Badania nad światem islamu

Badania nad światem islamu

Dzieje, dzień dzisiejszy, perspektywy

pod redakcją
Marty Woźniak i Doroty Ściślewskiej

UNIWERSYTET ŁÓDZKI

Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki

Badania nad światem islamu

Dzieje, dzień dzisiejszy, perspektywy

pod redakcją

Marty Woźniak i Doroty Ściślewskiej

Łódź 2015

Copyright by

Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki UŁ, 2015

RECENZENCI

prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska

dr hab. Iwona Massaka, prof. UMK

REDAKTORZY

dr Marta Woźniak

mgr Dorota Ściślewska

PROJEKT OKŁADKI

mgr Dorota Ściślewska

SKŁAD I ŁAMANIE

mgr 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 978-83-63547-05-9

Spis treści

SŁOWO WSTĘPNE 7

BADANIA NAD ŚWIATEM ISLAMU I JĘZYKIEM ARABSKIM 14

Marek M. Dziekan

Z dziejów historiografii arabskiej w XIX w. Ahmad Ibn Chalid an-Nasiri (1835-1897) i jego Al-Istiksa 15

Hassan A. Jamsheer

Krótka historia Katedry Studiów Bliskowschodnich Instytutu Historii UŁ i jej badań 27

Katarzyna Pachniak

Kulty ekstatyczne w islamie a zachodnia perspektywa badań na przykładzie kultów *zar* 40

Małgorzata Redlak

Hilja, naksz, süs – to znaczy ornament 56

Bogusław R. Zagórski

Mało znany typ rękopisu arabskiego: marokańskie umowy na drewienkach 89

Marcin Michalski

Systemy polskiej transkrypcji uproszczonej dla języka arabskiego w ostatnim półwieczu 99

Sebastian Bednarowicz

Standaryzacja języka arabskiego epoki wczesnomuzułmańskiej – aspekt ortograficzny 116

PAMIĘĆ, WIARA I TOŻSAMOŚĆ 126

Ewa Machut-Mendecka

Człowiek archetypowy i wykorzeniony w twórczości Salwy Bakr 127

Kamila Swinarska

Pamięć historyczna w literaturze Nadżiba Mahfuza 143

Radosław Stryjewski

Na skrzyżowaniu tożsamości. Etniczność i regionalizmy we współczesnym Maroku w świetle rozmów z imigrantami marokańskimi w Europie 149

Michał Moch

Hip-hop arabski a autentyczność i tożsamość. Perspektywa komparatystyczna 166

Marta Woźniak

Szenuda III – koptyjski patriarcha jako lider polityczny chrześcijańskiej wspólnoty w Egipcie 178

Gabriel Pirický

Náboženské a kultúrne markery v súčasnom tureckom isláme 194

NA KARTACH HISTORII 210

George Narimanishvili

Salah al-Din and Syrian Assassins 211

Michael Abdalla

Południowotureckie miasto Mardin i jego ludność od połowy XIX wieku do końca I wojny światowej w relacjach misjonarzy zachodnich i byłych mieszkańców 222

Natalia Romanova

Wojna włosko-turecka w Libii: w setną rocznicę konfliktu zbrojnego 236

MIĘDZY WSCHODEM A ZACHODEM 246

Joanna Musiatewicz

O muzułmańskiej ciekawości Europy. Dwa dyskursy w badaniach historii podróży wyznawców islamu na Stary Kontynent 247

Michał Kozicki

Orient Express as a Bridge between Europe and the Middle East 259

Sebastian Gadomski

Szekspir w teatrze arabskim 273

ISLAM W EUROPIE ... 282

Halina Miszkinene

Dziedzictwo religijne Tatarów litewskich ... 283

Izabela Kończak

Hadż rosyjskich muzułmanów ... 293

Andrzej Stopczyński

Rozwój edukacji muzułmańskiej w Moskwie –tendencje i perspektywy ... 310

Daria Orzechowska-Słowikowska

Przemiany demograficzno-polityczne w państwach Europy Zachodniej na przykładzie Francji – diagnoza i prognozy ... 321

POLSKA A ŚWIAT ISLAMU ... 334

Selim Chazbijewicz

Islam i środowiska muzułmańskie we współczesnej Polsce ... 335

Rafał Berger

20 lat Instytutu Muzułmańskiego ... 349

Agata S. Nalborczyk

Ubój rytualny w Polsce – zagadnienia religijne, obecny stan prawny i jego historia ... 358

Karolina Mirys-Kijo

Współpraca Polski z wybranymi państwami arabskimi na różnych płaszczyznach gospodarki – perspektywy rozwoju ... 376

WYZWANIA WSPÓŁCZESNOŚCI ... 387

Alexandr Filonik

The Arab World: Current Socio-Economic Trends ... 388

Artur Malantowicz

Przemiany Arabskiej Wiosny oczyma obywateli Jordanii ... 397

Matylda Maria Konarczak

Wiosna w Kartaginie: o zmianach politycznych, społecznych i religijnych w Tunezji – od jaśminowej rewolucji do dzisiaj . 411

Karol Dobosz

Dynamika stosunków turecko-irańskich w XXI wieku ... 424

Michał Moroz

Inżynieria genetyczna a etyka muzułmańska ... 436

NOTY O AUTORACH ... 446

Słowo wstępne

Cóż to takiego wiedza? Nic innego jak zapisane doświadczenie.

Thomas Carlyle

O przydatności rzetelnej wiedzy na temat Bliskiego Wschodu w globalizującym się świecie nikogo nie trzeba przekonywać – media niemal codziennie bombardują nas komunikatami na temat uchodźców z Syrii czy konfliktu palestyńsko-izraelskiego. Początki orientalistyki w Polsce sięgają XVI wieku, gdy na Akademii Krakowskiej zaczęto wykładać język hebrajski, konieczny do egzegezy Pisma Świętego. Naukowe zainteresowanie światem islamu oraz językiem arabskim jest zdecydowanie późniejsze – w 1818 roku, również w Krakowie, utworzono pierwszą Katedrę Języków Wschodu i Literatury Orientalnej. Wiek XX przyniósł systematyczne badania nad Bliskim i Dalekim Wschodem; kolejno powstały Instytut Orientalistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim, Wydział Orientalistyki na Uniwersytecie Warszawskim oraz katedry Orientalistyki i Studiów Azjatyckich na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W 2003 roku do owych trzech wielkich ośrodków dołączył Uniwersytet Łódzki, a to za sprawą arabisty, prof. dr hab. Marka M. Dziekana, ucznia profesorów Józefa Bielawskiego oraz Janusza Daneckiego, który stanął na czele Zakładu (od 2005 roku Katedry) Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych.

KBWiPA UŁ od początku działała bardzo prężnie. Wśród licznych inicjatyw jej pracowników istotną rolę odgrywały cykliczne Dni Arabskie – konferencja,

której celem, poza prezentacją dorobku, była integracja wszystkich pokoleń badaczy reprezentujących zarówno filologie orientalne, jak i nauki społeczne. Zorganizowane po raz pierwszy w 2003 roku Dni Arabskie okazały się takim sukcesem, że ich formułę zapożyczyły inne ośrodki, m.in. krakowski i toruński. Łódzkie Dni Arabskie pozostały jednak największą tego typu imprezą kulturalno-naukową w Polsce, zaś jubileuszowe, X Dni Arabskie w Łodzi zgromadziły rekordową liczbę panelistów zajmujących się Bliskim Wschodem.

Niniejszy tom jest pokłosiem owej rocznicowej konferencji, która odbyła się na WSMiP UŁ w dniach 17-19 kwietnia 2013 roku pod hasłem „Badania nad światem islamu – dzieje, dzień dzisiejszy, perspektywy". Opracowanie zawiera 32 z 65 referatów wygłoszonych podczas 19 paneli. Dla większej przejrzystości książkę podzielono na siedem bloków tematycznych, zachowując przy tym oryginalne języki oraz transkrypcje stosowane przez autorów i nie próbując zacierać różnic metodologicznych między nimi. Egalitarny charakter konferencji przełożył się na fakt, że w oddawanej do rąk Czytelnika publikacji znajdują się teksty zarówno uznanych profesorów, jak i młodych badaczy na początku kariery naukowej. Nie umniejsza to wartości zbioru – mówi on za to wiele o stanie bliskowschodniej gałęzi orientalistyki w Polsce, Rosji, Gruzji, na Litwie oraz Słowacji, ukazując przede wszystkim szerokie spektrum zainteresowań autorów.

Część pierwszą, „Badania nad światem islamu i językiem arabskim", otwiera artykuł Marka M. Dziekana poświęcony dziewiętnastowiecznemu marokańskiemu intelektualiście i pisarzowi Ahmadowi Ibn Chalidowi an-Nasiriemu i jego dziełu *Kitab al-istiksa*. Postać wybitnego, a praktycznie nieznanego w Europie historiografa zasługuje na przybliżenie, zwłaszcza że jego – charakteryzujące się doskonałym językiem i stylem – dzieło ma znaczenie nie tylko dla Maghrebu, lecz dla całego świata arabskiego. Kolejny tekst, autorstwa Hassana A. Jamsheera, stanowi opis działalności nieistniejącej już Katedry Studiów Bliskowschodnich Instytutu Historii UŁ. Pisany z perspektywy kierownika jednostki artykuł przybliża jej działalność na przestrzeni trzydziestu lat na trzech polach: dydaktyki, badań naukowych oraz organizacyjnych.

Fascynującego opisu kultów ekstatycznych w islamie na przykładzie popularnych w Etiopii kultów opętania, takich jak *zar*, dostarcza referat Katarzyny Pachniak. Uczona w przekonujący sposób pokazuje zmiany zachodzące pod wpływem globalizacji w religii i obyczajowości muzułmańskiej. Z kolei bogato ilustrowany, poświęcony

w całości ornamentowi w sztuce islamu tekst Małgorzaty Redlak z Muzeum Narodowego w Warszawie łączy wiedzę teoretyczną z praktyczną. Jest tym cenniejszy, że niewielu jest w Polsce specjalistów od sztuki islamu.

Trzy kolejne teksty oscylują wokół zagadnień arabskiego językoznawstwa. Bogusław R. Zagórski pisze o mało znanym – poza południowym Marokiem – typie umów sporządzanych na drewienkach. Marcin Michalski w zręczny sposób dokonuje podsumowania wysiłków podejmowanych w ostatnim półwieczu przez rodzimych arabistów na rzecz wypracowania systemu polskiej transkrypcji uproszczonej dla języka arabskiego. System takowy w dużej mierze jest już wykształcony, jednak norma polskiej transkrypcji uproszczonej w pewnych aspektach jeszcze się kształtuje. Kwestie związane z kształtowaniem się języka, a konkretnie ortografii arabskiej epoki wczesnomuzułmańskiej, podejmuje również Sebastian Bednarowicz, bazując na materiale epigraficznym i rękopiśmiennym.

Część druga pt. „Pamięć, wiara i tożsamość" zaczyna się od omówienia wybranych aspektów literatury egipskiej. Ewa Machut-Mendecka analizuje dzieła Salwy Bakr pod kątem człowieka archetypowego, tj. autentycznego, który szuka dla siebie przestrzeni w Kairze i świecie. Jak sama zauważa, Salwa Bakr kojarzy się z Nadżibem Mahfuzem, mistrzem kolejnych pokoleń pisarskich, a zbieżności wynikają zarówno z biografii, jak i twórczości obojga. Kamila Swinarska próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie, czym dla zwykłych mieszkańców Egiptu, a zarazem dla Mahfuza, laureata literackiej Nagrody Nobla, jest historia i pamięć historyczna.

Radosław Stryjewski prezentuje podejście antropologiczne – jego artykuł stanowi zapis rozmów z imigrantami marokańskimi w Hiszpanii i Francji w latach 2006-2010. Badacza najżywiej interesowały dwie zmienne: etniczność i religijność oraz ich wpływ na wybory migrantów odnośnie do integracji społecznej i gospodarczej. Michał Moch wykorzystuje perspektywę komparatystyczną, by ukazać paralele oraz różnice między hip-hopem polskim i arabskim. Stawia tezę, że pod każdą szerokością geograficzną hip-hop porusza tematykę polityczną i tożsamościową, przy czym nagrania arabskie są mocnym głosem oporu wobec wroga, którym może być dyktator, system polityczny, Izrael lub kraje zachodnie.

Chrześcijanom bliskowschodnim, a konkretnie egipskim Koptom przygląda się Marta Woźniak. Badaczka ukazuje sylwetkę patriarchy Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego Szenudy III (1971-2012) oraz jego decyzje polityczne w szerszym

kontekście teorii „upadłych państw” czy też „państw w kryzysie”. Tekst Gabriela Pirický’ego ze Słowackiej Akademii Nauk „Religijne i kulturalne znaczniki w islamie tureckim” (w języku słowackim) traktuje o przemianach w religijnych i kulturalnych praktykach muzułmanów należących do różnych grup, m.in. zwolenników Fethullaha Gülena czy członków wspólnoty İsmailağa.

Pod nagłówkiem „Na kartach historii” Czytelnik znajdzie trzy teksty. Anglojęzyczny artykuł George’a Narimanishvilego z Wolnego Uniwersytetu w Tbilisi przenosi w XII wiek, w czasy Saladyna i syryjskich „asasynów”. Autor przedstawia etymologię obrosłego stereotypami słowa „asasyn”, rysuje relacje nizaryckich ismailitów z sułtanem Egiptu Saladynem (początkowo ich wrogiem, potem sojusznikiem), przybliża metody walki osławionych wojowników. Z kolei Michael Abdalla upamiętnia południowotureckie miasto Mardin i jego chrześcijańską ludność – wielu potomków dawnych mieszkańców żyje obecnie w Syrii i Libanie. Obraz XIX-wiecznego miasta przetrwał w relacjach arabsko- i aramejskojęzycznych oraz w zapiskach zachodnich misjonarzy, do których sięga uczony. Artykuł Natalii Romanovej przypomina o roli Libii w wojnie, która wybuchła w latach 1911-1912 między Włochami a Turcją. Badaczka dotarła do materiałów dyplomatycznych i wojskowych z Archiwum Polityki Zagranicznej Imperium Rosyjskiego – wszechstronna analiza korespondencji rosyjskich i zagranicznych ambasadorów oraz agentów pozwoliła stworzyć pełniejszy obraz zarówno wydarzeń na frontach wojny, jak i rokowań między europejskimi potęgami.

Część czwarta, „Między Wschodem a Zachodem”, poświęcona jest zjawiskom łączącym Bliski Wschód z Europą. Joanna Musiatewicz przedstawia dwa dyskursy dotyczące podróży wyznawców islamu na Stary Kontynent: według nestora współczesnej orientalistyki Bernarda Lewisa aż do początku XIX wieku muzułmanie nie byli ciekawi Europy i niechętnie po niej podróżowali, z kolei według Nabila Matara przemierzali ją niestrudzenie, z zapałem opisując rozmaite aspekty kultury europejskiej. Fizyczny pomost między Europą a Bliskim Wschodem powstał w XIX wieku. Michał Kozicki w anglojęzycznym tekście szczegółowo opisuje różne aspekty funkcjonowania Orient Expressu, luksusowego pociągu pasażerskiego, który kursował na linii Paryż–Konstantynopol (Stambuł) w latach 1883-1977. Europę z Bliskim Wschodem łączą również wybitne postaci kultury. Szekspir od ponad wieku nieprzerwanie pozostaje jednym z najbliższych kulturze arabskiej zachodnich dramaturgów.

Referat Sebastiana Gadomskiego ukazuje recepcję dzieł Łabędzia z Avonu w teatrze arabskim, poczynając od pierwszych prób inscenizacji jego utworów po współczesne ich trawestacje.

Niezwykle aktualna jest część piąta zatytułowana „Islam w Europie". Halina Miszkinene z Uniwersytetu Wileńskiego przedstawia dziedzictwo religijne Tatarów litewskich. Przybyli na ziemie litewskie w XIV-XV wieku Tatarzy, przejąwszy język miejscowej ludności, zintegrowali się z nią na poziomie kultury, zachowali jednak po części swoją tożsamość, a przede wszystkim religię – islam – co pozwala mówić o nich jako o szczególnej wspólnocie etniczno-wyznaniowej. Pozostając przy tematyce muzułmańskich praktyk religijnych, Izabela Kończak omawia *hadżdż* rosyjskich muzułmanów. Obecnie rosyjscy muzułmanie po latach izolacji znowu poczuli się częścią ogólnoświatowej *ummy*, stąd ich wzmożone zainteresowanie pielgrzymką do Mekki i konieczność wprowadzania stosownych regulacji ze strony Federacji Rosyjskiej. Od lat 80. XX wieku odrodzenie przeżywa również edukacja muzułmańska w Moskwie – Andrzej Stopczyński pisze m.in. o ważnej roli, jaką odgrywa Moskiewski Uniwersytet Muzułmański, jedyna wyższa uczelnia muzułmańska w centralnej Rosji, odznaczająca się bardzo wysokim poziomem nauczania. Mniejszości muzułmańskiej zamieszkującej Europę Zachodnią poświęcony jest referat Darii Orzechowskiej-Słowikowskiej, która za cel stawia sobie stworzenie demograficznego, społecznego oraz kulturowego profilu muzułmanów we Francji.

Odrębnego potraktowania wymaga zagadnienie „Polska a świat islamu". Selim Chazbijewicz rysuje ogólny obraz islamu i środowisk muzułmańskich we współczesnej Polsce. Przedstawia stan prawny i organizacyjny wyznawców islamu, ich potencjał intelektualny, infrastrukturę, tendencje społeczne i polityczne, relacje z władzami państwowymi i samorządowymi oraz należące do nich media. Artykuł Rafała Bergera w całości poświęcony jest jednej organizacji, mianowicie powołanemu do istnienia w 1992 roku przez Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej Instytutowi Muzułmańskiemu. Celem jednostki kierowanej przez imama Mahmuda Tahę Żuka jest działalność badawcza i wydawnicza – Instytut publikuje m.in. „Rocznik Muzułmański".

Kontrowersyjnemu zagadnieniu uboju rytualnego praktykowanego w judaizmie i islamie w Polsce przygląda się Agata S. Nalborczyk. Większość państw europejskich dopuszcza ubój rytualny (*halal*) z uprzednim ogłuszeniem. Do 1 stycznia 2013 roku

był on także legalny w Polsce. Jesienią 2012 roku wyrok Trybunału Konstytucyjnego stwierdził niezgodność z Ustawą o ochronie zwierząt – zakazano wówczas uboju *halal*. 10 grudnia 2014 roku (czyli już po oddaniu artykułów do recenzji) TK uchylił swoją decyzję, uznając, że naruszała ona wolność religii i sumienia – ubój rytualny jest w Polsce znów legalny. Ma to również znaczenie gospodarcze – Polska eksportuje mięso *halal* m.in. do Indonezji i Malezji. Nie są to jedyne powiązania gospodarcze Polski z państwami muzułmańskimi. Karolina Mirys-Kijo podkreśla charakter obustronnej, polsko-muzułmańskiej współpracy, jak również wskazuje potencjalne drogi rozwoju poszczególnych płaszczyzn gospodarczych.

Ostatnia, siódma część, zatytułowana została „Wyzwania współczesności". Alexandr Filonik z Rosyjskiej Akademii Nauk w anglojęzycznym opracowaniu o charakterze eseju omawia wybrane procesy społeczno-ekonomiczne w świecie arabskim. Podkreśla, że arabski Wschód przechodzi obecnie transformację związaną z potężnym wzrostem świadomości społecznej, która doprowadziła do wybuchu rewolucji na początku 2011 roku. Konieczna jest modernizacja: odświeżenie kapitału fizycznego, zwiększenie efektywności pracy i konkurencyjności produkcji przemysłowej. Pozytywnym przykładem na tle innych państw regionu zdaje się być Jordania. Artur Malantowicz, bazując na swoich badaniach terenowych w latach 2012–2013 prezentuje społeczno-polityczne przemiany w Jordańskim Królestwie Haszymidzkim. Jego analiza wskazuje, że kluczowi aktorzy jordańskiego życia publicznego przedkładają stabilność i bezpieczeństwo nad pełne otwarcie systemu politycznego. Skrajnie inaczej przedstawia się natomiast sytuacja w Tunezji – kraju, w którym zapoczątkowany został zryw arabskiej wiosny. Matylda Maria Konarczak z dziennikarskim zacięciem obnaża nadużycia prezydenta Zajna al-Abidina Ibn Alego i powiązanego z nim klanu Trabelsi, a także źródła fenomenu populistycznej An-Nahdy i postępujące sprzeniewierzanie się przez tę partię demokratycznym ideałom *tunisami*.

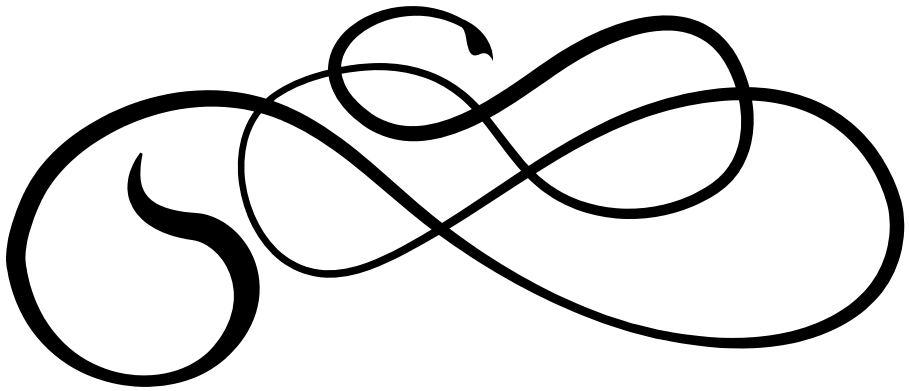
Wydarzeń najnowszych, po 2002 roku, dotyczy artykuł Karola Dobosza. Wtedy to bowiem władzę w Turcji objęła Partia Sprawiedliwości i Rozwoju z Recepem Tayyipem Erdoğanem na czele. Trzy lata później wybory w Iranie wygrał Mahmud Ahmadineżad (w 2013 zastąpił go Hasan Rouhani). Autor słusznie zauważa, iż generalnie polityka Turcji względem Iranu pomaga w stabilizacji Bliskiego Wschodu, choć z drugiej strony oba państwa potrafią się wzajemnie blokować, jeżeli chodzi o polityczne wpływy w regionie. Część siódmą, a jednocześnie cały tom zamyka

tekst Michała Moroza, który umieszcza inżynierię genetyczną w optyce etyki muzułmańskiej. Choć badania naukowe w świecie arabskim mają bardzo niewielki udział w rozwoju światowej nauki i technologii, to muzułmanie – kierując się Koranem i tradycją – wypracowali odpowiedzi na wiele zagadnień bioetycznych, m.in. klonowanie ludzi. Zauważyć można dwa nurty w muzułmańskiej myśli bioetycznej – sprzeciwiającą się inżynierii genetycznej frakcję konserwatywną oraz odłam umiarkowany, akceptujący użycie nowych technologii, o ile tylko pozostają one zgodne z duchem islamu.

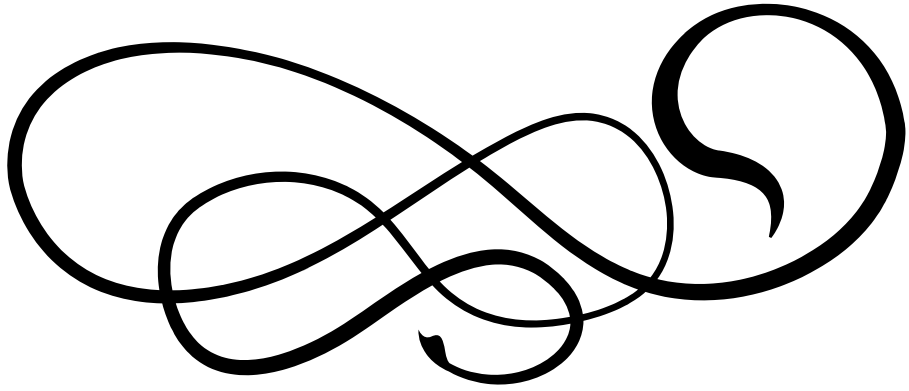
Ducha islamu, prawdę o jego wyznawcach próbują uchwycić wszyscy autorzy niniejszego zbioru. Czynią to za pomocą narzędzi właściwych ich dyscyplinom, powodowani jednakim pragnieniem zrozumienia i jak najwierniejszego opisu rzeczywistości. W zalewie powierzchownych, a nader często krzywdzących opinii na temat islamu i muzułmanów niech ta jubileuszowa publikacja Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki Uniwersytetu Łódzkiego stanie się jeszcze jednym głosem ukazującym złożoność i specyfikę świata arabsko-muzułmańskiego.

Dorota Ściślewska i Marta Woźniak

Łódź, wrzesień 2015



BADANIA NAD ŚWIATEM ISLAMU I JĘZYKIEM ARABSKIM



Marek M. Dziekan

Z dziejów historiografii arabskiej w XIX w. Ahmad Ibn Chalid an-Nasiri (1835-1897) i jego *Al-Istiksa*

Celem niniejszej prezentacji jest przedstawienie postaci i dorobku pisarskiego Ahmada Ibn Chalida an-Nasiriego, uważanego niejednokrotnie za najwybitniejszego przedstawiciela piśmiennictwa marokańskiego XIX stulecia. Jest on autorem niezwykle ważnego dla dziejów zachodniego Maghrebu dzieła *Al-Istiksa li-achbar duwal Al-Maghrib al-Aksa* (*Analiza przekazów o dynastiach Najdalszego Zachodu*).

Autor

Szihab ad-Din Abu al-Abbas Ahmad Ibn Chalid Ibn Hammad an-Nasiri as-Salawi[1] urodził się w Sali (Salé) 22 zu al-hidżdża[2] 1250 roku/20 kwietnia 1835 roku. Jego pochodzenie sięga w prostej linii do założyciela mistycznego bractwa nasirijja

[1] Dane biograficzne na podstawie: E. Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siécle*, Paris 1922, s. 350–368; idem, *Al-Nāṣirī al-Salāwī*, [w:] *The Encycloaedia of Islam*, CD-ROM Edition v.1.1., Leiden 2001; idem, *Aḥmad B. Khālid Ḥammād al-Nāṣirī (1935-1897)*, [w:] *Encyclopaedic Historiography of the Muslim World*, red. N.K. Singh, A. Samiuddin, Delhi 2003, t. I, s. 32–34; C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leipzig 1909, s. 256; idem, *Geschichte der arabischen Literatur. Zweiter Supplementband*, Leiden 1938, s. 888–889; J. en-Nâçiri, M. en-Nâçiri, *Biographie de l'auteur du Kitâb el-istiqçâ, le cheikh Ahmed Ben Khâled en-Nâçiri el-Selâoui*, „Archives Marocaines" 1923, t. XXX; A. Ibn Dżafar an-Nasiri, *Al-Allama al-mu'arrich Abu al-Abbas Ahmad Ibn Chalid an-Nasiri*, http://www.alislah.ma/2009-10-07-11-58-22/item/ 17024.html, data dostępu 13.08.2012; Ch.ad-Din az-Zirikli, *As-Salawi*, [w:] *Al-Alam*, t. I, Bajrut 1980, s. 120–121; M. Hadżdżi (opr.), *Mausu'at alam Al-Maghrib*, Bajrut 1996 t. VII, s. 2585 (dalej: *MAM*) VIII, s. 2811; E. Calderwood, *The Beginning (or End) of Moroccan History: Historiography, Translation, and Modernity in Ahmad b. Khalid al-Nasiri and Clemente Cerdeira*, „International Journal of Middle East Studies" 2012, nr 44.3, s. 399–420.

[2] Tak w zdecydowanej większości opracowań, jedynie *MAM* podaje 12 zu al-kada.

(odłam szazilijji)[3], Ahmada Ibn Nasira – stąd jego *nisba* An-Nasiri. Nauki pobierał w rodzinnym mieście, które w tamtym czasie było liczącym się ośrodkiem naukowym w kraju. Obejmowały one oczywiście klasyczne muzułmańskie wykształcenie religijne (teologię, prawo), ale także literaturę arabską. Przez całe życie był w pewien sposób związany z – bardzo rozpowszechnionym w Maghrebie – sufizmem, co wynikało przede wszystkim z tradycji rodzinnych. Z drugiej jednak strony ostro krytykował wszelkie „nowinki" wprowadzane do islamu i, podobnie jak dziś myśliciele fundamentalistyczni, źródła zacofania Maroka w stosunku do Europy dopatrywał się nie w trzymaniu się religii, ale w odchodzeniu od niej i jej zniekształcaniu[4]. Z tego też powodu jego poglądy określane są czasem jako „salafickie"[5]. Z drugiej strony, pozostając w kręgu poglądów An-Nasiriego na temat sufizmu, J.S. Trimingham stwierdza, że Marokańczyk krytykuje przede wszystkim nowe tariki sufickie, akceptuje zaś te, które zostały uznane za „ortodoksyjne", jak np. nasirijja, tidżanijja czy darkawijja.

> A zatem należy on raczej do reformistycznej tradycji Ahmada Ibn Idrisa i Ahmada at-Tidżaniego niż do nurtu salafickiego. Tego typu rozróżnienia mają często charakter subiektywny, a linie demarkacyjne trudne są do nakreślenia[6].

Opiera się przy tym Trimingham głównie na fragmencie *Al-Istiksa*, gdzie An-Nasiri w sposób jednoznaczny krytykuje bractwa mistyczne, pisząc, że – szczególnie w wieku X hidżry, czyli XVI n.e. – wielu mieszkańców związało się z „obrzydliwą propagandą" (*dawa kabiha*), która koncentruje się na wierze w nadnaturalną moc współczesnych im lub też dawnych szajchów[7], co stoi w sprzeczności z 64. wersetem sury 3 *Rodzina Imrana*:

> O ludu Księgi! Dochodźcie do słowa jednakowego dla was i dla nas: abyśmy nie czcili nikogo innego, jak tylko Boga, abyśmy nie dodawali Jemu niczego za współtowarzyszy i aby jedni z nas nie brali sobie innych jako panów, poza Bogiem[8].

Chodziło tu w pierwszym rzędzie o tak rozpowszechniony w Maghrebie marabutyzm. Ostateczne rozstrzygnięcie, czy An-Nasiri bliższy był modernistom czy też „salafitom" nie jest jednak łatwe, także ze względu na to, że – moim zdaniem – dość rozpowszechnione w islamistyce przeświadczenie o „modernistycznych"

---

[3] Por. *EI*.; J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, s. 88.
[4] A. Ibn Dżafar an-Nasiri, *Al-Allama*…, op.cit.
[5] H. Abid, *Masadir kitab „Al-Istiksa fi tarich Al-Maghrib al-Aksa" li-an-Nasiri*, http://www.palmoon.net/7/topic-2434-95.html, data dostępu 12.02.2013; P. Shinar, *Salafiyya. 1. In North Africa. (c) Morocco*, [w:] *The Encycloaedia of Islam*, CD-ROM Edition v.1.1., Leiden 2001.
[6] J.S. Trimingham, op.cit., s. 247.
[7] An-Nasiri, *Al-Istiksa li-achbar duwal al-Maghrib al-Aksa*, Bajrut 2010, t. I, s. 116.
[8] Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

przekonaniach takich sztandarowych myślicieli muzułmańskich końca XIX i początku XX wieku jak Dżamal ad-Din al-Afghani czy Muhammad Abduh jest dość daleko posuniętym uproszczeniem i chyba bardziej efektem orientalistycznego *wishful thinking* niż rzeczywistości historycznej. Nie tu jednak miejsce na szerszą analizę tego zagadnienia.

W 1875 roku An-Nasiri wstąpił na służbę machzanu, pełniąc rozmaitej wagi funkcje państwowe jako notariusz, superintendent, urzędnik finansowy dworu oraz urzędnik celny. Nie były to jednak role pierwszorzędne. Najpierw urzędował w Casablance, następnie w Marrakeszu, Sali, Al-Dżadidzie (Mazagan), Tangerze i znów w Casablance. Pracował również w urzędzie wakfów w Fezie. Pod koniec życia prowadził wykłady w Sali, gdzie zmarł 16 dżumada al-ula 1315/13 października 1897 roku[9]. Jego biografowie zwracają uwagę na to, że w swoim nauczaniu wprowadzał nowe metody dydaktyczne, wykraczające poza metody pamięciowe, które wedle niego nie dawały uczniom większego pożytku. To, podobnie jak jego poglądy na islam, wywoływało spory opór w środowisku marokańskich alimów. Libański historyk Muhammad Dżamil Bajham uważa go za najwybitniejszego przedstawiciela marokańskiego życia intelektualnego XIX wieku[10].

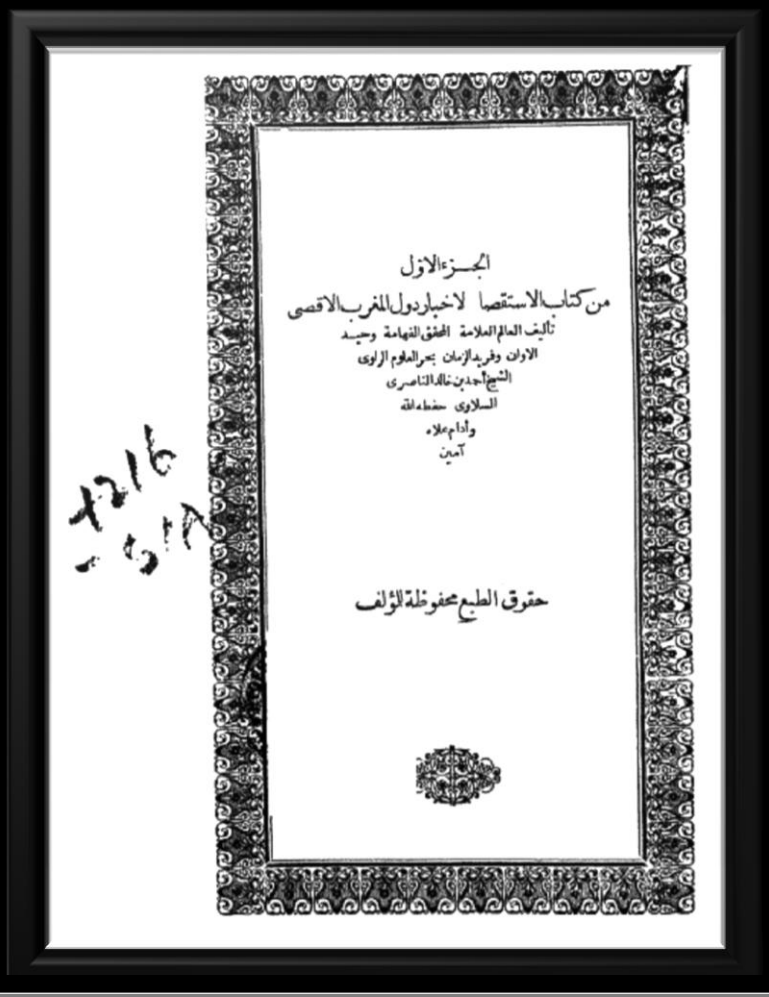
Dzieło

An-Nasiri to postać wielowymiarowa: był pisarzem, historykiem, sufim, prawnikiem, wreszcie urzędnikiem. Przyczyniło się to do różnorodności gatunkowej i tematycznej jego pisarstwa. Biografowie An-Nasiriego wymieniają około 30 tytułów prac jego autorstwa[11]. Najważniejszym jego dziełem jest *Al-Istiksa li-achbar duwal Al-Maghrib al-Aksa* (*Analiza przekazów o dynastiach Najdalszego Zachodu*), która – jak wspomniałem na początku – jest główną osią niniejszego opracowania i zostanie dokładnie przedstawiona w dalszej części tekstu.

Inne jego prace to np. komentarz do słynnej *urdżuzy* Ibn Wannana (zm. ok. 1773) *Asz-Szamakmakijja*; monografia o rozmaitych odłamach islamu *Tazim*

[9] W tym kontekście dziwne jest stwierdzenie A. Dziubińskiego, że An-Nasiri pisał swoje dzieło na emigracji w Egipcie (*Historia Maroka*, Wrocław 1983, s. 326). We wstępie do francuskiego przekładu dzieła jego synowie piszą wprost, że An-Nasiri nigdy w życiu nie opuścił Maroka („Archives marocaines" 1923, t. XXX, s. 26).
[10] M. Dż. Bajham, *Al-Halka al-mafkuda fi tarich al-Arab*, Misr 1950, s. 230.
[11] A. Ibn Dżafar an-Nasiri, op.cit.; Ch. ad-Din Az-Zirikli, op.cit.

al-minna bi-nusrat as-sunna (*Wywyższenie miłości, czyli o zwycięstwie sunny*)[12], w której proponuje sposoby zreformowania sufizmu; oraz dzieło o genealogii jego rodziny *Talat Al-Musztari fi an-nasab al-dżafari* (*Wzejście Merkurego, czyli o genealogii dżafarytów*). Poza tym warto wspomnieć komentarz do dywanu Al-Mutanabbiego. Nie wszystkie jego utwory zostały opublikowane. An-Nasiri pozostawił po sobie nie tylko dzieła zwarte, ale także drobniejsze publikacje. Jako pierwszy autor z Maroka publikował poza granicami kraju – w czasopismach „Samarat al-Funun" („Owoce Sztuk")[13] w Bejrucie oraz w stambulskim „Al-Dżawa'ib" („Nowiny")[14].


الجـــزء الاول
من كتاب الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصى
تأليف العالم العلامة المحقق الفهامة وحيد
الاوان وفريد الزمان بحر العلوم الزاوى
الشيخ احمد بن خالد الناصرى
السلاوى حفظه الله
وادام علاه
آمين
حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

Fot. 1. Strona tytułowa pierwszego wydania *Kitab al-istiksa*

[12] Edycja krytyczna dokonana została w 2009 roku przez Muhammada Rafika Farrucha Ahmada i Makka al-Mukarrama, por. http://libback.uqu.edu.sa/hipres/ABS/ind10165.pdf, data dostępu 28.03.2013.

[13] Czasopismo wydawane w latach 1875-1908 przez Abd al-Kadira al-Kabbaniego, zachowawcze, wrogo nastawione wobec wpływów zachodnich. Por. niezwykle krytyczne omówienie periodyku w: A.E. Крымский, *История новой арабской литературы*, Москва 1971, s. 609–610.

[14] Proosmańskie, związane z nurtem panislamizmu czasopismo założone przez Libańczyka Ahmada Farisa asz-Szidjaka, wydawane w latach 1860-1884; por. J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Wschodu*, Warszawa 1978, s. 129, 175; C. Brockelmann, op.cit., s. 254.

Dzieło zostało wydane po raz pierwszy w 1894 roku w Kairze w czterech tomach. Kolejne wydanie, w opracowaniu dwóch synów autora, Dżafara i Muhammada, ukazało się nakładem Dar al-Kitab w Casablance w latach 1954-1959 i obejmuje dziewięć tomów. Edycja ta została przedrukowana w nowym opracowaniu naukowym Ahmada an-Nasiriego, Ibrahima Abu Taliba, Muhammada Hadżdżiego i Ahmada Taufika przez Dar al-Kitab w Casablance w 2001 roku. Ostatnie znane mi wydanie ukazało się w Bejrucie, nakładem Dar al-Kutub al-Ilmijja w 2010 roku. Obejmuje ono trzy tomy (pomijając indeksy w sumie 1300 stron) i przygotowane zostało pod redakcją naukową Muhammada Usmana. Ta edycja, jako jedyna dostępna mi w całości, jest podstawą moich rozważań i cytatów w niniejszym studium.

Sam autor tak charakteryzuje swoją pracę:

> Spisałem [tę księgę] dla siebie i dla tych spośród moich współczesnych, którzy zechcą ją przeczytać. Opisałem w niej dynastie tego kraju maghrebijskiego od przybycia muzułmanów do czasów nam współczesnych, czyli do końca wieku XIII [od hidżry – XIX wiek]. Opisując dzieje, czyniłem to w skrócie, uwzględniając sprawy najważniejsze w poszczególnych wiekach[15].

Jak pisze Évariste Lévi-Provençal, dzieło początkowo miało dotyczyć dziejów dynastii Marynidów w oparciu o prace Ibn Abi Zara i Ibn Chalduna, jako *Kaszf al-arin fi lujus Bani Marin* (*Odkrycie legowiska, czyli o lwach Marynidów*). Jednak późniejsze pobyty w różnych ważnych miastach Maroka sprawiły, że An-Nasiri zdobył dodatkowe źródła, które umożliwiły mu rozszerzenie dzieła do ostatecznej objętości i zakresu czasowego.

Pracę otwiera niewielki wstęp teoretyczny o istocie i wadze wiedzy historycznej, po czym następuje *Wspomnienie o Wysłanniku Boga, Jemu Pokój, i o czterech jego następcach, niech Bóg się nimi raduje* (*Zikr Rasul Allah salla Allahu alajhi wa-sallam wa-chulafa'ihi al-arba'a radija Allahu anhum*), które zaczyna się w sposób typowy dla historiografii muzułmańskiej, czyli od genealogii Proroka Muhammada.

Życie An-Nasiriego przypada na panowanie czterech władców: Maulaja Abd ar-Rahmana, Sidi Muhammada, Maulaja al-Hasana i Maulaja Abd al-Aziza. Sama jednakże *Al-Istiksa* zakończona została zasadniczo wraz ze śmiercią Maulaja al-Hasana. Moment jego śmierci podany co do godziny to ostatnia data w dziele An-Nasiriego: „dosięgło go przeznaczenie o godzinie 12 w nocy, we czwartek, trzeciego

[15] An-Nasiri, op.cit., t. I, s. 6.

dnia świętego miesiąca zu al-hidżdża roku 1311", czyli 6 czerwca 1894 roku (t. III, s. 428[16]). Po tej informacji następują już wyłącznie rozważania o sytuacji Maroka pod koniec XIX wieku. Na panowanie Maulaja al-Hasana przypada też w pewnym sensie najciekawsza, ostatnia część dzieła, kiedy An-Nasiri był nie tylko obserwatorem wydarzeń, ale także brał w nich bezpośredni udział jako urzędnik machzanu lub zewnętrzny, niezależny doradca sułtana.

Podział tekstu zastosowany przez An-Nasiriego nie jest do końca konsekwentny. W pierwszym wydaniu pojawiają się wyróżniki graficzne rozmaitych fragmentów, ale nie odpowiadają one jednolitemu podziałowi na dynastie, który wprowadzony został przez wydawców drugiej edycji i powtórzony jest w edycji trzeciej. Części, które mogłyby być najbardziej klarowne, nie są odrębnie nazywane, nie stosuje bowiem An-Nasiri ani terminu *dżuz* („część") ani *bab* („rozdział") itp. Na przykład część poświęcona Almorawidom w wydaniu bulackim jest wyróżniona graficznie wyłącznie na poziomie pojedynczego przekazu (t. I, s. 98). W wydaniu z Casablanki część ta została wyróżniona dodatkowym tytułem *Ad-Daula al-Murabitijja* (*Dynastia Almorawidów*; t. II, s. 3), natomiast wydanie bejruckie posuwa się jeszcze dalej, poprzedzając tytuł części *basmalą*. Bez wątpienia są to podziały wprowadzone przez wydawców.

Sam An-Nasiri stosuje, jak wspomniałem, raczej niekonsekwentny podział na krótkie odcinki tekstowe. I choć wykorzystuje rozmaite formy ich tytułów, trudno dopatrzyć się w tym systemie jakiejkolwiek konsekwentnej hierarchii. W niektórych przypadkach *chabar* można potraktować jako nadrzędny, ale nie jest to regułą. Poza *chabarem* mamy w *Al-Istiksa* także *zikr* („wspomnienie, wzmianka"), *kaul* („mowa, wzmianka") oraz wiele przekazów zatytułowanych bezpośrednio, np. *Wafat An-Nasir rahimahu Allah – Śmierć An-Nasira, jemu pokój* (t. I, s. 331). Pomijając te szczegóły, można jednak uznać, że podstawową jednostką podziału tekstu w analizowanym dziele jest niewielki zazwyczaj fragment typu *chabaru*, który jest jednostką typową dla klasycznej historiografii arabskiej (np. At-Tabari). Drugi poziom to oczywiście podział na lata, wprowadzany formułą *summa dachalat sana… – potem nastąpił rok…* Formuła ta stosowana jest od roku 470 od hidżry. An-Nasiri konsekwentnie stosuje wyłącznie datowanie wg kalendarza muzułmańskiego.

[16] Wg É. Lévi-Provençala (*Les Historiens…*, s. 258) autor skończył dzieło 15 dżumada al-achira 1298/ 15 maja 1881 roku.

Prezentowane dzieło jest jednym z pierwszych w dziejach arabskiej historiografii przykładem historii „państwa". W arabskiej literaturze historycznej, jak pisze Bernard Lewis,

> [R]zadko znajdujemy historie krajów, a jeśli tak, to w rzeczywistości są to historie miast. Historia Egiptu zazwyczaj oznacza historię Kairu, historia Syrii, *Szamu* – historię Damaszku. Można znaleźć lokalne historie miasta czy prowincji, najczęściej biograficzne, ale nie historie krajów w takim znaczeniu jak bardziej na zachód, gdzie ludzie pisali historie Anglii czy Francji[17].

An-Nasiri już w tytule swego dzieła sygnalizuje, że koncentruje się na *Al-Maghrib al-Aksa*, czyli „Najdalszym Zachodzie", co oznacza Maroko. Termin *duwal* użyty w tytule zastosowany został w jego pierwotnym znaczeniu – jako „dynastia". Obecne znaczenie leksemu *daula* („państwo") ma charakter wtórny. Przed XX wiekiem w świecie islamu nie istniało myślenie kategoriami „państwa", nawet w odniesieniu do całego kalifatu. To zresztą może być powodem faktu, że nie istniały historie państw. Skoro nie istniały państwa, to trudno mówić o pisaniu ich historii.

