu_tan/c000/2.html, data odczytu 18 września 2011.

²¹ Koń achatekiński, Euroanimal, http://euroanimal.pl/Ko%C5%84_acha%C5%82-teki%C5%84ski, data odczytu 18 września 2011.

²² Chimakiing, op. cit., http://www.mangafox.com/manga/afuganisu_tan/c000/3.html, data odczytu 18 września 2011.

²³ Ibidem, dostępne przez: http://www.mangafox.com/manga/afuganisu_tan/c000/4.html, data odczytu 18 września 2011.

²⁴ I. Greenberg, *Media Muzzled and Opponents Jailed, Tajikistan Readies for Vote*, „The New York Times”, <http://www.nytimes.com/2006/11/04/world/asia/04tajik.html?scp=1&sq=tajikistan+2006&st=nyt>, data odczytu 18 września 2011.

²⁵ Chimakiing, op. cit., http://www.mangafox.com/manga/afuganisu_tan/c000/4.html, data odczytu 18 września 2011.

²⁶ Ibidem, http://www.mangafox.com/manga/afuganisu_tan/c000/5.html, data odczytu 18 września 2011.

Turkmenbaszą (w czasie powstania tej mangi był on prezydentem Turkmenistanu), znanego ze swoich dosyć ekscentrycznych pomysłów, jak np. plan wybudowania pałacu lodowego na środku pustyni i ustanowienie Dnia Dyni świętem narodowym²⁷.

Uzbekisu-tan jest „wyniosła. Nienawidzi przegrywać. Podziwia wielką siostrę Rosję. Ma młodszą siostrę, Karakałpakstan”²⁸, czyli inaczej Karakałpację. Ta autonomiczna republika leży we wschodniej części Uzbekistanu²⁹.

Ostatnią dziewczynką jest Meriken, która reprezentuje Stany Zjednoczone (po japońsku USA to Amerika, stąd skojarzenie). „Jest najbogatszą dziewczyną w swojej okolicy. Ma bzika na punkcie superbohaterów. Jej umiejętności bojowe są najwyższej klasy. Ma zwyczaj uznawania, że jej wersja sprawiedliwości jest dobra dla wszystkich”. Wydaje się, że ten opis nie potrzebuje komentarza, gdyż mówi sam za siebie.

Po zapoznaniu się z postaciami, czytelnik ma przyjemność zagłębić się w lekturę dwudziestu sześciu krótkich historyjek opowiadających losy Afganistanu od końca XIX aż do czasów najnowszych. Pierwszy odcinek zatytułowany jest „Wielka Gra”. Jedyne, co widzimy na obrazkach, to dwie dziewczynki stojące nad złęknioną Afuganisu-tan, która następnie bierze sprawy, a raczej karabin, w swoje ręce, lecz ze względu na wysiłek związany z jego dźwiganiem, potyka się i upada. Jak więc widać, sama grafika niewiele mówi i sporo się trzeba domyślić, np. w gestii czytelnika pozostaje rozpoznanie, iż dziewczynka ubrana w futro ma symbolizować Rosję, zaś ta w koronie i z wachlarzem – Wielką Brytanię. Na szczęście, jak już zostało wspomniane, obok każdego odcinka znajduje się opis.

W tym akurat czytamy: „W XIX wieku o wpływy i posiadłości terytorialne w Środkowej Azji rywalizują dwa mocarstwa – Rosja i Wielka Brytania. Konflikt ten znany był jako Wielka Gra. W 1838 roku Wielka Brytania zaczyna okupację Afganistanu. Na skutek pierwszej i drugiej wojny afgańsko-brytyjskiej, Afganistan staje się brytyjskim protektorem. Jednak podczas trzeciej wojny afgańsko-brytyjskiej, mającej miejsce w 1919 roku, Afgańczykom udaje się wypędzić Brytyjczyków i odzyskać niepodległość”³⁰. Wprawdzie dziewiętnastowieczna historia Afganistanu została przedstawiona w telegraficznym skrócie, lecz nie można zaprzeczyć, iż jest nawet akuratna.

²⁷ M. Whitlock, *Turkmen leader orders ice palace*, BBC News, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/3554626.stm>, data odczytu 18 września 2011.

²⁸ Chimakiing, op. cit., http://www.mangafox.com/manga/afuganisu_tan/c000/7.html, data odczytu 18 września 2011.

²⁹ Oficjalna strona internetowa Karakałpacji, <http://karakalpak.homestead.com/>, data odczytu 18 września 2011.

³⁰ Chimakiing, op. cit., http://www.mangafox.com/manga/afuganisu_tan/c000/9.html, data odczytu 18 września 2011.