Problematyka źródeł *Kitab al-istiksa* została już od strony formalnej opracowana zarówno przez badaczy europejskich, przede wszystkim É. Lévi-Provençala w *Les Historiens des chorfa*, jak i arabskich (cytowany wyżej Hiszam Abid). W przypadku źródeł arabskich, biorąc pod uwagę zakres czasowy pracy, mamy do czynienia praktycznie ze wszystkimi klasycznymi, poklasycznymi oraz współczesnymi autorowi historykami i kronikarzami arabskimi – francuski badacz wymienia ich 123[18]. Podobną liczbę podaje H. Abid. Warto przy tym zauważyć, że w przypadku arabskich dzieł z okresu od XVI do XIX wieku włącznie An-Nasiri odnosi się niemal tylko do prac maghrebijskich. Ważne jest natomiast wykorzystanie przez autora dokumentów państwowych tak marokańskich, jak i portugalskich w naświetlaniu rozmaitych problemów czasów mu współczesnych. Niejednokrotnie odwołuje się także do naocznych świadków wydarzeń. Z reguły pisarz wyraźnie wskazuje na swoje źródła, nie stosuje jednak klasycznych *isnadów*. Nie zawsze też wskazuje zarówno autora, jak i dzieło, zgodnie z klasyczną arabską manierą ograniczając się niejednokrotnie tylko do jednej z tych informacji.

[17] B. Lewis, *Reflections on Islamic Historiography*, [w:] idem, *From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East*, New York 2004, s. 409.
[18] É. Lévi-Provençal, *Les Historiens…*, s. 396–399.

Choć forma zewnętrzna przekazów jest bez wątpienia klasyczna, moim zdaniem An-Nasiri prezentuje jednak nie do końca tradycyjne (jak chce np. Abdallah Laroui) pisarstwo historyczne. *Kitab al-istiksa* znajduje się raczej już na granicy pomiędzy tradycją, reprezentowaną choćby przez At-Tabariego i jeszcze Ibn Chalduna, a nowoczesną historiografią. Znajdujemy u niego liczne próby krytyki czy też weryfikacji przekazów; An-Nasiri dopuszcza także do głosu opracowania zewnętrzne, o czym będzie mowa niżej. Tu warto może tylko wspomnieć, że takie podejście uznać należy niemal za rewolucyjne w arabskiej historiografii. Poza kronikarskim przekazem znajdujemy w dziele także fragmenty, które Lévi-Provençal porównuje do klasycznych opracowań typu *wafajat*, czyli „żywotów" (dosł. „śmierci").

Ciekawym aspektem zagadnienia źródeł jest wykorzystanie prac spoza kręgu kultury języka arabskiego. To jeden z pierwszych przypadków powoływania się autora arabskiego na europejskie dzieła historyczne – na pewno zaś, jeśli chodzi o autorów z Maghrebu. W *Al-Istiksa* pojawiają się cytaty i odwołania do dwóch autorów z Europy współczesnych An-Nasiriemu.

Pierwszy chronologicznie jest Luís Maria de Couto do Alburquerque da Cunha (1828-1880). Jego dziełem, które nas tu interesuje, jest *Memórias para a história da praça de Mazagão*, Lisboa 1864. Praca ta po raz pierwszy cytowana jest w ostatnim tomie *Al-Istiksa*. Autor pojawia się jako Lujiz Marja, bez podania tytułu – określa je *talif fi achbar Al-Dżadida*, czyli *praca o dziejach Al-Dżadidy* (*Mazaganu*). An-Nasiri nie odnosi się w żaden sposób do wartości dzieła portugalskiego autora[19]. Marokańczyk nigdzie też nie podaje jego pełnego nazwiska, nazywając go najczęściej Lujiz Marija, często po prostu Lujiz, albo Lujiz al-mu'arrich (czyli Luiz historyk) lub też Lujiz al-Burtughali (Luiz Portugalczyk).

Drugim Europejczykiem, na którego powołuje się An-Nasiri, jest Manuel Pablo Castellanos (1843-1911). Kwestiom marokańskim poświęcił pracę *Descripcion histórica de Marruecos y breve reseña de sus dinastías ó apuntes para servir á la historia del Magreb* wydaną w Santiago w 1878 roku. Po raz pierwszy An-Nasiri powołuje się na niego w tym samym tomie, pisząc:

> Dotarłem do pracy pewnego Hiszpana o nazwisku Manuil Baulu al-Kasztili pt. *Opis historii Maroka* [*Maudu fi achbar Al-Maghrib al-Aksa*] i zaczerpnąłem od niego niektóre informacje, o których wiadomości znalazłem tylko u niego. Choć

[19] An-Nasiri, op.cit., t. III, s. 81–82.

> przekazuje on zarówno informacje cenne, jak i znikomej wartości, istotne i nieistotne, to spostrzegawczy krytyk jest w stanie odróżnić kamienie od pereł, owoce zepsute od zdrowych[20].

W tym przypadku widzimy zatem, że Marokańczyk odnosi się wyraźnie do wartości cytowanego dzieła. Nie zawsze jednak An-Nasiri podaje pełne nazwisko Hiszpana, zadowalając się niejednokrotnie, arabskim zwyczajem, tylko jego imieniem i cytuje go po prostu jako Manuela. Castellanos jest przywoływany przez An-Nasiriego znacznie częściej niż Da Cunha, co wynika oczywiście z ograniczonego zakresu tematycznego dzieła Portugalczyka. Dość symptomatyczny jest brak opracowań czy źródeł francuskich, choćby bardzo popularnej pracy Ernesta Merciera, *Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbérie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française (1830)*, Paris 1868.

Dodatkową ciekawostką w kontekście tych cytatów jest fakt, że prawdopodobnie An-Nasiri nie znał dobrze żadnego języka zachodniego. Informacje na ten temat są dość niejednoznaczne. We wstępie do francuskiego przekładu *Al-Istiksa* synowie An-Nasiriego piszą na stronie 7. „il aimait l'étude des langues étrangères", aby na stronie 26. stwierdzić: „Il […] ne conaissait aucune langue étrangère"[21]. Informacje pochodzące ze źródeł europejskich uzyskać miał od jednego z konsulów[22].

Dzieło An-Nasiriego, wedle najlepszych tradycji klasycznego piśmiennictwa arabskiego, doczekało się kilku streszczeń, których autorami są m.in.: Abu al-Abbas ar-Rahuni at-Titwani, *Takrib al-aksa min Kitab al-istiksa* (Titwan 1927) w jednym tomie[23]; Abu Zajd Abd ar-Rahman al-Aufi (zm. 1942), streszczenie w jednym tomie; Abu Abd Allah at-Tuhami al-Wazzani (1904-1972), *Tarich al-Maghrib* (1940) – edycja w trzech tomach, z czego trzeci, autorstwa samego Al-Wazzaniego, obejmuje XX wiek[24].

Wspomniany już marokański filozof, historyk i historiozof Abdallah Laroui wielokrotnie w swych pracach odnosi się do dzieła An-Nasiriego, traktując je z jednej strony jako źródło, z drugiej zaś jako przedmiot refleksji historiozoficznej i historiograficznej. Laroui podkreśla zazwyczaj tradycyjny sposób opisywania historii przez An-Nasiriego, jednocześnie zwracając uwagę, że z jego dzieła w większym

[20] Ibidem, s. 155–156.
[21] J. en-Nâçiri, M. en-Nâçiri, op.cit.
[22] Ibidem, s. 24.
[23] É. Lévi-Provençal, *EI*; A.S. Suda al-Murri, *Dalil mu'arrich Al-Maghrib al-Aksa*, Bajrut 1997 (dalej: *Dalil*), s. 86.
[24] É. Lévi-Provençal, *EI*; *Dalil*, s. 87.

stopniu odczytujemy wizję dziejów, jaką reprezentuje autor, niż ich faktyczny obraz[25]. Wskazuje także na nazbyt literacki charakter jego twórczości historycznej[26]. To jednak z kolei sprawia, że *Al-Istiksa* uważana jest za najwybitniejsze dzieło arabskiej literatury Maroka w XIX wieku[27], a jak stwierdził w 2001 roku Muhammad al-Aszari, ówczesny minister kultury Maroka, to jedna z podstaw marokańskiej pamięci i tożsamości narodowej[28].

Al-Istiksa została przetłumaczona na język francuski według pierwszego, czterotomowego wydania kairskiego[29]. Przekład ukazywał się w czasopiśmie „Archives Marocaines"[30]. Znany jest także przekład fragmentów *Al-Istiksa* na język hiszpański, dokonany przez Clemente Cerdeirę (1887-1942)[31]. W 2006 roku w Ceucie ukazało się facsimile dzieł Cerdeiry opracowane przez Víctora Moralesa Lezcano pt. *Traduciones y conferencias* obejmujące właśnie te teksty. W języku polskim ukazało się kilkanaście stron przekładu z tłumaczenia francuskiego[32]. Na język angielski przetłumaczył część ostatniego tomu Donald F. Thaler – jest to jego praca doktorska obroniona w 1963 roku na Uniwersytecie Amerykańskim w Bejrucie. Praca ta pozostała jednak w maszynopisie.[33] Niektóre opracowania

[25] Abd Allah al-Urwi, *Mudżmal tarich al-Maghrib,* Al-Markaz as-Sakafi al-Arabi, Ad-Dar al-Bajda 1996, s. 11–13.
[26] Idem, *Mafhum at-tarich. Al-Alfaz wa-al-mazahib*, Al-Markaz as-Sakafi al-Arabi, Ad-Dar al-Bajda 2005, s. 77.
[27] Ю.Н. Завадовский, *Марокканская литература*, [w:] *Катkая литературная энциклопедия*, http://feb-web.ru/feb/kle/kle-abc/ke4/ke4-6481.htm?cmd=2&istext=1, data dostępu 7.10.2012.
[28] E. Calderwood, op.cit., s. 399.
[29] Opis pracy por. np. w: *Dalil*, s. 86.
[30] *Kitab el-Istiqça li akhbar doual El-Maghrib el-Aqça (Histoire du Maroc) par Ahmed Ben Khaled en-Naciri es-Slaoui*. Wydawcą była Résidence Générale de la République Française au Maroc (Librairie Orientaliste Paul Geuthner). Pierwsze trzy tomy dzieła (podział, jak wskazałem wyżej, raczej arbitralny) przełożone zostały przez A. Graulle'a, G.S. Colina i I. Hameta w t. XXX (1923), s. 1–302, XXXI (1925), s. 1–238, XXXII (1927), s. 1–283, XXXIII (1934), s. 1–621. Edycja rozpoczęła się jednak w tymże czasopiśmie już w 1906 roku, t. IX (s. 1–399) i X (1907), s. 1–424 tłumaczeniem tomu czwartego *Al-Istiksa* poświęconego dynastii Alawitów. Tego przekładu dokonał E. Fumey. Wydanie tomu pierwszego (tj. w rzeczywistości IX) poprzedzone zostało obszernym wstępem autorstwa synów pisarza, Dżafara i Muhammada (Ja'far en-Nâçiri i Mhammed en-Nâçiri).
[31] Są to: *Versión árabe de la Guerra de África (años 1859-69) por el historiador y jurisconsulto musulmán, Xej Ahamed Ben Jaled En-Nasiri Es-Selaui*, Madrid 1917, 86 s. (Głęboką, krytyczną analizę tego przekładu przeprowadził E. Calderwood w cytowanym wyżej artykule); *Apuntes para la historia del Rif* (Publicaciones de la Biblioteca de la Delegación General/Alta Comisaría de España en Marruecos, Madrid-Ceuta 1926, 86 s.); oraz *Apuntes para la historia de las cofradías musulmanas marroquíes* (Editorial Ibero Africana-Americana, Madrid 1923, 46 s.).
[32] *Przed podbojem. Afryka północna i zachodnia w relacjach z XVIII i XIX wieku,* red. A. Dziubiński, J. Milewski, Warszawa 1980, s. 67-70, 70-73, 211-212, 263-264, 272-273, tłum. J. Zarański.
[33] *The reign of 'Abd al-Rahman B. Hisham (1822-1859)*, translated and annotated by D.F. Thaler, AUB, Beirut 1963.

arabskie wspominają także o portugalskim przekładzie dzieła, nie udało mi się jednak natrafić na żaden ślad tego tłumaczenia.

Podsumowanie

Niniejszy tekst traktuję jako początek badań nad Ahmadem an-Nasirim i całym jego dziełem, nie tylko *Kitab al-istiksa*, co tym istotniejsze, że – jak już wspomniałem – większość jego dorobku pozostaje cały czas w rękopisie, a sława autora opiera się w zasadzie na jednym utworze. W dodatku, choć na początku XX wieku *Al-Istiksa* stała się przedmiotem kilku opracowań[34], współcześnie dzieło to należy uznać za praktycznie zapomniane przez arabistów.

An-Nasiriego w świetle dzieła, które jest osią niniejszego studium, można określić jako ostatniego wielkiego maghrebijskiego historyka piszącego w starym stylu, ale jednocześnie pierwszego, który ten styl zaczął przełamywać. Nie jest bowiem *Al-Istiksa* wyłącznie „bezduszną" kroniką w stylu At-Tabariego, gdzie obecność autora ogranicza się do wskazania źródła, z którego czerpie. An-Nasiri jest obecny w swoim dziele przede wszystkim jako obserwator, który wyciąga wnioski zarówno z wydarzeń minionych, jak i bieżących. Nie jest to w pełni historiografia, którą można nazwać analityczną. *Al-Istiksa* pozostaje dziełem literackim. An-Nasiriemu nie do końca udaje się oderwać od tradycyjnego historycznego piśmiennictwa arabskiego, które przywiązywało wielką wagę także do pięknej formy – ale wyraźnie stara się unikać wymyślnych metafor i pisać w sposób jasny i rzeczowy, odchodząc od (urzekającej swoją drogą) maniery adabowej. Styl An-Nasiriego stanowi ważny krok na drodze rozwoju nowego literackiego języka arabskiego. Rzadko spotkać można w omawianym dziele fragmenty pisane prozą rymowaną, która w XIX wieku na krótko przeżywała swój renesans. Stosunkowo niewiele wykorzystuje także An-Nasiri fragmentów poetyckich, co w klasycznej historiografii było przyjętym zwyczajem (ale ich nie unika, pozostając w arabskiej konwencji). Należy zatem uznać *Al-Istiksa* za dzieło w jakimś sensie przełomowe. Bardzo istotne jest także wykorzystanie źródeł zewnętrznych, czego do tej pory nie czynili autorzy maghrebijscy – zresztą i na arabskim Wschodzie nie było to normą[35]. Źródła

[34] É. Lévi-Provençal, *Les Historiens*…, s. 355.
[35] Por. w odniesieniu do okresu klasycznego B. Lewis, *The Use by Muslim Historians of Non-Muslim Sources*, [w:] B. Lewis, P.M. Holt, op.cit.

europejskie pojawiają się w dziełach XIX-wiecznych historyków egipskich, jak np. u Alego Mubaraka (1823-1893). W tym przypadku wynikało to jednak z faktu, że studiowali oni w Paryżu i znali doskonale język francuski[36].

Piśmiennictwo egipskie XIX wieku zostało dość dobrze opracowane, inaczej jest w przypadku innych obszarów świata arabskiego, w tym Maghrebu. To właśnie tam przed okupacją czy też protektoratem europejskim „nic się nie działo", to tam miała panować owa paradygmatyczna w arabistyce kulturowa pustka – przynajmniej od początku XVI wieku, jeśli nie wcześniej. Również zatem w tej kwestii nasza dziedzina ma sporo do nadrobienia. Niniejszy tekst traktuję jako pierwszy na niwie polskiej krok w tym kierunku.

[36] Por. Gamal el-Din el-Shayyal, *Historiography in Egypt in the Nineteenth Century*, [w:] ibidem, s. 403 i nast. O Alim Mubaraku por. także: J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, op.cit., s. 147; K. Vollers, *'Alī Pasha Mubārak*, [w:] *EI*; C. Brockelmann, op.cit., s. 245–246.

Hassan A. Jamsheer

Krótka historia Katedry Studiów Bliskowschodnich Instytutu Historii UŁ i jej badań

Działalność Pracowni, a później – Katedry Studiów Bliskowschodnich Uniwersytetu Łódzkiego realizowała się na przestrzeni ponad trzydziestu lat w trzech zwyczajowych dla świata nauki kierunkach: dydaktyki, badań naukowych i działań organizacyjnych. Tematyka naszych zainteresowań obejmowała historię Bliskiego Wschodu oraz historię myśli społeczno-politycznej świata arabskiego i islamu. Badania prowadzono nad historią polityczną poszczególnych państw Bliskiego Wschodu, polityką wielkich mocarstw wobec Bliskiego Wschodu oraz genezą i współczesnymi kierunkami myśli społeczno-politycznej świata arabskiego i islamu.
W latach 80. XX wieku zapoczątkowałem więc w Międzyuczelnianym Instytucie Nauk Politycznych UŁ badanie stosunków międzynarodowych i myśli politycznej (inaczej: doktryn) świata arabskiego i islamu. Kwestie metodologiczne i merytoryczne były podejmowane w ramach dwóch jednostek – Zakładu Myśli Politycznej i Zakładu Stosunków Międzynarodowych Instytutu Historii UŁ. Ożywione dyskusje – aczkolwiek niekiedy kwestionujące zasadność podejmowania „egzotycznej" tematyki bliskowschodniej ze strony uczestników obu seminariów, jak i studentów oraz słuchaczy wykładów fakultatywnych – stały się poważnym bodźcem do prowadzenia pogłębionych badań w tym kierunku. W pierwszym etapie sprecyzowano pojęcia 'świat arabski', 'Bliski Wschód' i 'świat islamu'. Następnie określono główne obszary problemowe, dające się obiektywnie zbadać przez jedną osobę, później zespół współpracowników, doktorantów i seminarzystów.

Jak wiadomo, naszą pracę akademicką uzasadnia przede wszystkim pensum dydaktyczne. Jeśli chodzi o działalność dydaktyczną, to dotychczas prowadziłem i organizowałem na studiach stacjonarnych, zaocznych i wieczorowych wykłady i innego typu zajęcia (seminaria, proseminaria, konwersatoria, ćwiczenia) z zakresu historii powszechnej po 1945 roku, historii świata arabskiego od początków islamu, historii Bliskiego Wschodu XIX i XX wieku, historii doktryn społeczno-politycznych świata arabskiego i islamu, religioznawstwa ze szczególnym uwzględnieniem islamu, oraz z podstaw języka arabskiego i cywilizacji islamu.

Określając bliżej dotychczasową działalność dydaktyczną naszej Katedry, należy podać następujące grupy zajęć:

- Seminarium doktorskie z historii powszechnej współczesnej ze szczególnym uwzględnieniem Bliskiego Wschodu. W tym zakresie wypromowano 7 doktorów;
- Seminarium magisterskie z historii powszechnej po 1945 roku. W rezultacie wypromowano 115 magistrów;
- Wykłady monograficzne z zakresu: historii Bliskiego Wschodu; historii doktryn społecznych i politycznych świata arabskiego i islamu (XIX-XX wiek); historii powszechnej doktryn politycznych i prawnych; historii powszechnej po 1945 roku; historii powszechnej euroatlantyckiej; historii powstania islamu; historii arabsko-muzułmańskiej myśli społeczno-politycznej; aktualnej problematyki bliskowschodniej; religioznawstwa; historii kultury arabskiej;
- Konwersatoria oscylujące wokół tematyki: historii współczesnej Bliskiego Wschodu; doktryn politycznych świata arabskiego i islamu; historii powszechnej współczesnej; historii Bliskiego Wschodu i konfliktu bliskowschodniego w XX wieku;
- Zajęcia opcjonalne: podstawy języka arabskiego i cywilizacji arabskiej.

Zainteresowania w kierunku badawczym zaczęto od arabsko-muzułmańskich doktryn politycznych, społecznych i prawnych; składały się na nie seminaria, wykłady i publikacje. Obszar rozszerzono z czasem do powszechnej historii doktryn, także doktryn kolejnych administracji amerykańskich po 1945 roku. Jest rzeczą naturalną, że nieliczny zespół nie może badać w pogłębiony sposób całego obszaru zainteresowań. Problematyka obejmuje przecież kilkadziesiąt krajów arabskich i muzułmańskich na przestrzeni kilkunastu wieków dziejów. W związku z tym

dokonano niezbędnej selekcji i w jej wyniku wybrano współczesne stosunki międzynarodowe i nowsze doktryny. Nieunikniony rychło okazał się również powrót do czasów powstania islamu.

Do realizacji tych celów należało stosować różne metody badawcze, które uwzględniały specyfikę danych dziedzin wchodzących w zakres interesującego nas obszaru problemowego (np. historia polityczna, stosunki międzynarodowe, ruchy społeczne, doktryny). Wśród najważniejszych kwestii metodologicznych na wczesnym etapie badań nad problematyką arabsko-muzułmańską znajdowało się zagadnienie dwustronnej przekładalności pojęć. Właściwa interpretacja terminów wymaga uwzględnienia różnic lingwistycznych i kulturowych. Jest to tym ważniejsze, iż wiele dzieł z zakresu orientalistyki i arabistyki zostało opracowanych na podstawie źródeł wtórnych, tzn. angielskich, francuskich, niemieckich czy rosyjskich.

Wracając do punktu wyjścia, zainteresowanie studiami nad światem arabskim i regionem bliskowschodnim zaczęło się od referatu seminaryjnego poświęconego Abdul-Rahmanowi al-Kawakibiemu (1854-1902), a ściślej – jego traktatowi zatytułowanemu *Natura despotyzmu i walka z niewolą* (*Tabi'a al-istibdad wa masari'a al-isti'abad*). Regres państwa i społeczeństwa muzułmańskiego oraz poszukiwania drogi wyjścia z tego stanu stanowią oś zainteresowań Al-Kawakibiego. Warto przedstawić zarys doktryny tego myśliciela, a także zarys innych obszarów tematycznych, które znalazły się w centrum zainteresowań naszego zespołu.

Badania nad myślą Abdul-Rahmana al-Kawakibiego

Za najciekawszą myśl Abdul-Rahmana al-Kawakibiego należy uznać analizę pojęcia despotyzmu, zdefiniowanego jako podejmowanie spraw ogółu społeczeństwa nie zgodnie z kryteriami racjonalnymi, lecz w sposób samowolny. Według Al-Kawakibiego:

> Nie jest tajemnicą, że polityka to bardzo szeroka nauka, dzieląca się na wiele dziedzin i szczegółowych dyscyplin naukowych. Rzadko się zdarza, by jeden człowiek opanował tę naukę; również rzadko znajdujemy człowieka, który nie miałby z nią styczności. [...] Skoro nauka polityki dotyczy, jak wynika z jej definicji, administrowania spraw wspólnych zgodnie z wymogami rozsądku, to pierwszym działem polityki i najważniejszą jej dziedziną badawczą jest despotyzm – czyli podejmowanie spraw publicznych w sposób samowolny[1].

[1] A.R. al-Kawakibi, *Taba'i al-istibdad wa masar'i al-ist'ibad*, Bejrut 1980, s. 8.

Badacz problematyki despotyzmu powinien, według Al-Kawakibiego, odpowiedzieć na pytania, z których najważniejsze brzmią: Jakie jest źródło despotyzmu? Jakie są jego przyczyny, symptomy i istota? Jakie niebezpieczeństwa wiążą się z tym zjawiskiem? Jaki jest wpływ despotyzmu na religię, naukę, godność człowieka, własność, moralność, postęp i wychowanie? Kim są wspólnicy despoty? Jak można się pozbyć despotyzmu? Czym należy zastąpić despotyzm? Jaka jest natura despotyzmu?[2].

Na pytanie, czym jest despotyzm, Al-Kawakibi odpowiada, że pojęcie to oznacza ograniczenie się człowieka do własnego sądu w sprawach wymagających konsultacji[3]. Mianem despotyzmu określa się w szczególności rządy, ponieważ są one podstawową przyczyną tego, że człowiek jest najmniej szczęśliwą z żyjących istot. Źródło despotyzmu tkwi w tym, że albo rządy nie są prawnie zobowiązane do oparcia swego postępowania na ustawach zasadniczych wyrażających wolę narodu (a ten stan bywa charakterystyczną cechą rządów absolutystycznych), albo ograniczone w swoich kompetencjach przez ustawodawstwo, rządy te mają wpływy wystarczające do zniwelowania ograniczeń i realizacji własnych zamiarów – co odnosi się do większości rządów. Despotyzm nie ogranicza się w ujęciu Al-Kawakibiego do tłumienia swobód i samowolnego podejmowania spraw publicznych, lecz wykracza poza to, powodując naruszenie godności ludzkiej i wypaczenie moralności. Al-Kawakibi traktuje zjawisko despotyzmu politycznego występującego we współczesnych mu społeczeństwach jako nader niebezpieczne i prowadzące nie tylko do rozbicia tychże społeczeństw, lecz – co gorsza – do ich politycznej niemocy, tzn. do stanu, w którym żadne rozwiązanie nie może być przydatne. Myśliciel ten wyjaśnia sposoby powstawania stanu niemocy przez ujawnienie jego wpływu na rozmaite aspekty życia.

Jednym z ważkich aspektów podjętych przez autora *Natury despotyzmu* jest nauka i stosunek despoty do niej. Despota żywi nienawiść do nauki i naukowców. Szczególnie niechętny jest on wobec nauk humanistycznych, przyrodniczych, filozoficzno-racjonalnych i teoretycznych, gdyż otwierają one ludziom oczy i usuwają niewiedzę, którą despota stara się utrwalić z tego względu, że jest urodzajną glebą dla despotycznych rządów. Tyran odczuwa istnienie wielkiej przepaści między sobą a naukowcami i dlatego dąży do ich zniszczenia. Stąd

[2] H.A. Jamsheer, *Abdul-Rahman al-Kawakibi i jego traktat „Natura despotyzmu i walka z niewolą". Miejsce autora i dzieła w myśli politycznej Odrodzenia Arabskiego*, „Acta Universitatis Lodziensis: Politologia" 1991, nr 22 (w języku polskim i angielskim), s. 35–58.
[3] M. Amara, *Al-a'mal al-kamila li-Abdul-Rahaman al-Kawakibi*, Kair 1970, s. 337.

„jasną jest rzeczą, że między despotyzmem a nauką toczy się ostra walka. Ludzie nauki dążą do rozpowszechnienia wiedzy, a tyrani usilnie starają się o gaszenie jej światła”[4].

Despotyzm nie ogranicza się w ujęciu Al-Kawakibiego do tłumienia swobód i woluntarystycznego podejmowania spraw publicznych, lecz wykracza poza to, powodując naruszenie godności ludzkiej i wypaczenie moralności. Przedstawiając relacje między despotyzmem a godnością, zaczyna od zdefiniowania wolności jako osiągnięcia stanu miłości i szacunku w sercach ludzi, traktując to jako naturalne dążenie każdego człowieka. W psychice ludzi godność konkuruje z wartością życia. Zadając pytanie, co jest silniejsze: chęć życia czy potrzeba godności, odpowiada, iż u wolnych ludzi wartość godności przewyższa wartość życia. Odwrotnie jest u ludzi zniewolonych.

Istota godności zostaje zniekształcona przez despotę i despotyzm, przy czym powstaje hierarchia pomniejszych despotów pod berłem największego. Wielkość tych pierwszych staje się pozorna, gdyż nie jest ona atrybutem wolności. Wręcz przeciwnie, muszą oni znosić wiele upokorzeń ze strony największego despoty. Ordery i stanowiska odzwierciedlają w tych warunkach stopień uległości, a nie rzeczywiste zasługi. Despotyczny rząd charakteryzuje się despotyzmem na wszystkich szczeblach – od największego despoty aż po policjanta i dozorcy, a cechą nieodłączną takiego rządu jest upadek moralności.

Al-Kawakibi zajmuje się również wpływem despotyzmu na moralność. Wpływ ten jest bezwzględnie negatywny. W warunkach despotyzmu deformacji ulegają naturalne zachowania i dobre maniery człowieka. Miłość ojczyzny traci na znaczeniu ze względu na brak stabilizacji. Człowiek nie czuje się bezpiecznie w swojej ojczyźnie, chce ją opuścić. „Jeniec despotyzmu” nie ma niczego, co pragnąłby zachować. Nie posiada majątku, którego nie można byłoby zrabować, ani godności, której nie można by znieważyć. „Jego majątek nie jest chroniony przed rabunkiem, a jego godność przed zniewagą”[5].

Moralność nie ma rzeczywistego bytu bez kodeksu moralnego, bez uporządkowania systemu wartości i bez wolnej woli jednostki. W warunkach despotyzmu nie istnieje żaden porządek w życiu poddanych. Nic też dziwnego, że w takich warunkach ludzie zatracają poczucie moralności. Wychodząc z założenia, że kontrola moralności wyższych warstw społeczeństwa jest sprawą wielkiej wagi,

[4] Ibidem, s. 359–360.
[5] A.R. Al-Kawakibi, *Taba'i al-istibdad* ..., op.cit., s. 69.

wolne narody zniosły ograniczenia wolności wypowiedzi. Narody te uważają, iż szkody wynikłe z nadużycia tej wolności są łatwiejsze do zniesienia niż wprowadzenie ograniczeń, które mogłyby umożliwić rządom zwalczanie swojego naturalnego wroga, czyli wolności.

Tezę tę Al-Kawakibi wspiera licznymi cytatami z Koranu i na tej podstawie formułuje ideę współuczestnictwa jako przyczyny wszelkiego istnienia, z wyjątkiem istnienia Boga. Współuczestnictwo jest przyczyną powstania ciał niebieskich, ludzi, świata organicznego, ras i gatunków, narodów i szczepów, rodzin i części ciała. Jest to tajemnica życia i tajemnica ciągłości dzieł, do których wykonania życie poszczególnych jednostek jest niewystarczające. Jest także największą tajemnicą powodzenia cywilizowanych (rozwiniętych) narodów, leży u podstaw ich kodeksu moralnego i wielkich osiągnięć.

Al-Kawakibi przytacza opinię, że obowiązkiem myślicieli wobec własnych narodów i ludzkości jest dążenie do zniesienia presji na umysły, które wówczas mogłyby się rozwijać, usuwając wszelkie złudzenia i obawy. Arabski myśliciel kieruje szereg apeli do swojego ludu: ignorancja potęguje strach, a strach potęguje uległość; nie należy zdawać się na wolę innych czy powierzać komukolwiek prawa do dysponowania własnym majątkiem, rodziną, życiem, godnością, wiarą, usprawiedliwiając z góry władców. Arabowie zaś powinni – za przykładem ludności Austrii i Stanów Zjednoczonych Ameryki – układać swoje stosunki w duchu braterstwa, jedności narodowej oraz wspólnej więzi politycznej.

Niezbędna dla uzdrowienia systemu politycznego w ujęciu Al-Kawakibiego była realizacja m.in. następujących postulatów[6]:

- Istotą narodu jest wspólnota rasy, języka, ojczyzny i praw;
- Rząd nie jest instrumentem absolutnej władzy jednostki i jej popleczników, lecz powiernictwem politycznym powstającym z woli narodu celem zarządzania jego sprawami;
- Rząd ma jedynie sprawować nadzór nad prawem własności narodu w stosunku do ziem, minerałów i innych bogactw;
- Równość praw powinna przysługiwać wszystkim w jednakowym stopniu lub – według ustalonych zasad – poszczególnym warstwom, krajom, kategoriom i grupom religijnym;

[6] Ibidem, s. 429–433.

- Najlepszą formą władzy są rządy prezydenckie, czasowo ograniczone, zaś monarchia powinna być ograniczona prawem zasadniczym;
- Urzędy powinny być sprawowanie zgodnie z ustawami odpowiadającymi życzeniom narodu;
- Ustawy powinny regulować ustalanie dochodów i wydatków państwa;
- Naród powinien mieć kontrolę nad przygotowaniami obronnymi i bezpieczeństwem publicznym;
- Konieczne jest wprowadzenie prawnych ograniczeń władzy;
- Należy zapewnić sprawiedliwość sądową i niezawisłość sędziów;
- Niezbędne jest zachowanie religii i moralności;
- Koniecznym jest ustawowe określenie stanowisk;
- Przedstawiciele narodu muszą zostać wyposażeni w kompetencje ustawodawcze;
- Prawo powinno odnosić się do równych sobie obywateli;
- Stanowiska i funkcje powinny być dostępne wszystkim kandydatom, odpowiednim pod względem kwalifikacji i przygotowania;
- Konieczne jest rozdzielenie władzy politycznej od religijnej i szkolnictwa;
- Należy dążyć do postępu nauki i wiedzy;
- Konieczna jest dbałość o sytuację rolnictwa, rzemiosła i przemysłu: najlepiej zobowiązać rząd do działania na rzecz ułatwiania rozwoju tych dziedzin w celu dorównania narodom rywalizującym lub sąsiednim;
- Potrzeba wspierać rozwój budownictwa;
- Należy podjąć wysiłki na rzecz zniesienia despotyzmu: uzyskanie wolności i zniesienie despotyzmu w sposób niepozostawiający możliwości jego powrotu to zadanie myślicieli.

Komentując jedynie ostatni temat, Al-Kawakibi napisał:

- Po pierwsze, naród, który w całości lub w przeważającej części nie odczuwa uciążliwości despotyzmu, nie zasługuje na wolność;
- Po drugie, despotyzmowi nie należy przeciwstawić się siłą, lecz elastycznie i stopniowo;
- Po trzecie, przed przeciwstawieniem się despotyzmowi trzeba przygotować dla niego alternatywę[7].

[7] Ibidem, s. 434.

Realizacją szeroko zakrojonego programu wskrzeszenia państwa islamu, państwa *ummy* mają się zajmować Arabowie. To oni przede wszystkim powołani są do dokonania dzieła odnowy cywilizacyjnej, co wynika z następujących historycznie uzasadnionych względów:

- Język Arabów jest najbogatszy spośród języków krajów muzułmańskich;
- Język arabski jest językiem Koranu i wiary islamu;
- Jest to również język rytualny wszystkich muzułmanów na świecie;
- Arabowie posiadają naturalną skłonność do uznawania równości praw przy równoczesnym respektowaniu gradacji pozycji społecznej;
- Są oni ludem uznającym zasadę konsultacji (*szura*) opartej na wspólnocie;
- Arabowie są kompetentni w dziele rozstrzygania ewentualnych sporów wokół interpretacji wiary.

W tej cywilizacyjnej odnowie szczególną rolę miałaby odegrać według Al-Kawakibiego Półwysep Arabski, ponieważ:

- Półwysep ten jest miejscem narodzin i powstania islamu, tu znajduje się świątynia Ka'ba;
- Mieszkańcy Półwyspu są jednolici etnicznie i religijnie;
- Półwysep jest odległy od obcych krajów i wpływów oraz brak tu naturalnych (znanych wówczas) bogactw, które zwykle przyciągają obcych;
- Pierwotna, czysta forma wiary w największym stopniu zachowała się właśnie wśród Arabów Półwyspu.

Rozważania te rozwinął Al-Kawakibi w dziele *Umm al-Kura* (*Matka Miast*, tj. Mekka)[8]. Autor nadał dziełu formę protokołu z fikcyjnej prawdopodobnie konferencji przedstawicieli społeczności muzułmańskich przybyłych do Mekki. Postulował powołanie Stowarzyszenia Edukacyjnego Unionistów w celu szerzenia oświaty w świecie islamu. Deklarowana apolityczność stowarzyszenia miała je chronić przed represjami władz – w pierwszym rzędzie osmańskich. Dalekosiężnym dążeniem tej organizacji miało być uczestnictwo w muzułmańskim odrodzeniu umysłowym i moralnym. Jedność muzułmańska jest bowiem możliwa wyłącznie

[8] A.R. Al-Kawakibi, *Umm al-Kura* (*Matka Miast*), Dar ar-Rai'd al-Arabi, wyd. 2, Bejrut 1982; M. Amara, *Al-a'amal…*, op.cit., s. 125–327; *Al-aa'mal al-kamila l-il-Kawakibi (Dzieła wszystkie al-Kawakibi'ego)*, red. M. Dżamal At-Tahhan, op.cit., s. 265–411.

pod warunkiem zachowania wiary w jednego Boga. Sam Prorok Muhammad znosił przez pierwsze dziesięciolecie islamu wszelkie trudy, nawołując ludzi do uznania idei monoteizmu, a spora część Koranu jest poświęcona tej właśnie idei. Tak więc lud Muhammada można nazwać ludem unionistów.

Badania nad spuścizną innych arabskich myślicieli

W następnej kolejności zaistniała potrzeba zapoznania się z poglądami innych myślicieli czasów arabskiego Odrodzenia (*Nahdy*). Wśród nich najważniejsi byli: Rifa'a Rafi' at-Tahtawi (1801-1873), Dżamal ad-Din al-Afghani (1838-1897), Muhammad Abdu (1849-1905), Taha Husajn (1889-1973), Szibli Szumail, Sallama Musa, Gamal Abdel Naser, Michel Aflak, Hasan al-Banna, Sajjid Kutb. Kolejny projekt badawczy to studia nad Ibn Chaldunem oraz Ibn Ruszdem (relacja wiara – racjonalne myślenie) i wczesnym islamem/tradycją.

Jak zasygnalizowano wyżej, w zakresie pojmowania świata arabskiego i świata islamu, szczególne znaczenie posiada wczesny islam i jego tradycja/źródła/fundamenty. Studia nad historią powstania islamu i jego źródeł nie są zadaniem oderwanym od dzisiejszej rzeczywistości. Badania takie służą bowiem dokonaniu analizy i syntezy uwarunkowań towarzyszących powstaniu na Półwyspie Arabskim nowego monoteizmu na przełomie VI i VII wieku ery chrześcijańskiej. Interpretacje idei i wydarzeń wczesnego islamu nabierają pierwszoplanowego znaczenia w czasach nowożytnych i współczesnych już w warunkach rozwoju nowoczesnych ruchów i doktryn społeczno-politycznych. Aktualność takiej tematyki potwierdzają wielorakie i wielopłaszczyznowe punkty odniesienia do tradycji muzułmańskiej, m.in.:

- Do wczesnego islamu odnosi się pozytywnie lub programowo wiele doktryn, narodów i partii politycznych świata arabskiego (naseryzm i różne orientacje socjalizmu arabskiego, Socjalistyczna Partia Odrodzenia Arabskiego – Baas, oraz – rzecz jasna – nacjonalizm arabski, a także kierunki umiarkowanie bądź radykalnie fundamentalistyczne);
- Z nauką i praktyką wczesnego islamu wiąże się wiele poważnych problemów dzisiejszej rzeczywistości społeczno-politycznej zarówno poszczególnych krajów arabskich, jak i całego świata islamu (problem demokracji czy pluralizmu

politycznego[9], zagadnienie równouprawnienia kobiet i w ogóle roli kobiet w życiu społecznym[10]);

- Tradycja ta jest stale obecna i aktualna we współczesnym świecie muzułmańskim.

W tych rozważaniach na temat roli tradycji nie chodzi o naturalną – dla wielu kultur – ciągłość procesów ideotwórczych, lecz przede wszystkim o charakterystyczną dla cywilizacji arabsko-muzułmańskiej bieżącą i bezpośrednią aktualność szeregu myśli, czynów, wydarzeń itp. mających miejsce kilkanaście wieków temu. Dzieje się to oczywiście w odmiennych warunkach, które trzeba uwzględnić; niemniej jednak zjawisko to jest warte odnotowania.

Systematyczna refleksja nad źródłami tradycji narodowej Arabów jest zjawiskiem, które sięga więc początku XIX wieku, zwanego Wiekiem Odrodzenia Arabskiego. W okresie owego Odrodzenia idea jedności arabskiej pojawia się ponownie jako ważny moment poczucia tożsamości narodowej (Egipt, Liban, Syria); przeistacza się po I wojnie światowej w patriotyczny bodziec wyzwoleńczy w związku z ekonomiczną, polityczną i wojskową ekspansją kolonialną wymierzoną w kraje arabskie.

Spośród badanych myślicieli odrębnie potraktowano arabsko-muzułmańskiego uczonego Abdul-Rahmana Ibn Chalduna (1332-1406), który należy do najwybitniejszych umysłów późnośredniowiecznego świata. Był on bowiem prekursorem szeregu kierunków zainteresowań naukowych – m.in. z zakresu wiedzy o społeczeństwie, historii, filozofii dziejów, myśli politycznej – charakterystycznych dla późniejszej myśli odrodzeniowej i oświeceniowej[11]. Upłynęło już ponad 630 lat od napisania przez Ibn Chalduna *Historii Powszechnej* (*Kitab al-'ibar...*) wraz ze sławnym dziś *Wstępem (Mukaddimą)*.

Ibn Chaldun, który żył na obszarach arabsko-muzułmańskiego Maghrebu, Andaluzji oraz Maszreku, należał do staroarabskiego rodu polityków i uczonych

[9] *Azamat al-dimukratija fil-watan al-arabi. Buhuth wa munakaszat al-nadwa al-fikrija allati nadhdhamaha markaz dirasat al-wahda al-arabija* (*Kryzys demokracji w ojczyźnie arabskiej. Rozprawy i dyskusje seminarium ideologicznego zorganizowanego przez Centrum Studiów nad Unią Arabską*), Bejrut 1984.
[10] H. Barakat, *Al-mudżtama' al-arabi al-mu'asir. Bahth istidla'i* (*Współczesne społeczeństwo arabskie. Przeglądowe badania socjologiczne*), wyd. II, Bejrut 1985; K. Amin, *Al-A'amal al-kamila (Dzieła wszystkie)*, red. M. Amara, Bejrut 1976; M. Amara, *Al-islam wal-mar'a fi ra'i al-Imam Muhammad Abda (Islam a kobieta w opinii imama Muhammada Abdy)*, Bejrut 1980.
[11] Por. A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Poznań 2003, s. 142–149. W dziele tym mamy ocenę miejsca Ibn Chalduna w historiografii powszechnej.

osiadłych wpierw w Hiszpanii arabskiej, a później w północnej Afryce[12]. Za młodu, pod kierunkiem znakomitych uczonych, opanował szereg dziedzin wiedzy teologicznej, historycznej i filozoficznej. Szybko zaczął zajmować ważne stanowiska na dworach zwalczających się władców północnoafrykańskich. Obowiązywała na nich zasada bezpardonowej rywalizacji o władzę i tron, stąd liczne wojny, konflikty i intrygi. Z tego względu Ibn Chaldun, kiedy tylko nadarzyła się sposobność (w latach 1374-1378), wycofał się z życia publicznego i oddał pracy nad pisaniem *Historii Powszechnej*, zaczynając ją od *Wstępu* – dzieła uznanego za jedno z ważniejszych osiągnięć myśli ludzkiej.

W swoim liczącym siedem tomów *opus magnum*[13]Ibn Chaldun zawarł:

- Historię powszechną *sensu stricto* od najdawniejszych czasów po jemu współczesne, zatytułowaną *Kitab al-'ibar wa diwan al-mubtada wal-habar fi ajjam al-'Arab, wal-'Adżam wal-Barabar wa man 'asarahum min dawi al-sultan al-akbar* (*Księga przykładów i dywan podmiotu i orzeczenia o dziejach Arabów, Persów i Berberów oraz im współczesnych spośród znaczących potęg*);
- Wstęp (inaczej Prolegomena) do owej historii powszechnej, będący najbardziej odkrywczą pod względem naukowym częścią pracy (tom I);
- Autobiografię *Ta'rif*, opisującą przede wszystkim historię współczesnej autorowi północno-zachodniej Afryki, muzułmańskiej Hiszpanii, Egiptu oraz najazdu Mongołów tatarskich na Syrię. *Ta'rif* mieści się na końcu VII tomu dzieła i stanowi integralną część całości.

Badania nad stosunkami międzynarodowymi na Bliskim Wschodzie

Co do badań nad stosunkami międzynarodowymi na Bliskim Wschodzie, mamy w swoim dorobku prace poświęcone konfliktowi arabsko-izraelskiemu,

[12] Cennym źródłem do zapoznania się z wydarzeniami z życia Ibn Chalduna na tle ówczesnych dziejów basenu Morza Śródziemnego jest jego autobiografia, znana pod tytułem *T'arif*, której pełna nazwa brzmi: *At-T'arif bi- Ibn Chaldun wa rihlatihi garban wa szarqan*, Kair 1951. Pojawia się ona na końcu VII tomu *Historii Powszechnej* Ibn Chalduna: *Kitab al-'ibar wa diwan al-mubtada wal-habar fi ajjam al 'Arab, wal 'Adżam wal Barabar wa man 'asarahum min dawi al sultan al akbar*, t. I-VII, Beirut 1960, s. 790–1224.

[13] Poza tym monumentalnym dziełem Ibn Chaldun był autorem rozpraw z szeregu dziedzin – m.in. napisał dzieło o sufizmie, komentarz do poematu *Nahdż al-Burda* ku czci Proroka Muhammada, streszczenia wielu prac Ibn Ruszda, streszczenie dzieła znawcy tradycji imama Ar-Raziego, elementarz z zakresu arytmetyki. Zob. J. Hauziński, *U źródeł historiozoficznych teorii Ibn Chalduna*, [w:] *Między historią a teorią: Refleksje nad problematyką dziejów i wiedzy historycznej*, red. M. Drozdowski, Warszawa-Poznań 1988, s. 255–260.

tudzież poszczególnym zagadnieniom bądź państwom. Jako przykład może służyć monografia o Iraku[14]. Gdy Irak znalazł się w centrum polityki światowej, pochodzący z tego kraju autor postanowił podzielić się swoją wiedzą na temat jego historii, którą poszerzał przez lata pracy w Katedrze Studiów Bliskowschodnich Instytutu Historii UŁ. Choć książka ma charakter syntetyczny, co wiąże się z jej niewielkim rozmiarem, nie stroni ona od szczegółowych analiz przełomowych momentów współczesnych dziejów Iraku. Przykładowo autor poświęcił wiele uwagi narodzinom współczesnego państwa irackiego, które powstało na skutek złożonych procesów. Tematyka objęta publikacją jest rozległa i wieloaspektowa, gdyż historia Iraku wiąże się z historią regionu, a ludność kraju pozostaje w ścisłych związkach z ludnością krajów sąsiednich ze względów etnicznych (Arabowie, Kurdowie), wyznaniowych (sunnici, szyici) czy historycznych. Wiąże się także z historią powszechną w sensie rywalizacji mocarstw (ententy i trójprzymierza/państw centralnych przed i podczas I wojny światowej; dominacji brytyjsko-francuskiej na Bliskim Wschodzie w okresie międzywojennym; koalicji Narodów Zjednoczonych i Osi w czasie II wojny światowej; rywalizacji dwóch supermocarstw podczas zimnej wojny; dominacji USA w stosunkach międzynarodowych po rozpadzie ZSRR).

Stąd przed autorem stanęły problemy metodologiczne, które – jak ma nadzieję – rozwiązał w sposób zadawalający. Tym bardziej, że praca skierowana jest do przedstawicieli ośrodków akademickich i osób znających w znacznym stopniu problematykę dzisiejszego Iraku. Poszczególne rozdziały zajmują się: wilajetami irackimi od panowania tureckiego do okupacji brytyjskiej; irackim ruchem niepodległościowym (antytureckim i antybrytyjskim); powstaniem narodowym (czerwiec 1920 – luty 1921); narodzinami współczesnego państwa irackiego pod mandatem brytyjskim (1921-1932); monarchią iracką od uzyskania formalnej niepodległości (1932) do ogłoszenia suwerennej republiki (1958); republikańskim Irakiem (1958-1968); Republiką Iraku w czasach drugich rządów Baas (1968-2003); wreszcie – wojną z 2003 roku i czasami powojennymi (tzn. dniem dzisiejszym).

Źródła wykorzystane do realizacji tej publikacji obejmują m.in.: materiały z czasów osmańskich, dokumenty brytyjskie (opublikowane i archiwalne),

[14] H.A. Jamsheer, *Współczesna historia Iraku*, Warszawa 2008.

pamiętniki (przedstawicieli brytyjskiej administracji i irackich przywódców), dokumentację kilkudziesięciu irackich ministerstw czasów monarchii, materiały źródłowe dotyczące irackich rządów republikańskich i źródła (w tym pamiętniki) naświetlające politykę USA, ze szczególnym uwzględnieniem ostatnich lat.

Działalność naukowo-organizacyjna jednostki

Nasza działalność naukowo-organizacyjna przejawiała się z kolei następująco:

- Powołanie w 1995 roku w Instytucie Historii Wydziału Filozoficzno-Historycznego UŁ Pracowni Studiów Bliskowschodnich i – od 2000 roku – Katedry Studiów Bliskowschodnich;
- Zapoczątkowanie i działanie na rzecz rozwoju kontaktów z różnymi ośrodkami naukowymi;
- Członkostwo i działalność w stowarzyszeniach naukowych;
- Odbywanie staży naukowych w ośrodkach specjalistycznych;
- Współpraca z krajowymi wydawnictwami naukowymi w charakterze recenzentów lub autorów.

Do dorobku naszego ośrodka należą więc liczne opublikowane książki i artykuły naukowe oraz wypromowani doktorzy, magistrowie i inni dyplomowani absolwenci, a także udział w wielu konferencjach naukowych krajowych i międzynarodowych. Należy podkreślić w tym miejscu wszelkiego rodzaju poparcie dla naszych wysiłków ze strony władz rektorskich UŁ, władz dziekańskich Wydziału Filozoficzno-Historycznego, jak również kierunków orientalistycznych Uniwersytetu Warszawskiego i Zakładu Krajów Pozaeuropejskich PAN. Spośród wielce nam pomocnych ośrodków zagranicznych wspomnę jedynie o kilku: The Middle East Centre (Uniwersytet Oksfordzki), School of Oriental and African Studies (Uniwersytet Londyński), Carsten Niebur Institute for Near Eastern Studies (Uniwersytet Kopenhaski), Zentrum fur Forschungen zur Arabischen Welt (Uniwersytet w Moguncji).

Katarzyna Pachniak

Kulty ekstatyczne w islamie a zachodnia perspektywa badań na przykładzie kultów *zar*

Głębokie zmiany, które dotknęły obyczajowość państw muzułmańskich pod wpływem postępującej globalizacji, nie ominęły również religii. Nie ma w tym niczego dziwnego, gdyż religia, chcąc przetrwać i zapanować, musi wchłaniać miejscowe obyczaje, tradycje i kulty. Jest zjawiskiem dynamicznym, na różne sposoby przeobraża się, zmienia i dostosowuje do nowej rzeczywistości społecznej i politycznej. Należy przy tym pamiętać, że nie musi to koniecznie oznaczać dążenia do unowocześnienia religii bądź zmiany jej zasad. Jednocześnie zarówno globalizacja, jak i rozwijająca się turystyka sprawiają, że wiele rytuałów i obrzędów religijnych, do niedawna strzeżonych przez obcymi i zarezerwowanych tylko dla ludzi wyznających dany kult, zamienia się w rodzaj przedstawień teatralnych, płatnych widowisk dla turystów, którzy są przekonani, że uczestnicząc w nich dotykają głębokiej warstwy religijności. Zdjęcia i filmy z obrzędów różnych religii można bez problemu znaleźć na YouTube'ie, stają się podstawą do komentarzy, często ujawniających całkowite niezrozumienie podstaw religijnych. Z drugiej strony w zachodniej nauce rozwinęła się refleksja nad religiami, należy jednak postawić sobie pytanie, czy wypracowane metody opisu zawsze są adekwatne do przedstawiania zjawisk religijnych innych kultur i cywilizacji.

Kulty ekstatyczne

Szczególną uwagę badaczy od lat zwracają religie i kulty ekstatyczne. Ekstaza religijna pojawia się w wielu kulturach. W religiach objawionych, zakładających dualizm antropologiczny, celem ekstazy jest ujednolicenie podmiotu poznającego i przedmiotu poznania, czyli wyzbycie się przez człowieka własnego „ja" i zlanie się z Bogiem w jedno. Taki jest główny cel mistycyzmu żydowskiego, chrześcijańskiego i muzułmańskiego, zwanego sufizmem. Ekstaza nie jest tutaj celem samym w sobie, lecz środkiem ułatwiającym połączenie z Istotą Najwyższą. W szamanizmie jest środkiem służącym połączeniu szamana z zaświatami w celu nawiązania relacji z bóstwami, dla dobra społeczności lub pojedynczych osób. Stany ekstatyczne występują też w religiach afrykańskich, kultach wudu, buddyzmie itp. Mircea Eliade w swojej klasycznej pracy zwrócił uwagę na związki między szamanizmem a mistycyzmem oraz afrykańskimi kultami opętania (*spirit possession*)[1].

Wszędzie celem jest połączenie się z innym światem: człowiek zlewa się w ekstazie w jedno z Bogiem, nawiązuje kontakt z zaświatami, jego ciało staje się „narzędziem" dla duchów itp. W zachodniej nauce te stany określane są jako „odmienne stany świadomości" i budzą zainteresowanie naukowców z różnych dziedzin – antropologów, filozofów, religioznawców, psychiatrów – którzy próbują je opisać i znaleźć wspólny czynnik między doświadczeniami ekstatycznymi różnych kultur. Do pewnego momentu odmienne stany świadomości w jodze, szamanizmie itp. porównywano nawet do doświadczeń schizofrenicznych. „Oczywiste podobieństwa między stanami schizofrenicznymi a praktykami jogi i zen jedynie wskazują, że ogólny trend w kulturach wschodnich polega na zamknięciu się w sobie wobec przeważająco trudnej rzeczywistości fizycznej i psychicznej" – takie stwierdzenie znalazło się w amerykańskim podręczniku psychiatrii wydanym zaledwie ok. pięćdziesiąt lat temu[2].

Jednak z czasem zauważono, że jest to nieuprawnione, a pozornie podobnych zachowań w różnych kulturach nie należy ślepo zestawiać, nie uwzględniając ich

[1] M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994; także: A. Szyjewski, *Szamanizm*, Kraków 2005. Ogólnie na temat mistycyzmu i ekstazy w różnych tradycjach religijnych: S.T. Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, New York 1983. Antropologiczne klasyczne stadium na przykładzie religii afrykańskich: I.M. Lewis, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London 2003.

[2] *A History of Psychiatry*, red. F. Alexander, G. Selesnich, T. Sheldon, New York 1966, s. 457.

podłoża religijnego. J. Walsh pisze, że takie nieuprawnione porównania wynikały po części z ograniczonej liczby zachodnich kategorii opisujących stany inne niż czuwanie, spanie i stany patologiczne. Sugeruje również, że pełne zrozumienie i rozróżnienie „odmiennych stanów świadomości" w innych religiach jest trudne dla kogoś, kto nie doświadczył ich bezpośrednio[3].

Dogłębnych badań nie ułatwia też fakt, że osobie z innej kultury często trudno w pełni przeżyć taki odmienny stan, gdyż jest on głęboko związany z treściami religijnymi osadzonymi w podświadomości osoby praktykującej tę religię i w niej wychowanej. Badaczowi niekiedy niełatwo też ustalić, czy obserwuje prawdziwe przeżycie religijne czy też „ekstazę popkulturową", jej skomercjalizowaną postać dla „obcych". Ponadto niektóre kulty, na przykład przedmiot tego artykułu, czyli *zar*, są praktykowane na rozległym terenie i w zróżnicowanym środowisku religijnym: wśród muzułmanów, chrześcijan, animistów. Badacze zwracają uwagę, że stany przeżywane np. w szamanizmie, jodze, buddyzmie czy mistycyzmie nie są dokładnie tym samym. W mistycyzmie, zarówno chrześcijańskim, jak i żydowskim i muzułmańskim, celem jest osiągnięcie stanu iluminacji, *unio mystica* z Istotą Najwyższą[4]. W szamanizmie, afrykańskich kultach ekstatycznych szaman nawiązuje natomiast kontakt z zaświatami, a przychylne duchy opanowują jego ciało, działają i wypowiadają się przez nie[5].

Istnieje kilka rodzajów i definicji tego, co określa się jako *spirit possession*, zarówno na gruncie antropologicznym, jak i medycznym. Definicja ta jest modyfikowana w zależności od kultury i szczegółowych cech opętania. Odróżnia się rzucenie uroku, opętanie rytualne oraz opętanie demoniczne. Kulty ekstatyczne będące przedmiotem tego artykułu posiadają głównie cechy opętania rytualnego, niekiedy

[3] R. Walsh, *Phenomenological Mapping and Comparisons of Shamanic, Buddhist, Yogic and Schizophrenic Experiences*, „Journal of the American Academy of Religion" 1993, t. 61, nr 4, s. 740–741.

[4] Na temat mistycyzmu muzułmańskiego przede wszystkim klasyczna praca A. Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill 1975.

[5] Znacząca różnica między stanami ekstazy a stanami schizofrenicznymi z fenomenologicznego punktu widzenia polega na tym, że w stanach ekstatycznych szaman lub mistyk ma pewną kontrolę nad rozpoczęciem i zakończeniem stanu ekstazy oraz pojawiającymi się wówczas doświadczeniami – w przeciwieństwie do stanów schizofrenicznych. R. Noll, *Shamanism and schizophrenia: A state-specific approach to the "schizophrenia metaphor" of shamanic states*, „American Ethnologist" 1983, nr 10, s. 443–459. Jednak nie można wykluczyć istnienia przypadków, w których te dwa stany się łączą. Ogólnie na temat zastosowania fenomenologii w naukach humanistycznych: S. Dukes, *Phenomenological Methodology in the Human Science*, „Journal of Religion and Health" 1984, nr 24.3, s. 197–203; R. Desjarlais, C. Jason Throop, *Phenomenological Approaches in Anthropology*, „Annual Review of Anthropology" 2011, nr 40, s. 87–102.

z elementami demonicznego. Wśród definicji na to pierwsze podajmy tę autorstwa Sheili Walker mówiącą, że jest to czasowa, na ogół dobrowolna i odwracalna forma transu, która pojawia się w czasie rytuałów i jest uważana za efekt działania duchów, nawiązania z nimi kontaktu[6]. Z kolei opętanie demoniczne to względnie długi stan, podczas którego jednostka wierzy, że jej ciało jest wbrew woli opanowane przez złego ducha, który powoduje szereg nietypowych zachowań. Amerykańska antropolog Erica Bourguignon określa opętanie jako wiarę w możliwość, że czyny i zachowania jednostki są kontrolowane przez duchy, dobre lub złe[7].

Przy klasyfikacji stanów ekstatycznych bierze się pod uwagę cały szereg czynników, np. stopień redukcji świadomości, koncentrację, zdolność do komunikacji, zdolność kontroli (czy można samodzielnie wejść w ten stan i z niego wyjść), stopień pobudzenia bądź wyciszenia, stopień zachowania własnej tożsamości i wiele innych[8]. Wydaje się jednak, że mimo wieloletnich badań i klasyfikacji prowadzonych z punktu

[6] S. Walker, *Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-America*, Leiden 1972; por. także E. Bourguignon, *Possession*, San Francisco 1976.

[7] E. Bourguignon, *Possessions and Trans*, [w:] *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in World's Cultures*, red. C.R. Ember, M. Ember, New York 2004, s. 37–45; *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Changes*, red. eadem, Columbus 1973.

[8] R. Walsh, op.cit., s. 746–746. Por. także rozdział *The Neurophysiology of Possession*, [w:] S. Walker, op.cit. s. 10–26.

Amerykański psychiatra A.M. Ludwig poświęcił wiele swoich prac odmiennym stanom świadomości, do których zalicza trans i opętanie (*possession*), a także sen, drzemki, histeryczne stany deprywacji i depersonalizacji itp. Odmienne stany świadomości definiuje jako stany umysłowe spowodowane przez czynniki fizjologiczne, psychiczne lub farmakologiczne, które sama jednostka lub obserwator uznają za dewiację w stosunku do ogólnych norm przyjętych dzięki doświadczeniu jako obowiązujące w stanie pełnej świadomości. Odmienne stany świadomości wyróżniają się według niego takimi cechami, jak: 1) zaburzenia w myśleniu (pamięci, koncentracji, osądzie); 2) zaburzone poczucie czasu; 3) utrata kontroli; 4) zmiany w wyrażaniu emocji; 5) zmiany w postrzeganiu ciała (depersonalizacja, poczucie transcendencji, rozdwojenie jaźni); 6) zaburzenia percepcji, halucynacje; 7) zmiany w hierarchii znaczeń (potęgowanie ważności subiektywnych doświadczeń, idei, przemyśleń, a także odczuwanie głębokiej prawdy, iluminacji, bardzo ważne w stanach religijnych i mistycznych); 8) poczucie nieomylności; 9) poczucie odnowy, napływu nadziei; 10) nadmierna podatność na sugestie. A.M. Ludwig, *Altered States of Consciousness*, [w:] *Trance and Possession State*, red. R. Prince, Montreal 1968, s. 79–83.

Zgodnie z przyjętą przez niego klasyfikacją omawiane w artykule kulty opętania zaliczają się do odmiennych stanów świadomości, które powstają w wyniku następujących czynników: 1) ograniczenia zewnętrznej stymulacji zmysłowej i/lub działania ruchowego (stan spowodowany przez długotrwałą izolację społeczną, np. u mistyków i ascetów); 2) zwiększenia zewnętrznej stymulacji zmysłowej i/lub motoryki oraz stanów emocjonalnych (taniec i transowa muzyka wykonywana przez dłuższy okres rytmicznie, hiperkinetyczne stany transowe doświadczane często w grupie); 3) nasilenia stanu czujności i zaangażowania umysłowego (żarliwa modlitwa, trans spowodowany obserwacją wirujących postaci, przedmiotów); 4) redukcji czujności oraz spowolnienia decydujących zdolności (stan umysłu z minimum aktywności podczas transu, medytacji); 5) występowania czynników somatopsychologicznych, powodowanych rozmyślnymi lub niezależnymi od woli jednostki zmianami w składzie chemicznym organizmu lub jego neurofizjologii (używki, senność, odwodnienie, hiperglikemia spowodowana postem, hiperwentylacja, pozbawienie snu, problemy hormonalne). A.M. Ludwig, op.cit., s. 70–75.

widzenia różnych nauk, pewna część doświadczeń z kultów opętania, stanów mistycznych i szamańskich nadal nie znajduje przełożenia na język zachodniej nauki. W znacznej mierze dzieje się tak dlatego, że stany ekstatyczne w kulturach pozaeuropejskich wymykają się tym klasyfikacjom, a dokładniej – trudno je ściśle do nich dopasować. Kulty opętania odróżnia się w klasyfikacjach od mistycyzmu (konkretnie sufizmu, czyli mistycyzmu muzułmańskiego), chociaż odmienne stany świadomości według klasyfikacji Ludwiga (por. przypis 8) mogą być doń podobne. Wydaje się jednak, że w pewnych przypadkach, pod wpływem czynników religijnych, społecznych i kulturowych, powstały – używając języka zachodniej nauki – szczególne hybrydy stanów, w których osiąga się ekstazę. Odchodząc od języka nauki zachodniej, należałoby natomiast w ogóle zrezygnować z takich klasyfikacji, gdyż nie mają one racji bytu, są bardziej lub mniej oczywistym elementem cywilizacji pozaeuropejskich[9].

Zary i inne kulty opętania w Etiopii

Samo zjawisko szamanizmu, obejmujące cały zespół wierzeń, zwyczajów, praktyk leczniczych, nawiązywania łączności z zaświatami, pozwalania duchom na owładnięcie swoim ciałem itd., jest w Afryce znane już od setek, a nawet tysięcy lat. Kulty opętania na terenie Etiopii występują u różnych grup etnicznych. Jedną z nich jest lud Gurage, złożony z chrześcijan i muzułmanów. William A. Shack w swojej pracy (napisanej jednak ponad czterdzieści lat temu)[10] analizującej wpływ czynników gospodarczych i społecznych na praktyki tego kultu zwraca uwagę, że Gurage to społeczność plemienna, która rozwinęła dość skomplikowane struktury społeczne i techniki produkcji żywności. Jednak mimo względnie dobrych warunków życia i dostępu do pokarmu, u niektórych członków społeczności występują lęk i obawa przed głodem i nagłym brakiem środków żywności. Autor łączy je ze strachem przed utratą pól spowodowaną zmianami politycznymi i wojnami, co miało miejsce w burzliwej historii Etiopii. Podkreśla, że kwestie podstawowego wyżywienia i utrzymania zajmują kluczowe miejsce w rozmowach ludu Gurage,

[9] Sheila Walker zdefiniowała to, podkreślając, że w stanach opętania występuje na ogół więcej niż jeden czynnik wymieniony przez Ludwiga. Same zaś czynniki oraz sposób i stopień ich uczestnictwa determinują charakter różnych rodzajów opętania. Czynniki te różnią się w odmiennych środowiskach oraz w różnych rodzajach opętania w tym samym środowisku, a nawet u tej samej jednostki przy różnych okazjach. S. Walker, op.cit., s. 12.

[10] William A. Shack, *Hunger, Anxiety and Ritual: Deprivation and Spirit Possession Among the Gurage of Ethiopia*, „Man" 1971, t. 6.1, s. 30–43.

są osią ich życia. Gurage mają tabu żywieniowe, zakazujące na przykład jedzenia ciał upolowanych zwierząt, z kolei żywy inwentarz jest hodowany głównie ze względu na łajno i mleko. Stąd niedobory mięsa w diecie oraz możliwość najadania się do syta głównie przy okazji świąt[11]. Jednocześnie już od najwcześniejszych lat dzieciom zaszczepia się niepokoje związane z ewentualnym brakiem jedzenia, które w dorosłym życiu przybierają formę kultów opętania.

Gurage wierzą w istnienie rozmaitych chorób sprowadzanych przez trzy rodzaje duchów: odrębne dla mężczyzn, dla kobiet i opętujące obydwie płcie. Za oznakę owładnięcia przez złe siły uznaje się takie dolegliwości jak mdłości, silne bóle brzucha, utratę apetytu. Są to symptomy w potocznym rozumieniu związane z zaburzeniami łaknienia. Obawa przed głodem jest tak głęboko zakodowana w świadomości Gurage, że opętanie wyraża się poprzez pozbawienie człowieka możliwości przyjmowania pokarmów. Te dwa stany zostały utożsamione: gdy człowiekowi brakuje pokarmu, jest głodny, a zły duch karze człowieka chorobą uniemożliwiającą jedzenie i w rezultacie wywołującą głód. Opętany doświadcza gwałtownych drgawek, niekiedy paraliżu, a remedium na opętanie są odpowiednie modlitwy oraz potrawy z dodatkami roślin, którym przypisuje się działanie medyczne[12].

Analiza ta wydaje mi się istotna również z racji zastosowanej przez autora metody, pozwalającej wyjaśnić zjawisko opętania w racjonalnych kategoriach, jako uzewnętrznienie ukrytych w podświadomości lęków i niepokojów. Chodzi tutaj o obawy ukryte w podświadomości zbiorowej, a nie tylko jednostkowej: zaspokajanie głodu jest jednym z głównych problemów Gurage. Taki rodzaj opisu poprzez doszukiwanie się przyczyn stanów opętania w różnorodnych czynnikach społecznych, ekonomicznych, kulturowych itp. jest charakterystyczny dla zachodnich badań nad kultami ekstatycznymi. Należy jednak mieć świadomość, że społeczności, w których występują kulty ekstatyczne, nie postrzegają świata poprzez racjonalne zasady, lecz wiele zjawisk wyjaśniają ingerencją siły wyższej, żyją w bliskim kontakcie z duchami, które stanowią nieodłączny element ich świata. Z analizy Shacka nie wynika,

[11] Ibidem, s. 33–34.

[12] Autor zauważa, że ofiarami opętania stają się najczęściej dość ubodzy mężczyźni, którzy mają niewielkie pola i mogą martwić się o niedostatek żywności. Kobiety dotyka to rzadziej, gdyż uczestniczą w większej liczbie rytuałów, podczas których mogą się najadać do syta, ponadto zajmują się one żywnością, jej przyrządzaniem, dystrybucją itp. Ibidem, s. 37–38.

aby większą rolę w napadach opętania odgrywała przynależność religijna. Kult ten funkcjonuje na płaszczyźnie świadomości pozareligijnej, stworzonej przez warunki bytowe.

Najbardziej znanym kultem opętania związanym z Etiopią jest kult *zar*, który z tamtych terenów rozprzestrzenił się także na południowy Egipt i Sudan, występując w zróżnicowanych religijnie środowiskach i budząc ciekawość badaczy z różnych dyscyplin: antropologów, religioznawców, psychiatrów itp. W Etiopii występuje wśród różnych ludów: Amhara, Oromo, Sidamo[13] itd. Pochodzenie tego kultu wiąże się z XVI-wieczną Etiopią, a nawet wcześniejszym okresem, gdyż najstarsze źródła pisane, które dokumentują użycie słowa *zar* w języku gyyz (staroetiopskim liturgicznym) pochodzą ze stolicy królestwa Aksum i są datowane na XVI w. Termin *zar* pojawił się kilkanaście razy w zwojach magicznych – rodzaju amuletów odnalezionych przez E. Littmanna, badacza, który na początku XX wieku odbył misję badawczą w Abisynii. Te teksty, przetłumaczone przez W.H. Worella, miały zapewniać moc ochronną przeciwko chorobom wywołanym przez duchy o nazwie *zar*[14]. W haśle *Zar* w *Encyclopedie de l'Islam* Enrico Cerulli podaje, że mniej więcej w tym samym okresie odnotowano użycie tego słowa wśród ludności kuszyckiej. Mianem tym określano ponoć znane od starożytności bóstwo nieba. Na fali wzajemnych kontaktów bóstwo to przeniosło się do Etiopii. Jednocześnie nazwa straciła swoje pierwotne znaczenie, nowe zaś odnosiło się do złych duchów[15].

W piśmiennictwie naukowym oraz podróżniczym wzmianki o *zarach* pojawiły się jednak późno, dopiero w XVIII wieku. R. Natvig, norweski religioznawca badający kult *zar* w Rogu Afryki i Egipcie sugeruje, że najwcześniej był on znany wśród mieszkańców historycznej krainy Abisynii. Uściśla jednak, że najpierw pojawił się wśród ludności niesemickiej, w grupie etnicznej Oromo, w starszym piśmiennictwie zwanej Galla. Jest to grupa niesemicka. Kulty *zar* uprawiane przez Oromo były proste, badacz nazywa je „protokultem *zar*". Przekonuje również, że na rozwój kultu w tej grupie miała wpływ trudna sytuacja oraz ciągła konfrontacja

[13] Opętania u Sidamo: J. Hamer, I. Hamer, *Spirit Possession and its Socio-Psychological Implications among the Sidamo in Southwest Ethiopia*, „Ethnology" 1966, nr 5.4, s. 392–408.
[14] R. Natvig, *Oromos, Slaves, and the Zar Spirits: A Contribution to the History of the Zar Cult*, „The International Journal of African Historical Studies" 1987, nr 20.4, s. 676.
[15] E. Cerulli, *Zar*, [w:] *Encyclopedie de l'Islam*, red. E. van Donzel et alia, t. IV, Leiden 1934, s. 1286–1287.

z chrześcijańskimi Amhara. Rozwinięcie własnej tradycji kultowej, w której główną rolę odgrywały złe duchy oraz techniki nawiązywania z nimi kontaktu i ich obłaskawiania, skonsolidowały ludność Oromo i dały jej poczucie siły w konfrontacji z ludnością amharską[16].

Kult ten był i, jak się wydaje, nadal jest rozpowszechniony wśród niższych warstw społecznych. W społeczeństwie etiopskim funkcjonują grupy kultu *zar*, które stanowią zarazem rodzaj bractwa, grup terapeutycznych, a według niektórych interpretacji pewien, być może nieuświadomiony, rodzaj ekspresji teatralnej. *Zary* opętują głównie kobiety. *Zar* (amh. składający wizytę) dosiada swoją ofiarę, która staje się dla niego koniem (amh. *feres*). Opętanie często pojawia się po wyczerpującej chorobie; jego symptomy to bezpłodność, podatność na wypadki, ataki konwulsji, skrajna apatia. Początkowo wszystko odbywa się poza grupą kultową, jednak gdy objawy zostają rozpoznane jako działalność *zara*, ofiarę prowadzi się do grupy kultowej. W każdej z nich jest osoba uznawana za uprzywilejowaną w kontaktach z duchami, przywódczyni lub przywódca grupy, rodzaj szamanki/szamana. Gdy chory przybywa do bractwa, w czasie spotkania grupy odbywa się rodzaj zbiorowych egzorcyzmów. Przywódca wpada w trans i wprowadza w niego ofiarę. Następnie zadaje jej pytania dotyczące tożsamości *zara*, który „dosiadł" ofiarę oraz pyta, jakie są życzenia ducha. Życzenia te najczęściej dotyczą kwestii żywieniowych, składa się więc ofiarę zwierzęcą, którą spożywa cała grupa. Po posiłku opętany zaczyna gwałtowny, szybki taniec, w którym niekiedy towarzyszy mu grupa, aż do całkowitego wyczerpania. Opętany jest uzdrowiony, jednak pozostaje „koniem" dla *zara*, który w każdej dowolnej chwili może do niego wrócić. Wyraża się to w transowym tańcu na zebraniach grupy, czasami też ponownym złożeniu ofiary, aby zapobiec chorobie lub poprosić o przychylność ducha. Termin „egzorcyzm" został tutaj użyty umownie, gdyż celem całego seansu jest przebłaganie ducha, nawiązanie z nim łączności, zapewnienie sobie jego życzliwości. Przywódca grupy pełni rolę mistrza ceremonii i pośrednika. W grupie kultowej wydarzenia przebiegają zgodnie z ogólnie przyjętym „scenariuszem": rozpoznanie tożsamości *zara*, rytualny taniec, niekiedy osoba w transie przebiera się, zmienia głos i chód, twierdząc, że przyjmuje tożsamość swojego ducha. Niekiedy znaczenia nie ma płeć, kobiety

[16] R. Natvig, op.cit., s. 686.

mogą stać się „koniem" dla męskich *zarów*, w czasie ceremonii przebierają się w męskie stroje i zachowują jak mężczyźni; pozwala im to „bezkarnie" przejawiać zachowania nieprzyjęte w życiu społecznym.

Antropologowie na różne sposoby interpretują opętanie przez duchy *zar*. Wskazuje się na psychoterapeutyczny aspekt opętania. Podkreśla się, że jest to głównie kult dla kobiet, które w czasie seansów mogą się zachowywać w sposób dla nich niezwykły – opętane przez męskiego ducha ubierają męski strój, mówią męskim głosem, przejmują męskie funkcje. Seanse stanowią więc dla nich sposób rozładowania frustracji skumulowanych przez pośledniejszą rolę społeczną[17]. Wilson uznaje kult za metodę rozładowania konfliktów wynikających z konkurencji między kobietami, szczególnie między żonami jednego mężczyzny w przypadku muzułmanów. Jednocześnie odrzuca pogląd o konkurencyjności w relacjach między płciami[18]. Lewis, odwołując się głównie do swoich obserwacji kultów *zar* w Somali, wskazuje na aspekt związany z władzą i autorytetem. Uznaje, że przynależność do grupy daje osobom nieuprzywilejowanym, pozostającym na marginesie społecznym możliwość pokazania swojej mocy wynikającej z kontaktu z duchami. Dotyczy to zarówno relacji rodzinnych (żon wobec mężów), jak i społecznych[19]. Young kontynuuje to wyjaśnienie: uznaje, że seanse opętania stanowią rodzaj „strategii adaptacyjnej", dzięki której żony wymuszają na mężach uzyskanie pożądanych dóbr[20].

Leiris, opisując seanse opętania w Gonderze w Etiopii, podkreśla ich teatralny charakter i uznaje za możliwość wyrażenia niezadowolenia społecznego, przyzwolenie na zachowanie niezgodne z regułami społecznymi[21]. Saunders uznaje, że kulty pełnią liczne funkcje: są wyrazem religijności, pełnią funkcję terapeutyczną, zapewniają przynależność do grupy, która staje się rodzajem solidarnego stronnictwa itp.[22] Nie brakuje także prób wyjaśnienia kultu jako ekspresji walki

[17] S. Messing, *Group Therapy and Social Status in the* Zar *Cult in Ethiopia*, „American Anthropologist" 1958, nr 60, s. 1120–1126.
[18] P. Wilson, *Status Ambiguity and Spirit Possession*, „Man" 1967, nr 2, 366–378.
[19] I.M. Lewis, *Spirit Possession and Deprivation Cults*, „Man" 1966, nr 1, s. 307–329; idem, *Ecstatic Religion: an Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth 1971.
[20] A. Young, *Why Amhara Get* Kureynya: *Sickness and Possession in Ethiopian* Zar *Cult*, „American Ethnologist" 1975, nr 2, s. 567–584.
[21] M. Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris 1958.
[22] L. Saunders, *Variants in Zar Experience in an Egyptian Village*, [w:] *Case Studies in Spirit Possession*, red. V. Crapanzano, V. Garrison, New York 1977, s. 177–191.

społecznej między grupami i środowiskami[23]. W tych koncepcjach widoczny jest wpływ Arystotelesa i Kartezjusza. Zachowania odbiegające od norm zachodnich są wyjaśnianie w terminach wzajemnych relacji społecznych: między płciami, grupami społecznymi itp. Z kolei dwie badaczki amerykańskie, A. Kehoe i D. Gilette, przedstawiły hipotezę, która wzbudziła żywą polemikę: o biochemicznych przyczynach zachowań transowych, próbując pokazać związek między wynikającymi z diety niedoborami wapnia a symptomami opętania. Uznały, że na niedobory wapnia są skazane głównie kobiety, które jedzą gorzej i mniej regularnie niż mężczyźni[24].

Uczeni nie są zatem zgodni co do wyjaśnienia przyczyn kultu *zar*, jednak w interpretacjach tych uderza przede wszystkim chęć znalezienia tej przyczyny i przekonanie, że te stare kulty, praktykowane na terenie, na którym od setek, a nawet tysięcy lat istniały religie ekstatyczne, można wyjaśnić na płaszczyźnie społecznej: walki klas, walki między płciami, rekompensowania sobie nieuprzywilejowanej pozycji społecznej itp. Nasuwa się pytanie, czy takie zjawiska mają tylko jedną przyczynę czy też jest ich kilka, bardziej lub mniej uświadomionych. Można uznać, że sam proces (tj. próba nawiązania kontaktu z duchami) jest nieodłącznie związany z postrzeganiem świata przez społeczności, w których występują kulty ekstatyczne. Przekonanie o istnieniu świata duchów jest zupełnie niezależnie od wyznawanej religii. Etiopczycy praktykujący kult *zar* w większości są chrześcijanami, członkami Kościoła etiopskiego, ale są wśród nich również muzułmanie. Nie wydaje się jednak, aby w świadomości praktykujących kult przynależność religijna stanowiła jakąkolwiek przeszkodę. Wiara w Boga jedynego funkcjonuje obok przekonania, że istnieje – bo zawsze istniał – świat duchów i demonów, które należy przychylnie do siebie usposobić.

Inna warta zasygnalizowania kwestia to szczerość takich opętań. Nie chodzi tutaj o rozważanie, czy człowiek faktycznie jest opętany przez duchy, co pozostaje

[23] S. Morsy, *Sex Roles, Power and Illness in Egyptian Village*, „American Ethnologist" 1978, nr 5, s. 137–150.

[24] A. Kehoe, D. Giletti, *Women's Preponderance in Possession Cults: the Calcium Deficience Hypothesis Extended*, „American Anthropologist" 1981, nr 83, s. 549–561; polemika: E. Bourguignon, A. Bellisari, S. McCabe, *Women, Possession Trans Cults, and the Extended Nutrient Deficiency Hypothesis*, „American Anthropologist" 1983, nr 85, s. 413–416; polemika: D. Raybeck, J. Shoobe, J. Grauberger, *Women, Stress, and Participation in Possession Cults: A Reexamination of the Calcium Deficiency Hypothesis*, „Medicine Anthropology Quarterly" 1989, nr 3.2, s. 139–161. Próba stworzenia ogólnego modelu: R.G. Locke, E.F. Kelly, *A Preliminary Model for the Cross-Cultural Analysis of the Altered States of Consciousness*, „Ethos" 1985, nr 13.1, s. 3–55.

poza naszymi kompetencjami, lecz czy faktycznie wierzy, że został opętany. A może jest to jedynie kreacja, bardziej lub mniej świadome przedstawienie, celowe wprowadzenie się w trans lub wręcz symulowanie transu w zupełnie innych celach? Na ten teatralny aspekt przedstawień szczególnie zwraca uwagę M. Leiris, sugerując, że w seansach opętania jest duży stopień „reżyserii", w tym sensie, że odbywają się one według pewnego z góry przyjętego scenariusza. Jednocześnie pozwalają na bezkarne zachowania sprzeczne z przyjętym porządkiem społecznym, na wyrażanie krytyki politycznej itp.[25]

Badania Leirisa były prowadzone w latach 30. XX wieku, jeszcze przed włoską okupacją Etiopii. Badacz ten zdecydowanie podkreśla synkretyzm obecny w kultach *zar*: w tradycjach związanych z opętaniem swobodnie przeplatają się wątki chrześcijańskie, muzułmańskie oraz wywodzące się z pierwotnych religii. Niektórym *zarom* przypisywano na poły ludzki rodowód. Leiris zapisuje przykłady żeńskich *zarit*, uznawanych za córki cesarza Jasu (1680–1704). Temu władcy, podobnie jak kilku innym, przypisywano wielką mądrość oraz umiejętność kontaktu z duchami. Żeński *zar* Abarras, patronka gatunku zwanego *kybere*, to kobieta, którą dżinn z etiopskiego regionu Tigre porwał i przetrzymywał w jeziorze. Jakkolwiek dżinny są związane z tradycją muzułmańską, wśród chrześcijan etiopskich uchodziły za symbol złego ducha. W kultach praktykowanych w Gonderze w chrześcijańskim środowisku pojawiały się duchy muzułmańskich *walich*, czyli świętych mężów (autor nie wspomina, niestety, jakich – mogło chodzić o przywódców funkcjonujących na terenie Etiopii bractw sufickich). Leiris podaje także, że uważano, iż błogosławiony muzułmanin, szajch Muhammad Sayd (zwany Abba Wa) z północnej Etiopii wyszkolił wielu uzdrawiaczy, którzy później osiedlali się w na terenie Etiopii i pełnili centralną rolę w bractwach kultowych, niezależnie od wyznania ich członków. Inny *zar* ukrywał swoją tożsamość, podając w czasie seansu przez usta swojego „konia", że jest muzułmańskim królem o imieniu Siffaraw Negus – król, który przeraził tysiące [ludzi]. Jednak w czasie kolejnego seansu stwierdził, że nazywa się inaczej: Negus Manbar. Siffaraw Negus pojawił się w opowieści jednego z przywódców bractwa, który twierdził, że jego córka, rozwodząc się z mężem, z zemsty sprowadziła

[25] M. Leiris, op.cit., s. 9–10.

na niego tego *zara*, wielkiego amatora alkoholu (chociaż muzułmanina), co zaszkodziło jej byłemu mężowi[26]. Z relacji autora wynika, że *zary* „dosiadają" zarówno chrześcijan, jak i muzułmanów i nie ma tu większej różnicy. Nie jest też regułą, że muzułmanina musi opętać *zar* muzułmański, a chrześcijanina chrześcijański. Wskazuje to na synkretyzm religijny w samych bractwach.

Z opisu Leirisa można wywnioskować, że seanse kultów opętania przez *zary* były rodzajem rozrywki dla mniej wykształconych grup społeczności, przede wszystkim kobiet, ale nie tylko. Podkreśla to fakt, że *zary* robiły się szczególnie aktywne w okresie dobrobytu, po porze deszczowej. Kiedy nastawała susza, liczba seansów opętania malała. Sami Etiopczycy wyjaśniali, że *zary* znikają w okresie głodu, gdyż kiedy ludzie są głodni, *zary* nie mają powodu, by ich dosiadać. W relacji Leirisa nie pojawia się motyw składania *zarom* ofiary przebłagalnej z prośbą o zakończenie suszy i okresu głodu[27]. To odróżnia kult *zarów* od szamanizmu, w którym szaman łączy się ze światem duchów dla dobra pojedynczego człowieka, ale również zbiorowości, plemienia. Liczniejsze opętania w okresie dobrobytu potwierdzałyby twierdzenie o teatralnym i rozrywkowym charakterze kultu, który w czasie głodu schodzi na dalszy plan.

Kulty *zar* w Egipcie

Jak wspomniano wyżej, kulty *zar* powstały w Etiopii, ale są praktykowane również w Egipcie i Sudanie. Ten pierwszy kraj jest przeważająco muzułmański i powstaje pytanie, jak i czy w ogóle odbywające się tam seanse opętania różnią się od tych etiopskich. Jaką rolę odgrywa w tym czynnik religijny? Część z przejawów kultu *zar* przywodzi na myśl praktyki *tarik* sufickich. Jakie są zatem relacje między jednym a drugim?

Wiara w dżinny, spuścizna tradycji przedmuzułmańskiej, jest jednym z dogmatów islamu. Dżinny pojawiają się w Koranie, występują bardzo często w legendach i opowieściach islamu popularnego; są istotami obdarzonymi nadprzyrodzoną mocą, często złośliwymi, mogą też przybierać ludzką postać lub utożsamiać się

[26] Ibidem, s. 13–14, 18–24. Na temat islamu w Etiopii por. klasyczna praca J.S. Triminghama *Islam in Ethiopia*, Oxford 1952; R. Pankhurst, *The Ethiopian Borderlands. Essays in Regional History from Ancient Times to the End of the 18th Century*, Asmara 1997.
[27] M. Leiris, op.cit., s. 34–35.

z wrogimi człowiekowi siłami natury. Dzielą się na kilka kategorii – za szczególnie szkodliwe uważa się *ifrity, sile* i *ghule*. Zatem w jądrze samego islamu, w jego ortodoksji, usankcjonowano istnienie duchów, które kontaktują się z ludźmi i przenikają ich świat.

Kult *zar* dotarł do Egiptu wraz z czarnymi niewolnikami z terenów Etiopii – przede wszystkim były to kobiety przeznaczone do egipskich haremów. E.W. Lane, pisząc o niewolnikach w XIX-wiecznym Egipcie, twierdzi, że chociaż ludność tę określano mianem Abisyńczyków, najczęściej byli to Galla (Oromo), ludność kuszycka. Wspominają o nich również misjonarze: J.L. Krapf i C.H. Isenberg. *Zary* pojawiły się więc w Egipcie dopiero po podbiciu Sudanu przez Muhammada Alego, który dał impuls do sprzedaży czarnoskórych niewolników do Egiptu, a następnie na Bliski Wschód i do Turcji.

B.Z. Seligmann w swojej klasycznej, powstałej na początku XX wieku pracy na temat *zarów* w Egipcie twierdzi, że jest możliwe, iż kult *zar* powstał równolegle na terenie Półwyspu Arabskiego przed XIX wiekiem. Powołuje się przy tym na XIX-wieczne źródła, według których kulty *zar* już „od lat" praktykowano w Mekce. Jest to jednak bardzo wątpliwa hipoteza, niepoparta świadectwami[28]. Seligmann w swoim artykule wielokrotnie powołuje się na opis ceremonii kultu *zar* pióra Eugenie Le Brun, pierwszej żony Husajna Ruszdiego Paszy, późniejszego premiera Egiptu. Dama ta pisała pod pseudonimem Niya Salima. W swojej książce *Harems et musulmanes d'Égypte*[29] przedstawia własne obserwacje związane z kultem *zar*.

Z jej opisu wynika, że w Egipcie jeszcze na początku XX wieku uprawiany był on wyłącznie przez kobiety, inaczej niż w Etiopii i Sudanie. Wynikało to z pewnością z oddzielenia świata mężczyzn i kobiet, charakterystycznego dla muzułmańskiej kultury Egiptu. Trudno sobie wyobrazić ceremonie, w których braliby udział przedstawiciele obydwu płci. Jako że początkowo w Egipcie zar był uprawiany wśród kobiet w haremach, czyli w zamkniętej, odseparowanej przestrzeni, niedostępnej dla mężczyzn, również dziś praktykuje się go w pomieszczeniach odizolowanych, niedostępnych dla osób niepożądanych. Biorą w nim udział przedstawiciele

[28] B.Z. Seligmann, *On the Origin of Egyptian Zar*, „Folia Orientalia" 1914, t. 25, nr. 3, s. 302–323.
[29] N. Salima, *Harems et musulmanes d'Égypte. Lettres*, Paris 1910.

obydwu płci (w osobnych grupach), jednak przewagę nadal mają w nim kobiety. Łączą się one w grupy, z doświadczoną seniorką jako przewodniczką. Jest ona odpowiednikiem mistrza lub mistrzyni ceremonii w kultach etiopskich, szamana lub nawet szajcha bractwa mistycznego. Kobietę taką określa się mianem szajchijji, hadżdży lub kudijji. To ostatnie miano pojawia się w pamiętnikach Niyi Salimy, która tłumaczy to słowo jako „czarnoskóre czarownice". Termin hadżdża w tym kontekście również świadczy o szacunku. Pozycja szajchijji w bractwie wynika z możliwości nawiązania kontaktu z duchami. Status społeczny kobiet prowadzących obrzędy *zar* jest bardzo wysoki, są one powszechnie szanowane za wiedzę oraz umiejętności leczenia oraz kontaktowania się z duchami.

Zadaniem szajchijji jest, podobnie jak w Etiopii, najpierw rozpoznanie *zara* oraz określenie, jak głęboko zawładnął ofiarą. Najczęstszym rodzajem kuracji są rytuały podobne do etiopskich, które w Egipcie odbywały się bądź w postaci wielkich zbiorowych seansów trwających kilka dni, bądź w niewielkiej grupie w domu chorej osoby. Istnieją pewne stałe elementy kultu, na przykład muzyka. Przywodzi to na myśl inne kulty ekstatyczne. Muzyka zwykle towarzyszy ceremoniom szamańskim, stanowi też nieodłączny element praktyki *tarik* mistycznych. O jej zaletach i pomocy w nawiązaniu kontaktu z Bogiem pisał już na początku XII wieku Al-Ghazali w swoim traktacie *Ihja ulum ad-din* (*Ożywienie nauk religii*). Seanse odbywają się w przestronnym, zadaszonym pomieszczeniu z siedzeniami wzdłuż ścian. Pośrodku stoi stół zastawiony darami i potrawami, które mają pomóc zapewnić przychylność mocy nadprzyrodzonych. Jak pisze Selligman, stawiano na nim cukier, miód, ciasta, orzechy i inne bakalie, a także wazon z kwiatami.

Rytuał zaczyna się od okadzenia pomieszczenia przez prowadzącą obrzęd szajchijję. Element ten jest swoistym odpowiednikiem ablucji, ma zapewnić oczyszczenie przestrzeni. Najwięcej dymu kieruje się w stronę osoby chorej, poddawanej rytuałowi, co oprócz roli rytualnej pomaga jej też we wprowadzeniu w trans. Następnie szajchijja nawiązuje kontakt z duchem, który na początku decyduje o stroju, jaki ma przywdziać opętana. Najczęściej jest to bogato dekorowana suknia uszyta na wzór sukni panny młodej. Do tego dodaje się amulety.

Przebieg rytuału przypomina sufícki *zikr* oraz szamańskie ceremonie kultowe. Prowadząca rytuał szajchijja recytuje modlitwy przy akompaniamencie muzyki.

Zgromadzone osoby powtarzają modlitwy oraz tańczą. Rytm muzyki przyspiesza, co pomaga wirującym kobietom wpaść w trans. Pod wpływem połączenia różnych czynników – zapachu kadzidła, szybkiej, lecz monotonnej muzyki, tańca – kobiety wprowadzają się w tak zwany (przez zachodnich naukowców) odmienny stan świadomości. Pod jego wpływem zachowują się niestereotypowo: rzucają się na dywan, pełzają, wykonują gwałtowne ruchy nóg, rąk i ramion. Po tej części następuje rytualny ubój zwierzęcia, ofiarowywanego *zarowi*. W ofierze składa się owce, kozy, cielęta, ptactwo, a nawet młode wielbłądy w przypadku dużych, corocznych ceremonii. Podczas małych uroczystości ofiarowuje się natomiast barana. Niekiedy o ofierze decyduje sam duch ustami szajchijji. Zwierzę zostaje rytualnie obmyte i udekorowane, a następnie chora prowadzi je na miejsce rytualnego uboju. Po zabiciu zwierzęcia umazane we krwi wstążki i wianki składa na talerzu położonym obok pozostałych darów na stole. Po złożeniu ofiary ceremonia się powtarza, kobiety znów zaczynają tańczyć aż do chwili, w której padają bezwładnie na ziemię, a orkiestra przerywa grę[30]. Element złożenia ofiary duchowi jest zgodny bardziej z ideami islamu popularnego niż oficjalnego, w którym ofiara jest dopuszczalna w Id al-Adha, czyli Święto Ofiar. Niemniej, w całym świecie islamu składa się ofiary przebłagalne, często na grobach „świętych mężów" z *tarik* sufickich.