Kolejne epizody przedstawiają ekonomię tego kraju, linię Duranda, problem kaszmirski, komunistyczne tendencje rządu, mudżahedinów, sowiecką inwazję, problem afgańskich uchodźców, niepodległość krajów Azji Środkowej, pojawienie się talibów (którzy są dla biednej, poniewieranej przez wszystkich Afuganisu-tanu niczym superbohaterowie³¹), ich rządy oraz fundamentalizm. Jednakże manga traktuje nie tylko o poważnych sprawach, ale również o błahych, na przykład o marchewkach. Zgodnie z objaśnieniem, marchewki wywodzą się w Afganistanu i choć światowy rynek zdominowała zmodyfikowana wersja zachodniej marchewki, w Afganistanie po dziś dzień można napotkać na polach uprawnych różne odmiany marchewek, jednak niektóre są bardziej wymagające w uprawie³².

Kontrowersyjną częścią mangi jest ta związana z Al-Kaidą. Organizacja terrorystyczna przedstawiona została w postaci szajki bezpieczeństwa kotów, którym przewodzi biały kocur w turbanie o imieniu Arunyaida. Zagnieździły się one w domu Afuganisu-tan, kiedy ta miała ważniejsze sprawy na głowie. Bohaterka chce się przed nimi bronić, lecz Arunyaida odbiera jej miecz, pozostawiając ją bezsilną³³.

Arunyaida nie jest opisany szczegółowo. Uwypuklona została przede wszystkim jego jedna cecha – nienawiść do Meriken, tj. USA. Z tej nienawiści zakradł się do jej domu i zadrapał jej skórę³⁴; jest to metafora zamachów terrorystycznych z 11 września 2001 roku. Jeśli pojawiła się jakaś krytyka odnośnie do tej mangi, to dotyczyła właśnie tego fragmentu. Z punktu widzenia Amerykanów problem stanowiło zbyt bagatelizowane tamtych doświadczeń, które faktycznie miało miejsce, lecz z drugiej strony cała treść komiksu została ukazana w dosyć prześmiewczy sposób, w tym sowiecka inwazja, podczas której m.in. używano bomb w kształcie zabawek, aby zwiększyć śmiertelność wśród dzieci³⁵. Wnioskować z tego można, iż istnieje niepokojący podwójny standard, tzn. ze śmierci Afgańczyków można stroić sobie żarty, ale z amerykańskiej tragedii już nie.

Jednakże wracając do mangi, jak można się było spodziewać, Meriken zdenerwowała się, że ktoś zadrapał jej skórę. Rozpoczęła więc poszukiwania winowajcy, aby się na nim zemścić. Wszystkie dziewczynki drżały na widok wściekłej Meriken, ale to w domu Afuganisu-tan znalazła ona winowajcę. Protagonistka próbowała się tłumaczyć, ale na próżno – Meriken splądrowała jej dom. Nie zauważyła jednak, że winny zdążył w tym czasie uciec bez szwanku.

³¹ Reprezentowani są oni przez bohatera zwanego Kosmicznym Detektywem Tayaribanem.

³² Chimakiing, op. cit., http://www.mangafox.com/manga/afuganisu_tan/c000/15.html, data odczytu 18 września 2011.

³³ Ibidem, http://www.mangafox.com/manga/afuganisu_tan/c000/32.html, data odczytu 18 września 2011.

³⁴ Ibidem, http://www.mangafox.com/manga/afuganisu_tan/c000/33.html, data odczytu 18 września 2011.

³⁵ *Biased Afghan Coverage at CBS*, FAIR. Fairness & Accuracy in Reporting; <http://www.fair.org/index.php?page=1193>, data odczytu 18 września 2011.

Arunyaida schronił się u Pakisu-tanu, mimo że ta do tej pory kreowała się na najbliższą przyjaciółkę Afuganisu-tanu³⁶.

Ostatni odcinek ukazuje Afuganisu-tan ciężko pracującą na rzecz pokoju. Jak czytamy w opisie: „9 września 2004 roku Afganistan przeprowadził swoje pierwsze powszechne wybory. W głosowaniu na prezydenta większość przypadła tymczasowo pełniącemu to stanowisko Hamidowi Karzajowi. W grudniu tego samego roku kierowany przez niego rząd poczynił pierwsze kroki ku modernizacji i demokratyzacji Afganistanu. (...) Powoli Afganistan zaczyna wkraczać na ścieżkę prowadzącą ku pokojowi i dobrobytowi”.³⁷ Oczywiście, nie obyło się bez życzeń powodzenia ze strony redakcji.

Podsumowując, manga w dość ciekawy i akuratywny sposób przedstawia losy Afganistanu. Przekaz jest może nieco infantylny, lecz większość japońskich publikacji jest przesłodzona do granic możliwości, więc tytuł ten nie wydaje się odstawać od reszty. Wprowadzie kraje zaprezentowane w mandze, oprócz Afganistanu, ukazane są poprzez pryzmat jednej czy tylko kilku cech, lecz z drugiej strony takie rozwiązania nakłada na bohaterów, bądź co bądź drugoplanowych, specyfika gatunku, w którego duchu powstało *Afuganisu-tan*. Mangę tę można więc traktować jako źródło wiedzy absolutnie podstawowych informacji na temat Afganistanu i jego bezpośrednich sąsiadów. Oczywiście, jest ono adresowane do przeciętnego zjadacza chleba, szczególnie pochodzącego z kręgu świata zachodniego. Niemniej jednak manga rzuca nowe światło na świat arabsko-muzułmański. Jest kamieniem milowym w jego postrzeganiu – koniec już z przedstawianiem mieszkańców tego rejonu jako kobieciarzy śpiących na ropy. Ponadto, co ciekawe, USA nie są tu gloryfikowane. Wręcz przeciwnie, postać Meriken jest zadufaną w sobie dziewczyną, która lubi wszystkimi rządzić, a takie negatywne przedstawienie Stanów Zjednoczonych nie zdarza się zbyt często w japońskiej kulturze popularnej.

Nie sposób jednak nie zadać sobie pytania, do czego doprowadzić może taki splotyony przekaz. Jaki będzie przyszły poziom wiedzy statystycznego obywatela globalnej wioski, kiedy już teraz zdaje się on opierać swoje poglądy głównie na *infotainment*? *Afuganisu-tan* wydaje się utrzymywać jakiś poziom, tzn. informacje, choć pozbawione szczegółów, nie rozmijają się z prawdą i jest ich relatywnie sporo. Nie da się jednak ukryć, iż w opisywanej mandze zastosowano szereg uogólnień, które nie pozwalają na wyrobienie sobie opinii bazujących na silnych podstawach naukowych.

³⁶ Chimakiing, op. cit., http://www.mangafox.com/manga/afuganisu_tan/c000/35.html, data odczytu 18 września 2011.

³⁷ Ibidem, http://www.mangafox.com/manga/afuganisu_tan/c000/37.html, data odczytu 18 września 2011.

Dodatkowo, kiedy weźmie się pod uwagę fakt, iż coraz większy wpływ na władzę w krajach demokratycznych ma zwykły człowiek, to rodzi się obawa o jakość tych rządów. Jak lud znający sprawy jedynie pobieżnie, ponadto niemający nawet ochoty poznać szczegółów, ma podejmować decyzje? Czy bycie rzekomym społeczeństwem informacyjnym ma jakieś znaczenie?³⁸ Jakież bowiem ma sens bycie zalewanym potokiem informacji, skoro są one niespójne, a często nawet wewnętrznie sprzeczne?³⁹

Można więc wysnuć wniosek, iż posiadane przez obywateli wiadomości są jedynie iluzoryczne, a oni sami są niczym ludzie siedzący w platońskiej jaskini – utwierdzeni w przekonaniu, że wiedzą wszystko, podczas gdy tak naprawdę prawdziwe zdarzenia dzieją się za ich plecami. I już tylko od lalkarzy (polityków? mediów?) zależy, czy widzowie nie dostrzegą, że są oszukiwani. Naturalnie, masy nigdy nie były wprowadzane w arkany polityki, lecz teraz – jak nigdy dotąd – są przekonane, że ich głos coś znaczy.

³⁸ I. Tobrowicz, *Spółeczeństwo informacyjne*, <http://globaleconomy.pl/content/view/145/17/>, data odczytu 18 września 2011.

³⁹ A.Toffler, op. cit.

Romantyczni kochankowie *versus* bezwzględni mordercy – obraz mieszkańców Bliskiego Wschodu w grach komputerowych

Latem 2010 roku z inicjatywy skrajnie prawicowej Wolnościowej Partii Austrii (Freiheitliche Partei Österreichs) w Internecie pojawiła się darmowa minigra o wdzięcznej nazwie *Moschee Ba Ba!/Bye Bye Mosque*, w której misją gracza było oczyszczenie pięknego krajobrazu Styrii z wyrastających jak grzyby po deszczu minaretów. W przypadku, gdy nie podołał temu zadaniu, na ekranie monitora wyświetlał się komunikat: „*Styria jest pełna minaretów i meczetów! Jeśli chcesz to powstrzymać, głosuj na dra Gerharda Kurzmanna z FPÖ w wyborach 26 września*”¹. Jak nietrudno się domyśleć, internetowa aktywność narodowców rychło spowodowała międzynarodowy skandal i nie minął miesiąc, a decyzją austriackich władz gra znikła z sieci.

Można by oczywiście ulec pokusie bagatelizacji całego zajścia, uznając je za jednostkowy wybryk walczącej o wyborców grupy ksenofobów, pielęgnujących sposób myślenia charakterystyczny dla czasów bitwy pod Wiedniem i starających się nie dostrzegać faktu, że w całym kraju znajdują się raptem cztery meczety², przesłoniłoby to jednak znacznie poważniejszy problem. Wypaczone, pełne stereotypów i symplifikacji obrazowanie kultury muzułmańskiej i jej przedstawicieli nie ogranicza się bowiem jedynie do gier amatorskich, lecz przede wszystkim stanowi domenę producentów wysokobudżetowej, przeznaczonej dla szerokiego grona odbiorców rozrywki multimedialnej. Tym bardziej niebezpiecznej, że

¹ M. de Werd, *Bye, bye Mosque: Austria's latest political game*, <http://www.rnw.nl/english/article/bye-bye-mosque-austria%E2%80%99s-latest-political-game>, data odczytu 8 kwietnia 2011.