Według świadectwa Richarda Natviga kluczowym momentem uzdrowienia jest wylanie na siebie przez opętaną kobietę krwi zwierzęcia ofiarnego, a następnie natarcie nią ciała, włosów i ubrania. Później kobieta powinna się znaleźć w odosobnionym pomieszczeniu na kilka dni. Nie może się myć, zmieniać stroju ani z nikim rozmawiać. Mogą ją odwiedzić członkinie rodziny, jednak nie mogą jej dotykać. Nie spotkałam się z opisem rytuału nacierania się krwią w kultach *zar* w Etiopii. Wydaje się, że jest on związany z symboliką muzułmańską. Grudka zakrzepłej krwi, czyli *alak*, pojawia się w Koranie – z niej właśnie Bóg stworzył człowieka (K 46:1–2). Krew ma zarówno znaczenie symbolu nowego życia, do którego „rodzi" się chory po ceremonii, jak i znaczenie ochronne. Przypieczętowuje pakt między człowiekiem a duchem, który nie będzie już odtąd szkodził.

[30] B.Z. Seligmann, op.cit., passim. W jej opisie odwołującym się do Niyi Salimy nie ma relacji z drugiej, uzdrawiającej części uroczystości.

Przypieczętowaniem tego aktu jest wspomniane przez Natviga picie krwi, spotykane jednak o wiele rzadziej, gdyż sprzeczne z tradycją islamu. Koran zakazuje spożywania przez człowieka krwi zwierzęcej: „On zakazał wam tylko: padliny, krwi i mięsa wieprzowego, i tego, co zostało złożone na ofiarę czemuś innemu niż Bogu" (Koran 2:173). Niewątpliwie celem tego rytuału jest ostateczne przypieczętowanie przymierza między człowiekiem a duchem, krew zwierzęca jest tutaj jedynie pośrednikiem. Rytuał wypędzenia złego ducha wieńczy wyprawa do źródła wody, w którym kobieta obmywa się, dokonując ceremonii oczyszczenia, ablucji, które kończą rytuał.

Podsumowanie

Kulty *zar* nie są jedynymi kultami ekstatycznymi uprawianymi przez muzułmanów – wystarczy tutaj wspomnieć chociażby o marokańskiej *isawijji*. Uznałam, że warto przedstawić właśnie ten kult ze względu na kilka czynników: fakt, że jest on stosunkowo dobrze zbadany i posiadamy wiele opisów jego praktyk; jest uprawiany w środowisku zarówno chrześcijańskim, jak i muzułmańskim, co pozwala prześledzić wpływ czynnika ściśle religijnego; stał się przedmiotem wielu zachodnich hipotez dotyczących jego znaczenia i roli społeczno-kulturowej. Właśnie na przykładzie tych zróżnicowanych hipotez widać ewidentnie, że zachodnia nauka, próbując opisać kulty ekstatyczne we własnych kategoriach i swoim języku naukowym, gubi jednak coś z ich właściwego znaczenia, nieodłącznie związanego z ich matrycą kulturową. Wydaje się, że są one przede wszystkim oczywistym przykładem ważnego w kulturach „pozazachodnich" przekonania, że oprócz świata ziemskiego istnieje równolegle świat duchów i sił wyższych. Te światy nieustannie się ze sobą kontaktują, stykają, przeplatają. Jako że to człowiek jest tym słabszym, nieustannie stara się zaskarbić łaskę i przychylność duchów, wejść z nimi w sojusz. Takie przekonanie często nie ma wiele wspólnego z religią, a nawet wykształceniem członków społeczności.

Małgorzata Redlak

Hilja, naksz, süs – to znaczy ornament

Ornament w sztuce islamu odgrywa ogromną rolę i, dzięki powszechnemu występowaniu w architekturze, manuskryptach oraz na wyrobach rzemiosła artystycznego, stanowi znak rozpoznawczy tej sztuki. Powstające w różnym miejscu i czasie formy motywów, wzorów i deseni ornamentalnych, a także ich kolorystyka, przeważnie wskazują na ogólną stylowość rozwijaną w twórczości artystycznej danego kraju i epoki. W historii sztuki islamu od VII do XVI wieku dostrzega się zmiany stylowe następujące wraz z nastaniem kolejnych dynastii. Rządzące później dynastie Osmanów (XV-XX w.), Safawidów (XVI-XVIII w.) i Wielkich Mogołów (XVI-poł. XIX w.) ukształtowały własną stylowość, która obowiązywała przez kilka stuleci.

Panuje pogląd, że pomniejszenie wagi i znaczenia sztuki figuralnej w kulturze muzułmańskiej przyczyniło się do bujnego rozwoju ornamentyki. W krajach islamu nie podejmowano jednak badań nad zdobnictwem, stąd też tego rodzaju wnioski wynikają z obserwacji ludzi Zachodu. Wprawdzie w arabskich i perskich źródłach historycznych znajdujemy opinie uczonych, filozofów muzułmańskich i mistyków sufickich dotyczące idei piękna, znaczenia koloru czy teorii widzenia, lecz zdaniem Evy Baer w kontekście sztuki ornamentu należy interpretować je z rozwagą[1].

W Europie natomiast już w końcu XVIII wieku zaczęto definiować pod względem stylowym zjawisko powszechnego występowania motywów zdobniczych na wytworach rękodzieła muzułmańskiego. W XIX wieku jego analizą

[1] E. Baer, *Islamic Ornament*, Edinburgh 1998, s. 1.

zajmowało się zaś kilku teoretyków sztuki zachodniej. Znacząco przyczyniło się do tego dzieło francuskiego architekta i rysownika Prisse'a d'Avennes'a – trzytomowa praca poświęcona sztuce arabskiej, wydana drukiem w Paryżu w 1877 roku[2]. Zawierała ona pokaźną ilość barwnych rysunków przedstawiających ornamenty widniejące na elewacjach budynków, w wystroju wnętrz oraz w księgach, na tkaninach, wyrobach metalowych, ceramicznych i szklanych. Z czasem powstawały kolejne opracowania, które stawały się inspiracją do tworzenia kolejnych teorii. Przedstawienie wybranych poglądów niektórych badaczy zachodnich stanowi zasadniczą treść tego eseju.

Słowo ornament, pochodzące od łacińskiego *ornamentum,* oznacza ozdobę. W języku arabskim stosuje się natomiast kilka różnych określeń – *hilja, zina, zachrafa.* W kręgu perskiej sztuki muzułmańskiej używa się słowa *naksz,* w tureckiej zaś *süs*. Ornamentowanie, czyli ozdabianie przedmiotów ornamentami, jest zjawiskiem powszechnym i występuje we wszystkich regionach świata od najdawniejszych czasów. Odnosi się do działań artystycznych wykonywanych z namysłem przez ludzi obdarzonych talentem i doskonalących swój warsztat twórczy. Definicje ornamentu zamieszczane w różnych leksykonach sztuki świata głoszą, że jest to motyw zdobniczy występujący pojedynczo lub zespołowo w określonym, powtarzalnym rytmie i bywa zestawiany we wzór/kompozycję. Może pojawiać się w formie pasów/szlaków/fryzów (**Fot. 1.**) albo kręgów (**Fot. 2**). Tworzy układy ciągłe, rytmiczne lub koncentryczne. Może wypełniać zakreślone/okonturowane pole lub bywa komponowany symetrycznie (**Fot. 3)**, w pozornej symetrii (**Fot. 4)** lub asymetrycznie (**Fot. 5**). Może też pokrywać jednolicie/w sposób ciągły/raportowo (**Fot. 6**) daną powierzchnię. Stosuje się go jako element podziału oraz obramień kompozycji dekoracyjnych. Niekiedy akcentuje on optycznie tektonikę strukturalną budynku lub przedmiotu. Istotną cechą ornamentu jest jego nierealistyczny/ odrealniony/stylizowany czy wręcz abstrakcyjny charakter (**Fot. 7**).

[2] Ostatnio wznowioną edycję dzieła przygotowali: Sh.S. Blair, J.M. Bloom, *Prisse d'Avennes, L'art arabe. Oriental Album,* Köln 2010.
Warto przypomnieć, że epokowym wydawnictwem poprzedzającym publikację Prisse'a d'Avennes'a i dokumentującym kulturę materialną starożytnego oraz muzułmańskiego Egiptu z początku XIX wieku było *Description de l'Égypte, publié par les ordres de sa majesté Napoléon le Grand* wydane w Paryżu w 1809 roku.



Fot. 1. Pasek z wizerunkami stylizowanych kozic rozmieszonych alternatywnie w układzie horyzontalnym.
Azja Centralna, XIX w.
Jedwab, nić złota; technika kilimowa; 5,5 x 180 cm



Fot. 2. Oprawka lusterka z kopulastą nakrywką, zdobiona motywami arabeskowymi i kwiatowymi w kręgach ornamentalnych.
Turcja, XIX w.
Srebro, mosiądz, wzory z filigranu, repusowane oraz perełkowane; 1,2 x 25,5 cm



Fot. 3. Okrycie na poduszkę (*yastık)* z centralnym medalionem wypełnionym kompozycją z symetrycznie ułożonych kwiatów róży i tulipana, poza medalionem także goździka, róży i liścia *saz*.
Turcja, XVI w.
Jedwab, nici złote i srebrne; 68 x 103 cm



Fot. 4. Kobierzec modlitewny *sedżdżade* z gładką niszą mihrabową oraz zgeometryzowanymi kwiatami goździka i liśćmi *saz* w narożnikach. Pozorną symetrię prezentują łodyżki hiacyntów rozdzielających rozety w bordiurze.
Turcja, XVIII w.
Wełna (osnowa, watek i węzełki); 164 x 135 cm



Fot. 5. Półmisek dekorowany asymetryczną kompozycją kwiatową z różami, tulipanami, hiacyntami i goździkiem (w ornamentyce tureckiej tzw. motywem czterech kwiatów).
Turcja, Iznik, XVI-XVII w.
Ceramika kwarcowa, malatura podszkliwna; do czerwieni zastosowano glinkę bolusową dającą wzorom wypukłość; 6,3 x 29,2 cm



Fot. 6. Bryt tkaniny z wzorem raportowo ułożonych rombów, w których wnętrzu mieści się rozeta o płatkowych i gwiaździstychpromieniach, zakończonych palmetką nazywaną w ornamentyce arabskiej pączkiem lotosu. Połączone listkami kwiaty lotosu i rozetki tworzą kontury rombów. Rozetka i pączek lotosowy/lilijka były emblematami emirów mameluckich.
Egipt lub Syria, XV w.
Jedwab, aksamit jedwabny, złota nić; 136 x 63 cm



Fot. 7. Misa o zaokrąglonych ściankach, zdobiona kompozycją z trzema wirującymi ptakami, których skrzydła mają mocno stylizowany kształt roślinny.
Iran, X w.
Ceramika glinkowa, dekoracja podszkliwna malowana angobą barwioną manganem;
12,1 x 26 cm

Ornament towarzyszy wszystkim rodzajom twórczości artystycznej od początków jej istnienia i podnosi walory estetyczne architektury oraz wyrobów rękodzielniczych. Formy ornamentalne łączą się/splatają lub wzajemnie oddzielają (**Fot. 8)**; wykazują tendencję do stwarzania niezliczonych wariantów i odmian zdobniczych. Przyswajane są przez różne dziedziny sztuk pięknych przy stosowaniu rozmaitych tworzyw i technik artystycznych. Pod względem sposobu wykonania spotykamy zatem ornament mozaikowy (**Fot. 9**) wycinany w ażur (**Fot. 10)**, który dzięki działaniu światła podwaja ornamentykę przez wzorzysty cień rzucany na ścianę lub strop; znamy ponadto ornament reliefowy (**Fot. 11**), czyli rzeźbiony, ryty, wykuwany; ornament płaszczyznowy/płaski (**Fot. 12**), czyli malowany, rysowany, wykonany techniką inkrustacji, intarsji lub markieterii albo tkany, haftowany czy wiązany; a także ornament aplikowany, czyli nakładany, nabijany, przyklejany, naszywany.

Uwzględniając charakter i rodzaj motywów wyróżnia się w sztuce ornament antropomorficzny – nawiązujący do kształtów ludzkich (**Fot. 13**); zoomorficzny – prezentujący kształty zwierząt rzeczywistych i mitycznych (**Fot. 14**); roślinny/florystyczny – o motywach naśladujących kwiaty, liście, wijące się gałązki (**Fot. 15**); a także geometryczny, czyli składający się z linii, kół, figur geometrycznych, esownic, plecionek, spirali lub swastyk (**Fot. 16**). Wyróżnia się ponadto ornament emblematyczny, ukazujący różne przedmioty, symbole, mobilia herbowe (**Fot. 17a, 17b**); ornament o charakterze architektonicznym (**Fot. 18**); oraz ornament epigraficzny, literniczy (**Fot. 19**), stanowiący często jedyny element dekoracyjny budynku lub przedmiotu[3]. Dla muzułmańskiej sztuki tureckiej szczególnie charakterystyczne są kompozycje lub motywy figuralne i liternicze tworzone z liter, często w lustrzanym odbiciu, tzw. *aynali* **(Fot. 20)**.

[3] Nie należy mylić go z kaligrafią, która jest sztuką pięknego, wypracowanego pisania słów niosących znaczenia semantyczne.



Fot. 8. Denko misy oprawne w metalową obręcz, z dekoracją plecionkową, której przęsła łączą się i równocześnie dzielą różniące się kolorystycznie pola wypełnione deseniem kwiatowym.
Azerbejdżan, XVII w.
Ceramika kwarcowa, malowana podszkliwnie z zastosowaniem czerwonej glinki bolusowej; 3 x 22 cm



Fot. 9. Pulpit pod książkę *rahle*, rozkładany w kształt litery X, wycięty z jednej przepołowionej deski, oklejony mozaiką *chatam kari*.
Iran, XIX w.
Drewno, *chatam kari* z barwionych pręcików drewnianych, kościanych i mosiężnych, sklejanych w klocek cięty na plastry, doklejone do powierzchni; 21,5 x 41,4 cm



Fot. 10. Lampa typu *suraja,* złożona z talerzowej podstawy z tulejkami utrzymującymi pojemniki na wodę z oliwą oraz kopulastej nakrywy, której wycięte w ażur dekoracje prezentują motywy łuków wypełnionych wzorami geometrycznymi, arabeskowymi oraz inskrypcjami w dukcie *naschi*.
Egipt lub kraje Bliskiego Wschodu, XIX/XX w.
Kuta blacha mosiężna, wycinanie w ażur; 37 x 32 cm



Fot. 11. Butla o kulistym brzuścu i krótkiej szyi, zdobiona na kołnierzu inskrypcją wykonaną w reliefie wypukłym.
Iran, XII-XIII w.
Glina, czerep modelowany w dwóch formach; 16 x 14,5 cm



Fot. 12. Tkanina zeszyta z trzech nierównych części, haftowana we wzory kwiatowe z dominującym motywem czerwonego stylizowanego tulipana, umieszczonego w romboidalnej sieci tworzonej z łodyg hiacyntów i różyczek spiętych różą. Przy główce tulipana występuje motyw trzech kółek w konfiguracji trójkąta, rozumiany wśród Turków jako życzenie pomyślności i dobra.
Turcja, XVII w.
Atlas jedwabny, haft; 125 x 67 cm



Fot. 13. Fragment pasa, w którego bordiurze widnieją popiersia mężczyzny w turbanie trzymającego w dłoni skierowaną ku górze laskę.
Iran, XVIII w.
Jedwab, nić złota; 115 x 32 cm
Z kolekcji Potockich z Krzeszowic



Fot. 14. Miska o karynowanym denku i wywiniętym otoku. Zdobiona kompozycją z rybami (motyw zoomorficzny) pływającymi wokół rozetki. Kompozycja ta wnosi także symbolikę solarną.
Turcja, XVIII w.
Miedź cynowana, rytowanie; 4,4 x 21,3 cm



Fot. 15. Dzban typu *albarello*, zdobiony na brzuścu pionowymi kwaterami wypełnionymi ornamentami roślinnymi. Niektóre listki są lekko wypukłe, dzięki intencjonalnie nalepianym grudkom angoby.
Iran, XIV w.
Ceramika kwarcowa, malowana błękitem kobaltowym podszkliwnie; 33,1 x 23 cm



Fot. 16. Skrzynka czworoboczna z wiekiem o spadzistych bokach, zdobiona mozaikową okleiną z połyskującej masy perłowej i szylkretu, ułożonych w kompozycje geometryczne. Na wieku motyw medalionu.
Turcja, XIX w.
Drewno, intarsja i markieteria;
35 x 40 x 21 cm



Fot. 17a. Butla do wody *matara*, o zaokrąglonym spodzie, dekorowana ornamentami arabeskowymi w kompozycji symetrycznej z palmetką na osi. Tego kształtu ceremonialna *matara* sułtańska, wykonana ze złota i drogich kamieni, znajduje się w skarbcu pałacu Topkapı w Stambule.
Turcja, XVI w.
Skóra, szagryn, laka, złocenia;
23 x 24,5 x 14 cm



Fot. 17b. Emblemat zwany „pieczęcią Sülaymana" (Salomona) w kształcie gwiazdy, uważany w islamie za amulet ochronny. Widnieje na boku opisanej uprzednio *matary*, która – jako skórzana, lżejsza i bardziej praktyczna – mogła służyć sułtanowi w jego wyprawach wojennych do Europy.



Fot. 18. Półmisek zdobiony ułożonymi w rozetę tondami, przestawiającymi naprzemiennie i pośrodku kompozycję krajobrazową ze stylizowaną budowlą przypominającą przybytek religijny.
Iran, XIX w.
Ceramika kwarcowa, malowana naszkliwnie emaliami; 5,5 x 31,5 cm



Fot. 19. Miska o zaokrąglonych ku wnętrzu ściankach z dekoracją epigraficzną stanowiącą powtarzający się zapis słowa *al-baraka* (popularne w islamie życzenie pomyślności), w którym litera *kaf* na formę kwiatową.
Iran, X w.
Ceramika glinkowa malowana podszkliwnie angobą; 9,9 x 24,5 cm



Fot. 20. Mały modlitewnik *sedżdżade* z niszą mihrabową wypełnioną symetrycznie ułożonymi ornamentami roślinnymi otaczającymi wiszącą lampę oraz wazę z kwiatami. W narożnikach mihrabu, na lampie i wazie widnieją inskrypcje w *aynalı* (w lustrzanym odbiciu); w górze i u dołu pola środkowego napisy stanowiące inwokacje powitalne.
Turcja, XVIII-XIX w.
Bawełna (osnowa, watek), runo jedwabne;
86 x 54 cm

W sztuce świata dekorowanie ornamentami, choć powszechne, pozostaje pobocznym nurtem wytwórstwa wielkich dzieł architektonicznych, malarskich czy rzeźbiarskich. Stanowi jednak znaczącą wykładnię dla projektowania architektonicznego oraz wzornictwa rzemieślniczego i przemysłowego. Pionierem w dziedzinie projektowania był, żyjący na przełomie XVIII i XIX wieku, Owen Jones – malarz i dekorator, który wraz z zespołem artystów rysowników opracował 1000 kompozycji ornamentalnych skopiowanych lub przerysowanych z dekoracji zdobiących różne budowle oraz wyroby rzemiosła artystycznego. W ten sposób w 1836 roku powstał pierwszy solidny wzornik motywów zdobniczych sztuki starożytnej, europejskiej i orientalnej. Jones nadał mu tytuł *The Grammar of Ornament*[4]. Celem stało się „skodyfikowanie" motywów w aspekcie czasu i miejsca ich powstawania oraz zaopatrzenie rzemieślników we wzory ornamentów, opracowane pod względem proporcji, modułów i kolorystyki. Ideą, jaka przyświecała Jonesowi, było narysowanie motywów tak, by odzwierciedlały kształty istniejące w przyrodzie lub stanowiły ich stylizowane przetworzenia. W swojej książce zapisał on ponadto „37 ogólnych zasad rozmieszczenia kształtów i barw w architekturze oraz sztukach zdobniczych" i nazwał je twierdzeniami. Dwa spośród nich uważał za zasady praktykowane w sztuce Wschodu. I tak twierdzenie 11. sformułował następująco:

> W dekoracjach powierzchniowych wszystkie linie powinny odgałęziać się z pędu macierzystego. Każdy ornament powinien zachować ciągłość od początku do końca. Zasada praktykowana na Wschodzie[5].

Twierdzenie 12. brzmi zaś:

> Wszystkie połączenia linii krzywych z krzywymi lub krzywych z prostymi muszą być gładkie (styczne). Jest to prawo natury, a praktyka Wschodu pozostaje z nim w zgodzie[6].

Twierdzenia 29-34, odnoszące się do sposobów wzmocnienia harmonii barw (czyli stosowania kontrastów barwnych oraz konturowania form), stanowiły natomiast dla Jonesa wnioski wynikające z refleksji nad praktykami orientalnymi[7]. Późniejsi badacze sięgali do myśli Jonesa, lecz ich obserwacje,

[4] O. Jones, *Ornament: przykłady rozmaitych stylów w sztuce i architekturze*, przeł. R. Sadowski, J. Kolczyńska, Warszawa 2008.
[5] Ibidem, s. 24.
[6] Ibidem.
[7] Ibidem, s. 27–28.
Pod koniec XIX w. Nikołaj Fiodorowicz Lorentz opracował bogatszą w przykłady „antologię" ornamentów sztuki świata. Jej polskie wydanie to: N.F. Lorentz, *Ornament. Wielka kolekcja*, przeł. T. Deptuła, G. Kałuża, Warszawa 2011.

które złożyły się ostatecznie na zdefiniowanie arabeski, były nieco odmienne (o czym na dalszych stronach).

John Ruskin (1819-1900), teoretyk sztuki, twórca prądu filozoficznego zwanego estetyzmem, podkreślał wagę piękna wnoszonego przez ornamentykę do życia codziennego, zwłaszcza jeśli formy zdobnicze naśladowały naturę. Pozostawał zatem wierny poglądom Jonesa. W tym kontekście jednak odrealnione motywy zdobnicze wykonywane przez Hindusów i Arabów uznał Ruskin zaledwie za poszukiwanie związków koloru i linii[8]. Teza ta pojawiła się w jego dziele pt. *Seven Lamps of Architecture* (*Siedem blasków architektury*) w rozdziale IV, zatytułowanym *The Stones of Venice* (*Kamienie Wenecji*), który został dodany do książki i ukazał się drukiem w 1853 roku. Ruskin ponadto sprzeciwiał się maszynowemu wykonywaniu zdobień, które ochoczo wprowadzano wówczas w Europie do sztuki użytkowej. Twierdził, że „nie zostaliśmy na ten świat wysłani, by czynić cokolwiek, w co nie możemy włożyć serca"[9].

Inny dziewiętnastowieczny teoretyk sztuki i architekt niemiecki, Gottfried Semper (1803-1879), działający w Dreźnie, Zurychu i Wiedniu, wyrażał podgląd, że rozwijanie technik artystycznych znacząco wspomagało praktykowanie ich na formach ornamentalnych. Zwracał uwagę na konieczność należytego poznawania, preparowania i stosowania tworzyw, pigmentów oraz barwników. Wprowadził także termin „estetyka praktyczna" i poszukiwał właściwej relacji pomiędzy dekoracją a przeznaczeniem przedmiotu[10].

W deskrypcjach i analizach ikonograficznych dzieł sztuki dekoracje ornamentalne rzadko odgrywają pierwszorzędną rolę. Docenia je jednak archeologia, ułomki i fragmenty znalezisk wykopaliskowych zdobione rozpoznanymi pod względem stylu ornamentami pozwalają bowiem stratygraficznie datować inne znaleziska. W istocie nauka o ornamentach narodziła się w XVIII wieku wraz z archeologią rzymską i rozwijała się w następnych stuleciach dzięki odkryciom archeologicznym w Egipcie, Grecji, Italii, Anatolii, Mezopotamii i krajach Maghrebu. Intensywny rozwój archeologii w XIX wieku sprawił, że William G. Goodyear, kurator zbiorów

[8] Za: E.H. Gombrich, *Zmysł porządku. O psychologii sztuki dekoracyjnej*, przeł. D. Folga-Januszewska, Kraków 2009, s. 45.
[9] Ibidem, s. 38–39, 47.
[10] Za: A. Riegl, *Stilfragen. Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik*, Berlin 1893, wznowienie: München 1985, s. VI.

egipskich w nowojorskim Brooklyn Museum, w swojej pracy pt. *Grammar of the Lotos* (1891) przeprowadził studium formalne motywu kwiatu lotosu. Analizował go począwszy od egipskich lotosów faraońskich przez koryncki akant po trójdzielną palmetę. Wykazał ewoluowanie wzorów i motywów od form prostych po skomplikowane. Ich uogólnieniem stała się palmeta (**Fot. 21)**, powszechna w sztuce europejskiej i nadzwyczaj popularna w sztuce islamu. Równie popularnym motywem w islamie jest rozeta **(Fot. 22)**.

Przełomowym opracowaniem ornamentów w sztuce świata, które dało podwaliny do dalszych badań, okazała się książka Aloisa Riegla (1858-1905) zatytułowana *Stilfragen. Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik,* opublikowana w 1893 roku. Riegl kilkanaście lat pełnił funkcję kustosza kolekcji tkanin w Kunstgewerbemuseum w Wiedniu i w sposób szczególny interesował się kobiercami orientalnymi. Podziwiał ich kolorystykę i zdobnictwo, nadzwyczaj bogate w porównaniu z innymi wytworami sztuki muzułmańskiej. Analizował strukturę kobierców złożoną z geometrycznie przeplatających się nici osnowy i wątku oraz wzory geometryczne (prostoliniowe) i roślinne (krzywoliniowe) tworzone przez wiązane na osnowie węzełki. Obserwacje te przyczyniły się do napisania wspomnianej pracy – wzory opierają się bowiem o sieć geometryczną i powstają w zamierzonych przez artystę lub rzemieślnika proporcjach. Riegl, odnosząc się do epok starożytnych oraz poznawanych pod koniec XIX wieku współczesnych mu kultur plemiennych, uznał, że wzory i dekoracje geometryczne są najstarszymi ornamentami. Pojawiły się w zamierzchłej przeszłości, początkowo spontanicznie, często bez większego zamysłu. Z czasem – jak sądził – zaczęto dążyć do tego, by bardziej skomplikowane formy geometryczne ukształtowały na zdobionej powierzchni pewien porządek. Riegl stwierdzał, że porządkowały one kompozycję, co prowadziło do powstania właściwego w danym miejscu i czasie stylu. Aby uniknąć monotonii, w kompozycjach ornamentalnych pojawiły się rytmiczne przemienności motywów, zazwyczaj akcentowane kolorem. Riegl wprowadził tym samym do terminologii sztuk pięknych pojęcie „zmysłu porządku" jako psychologiczną potrzebę odczuwania przyjemności[11].

[11] E.H. Gombrich, op.cit, s. X.



Fot. 21. Dzbanek *kuze* zdobiony na brzuścu kompozycją, której dominantę stanowi palmeta, czyli trójdzielny motyw złożony z elementu środkowego i dwóch identycznych elementów bocznych.
Iran, XIII w.
Ceramika kwarcowa, malowana podszkliwnie czernią; w pasach inskrypcji zdobiona techniką *sgraffito*; 17 x 13,5 cm



Fot. 22. Półmisek z wyodrębnionym otokiem, dekorowany koncentrycznie ulistnionymi gałązkami otaczającymi rozetę promienistą.
Azerbejdżan, XVII w.
Ceramika kwarcowa, malatura czernią podszkliwnie; 6 x 34,5 cm

Ostatni rozdział swojej pracy badacz poświęcił arabesce w sztuce muzułmańskiej, nazywanej wówczas sztuką „saraceńską". Zdefiniował arabeskę jako ornament roślinny mocno stylizowany, występujący często w pasach ornamentalnych otaczających kompozycje epigraficzne. Wykazał, że motyw wici roślinnej, zwykle pojawiający się w zdobieniach kobierców perskich i tureckich, można wywieść od wcześniejszej o blisko 1600 lat palmety w typie występującym w świątyni Jupitera wzniesionej za rządów Dioklecjana w Splicie[12]. Dokumentował stylizowane w rozmaity sposób trójlistki wici arabeskowej i dostrzegał ogromną wielość odmian oraz wersji danego motywu, powstałych w zależności od zastosowanego tworzywa i techniki wykonawczej. Interesował się ponadto motywami wykonanymi reliefowo i zwracał uwagę na wklęsłości oraz wypukłości wzorów dające efekt światłocienia.

W trzeciej dekadzie XX wieku wyodrębniła się archeologia islamu; zaczęto badać stanowiska archeologiczne o zaświadczonym osadnictwie ludności wyznającej islam. W Egipcie był to Fustat; w Tunezji – Rakkada i Kajrawan, w Syro-Palestynie – Kusajr Amra, Chirbat al-Mafdżar, Mszatta oraz inne umajjadzkie rezydencje pustynne; w Libanie – miasto Andżar; w Iraku zaś Ktezyfon i Seleukia, a przede wszystkim Samarra. W latach 40. i 50. XX wieku archeolodzy amerykańscy, francuscy i włoscy zainteresowali się także stanowiskami w Iranie (Niszapur) i Afganistanie (Laszkari Bazar, Ghazni). Plonem wszystkich wspomnianych wykopalisk były ogromne ilości znalezisk ceramicznych, szklanych oraz pozostałości architektury z epoki muzułmańskiej. Zaczęto dostrzegać różnice w ornamentach powstających w różnych geograficznie miejscach i wiązać te zróżnicowania z tradycjami sztuki starożytnej rozwijającej się na danym obszarze przed nadejściem islamu.

W następstwie publikacji relacjonujących wykopaliska oraz badania nad znaleziskami z okresu umajjadzkiego i abbasydzkiego, Maurice Sven Dimand (1892-1986), kustosz kolekcji sztuki islamu w Metropolitan Museum w Nowym Jorku, opublikował esej zatytułowany *Studies in Islamic Ornament*[13]. Przedstawił w nim ornamentykę występującą na terytorium Wielkiej Syrii w VII-VIII wieku

[12] Ibidem, s. 181.
[13] M. S. Dimand, *Studies in Islamic Ornament*, „Ars Islamica" 1937, nr 4, s. 293–337.

oraz zidentyfikował jej rozprzestrzenianie się w VIII-IX wieku na terenie Iraku i Ifrikijji (dzisiejszej Tunezji). Działo się to zapewne za sprawą migrujących artystów, którzy poszukiwali zatrudnienia w manufakturach dworskich. Ornamenty umajjadzkie cechowało tworzenie ich na wzorcach bizantyńskich oraz występowanie w gęsto układanych kompozycjach (na przykład płaskorzeźby w pałacu Mszatta[14]). Dimand dostrzegł, że po nastaniu rządów Abbasydów i przeniesieniu stolicy do Bagdadu, charakterystyczne umajjadzkie zdobienia (które najprawdopodobniej stały się swego rodzaju kalifackimi wzorcami) przechodziły metamorfozę na rozległym obszarze kalifatu – od form prawie naturalistycznych po mocno przestylizowane. Pierwsi badacze samaryjskich ruin, Ernst E. Herzfeld i Friedrich P.T. Sarre określili je jako ornamenty Samarry 1, 2, 3. Sądzili, podobnie jak Goodyear, że ewolucja wzorów rozwijała się od form uproszczonych, schematycznych przez stylizowane po naturalistyczne.

Późniejsze analizy stratygraficzne znalezisk udowodniły jednak odwrotną chronologię i cyfry przy nazwie Samarra zastąpiono trzema pierwszymi literami alfabetu. Przemiany wzorów następowały bowiem od kształtów skomplikowanych po uproszczone. Tak więc kompozycje w stylu Samarry A cechuje naturalistyczny charakter motywów roślinnych (popularnych liści winorośli), układanych w sposób ciągły lub wypełniających okonturowane pole. W kompozycjach Samarry B pojawiają się stylizacje motywów roślinnych, a poszczególne elementy wzorów nie łączą się wzajemnie, lecz, obramione dodatkowym konturem, występują oddzielnie. Wzory Samarry C są natomiast abstrakcyjne i tworzą kompozycje ciągłe, zwykle w układzie raportowym horyzontalnym[15]. W historii ornamentyki islamu te ostatnie okazały się najbardziej popularne i rozpowszechniły się we wszystkich krainach kalifatu, niekiedy nawiązując do kształtów owadzich, przypominających chiński motyw cykady. Rytmiczność ich występowania na rozległych płaszczyznach architektonicznych oznacza wybijającą się cechę tych zdobień. Popularność wzorów Samarry C jako sztukaterii w wystroju architektonicznym brała się także ze stosowania sztanc, stempli i patronów.

[14] Cokół fasady pałacu Mszatta eksponowany jest w Muzeum Pergamońskim w Berlinie.
[15] R. Ettinghausen, O. Grabar, M. Jenkins-Madina, *Sztuka i architektura islamu, 650-1250,* przeł. J. Kozłowska, I. Nowicka, K. Pachniak, Warszawa 2007, s. 57–58.

O ile abbasydzkie ornamenty Samarry A wykazują związki stylowe z dekoracjami umajjadzkiej Wielkiej Syrii, Egiptu oraz aghlabidzkiej Ifrikijji, o tyle ornamenty Samarry B oraz C stanowią formy sięgające do wzorców sasanidzkich, odnajdywanych w sztuce Iraku oraz Iranu. Zachowane drewniane płaskorzeźbione płyciny boazeryjne z motywami przypominającymi ptaki, datowane na IX-X wiek, przechowywane obecnie w Muzeum Luwru w Paryżu oraz Muzeum Sztuki Islamu w Kairze, należą do szczególnie wyrafinowanych[16]. Kolejnym badaczem zajmującym się ornamentem w sztuce muzułmańskiej był niemiecki historyk sztuki Ernst Kühnel (1882-1964), kurator zbiorów sztuki islamu w Berlinie, prowadzący badania nad kobiercami. W 1949 roku ukazało się jego studium pt. *Die Arabeske*[17]. Kühnel skupił się na ornamencie roślinnym i odwoływał do poglądów Riegla. Za podstawową arabeskową formę ornamentalną uznał wić roślinną przedstawianą w układach rytmicznych, powtarzających się alternatywnie lub w sposób ciągły. Zaznaczał tradycje występowania motywu wici/gałęzianki/ arabeski w sztuce różnych geograficznie i historycznie regionów znanego niegdyś świata. Uznawał czystą dekoratywność tego ornamentu i brak konotacji symbolicznych. Podkreślał arabski rodowód arabeski, przypominając, że to dekoratorzy działający pod patronatem elit arabskich na dworach kalifów umajjadzkich zaadaptowali motyw wici do ornamentyki sztuki muzułmańskiej i przetwarzali go stylowo. Definiując istotę arabeski, wymieniał trzy następujące jej cechy: nie realistyczny, lecz stylizowany charakter motywów roślinnych, układanie ich w kompozycję symetryczną (przy zaznaczonej lub niezaznaczonej osi) oraz widoczną w tym układzie kompozycyjnym tendencję do rozwijania się motywów w nieskończoność. „Nieskończoność" arabeski stała się zatem kolejną cechą dodaną do jej ogólnej charakterystyki, a muzułmanie do dziś łączą ją z nieskończonością Boga.

Kühnel zwracał także uwagę na rozprzestrzenianie się arabeski i adaptowanie jej przez różne ludy islamu, mówiące różnymi językami i mające odmienne tradycje artystyczne. Sadeki Beg Afszar (1533-1610), perski poeta i rysownik, w swoim traktacie z 1597 roku, zatytułowanym po arabsku *Kanun as-suwar*, czyli

[16] M.in.w: E. Anglade, *Catalogue des boiseries de la section islamique, Musée du Louvre,* Paris 1988, s. 30–31, il. 15; *The Treasures of Islamic Art in the Museums of Cairo,* red. B. O'Kane, Cairo 2006, s. 43, il. 34–35.

[17] Przekładu na angielski dokonał R. Ettinghausen, *The Arabesque. Meaning and Transformation of an Ornament,* Graz 1977.

Kanon form (w sztuce), wymienił różne motywy występujące w sztuce perskiej, w tym wić roślinną (arabeskową), którą określił słowem *eslimi,* znaczącym „coś muzułmańskiego”[18]. Irańczycy (na przykład historyk sztuki Mohammed Chazaje) także współcześnie określają arabeskę słowem *eslimi*[19].

W podobnym nurcie swoje rozważania, przemyślenia i podglądy wyrażał Ernst H. Gombrich (1909-2001), austriacki historyk sztuki. Pod koniec lat 70. XX wieku opublikował on pracę zatytułowaną *Zmysł porządku. O psychologii sztuki dekoracyjnej*[20], w której omawiał i analizował wiele różnorakich aspektów upiększania przez człowieka jego otoczenia. Podkreślał, że ludzki zmysł porządku oparty jest na liniach prostych i regularnych, choć paradoksalnie w przyrodzie występują one niezmiernie rzadko. Wyznaczył stopnie odbierania/postrzegania dekoratywności w architekturze i sztukach pięknych. Jego zdaniem polegają one na widzeniu, patrzeniu, uwadze i rozumieniu. Cenił ornamentykę sztuki islamu i twierdził, że zamiast pojęcia *horror vacui* (strach przed pustką), które określa dążenie do wypełniania wzorami wszelkich płaszczyzn, powinno się używać terminu *amor infiniti,* czyli upodobanie w nieskończoności. Podkreślał ponadto rolę geometrii w tworzeniu „porządku” kompozycyjnego.

Jedną z najwybitniejszych postaci wśród historyków sztuki muzułmańskiej był Amerykanin niemieckiego pochodzenia Richard Ettinghausen (1906-1979). Specjalizował się w teorii sztuki islamu oraz ikonografii sztuki perskiej. Choć w znacznym stopniu dociekania Ettinghausena dotyczyły zagadnień stylu, ikonologii, mimetyki, figuratywności, anikonizmu i teorii piękna w sztuce islamu, to na marginesie tych studiów, w kilku esejach zawarł uwagi na temat ornamentyki muzułmańskiej w aspekcie sposobów komponowania dekoracji „wydobywanych z tła”. Twierdził ponadto, że artyści w krajach muzułmańskich unikali pustych powierzchni, ponieważ nie zadawalały ich estetycznie. Wykazywali zaś upodobanie do zapełniania ich kombinacjami wzorów, by tym natłokiem przemóc *horror vacui*. Konkluzją Ettinghausena było stwierdzenie, iż znamy nieprzebraną ilość

[18] T.W. Lentz, G.D. Lowry, *Timur and the Princely Vision. Persian Art and Culture in the Fifteenth Century*, Los Angeles 1989, s. 169; Y. Porter, *From the “Theory of the Two* Qalams” *to the “Seven Principles of Painting”: Theory, Terminology and Practice in Persian Classical Painting,* „Muqarnas” 2000, nr XVII, s. 113.
[19] M. Khazaie, *The Source and Religious Symbolism of the Arabesque in Medieval Islamic Art of Persia*, „Central Asiatic Journal” 2005, nr 49/1, s. 27–50.
[20] Zob. przypis 8.

kombinacji ornamentalnych, jednak intencja i przemożna potrzeba ich uzewnętrzniania wciąż pozostaje nieodgadniona. Gęstość i zawiłość wzorów arabeskowych tłumaczył, zauważalną w mentalności i życiu codziennym mieszkańców krajów muzułmańskich, tendencją do ubogacania otoczenia (aż do przepychu), posługiwania się w mowie kwiecistym słownictwem, w muzyce zaś melizmatami[21].

Nieoceniony wkład do badań nad historią i teorią sztuki islamu wniósł Amerykanin Oleg Grabar (1929-2011). W książce na temat kształtowania się sztuki islamu pt. *The Formation of Islamic Art* zamieścił także rozdział o arabesce[22], dodając nowe opinie do stwierdzeń poprzedników. Zwrócił uwagę, że wczesne dekoracje zdobiące zachowane budowle islamu, czyli mozaiki w jerozolimskiej Kubbat as-Sachra i damasceńskim Meczecie Umajjadów, wnoszą wyraźnie znaczenia ikonograficzne oraz symboliczne. Detal architektoniczny budynków powstałych u schyłku okresu umajjadzkiego – pałaców Chirbat al-Mafdżar oraz Al-Mszatta – ukazuje tak wielką różnorodność płaskorzeźbionej ornamentyki, że przyćmiewa ona dobitnie elementy ikonograficzne. Wpływ na to – jak sądził – miało rozpowszechnienie się sztukaterii stiukowych. Z biegiem czasu ornamentyka architektury islamu stawała się wytworem niepowiązanym żadnym związkiem znaczeniowym z charakterem i przeznaczeniem budowli i tę niezależność ornamentyki przejmowały kolejne dziedziny sztuki islamu we wszystkich krajach muzułmańskich. Wszechobecność motywów zdobniczych, zarówno na wyrobach luksusowych, jak i powszechnego użytku, przyczyniła się do tego, że filozofowie i myśliciele muzułmańscy zaniechali wszelkich dociekań ikonologicznych. W kulturze muzułmańskiej obserwuje się zjawisko intelektualnego zajmowania się sprawami duchowymi, słowem pisanym, nie zaś przedmiotami wykonanymi ludzką ręką, które są przemijające, bo nie stworzone przez Boga.

W latach 80. XX wieku Oleg Grabar wygłosił w National Gallery w Waszyngtonie cykl wykładów poświęconych ornamentyce. Ich zapis złożył się na książkę *The Mediation of Ornament*[23]. Autor podjął się omówienia zjawiska oddziaływania/interakcji/przechodzenia/przenikania motywów zdobniczych z jednego rodzaju wyrobów na inne. W sztuce islamu, na przykład, obserwuje się powielanie

[21] R. Ettinghausen, *The Taming of the Horror Vacui in Islamic Art,* [w:] *Islamic Art and Archaeology. Richard Ettinghausen Collected Papers,* red. M. Rosen-Ayalon, Berlin 1985, s. 1305–1318.
[22] O. Grabar, *The Formation of Islamic Art,* New Haven–London 1973, s. 188–205.
[23] Idem, *The Mediation of Ornament. The A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1989,* Princeton 1992.

motywów zdobiących przedmioty metalowe na wyroby ceramiczne. Grabar rozważał tę problematykę pod kątem praktyk artystycznych i aksjomatów naukowych, m.in. w dziedzinie estetyki, historii sztuki, psychologii i socjologii. Najdobitniej „przechodzenie" zdobień obserwuje się w tkactwie, wzory występujące na szczególnie cenionych w islamie tekstyliach tworzyli bowiem malarze miniaturzyści w dworskich skryptoriach. Wykonywane przez nich wzorniki służyły zarówno dekoratorom książek, jak i tkaczom. Wzory podpatrzone na tkaninach były później imitowane przez snycerzy oraz wytwórców wyrobów metalowych, szklanych i ceramicznych.

Obszerny rozdział poświęcił Grabar kaligrafii – najważniejszej dziedzinie sztuk pięknych w islamie. Na tym polu tworzono nie tylko traktaty naukowe, lecz także wypracowano i stosowano swoistą metodologię. Stanowiło to znaczące przeciwieństwo wobec innych dziedzin sztuki, w tym także ornamentyki. Zastąpienie przez kalifa Abd al-Malika (685-705) widniejących na monetach wyobrażeń figuralnych słowami stało się kamieniem milowym w kulturze islamu. Odtąd pisanie i kaligrafowanie nie było już działaniem zwyczajnym, lecz pieczołowicie rozwijanym, nauczanym i praktykowanym. Gdy w ciągu dwóch stuleci w kaligraficznym dukcie *kufi* wykształciło się kilkadziesiąt odmian, niejednokrotnie trudnych do odczytywania, Ali Ibn Mukla (885-940), kaligraf i urzędnik dworski w Bagdadzie, opracował grafię liter w dukcie *naschi*. Przy użyciu liniału i cyrkla wykreślił odpowiednie proporcje liter, a ich grubość wyznaczył, posługując się odpowiednio przyciętymi trzcinkami. Szczególnie ulubionym motywem literniczym stała się ligatura *lam-alif*, często ornamentowana motywami roślinnymi, geometryzowana, prezentująca zoomorficzne lub antropomorficzne zakończenia liter. Kształtu tej ligatury doszukał się Grabar w sylwetkach dwóch bohaterów *Makam* Al-Haririego, przedstawionych w pozie obejmowania się[24].

W miarę upływu czasu kaligrafowie w różnych krajach muzułmańskich wypracowali kilkanaście skodyfikowanych duktów pisma arabskiego, stosowanego przez różne etnicznie ludy wyznające islam. Zasady zapisywania liter o właściwych proporcjach i modułach były skrzętnie przestrzegane; dochodziło do ornamentowania liter i tworzenia ozdobnych kompozycji literniczych. Dla przykładu, literze *kaf*

[24] Ibidem, s. 89. Także w: idem, *The Illustrations of the Maqamat*, Chicago 1984, s. 79–81.

często nadawano kształt ptasi (ornitomorficzny). Około 1000 roku inskrypcje zaczęły pojawiać się na zewnętrznych elewacjach budowli i odgrywać rolę ozdoby. W tym czasie także frontyspisy manuskryptów Koranu zaczęto zdobić arabeskami ujętymi w pasy, kręgi lub innego kształtu pola ornamentalne. Linearyzm wyniesiony z kaligrafii arabskiej wywierał widoczny wpływ na styl książkowego malarstwa miniaturowego[25].

W latach 80. XX wieku ciekawe spostrzeżenia i opinie do teorii ornamentu wniosła Lisa Golombek, kustosz kolekcji sztuki islamu w Royal Ontario Museum w Toronto. Zajęła się ona analizą występowania ornamentów na przedmiotach o kształtach zoomorficznych, florystycznych, na emblematach, w epigrafice arabskiej, a także na wyrobach codziennego użytku (których funkcja miała zwykle istotniejsze znaczenie aniżeli ich dekorowanie). Dostrzegła, że w muzułmańskiej sztuce przedstawieniowej korpusy figurek (**Fot. 23**) lub wizerunków zwierzęcych są ozdabiane wzorami roślinnymi lub abstrakcyjnymi; w rezultacie wyglądają jak okryte tkaninami. W swym eseju *The Draped Universe of Islam*[26] zawarła myśl, że w kulturze islamu istnieje odwieczna potrzeba pokrywania przedmiotów użytkowych wzorzystymi tkaninami, przydawania im fałd, drapowania, by wyglądały okazalej. Z tej potrzeby – zdaniem Golombek – wynikł kanon sztuki muzułmańskiej polegający na ornamentowaniu rzeczy, zdobieniu przedmiotów. Funkcją ornamentów jest zatem intencjonalne pokrycie nimi płaszczyzn i powierzchni.

Pogląd ten można łączyć z innym kanonem sztuki islamu – odwieczną tendencją do odrealniania świata natury na wytworach rąk ludzkich. Stwarzanie/ tworzenie jest bowiem w islamie przypisane Bogu, a nie człowiekowi, co znajduje odzwierciedlenie w powszechności stylizowanych form w rękodziele artystycznym islamu. W aspekcie obyczajowości muzułmańskiej spotykamy się zaś z potrzebą osłaniania/zakrywania czegoś cennego, prywatnego, ochrony przed „złym okiem", skąd niewątpliwie wynika powszechność tekstylnych zasłon, opraw lusterek, okładek książkowych z klapą *miklab* etc.

[25] Niezwykle ciekawe pod tym względem są przechowywane w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie rysunki osmańskiego sułtana Abdülaziza z lat 1867–70. Por. *Wojna i pokój. Skarby sztuki tureckiej ze zbiorów polskich, od XV do XIX wieku,* red. T. Majda, Warszawa 2000, s. 427–430.
[26] L. Golombek, *The Draped Universe of Islam,* [w:] *Content and Context of Visual Arts in the Islamic World,* red. P.P. Soucek, University Park-London 1988, s. 25–50.

W dociekaniach Lisy Golombek poczesną rolę ogdrywał także mukarnas[27] – charakterystyczny ornament przestrzenny, dwu- lub trójwymiarowy, stanowiący ozdobę w architekturze i snycerstwie w krajach islamu[28]. Mukarnas bywa umieszczany na powierzchniach podłuczy lub jako wypełnienie konch oraz kopuł wewnętrznych. Składa się z piętrzących się małych tromp, czyli struktur konstrukcyjnych o kształcie niszy/wnęki (**Fot. 24**), niekiedy zakończonych zwisającym elementem przypominającym stalaktyt. Mukarnasy w architekturze wielu dynastii, a szczególnie Ajjubidów w Syrii i Seldżuków w Anatolii (XII–XIII w.), a także Ilchanidów (XIV w.), Timurydów (XV w.) i Safawidów (XVI–XVII w.) w Iranie oraz Nasrydów w Andaluzji (XIV–XV w.), mogą przypominać udrapowane zasłony.

Próbę syntezy dotychczasowych poglądów o ornamencie w świecie islamu podjęła zaś na kartach książki zatytułowanej *Islamic Ornament*[29] izraelska historyk sztuki muzułmańskiej Eva Baer. We wstępie opracowania zaznacza ona brak precyzyjnej i wyczerpującej definicji ornamentu oraz potrzebę badań nad sztuką zdobniczą. Podnosi kwestię klasyfikowania wytworów artystycznych zaliczanych bądź niezaliczanych do ornamentów. Wśród przywoływanych przez nią problemów znalazły się m.in. pytania: Czy występujące często na wyrobach ceramicznych i metalowych motywy figuralne lub scenki rodzajowe otoczone ornamentami arabeskowymi są również ornamentem czy są przedstawieniem, ozdobą? Jak potraktować przedstawienie kompozytowe? Jak zaklasyfikować wizerunek, którego sylwetkę wypełniają inne sylwetki ludzkie lub zwierzęce? Czy są one motywami antropomorficznymi i zoomorficznymi? Tego rodzaju kompozytowe przedstawienia znane są w sztuce świata, także w malarstwie miniaturowym sztuki islamu **(Fot. 25).**

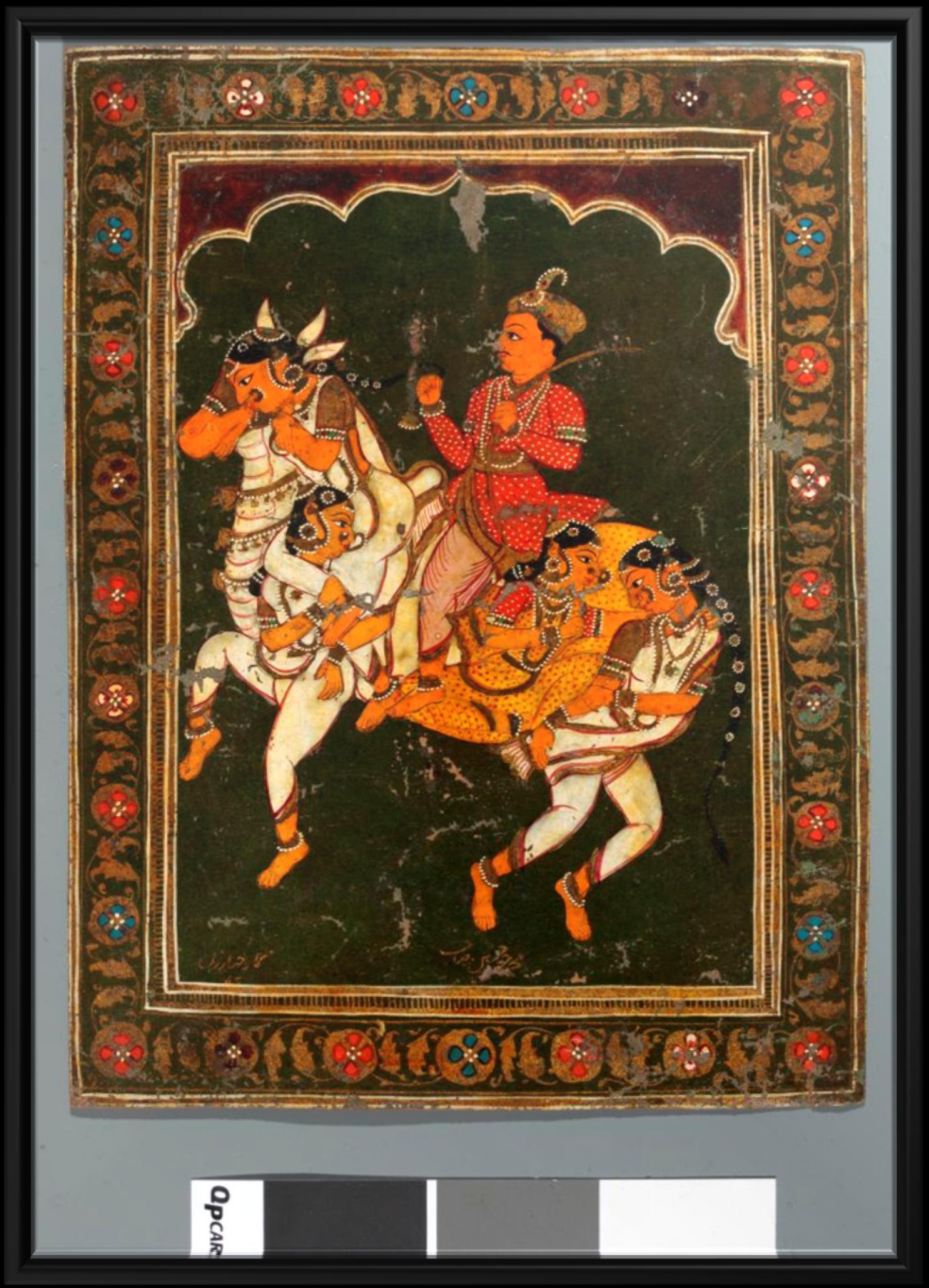
[27] Przykłady mukarnasu: R. Ettinghausen, O. Grabar, M. Jenkins-Madina , op.cit., s. 229, 236–237; Sh. S. Blair, J. M. Bloom, op.cit., s. 11.
[28] L. Golombek, *The Function of Decoration in Islamic Architecture,* [w:] *Theories and Principles of Design in the Architecture of Islamic Societies,* red. M. M. Ševčenko, Cambridge 1988, s. 35–45.
[29] Zob. przypis 1.



Fot. 23. Figurka barana, którego tułów i grzbiet dekorują/pokrywają drobne ornamenty i motyw medalionowy.
Iran, XIX w.
Żeliwo, odlew, inkrustacja drutem srebrnym i złotym; 22,5 x 20,5 x 9 cm



Fot. 24. Element architektonicznej mukarnasowej dekoracji ściennej w kształcie małej niszy i fragment dekoracji do niej przylegającej. W mukarnasowej wnęce motywy kwiatowe.
Kazachstan, miejscowość Turkiestan, XIV w.
Ceramika kwarcowa, montowana w zaprawę, kontury wzorów w technice *cuerda seca* (suchy sznur), barwne szkliwa, złocenia; 21,4 x 20,5 x 10,3 cm



Fot. 25. Miniatura z przedstawieniem kompozytowym ukazującym wielmożę dosiadającego wierzchowca, którego sylwetkę tworzą cztery postacie kobiece. Sygnaturę pośrodku miniatury u dołu można odczytać jako: Mohamed Hosejn Sahib.
Indie, XVIII w.
Tempera na skórze; 25,7 x 19,4 cm

W zasadniczej treści książki Eva Baer skupia się na analizie ornamentu w sztuce muzułmańskiej z punktu widzenia historycznego i geograficznego. Z racji blisko 1400 lat dziejów cywilizacji islamu oraz ogromnego jej rozprzestrzenienia się na półkuli wschodniej, wnioski autorki, choć poparte przykładami dzieł, są z konieczności ogólnikowe. W podsumowaniu akcentuje niezmienne od stuleci upodobanie dekoratorów muzułmańskich do kompozycji geometrycznych, zachowywania układów symetrii, używania pisma w roli dekoracji płaszczyznowej i przestrzennej, traktowania ornamentu jako elementu niezależnego od rzeczy, którą zdobi. Podkreśla, że w tej tradycjonalistycznej tendencji tworzenia ornamentów zmieniała się stylistyka motywów – jedne zanikały, pojawiały się inne; motywy poboczne zyskiwały rangę dominujących, zasadniczych. Był czas, kiedy gustowano w ornamentach realistycznych i gdy ceniono szczególnie motywy abstrakcyjne. Interpretowanie ornamentu muzułmańskiego wciąż jednak kryje w sobie wiele zagadek i niepewności[30].

Wybitną specjalistką, zwłaszcza w dziedzinie architektury arabskiej, jest Doris Behrens Abouseif, Egipcjanka działająca na uniwersytetach w Kairze, Frankfurcie, Monachium, Freiburgu, Leuven, a ostatnio również w Londynie, w School of Oriental and African Studies. W swoim opracowaniu poświęconym estetyce i idei piękna w sztuce arabskiej pt. *Beauty in Arabic Culture*[31] zawarła także przemyślenia na temat ornamentyki. Pokreśliła tradycje wykonywania detalu architektonicznego, a zwłaszcza mukarnasu (którego nazwa wywodzi się z żargonu budowniczych). Stwierdziła, iż, czytając średniowieczne źródła historyczne, nie znalazła w nich komentarzy lub wzmianek na temat ornamentów, czy to geometrycznych, czy roślinnych. Nie natrafiła też na świadectwa przydawania ornamentom znaczeń symbolicznych. Przy powstawaniu dzieła twórcy kierowali się wyłącznie kryteriami estetycznymi, dążyli do perfekcyjnego wykonania przedmiotu. Zdaniem Behrens Abouseif, w sztuce arabskiej obserwuje się większą tendencję do stylizowania przedstawień aniżeli ma to miejsce w muzułmańskiej sztuce perskiej i tureckiej[32].

Wśród nielicznych badaczy ornamentyki sztuki islamu działających w krajach muzułmańskich pojawiają się nazwiska: Farid Szafi'i, Nader Ardalan i Laleh

[30] Ibidem, s. 129.
[31] Doris Behrens-Abouseif, *Beauty in Arabic Culture*, Princeton 1999.
[32] Ibidem s. 184.

Bakhtiar, Issam el-Said i Ayşe Parman, Abdel Wahab i Mohammed Abbas, oraz wspomniany już Mohammad Chazaje[33]. Podsumowując, należy podkreślić, że w teorii ornamentu ornamentyka sztuki muzułmańskiej jest traktowana jako zjawisko odrębne, charakterystyczne i właściwe dla cywilizacji islamu. Podziw wzbudza bogactwo motywów oraz inwencja w powstawaniu niezliczonej ilości odmian i wersji form ornamentalnych. Docenia się wyrafinowanie wzorów, choć na ogół pozostają one wytworem anonimowym.

Zabytki sztuki orientalnej, których fotografie ilustrują esej, pochodzą z kolekcji sztuki muzułmańskiej Muzeum Narodowego w Warszawie (kontakt tel. 22/621 10 31, wewn. 360).

[33] F. Shafi'i, *Simple Calyx Ornament in Islamie Art (A study in Arabesque),* Cairo 1957; N. Ardalan, L. Bakhtiar, *The Sence of Unity. The Sufi Tradition in Persian Architecture,* Chicago-London 1975; I. el-Said, A. Parman, *Geometric Concepts in Islamic Art,* London 1976; A. Wahab, M. Abbas, *Terminogical Decorative Analysis and Artistic Styles of Islamic Art: A Study based on the Woodwork Collection of the Metropolitan Museum of Art, New York,* Ph.D.Thesis; University of Michigan, Ann Arbor 1981; Mohammed Khazaie, zob. przypis 19.

Bogusław R. Zagórski

Mało znany typ rękopisu arabskiego: marokańskie umowy na drewienkach

Historia ta zaczęła się na przełomie listopada i grudnia 2012 roku, gdy na zaproszenie Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Rabacie wygłaszałem w Agadirze, Rabacie, Marrakeszu i Fezie serię wykładów na temat tradycji islamu w Polsce, a zwłaszcza Tatarów litewskich. Ustawiczne przemieszczanie się, zmiany hoteli, czas poświęcony na oficjalne spotkania przed i po wykładach nie pozwalały zwiedzać pięknych miejsc, które z żalem mijaliśmy w przelocie. Raz jednak w Marrakeszu udało się wyrwać ze służbowego kieratu i po spacerze na placu Dżami al-Fana poszliśmy na przyległy bazar. Jarmarczny zgiełk i zapachy, jak we wszystkich podobnych miejscach, przekupnie zapraszający przechodniów do swoich sklepów, błysk złota i elegancja starej biżuterii przemieszane ze stosami chińskiej tandety i usypanymi na plastikowych płachtach pagórkami trudnych do rozpoznania przypraw, a wśród tego osobliwe miejsce, na które natrafiliśmy dość przypadkowo.

Zaintrygowały nas afrykańskie rzeźby stojące u wejścia do wąskiego korytarzyka, a gdy weszliśmy do środka, znaleźliśmy się jakby w skarbcu etnograficznym. Kilka obszernych pomieszczeń wypełnionych było muzealnymi wręcz obiektami, przeważnie starymi, ale i wyraźnie nowszymi, przywiezionymi głównie z Afryki Zachodniej i Sahary. Uprzejmy, ale nie natrętny sprzedawca potraktował nas jak osobistych gości i z widoczną przyjemnością oprowadzał po swoich zbiorach, opowiadając przy tym kilkudziesięcioletnią historię firmy i wypytując zarazem, kto my zacz. Nawiązała się ciekawa rozmowa, w trakcie której natrafiłem na parę koszów wypełnionych dziwnymi

drewienkami, długości od mniej więcej dziesięciu centymetrów do ponad metra, w formie zaokrąglonych deseczek lub walców wyciętych z gałęzi. Drewienka pokryte były szczelnie ze wszystkich stron odręcznym pismem, typową kursywą maghrebińską.

Takiego zastosowania epigrafii arabskiej wcześniej nie widziałem. Moje zaskoczenie spotkało się z natychmiastową reakcją. Sprzedawca wyciągnął mianowicie gruby naukowy katalog belgijskiej wystawy wspaniałości kultury marokańskiej i pokazał mi ilustrację z podobnymi drewienkami, datowanymi na I połowę XVIII w., ze zbiorów Królewskiego Muzeum Afryki Środkowej w Tervurenie. Parsknąłem śmiechem, lecz zaraz objaśniłem zdziwionemu sprzedawcy, o co chodzi. Otóż parę lat wcześniej w nigryjskim Agadezie, zwyczajowo uznanej choć niepisanej stolicy Tuaregów, zaszedłem do pracowni wyrabiającej tradycyjne srebrne ozdoby. Rzemieślnicy tuaresccy nie kryli, że są to wyroby nowe, lecz dla potwierdzenia prawidłowości wzorów wyciągnęli katalog ozdób tuareskich ze zbiorów muzeum kultur pozaeuropejskich w Zurychu. Analogia wydała mi się absurdalnie komiczna, lecz marrakeski sprzedawca z całą powagą potwierdził, że postarał się o belgijski katalog właśnie dlatego, że takie formy epigraficzne są mało znane i żeby uniknąć podejrzeń o szalbierstwo.

Wizyta zakończyła się nabyciem trzech walcowatych drewienek – jako próbki. Wykonane są one z twardego drewna arganowego koloru beżowego i są ręcznie opisane brązowym (lub zbrązowiałym?) atramentem po arabsku, z tym że wiersze tekstu układają się wzdłuż walców.



Fot. 1. Trzy arabskie rękopisy na drewienkach arganowych. Źródło: Zbiory Instytutu Ibn Chalduna.

Walec nr 1 ma 12 cm długości i 2,2 cm średnicy, na lewym końcu (patrząc na napisy) jest zaostrzony – jakby miał przypominać gruby ołówek (zaostrzony fragment ma ok. 1,5-2 cm długości). Oba końce są z grubsza wygładzone. Umieszczony na nim tekst składa się z 9 wierszy, pod którymi znajdują się trzy ozdobne podpisy (?). Wątpliwość rodzi się stąd, że te trzy kaligraficzne motywy wyglądają na zupełnie jednakowe. Datowanie: *rabi al-ula 1149* (tj. VII-VIII 1736).

Walec nr 2 ma 15 cm długości i 2 cm średnicy. Na prawym końcu (patrząc na napisy) jest ukośnie ścięty i wygładzony. Na tym pięciocentymetrowym ścięciu, w odległości 1,5 cm od brzegu, ma dziurkę – tak jakby był przygotowany do powieszenia lub nawleczenia na sznurek. Drugi koniec najwyraźniej był nadcięty i odłamany, potem nie do końca wygładzony. Spisany na walcu tekst składa się z 10 wierszy, pod którymi znajduje się pięć ozdobnych elementów w formie równoramiennych krzyżyków z kółeczkami na każdym ramieniu. Czy może tu chodzić o symboliczne podpisy osób niepiśmiennych, podobnie jak na walcu nr 1? Datowanie: [*asz-szahr*?] *al-haram* [= muharram] *am 1151* (tj. IV-V 1738).

Walec nr 3 ma 15 cm długości i 3 cm średnicy. Oba końce wskazują, że były najpierw nadcięte wokół, a następnie odłamane, lecz oba łamy nie zostały zaokrąglone ani wygładzone. Nawinięty na nim tekst składa się z 8 wierszy, pod którymi nie ma ozdobników znanych z dwu poprzednich walców. Datowanie: *awachir safar am 1194* (tj. początek marca 1780). Dokładniejsze daty dwóch pierwszych tekstów są trudne do odczytania. Ponadto każde z drewienek nosi na sobie odcisk czerwonej pieczęci urzędowej w języku francuskim, o średnicy 4 cm, z nieczytelnym napisem w otoku (napis mieści się między zewnętrznym i wewnętrznym okręgiem) oraz z napisem CONTROLE DES ACTES wpisanym w trzech poziomych wierszach wewnątrz środkowego koła pieczęci. Miałoby to świadczyć o uznaniu spisanych tekstów za dowody o wadze prawnej przez administrację francuską – choć ta ostatnia zapanowała w Maroku dopiero po ogłoszeniu protektoratu w 1912. Czy była to więc legalizacja starych dokumentów, mających służyć do potwierdzenia wciąż trwającego stanu prawnego?

Teksty oczekują na odczytanie i szczegółową analizę, lecz na podstawie pobieżnego oglądu oraz dostępnej (choć bardzo skąpej) literatury można określić

ich funkcję. Są to umowy dotyczące plantacji drzew arganowych: kupna i sprzedaży, dzierżawy oraz dziedziczenia.

Drzewa arganowe, których nazwa systematyczna brzmi *Argania spinosa* (L.) Skeels lub *Argania sideroxylon* Roem. & Schult., miano swe zawdzięczają berberskiemu słowu *argan*, przejętemu przez język francuski (w formie *argane*) a za nim przez inne języki europejskie. Po arabsku nazywają się *arğān, arkān* lub *arqān* (wszystkie wersje zapożyczone z berberskiego i z nieustaloną ortografią niestandardowego dźwięku *g*) oraz opisowo *lauz al-barbar*, czyli *migdały berberskie*. Inne pojawiające się polskie nazwy tego drzewa to: *argania żelazna*, *argania żelazodrzew*, *olejara żelazna*, *tłuścianka żelazna*.



Fot. 2. Drzewo arganowe. Źródło: *Le triangle du Sous & Agadir*, D. Mrini, N. Cherkaoui, Rabat 2010, s. 115.

Drzewa arganowe dają orzechy, z których wyrabia się bardzo ceniony olej arganowy (używa się też określeń olejek lub oliwa), służący tradycyjnie do celów spożywczych i medycznych, a także oświetlenia i wyrobu mydła. Ostatnio stał się bardzo popularny poza Marokiem jako produkt pielęgnacyjny lub składnik produktów kosmetycznych. Mówiąc „ceniony", mam na myśli zarówno jego reputację jako zdrowej i smacznej przyprawy oraz środka leczniczego, jak też wysoką cenę rynkową. Cena zaś jest wynikiem rzadkości produktu, gdyż drzewa mają charakter rośliny endemicznej (czyli występującej wyłącznie na danym terenie) na obszarze południowo-zachodniego Maroka (zwłaszcza w prowincji Sus, czyli wewnątrz i wokół przybliżonego trójkąta As-Suwajra–Marrakesz–Agadir). Szacuje się, że na obszarze ok. 700-800 tysięcy hektarów plantacji uprawia się ok. 21 milionów drzew. Poza Marokiem drzewa arganowe są uprawiane w pobliskiej oazie Tinduf, czyli w skrajnie zachodniej części algierskiej Sahary (co można oczywiście uznać za przedłużenie oryginalnej krainy występowania), oraz w Izraelu (zasadzone sztucznie przez przesiedleńców z Maroka). W formie zdziczałej występują w południowej Hiszpanii.

O zastosowaniu oleju arganowego wspomniałem wyżej. Wytłoczyny pozostające po ekstrakcji oleju służą jako smarowidło do chleba lub pasza dla zwierząt domowych. Drewno i skorupy orzechów są dobrym materiałem palnym. Uprawa i eksploatacja drzew arganowych jest tradycyjnym zajęciem, które zapewnia środki utrzymania znacznej części miejscowej wiejskiej ludności berberskiej.

Ważna rola oleju arganowego w gospodarce znalazła też swoje odbicie w folklorze. Wszystkie fazy produkcji oleju są wyraźnie wydzielone i towarzyszą im specjalne rytuały połączone z przyśpiewkami. Kobiety, które się tym zajmują, pilnują, by dokładnie wykonać wszystkie czynności, tak jak każe tradycja, i zwracają się do Boga z błagalnymi inwokacjami o *barakę*, czyli łaskę.

Przytoczę tu dwa znane powiedzonka związane z drzewem i olejem arganowym:

Urd lhnna uww-djal ajra u-rgaz, id litru ww-argan ajra u-rgaz/Mąż nie szuka henny ani warkoczy, on raczej chciałby litrów oleju arganowego.

Kull ma isker waghghad gh u-rgan, ira waddbagh att isler gh-ilmens/To, co koza zrobiła drzewu arganowemu, garbarz zrobi z jej skórą. [Czyli po polsku: *Jak Kuba Bogu, tak Bóg Kubie*].

A cóż takiego koza może zrobić drzewu arganowemu? Otóż pień drzewa jest często sękaty i poskręcany, co pozwala kozom wdrapywać się na nie i pożywiać liśćmi i orzechami. Koza trawi tylko powłokę orzecha, a pozostałą część wydala. Łatwiej wówczas orzecha rozłupać, wyjąć z niego miąższ i wycisnąć olej.



Fot. 3. Kozy na drzewie arganowym. Źródło: D. Mrini, N. Cherkaoui, op.cit., s. 107.

Tak ważny element gospodarki tradycyjnej podlega surowemu uregulowaniu według zasad prawa zwyczajowego. Reguły te były i są uznawane przez władze państwowe od czasu dynastii Marinidów (XIII-XV w.), Sadytów (XVI-XVII w.) i Alawitów (XVII-XXI w.), które w kwestii prawa zwyczajowego wydawały specjalne rozporządzenia, czyli zahiry (franc. *dahir*), adresowane do plemion zamieszkujących w Susie.

Inskrypcje na arganowych drewienkach znamy z nielicznych kolekcji, lecz nie wydaje się, by były kiedykolwiek przedmiotem pogłębionych studiów. Znamienne, że nawet słowem nie wspomina się o nich w dwu niezależnie wydanych zarysach historii bibliotek marokańskich, które z natury rzeczy poświęcają najwięcej uwagi arabskim (i berberskim) rękopisom i ich zbiorom (w tym archiwaliom). Można odnieść wrażenie, że są traktowane jako miejscowa osobliwość, ewentualnie o wartości przedmiotu czysto folklorystycznego.



Fot. 4. Trzy rękopisy arabskie na drewienkach arganowych z XVIII w. EO.1990.38.72 (+EO.1990.38.76, +EO.1990. 38.88), collection RMCA Tervuren; photo J.-M. Vandyck, RMCA Tervuren ©; *Splendeurs du Maroc*, red. I. Grammet, M. De Meersman, Tervuren 1998, s. 71.



Fot. 5. Dwa rękopisy arabskie na drewienkach arganowych z XIX w. Źródło: D. Mrini, N. Cherkaoui, op.cit., s. 103.

Należy się zastanowić nad kilkoma aspektami tego rzadkiego typu epigraficznych zabytków arabskich.

1. Drewno arganowe jest bardzo twarde i trwałe, a więc świetnie się nadawało do utrwalania dokumentów o długotrwałej ważności prawnej. Jednocześnie jednak znane są podobnej treści dokumenty prawne sporządzane na pergaminie. Jakie reguły decydowały o doborze jednego lub drugiego materiału?

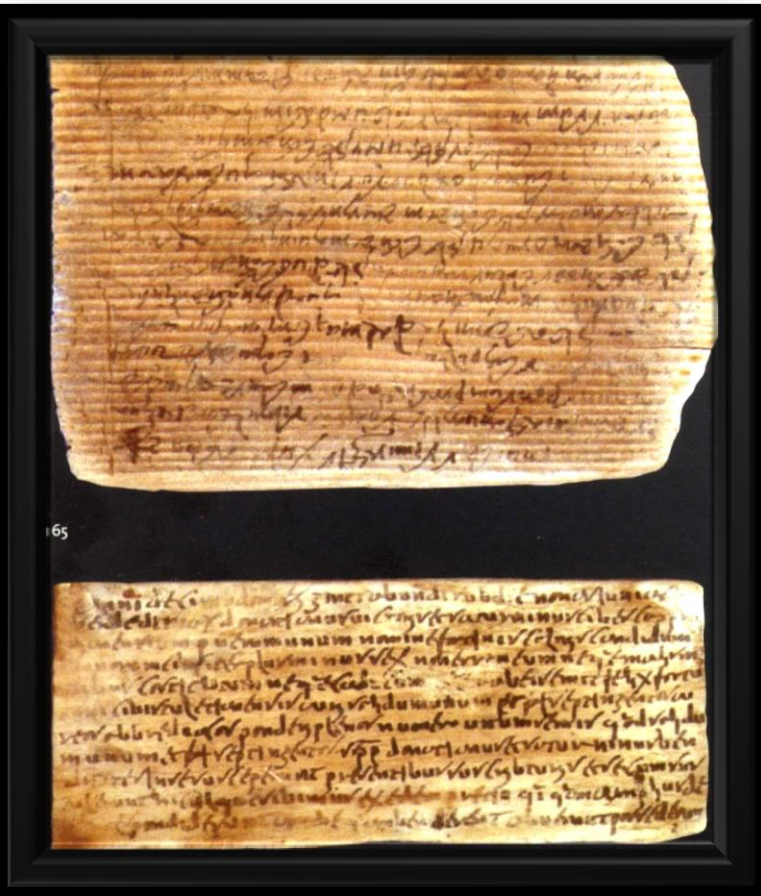


Fot. 6. Trzy rękopisy arabskie na pergaminie z XIX w. Źródło: D. Mrini, N. Cherkaoui, op.cit., s. 102.

2. Ile zachowało się takich drewnianych dokumentów i gdzie są one przechowywane? Czy nie zachodzi ryzyko wyprzedaży tych dokumentów jako pamiątek dla turystów lub wręcz ich spalenia, gdy okażą się już „niepotrzebne”?
3. Należałoby dokonać odczytania i edycji większej ilości takich tekstów, żeby przeprowadzić analizy idące w następujących kierunkach:
   a. paleografii;
   b. analizy językowej (słownictwo, gramatyka);
   c. analizy prawnej zawartych w tekstach postanowień;
   d. danych topograficznych i historycznych.

W tym miejscu zakończyłem swe wystąpienie podczas konferencji X Dni Arabskie – 10-lecie Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki Uniwersytetu Łódzkiego „Badania nad światem islamu – dzieje, dzień dzisiejszy, perspektywy”. Rozważania zawarte w referacie wkrótce miały się jednakże doczekać nieoczekiwanej kontynuacji.

W połowie lipca 2013 poleciałem do Algieru na otwarcie wystawy rękopisów muzułmańskich (kopii) ze zbiorów Instytutu Ibn Chalduna, zorganizowanej w Narodowym Muzeum Starożytności i Sztuki Muzułmańskiej w Algierze (dawniej słynne Musée Stéphane Gsell). Gdy wspomniałem o marokańskich rękopisach na drewienkach, zwrócono mi uwagę na arcyrzadkie zabytki – tabliczki Albertiniego.



Fot. 7. Tabliczki Albertiniego. Źródło: *L’Algerie en heritage. Art et histoire*. Exposition présentée à l’Insitut du Monde Arabe du 7 octobre 2003 au 25 janvier 2004. Institut du Monde Arabe, Paris 2003, s. 214.

Odkryte w 1928 w Algierii, na górzystym obszarze w pobliżu granicy tunezyjskiej, tabliczki Albertiniego nie dały dotychczas początku bardziej zaawansowanym badaniom archeologicznym za względu na trudno dostępny teren i skomplikowaną sytuację polityczną. 45 zachowanych płaskich tabliczek z drewna cedrowego z końca V w., czyli z czasów wandalskich, zapisanych trudno czytelną łaciną zawierało umowy handlowe dotyczące gruntów uprawnych i plantacji oliwek, ale też wykupu niewolników, a nawet warunków zawarcia związków małżeńskich.

Nie znamy innych podobnych zabytków archeologicznych. Najbliższą analogię, jak się wydaje, stanowią prezentowane wyżej marokańskie umowy na drewienkach, z których niektóre są niesłychanie podobne pod względem wyglądu zewnętrznego do tabliczek Albertiniego, a do tego pełnią podobną funkcję – ważnych dokumentów prawnych o długotrwałym użytku. Oba rodzaje rękopisów pochodzą z Afryki Północnej, z kraju Berberów, a więc mają wspólne podłoże kulturowe. Oba też sporządzone zostały w języku miejscowej kultury wysokiej i dobrze zorganizowanego systemu prawnego swoich czasów, w języku niekoniecznie używanym na co dzień przez ludność posługującą się tymi dokumentami prawnymi.

Na niekorzyść analogii działają dwa czynniki: czasu – różnica ponad 1000 lat, oraz przestrzeni – odległość ok. 1700 km. Analogia jest jednak zbyt uderzająca, by ją *a priori* pominąć i wymaga dalszych badań, a zwłaszcza poszukiwań hipotetycznych zaginionych ogniw łańcucha historycznego łączącego te dwa zespoły zabytków.

Marcin Michalski

Systemy polskiej transkrypcji uproszczonej dla języka arabskiego w ostatnim półwieczu

Wprowadzenie

Zapis jednostek tekstu arabskiego – liter, głosek, wyrazów lub dłuższych wypowiedzi – za pomocą liter alfabetu łacińskiego nazywa się latynizacją lub romanizacją. W przypadku zapisu alfabetem łacińskim przystosowanym dla języka polskiego można mówić o ich polonizacji. Latynizacja, w tym polonizacja, jednostek arabskich może być dokonywana w sposób naiwny, czyli bez stosowania sprecyzowanych reguł – często polega wtedy na bezrefleksyjnym przejęciu zapisu z innego systemu pisma posługującego się alfabetem łacińskim, głównie z języka angielskiego. Taki zabieg, rozpowszechniony wśród niespecjalistów, w tym dziennikarzy i tłumaczy z języków zachodnich, nie będzie nas tu interesował. Przedmiotem niniejszego artykułu jest polonizacja systematyczna, czyli dokonywana w sposób świadomy i konsekwentny przez specjalistów, oparta na mniej lub bardziej eksplicytnie określonych regułach.

Latynizacja, w tym polonizacja, może mieć charakter transliteracji lub transkrypcji. Transliteracja ma za punkt wyjścia formę pisaną (graficzną) i polega na zastąpieniu liter/znaków języka źródłowego literami/znakami języka docelowego, zwykle przy zachowaniu zasady odpowiedniości jeden do jednego. Transkrypcja ma natomiast za punkt wyjścia formę mówioną (fonetyczną) i polega na zapisaniu brzmienia wyrażenia języka źródłowego za pomocą

liter/znaków języka docelowego[1]. Ponieważ różne języki mają różne inwentarze głosek, najczęściej możliwe jest tylko przybliżone oddanie brzmienia wypowiedzi jednego języka za pomocą liter/znaków innego. Z tej racji stworzono specjalne systemy znaków transkrypcji, np. IPA (International Phonetic Alphabet).

Systemy latynizacji, w tym polonizacji, mogą łączyć w sobie rozwiązania polegające na transliteracji i transkrypcji. Jest tak również w przypadku różnych systemów transkrypcji uproszczonej dla języka arabskiego stosowanych w polskiej arabistyce. Wynika to z właściwości graficznych i morfologicznych języka arabskiego, które sprawiają, że praktyczny system jego latynizacji nie może być ani czystą transliteracją, ani czystą transkrypcją. Nie może być transliteracją, gdyż z powodu niezapisywania znaków krótkich samogłosek w piśmie arabskim rezultatem czystej transliteracji byłby zapis tylko spółgłosek i długich samogłosek. Nie może być transkrypcją, ponieważ ten sam tekst arabski może być realizowany fonetycznie na różne sposoby – wahaniu podlega na przykład wymawianie pewnych krótkich samogłosek w końcówkach gramatycznych – nie można więc określić podstawy fonetycznej, na której miałaby bazować czysta transkrypcja.

W systemach polonizacji dla języka arabskiego – które zgodnie z tradycją będą tu nazywane „transkrypcjami", z zastrzeżeniem, że nie są one czystymi transkrypcjami – można wyróżnić jeszcze inne rozwiązania należące do jednego lub drugiego komponentu. Rozwiązaniem transliteracyjnym jest to, że w przypadku spółgłosek uwzględnia się wyłącznie wartość fonetyczną, jaką dana litera spółgłoskowa ma w alfabecie, a nie głoskę, jaką realnie reprezentuje w danym wyrazie. Na przykład wyraz 'pisałem', wymawiany jako [kataptu][2], polonizuje się jako *katabtu*, czyli odzwierciedlając zapis arabski przez literę *ba*: كتبت, nie jego wymowę. Przykładami rozwiązań transkrypcyjnych są: sygnalizowanie asymilacji rodzajnika (tj. jego różnych postaci fonetycznych, nieoznaczanych w piśmie) i niesygnalizowanie różnych sposobów zapisu spółgłoski [ʔ] ء (zwarcia krtaniowego). Oprócz komponentów transliteracyjnego i transkrypcyjnego we wszystkich systemach, które będą analizowane poniżej, daje się wyróżnić trzeci, nazywany tu uniformizacyjnym.

[1] E. Polański, *Zasady pisowni i interpunkcji*, [w:] *Wielki słownik ortograficzny PWN z zasadami pisowni i interpunkcji*, red. E. Polański, Warszawa 2012, s. 109.
[2] W nawiasach kwadratowych podana jest transkrypcja fonetyczna IPA, odpowiedniejsza do ilustrowania omawianych tu zagadnień niż arabistyczna transkrypcja naukowa.

Polega on na stosowaniu konwencjonalnie, sztucznie ustalonych form, które nie odzwierciedlają ani pisma, ani rzeczywistej wymowy. Do komponentu uniformizacyjnego zalicza się na przykład stosowanie dla określonych kategorii gramatycznych wyrazów form pauzalnych, niepauzalnych bądź innych – jak w przypadku wyrazów zakończonych na *ta marbuta* i określonych przydawką dopełniaczową, które formy pauzalnej nie mają, gdyż nie występują w pozycji pauzalnej (zapisuje się je z końcówką *-at*). Dzięki tego rodzaju konwencjom osiąga się uniformizację zapisu, choć jednocześnie tworzy się swego rodzaju fikcję, gdyż taki zapis często nie reprezentuje wymowy, która mogłaby się realnie zdarzyć.

Na przestrzeni czasu w systemach polskiej transkrypcji uproszczonej dla języka arabskiego przyjmowano różne rozwiązania dla poszczególnych problemów, aż osiągnięto system dosyć konsekwentnie stosowany w polskiej arabistyce. Zostaną tu przedstawione, w formie przeglądu poszczególnych zagadnień, wybrane systemy stosowane przez arabistów polskich od 1968 roku. Przez system transkrypcji będziemy rozumieć nie tylko odpowiedniość litera/głoska arabska – symbol zapisu polskiego, lecz także konwencje ortograficzne, takie jak pisownia wielką literą, pisownia łączna, rozłączna lub przez łącznik, oraz stosowanie określonych form uniformizacyjnych.

Zagadnienia polonizacji jednostek języka arabskiego będą ilustrowane materiałem pochodzącym przede wszystkim z następujących arabistycznych prac autorskich i jednego przekładu arabistycznego (w nawiasach skróty używane w dalszej części artykułu, po których będzie następował numer strony):

(HL): J. Bielawski, *Historia literatury arabskiej. Zarys*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968.

(MS): *Mały słownik kultury świata arabskiego,* red. J. Bielawski, Warszawa 1971.

(BZ): B. Zagórski, *Nazwy arabskie w polskiej geografii i kartografii na tle praktyki międzynarodowej*, „Polski Przegląd Kartograficzny" 1972, t. 4, z. 4, s. 160–161.

(NW I): J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Wschodu*, Warszawa 1978.

(RI): A. Mez, *Renesans islamu*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1979.

(NW II): J. Bielawski, J. Kozłowska, E. Machut-Mendecka, K. Skarżyńska-Bocheńska, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Maghrebu*, Warszawa 1990.

(JD): J. Danecki, *Gramatyka języka arabskiego*, Warszawa 1994. s. 96 (wyd. 2: 2007, t. I, s. 150–152).

(KL): J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska*, Warszawa 1995 (drugie, zmienione wydanie HL).

Wśród tych prac są dwa teksty poświęcone zagadnieniu liter i znaków używanych do reprezentowania w tekście polskim liter/głosek arabskich: artykuł BZ i rozdział gramatyki języka arabskiego JD. Drugi tekst modyfikuje pierwszy w kwestii sygnalizowania głosek [ʔ] ء i [ʕ] ع, nakazując sygnalizować je jedynie między samogłoskami (pozycja interwokaliczna)[3].

Pozostałe prace to publikacje arabistyczne, w których zastosowano jakiś system polonizacji jednostek języka arabskiego. W każdej z nich we wprowadzeniu podano niektóre jego zasady, głównie wskazówki co do wymowy. Należy zauważyć, że KL to drugie, zmienione wydanie HL, w którym wprowadzono m.in. zmiany w transkrypcji. Zasady podane we wprowadzeniach do prac dotyczą tylko niektórych zagadnień polonizacji. W niniejszym artykule zostaną omówione również takie, których autor/tłumacz bądź redaktor danego tekstu nie poruszył; formułuję je na podstawie konkretnych zapisów w analizowanych tekstach[4].

System stosowany w RI, w zakresie odpowiedniości głoska/litera arabska – symbol zapisu polskiego oparty na JD, jest dziś stosowany przez znaczną część arabistów polskich[5], wydawnictwo PWN i Komisję Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami RP.

---

[3] Należy wspomnieć też o artykule: T. Fryzeł, *Nazewnictwo arabskie w prasie polskiej*, „Zeszyty Prasoznawcze" 1971, t. XII, nr 4, który traktuje o różnych zagadnieniach (np. pisowni imion własnych z wyrazami *abu*, *ibn*, pisowni rodzajnika), jednak w kwestii odpowiedniości głoska/litera – symbol zapisu polskiego ogranicza się do podania tabeli „ujmującej zasady retranskrypcji nazw arabskich z transkrypcji (czy częściej transliteracji) angielskiej i francuskiej na język polski" (s. 49–50) i z powodu tej pośredniości nie będzie nas tu interesować. (Tabelę tę autor przytacza według: T. Majda, *Zasady uproszczonej transkrypcji arabskich imion własnych i nazwisk*, [w:] *Informator polityczny (I)*, Dział Dokumentacji PAP, Warszawa 1965, s. 22 – publikacji, do której nie udało mi się dotrzeć).

[4] W niektórych tekstach niejednokrotnie zdarzają się niekonsekwencje. W takich sytuacjach staram się wydobyć reguły najczęściej stosowane w danej publikacji. Pomijam zapisy, które wydają się ewidentnymi błędami albo jednorazowymi odstępstwami od stosowanego systemu.

[5] Jako przykłady prac można wymienić: J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2001; M.M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008; W. Walther, *Historia literatury arabskiej*, przeł. A. Gadzała, red. M.M. Dziekan, Warszawa 2008.

Odpowiedniości głoska/litera arabska – symbol zapisu polskiego

W zakresie odpowiedniości głoska/litera arabska – symbol zapisu polskiego[6] omawiane tu systemy polskich transkrypcji uproszczonych charakteryzują się następującymi rozwiązaniami wspólnymi.

1. Nie sygnalizuje się iloczasu samogłosek, które w języku arabskim mogą być krótkie lub długie. Arabskie fonemy samogłoskowe transkrybuje się jako litery oznaczające głoski polskie odpowiadające jednemu z wariantów danego fonemu, tj. jako *a*, *u* oraz *i*; nie odzwierciedla się faktu, że arabski fonem /i/ zawiera dwie głoski, [i] oraz [ɨ], które można by oddawać polskimi literami *i* oraz *y*, odpowiednio.
2. Nie jest sygnalizowany akcent – w języku arabskim ruchomy.
3. Arabskie spółgłoski [b] ب , [t] ت , [d] د , [r] ر , [z] ز , [s] س , [ʃ] ش , [k] ك , [l] ل , [m] م , [n] ن , posiadające odpowiedniki w języku polskim, zapisywane są za pomocą odpowiednich liter polskich. W przypadku [ʃ] ش jest to digraf *sz*. Litera ج , która najczęściej (głównym wyjątkiem jest wymowa kairska z realizacją jako [g]) ma realizację fonetyczną [dʒ], jest polonizowana jako *dż*.
4. Nie stosuje się specjalnych znaków na oznaczenie spółgłosek emfatycznych, które w tekście polskim zapisuje się tak jak ich odpowiedniki nieemfatyczne.
5. Litera ظ , która zależnie od regionu może być realizowana jako jedna z dwóch emfatycznych spółgłosek szczelinowych: międzyzębowa [ðˤ][7] lub zębowa [zˤ], jest zapisywana jako *z*.
6. Zarówno spółgłoska szczelinowa krtaniowa [h] ه , jak i szczelinowa faryngalna bezdźwięczna [ħ] ح są zapisywane jako *h*.
7. Spółgłoska szczelinowa uwularna[8] bezdźwięczna [χ] خ jest zapisywana jako polski digraf *ch*.
8. Spółgłoska szczelinowa uwularna[9] dźwięczna [ʁ] غ jest zapisywana jako digraf *gh*.

[6] Ponieważ w wielu przypadkach efekt transliteracji pokrywa się z efektem transkrypcji, a analizowane tu systemy są ich połączeniem, nie zachodzi praktyczna potrzeba rozróżniania między głoską a literą arabską (bądź znakiem pomocniczym) jako podstawą polonizacji. Wyrażenie „symbol zapisu polskiego" odzwierciedla fakt, że w zapisie polskim głosce/literze arabskiej może odpowiadać nie tylko litera, lecz także digraf, znak graficzny (apostrof) lub brak litery.

[7] Emfatyczność, tu zaznaczona jako ˤ, czyli faryngalizacja, może być także realizowana jako welaryzacja.

[8] W niektórych opisach fonetycznych języka arabskiego głoska ta jest charakteryzowana jako welarna.

[9] Podobnie jak poprzednia, głoska ta bywa opisywana jako welarna.

9. Półsamogłoska [w], oznaczana literą و , jest zapisywana na dwa sposoby: jako litera *w* w pozycji przed samogłoską, również gdy jest podwojona (np. *walad*, *kuwwa*[10]), a w innych pozycjach jako *u* (np. *daur*). Wobec niewielkiej liczby przykładów trudno mówić o regularnościach w transkrypcji tej głoski w pozycji na końcu wyrazu po spółgłosce. W analizowanych pracach występują zapisy przez *w*, np. *ghazw* (HL 39, KL 15), *al-Hilw* (NW II 570), *an-nahw* (RI 238), ale w późniejszych publikacjach (stosujących poza tym system z RI) także przez *u*, np. *al-badu*[11], *Hilu*[12].
10. Półsamogłoska [j], oznaczana literą ي, jest w każdej pozycji zapisywana jako *j*, również gdy jest podwojona. Podwojenie dotyczy m.in. afiksu nisby w formach innych niż rodzaj męski liczby pojedynczej – afiks ten pisze się przez *-jj-*, np. *al-madanijja* (HL 283).

Podobnie jak w przypadku [w], zachodzą wahania w zapisie [j] w pozycji na końcu wyrazu po spółgłosce. Również tutaj problemem jest mała liczba przykładów. Częstsze wydają sie zapisy przez *i*, np. *(...) an-nafi* (NW II 215), *'An maszi* (NW I 254), *Al-Wahi (...)*[13], a rzadsze przez *j*, np. *Wahj (...)* (NW I 508, 248 i 251). Czasem autorzy zapisują w takim wyrazie końcówkę fleksyjną, wskutek czego [j] przestaje być na końcu wyrazu, np. *Wahju'l-matar* (NW I 272), *Muchtarat wahji'l-'am* (NW I 271).