² Najstarszy, wybudowany 30 lat temu, znajduje się w wiedeńskiej dzielnicy Floridsdorf, pozostałe trzy usytuowane zostały w Salzburgu, Bad Vöslau i tyrolskiej wsi Telfs, zob. H. Stadlober, *Let's All Play Bye Bye Mosque*, <http://www.viennareview.net/front-page/let-s-all-play-bye-bye-mosque-4184.html>, data odczytu 7 kwietnia 2011.

mniej ostentacyjnej i trywialnej, przekazującej negatywne treści w sposób bardziej zawoalowany.

Przymierzając się do scharakteryzowania wizerunku mieszkańców Bliskiego Wschodu w grach komputerowych, należałoby w pierwszej kolejności określić dokładne ramy analizy, jednak wbrew pozorom nie jest to sprawa prosta. Lewant w pozycjach pochodzących z tzw. globalnej Północy jest bowiem pojęciem wyjątkowo nieostrym, poprzez nagminną identyfikację z *dar al-islam* staje się uniwersum rozciągającym się właściwie od Maghrebu po Afganistan. Sytuację dodatkowo komplikuje zaś utożsamianie świata muzułmańskiego z cywilizacją arabską, w którym odwołania do innych etnosów pełnią raczej rolę ozdobnika niż rzeczywistego czynnika różnicującego. Tak więc wszelka próba przeprowadzenia analizy obrazowania ludności Bliskiego Wschodu wymuszać będzie w istocie konieczność odwoływania się do pozycji zawierających jakiegokolwiek motyw zaczerpnięte z kultury arabsko-muzułmańskiej, osadzonych zarówno w realnym świecie, jak i rzeczywistości alternatywnej.

W grach z globalnej Północy obrazowanie przedstawicieli bliskowschodniego kręgu kulturowego dokonuje się z reguły w dwojaki sposób: albo na drodze pozornie pozytywnego, „cyfrowego orientalizmu”³, którego sztandarowym produktem jest postać orientального romantycznego kochanka, albo poprzez kreację wrogiego „innego”, przyjmującego twarz geniusza zbrodni bądź prymitywnego fanatyka, bandyty. Za początek podejścia orientalizującego w grach komputerowych, a zarazem moment narodzin cyfrowego wizerunku wschodniego amanta, uznać można japoński *Arabian* (Sun Electronics, 1983), pierwotnie projektowany na automaty, a w 1984 roku przeniesiony na ekrany komputerów.

Bohaterem gry jest młody i żądny wrażeń arabski książę, gotów stawić czoła wszelkim niebezpieczeństwom, by ocalić ukochaną. Rozgrywka polega zaś na walce z licznymi przeciwnikami, omijaniu przeszkód i przeskakiwaniu na kolejne platformy, by w końcu dotrzeć do uwięzionej księżniczki i razem z nią odlecieć w dal na latającym dywanie w blasku zachodzącego słońca. Identyczny motyw wykorzystany zostaje w późniejszych o dziesięć lat brytyjskich *Arabian Nights* (Krisalis Software, 1993), z tym że głównym bohaterem jest tu Sindbad Junior, zwykły ogrodnik zadurzony w księżniczkę, tym razem uprowadzonej przez smoka. Mylnie wzięty za jednego z porywaczy, zostaje wtrącony do więzienia, z którego ucieka, by ratować bogdanę. Po wielu perypetiach wyzwala dziewczynę z rąk złego czarnoksiężnika, a gra kończy się pocałunkiem zakochanych.

³ V. Šisler, *Digital Arabs: Representation in Video Games*, „European Journal of Cultural Studies” 2008, nr 2 (t. 11), s. 206.

Podobna trywializacja tematu nie stanowi plagi jedynie w zakresie platformówek, dotyka też pozycji zdawałoby się z definicji ambitniejszych. W fabularnej grze akcji⁴ *The Magic of Scheherezade* (Culture Brain, 1987-89), wbrew wiele obiecującemu tytułowi, gracz zamiast twórczej reinterpretacji najsylniejszych motywów z *Baśni z tysiąca i jednej nocy*, otrzymuje jedynie kolejną sztamową opowiastkę o ratowaniu ukochanej przez młodego awanturnika. Z tą jednakże różnicą, że zanim dotrze do uwięzionej Szeherezady, będzie musiał po drodze ocalić jej ojca i trzy siostry. W również utrzymanym w konwencji action RPG, *Al-Qadim: The Genie's Curse* (Cyberlore Studios, 1994) fabuła osadza się co prawda na próbie ratowania honoru rodziny, wplątanej w sieć intryg i podstępnie oskarżonej o zamach na kalifa, ale koniec końców i tak pojawia się nieuchronny motyw bogdanki w niebezpieczeństwie, gra zaś kończy się ślubem zakochanych.

Omawiając podejście orientalizujące w grach komputerowych, nie sposób nie wspomnieć o kultowej serii *Prince of Persia*, stanowiącej prawdziwy kamień milowy w rozwoju i popularyzacji cyfrowej rozrywki. W wyprodukowanym przez Brøderbund Software pierwowzorze – platformówce z 1989 roku – kierując zakochanym młodzieńcem, ratujemy piękną księżniczkę, tym razem porwaną w celach matrymonialnych przez złego wezyra Jafara (stanowiącego wyraźne nawiązanie do postaci Dżafara bin Jahji, zgłodzonego w 803 roku na rozkaz kalifa Haruna ar-Raszida⁵). Co ciekawe, ten sam schemat, z drobnymi jedynie korektami pojawia się w o całą dekadę późniejszej, utrzymanej w konwencji przygodowej gry akcji, wersji trójwymiarowej stworzonej przez Red Orb Entertainment. Znowu więc, jak przystało na romantycznego kochanka, postać kierowana przez gracza stawia czoła wszelkim niebezpieczeństwom, by ocalić ukochaną kobietę, uprowadzoną przez Rugnora, bratanka sułtana Persji, który nie mogąc zmusić dziewczyny do uległości, postanawia ją w wymyślny sposób zamordować.

Pewne odejście od tak daleko posuniętej symplifikacji przynosi dopiero rok 2003 i wyprodukowane przez kanadyjską filię Ubisoftu *Piaski czasu*⁶. Protagonistą co prawda nadal jest młody, nieco bufonowaty i obdarzony niezbyt głębokim pomysłem, ale za to gorącym temperamentem, książę, który w kolejnych starciach z wrogiem traci stopniowo okrycie wierzchnie, by w końcu paradować z nagim torsem, mają miejsce jednakże dość istotne zmiany

⁴ Action RPG, podgatunek RPG powstały z połączenia role-playing game (typu gry komputerowej bazującego na maksymalnym utożsamianiu się gracza z kierowaną postacią dzięki wielowątkowej fabule, możliwości kreowania parametrów bohatera i rozbudowanemu systemowi interakcji z otoczeniem, w którym podejmowane decyzje mają istotny wpływ na scenariusz rozgrywki) z systemem walk charakterystycznym dla gier akcji.

⁵ Przyczyny skazania dostojnika nie są do końca znane, podejrzewa się jednakże, iż miały związek z romanssem Dżafara ibn Jahji z księżniczką Abassą, który wprowadził we wściekłość zakochanego w wezyrze kalifa, zob. S.S. Friedman, *A History of Middle East*, Jefferson 2006, s. 156.

⁶ Również dających zaliczyć się do gatunku akcja-przygoda.

w sferze fabularnej. Rozgrywka nie sprowadza się do ratowania księżniczki, którą uczyniono postacią równorzędną i możliwą do poprowadzenia przez gracza, na dodatek relacje między bohaterami mają charakter dynamiczny, od początkowej silnej niechęci, przez wymuszoną okolicznościami współpracę, po rodzące się uczucie. Ta niewielka zmiana na lepsze podtrzymana zostaje w kolejnych częściach cyklu, *Duszy wojownika* (2004) i *Dwóch tronach* (2005). Po raz pierwszy pojawia się pewna psychologizacja bohatera, księżę z beztroskiego, zadufanego w sobie młokosa przeistacza się w człowieka targanego rozpaczą, muszącego zmierzyć się ze swą ciemną stroną. Mniej schematyczny staje się również wątek romansowy, na skutek zawirowań w czasoprzestrzeni wywołanych uwolnieniem piasków czasu ukochana Farah *de facto* nigdy nie spotkała Księcia, protagonista doświadcza też fizycznej fascynacji Kaileeną, mroczną i niebezpieczną Cesarzową Czasu.

Reasumując, w ujęciu orientalizującym Bliski Wschód ukazywany jest jako mityczna kraina poza czasem i przestrzenią, baśniowa, lecz niepozbawiona okrucieństwa, swoista projekcja tłumionych fantazji społeczeństw Zachodu, dla których dziwnym trafem *exotic* ciągle wydaje się być równoznaczne z *erotic*. Koncentracja warstwy fabularnej na wątku miłosnym i przedstawianie głównego bohatera jako rozmiłowanego w swej bogdance awanturnika, w działaniach kierującego się wyłącznie emocjami, a nie chłodną kalkulacją, prowadzą do daleko posuniętej infantylizacji obrazu mieszkańców Bliskiego Wschodu. Trudno bowiem traktować poważnie taniego amanta spieszącego na latającym dywanie na ratunek swej księżniczce.