Kwestię, jak należy zapisywać [w] i [j] w polskiej transkrypcji, JD (1994, s. 96 i 2007, s. 152) reguluje następująco: Jeśli arabskie و funkcjonuje „jako spółgłoska", zapisuje się je jako *w*, np. *walad*, a jeśli „jako półsamogłoska", to jako *u*, np. *daur*. Z fonetycznego punktu widzenia w obu sytuacjach jest to jednak półsamogłoska, tylko w innym otoczeniu, czyli w innym rodzaju dyftongu (dwugłoski). W pierwszym przypadku jest to dyftong o strukturze półsamogłoska + samogłoska, a w drugim o strukturze samogłoska + półsamogłoska. W MS (s. 6) sformułowano zasadę, według której głoska ta „jest oddawana przez polskie *w* (choć czytać je należy

[10] Udało mi się znaleźć tylko pojedyncze przykłady zapisu z podwojonym *w* na końcu wyrazu: *baduww* (J. Danecki, op.cit., s. 19; *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, red. M.M. Dziekan, Warszawa 2001, s. 106), są one jednak problematyczne, gdyż wyraz بدو 'beduini' jest wymawiany jako [badw], nie [baduw:] (por. np. *Al-Mundżid fi al-lugha wa-al-alam*, Bajrut 2002, s. 29).
[11] M.M. Dziekan, *Cywilizacja islamu w Azji i Afryce*, Warszawa 2007, s. 10.
[12] D. Madeyska, *Liban*, Warszawa 2003, s. 74–75 i passim; J. Zdanowski, *Historia Bliskiego Wschodu w XX wieku*, Wrocław 2010, s. 258–259.
[13] M.M. Dziekan, *Dzieje*, op.cit., s. 520.

raczej jako *u*), jeśli następuje po niej samogłoska, natomiast, jeśli jest poprzedzona samogłoską i tworzy dwugłoskę, jest oddawana przez *u*". W treści tej zasady powinno się jednak zaznaczyć: „i tworzy **z nią** dwugłoskę", tak aby z zapisu przez *u* wykluczyć struktury, w których [w] jest poprzedzona samogłoską, ale dwugłoskę (tj. dyftong) tworzy z samogłoską następującą, np. *suwar*.

Co do wymowy *w* w zapisie polskim, MS niewłaściwie podaje, że należy je wymawiać „jak *u*". Być może wskutek błędu *u* wydrukowano zamiast *u̯* ze znakiem diakrytycznym u dołu, używanym niekiedy na oznaczenie, że głoska ta jest niezgłoskotwórcza. Krótka i zrozumiała dla laika informacja zawarta jest w RI: „«w» odpowiada polskiemu «ł» (niekresowemu!)" (s. 30). Należy podkreślić, że brak tego rodzaju wskazówki sprawia, że czytelnik niespecjalista widząc literę *w*, wymawia głoskę [v], czyli głoskę w arabskim nieistniejącą (nie licząc rzadkich nowszych zapożyczeń).

W kontekście wskazówek co do wymowy należy wspomnieć o innej problematycznej w tym względzie konwencji, mianowicie digrafie *gh*. Informacje na temat jego wymowy znaleźć można w MS („dźwięk gardłowy […] przypominający nieco francuskie *r grasseyé*", s. 6), podobnie w HL (s. 8), NW I (s. 16), NW II (s. 20) i RI („jako francuskie języczkowe «r»", s. 30), brak jej natomiast w KL. Bez takiej wskazówki czytelnik nieznający arabskiego będzie niemal na pewno czytał w tym miejscu dwie głoski: [gx][14].

Rozwiązania różniące poszczególne publikacje w zakresie odpowiedniości głoska/litera arabska – symbol zapisu polskiego są następujące:

1. Głoski [θ] ث i [ð] ذ

Obie głoski międzyzębowe nie mają odpowiedników w języku polskim. W HL i MS były zapisywane digrafami *th* i *dh*, odpowiednio, przy czym we wstępach do tych książek umieszczono wskazówkę, że należy je czytać tak jak w języku angielskim. W późniejszych pracach *th* i *dh* zastąpiono literami oznaczającymi polskie głoski zbliżone do arabskich artykulacyjnie i audytywnie: *s* i *z*. W ten sposób zatracono w transkrypcji różnicę między [θ] ث a [s] س z jednej strony i między [ð] ذ a [z] ز z drugiej, za to pozbyto się obcej polszczyźnie konwencji

[14] Postulowano, by głoskę tę zapisywać jako *g*: T. Fryzeł, op.cit., s. 50 (tabela) i A. Zaborski, *Janusz Danecki, Gramatyka języka arabskiego, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 1994, str. 597* [recenzja], „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego" 1995, nr 51, s. 141.

bazującej na wzorcu angielskim. Ponadto zapis przez *th* i *dh* mógł (w nielicznych wprawdzie przypadkach) rodzić u osób nieznających arabskiego wątpliwości co do tego, czy chodzi o jedną głoskę czy dwie: na przykład z zapisu *Fath al-Andalus* nie wynika, czy należy po polsku czytać [faθ] czy [fatx].

Tabela 1. Zapis głosek [θ] ث i [ð] ذ

	HL 1968	MS 1971	BZ 1972	NW I 1978	RI 1979	NW II 1989	JD 1994	KL 1995
[θ] ث	*Th*		*S*					
[ð] ذ	*Dh*		*Z*					

2. Głoska [ʕ] ع

Zapis tej głoski trzeba rozpatrywać pod dwoma względami: pozycji, w których jest sygnalizowana, i użytego do jej sygnalizowania symbolu.

W HL, MS i NW I głoskę [ʕ] ع sygnalizowano zawsze, niezależnie od jej pozycji. Pisano więc: *sadż'* (MS 448), *'Abd ar-Rahman* (HL 235), *Sa'dyci* (MS 447). W BZ i NW II przyjęto konwencję sygnalizowania jej w środku wyrazu, np. *San'a*, *Bi'r Bu'ajrat* (BZ 161), *Diwan asz-szi'r* (NW II 12), *Sal'a (...)* (NW II 377), lecz już nie na jego końcu ani początku, np. *Janbu al-Bahr* (BZ 161), *Asz-Szira al-mumazzaq* (NW II 462), *Al-Asifa* (NW II 454)[15]. W RI, JD i KL sygnalizuje się ją tylko w pozycji interwokalicznej.

Do oznaczania tej głoski używano trzech znaków zbliżonych do siebie kształtem: w HL było to lustrzane odbicie apostrofu [ʿ], w MS, NW I oraz KL – apostrof odwrócony o 180 stopni [‘], a w BZ, RI, NW II i JD – apostrof [’] (tj. podniesiony przecinek). Tak więc wyraz سعد [saʕd] miał na przestrzeni lat cztery różne zapisy: *Sa'd* (np. HL 191), *Sa'd* (np. MS 447), *Sa'd* (np. NW II 349) i *Sad* (np. RI 341). Jeśli jednak uwzględnić, że niektórzy autorzy sygnalizowali [ʕ] w jeszcze inny sposób, podwajając samogłoskę, i pisali *Saad*[16], liczba sposobów sygnalizowania tej głoski wzrasta do pięciu.

[15] We wstępie do NW II (s. 20) sformułowano zasadę, że [ʕ] jest zapisywana „wewnątrz wyrazu” „po samogłosce”, por. zgodny z nią zapis *Saraqu mitafi…* (s. 377) – [ʕ] nie występuje w wyrazie معطفي [miʕtʿɑfi:] po samogłosce, nie jest więc sygnalizowane w zapisie polskim. Spora liczba zapisów jest jednak z tą zasadą niezgodna: [ʕ] jest sygnalizowane w NW II również po spółgłosce, np. *mas'ubat* (s. 289), *Al-Af'a* (s. 448).

[16] D. Madeyska, op.cit., s. 51, 262. Nie spotkałem jednak przykładu stosowania w pracach arabistycznych konwencji podwajania litery innej niż *a* (co dałoby na przykład formy: **buud* بعد czy **sziir* شعر).

W RI i JD w taki sam sposób i w tych samych pozycjach co [ʕ] sygnalizuje się głoskę [ʔ] ء. Tabelarycznie konwencje zapisu obu głosek zostaną przedstawione w punkcie kolejnym.

Należy poczynić jeszcze dwie uwagi. Pierwsza dotyczy zapisu podwojenia [ʕ]. Występują zapisy z podwojeniem znaku: *Zulumat wa-aszi''a* (HL 455), *Aszi''a* (NW I 678), a także ze znakiem pojedynczym: *Zulumat wa aszi'a* (MS 323, NW I 559). Druga uwaga dotyczy tego, że autorzy, którzy stosują zasadę sygnalizowania [ʕ] tylko między samogłoskami, sygnalizują ją także po półsamogłosce [j], pisząc *ar-Rubaj'i*[17], nie: *ar-Rubaji*, oraz po półsamogłosce [w], pisząc *mau'iza* (RI 321), a nie: *mawiza*. Niska liczba przykładów nie pozwala jednak na generalizacje w żadnej z obu kwestii.

3. Głoska [ʔ] ء

W HL, MS i NW I głoska ta nie jest zapisywana w żadnej pozycji, nawet interwokalicznej, występują więc zapisy takie jak *al-Malaika* (HL 443, MS 406) i *Umarauna* (MS 174). Według zasad BZ zapisuje się ją tylko w środku wyrazu, niezależnie od sąsiedztwa, za pomocą apostrofu, np. *Bi'r Bu'ajrat* (s. 161). W pozostałych pracach (sporadycznie również w MS i NW I) zapisuje się ją tylko w pozycji interwokalicznej, za pomocą apostrofu, np. *at-tawa'if* (RI 31)[18]. W RI i JD te same konwencje stosuje się do głoski [ʕ] ع.

Tabela 2. Zapis głosek [ʕ] ع i [ʔ] ء.

	HL 1968	MS 1971	BZ 1972	NW I 1978	RI 1979	NW II 1989	JD 1994	KL 1995
[ʕ] ع	' wszędzie	‘ wszędzie	' w środku wyrazu	‘ wszędzie	' interwokalicznie	' w środku wyrazu	' interwokalicznie	‘ interwokalicznie
[ʔ] ء	nigdzie			nigdzie		' interwokalicznie		' interwokalicznie

[17] W. Walther, op.cit., s. 276; M.M. Dziekan, *Dzieje*, op.cit., s. 327.
[18] Wyraz, w którym sygnalizuje się tę głoskę po półsamogłosce [w]: *al-maw'uda* ‘żywcem zakopana’ (NW II 213), jest izolowanym przykładem.

Niesygnalizowanie głoski [ʔ] ء w pozycji interwokalicznej we wcześniejszych publikacjach w niektórych sytuacjach nie powodowało zbytnich odstępstw od wymowy arabskiej. Na przykład, jeśli głoska ta występowała między [a:] i [i], jak w wyrazie [ʔalmala:ʔika], osoba nieznająca arabskiego, czytając *al-Malaika* analogicznie do polskiego *gaik*, wymawia w nim prawidłowo zwarcie krtaniowe. Jednak niesygnalizowanie tej głoski między [a:] i [u], jak w wyrazie [ʔumara:ʔuna:], sprawia, że sekwencję liter *au* w wyrazie *Umarauna* laik odczytuje jako jedną sylabę (jak w wyrazie *auto*), niezgodnie z wymową oryginalną.

4. Głoska [q] ق

Głoskę tę zapisywano jako *k* we wszystkich publikacjach z wyjątkiem NW II, gdzie do jej oznaczania stosowano literę *q*, przejętą z transkrypcji naukowej. W rezultacie powstały nietypowe połączenia obcej litery *q* i polskich dwuznaków *dż* i *sz* w jednym wyrazie takie jak *Al-Qartadżanni* czy *Szauqi*.

Inne konwencje ortograficzne

Zagadnienia dotyczące konwencji takich jak pisownia wielką literą, pisownia rozłączna lub przez łącznik nie są poruszane w informacjach dla czytelników umieszczanych we wstępach do analizowanych publikacji. Nie były one również przedmiotem propozycji BZ i JD. Do rozwiązań wspólnych wszystkim omawianym tu systemom należy pisanie złożonych nazw osobowych rozłącznie, np. *Abd Allah*, nie *Abdallah*. Mimo małej liczby przykładów wydaje się, że w analizowanych tu systemach na ogół nie sygnalizowano zmian samogłoski rodzajnika zachodzących w wymowie, jeśli poprzedza go wyraz zakończony spółgłoską: zapisuje się na przykład *'an al-asila* (HL 299), *'an al-asila* (MS 217), *an al-asila* (KL 265), mimo że mówi się [ʕan **i**lʔasʔila][19]. Tę konwencję zachowywania niezmiennej formy rodzajnika należy zaliczyć do komponentu uniformizacyjnego. Do tego komponentu należy także przestrzegana we wszystkich systemach zasada, według której końcówka z *ta marbuta* jest transkrybowana jako *-at*, jeśli zawierający ją wyraz jest określany przydawką dopełniaczową (czyli jest pierwszym członem idafy), natomiast w pozostałych wypadkach transkrybowana jest jako *-a*. Pojedyncze nieścisłości

[19] Można jednak wskazać przynajmniej jeden zapis sygnalizujący taką zmianę samogłoski: *Saaluni 'ani'l-ghuzat* (NW I 352).

(wynikające z niedopatrzenia?) zdarzają się w HL i MS. W NW I trafić można jednak na całkiem dużo zapisów przez *-a* tam, gdzie powinno być *-at*, np. *Kleopatra batala Misr* (s. 271), *'Abkarijja Salah ad-Din* (s. 491), a sporadycznie także na zapisy przez *-at* poza idafą, np. *Al-'Audat* (s. 278), *Huzjan* {Hazajan}[20] *zaudżat* (s. 506).

Do zagadnień, które w badanych tu publikacjach nie były traktowane w sposób jednolity, należą następujące:

1. Wielkość litery *a* w rodzajniku w nazwach własnych

We wcześniejszych publikacjach, do NW I włącznie, *a* będące pierwszą literą rodzajnika było zapisywane małą literą w każdej sytuacji (rzecz jasna z wyjątkiem początku zdania lub tytułu), np. *dzieła al-Dżahiza* (HL 150). Począwszy od RI, trzymano się zasady, która z czasem została usankcjonowana autorytetem *Wielkiego słownika ortograficznego PWN*:

> Z rzeczownikami pospolitymi piszemy go [tj. rodzajnik – M.M.] małą literą, np. *al-kaida* (= baza), natomiast z nazwami własnymi – wielką, np. *Al-Kaida* (= Baza), *Al-Asad, An-Nasirijja*. Jeśli jednak nazwa własna składa się z dwóch elementów, to rodzajnik przed drugim elementem piszemy małą literą: *Hafiz al-Asad, Anwar as-Sadat*[21].

Konsekwencją tej zasady jest niepożądany pod względem kryterium jednolitości fakt, że niektóre nazwiska arabskie muszą mieć dwie formy zapisu, zależnie od tego, czy użyto ich z imieniem czy bez (np. *rządy Al-Asada* vs. *rządy Hafiza al-Asada*). Jest to konwencja bez precedensu w ortografii polskiej, w której nazwiska zachodnie zaczynające się od elementu pisanego małą literą, np. *d'Alembert*, *van Gogh*, zawsze mają tę samą postać.

Tabela 3. Zapis *a* w rodzajniku określonym w nazwach własnych.

HL 1968	MS 1971	NW I 1978	RI 1979	NW II 1989	KL 1995
zawsze mała			mała, jeśli w środku nazwy; wielka, jeśli samodzielnie		

[20] W nawiasach klamrowych podaję wersję prawidłową w przypadku błędnego zapisu polskiego.
[21] E. Polański, op.cit., s. 96.

2. Sygnalizowanie elizji głoski [a] w rodzajniku określonym

Głoska [a] w rodzajniku określonym ulega – wraz z poprzedzającą ją głoską [ʔ] – elizji, jeśli rodzajnik występuje po jednostce zakończonej samogłoską. Taką jednostką jest na przykład przyimek [bi] przenoszący znaczenie instrumentalności. Mówi się więc: [bilbajt] ‘domem’, nie: *[biʔalbajt], choć pisze się بالبيت, czyli z zachowaniem litery alif oznaczającej na początku wyrazu głoskę [a]. Wyjątkiem grafii arabskiej w tym względzie jest pisownia rodzajnika po przyimku [li] ‘dla, do’ – wówczas litery alif się nie zapisuje. Na przykład wyraz [lilbajt] ‘dla domu’ pisze się للبيت, nie *لالبيت.

W analizowanych publikacjach problem ten nie był traktowany jednakowo. We wcześniejszych pracach, do NW I włącznie, zapis odzwierciedla wymowę (do głosu dochodzi komponent transkrypcyjny). Elidowaną samogłoskę sygnalizuje się apostrofem, np. *Al-Jad wa’l-ma* (MS 137), *(...) li’l-kamar* (NW I 341), *Bajna’l-Kasrajn* (NW I 462). Z kolei w RI i KL elizji nie sygnalizuje się w zapisie polskim w żaden sposób (co zbliża taki zapis do transliteracji), np. *wa-at-tadil* (RI 201), *Al-Kamil fi al-adab* (KL 141). Szczególny jest przypadek zapisu rodzajnika po przyimku [li] w systemie z RI, w którym pisze się np. *dżulus li-al-iza* (RI 322), mimo że w rodzajniku nie ma ani [a] w arabskiej wymowie, ani litery alif w arabskim piśmie. Mamy tu do czynienia z dążeniem do zachowania jednolitości form (komponent uniformizacyjny). Najbliżej transliteracji pod względem omawianego tu zagadnienia jest system użyty w NW II, w którym elizję oddaje się w zapisie polskim tylko wtedy, gdy jest sygnalizowana w grafii arabskiej, czyli po [li]. Pisze się więc *(...) wa-al-hadis* (s. 85), *(...) fi al-lajl* (s. 586), ale: *Li-r-rih* (s. 212), *Al-Mumin li-l-mumin* (s. 101-102), czasem też łącznie: *Hikaja lil-atfal* (s. 165), *Kalimat lil-am al-dżadid* (s. 165). W KL brak stosownych przykładów. Poniższa tabela zawiera zestawienie konwencji sygnalizowania omawianego tu zagadnienia na przykładzie rodzajnika ze spółgłoską [l].

Tabela 4. Sygnalizowanie elizji głoski [a] w rodzajniku po spójnikach i przyimkach

HL 1968	MS 1971	NW I 1978	RI 1979	NW II 1989	KL 1995
wa’l-... *fi’l-...* *li’l-...*			*wa-al-...* *fi al-...* *li al-...*	*wa-al-...* *fi al-...* *li-l-... / lil-*	*wa-al-...* *fi al-...* [brak]

Elizja samogłoski [a] w rodzajniku zachodzi także po innych częściach mowy zakończonych samogłoską. W HL, MS i NW I również taka elizja jest sygnalizowana, np. *Mufakkiru'l-islam* (HL 485), *Ibn Badżdża wa' l-falsafa' l-maghribijja* (MS 418), *Abu'l-'Atahijja* (MS 19), *Fi kura 'l-dżinn* (NW I 528), *Zu'n Nun* (NW I 502). Brak jednak konsekwencji, występują bowiem też formy takie jak: *Umarauna **a**sz-szu'ara* (MS 174), *kadi **a**n-nasara* (MS 376), *Al-'Urwa **a**l-wuthka* (MS 382), *kad bajjanaha **a**r-rasul* (NW I 220). Warto zauważyć, że symbol elizji stosowany w tych publikacjach, czyli apostrof (jak w grafii języka francuskiego), choć nie pokrywa się ze znakiem hamzy (tej bowiem się nie sygnalizuje), jest podobny do znaku głoski [ʕ] ع, co czasami prowadzi do nieczytelnego dla niewprawnego odbiorcy zagęszczenia znaków typu apostrof, np. *ma'a'l-'ilm* (MS 383), *Ba'da'l-'asifa* (MS 411).

W artykule BZ występuje zapis *Bu-l-Abbas* (s. 160), w którym elizja [a] po rzeczowniku sygnalizowana jest łącznikiem. W późniejszych pracach, począwszy od RI, elizja nie jest sygnalizowana w takich sytuacjach.

3. Łączenie spójników i przyimków za pomocą łącznika

W grafii arabskiej jednoliterowe spójniki i przyimki są pisane łącznie z następującym po nich wyrazem. W transkrypcji polskiej stosowano w tej kwestii dwa rozwiązania: pisownię rozłączną lub przez łącznik, przy czym często niekonsekwentnie. Na przykład w HL spójnik *wa* 'i' przed wyrazem niezaczynającym się od rodzajnika *al-* (z rodzajnikiem bowiem sygnalizuje się apostrofem elizję) jest na ogół pisany przez łącznik, np. *Kajs wa-Lubna* (s. 393), *Hiljat al-fursan wa-szi'ar asz-szudż'an* (s. 508), ale sporadycznie także rozłącznie, np. *Alf lajla wa lajla* (s. 336), *'Adżib wa Gharib* (s. 316). Pisownia przez łącznik jest stosowana bezwyjątkowo w RI, NW II i KL, choć w tej ostatniej publikacji zdarzają się sporadyczne (niezamierzone?) zapisy bez łącznika: *wa al-bajan* (s. 283), *wa rihlatihi* (s. 291), *bi al-wafajat* (s. 282). Z kolei w MS i NW I zapisy bez łącznika wydają się częstsze, np. *Kajs wa Lubna* (MS 9), *Alf lajla wa lajla* (MS 45, NW I 680), *Kalila wa Dimna* (MS 270), *fa bikam* (NW I 502), a z łącznikiem rzadsze: *Malaika wa-szajatin* (MS 91), *Silat al-islam bi-islah al-masihijja* (NW I 58).

Tabela 5. Łączenie spójników i przyimków z wyrazem bez rodzajnika.

HL 1968	MS 1971	NW I 1978	RI 1979	NW II 1989	KL 1995
z łącznikiem	przeważnie bez łącznika		z łącznikiem		

4. Wielkość litery w wyrazach *ibn/Ibn, bint/Bint, abu/Abu, umm/Umm*

Kiedy wyrazy te, mające znaczenie ‘syn’, ‘córka’, ojciec’, ‘matka’, wchodzą w skład nazw osobowych, rodzi się kwestia zapisywania ich małą albo wielką literą. W trzech wcześniejszych pracach, HL, MS i NW I, były zapisywane małą literą, jeśli stały w środku nazwy, np. *Jusuf ibn Taszfin* (HL 218), *Ibn Hazm abu Muhammad ‘Ali* (MS 210), a wielką, jeśli występowały na jej początku, np. *Ibn Ruszd* (MS 214), *Abu Tammam* (HL 132). W późniejszych publikacjach, od RI począwszy, wyrazy te zapisywane są zawsze wielką literą.

5. Ostatnie zagadnienie dotyczy uniformizacji zapisu wyrazów zakończonych krótką samogłoską będącą afiksem gramatycznym lub jego częścią. W przypadku wyrazów należących do kategorii gramatycznych imię (*nomen*) i czasownik chodzi o stosowanie form pauzalnych bądź niepauzalnych. W przypadku przyimków o rdzeniach trzyspółgłoskowych zakończonych na krótkie *-a* nie można mówić o formie pauzalnej, gdyż jako przyimki nie występują nigdy w pozycji pauzalnej. Poniższy przegląd poszczególnych form wyrazów nie zawsze pozwala na generalizację z powodu małej liczby przykładów, a czasem także równoległego stosowania różnych rozwiązań wewnątrz jednego systemu.

i) We wszystkich systemach stosuje się formy pauzalne dla imion (*nomina*), których końcówki gramatyczne mają postać krótkiej samogłoski lub krótkiej samogłoski z [n] (nunacja), np. *Ajjam al-ʾArab* (HL 96, nie: **Ajjamu al-ʾArabi*), *hisan majjit* (NW II 217, nie: *hisanun majjitun*). Sporadycznie zdarzają się jednak odstępstwa: *Chams**u** aghanin (…)* (HL 447), *Wahj**u**’l-matar* (NW I 272), *Kull**u** ‘r-ridżal* {*’r-ridżal*} *kull**u** ‘n-nisa* {*’n-nisa*} (NW I 457), *Min adżl**i** an tachdaudar* {tachdaudir} *al-kalima* (NW II 165). Jako wyjątek w całości zapisuje się końcówkę biernika [an], jeśli nie poprzedza jej *ta marbuta*: *(…) kuntu kadijan* (HL 448), *A‘tina hubban* (NW I 395), *(…) jazunnu nafsahu hamman* (NW I 568), *(…) gharban wa szarkan* (KL 291).

ii) Nomina z końcówką liczby mnogiej [u:na]/[i:na] lub podwójnej [a:ni]/[ajni] w HL i MS mają przeważnie formy pauzalne, np. *Dalil al-hairin* (HL 299), *mutakallimun* (MS 311), *Tafsir al-Dżalalajn* (HL 319), *(...) au icha arba'in sana (...)* (HL 406); niepauzalne są rzadsze, np. *As-Sab'un**a*** (HL 418), *manzila bajna'l-manzilatajn**i*** (MS 394), *Al-Aba wa'l-banun**a*** (MS 410). Z kolei w NW I i NW II przeważają formy niepauzalne, np. *Al-Mudżahidun**a*** (NW I 505), *Al-Atilun**a*** (NW II 567), *Kissat 'aszikajn**i*** (NW I 263), *Zikra az-za'imajn**i*** (NW II 103). W NW II zdarzają się odmienne zapisy tego samego wyrazu, np. *Sa'a mas'ubat al-ajnajn**i*** (s. 615) vs. *Sa'a mas'ubat al-ajnajn* (s. 289), *Ladżi'un**a*** (s. 616) vs. *Ladżi'un* (s. 187). Formy pauzalne stosowane są konsekwentnie w RI, np. *salihun* (s. 56), *Kitab al-wazirajn* (s. 253).

iii) Czasowniki w czasie teraźniejszym zakończone na [u:na] i [i:na] rzadko występują w analizowanych pracach. Większa ich liczba pojawia się w NW I i NW II, lecz i tak jest zbyt mała, by pozwolić na pewniejszą generalizację. Większość to formy niepauzalne, np. *Al-akbasz jatamarrinun**a*** {jatamarranun**a**} (NW II 614), *A tasharin**a**?* (NW I 505), *A'rafu* {A'rifu} *annaki kunti sata'tin**a*** (NW II 623).

iv) Czasowniki w czasie teraźniejszym zakończone na krótkie [u] lub krótkie [a] (w trybie łączącym) również występują rzadko, najczęściej w NW I i NW II. Przeważają formy niepauzalne: *Abi'**u*** (NW I 502), *Al-ard tadur**u*** (NW I 523), *Indama janhal**u** al-matar* (NW II 416), *Lan juqbar**a** al-ahja* (NW II 558). Formy pauzalne są używane sporadycznie w NW II: *Ana uqaddim nafsi* (NW II 354), *Haza jasih, wa haza jasih* (NW II 551). Tam zdarzają się też odmienne zapisy tego samego wyrazu: *Al-Bahr janszur**u** alwahahu* (s. 406) vs. *Al-Bahr janszur alwahahu* (s. 622), *Kajfa la uhibb**u** an-nahar* (s. 549) vs. *Kajfa la uhibb an-nahar* (s. 622). Jedyny zapis tej formy w RI ma formę pauzalną: *Luzum ma la jalzam* (s. 330).

v) Czasowniki w czasie przeszłym w 1., 2. i 3. osobie liczby pojedynczej, zakończone krótką samogłoską [u], [a]/[i], [a], odpowiednio, również nie występują licznie. Wszystkie przykłady reprezentują formy niepauzalne: *'Indama kunt**u** kadijan* (HL 448), *A'rafu* {A'rifu} *annaki kunt**i** sata'tina* (NW II 623).

Najliczniej reprezentowane są formy 3. osoby: *Al-hawi hataf**a**' t-tabak* (NW I 445), *(...) tarak**a** darahu wa-hadżdż**a*** (NW II 377), *tanabba'**a*** (RI 304).

vi) Sufiksy zaimkowe zakończone krótką samogłoską: *-ka, -ki, -hu, -hi*, reprezentowane nielicznie, występują w formie niepauzalnej, np. *Ta'rif bi-Ibn Chaldun wa-rihlatih**i** (...)* (HL 507), *Maris istiklalak**a*** (HL 484), *(...) wa'l-madchal 'alajh**i*** (MS 313), *Kull wahid wa hukmuh**u*** (NW II 601), *Lan ansak**i*** (NW II 122), *(...) hubbuk**i** darrabani* (NW II 400), *man chaluk**a*** (RI 86).

vii) Przyimki o rdzeniach trzyspółgłoskowych zakończone na krótkie [a], jak już wspomniano, nie mają formy pauzalnej. Bywają zapisywane albo z *-a*, albo bez niego. Trudno osądzić, który sposób przeważa w HL i MS. Przykłady z *-a*: *Kitab al-faradż ba'd**a** asz-szidda* (HL 155), *Ba'd**a**'l-ghurub* (MS 12), *Bajn**a**' l-Kasrajn* (MS 399). Przykłady bez *-a*: *Ba'd al-ghurub* (HL 399), *Bajn al-Kasrajn* (HL 396). W NW I i NW II stosowano częściej zapis z *-a*: *Bajn**a** l'atlal* (NW I 488), *Fauk**a**'l-'ibab* (NW I 271), *Ba'd**a** maut* (NW I 255), *Ujun taht**a** asz-szams* (NW II 458), *(...) bajn**a** al-qissa (...)* (NW II 460), rzadziej bez niego, np. *Ba'd al-ghurub* (NW I 489). W RI brak przykładów. Konsekwentnie zapisywany jest przyimek [wara:ʔa] 'za': wszystkie jego nieliczne zapisy są pozbawione końcowego *-a*, np. *Wara as-sitar* (HL 398), *Wara al-ghamam* (HL 379, MS 399), *Wara'l-ghamam* (NW I 276).

Wahania w zapisie przyimków tego rodzaju zachodzą także w innych publikacjach stosujących w pozostałych względach transkrypcję użytą w RI.

Zakończenie

Systemy polonizacji jednostek języka arabskiego można rozpatrywać pod względem różnych kryteriów, takich jak: wierność wobec zapisu bądź wymowy, odpowiedniość jedna jednostka grafii arabskiej – jedna jednostka grafii polskiej, zgodność konwencji z systemem fonetycznym i ortograficznym języka polskiego oraz przydatność dla niespecjalistów, tj. umożliwienie im jak najwłaściwszej wymowy przy użyciu głosek języka polskiego oraz maksymalnie prawidłowej identyfikacji polonizowanych jednostek w różnych miejscach tekstu lub różnych tekstach. Żaden system transkrypcji uproszczonej nie jest w stanie uczynić zadość wszystkim kryteriom jednocześnie. Każdy z przedstawionych tu systemów

zaspokaja jedno wymaganie w większym, inne w mniejszym stopniu. Na przykład zaletą używania digrafu *th* jest to, że umożliwia różnicowanie wyrazów różniących się głoskami [θ] i [s], ale ceną za to jest wprowadzenie do polskiego tekstu obcych połączeń liter. Z kolei na przykład poprzez niesygnalizowanie elizji w zapisie *wa-al-bajt* odchodzi się od oryginalej wymowy, za to zyskuje się uniformizację ułatwiającą niespecjaliście identyfikację rodzajnika, co byłoby trudniejsze, gdyby raz miał on postać *al-*, a innym razem *l-*.

Jak wynika z przeglądu systemów, w różnych kwestiach polonizacji próbowano różnych rozwiązań. Również dziś nie wszyscy trzymają się reguł systemu stosowanego najpowszechniej, zilustrowanego na przykładzie RI. Wystarczy wspomnieć tak wyraziste odstępstwo jak zapisywanie głoski [w] za pomocą litery *ł*[22]. Występujące w analizowanych tekstach zapisy, w których zaobserwować można wahania, w tym stosowanie różnych konwencji nawet wewnątrz jednej publikacji, wskazują, że pewne kwestie nie były wśród ich autorów uregulowane. Nieuregulowane zagadnienia istnieją również dziś (np. samogłoska na końcu przyimków trzyspółgłoskowych). Norma polskiej transkrypcji uproszczonej, pod względem większości zagadnień, które ma regulować, już wykształcona (choć nadal nigdzie w pełni nieskodyfikowana), w pewnych marginalnych aspektach jeszcze się kształtuje.

[22] Na przykład (nie do końca konsekwentnie) w książce: S.W. Witkowski, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego*, Warszawa 2009.

Sebastian Bednarowicz

Standaryzacja języka arabskiego epoki wczesnomuzułmańskiej – aspekt ortograficzny

Standaryzacja językowa jest jednym z elementów szeroko rozumianej polityki językowej mającej na celu kształtowanie postaw społecznych wobec danego języka/ języków. Jej celem jest skłonienie członków danej społeczności do uznania jednego z dialektów bądź socjolektów za szczególną formę języka, cieszącą się wyjątkowym statusem. Dialekt ten wcale nie musi charakteryzować się powszechnością użycia, historycznością czy unikalnymi cechami językowymi. O tym, czy zostanie uznany za formę standardową, decyduje bowiem jedynie ideologia mająca charakter historyczny, etniczny lub religijny. Jednocześnie znormatywizowany język ma służyć ideologii w jednoczeniu danej społeczności.

Ustabilizowanie się standardu językowego pociąga za sobą wyczulenie na błędy i odstępstwa od lingwistycznego wzorca, mimo że jest on nieosiągalnym ideałem, językiem, którym nikt na co dzień nie mówi. Proces standaryzacji ma bowiem zarówno charakter deskryptywny (opisujący fakty językowe), jak i preskryptywny (podający reguły, jak powinien znormatywizowany język wyglądać) i obejmuje całokształt języka, a więc ortografię, ortofonię (poprawną wymowę), morfologię, składnię i leksykografię[1].

Pośród elementów normatywizacji językowej niewątpliwie szczególną rolę odgrywa ortografia, czyli poprawny zapis poszczególnych słów. Wynalazek pisma umożliwił człowiekowi zobaczenie słowa. Wyraz przestał być jedynie ulotnym

[1] M. Inoue, *Standardization*, [w:] *Encyclopedia of Language and Linguistics*, red. E.K. Brown, Oxford 2006, s. 121–127.

bytem dźwiękowym, ale został niejako spetryfikowany. Jednocześnie pismo doprowadziło do rozdzielenia poznawanego od poznającego, co z kolei zrodziło obiektywizm poznawczy i myślenie abstrakcyjne. Dzięki odwzorowaniu graficznemu możemy „ujrzeć" takie abstrakcyjne słowa jak 'zwłaszcza' czy 'przecież', które w przeciwieństwie do rzeczowników konkretnych typu 'stół' nie mają odpowiedników w świecie fizycznych przedmiotów[2].

Początki zapisu danego języka i jego normatywizacji ortograficznej zazwyczaj polegają na metodzie prób i błędów. Każdy system pisma, także alfabetyczny, ma swoje wady, z których najważniejszą jest nieadekwatność wobec systemu dźwiękowego języka. Wczesne próby zapisu języków zazwyczaj charakteryzują się niekonsekwencją i wahaniem w kwestii wyboru odpowiedniego znaku graficznego do zapisu danego dźwięku. Przykładem może tu być choćby historia wczesnej ortografii staropolskiej, opartej na alfabecie łacińskim, który nie był w stanie oddać pełnego zasobu polskich głosek[3].

W niniejszym artykule zostanie przedstawiony zarys standaryzacji ortograficznej języka arabskiego epoki wczesnego islamu.

Alfabet arabski – cechy ogólne

Używany obecnie alfabet arabski składa się z 28 liter oznaczających spółgłoski. Ponadto używany jest znak hamzy do zaznaczania zwarcia krtaniowego. Samogłoski długie są oddawane najczęściej poprzez *matres lectionis* (waw, ya oraz alif), sporadycznie poprzez znak diakrytyczny (mały alif lub madda). Natomiast do zapisu samogłosek krótkich stosuje się wyłącznie znaki diakrytyczne umieszczane nad lub pod literą oznaczającą spółgłoskę. W praktyce jednak diakrytyki te są najczęściej pomijane. Używa się ich przede wszystkim w dziełach mających szczególne znaczenie religijne dla mieszkańców świata arabskiego: Koranie, Biblii, hadisach czy chrześcijańskich księgach liturgicznych.

Współczesna ortografia literackiej arabszczyzny charakteryzuje się relatywnie wysokim poziomem jednolitości zapisu. Znając same tylko zasady pisowni, można

[2] Klasyczną pozycją traktującą o rewolucji kulturowej, jaką przyniósł wynalazek pisma, a zwłaszcza alfabetu fonetycznego, jest praca W.J. Onga, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Warszawa 2011.
[3] Z. Klemensiewicz, *Historia języka polskiego*, Warszawa 1981, s. 91–99.

poprawnie odczytać niemal każdy wyraz w pełni zwokalizowanego tekstu, co jest raczej trudne choćby w przypadku mającego światowy zasięg języka angielskiego. Właściwie najważniejszą niekonsekwencją ortograficzną arabszczyzny jest kwestia zapisu determinatywu (ʔal-) przed wyrazami zaczynającymi się od tzw. liter słonecznych, oddających głoski /t/, /t̲/, /d/, /d̲/, /r/, /z/, /s/, /š/, /ṣ/, /ḍ/, /ṭ/, /ẓ/, do których to w wymowie następuje asymilacja /l/ z przedimka określającego.

Piśmiennictwo arabskie przed islamem

Badając standaryzację ortograficzną arabszczyzny w epoce wczesnomuzułmańskiej, nie można pominąć tak ważnego aspektu, jakim jest wcześniejsza tradycja piśmiennicza Arabów. Używane obecnie pismo spółgłoskowe nie jest pierwszym, jakie zostało zaadaptowane do zapisu języka arabskiego. Z samego tylko obszaru północnej Arabii i Pustyni Syryjskiej pochodzi bowiem kilkadziesiąt tysięcy inskrypcji powstałych w czasach przed pojawieniem się islamu. Można je podzielić na pięć podstawowych grup: hasaickie[4], lihjanickie (dedanickie)[5], tamudejskie[6] (z podziałem na pięć podgrup oznaczanych literami od A do E[7]), nabatejskie i safaickie[8]. Z wyjątkiem nabatejskich, inskrypcje te zostały zapisane przy pomocy różnych odmian monumentalnego pisma południowoarabskiego (z którego wywodzi się też współczesny sylabariusz etiopski). Powyższy podział bazuje zasadniczo na ich dystrybucji geograficznej i różnicach paleograficznych, a nie językowych, jakkolwiek pewna homogeniczność pod względem lingwistycznym i ortograficznym jest tu również zauważalna[9].

Jeśli chodzi o ortografię przedmuzułmańskiej północnoarabskiej epigrafiki, uwagę zwracają pewne wspólne cechy zapisu. Inskrypcje można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej zalicza się teksty dedanickie, hasaickie, safaickie oraz tamudejskie, do drugiej zaś wszystkie pozostałe inskrypcje. Główną cechą dystynktywną pomiędzy tymi dwoma grupami jest forma przedimka określającego. W grupie

[4] E. Lipiński, *Języki semickie rodziny afroazjatyckiej. Zarys ogólny*, Poznań 2001, s. 81; Ch.J. Robin, *Les inscriptions de l'arabie antique et les études arabes*, „Arabica" 2001, t. 48. fasc. 4, s. 540; K. Versteegh, *The Arabic Language*, New York 1997, s. 27.
[5] K. Versteegh, op.cit., s. 27.
[6] Ibidem, s. 26.
[7] Ch.J. Robin, op.cit., s. 540–541. K. Versteegh, op.cit., s. 26.
[8] K. Versteegh, op.cit., s. 27.
[9] Ch.J. Robin, op.cit., s. 541.

pierwszej ma on postać h- lub hn-, a jeśli pierwszą głoską w określanym wyrazie jest n-, regularnie ulega ono asymilacji do determinatywu. Natomiast w grupie drugiej formantem określającym jest ʔl- z wyraźną tendencją do asymilacji w przypadku liter słonecznych występujących na początku wyrazu[10]. Widoczne jest tu zatem podobieństwo do późniejszych zasad fonetycznych klasycznej arabszczyzny[11].

Pomimo rozpowszechnienia się pisma południowoarabskiego w północnej Arabii (powstawały w nim nawet inskrypcje safaickie odkryte w okolicach syryjskiego Damaszku), współczesny alfabet arabski wywodzi się od nabatejskego[12].

Nabatejczycy byli Arabami, którzy w III w. p.n.e. utworzyli niezależne państwo na obszarze obecnej południowej Jordanii oraz Izraela. Funkcjonowało ono do 106 roku n.e., kiedy to jego tereny zostały włączone do Cesarstwa Rzymskiego jako prowincja Arabia. Dzięki położeniu na przecięciu szlaków kupieckich królestwo Nabatei czerpało niemałe zyski z handlu, stanowiąc łącznik pomiędzy Arabią Felix a światem śródziemnomorskim. Kultura nabatejska miała charakter wybitnie heterogeniczny. Elementy arabskie mieszały się w niej z aramejskimi oraz hellenistycznymi. Choć w mowie Nabatejczycy posługiwali się językiem arabskim, to w piśmie używali alfabetu i języka aramejskiego. Język nabatejskich inskrypcji jest klasyfikowany jako aramejski urzędowy (niem. Reicharamäisch), w którym z upływem czasu pojawia się coraz więcej elementów arabskich[13] oraz średnioaramejskich.

Najbardziej znanym zabytkiem języka arabskiego w piśmie pochodzenia nabatejskiego (i do niedawna uważanym za najstarszy[14]) jest napis nagrobny Imru

[10] Ibidem, s. 541–542. W inskrypcjach dedanickich pojawia się też determinatyw w postaci hl-, co jest ściągnięciem obu form; por. R.D. Woodard, op.cit., s. 208–209. Według Robina opozycja pomiędzy tymi dwoma rodzajami przedimków określających, występujących równolegle pod względem chronologicznym oraz na całym obszarze Arabii, odzwierciedla różnice pomiędzy dialektami ludności koczowniczej (h-; hn-) oraz osiadłej (ʔl-). Por. Ch.J. Robin, op.cit., s. 542–543.

[11] Przykładem inskrypcji w piśmie południowarabskim, ale wykazującej cechy północne jest datowany na I w. p.n.e. tekst z Qaryat al-Fāw (obecna Arabia Saudyjska), znany jako inskrypcja ʿIgla. Przedimek określający ma tu formę ʔl- i asymiluje się do liter słonecznych, natomiast IV klasa czasownika zaczyna się hamzą zapisywaną przy pomocy ʔ. Por. Ch.J. Robin, op.cit., s. 547–550. Inskrypcja ta jest uznawana za najstarszy zabytek języka staropółnocnoarabskiego. Por. M.C.A. MacDonald, *Reflections on the linguistic map of pre-Islamic Arabia*, „Arabian Archeology and Epigraphy" 2000, nr 11, s. 50; E. Lipiński, op.cit., s. 82.

[12] G. Lacerenza, *Nabateo e origini della scrittura araba. A proposito di una recente pubblicazione*, „Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico" 1996, nr 13, s. 109–120.

[13] M. O'Connor, *The Arabic Loanwords in Nabatean Aramaic*, „Journal of Near Eastern Studies" 1986, t. 45, nr 3, s. 213–229.

[14] Obecnie za najstarszy zabytek języka arabskiego uchodzi nabatejska inskrypcja z ʿEn ʿAvdat odkryta w 1986 roku, zaś datowana na I-II w. n.e. Zawiera ona jednak tylko trzy wersy tekstu arabskiego. Szerzej na ten temat: G. Lacerenza, *Appunto sull'iscrizione nabateo-araba di ʿAyn ʿavdat*, „Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico" 2000, nr 17, s. 105–114; K. Versteegh, op.cit., s. 32.

al-Qaysa z An-Namāry. Epitafium to, datowane na rok 328, charakteryzuje się pewnymi cechami paleograficznymi typowymi dla klasycznej ortografii arabskiej. Występuje tam łączenie liter i pojawia się ligatura lam-alif[15].

Niemniej samych arabskich zabytków językowych z okresu od IV do VII wieku, czyli do początku epoki muzułmańskiej, jest bardzo niewiele. Po inskrypcji z An-Namāry następne świadectwa zapisu arabszczyzny pochodzą dopiero z VI wieku. Są to inskrypcje z Zabad (512), Ǧabal Usays (528/529)[16], Ḥarrān (568/569) oraz z Umm Ǧimāl, choć w ostatnim przypadku datacja nie jest pewna[17].

Teksty te mają w większości charakter chrześcijański i zapisane zostały duktem kursywnym[18]. Zawierały one wiele homografów, czyli liter mających taki sam kształt, choć odnoszących się do różnych głosek. Wynikało to z faktu, że przystosowany do zapisu języka aramejskiego alfabet nabatejski był nieodpowiedni do zapisu bogatej fonetyki arabskiej. W alfabecie nabatejskim istniały 22 litery, których liczba w procesie adaptacji pisma przez Arabów zmalała jeszcze do 18. Stąd np. do zapisu głosek /b/, /t/, /ṯ/ oraz /y/ i /n/ w środku słowa używano jednego znaku graficznego. Nie zapisywano w ogóle samogłosek krótkich, natomiast z długich zaznaczano poprzez *matres lectionis* /ī/ oraz /ū/. Podobnie jak w aramejskim, długie /ā/ było zapisywane tylko na końcu wyrazu[19]. System przyjęty w inskrypcjach nabatejsko-arabskich, po niewielkich modyfikacjach, stał się podstawą ortografii arabskiej okresu klasycznego.

Ortografia koraniczna

Wydarzeniem mającym kluczowe znaczenie dla rozwoju języka arabskiego było pojawienie się w VII wieku islamu, a wraz z nową religią Koranu, świętej

[15] J. Danecki, op.cit., s. 82–83. Zob. też J.A. Bellamy, *A New Reading of the Namārah Inscription*, „Journal of the American Oriental Society" 1985, t. 105, nr 1, s. 31–51.
[16] Szerzej na temat tej inskrypcji Ch.J. Robin, M. Gorea, *Un réexamen de l'inscription arabe préislamique du Ǧabal Usays (528-529 è. Chr.)*, „Arabica" 2002, t. 49, fasc. 4, s. 503–510.
[17] Por. Ch.J. Robin, op.cit., s. 546. Po arabsku powstała też datowana na ok. 560 rok tablica memoratywna w kościele w Hirze, która wprawdzie zaginęła, ale jej treść skopiował arabski historyk Al-Bakri; zob. K. Kościelniak, *Chrześcijańskie piśmiennictwo arabskie przed Mahometem i jego wpływ na islam*, „Analecta Cracoviensia" 2003, t. XXXV, s. 337. Warto w tym kontekście wspomnieć o powszechnym w muzułmańskiej tradycji przekonaniu, że pismo arabskie powstało właśnie w Hirze, lachmidzkiej stolicy. Szczegółowo kwestię tych przekazów omawia N. Abbott, op.cit., s. 5–13. Na korzyść tej hipotezy przemawia też fakt, że inskrypcje upamiętniają władców lachmidzkich, choćby Imru al-Qaysa. Por. M.C.A. MacDonald, op.cit., s. 57–60; J. Danecki, *Gramatyka języka arabskiego*, Warszawa 1994, s. 85; R. Altheim-Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, Berlin 1964-1969, t. 2, s. 367.
[18] N. Abbott, *The Rise of the North Arabic Script and Its Kur'ānic Development: With a Full Description of the Kur'ān Manuscripts in the Oriental Institute*, Chicago 1939, s. 5.
[19] Ch.J. Robin, op.cit., s. 564. Por. J. Danecki, op.cit., s. 83–85.

księgi muzułmanów. Koran (z syr. *qeryānā* ‘czytanie’) stał się podstawą doktryny religijnej, społecznej i prawnej wspólnoty muzułmańskiej oraz bytu państwowego, który ukształtował się w wyniku ekspansji militarnej Arabów i w przeciągu niecałych dwóch stuleci objął obszerne terytorium rozciągające się od Hiszpanii po Indie.

Dzięki Koranowi arabski dialekt plemienia Qurayš został podniesiony do rangi języka świętego oraz poddany kodyfikacji i normatywizacji. Sakralny charakter arabszczyzny koranicznej sprawił, że język ten, dotychczas używany na niewielkim obszarze, wraz z rozprzestrzenianiem się islamu zyskał międzynarodowy prestiż. Wraz z nową religią niearabska ludność Persji czy Afryki Północnej przyjmowała zwyczaj modlenia się po arabsku i czytania Koranu w oryginale.

Do zapisu Koranu Arabowie użyli pisma nabatejskiego w formie kursywnej, znanego ze wspomnianych wyżej inskrypcji i prawdopodobnie używanego w jakimś stopniu w Hidżazie. Niewykluczone, że na taki wybór wpływ miała wysoka pozycja, jaką pośród schrystianizowanych Arabów w buforowych państewkach Ghassanidów i Lachmidów cieszył się język syriacki, zapisywany także przy pomocy alfabetu pochodzenia aramejskiego[20].

Tekst Koranu początkowo był przekazywany ustnie. Pierwsze próby zebrania poszczególnych wersetów i sur, zapisanych na liściach palmowych, kościach czy kawałkach pergaminu, miały miejsce za czasów następcy Muhammada – Abu Bakra. Kodyfikacji księgi dokonano jednak dopiero ok. 651 roku z polecenia trzeciego kalifa, Osmana[21]. Tradycja muzułmańska wyjaśnia powody tej akcji następująco:

> Za Az-Zahirim, który rzekł: „Informował mnie Anas bin Malik Al-Ansari, że Hudhajfa bin Al-Jaman przyszedł do Osmana bin Affana, kiedy sprawował on władzę i wyprawiał się łupieżczo wraz z mieszkańcami Iraku przeciw Armenii i Azerbejdżanowi. Wtedy zebrali się Irakijczycy i Syryjczycy i spierali się o Koran. Aż usłyszał Hudhajfa o ich poróżnieniu się, co go przeraziło. Hudhajfa pojechał do Osmana i rzekł: *O Książę wiernych, zanim ta społeczność się poróżniła, była świadoma podziałów pomiędzy*

[20] Ch. Luxenberg wysunął nawet hipotezę, że pierwotnie Koran został spisany przy pomocy alfabetu syriackiego w mieszanym języku aramejsko-arabskim. Swoje spostrzeżenia zawarł w pracy *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlin 2007. Zob. też M. Grodzki, *Dziewięć lat od publikacji* Syroaramejskiego odczytania Koranu *(2000 r.) autorstwa Christopha Luxenberga – przyczynek do filologicznej egzegezy Koranu*, [w:] *Świat arabski. Kultura i polityka*, red. E. Machut-Mendecka, K. Pachniak, Warszawa 2012, s. 337–345.
[21] Por. N. Abbott, op.cit., s. 47–51; D. Madeyska, *Historia świata arabskiego. Okres klasyczny: od starożytności do roku 750*, Warszawa 1999, s. 144–145.

żydami i chrześcijanami w kwestii ksiąg. Przeląkł się na to Osman i posłał do Hafsy bint Omar: *Przyślij zwoje, na których zebrano Koran*. I przysłała je. Osman rozkazał Zajdowi bin Thabitowi, Sa'idowi bin Al-Asowi, Abd Allahowi bin Zubajrowi i Abd Ar-Rahmanowi bin Hiszamowi, aby skopiowali te zwoje. Rzekł im: *Jeśli będą jakieś różnice pomiędzy wami i Zajdem bin Thabitem w arabszczyźnie Koranu, to piszcie w języku Kurajszytów, gdyż Koran został zesłany w ich języku*. Uczynili tak, aż został spisany w zwojach. Osman odesłał zwój Hafsie. Posłał też do każdej z armii muzułmańskich po zwoju i nakazał spalić wszelkie inne niezgodne z przysłaną przezeń kopią. W owym czasie zwoje z Iraku zostały spalone"[22].

Działanie kalifa Osmana stanowi przykład polityki językowej epoki wczesnomuzułmańskiej nobilitującej język plemienia Qurayš i mającej na celu ustalenie jednolitej wersji Koranu. Sama akcja niszczenia pewnych kopii tego dzieła spotkała się z krytyką części wpływowych muzułmanów[23]. Sugeruje to istnienie także innych wariantów tekstu. W tym kontekście ciekawych danych, niezwykle cennych również dla kwestii wczesnej ortografii koranicznej, dostarczają odkrycia dokonane w latach 70. XX wieku w starym (pochodzącym z VII wieku) meczecie w jemeńskiej Sanie. Odnaleziono tam skrytkę na stare egzemplarze Koranu, pośród których znajdowały się też palimpsesty zawierające w wierzchniej warstwie tekst oficjalny z drobnymi różnicami w zapisie, pod którym widoczne były warianty wersetów odbiegające od wersji kanonicznej. Najstarsze z nich pochodziły z początku VIII wieku[24].

Nie ulega wątpliwości, że zarówno język, jak i ortografia także współczesnych kopii Koranu odbiegają w pewnych kwestiach od standardowej wersji klasycznej arabszczyzny. W przypadku pisowni rzucają się w oczy choćby takie niekonsekwencje, jak: częste pomijanie alifa jako litery oznaczającej długie /ā/, niekonsekwentny zapis tāʾ marbūṭa, często oddawanej przez tāʾ maftūḥa, pisownia hamzy bez podpórki na początku wyrazu, pomijanie yāʾ przy zaznaczaniu długiej samogłoski /ī/ w wygłosie czy nietypowy zapis długiego /ā/ w słowach typu *zakāt*. W tekstach z Sany do takich odchyleń dochodzi jeszcze pisownia długiego /ā/ występującego w środku wyrazu za pomocą litery yāʾ[25].

[22] Ibn Abī Dawūd, *Al-Maṣāḥif,* cytat za: R. al-Maghribi, *Czy Koran jest słowem Bożym?*, Poznań 2011, s. 212.
[23] Por. D. Madeyska, op.cit. s. 145.
[24] Szerzej na temat odkryć w stolicy Jemenu: H.C. Graf von Bothmer, K.H. Ohlig, G.R. Puin, *Neue Wege der Koranforschung,* „Magazin Forschung" 1999, nr 1, s. 33–46.
[25] Ten typ zapisu może wyjaśniać np. nietypową arabską formę imienia Abrahama: Ibrāhīm. W zapisie spółgłoskowym ma ono formę ʾbrhym (lub ʾbrhm), co mogło pierwotnie być czytane Abrāhām; por. Ch. Luxenberg, op.cit., s. 93.

Początkowo tekst arabski Koranu był zapisywany jedynie przy pomocy spółgłosek, analogicznie do zasad przyjętych we wspomnianych wyżej inskrypcjach z obszaru Syrii i Jordanii. Ten uproszczony, schematyczny zapis miał głównie znaczenie pomocnicze przy odtwarzaniu z pamięci zawartości koranicznego objawienia. Z czasem jednak, wraz ze śmiercią kolejnych *qurrāʾ*, czyli recytatorów, których zadaniem było przekazywanie treści świętej księgi, a także z poszerzeniem się ummy o przedstawicieli ludności niearabskiej, pojawił się problem prawidłowego odczytywania poszczególnych słów i wersów. Tradycyjny zapis nie był w stanie dać jednoznacznej propozycji lekcji. Dlatego też w celu diakryzy zaczęto używać kropek stawianych nad lub pod literami mającymi identyczny kształt. System ten, zwany *naqṭ*, rozwinął się w epoce muzułmańskiej, choć jego zalążki widoczne są już w inskrypcjach palmyreńskich, staroarabskich oraz w ortografii syriackiej[26]. Dzięki temu powstały współczesne formy liter (np. ب, ت, ث), wcześniej nierozróżnialne.

System punktacji jest poświadczony już w najstarszym muzułmańskim materiale epigraficznym i papirologicznym, choć stosowany był niekonsekwentnie. Kropki pojawiają się w inskrypcji z Zuhayr datowanej na 24 rok hidżry (645), gdzie przy ich pomocy wyróżniono litery bāʾ, nūn, zayn i fāʾ[27]. *Naqṭ* występuje też w najstarszym grecko-arabskim papirusie z Ahnas, datowanym na 22 rok hidżry (643), będącym dokumentem handlowym. Kropkami zaznaczono tam litery ḏāl, zayn, šīm, ḫāʾ, ǧīm i nūn[28].

Kolejnym etapem rozwoju ortografii arabskiej było wprowadzenie zapisu samogłosek krótkich /a/, /i/ oraz /u/, zapisywanych poprzez małe litery alīf, yāʾ i waw stawiane pod lub nad znakami spółgłoskowymi. Według tradycji reformy tej dokonał w VIII wieku Al-Ḫalīl ibn Aḥmad. Podobieństwo do systemu używanego przez chrześcijańskich Syryjczyków sugeruje, że arabska wokalizacja stanowi tylko wariant syriackiej. Al-Ḫalīl miał również wprowadzić znak szaddy poprzez małą

[26] Na ten temat szerzej H. Hirschfeld, *The Dot in Semitic Paleography*, „The Jewish Quarterly Review" 1919, t. 10, nr 2/3, s. 159–183; O. Al-Ghul, *An Early Arabic Inscription from Petra Carrying Diacritic Marks*, „Syria" 2004, nr 81, s. 105–118.

[27] Szczegółowy opis tej inskrypcji podaje A.I. Ghabban, *The Inscription of Zuhayr, the Oldest Islamic Inscription (24 AH/AD 644-645), the Rise of the Arabic Script and the Nature of the Early Islamic State*, „Arabian Archeology and Epigraphy" 2008, nr 19, s. 210–237.

[28] Por. A. Grohmann, *Aperçu De Papyrologie Arabe*, „Études De Papyrologie" 1932, tom I, s. 39–46.

literę sin umieszczaną nad podwajaną spółgłoską oraz sukun poprzez analogiczne umieszczenie tam małego ḫā'[29].

Gramatycy arabscy epoki wczesnomuzułmańskiej

Niewątpliwie ważnym wydarzeniem, które przesądziło o pozycji języka i pisma arabskiego w państwie arabsko-muzułmańskim, było wprowadzenie go jako języka oficjalnego kancelarii kalifa. Miało to miejsce w 696 roku za panowania kalifa Abd al-Malika. Wraz z powstaniem kancelarii pojawiła się urzędnicza kasta skrybów (arab. *kuttāb*), którzy nierzadko byli pochodzenia niearabskiego. Język arabski był dla nich językiem obcym, którego musieli się nauczyć, i dlatego zapewne mieli bardziej logiczne i systematyzujące podejście do kwestii lingwistycznych. Warto tu wspomnieć, że większość gramatyków wczesnoarabskich była pochodzenia perskiego.

W kwestiach ortograficznych gramatycy arabscy początkowo stronili od ustalania sztywnych reguł. Sibawayhi (zm. 792), uczeń Al-Ḫalīla i jeden z najwybitniejszych filologów arabskich epoki wczesnomuzułmańskiej, choć w swym monumentalnym dziele zatytułowanym *Al-Kitāb* (Księga) usystematyzował szczegółowo gramatykę języka arabskiego, to praktycznie pominął kwestie ortograficzne. Wspominał jedynie o nietypowej pisowni alīf al-wiqāya w liczbie mnogiej czasowników.

Ibn Qutayba (zm. 889) z myślą o kulturze słowa pisanego stworzył dzieło zatytułowane *Adab al-kātib* (Wykształcenie skryby). Ortografię określa on tam terminem *taqwīm al-yad* (ustawienie ręki) i jako pierwszy dokonuje jej szczegółowego opisu, któremu jednak brakuje logicznej spójności cechującej późniejsze opracowania[30].

Kwestie ortograficzne podejmowali też inni pisarze np. Az-Zağāğī (zm. 949) czy Aṣ-Ṣūlī (zm. 946), jednak raczej w formie uwag (głównie tyczących się pisowni hamzy) niż systematycznego traktatu[31]. Dopiero Ibn Durustawayhi (zm. 957) dokonał szczegółowego, dokładnego i jasnego wykładu reguł arabskiej pisowni. W *Kitāb*

[29] J. Danecki, op.cit., s. 87.
[30] Ibn Qytayba ad-Dīnawarī, *Adab al-kātib*, Leiden 1900, s. 234–333. Por. U. Haarmann, *An Eleventh Century Précis of Arabic Orthography*, [w:] *Studia Arabica & Islamica: Festschrift für Ihsan Abbas on his Sixtieth Birthday*, red. W. Al-Qadi, Beirut 1981, s. 169.
[31] Ibidem.

al-kuttāb dokonał on wyraźnego podziału ortografii na następujące kategorie: hamza, madda, qaṣr, faṣl, wa-waṣl, ḥaḏf, ziyāda i badal[32].

Ciekawym i ważnym dziełem dla historii ortografii arabskiej jest traktat Ṭahira bin Aḥmada bin Bābšāḏa (zm. 1077). W rozdziale dziesiątym[33], poświęconym zasadom pisowni (*ḫaṭṭ*) dokonuje rozróżnienia pomiędzy dwoma rodzajami ortografii oraz podaje jej definicję:

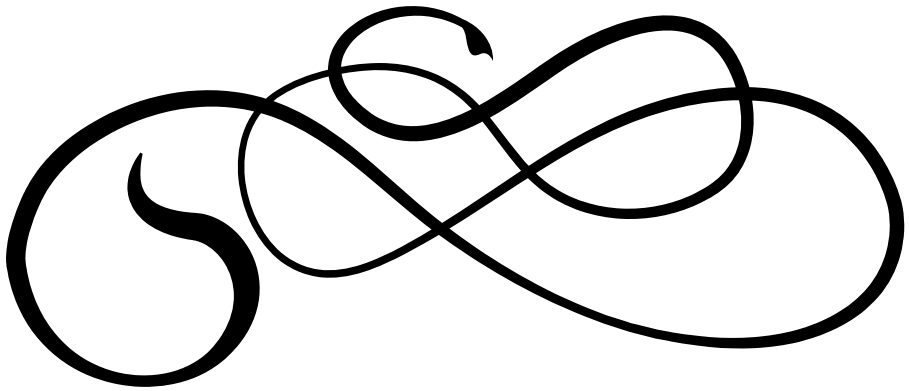
> Ortografia ma dwa rodzaje: zalecaną (muttabaʿ) i wynalezioną (muḫtaraʿ). Pierwsza odnosi się do pisowni Koranu, druga zaś do tego wszystkiego, na co zgodzili się skrybowie, co wynaleźli gramatycy, a twórcy wypracowali poprzez analogię. Ortografia mieści w sobie wiedzę o ośmiu zagadnieniach: formach wzdłużonych i skróconych, formach z hamzą, pisowni łącznej i rozdzielnej, elizji, dodaniu i zamianie[34].

Ibn Bābšāḏ jest już świadom różnic pomiędzy dość swobodną ortografią koraniczną a usystematyzowanymi regułami pisowni arabszczyzny literackiej, która wywodzi się od działalności pisarskiej skrybów.

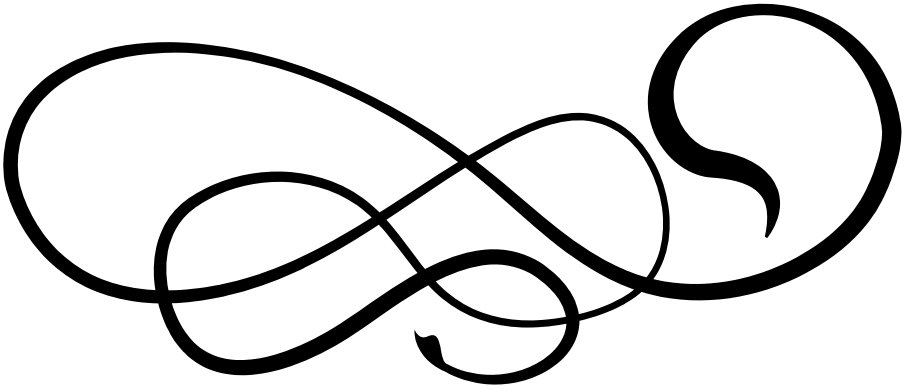
Zakończenie

Standaryzacja ortograficzna języka arabskiego przeszła „standardową" drogę. Mimo licznych i mających wielowiekową tradycję prób zapisu w alfabetach pochodzenia południowoarabskiego, dopiero w epoce muzułmańskiej udało się stworzyć odpowiednią ideologię językową, która doprowadziła do normatywizacji języka i ortografii. Rola religii była tu tak znaczna, że w wierzeniach islamu nie tylko koraniczna arabszczyzna, ale również pismo jest traktowane jako święte[35]. Nie udało się to chrześcijaństwu – choć jak sugeruje K. Kościelniak, istniała arabska literatura przedmuzułmańska (obejmująca także przekład Biblii)[36] – tak zasłużonemu w promocji języków ludowych (vide casus koptyjskiego, syriackiego, ormiańskiego).

[32] Abu Bakr Abd Allah ibn Durustawayhi, *Kitāb al-kuttāb*, Bajrut 1927.
[33] Przełożony na język angielski przez U. Haarmanna, op.cit., s. 172–182.
[34] Przekład za U. Haarmannem, op.cit., s. 172–173.
[35] M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008, s. 152.
[36] K. Kościelniak, op.cit., s. 338–342.



PAMIĘĆ, WIARA I TOŻSAMOŚĆ



Ewa Machut-Mendecka

Człowiek archetypowy i wykorzeniony w twórczości Salwy Bakr

Człowiek archetypowy to tyle co człowiek „prawdziwy", poddany archetypom ukrytym w naturze, akcent pada więc na jego tożsamość, zwłaszcza indywidualną. W opowiadaniu Salwy Bakr *Al-dżamal* (*Wielbłąd*) chłopiec w czasie spaceru po mieście prosi o wielbłąda, a gdy dostaje zwierzątko z plastiku, płacze dalej[1]. Pisarka w całej swojej twórczości dąży do autentyzmu.

Salwa Bakr należy do pokolenia pisarzy, którzy tworzyli literaturę egipską po rewolucji 1952 r. jako nową jakość formującą się w zmienionych warunkach politycznych. W miejsce monarchii powstała republika, a Egipt był pierwszym krajem arabskim, w którym rozwijał się socjalizm. Wkrótce miał też upaść kolonializm. W nowej rzeczywistości społecznej, w gorącej atmosferze sporów politycznych i ideowych pisarze z zapałem sięgali po pióro. Pisali przede wszystkim mężczyźni i w twórczości trzech dekad – od lat 50. do 70. – trudno znaleźć w gronie literatów nazwiska kobiece. Na kartach historii literatury zapisali się: Nunan Aszur (1918–1987), Jahja Hakki (1905–1992) Jusuf Idris (1927–1991), Nadżib Mahfuz (1911–2006), Mahmud Tajmur (1894–1973), Sad ad-Din Wahba (1925–1997) i oczywiście Dżamal al-Ghitani (ur.1945). A przecież Salwa Bakr, urodzona w 1949 r., jest zaledwie o cztery lata młodsza od Al-Ghitaniego, dziś już legendy literatury, zaliczanego do grona najwybitniejszych pisarzy regionu. Pisarka w nurt twórczości literackiej włączyła się natomiast nieco później, debiutując w 1985 r. tomikiem opowiadań *Zinat fi dżanazat ar-ra'is* (*Zinat na pogrzebie prezydenta*). Salwa Bakr jest autorką

[1] S. Bakr, *Al-dżamal*, [w:] eadem, *Aranib, Riwaja wa-kisas kasira*, Kair 2002, s. 87.

siedmiu powieści, kilku zbiorów opowiadań i sztuki teatralnej. Po polsku ukazała się jej powieść *Złoty rydwan* (Sopot 2009). W utworach Salwy Bakr przeważa realizm, do głosu dochodzą także romantyzm i naturalizm. Znajdują w nich odzwierciedlenie poglądy pisarki – kobiety nowoczesnej, nienoszącej chusty i krytykującej konserwatyzm obyczajowy ograniczający wolność i autentyzm jednostki.

Kair Salwy Bakr i Nadżiba Mahfuza

Salwa Bakr kojarzy się też z Nadżibem Mahfuzem, mistrzem kolejnych pokoleń psiarskich, a zbieżności wynikają zarówno z biografii, jak i twórczości obojga. Pisarka przypomina noblistę swoimi związkami z Kairem i podejściem do tego miasta. Tak jak Mahfuz, pochodzi z niezamożnej dzielnicy i do Kairu odnosi większość swoich utworów. W twórczości obojga pisarzy występuje plejada Egipcjan, kairczyków odmalowanych jako postacie z krwi i kości, doświadczające bolączek i uroków swoich czasów. Wobec rodzinnego miasta Salwa Bakr jest czuła, a zarazem krytyczna. Choć swoich bohaterów wysyła niekiedy w dalekie podróże, pisze przede wszystkim o Kairze, który jest głównym miejscem akcji i układem odniesienia dla doświadczeń i przeżyć postaci. Jest to miasto z jednej strony szalone, które, jak wynika z ujęć Bakr, zasłużyło sobie na słowa krytyki, z drugiej – pozwala ono odnaleźć spokój, poczucie równowagi i wręcz ukojenie:

> Wsiadłam do taksówki i zanurzyłam się w moim szalonym Kairze, z jego ściskiem, hałasem i kurzem, rażącym brzydotą niestarannej architektury, a także skłonnością do korupcji i anarchii. Codziennie piętrzą się najgłupsze problemy, życie grzęźnie w tysiącach drobnych spraw, na które traci się nerwy i czas. Około pierwszej nad ranem miasto spało spokojne i odprężone jak hałaśliwe, psotne dziecko, zmożone snem po długich zabawach. Mimo że jak każdy, kto się tu się urodził, żył i męczył na co dzień, przeszłam swoje w tym mieście, gdy wyszłam z lotniska, czułam, że wraca mi życie. Odzyskiwałam utraconą równowagę i zaczynałam spokojnie oddychać. Byłam znów sobą, bezpieczna i ukojona. Ze swoim niezwykłym czarem, hałaśliwym życiem i rozmarzeniem, Kair był dla mnie jak narkotyk. Tu ludzie, mimo biedy, surowego życia i mijających, nie najlepszych dni, zachowywali niespotykany urok[2].

Miasto daje schronienie zarówno silnym jednostkom, szukającym w nim wygodnego miejsca do życia, jak i tym zagubionym czy wykorzenionym.

Człowiek z twórczości Salwy Bakr szuka bowiem przestrzeni dla siebie w Kairze i świecie, obszarach, w których zachodzą wielkich rozmiarów przeobrażenia.

[2] Eadem, *Koko Sudan Kabaszi*, Kair b.d., s. 46–47.

W twórczości pisarki wymiar społeczny na ogół tłumi psychiczny, który tym gwałtowniej wydobywa się spod warstwy ograniczeń, o czym zostanie jeszcze wspomniane. Jednak nawet słaba psychicznie jednostka może stawić czoła żywiołowej wspólnocie, czemu zawdzięczają swój literacki byt protagoniści pisarki i inni jej bohaterowie. Tym wszystkim spośród nich, którzy pozwalają czytelnikowi traktować się z sympatią, poczucie autentyzmu daje siłę i odwagę.

Krytyka minionego okresu

Salwa Bakr nie potępia tradycji jako takiej, ale ściga zło w jej ramach. Pisarka krytykuje rozwarstwienie społeczne w Egipcie, a zwłaszcza aparat władzy średniego szczebla, koncentrując się na problemach szarego człowieka. Pisarka nie rozdziera jednak szat nad jego losem, ale ironizuje, dowcipkuje tak bardzo, że niektóre utwory są bliskie grotesce. Lubi opisywać groteskowe sytuacje, wzorując się na życiu czy sięgając po wytwory własnej wyobraźni.

Salwa Bakr tworzy na długo przed 2011 rokiem, z reguły poddając krytyce współczesną jej rzeczywistość, a więc głównie okres rządów Mubaraka. Pierwsze utwory egipska pisarka opublikuje po kilkuletnim pobycie z mężem na Cyprze, w połowie lat 80., a więc gdy Husni Mubarak jest już od czterech lat u władzy. Nie wspomina jednak jego nazwiska w utworach, nie jest ono bowiem wówczas tak wyraźnym kryptonimem okresu historycznego jak dziś, w połowie drugiej dekady XXI wieku. Opublikowaną w 2003 r. powieść *Lajl wa-nahar* (*Dzień i noc*), przesiąkniętą rozpaczliwym krytycyzmem i będącą wyrazem buntu wobec otaczającej rzeczywistości, odnosi właśnie do tego okresu. Do źródeł realizmu w literaturze egipskiej należy żarliwe, głębokie zaangażowanie twórców w wydarzenia – zasada, od której nie odbiega i Salwa Bakr w swojej twórczości. Stąd, tak jak inni realiści, pisarka, dążąc do stworzenia jak najbardziej przekonującego obrazu otaczającej rzeczywistości, sięga po ujęcia dokumentalne. Wprowadza je do *Lajl wa-nahar* (jak i innych utworów), odzwierciedlając sytuację Egiptu sprzed przemian 2011 roku:

> Kiedy skończył pytać, nie wiedziałam od czego zacząć moją odpowiedź. Czy powinnam była mu najpierw powiedzieć o tych milionach, które są teraz milczącą większością? Większością zdolną do działania i ponoszącą porażkę, ponieważ zręczna sztuka nowoczesnej polityki starła ją na proszek, zastraszoną groźbami i pomysłowymi metodami zmuszaną do posłuszeństwa.

Czy mam mu powiedzieć, że te miliony zwątpiły we wszelką reformę, nieprzerwanie płacąc za nią krwią w minionych latach? Czy więc nie pozostał im tylko skalpel chirurga? Nie zdaje pan sobie sprawy, panie Zahirze, co tu się działo. Nie uświadamia pan sobie rozmiarów tragedii i nie wie, jak bardzo zakrawa ona na kpinę.

Zadałam mojemu rozmówcy pytanie, które właśnie przyszło mi do głowy:

– Kiedy pan wrócił z zagranicy, panie Zahirze?

– Proszę nie mówić do mnie „panie". Jestem po prostu Zahir. Wróciłem przed kilkoma laty.

– A więc nie wie pan, co tu się działo wcześniej. Nie wie pan, dlaczego milcząca większość stała się milcząca? Tych pięć czy sześć milionów, co, prawdę mówiąc, stanowić może cały naród, odrzuciło „emigrację wewnętrzną", po którą sięgnął niejeden, by zwinąć się w kłębek, jak słabe zwierzę niesione przez fale na daleki, nieznany brzeg. I tyle. Ci, którzy stąd wyjechali, tak naprawdę zostali wypędzeni. Wypędzono ich, ponieważ wśród nas nie znaleźli miejsca, na którym mogliby postawić stopę[3].

Salwa Bakr w swojej twórczości odnosi się też do wcześniejszych okresów, zwłaszcza rządów Nasera, krytycznie, ale i z sympatią[4].

Poglądy pisarki rysujące się w utworach uściśla jej wypowiedź w ramach jednego z wywiadów na temat Arabskiej Wiosny w Egipcie:

[T]a rewolucja pozwoliła Egipcjanom odzyskać ducha, tego wielkiego ducha sprzed pięćdziesięciu laty (z czasów As-Sadata). Moje pokolenie: dużo marzyliśmy, marzyliśmy, aby zmienić nasz kraj, żeby zaprowadzić społeczną sprawiedliwość i ta nowa rewolucja 2011 roku pozwala nam na nowo oddać się marzeniom. Chcemy jej dotknąć i nie pozwolić wymknąć się nam z rąk[5].

Po rewolucji naserowskiej 1952 roku pisarze dzielili w swojej twórczości współczesną historię Egiptu na okres przed- i porewolucyjny, pisząc o każdym z nich z pasją i zaangażowaniem będącym impulsem dla rozwoju literatury. Rewolucja 2011 roku stała się nową cezurą tej historii. Jest układem odniesienia dla wydarzeń i w związku z nią używa się znów starych określeń: „okres przedrewolucyjny" i „okres porewolucyjny". Tym razem chwytają za pióro i mężczyźni, i kobiety. Wśród nich Salwa Bakr, która rozlicza okres poprzedzający nową rewolucję w kategoriach dosłownych, jak to wynika z wywiadów i części utworów, ale też w sposób symboliczny i wizjonerski. W tych aspektach sięga po swój szczególny typ protagonisty jako jednostki nieradzącej sobie ze światem, skłonnej być może do „emigracji wewnętrznej", nieuchronnie prowadzącej ją do konfrontacji z własną nieświadomością.

[3] Eadem, *Lajl wa-nahar*, Kair 2003, s. 88–89.
[4] Eadem, *Wasf al-bulbul*, Kair 1993, s.19–41.
[5] Eadem, *Egyptian Women of the Revolution* (rozmowę przepr. T. Philiptchenko), http://www.egyptianwomen.info/salwa-bakr.html, data dostępu 15.06.2013.

Człowiek zagubiony w historii

Niezwykłą pozycją w dorobku Salwy Bakr jest powieść *Al-Baszmuri*, która zyskała wielki rozgłos. Pisarka sięga w niej do egipskiej historii wieków średnich i wydarzeń z pogranicza chrześcijaństwa i islamu. Podejmuje temat rewolty Koptów odgałęzienia Baszmuri[6], jaka wybuchła na północy kraju pod rządami fatymidzkiego kalifa Al-Mu'izza. Mimo fabuły rozwijającej się w porządku przyczynowo-skutkowym, postaci i wydarzeń zasługujących na miano życiowo prawdopodobnych, powieść ta nie do końca pozwala zakwalifikować się jako realistyczna. Osadzona w X wieku, oddaje klimat arabskiego średniowiecza, a swoją anegdotycznością nawiązuje do ówczesnej literatury *adabu*, która miała za zadanie uczyć i bawić, swoimi niezwykłymi historiami zadziwiając dorosłych i wychowując pokolenia. Dzięki tym odniesieniom *Al-Baszmuri* włącza się w nurt narracyjny literatury arabskiej z jej parabolizmem na pograniczu ujęć realistycznych, alegorycznych i symbolicznych. Tematem powieści jest wędrówka koptyjskiego mnicha po świecie, połączona z jego konwersją na islam. Badir przeżywa liczne przygody i perypetie, popada w niewolę, jest kucharzem, kopistą, uczonym, włóczęgą. Choć przyjmuje islam, w końcu wraca do swoich, aby towarzyszyć ukochanemu mistrzowi duchowemu, wielkiemu koptyjskiemu mnichowi Sawinie w ostatnich chwilach jego życia.

Salwa Bakr podaje rozległą bibliografię tej powieści. Wśród nazwisk kilkudziesięciu autorów, z których dorobku korzysta przy pisaniu książki, znajdują się wielcy klasycy, jak: Al-Dżahiz (zm. 869), At-Tabari (zm. 923), Ibn an-Nadim (zm. 995), As-Suhrawardi (zm. 1191), Al-Kalkaszandi (zm. 1418). Jest wśród nich też twórca współczesny, wspomniany prozaik Dżamal al-Ghitani[7], tym bardziej warto więc odnosić jego prozę do twórczości Bakr. Mnich Badir, tytułowy Al-Baszmuri, przypomina protagonistę powieści *Hatif al-maghib* (Zew nieznanego) Al-Ghitaniego, Ahmada, wędrującego po średniowiecznym Maghrebie, choć jego przygody są bardziej fantazyjne i zawierają więcej symboliki niż doświadczenia Kopta z okolic Kairu. Losy obu bohaterów ukształtowane są w oparciu o podobny motyw włóczęgi i podróży, tak popularny w arabskim średniowieczu. Ahmad Al-Ghitaniego zmierza jednakże uparcie, choć nie do końca świadomie, do upragnionego celu, jakim jest kres ziemi w Najdalszym Maghrebie, czyli Ocean Atlantycki u brzegów

[6] Używana jest też liczba mnoga *Baszamira*.
[7] Eadem, *Al-Baszmuri*, Kair 2001, s. 374 i nast.

Maroka, by tam symbolicznie zakończyć swoją ziemską wędrówkę. Badir tymczasem, popadając w niewolę, jest człowiekiem zagubionym i przez większość życia miotanym przez los. Nie różni się pod tym względem od wielu innych postaci z twórczości Bakr, mimo że akcję *Al-Baszmuriego* i utworów, z jakich pochodzą pozostali bohaterowie, mogą dzielić setki lat. Badir tak jak inni odrywa się od rodziny, bezwzględnie przesądzającej o przyszłości swoich dzieci. Ukochana przyszłego mnicha zostaje wydana za mąż za jego brata i, nie mogąc znieść swojego losu, popełnia samobójstwo w dniu ślubu. Wówczas młody Al-Baszmuri ucieka, gdzie oczy poniosą, trafiając w końcu do koptyjskiego klasztoru. W jego rodzinnych stronach słuch o nim ginie, nie szuka też kontaktu z rodziną.

„Maktu min szadżara" – oderwany od korzeni

W prozie Bakr frapuje postać szarego człowieka z jego doświadczeniami i przeżyciami, niemogącego się pozbierać wśród przeciwności losu. Ze swoją potrzaskaną tożsamością, próbuje on zachować równowagę, szukając dla siebie prostych dróg. Jest z jednej strony ofiarą swoich czasów z ich wadliwymi strukturami, z drugiej – postacią archetypową na wpół biedaka, na wpół nieudacznika. Znamienny dla tego bohatera jest, wynikający z potoczystego języka Bakr i nawiązujący do dialektu, zwrot „maktu min szadżara", dosłownie „odcięty od drzewa", który w mowie polskiej znajduje swój odpowiednik we frazie „oderwany do korzeni". „Drzewem" jest przede wszystkim rodzina, ale i społeczność czy wręcz społeczeństwo. Salwa Bakr boleje w swojej prozie nad rozluźnianiem się więzów rodzinnych, co może niepojęte w Egipcie czy w ogóle świecie arabskim, gdzie trudno zliczyć krewnych i każdy żyje w otoczeniu ciotek, wujów, kuzynów, nie licząc braci i sióstr, a starzejąc się, z dumą spogląda na synów, córki czy wnuki. Obraz ten współcześnie jednak nieco blaknie. Poza twórczością Bakr rodzinna idylla przeobraża się w gehennę samotności np. w serialu *Sitt Asila* (*Pani Asila*, reż. Sami Muhammad Ali, Egipt 2006), gdzie matka kilkorga dorosłych dzieci na starość pozostaje sama w swoim pięknym kairskim mieszkaniu, czekając na niezbyt częste kontakty z nimi, tak jak wiele kobiet w innych częściach świata. Ponieważ model wielkiej, wielopokoleniowej rodziny jest w Egipcie wciąż żywy, rozstanie z nią w tej czy innej formie wywołuje poczucie dojmującej samotności. Salwa Bakr dostrzega to

zjawisko, ale jakby sama nie do końca je uznaje, z nadzieją, że świat wolny jeszcze od anonimowości bloków z wielkiej płyty pozwoli znaleźć remedium na wzrastającą niespójność rodziny i wypracować pewien jej substytut. Jako pisarka myśl tę wyraża w narracji:

> Poruszyłam ten temat ze względu na to, jak my tutaj żyjemy w nowych, zamożnych dzielnicach w centrum miasta… Każdy z nas jest jakby oderwany od korzeni. Musimy się więc wszyscy wspierać, liczyć na siebie i pomagać jedni drugim, zastępując sobie rodziny i bliskich. Gdy ktoś spojrzy na mnie groźnie i poprosi, żebym weszła, grzeczność nakazuje przekroczyć próg, ułagodzić tego człowieka i jego żonę, której mąż każe zrobić herbatę. Gdy usiądziemy we troje, oni oboje uspokoją się, opadnie napięcie. Opowiem coś o sobie i swoich sprawach, zachęcając ich w ten sposób, aby też się otworzyli i powiedzieli, co nie układa się między nimi[8].

Czy sprawy zaszły już tak daleko, że w kraju arabskim, gdzie jednak wciąż cisną się krewni i nikomu nie powinno brakować bliskich i najbliższych, poczucie oderwania od korzeni zaczyna się upowszechniać? Pisarka na jednego z protagonistów swojej prozy wybiera typ bohatera „maktu min szadżara", z niewielką rodziną, pozbawionego prawie związku z krewnymi, nawet jeśli rysują się gdzieś na horyzoncie.

„Maktu min szadżara" jest nie tylko samotny, ale i zatomizowany w społeczeństwie, zagrożony marginalizacją, przed którą broni się rozpaczliwie, ponieważ nie ma wokół rodziny, która mogłaby go w tej walce podtrzymać. Chalidzie w *Koko Sudan Kabaszi* pozostaje jedna stara ciotka i myśl o jej śmierci za parę lat napawa młodą kobietę przerażeniem, gdyż zostanie wówczas zupełnie sama. Samotnika przygniata społeczeństwo, jak wynika z twórczości Bakr, skazując go na podwójne wykorzenienie. Oderwany od rodziny, przesuwa się na margines życia społecznego, zwłaszcza że w jego centrum działa aparat bezwzględnej władzy i przemocy. To on przecież jest nienazwanym bohaterem Salwy Bakr. Zazwyczaj niedostrzegalny gołym okiem, w trakcie dłuższego procesu pochłania jednostkę. Pisarka dzieli tu stanowisko z innymi pisarzami egipskimi, np. dramaturgiem Micha'ilem Rumanem (1924-1973), który w swoich sztukach *Il-wafid* (*Delegat*) czy *Il-lela nidhak* (*Dziś wieczorem możemy się pośmiać*) roztacza obraz bezcielesnego, biurokratycznego i zmechanizowanego aparatu przemocy.

[8] Eadem, *Darb at-Tabana* [w:] *Aranib*, op.cit., s.100.

Postacie archetypowe Salwy Bakr

W prozie Bakr krytycyzm stanowi widoczną, choć nie można powiedzieć, że powierzchowną warstwę znaczeń. Wyrażany z pasją i żarliwością, tak dobitny i czytelny, nie jest bowiem jedynym przesłaniem jej twórczości. W tle działań postaci rysuje się rodzina, z którą związki jednostki zostały tak okrutnie potraktowane przez los. Może więc rodzina jest wielką nieobecną w twórczości pisarki, ważniejszą, niż można by początkowo przypuszczać. Liczy się zwłaszcza dzieciństwo. To zachęca, aby sięgnąć do aparatu pojęciowego psychologii głębi, kształtowanego przez C.G. Junga, który w odróżnieniu od Freuda, skoncentrowanego na ograniczeniach jednostki, interesował się jej rozwojem. Mgliste obszary nieświadomości inspirujące postaci Bakr wypełniają archetypy szczególnie znaczące w ich dzieciństwie i przyszłości. W znaczeniu jungowskim struktury prawzorów zachowań jako archetypy wypełniają się wyobrażeniami należącymi do najstarszych w ludzkiej praktyce, a więc z pewnością matki, ojca, męskości i kobiecości. Uprawomocniają one zarówno racjonalizm, jak i intuicjonizm, kierujący działaniem przed powstaniem myślenia. Te ujęcia, wynikające z typologii Junga, pozwolą być może ustalić, od jakich korzeni został oderwany człowiek archetypowy w powieściach i opowiadaniach Salwy Bakr.

Matka i ojciec

Matka i ojciec to postacie na wpół istniejące w prozie Bakr, ponieważ wyłaniają się głównie ze wspomnień protagonistów i innych bohaterów. Pisarka nie relacjonuje etapów życia rodziców – są oni zawsze obecni w świadomości i nieświadomości dzieci, każdej z zagubionych postaci z twórczości Bakr. Tym silniej brzmią głosy ojca i matki zasłyszane u progu dorosłości, po czym, usłuchawszy ich, syn czy córka przywykli do słuchania autorytetów zostają sami.

Trudno przecenić w prozie Bakr wpływ matki i w aspekcie społecznym, i w psychicznym; widać, jak w obu tych wymiarach postać ta kształtuje świat wchodzącej w życie jednostki. Władza matki nie ogranicza się do dzieciństwa czy młodości dzieci, lecz przesądza o ich całym życiu. Dostojne matki, zaraz po swoich mężach władają losem ludzkim w rodzinie, co wynika z obowiązujących przecież praw patriarchatu. Mówiąc językiem psychologii, najbardziej pasuje do wielu z nich

termin „matki pochłaniającej”[9]. Kobiety te w miarę upływu czasu stają się androgyniczne, czułe i surowe równocześnie. Jak wynika z prozy Bakr, matka decyduje przede wszystkim o małżeństwach dzieci. Wybiera synowi narzeczoną i, ponieważ nie wolno mu na dziewczynę spojrzeć, w jego zastępstwie ogląda ją i dotyka. Od jej dobrego oka i mądrości zależy szczęście syna, przekonuje też oporną dziewczynę do małżeństwa. W fabułach tak ważnych powieści Bakr, jak *Al-Baszmuri*, *Wasf al-bulbul* (*Słowik opowiada*), *Koko Sudan Kabaszi*, *Aranib* (*Króliki*), *Lajl wa-nahar*, matki wkraczają do akcji przelotnie, jak groźne bóstwa objawiające przeznaczenie, które ma wymiar małżeństwa aranżowanego. Jego ofiarami są dorastające dzieci płci obojga. Ze sobą samym i własną rodziną nuklearną boryka się protagonista *Aranib* w poczuciu zagubienia i stale zagrażającej marginalizacji w życiu rodzinnym i zawodowym:

> Odczuwał szczególny podziw dla swojej młodszej, nieznośnej córki. Była inteligentna i zbuntowana, nie uznawała oczywistości, kłóciła się. Jak bardzo pragnął być taki jak ona, mieć dość siły, aby protestować i odmawiać. Nigdy jednak nie przypominał córki.
>
> Nie powiedział „nie” w żadnym momencie swojego życia, nie był w stanie sprzeciwić się matce, gdy dorósł, dojrzał i stał się mężczyzną. Zadecydowała, że jego żoną będzie Haja, tylko dlatego, że miała odziedziczyć po ojcu jedną czwartą starego domu na Munirze. Haja nigdy nie była dziewczyną jego marzeń. Niska, miała małe piersi. On zaś wolał i ciągle woli kobiety o pełnych kształtach, z wydatnym biustem. Taka właśnie kobieta jest przedmiotem jednego z jego małych marzeń, które mogłoby się spełnić pewnego dnia[10].

Jak skądinąd słusznie zauważa Zenon Waldemar Dudek:

> Syndrom matki pochłaniającej może się opierać zarówno na obrazie matki „dobrej” (zbudowany na pozytywnej więzi z matką), jak i obrazie matki „złej” (obraz sterowany uczuciami negatywnymi, nienawiścią). Bazą dla tego syndromu jest niedokończona separacja świadomości indywidualnej (ego) dziecka od obrazu matki, który lokuje się w jego psychice jeszcze przed uformowaniem się indywidualnego „ja”, kiedy „jaźń matczyna” zastępuje dziecku jego odrębną tożsamość własną[11].

W powieściach Bakr, odzwierciedlających problemy kultury arabskiej, postać matki komplikuje się jednakże bardziej, niż wynikałoby z powyższej definicji, można ją bowiem równocześnie uznać za „dobrą”, jak i „złą”. Patrząc w kategoriach przyjętych zwyczajów, działa w najlepszej wierze żeniąc syna, a nawet wydając piętnastoletnią córkę za mąż, jak wynika ze wspomnień Hadżir w powieści *Wasf*

[9] Z.W. Dudek, *Syndrom matki pochłaniającej*, „Albo albo. Problemy psychologii i kultury” 2003, nr 1, s. 19 i nast.
[10] S. Bakr, *Aranib*, op.cit., s. 32–33.
[11] Z.W. Dudek, op.cit., s. 24–25.

al-bulbul. Dla psychiki i dalszego życia córki to przełomowe wydarzenie, a zarazem karygodny postępek jej najbliższych, który rychło przyniesie tragiczne konsekwencje. Piętnastolatka zostaje wydana za mąż za starego człowieka, któremu rodzi dziecko i który wkrótce umiera. Młoda kobieta już nigdy po tych wydarzeniach nie dojdzie do siebie, przez lata dręczą ją koszmary oraz obsesyjny lęk przed powtórnym małżeństwem. Jej psychika odrzuca wszelki kontakt z archetypem męskości rozumianym w kategoriach partnerstwa seksualnego. Hadżir poświęca się macierzyństwu i pracy. Teraz to ona staje się matką, trochę złą, ponieważ na syna przelewa wszystkie swoje uczucia, co wydaje się krępujące, ale bardziej może dobrą, gdyż nie ogranicza swobody Saliha. Nie wybiera mu narzeczonej, choć może z kolei nazbyt pokornie godzi się z jego decyzjami. Ostatecznie Hadżir nie stłumi kobiecości i potrzeb erotycznych, spotka kogoś, za kogo nagle postanowi wyjść, co ma posmak skandalu.

Z utworów Salwy Bakr, zarówno o tematyce współczesnej, jak i z powieści *Al-Baszmuri* wyłania się pewien rodzaj kompleksu Edypa, gdy dzieci poszukują cech rodziców w osobach partnerów. Pisarka uświadamia przy tym czytelnikowi, jak bardzo to wpływa na ich psychikę i jak bardzo zagraża ich autonomiczności.