Wyraźnie protekcyjne, lecz niepozbawione pewnej dozy sympatii portretowanie ludności Lewantu w duchu „cyfrowego orientalizmu” nie jest bynajmniej jedyną strategią stereotypizacji cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, równie częstym zjawiskiem jest jej jawna demonizacja. Występuje ona zasadniczo w dwóch wariantach, z których pierwszy streścić można słowami „geniusz zły”. Poza wspomnianymi już wcześniej zdradzieckimi wezyrami i odsuniętymi od władzy krewniakami, dużą rolę w tym aspekcie odgrywa czarna legenda nizarijji, a konkretnie postaci wielkich mistrzów sekty. W osadzonej w alternatywnej rzeczywistości grze action RPG *Lionheart: Legacy of the Crusader* (Reflexive Entertainment, 2003), za zamachem na postać gracza i niepokojami targającymi XVI-wieczną Europą, stoi nie kto inny, jak Starzec z Gór, co ciekawe rezydujący w Alamucie, a więc będący swoistą kontaminacją czarnego mitu dwóch najsłynniejszych przywódców sekty – Hassana-i Sabbaha i Raszida ad-Din Sinana. Jakby tego było mało, wódz „asasynów” jest tu w istocie upadłym devą Ashą, który w finale zmienia się w Smoka Chaosu. Niewiele lepiej sytuacja wygląda w kultowej i skądinąd pieczołowicie odtwarzającej realia Bliskiego Wschodu czasów trzeciej krucjaty,

przygodowej grze akcji *Assassin's Creed* (Ubisoft Montreal, Gameloft, Griptonite Games, 2007), gdzie głównym przeciwnikiem protagonisty okazuje się być jego dawny mentor, zdradziecki wielki mistrz zwany Al-Mualimem (Nauczycielem), rezydujący w twierdzy Masjaf, co stanowi wyraźną aluzję do postaci Raszida ad-Din Sinana.

Znacznie częściej przedstawiciele arabsko-muzułmańskiego kręgu kulturowego przedstawiani są jako bezmyślni fanatycy, czy też zwyczajni rabusie. Motyw „asasynów” pojawia się chociażby w niemieckim action RPGu *Gothic 3* (Piranha Bytes, 2006), gdzie ukazani zostają oni jako pustynni watażkowie kolaborujący z orkami, trudniący się handlem niewolnikami i oddający cześć bogu wojny i chaosu Beliarowi. Decydując się zaś na przystąpienie do „asasynów”, gracz musi zabić prawowitego władcę, króla Rhobara i swego mentora, czarnoksiężnika Xardasa.

W zakresie portretowania reprezentantów muzulmańskiego kręgu kulturowego jako bestialskich fanatyków obecnie prym wiedzie jednakże motyw terrorystyczny. Już w strzelance *Delta Force: Land Warrior* (NovaLogic, 2000) i jej kontynuacji *Task Force Dagger* (Zombie Studios, 2002) dzielni zachodni komandosi bronią cywilizowany świat przed zakusami międzynarodowej szajki terrorystów. Gracz nie ma żadnego wyboru, po której stronie konfliktu chce się opowiedzieć, przeciwnicy ukazani są zaś jako fanatycy w turbanach, po udanym zabójstwie wymachujący radośnie karabinkiem AK-47 nad głową. Podobnie rzecz ma się w grze taktycznej *Full Spectrum Warrior* (Pandemic Studios, 2004), z innowacją w postaci fikcyjnego muzulmańskiego państwa o nazwie Zekistan, stanowiącego schronienie wszelkiej maści bandytów i terrorystów. Przeciwno kierowanemu przez Mohammada Jabboura Al-Afada zbrodniczemu reżimowi, ukrywającemu zbiegłych z Afganistanu talibów i prowadzącemu zakrojoną na wielką skalę eksterminację rdzennej ludności Zeki, stają wielonarodowe siły NATO, wśród nich kierowane przez gracza dwie jednostki ogniowe, Alpha i Bravo.

Prawdziwym arcydziełem antyarabskiej i antymuzułmańskiej propagandy stała się natomiast ukazująca się od roku 2004, stworzona przez Kuma Reality Games *Kuma/War*. Cykliczna strzelanka dostępna za darmo w Internecie, z pojawiającymi się co miesiąc nowymi epizodami, stanowi swoisty interaktywny reportaż z pola walki, wzbogacony wypowiedziami ekspertów i materiałami Departamentu Obrony. Rzecz jasna amerykańskich ekspertów i amerykańskiego Departamentu Obrony.

Stwierdzenie, że żadna z zachodnich gier nie przewiduje możliwości wyboru drugiej strony byłoby jednakże poważnym przekłamaniem. W strategicznej *Command and Conquer: Generals* (EA Pacific, 2003) gracz zyskuje szansę pokierowania terrorystyczną Armią Światowego Wyzwolenia. W przypadku takiego wyboru twórcy przewidzieli atrakcje w postaci

dowodzenia jednostkami dozbrajanymi złodem z pola bitwy, instygowania fanatycznego tłumu nacierającego na przeciwników, zastosowania broni biologicznej i chemicznej oraz zamachów samobójczych.

Kreacja wrogiego „innego” opiera się więc na jego demonizacji bądź infantylizacji i depersonalizacji. Świat gier komputerowych egzystuje w kategoriach czerni i bieli, dobra i zła, widoczne jest wyraźne rozgraniczenie na „my” i „oni”. „Inny” ukazany jest w sposób skrajnie militarystyczny, brak jest ludności cywilnej, wojna polega na zabijaniu bandytów, terrorystów; otwierając ogień nie trzeba się obawiać, że po drugiej stronie może stać np. dziecko. Nadto, jak słusznie zauważa Vít Šisler, podczas gdy kierowane przez gracza siły Zachodu przedstawiane są jako pełnoprawne, umundurowane, karne, regularne jednostki wojskowe, przeciwnikom – wyposażonym w przestarzałą broń, niezdyscyplinowanym, wydającym nieartykułowane dźwięki, fanatykom w turbanach na głowach – odmawiana jest nawet godność żołnierzy, czy też jakakolwiek legitymizacja ich działań⁷. Bliskie związki między kręgami wojskowymi a producentami gier komputerowych, objawiające się m.in. wykorzystaniem gier w procesie szkolenia w armii, przenikaniem rozwiązań tworzonych pierwotnie na potrzeby wojskowych symulatorów na rynek komercyjny oraz powstawaniem produkcji programowych typu *Kuma/War* bardzo często czynią zaś gry niezwykle wygodnym i skutecznym narzędziem propagandy⁸.

Naturalnie, karygodną symplifikacją byłoby stwierdzenie, że nie mają miejsca żadne próby postawienia mieszkańców Bliskiego Wschodu w lepszym świetle, są one jednak bardzo nieliczne. Jako sztandarowy przykład przewycięzania „cyfrowego orientalizmu” służyć może produkowana przez Firaxis Games seria *Civilizations*, dopracowana pod względem historycznym i niedyskryminująca żadnej z cywilizacji. Próba wprowadzenia postaci zwykłego Araba – w osobie chłopaka głównej bohaterki, dziennikarza śledczego Rezy, natrafiającego na ślad globalnego spisku – ma zaś miejsce w stworzonej przez Funcom grze *Dreamfall* z 2006 roku. Szkoda tylko, że Reza jest jedynym Arabem w tej produkcji, mimo iż znaczna część akcji toczy się w Casablance.

Negatywne obrazowanie w zachodnich grach komputerowych spotyka się też z reakcją samych zainteresowanych. Często niestety ograniczają się oni jedynie do mechanicznej zamiany ról, jak np. w skrajnie propagandowej, wyprodukowanej przez Hezbollah, strzelance

⁷ V. Šisler, op. cit., s. 208.

⁸ W USA upolitycznienie gier komputerowych i powiązanie ich z kwestiami obronności nastąpiło właściwie u samego ich zarania. Już prezydent Ronald Reagan był wielkim entuzjastą tego typu rozrywki jako gwarancji wysokiej zręczności i umiejętności przyszłych żołnierzy, zob. A. Klein, *Couch warriors: how video games aren't helping the military win the war on terror*, http://findarticles.com/p/articles/mi_m1316/is_10_38/ai_n26706628/, data odczytu 10 kwietnia 2011.

Special Force z 2003 roku, przedstawiającej losy niezłomnych członków organizacji walczących z przeważającymi siłami syjonistów, i jej o trzy lata późniejszej kontynuacji⁹, czy też, podejmującej w przesadnie afektowany sposób problematykę pierwszej intifady, strzelance *Under Ash* (Dar al-Fikr, 2002)¹⁰. Ostatnia z pozycji znalazła swą kontynuację w *Under Siege* z 2005 roku, wyprodukowanej przez syryjską firmę Afkar Media, która stała się jasnym punktem bliskowschodniego przemysłu gier komputerowych. Oparta na autentycznych wydarzeniach związanych z masakrą w Hebronie w roku 1994, kiedy to żydowski radykał Baruch Goldstein zastrzelił dwudziestu dziewięciu muzułmanów zebranych w meczecie na piątkowej modlitwie, fabuła koncentruje się na wojnie widzianej z perspektywy zwykłych ludzi, a ukazane w grze miasta wypełnione są cywilami, co znacząco podnosi realizm rozgrywki¹¹. W swojej misji promowania pozytywnego wizerunku islamu w przestrzeni wirtualnej, syryjska firma nie ogranicza się jedynie do obrazowania współczesnego konfliktu izraelsko-palestyńskiego. W 2003 roku Afkar Media wydała mroczną przygodową grę akcji *Victory Castle*, czerpiącą z legend związanych ze starożytnym miastem Palmirą, a w dwa lata później stworzyła pierwszą arabską strategię czasu rzeczywistego, *Al-Quraish*, rozgrywającą się w czasach proroka Muhammada¹². Ciekawą pozycją w dorobku firmy jest też pozbawiona przemocy przygotówka dla dzieci *Road Block Buster*, w której bohater – chłopiec imieniem Maan – płata figle izraelskim żołnierzom i pomaga dotkniętym konfliktem zbrojnym cywilom¹³.

Wydawać by się więc mogło, że mieszkańcy Bliskiego Wschodu wreszcie podnieśli rękawicę i będą w stanie zaproponować kulturze masowej własne idee i rozwiązania. Niestety, w najbliższych latach pozostanie to najprawdopodobniej tylko i wyłącznie w sferze marzeń, a wydawane chociażby przez Afkar Media gry znajdować będą jedynie lokalnych odbiorców. Ze swoją przestarzałą, zapóźnioną o sześć-osiem lat w stosunku do analogicznych produkcji zachodnich grafiką, nie będą w stanie konkurować z wielką trójką USA–Japonia–UE, gdzie wyprodukowanie przeciętnej gry kosztuje 3-6 mln USD (dla porównania – stworzenie drugiej części *Wiedźmina* pochłonęło ponad 10 mln USD¹⁴, a budżet najdroższej gry w historii,

⁹ Nie wspominając już o pozycjach jawnie wzywających do przemocy, jak chociażby wydanej przez Global Islamic Media Front strzelance *Quest for Bush* (Torque Co., 2006), zgodnie z tytułem koncentrującej fabułę na fizycznej eliminacji amerykańskiego przywódcy.

¹⁰ V. Šisler, op. cit., s. 211-212.

¹¹ Ibidem, s. 213.

¹² Afkar Media, <http://www.afkarmedia.com/en/index.htm>, data odczytu 10 kwietnia 2011.

¹³ *Road Block Buster*, <http://www.afkarmedia.com/index.php?PageTitle=Road%20Block%20Buster&Type=games&Status=Details&ID=8>, data odczytu 10 kwietnia 2011.

¹⁴ *Gra Wiedźmin 2 pobije rekord: zarobi 150 mln zł*, http://biznes.gazetaprawna.pl/artykuly/502123,gra_wiedzmin_2_pobije_rekord_zarobi_150_mln_zl.html, data odczytu 11 kwietnia 2011.

projektowanej na PlayStation 3 *Grand Theft Auto IV*, sięgnął astronomicznej kwoty 100 mln USD¹⁵).

Jednocześnie tak wysokie koszty produkcji w połączeniu ze znacznie węższym niż w przypadku innych gałęzi rozrywki rynkiem zbytu, powodują, że twórcy gier wbrew pozorom pozostają środowiskiem bardzo konserwatywnym, odpowiadającym na trwale zakodowane upodobania konsumentów i niechętnym rewolucyjnym nowinkom. Prowadzi to do stworzenia zakłętego kręgu, w którym producenci elektronicznej rozrywki stają się zakładnikami uproszczonego, pełnego stereotypów i uprzedzeń obrazowania mieszkańców Bliskiego Wschodu, a jej odbiorcy pozbawieni zostają nawet okazji ustosunkowania się do mniej schematycznego obrazowania przedstawicieli Lewantu. Choć w zachodnim przemyśle gier komputerowych mają miejsce pewne drobne zmiany na lepsze, są one jednak zbyt nieliczne i, odnosząc się prawie wyłącznie do podejścia orientalizującego, obejmują zbyt wąski zakres, by można było mówić o ewolucji w kierunku poszanowania cywilizacji arabsko-muzułmańskiej w świecie wirtualnym. Nie wydaje się też, by sytuacja ta w ciągu najbliższych lat miała ulec zmianie.

¹⁵ *Top 10 most expensive video games budgets ever*, <http://www.digitalbattle.com/2010/02/20/top-10-most-expensive-video-games-budgets-ever/>, data odczytu 11 kwietnia 2011.

Noty o autorach

Edyta Bednarek, mgr, doktorantka w Zakładzie Azji Wschodniej, Uniwersytet Łódzki

Błażej Cecota, mgr, doktorant w Katedrze Historii Bizancjum, Uniwersytet Łódzki

Natalia Agnieszka Hapek, mgr, doktorantka w Katedrze Arabistyki i Islamistyki, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

Jacek Jarmoszko, mgr, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Beata Jurkowska, mgr, doktorantka na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym, Uniwersytet Łódzki

Damian Kokoć, mgr, doktorant w Katedrze Religioznawstwa i Badań Porównawczych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Katarzyna Leśniewska, mgr, doktorantka w Katedrze Geografii Politycznej i Studiów Regionalnych, Uniwersytet Łódzki

Grzegorz Libor, mgr, doktorant w Zakładzie Socjologii Polityki, Uniwersytet Śląski w Katowicach

Karolina Mirys-Kijo, mgr, doktorantka w Katedrze Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Uniwersytet Łódzki

Michał Moroz, mgr, doktorant w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych, Uniwersytet Wrocławski

Agnieszka Oskiera, dr, adiunkt w Katedrze Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Łódzki

Katarzyna Szymczyk, mgr, doktorantka w Instytucie Nauk Politycznych, Uniwersytet Warszawski

Dorota Ściślewska, mgr, doktorantka w Katedrze Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Uniwersytet Łódzki

Magdalena Zawrotna, mgr, doktorantka w Instytucie Filologii Orientalnej, Uniwersytet Jagielloński