Protagoniści ilustrujący kompleks są uniwersalni, mogliby żyć niekoniecznie w swoich czasach, ale w jakichkolwiek. Przecież nie ma znaczenia, że Husajn, młody kucharz kalifa z powieści *Al-Baszmuri* to średniowieczny chłopak, ponieważ w każdej epoce miałby pretensje do matki, że tak wcześnie zmarła i nie mógł ożenić się, szukając jej obrazu we wszystkich spotykanych kobietach. U podłoża wątku Husajna leży też postać nigdy nie poznanego ojca. Może bardziej niż nad jakimkolwiek innym bohaterem w fabułach Salwy Bakr, nad tym Irakijczykiem, który w pałacowej kuchni uczy koptyjskiego mnicha arabskiego, ciąży wspomnienie dzieciństwa, z którego wynika poczucie skrajnego wykorzenienia:

> Minęło trochę czasu, zanim zorientowałem się, że mój nauczyciel stale jest rozgoryczony, co psuje mu wszelką radość życia i nie pozwala na chwilę zadowolenia. Czasem opowiadał mi, jak cierpi, ponieważ nic nie wie o ojcu. Wydaje mi się, że nie przebaczył matce. Jednak nie z tego powodu, ale dlatego, że umarła tak wcześnie. Zdradziła go przez swoją śmierć, pozostawiając samego na świecie. Jak bardzo pragnął mieć ją obok siebie, nawet gdyby dała mu tysiąc braci i sióstr z nieprawego łoża. Husajn marzył, aby któregoś dnia natknąć się na ojca. Pragnął wyjechać z Bagdadu do miejsca, skąd pochodził w Maragha, aby poszukać nieznanego ojca. To ukoiłoby jego udręki. Jednak, tak naprawdę, Husajn wychodził z pałacu tylko do karczmy w Bagdadzie, gdzie spędzał czas wśród tancerek i śpiewaczek wszelkiego rodzaju i koloru skóry. Kiedy wracał, był spokojny i wyciszony. Pewnego dnia, gdy czuliśmy się sobie szczególnie bliscy,

zapytałem go, dlaczego nie ożeni się z którąś z dziewcząt, zamiast błądzić wśród tłumu kobiet o nie najlepszej reputacji. Pytanie to wyrwało mi się samo, bez zastanowienia i namysłu i zaraz go pożałowałem. Byłem zażenowany, ale nie mogłem się już wycofać. Myślałem, że przekroczyłem granice, wtykając nos w nie swoje sprawy. Husajn jednak się nie przejął i odpowiedział na moje pytanie. Zarazem jednak dostrzegłem, że trudno go zrozumieć z innego powodu. O ile bardzo lubię i cenię Husajna w różnych sprawach, ma wady i nie mogę lekceważyć mrocznej, niejasnej części jego duszy kojarzącej się z pogaństwem i pierwotną naturą, która wciąż daje o sobie znać, mimo wyniesienia człowieka na tak wysoki poziom. Husajn śmiał się przez kilka chwil. Gdy go zapytałem, co go tak rozśmieszyło, uspokoił się i odpowiedział poważnie:

– Mam się ożenić? Nie chcę nigdy się żenić, Badirze. Rzeczywiście, coś we mnie sprawia, że pragnę wszystkich kobiet na ziemi, a nie jednej, dwóch czy trzech. Cztery mi nie wystarczą. Czasem sobie mówię: to z powodu mojej matki. Być może chcę ją ukarać swoim zachłannym obcowaniem z kobietami. Kiedy indziej zaś przychodzi mi do głowy, że szukam kobiety podobnej do niej, której nigdy nie znajdę. Nie wiem, co będzie. Nie przypuszczam jednak, żebym się ożenił, niezależnie jak długo będę żył na tym świecie [12].

Z warstwy nieświadomości i archetypów, choć z trudem werbalizowanej, wyłania się „syndrom pochłaniania", który rzutuje na dzieciństwo i jest źródłem późniejszych przeżyć i frustracji:

> Złośliwy syndrom pochłaniania to określenie specyficznego zjawiska psychologicznego (i kulturowego), którego centralny motyw stanowi kompleks matki pochłaniającej w skrajnie negatywnej postaci. Złośliwość tego syndromu wyraża się w kumulacji negatywnych zjawisk psychologicznych do takiego stopnia, że prawdopodobieństwo stworzenia lub odbudowy utraconej autonomii, a nawet samego istnienia (życia) graniczy z niemożnością. Opanowanie psychiki człowieka przez syndrom złośliwego pochłaniania oznacza krańcowy brak poczucia autonomii („nic nie mogę zrobić". „nic ode mnie nie zależy) i brak elementarnego poczucia tożsamości („jestem nikim", „moje życie nie ma sensu")[13].

Ilustracją tego syndromu, w różnym natężeniu, niekoniecznie tak skrajnie „złośliwego", zważywszy, że pisarz nie musi podlegać etykietkom, jest proza Bakr z postacią matki w centrum uwagi. Ale nie tylko. W podobną rolę wciela się też ojciec, zupełnie nieznany Husajnowi z *Al-Baszmuriego*. Ojciec zastępuje matkę Chalidzie w *Koko Sudan Kabaszi*, choć nie wyzbywa się swojej buńczucznej męskości. Bohaterka jest w pełni „córką swojego ojca". Po śmierci matki starannie ją wychowywał, ogromnie imponował oraz rozpieszczał na pograniczu kazirodztwa. Toteż, dobiegając trzydziestki, piękna adwokatka chciałaby wyjść za mąż, ale nie widzi nikogo godnego uwagi, choć ta jej niechęć ma również podłoże społeczne.

[12] S. Bakr, *Al-Baszmuri*, op.cit., s. 283–284.
[13] Z.W. Dudek,op.cit., s. 29.

Kłębią się bowiem wokół niej tłumy mężczyzn o rachitycznej, wykoślawionej psychice.

> Myślę, że ten człowiek, który był moim ojcem, zupełnie zniszczył mi życie i w końcu odszedł. Jestem udręczona, jak samotnicy odcięci od świata, zbuntowani przeciw jego rygorom. Nic mnie nie dziwi, nawet post w miesiącu radżab, jak mówi popularne przysłowie.
>
> Zawsze mi tłumaczył na swój barwny, władczy i działający na zmysły sposób, obejmując mnie i gładząc po włosach, że człowiek powinien dążyć do doskonałości, mieć cel w życiu i dokonywać właściwych wyborów. Nie nadawałam się więc do malarstwa i nie mogłam poświęcić sztuce, chociaż, jak powiadał, miałam talent do tego.
>
> – Ale, moja kochana, czy któregoś dnia staniesz się np. drugim Mahmudem Muchtarem albo Picassem? Czy chcesz być malarką i tyle? Malarką jak dziesiątki innych, o których nikt nie pamięta? […] W ten sposób i zgodnie ze swoją teorią odrzucania rozwiązań połowicznych, pchnął mnie do nauki przedmiotów, za którymi nigdy nie przepadałam, tak jak nie lubię mojego odbicia w lustrze. Te przedmioty to przepisy, których uczyłam się na Wydziale Prawa, czując się tam obco przez cały czas nauki. […]
>
> Największy żal, z którym długo nie dawałam sobie rady, mam do ojca o to, że udało mu się niepostrzeżenie odsunąć ode mnie wszystkich mężczyzn, którzy próbowali się do mnie zbliżyć. Przecież dorosłam i zaczęłam budzić zainteresowanie i kiedy ktoś przyciągnął mój wzrok, szybko ogarniało mnie uczucie, że jest ogromnym, kolorowym balonem, zdolnym pęknąć przy najlżejszym dotknięciu szpilki. Wszystkich porównywałam z ojcem i nikt nie wytrzymywał tego porównania. Dlatego nie mógł spodobać mi się żaden chłopak, niezależnie od swoich wad czy zalet. […] Gdy byłam dzieckiem, ojciec nauczył mnie, że jestem jedynym kwiatem w jego ogrodzie i małą kobietą, wyczuwającą intuicyjnie swoją kobiecość. Czesał mnie osobiście i wymyślał mi fryzury pasujące do moich zbuntowanych loków i uwydatniające rysy twarzy. Kiedy jako nastolatka, ze swoim rozkwitającym ciałem, stawałam się Chalidą – Ewą, sam kupował mi drogie i delikatne staniki, aby, jak żartował, nie zwiędły moje świeże granaty na soczystej gałązce. Upierał się też, żebym nosiła buty na obcasie. Godzinami chodziliśmy po ulicach, oglądając wystawy sklepowe, aby z trudem znaleźć obuwie odpowiednie dla moich stóp i sukienki w pasujących do mnie kolorach. Na te wyprawy miał zawsze czas, nie obchodziło go, że się niecierpliwię i denerwuję[14].

Salwa Bakr oddaje jednak sprawiedliwość macierzyństwu. W *Złotym rydwanie* ofiarna matka poświęca się i bierze na siebie przestępstwo syna:

> Tajemnicza decyzja Azizy i tak by nie dotarła do Umm al-Chajr, ponieważ kobieta była całkowicie pogrążona w przyjemnych i przepełnionych bezgranicznym szczęściem rozmyślaniach o tych, których pozostawiła na wolności: o najstarszym synu, który składał grosik do grosika, żeby co jakiś czas dokupić nową ziemię i powiększyć swój stan posiadania; o najmłodszym, który pilnie się uczył i w końcu dostał się na uniwersytet; i o tym, który poszedł do wojska. Myślała również o córkach, które weszły w zgodne związki małżeńskie. Gdy tylko któraś wracała do domu zagniewana na męża, matce zawsze udawało się odesłać ją do gniazda małżeńskiego, a nawet wzmocnić jej poczucie godności i spokój ducha. Na myśl o czwartym synu jej serce zaczynało jednak walić szybciej i tłoczyć krew do głowy. Kiedy wyobrażała sobie, iż mógłby być w tym

[14] S. Bakr, *Koko Sudan Kabaszi*, op.cit., s. 5, 12.

> strasznym miejscu zamiast niej i spać na wilgotnym materacu z gąbki, na który los cisnął już dziesiątki innych kobiet, miała wrażenie, że świat wiruje wokół niej. Wzywała wtedy Boga na świadka i uciekała się pod Jego opiekę przed Szatanem, nie mogąc znieść wizji syna jedzącego podłą więzienną strawę i inne odpadki, które im tutaj dawano. Jak jego oczy mogłyby wytrzymać widok czarnych żelaznych krat, tłamszących i chwytających dusze w mocny uścisk?[15]

Czarownice

Starsze kobiety – matki, babki czy dalsze krewne z prozy Bakr – zwiększają swoją moc poprzez konszachty z nadprzyrodzonymi siłami. Są zawołanymi czarownicami, opowiadają o dżinnach, czytają z dłoni, muszli i fusów kawy, np. w *Koko Sudan Kabaszi* – zwłaszcza w poszukiwaniu mężów dla siebie i dziewcząt w rodzinie. Ze wzmianki w *Lajl wa-nahar* wynika, że kairskim kobietom nie obcy jest obrzęd *zaru,* czyli uroczystości polegającej na wywoływaniu groźnych duchów, a zarazem leczącej z opętania przez nie. Można się domyślić, że ceremonie te organizowane są dosyć często z wiarą w pomoc nadprzyrodzonych sił w kłopotach. Archetypowy, pradawny obrzęd służy aktualnym i przyziemnym celom, gdy jedna z kobiet odprawia go w intencji poprawy warunków materialnych swojej rodziny [16].

Mąż i żona

W wyniku bezwzględnych swatów powstają niedobrane małżeństwa, którym próbują sprostać mężowie i żony. Pisarka współczuje ofiarom małżeństw aranżowanych. Jak w przypadku nieszczęśliwej Hadżir z *Wasf al-bulbul*, śluby dziewcząt czy młodych kobiet ze starszymi mężczyznami przyjmują formę ponurego rytuału, którego model rysuje się w *Złotym dywanie* we fragmencie o cechach niemal dokumentalnych:

> Kiedy A'ida skończyła dwadzieścia trzy lata, rodzice postanowili wydać ją za kuzyna starszego od niej o co najmniej dwadzieścia lat. Najpierw przybył stryj ze stryjenką, która zawsze się przechwalała, że pochodzi z rodu szarifów (jej rodzina przechowywała nawet specjalny dokument z rodowodem). Kiedy goście wypili herbatę z rodzicami A'idy, a mężczyźni odczytali Al-Fatihę, w domu rozległy się, wibrując, odgłosy zagharid, wydawane przez matkę, i odbijające się od ścian, dotarły nawet do uszu sąsiadów, którzy stąd dowiedzieli się o szczęśliwym wydarzeniu. Potem matka przywołała A'idę i ucałowała ją na oczach rodziny zgromadzonej w salonie, który umeblowano zestawem foteli z Asjutu i ozdobiono ogromnych rozmiarów fotografiami ojca, jego braci oraz dawno zmarłych krewnych, oprawionymi w ramki i zawieszonymi na ścianach. Gdy już wszyscy powinszowali dziewczynie, ojciec zakomunikował: „Gratuluję A'ido. Twój stryj zaręczył cię ze swoim synem Mansim".

[15] Eadem, *Złoty rydwan*, przeł. I. Szybilska-Fiedorowicz, Sopot 2009, s. 101.
[16] Eadem, *Aranib*, op.cit., s. 49.

> Wówczas matka ponownie wydała zagahrid, w czym z werwą zawtórowała jej stryjenka, bo odezwał się w niej duch rywalizacji i koniecznie chciała pokazać, że jej zagharid będą dłuższe niż trele matki.
>
> A'ida ani nie kochała, ani nie nienawidziła Mansiego, ponieważ nigdy go dobrze nie poznała[17].

Czasami Bakr wyśmiewa bezlitośnie typ związku wynikającego z małżeństwa aranżowanego. Czy można poważnie traktować męża, który niedługo po ślubie rozwodzi się z żoną, ponieważ nie zrobiła mu herbaty, jak w opowiadaniu *Darb at-Tabana*[18]?

W związkach nie brak okrucieństwa. Jak wynika m.in. ze *Złotego rydwanu*, mężczyźni rozwodzą się bez powodu[19] i porzucają żony z małymi dziećmi[20], są wiarołomni[21], próbują gwałcić kobiety, starcy poślubiają nieletnie[22]. Kobiety niekiedy ułatwiają im zadanie: „Posłuszeństwo wobec męża, niewdzięcznika, uznała za swój obowiązek, ponieważ tego wymagała bogobojność"[23].

Postać mężczyzny

Współczesny mężczyzna, czy to młody czy w sile wieku, w prozie Bakr nie jest szczególnie zachęcający. Stara się być silny, ale nie zawsze daje radę obowiązkom. Trudno mu utrzymać rodzinę. Nie radzi sobie ani Usama z *Aranib*, który ma zaledwie dwie dorastające córki, ani Barakat, ojciec siedmiu dziewcząt w powieści *Koko Sudan Kabaszi*. W kraju właściwie nie ma dla nich miejsca. Tak jak wielu im podobnych, starają się zachować twarz i pozostać sobą, inni rezygnują i przyjmują postawy konformistyczne. Mężczyźni u władzy średniego szczebla uciekają się do korupcji, fałszerstw (zwłaszcza redaktor naczelny w *Lajl wa-nahar*), okrucieństw i molestowania seksualnego.

> Zdaję sobie sprawę, jak bardzo Hasan Abd al-Fattah kocha pieniądze i jak bardzo rzuca się na każdy grosz, nawet jeśli pochodzi z nielegalnego źródła. Ludzi traktuje jedynie jako narzędzia do osiągania swoich celów i robienia interesów. Muszę przyznać, że nie od razu się zorientowałam. Dopiero po dłuższym czasie, kiedy lepiej poznałam Hasana i zaznałam wiele goryczy w pracy z nim, otworzyły mi się oczy. Ponieważ był moim szefem w Dziale Spraw Publicznych, stykałam się z nim codziennie. Dbał o pozory, wszystko musiało się zgadzać. Po mistrzowsku torpedował

[17] Eadem, *Złoty rydwan*, op.cit., s. 114–115.
[18] Eadem, *Darb at-Tabana*, op.cit., s. 96.
[19] Eadem, *Złoty rydwan*, op.cit. s. 73.
[20] Ibidem, s. 43.
[21] Ibidem, s. 91.
[22] Ibidem, s. 137, 114.
[23] Ibidem, s. 149.

> pracę innych, potrafił utrącić wszelki sukces. Sądził, że każdy zdolniejszy pracownik będzie lepszy od niego i odbierze mu zasługi. Bał się o swoją pozycję zawodową do granic zdrowego rozsądku. Wyobrażał sobie, że sukces innych będzie jego wielką katastrofą. Kobiety uważał za swoją bezwzględną własność. Dawał im też najgorsze prace. Molestowanie seksualne, którego nie darowałby żaden wymiar sprawiedliwości, poczytywał za swoje prawo[24].

Karykaturą warstwy biurokratów jest przyzwyczajony do rutyny mężczyzna szukający po pracy rozrywki w barze, a następnie w uciechach małżeńskich z żoną, przeklinający zarazem ubóstwo otaczające go na ulicach w opowiadaniu *Hajwanat* (*Zwierzęta*). Trzy córki prezesa jednej z fundacji wychodzą za mąż za trzech synów prezesa innej w *Koko Sudan Kabaszi.*

Znamienny w twórczości Bakr jest dramatyczny czyn, do którego uciekają się zdesperowane postacie, dając upust emocjom. Eksplozję takich czynów ze strony kobiet stanowi *Złoty rydwan*. W powieści tej kobiety napadają wykorzystujących je mężczyzn, mordują, okaleczają. Powieść jest groźna i apokaliptyczna, dopowiada jakby możliwe zakończenie męki postaci z innych utworów. Perspektywy rysujące się przed bohaterami *Złotego rydwanu* łączą jednak pierwiastek materialny i duchowy. W nagrodę za ziemskie cierpienia więźniarki zostaną powiezione do nieba złotym rydwanem, ożywionym wyobraźnią Azizy – bohaterki powieści, której pojazd ten użycza swojego tytułu.

Kiedy indziej niezależność, do jakiej dąży jednostka, wyraża się łagodniej i bardziej przyjaźnie. Dziewczęta kształcą się ramię w ramię z mężczyznami, jest wśród nich dziennikarka (*Lajl wa-nahar*), adwokatka (*Koko Sudan Kabaszi*), dyrektorka działu w firmie (*Wasf al-bulbul*). Bariery przełamuje też tradycyjna żona. Choć w *Aranib* zajęta kuchnią i dziećmi, studiuje, ale pozostaje w cieniu męża – tego samego, który poślubił ją wbrew sobie. Usamie nie starcza na życie z pracy urzędniczej i obsesyjnie chwyta się różnych nie najlepszych pomysłów zarobkowania: nie udaje mu się handel luksusowymi zwierzętami w skromnym mieszkaniu – króliki, które hoduje, zostają zagryzione, traci na wyrobie słodyczy. Gdy wszystko zawodzi, sytuację ratuje owa tradycyjna żona. Haja wyjeżdża, jak setki Egipcjan, do pracy w Kuwejcie.

[24] Eadem, *Lajl wa-nahar*, op.cit., s. 23-24.

W cieniu tożsamości zbiorowej

Nie tylko szaremu człowiekowi, lecz także nazbyt wyrazistym osobowościom trudno znaleźć swoje miejsce w otoczeniu. Tożsamość indywidualna zderza się ze zbiorową i społeczną. Jest jednak w prozie Bakr miejsce dla mistrza duchowego, a zwłaszcza mistrzyni. Jest nią bardzo zindywidualizowana postać górującej nad światem starej kobiety z powieści *Makam Atijja* (*Grobowiec Atijji*), okrzykniętej po śmierci w ramach kultury ludowej świętą.Wywodzi się z tradycyjnej rodziny, ale żyje współcześnie i znamiona świętości zostają jej przypisane już w drugiej połowie XX wieku. Na grób matki, który staje się przedmiotem zainteresowania archeologów, syn przylatuje samolotem.

Salwę Bakr nurtuje problem tożsamości w aspekcie zbiorowym, poczucia przynależności do wspólnoty oraz wynikających stąd problemów. Temat ten rozwija w różnych aspektach: psychologicznym i społecznym, etnicznym i narodowym, a także współczesnym, związanym z globalizacją.

Oderwanie od wspólnoty kosztuje utratę równowagi psychicznej i życia w *Lajl wa nahar*. Biznesmen-milioner, który żył dotąd przede wszystkim za granicą, pragnie odzyskać swą egipską tożsamość, finansując utopijny, lecz ważny dla całego społeczeństwa projekt. Gdy w ogłoszonym przez niego, związanym z realizacją przedsięwzięcia, konkursie pierwsze skrzypce zaczyna grać korupcja, biznesmen popełnia samobójstwo. Na placu boju pozostaje dziennikarka, z którą zaczęli stanowić udaną parę, zachowującą wbrew wszelkim przeszkodom twarz, charakter i osobowość. Krytyka korupcji i biurokracji łączy tę powieść z całą twórczością Bakr. I tu, podobnie jak w innych utworach, powstaje problem osamotnienia, anonimowości streszczający się w postawie „maktu min szadżara" i rodzący pytanie: kim jesteśmy?

Pytanie „kim jesteśmy?" brzmi szczególnie niepokojąco w *Koko Sudan Kabaszi*. U Bakr jedną z ważniejszych kwestii jest problem tożsamości narodowej i etnicznej. Odczuwają go Sudańczycy i Nigeryjczyk w Egipcie. Groteskową postacią jest kosmopolita, w którego żyłach płynie krew meksykańska, egipska, niemiecka, hiszpańska i norweska. Jest wynikiem globalizacji i, nieumocowany w żadnej kulturze, żyje jako człowiek archetypowy.

Kamila Swinarska

Pamięć historyczna w literaturze Nadżiba Mahfuza

Pamięć o przeszłości to element, bez którego społeczeństwo nie może prawidłowo funkcjonować. Bez pamięci, czyli bez przeszłości, jednostki i grupy nie mogą odnaleźć się w teraźniejszości, jak i nie są w stanie w sposób racjonalny zaplanować przyszłości. Pamięć jako tożsamość jest produktem aktywnego tworzenia poprzez selektywne zapamiętywanie i zapominanie. Jednostki i grupy przekształcają samowolnie ludzkie doświadczenie w zrozumiałe historie, w których wydarzenia z przeszłości określone są przez nagromadzenie obecnych działań i zapewnienie punktów odniesienia dla przyszłych.

„Polityka historyczna" jest terminem, pod którym kryje się dążenie ugrupowania politycznego czy też jednostki, najczęściej głowy państwa, do wykorzystywania historii w działaniach o charakterze politycznym. Politycy często podejmują próby wpływania na pamięć zbiorową, pamięć historyczną. Ten cel mogą osiągać na wielu płaszczyznach. Przede wszystkim na etapie edukacji szkolnej młodych obywateli, w momencie krystalizowania się ich postaw i poglądów. Szkoła jest jednym z ważniejszych miejsc, w którym spotykamy się po raz pierwszy z historią naszego kraju. Sposób doboru tematów, to, ile czasu poświęca się danemu zagadnieniu, jak wyglądają treści merytoryczne, wymagania egzaminacyjne itp. – wszystko to wpływa na kształtowanie pamięci historycznej młodego człowieka. Kolejną płaszczyzną jest przestrzeń publiczna. To, komu władze państwowe czy też lokalne budują pomniki, ku czci jakiej postaci historycznej nazywają ulice, w oparciu o jakie kryteria dotowane są muzea – uzależnione jest od aktualnej polityki historycznej. Kolejną ważną płaszczyzną jest literatura. Wystarczy wspomnieć

o polskiej literaturze romantyzmu, która często służyła konkretnym partiom do osiągnięcia celu politycznego. Często również pisarze i poeci byli członkami partii politycznych, a ich utwory miały służyć kreowaniu określonych postaw i poglądów. Przykładem może być literatura Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego w kontekście dążeń politycznych partii ruchu emigracyjnego po powstaniu listopadowym. W zależności od ustroju politycznego zmieniał się kanon tzw. literatury klasycznej.

Dla historyka zajmującego się pamięcią historyczną Egipt jest tematem-wyzwaniem. Po pierwsze jest to temat całkowicie nowatorski, którego na gruncie polskim do tej pory nikt nie podjął. Trudny, ze względu na język, ale też ograniczony dostęp do źródeł. Tym większa satysfakcja z osiąganych postępów w badaniu tematu. Z jednej strony mamy do czynienia z jedną z najstarszych cywilizacji świata, historią największych religii – od czasów mitologii egipskiej przez rozwój chrześcijaństwa aż do opanowania kraju przez religię muzułmańską. Z drugiej strony mamy ogromny dylemat dotyczący tożsamości Egipcjan – czy czują się potomkami faraonów, pierwszych chrześcijan czy Arabów, którzy pojawili się tam w VII wieku?

Niezwykle interesującym zadaniem jest zatem próba przyjrzenia się, jakie miejsce w życiu społecznym Egipcjan na przestrzeni dekad odgrywała historia. Wybór twórczości Mahfuza do badania pamięci historycznej w literaturze jest dość oczywisty. Po pierwsze jest on twórcą współczesnej arabskiej powieści, a w jego powieściach można znaleźć przekrój egipskiego społeczeństwa. Po drugie nie był to pisarz jednej dekady, a co najmniej sześciu, jego pierwsze opowiadania zostały wydane jeszcze przed II wojną światową. Pozwala to podjąć próbę zrozumienia realiów społecznych z lat 1920-1970, określić stosunek zwykłych mieszkańców do historii jednej z najstarszych cywilizacji świata. Analizując literaturę Mahfuza, próbowałam znaleźć odpowiedź na pytanie, czym dla zwykłych mieszkańców Egiptu, a zarazem dla Mahfuza, laureata literackiej Nagrody Nobla, jest historia.

W swoich rozważaniach ujęłam takie utwory, jak: *Hamida z zaułka Middak*[1], *Opowieści starego Kairu* (część I i II)[2], *Pensjonat Miramar*[3] oraz *Karnak*[4]. Każda

[1] N. Mahfuz, *Hamida z zaułka Midakk*, tłum. J. Kozłowska, Sopot 2010.
[2] Idem, *Opowieści Starego Kairu,* tłum. J. Kozłowska, Warszawa 2009.
[3] Idem, *Pensjonat Miramar,* tłum. J. Kozłowska i George Yacoub, Sopot 2012.
[4] Idem, *Karnak*, tłum. J. Kozłowska i G. Yacoub, Sopot 2011.

z tych książek powstała w innej dekadzie i innej sytuacji politycznej. Widzimy też zmianę, jaka zachodziła w Mahfuzie, począwszy od *Hamidy z zaułka Middak*, gdzie autor skupiał się tylko na społecznych problemach Egipcjan, i chociaż osadzał swych bohaterów w konkretnym miejscach Kairu i w konkretnym czasie, historia i sprawy polityczne były na dalekim planie, kończąc zaś na *Karnaku,* w którym historia i polityka grają pierwsze skrzypce.

Na uwagę zasługuje również okres, w którym pisarz nie opublikował żadnej nowej powieści, chociaż wiemy, że nad wieloma pracował. W latach 1950-1956 nie została wydana żadna z książek Mahfuza. Dlaczego? Po rewolucji 1952 roku do władzy doszedł Naser. Był to czas, kiedy intelektualiści podjęli milczący protest – sprzeciw wobec rewolucji, która przyniosła nie tylko obalenie monarchii, lecz także rozwiązanie partii politycznych, w tym partii Wafd, której Mahfuz był zwolennikiem.

W powieści *Hamida z zaułka Middak* (1947), która odnosiła się do czasu II wojny światowej, historia była tylko tłem dla wydarzeń w zaułku Middak. Kawiarnia Kirszy, która gromadziła głównych bohaterów powieści – za wyjątkiem Hamidy, która nie spędzała tam czasu z racji swojej płci – żyła plotkami, a nie polityką. Mieszkańcy zaułka byli zaskoczeni, kiedy odbywał się u nich festyn wyborczy. Jak mówił jeden z bohaterów, „to nie jest namiot dla zmarłego, ale festyn wyborczy”[5]. Kandydat przemawiał zaś tak:

> Głosujcie na waszego wolnego kandydata Ibrahima Farhata! Wiernego zasadom Sada. Niech skończy się epoka ucisku i łachmanów! Niech nadejdzie epoka sprawiedliwości i sytości![6].

Mahfuz nie potępiał czasów monarchii. Był to czas biedy, ale i zabawy, nie było aresztowań, zwykli mieszkańcy Egiptu nie żyli wydarzeniami politycznymi. Dwóch bohaterów powieści Mahfuza wyruszyło na wojnę, walczyło w wojsku angielskim – była to jednakże intratna decyzja. Wybór miejsca akcji powieści był nieprzypadkowy. Stary Kair, najstarsza dzielnica Kairu, z meczetem Al-Asa, najstarszym meczetem stolicy, to połączenie starożytnego Egiptu z Egiptem koptyjskim, później podbitym przez Arabów.

Kolejnymi powieściami istotnymi dla niniejszych rozważań są dwie części

[5] Idem, *Hamida z zaułka...*, s. 142.
[6] Ibidem.

Opowieści Sstarego Kairu (1956–57), których akcja rozgrywa się w czasie I wojny światowej i w latach 20. Jedyne wspomnienie historii starożytnej pojawiło się właśnie w drugiej części trylogii (w polskim przekładzie zatytułowanej *Kamal. Opowieści Starego Kairu*), kiedy główny bohater został zaproszony przez swojego przyjaciela Husajna Szaddada i jego siostrę Aidę na wycieczkę pod piramidy. Rodzeństwo pochodziło z bogatej i wpływowej egipskiej rodziny, a więc nie byli to przedstawiciele najuboższej klasy społecznej, na której głównie skupiał się pisarz. Warto nadmienić, że Kamal prowadził w powieści ze swoim przyjacielem wiele rozmów dotyczących historii i polityki. Tymczasem wycieczka pod piramidy nie skłoniła młodych bohaterów do dłuższej dyskusji. Czytamy:

> Piramidy widać było już zupełnie blisko. Zaraz staną pod nimi jak mrówki pod wysokim drzewem.
> – Składamy wizytę u grobu naszego pradziadka [...]
> – Największy dorobek ojczyzny to groby i trupy. […] Ileż zmarnowanego wysiłku...
> – Ależ to wieczność...
> […] Zatrzymali się w pobliżu najwyższej piramidy i zaparkowali w długim szeregu stojących tam samochodów. To tu, to tam widać było małe grupki turystów, jedni dosiadali osłów, inni wielbłądów, jeszcze inni wspinali się na grobowiec. Dookoła nich kręcili się sprzedawcy pamiątek, poganiacze osłów i wielbłądów[7].

Jest to jedyne nawiązanie do historii starożytnej, jakie udało się mi znaleźć. Następnie Kamal wraz z przyjaciółmi usiadł na stopniu piramidy, gdzie rozpoczęli piknik i rozmowę o współczesnej bohaterom sytuacji politycznej w kraju. Warto podkreślić, że byli to jedni z najbogatszych bohaterów powieści Mahfuza. Co ciekawe, w innych z omawianych powieści brak jakichkolwiek wzmianek o Gizie. W czasach Mahfuza rzeczywiście była to odrębna część Kairu (obecnie jego dzielnica), ale nie tak odległa, żeby być nieosiągalną dla zwykłych mieszkańców. Obecnie, przede wszystkim w czasie ramadanu, egipskie rodziny, głównie te najuboższe, wybierają się na pikniki w okolice piramid i Sfinksa. Bohaterowie *Opowieści* żyli przede wszystkim współczesną im sytuacją polityczną kraju, tj okupacją brytyjską.

W roku 1967 została wydana powieść *Pensjonat Miramar*. W książce pojawiły się oskarżenia o korupcję i nieudolność pod adresem Arabskiego Związku Socjalistycznego. W powieści możemy przeczytać o tym, jak polityka zawładnęła wszystkimi dziedzinami życia społecznego Egipcjan. Dowiadujemy się, że kuzynka jednego z bohaterów postanowiła wyjść za mąż za kandydata wybranego na podstawie

[7]Idem, *Kamal. Opowieści Starego Kairu..,* op.cit., s. 178–179.

Karty Narodowej, ogłoszonej przez Nasera w 1962 roku. Karta zawierała wytyczne mające szerzyć świadomość socjalistyczną w społeczeństwie[8]. Skoro więc Mahfuza interesowały problemy społeczne, historia nie mogła być już tylko tłem dla jego powieści, stała się ich głównym tematem. *Pensjonat Miramar* ukazał się tuż przed klęską Egiptu w wojnie sześciodniowej 1967 roku, a więc autor opisywał czasy sobie współczesne. To jedyna powieść w tym zestawieniu, której akcja nie toczyła się w Kairze, a w Aleksandrii. W tym drugim co do wielkości egipskim mieście nie brakuje obiektów związanych z historią starożytną, jak chociażby kolumna Pompejusza, jednak autor w żaden sposób o nich nie wspomniał. Skupiał się jedynie na współczesnej sytuacji politycznej.

Ostatnią powieścią jest *Karnak,* napisany w roku 1971, natomiast opublikowany trzy lata później, kiedy As-Sadat oficjalnie potępił okrucieństwa reżimu naserowskiego. W książce został opisany system aresztowań w czasie rządów Nasera. Ludzie byli aresztowani bez powodu, o czym opowiadał jeden z bohaterów, Ismail:

> Nie bój się, jesteśmy funkcjonariuszami służby bezpieczeństwa […] odpowiesz na kilka pytań i wrócisz przed wschodem słońca. […]. Ktoś położył mi rękę na ramieniu, więc poddałem się i poszedłem boso i w nocnej koszuli w ich otoczeniu. Wepchnęli mnie do samochodu między dwóch mężczyzn. Panowała gęsta ciemność, ale mimo to przewiązali mi oczy opaską i skrępowali ręce kajdankami. Kolana miałem jak z waty. […] Ogarnął mnie śmiertelny strach. Zacząłem się zastanawiać, o co mnie oskarżają. Nie jestem komunistą ani nie należę do Braci Muzułmanów, nie jestem też obszarnikiem i nigdy nie powiedziałem złego słowa na władzę, którą uważam za swoją władzę, od kiedy zacząłem być świadomy, co się wokół mnie dzieje. Samochód się gdzieś zatrzymał, wyciągnęli mnie i dalej z opaską na oczach zaprowadzili do jakiegoś pomieszczenia.[9]

Karnak był odpowiedzią na politykę historyczną prezydenta As-Sadata – oficjalne potępienie reżimu Nasera. Mamy więc tu do czynienia z literaturą, która mogła być wykorzystywana do uprawiania polityki historycznej przez rządzących jako potwierdzenie ich działań.

Na podstawie wspomnianych powieści Mahfuza możemy prześledzić zmianę w postrzeganiu historii przez jego bohaterów, a co za tym idzie w kształtowaniu pamięci historycznej. Mahfuz tworzył w bardzo burzliwym okresie dziejów Egiptu. Był to czas monarchii, wybuchu rewolucji, reżimu naserowskiego, rządów Sadata.

[8] Idem, *Pensjonat,* op.cit. s. 64.
[9] Idem, *Karnak,* op.cit. s. 52- 52.

Razem z rozwojem wydarzeń politycznych zmieniała się rola historii w jego książkach. W *Hamidzie z zaułka Middak* była tylko epizodem, w *Opowieściach Starego Kairu* tłem, w *Pensjonacie Miramar* przestrogą, natomiast w *Karnaku* próbą rozliczenia z przeszłym ustrojem.

Podsumowując, pamięć historyczna bohaterów powieści Mahfuza skupiała się na wydarzeniach z niedalekiej dla nich przeszłości, dotyczących okupacji angielskiej, I i II wojny światowej, rewolucji 1952 roku, rządów Nasera. Warto zwrócić uwagę na brak ustosunkowania się autora do historii starożytnej. Tłem dla wydarzeń w powieściach Mahfuza nie były piramidy i Wielki Sfinks, które znajdują się w stosunkowo bliskiej odległości od Starego Kairu, w którym Mahfuz umieścił większość wydarzeń. To też jest znamienne. Egipcjanie w jego powieściach nie poświęcali większej uwagi zabytkom historii starożytnej, ważniejsze są główne części Starego Kairu, meczet Al-Husajna, bazar Chan al-Chalili – pozostałości po czasach fatymidzkich, a nie okresie panowania egipskich faraonów. Pojawia się pytanie, czym dla współczesnych Egipcjan jest ich historyczne dziedzictwo? Historycznym początkiem ich państwa czy może pogańskimi czasami, o których warto zapomnieć? Takie podejście było również widoczne w książkach Mahfuza. Trzeba również pamiętać, że pisarz interesował się historią i polityką, a w każdą ze swoich powieści wplatał rozmowy i rozliczenia z historią.

Na podstawie tych czterech utworów widzimy, jak ewoluowało podejście Mahfuza do historii. Wszystkie wymienione książki są powieściami społeczno-obyczajowymi, z historią w bliższym lub dalszym tle. Powieści Mahfuza są realistyczne, osadzone w konkretnych miejscach Kairu i ramach czasowych, bohaterowie odnoszą się zaś do przełomowych wydarzeń historycznych. Nadżib Mahfuz w swoich powieściach nie uprawiał polityki, chociaż w wywiadach podkreślał, że jego poglądy są zbliżone do tych, jakie reprezentował Kamal z *Opowieści Starego Kairu*. Mahfuz był wafdystą, ale było mu daleko do otwartego popierania tej partii w swoich powieściach. Możemy jednak stwierdzić, że pamięć historyczna w jego utworach jest odpowiedzią na politykę rządzących. A idąc dalej, jego powieści mogły służyć rządzącym do kształtowania polityki historycznej. Dzięki powieściom Mahfuza możemy zobaczyć, co dla kolejnych pokoleń Egipcjan było ważne w ich przeszłości.

Radosław Stryjewski

Na skrzyżowaniu tożsamości. Etniczność i regionalizmy we współczesnym Maroku w świetle rozmów z imigrantami marokańskimi w Europie

Uwagi wstępne

W badaniach prowadzonych wśród imigrantów z Maroka w Hiszpanii i Francji (lata 2006-2010) najżywiej interesowały mnie dwie zmienne, tj. etniczność i religijność rozmówców, oraz ich wpływ na wybory migrantów odnośnie do integracji społecznej i gospodarczej. Nieodzownie więc musiałem sobie zadać pytanie o to, co zdaniem moich rozmówców oznacza „być Marokańczykiem" oraz „być muzułmaninem". Ogólny zarys definicji „muzułmańskości" – w kształcie, w jakim wyłania się ona z przeprowadzonych przeze mnie rozmów, przedstawiam w innym tekście[1] – w tym zaś, zgodnie z tytułem, rozważam dylematy „marokańskości", z jakimi konfrontowani są moi rozmówcy w kraju pochodzenia i na emigracji w Europie.

W kontekście etniczności Marokańczyków warto zauważyć, iż – podobnie jak wiele innych państw postkolonialnych – Maroko doszło do niepodległości w granicach kolonialnych. Mimo że obszar władzy politycznej marokańskiego sułtana przed ustanowieniem protektoratu francuskiego w 1912 roku znacznie lepiej niż w przypadku wielu innych państw afrykańskich odpowiadał granicom, jakie ostatecznie przyjęło terytorium protektoratu, a następnie niepodległe państwo, trzeba mieć świadomość ich arbitralności. Mówienie o „Marokańczykach" w sensie etnologicznym jest dość ryzykowne. „Marokańczycy" to kategoria głównie polityczna

[1] R. Stryjewski, *Marokańczycy w Europie. Głos z gospodarek etniczno-religijnych w dyskusji nad nowym obliczem Europy*, [w:] *Kościoły i religie wobec migracji i migrantów*, red. J. Zamojski, Warszawa 2009, s. 110–148.

i jako taka jest podstawową kategorią systemów zarządzania migracjami w państwach docelowych, w których cudzoziemcy klasyfikowani są przede wszystkim według kryterium obywatelstwa. Przyjęcie kategorii „Marokańczycy" jako przedmiotu badań etnologicznych nie budzi wątpliwości w projektach prowadzonych w ramach antropologii stosowanej – a tak jest w przypadku moich badań – których wyniki służyć mają praktykom zarządzania ruchami migracyjnymi do lepszego zrozumienia zjawiska migracji, jak również zalet i wad stosowanych przez nich kategoryzacji migrantów. Z tego względu przyjmuję w swoich badaniach etnologicznych kategorię polityczną, będąc przy tym w pełni świadomym, że pewne grupy Marokańczyków ze wschodniego Maroka bliższe są – i nieważne, czy mierzyć to kryteriami obiektywnymi czy subiektywnymi – zachodnim Algierczykom niż chociażby Marokańczykom z Sahary[2]. Ekstremalnym przypadkiem okazują się być Rifeni, z których wielu postrzega siebie jako Rifenów właśnie – czy szerzej: Berberów – i niejednokrotnie explicite protestuje przeciw nazywaniu ich Marokańczykami.

Nawet wśród tych rozmówców, którzy zgadzają się na nazywanie ich Marokańczykami, bardzo widoczne jest wewnętrzne zróżnicowanie zarówno w kontekście pochodzenia, jak i w kontekście przyjmującym. Składają się na nie różne grupy berberskie, w tym jednostki wykazujące identyfikacje tradycyjne wzdłuż trzech najbardziej podstawowych linii podziału na berberskie kultury w Maroku – taszelhit, tarifit i tamazight – ale także aktywiści współczesnego odrodzenia panberberskiego, rozpoczętego niegdyś w algierskiej Kabylii i coraz silniej obecnego w Maroku. Na „tożsamościowym rynku" w Maroku na pierwszym planie berberskość ściera się z arabskością, ale tożsamościowych opcji jest tam przecież o wiele więcej[3]. Marokańczyk może identyfikować się przede wszystkim ze swoją grupą etniczną, swoim regionem, swoim państwem, ale też tożsamościowo wykraczać poza granice polityczne państwa, w którym przyszło mu żyć. Tożsamościowych ram dostarczają przecież także makroregion Maghrebu, świat arabski, świat muzułmański, Śródziemnomorze, Afryka, Frankofonia itd. Wszystkie te opcje tożsamościowe są ponadto dynamiczne i mogą ewoluować w miarę rozwoju procesu migracyjnego. W przypadku Marokańczyków kwestie tożsamościowe są tak zawiłe, że wszelkie

[2] W swoich badaniach pozostawiam na uboczu problem Sahary Zachodniej i tożsamości zamieszkującej ją ludności, zjawisko niewątpliwie ciekawe, ale marginalne z punktu widzenia aktualnej imigracji marokańskiej do Francji i Hiszpanii.

[3] Por. A. Boukous, *Société, langues et cultures au Maroc. Enjeux symboliques*, Rabat 1995.

podziały tego kolektywu na sztywne kategorie badawcze byłyby sztuczne i chyba poznawczo szkodliwe. Stanowi to dodatkowy, poza motywacjami płynącymi ze wspomnianej wyżej antropologii stosowanej, argument za pozostawieniem politycznych granic kraju pochodzenia jako wyznacznika zasięgu doboru moich rozmówców.

Zróżnicowanie kulturowe kontekstu pochodzenia w ocenie moich rozmówców

Jak już wspomniałem, postrzeganie państwa pochodzenia, jak i faktu bycia bądź niebycia Marokańczykiem zależy od wielu zmiennych, takich jak region pochodzenia, poziom i rodzaj wykształcenia, klasa społeczna, pochodzenie wiejskie/ miejskie, wiek, płeć itp. Sami rozmówcy uwrażliwiają przede wszystkim na znaczenie „miejsca urodzenia", twierdząc na przykład:

> W Maroku wiele rzeczy zależy od miejsca, w którym się urodziłeś… czy jesteś ze wsi, czy z małego miasta, czy… To wszystko zależy od regionów… Małe miasto z jedną tylko ulicą, w którym wszyscy w piątek muszą być w meczecie i wszyscy tak samo… i trzeba robić to, co robił twój dziadek… to jest inne… Kiedy rozmawiasz z Marokańczykiem, musisz wiedzieć, skąd pochodzi. To będzie miało wpływ na to, jaki jest, co mówi, co myśli… Poza klasą ekonomiczną czy społeczną musisz być świadomy jego miejsca urodzenia…

Linie podziału między różnymi tożsamościami i sposobami myślenia wśród moich rozmówców przebiegają głównie wzdłuż podziałów regionalnych i etnicznych.

Różnice regionalne a tożsamości rozmówców

Półwysep Tangerski i Rif jawią się jako regiony najbardziej separatystyczne – oba w sensie kulturowym, tj. kontestowania tożsamości „marokańskiej", a Rif także w sensie politycznym, tj. secesji z granic dzisiejszego Maroka[4].

Półwysep Tangerski, Rif i wschodnie Maroko

W świetle rozmów rywalizacja Północy z Południem jest jednym z podstawowych aspektów wewnętrznych podziałów w obecnych politycznych granicach Maroka. Południe kojarzone jest na Północy z polityczną opresją, polityczną supremacją, „obcą" państwową administracją, a na poziomie społecznym z zarozumialstwem, wynoszeniem się i poczuciem wyższości. Północ postrzega samą siebie jako poddaną owej opresji Południa, pozbawioną przez Południe różnych należnych jej, zdaniem rozmówców, praw, dóbr i przywilejów. Rozmówczyni

[4] Por. A. Zouggari, J. Vignrt-Zunz Jawhar, *Jbala – histoire et société. Etudes sur le Maroc du Nord-Ouest*, Paris-Casablanka 1991; D. Montgomery Hart, R. Raha Ahmed, *La sociedad Bereber del Rif marroquí*, Granada 1999; K. Mouna, *Le bled du kif. Economie et pouvoir chez les Ketama du Rif*, Paris 2010.

pochodząca z Tetuanu, a w chwili prowadzenia rozmowy mieszkająca w Granadzie, komentuje:

> W Maroku istnieje swego rodzaju rywalizacja, między Północą a Południem na przykład... tak, zwłaszcza między Północą i Południem, choć ja uważam, że wszyscy jesteśmy równi… Ale rywalizacja Północ-Południe nie bierze się z niczego, jest tak dlatego, że Północ była zawsze poddana opresji ze strony przywódców, którzy są przecież z Południa. To dlatego ludzie z Północy zawsze myślą, że nie dostają czegoś, co dostają ludzie z Południa. Wywołuje to wiele konfliktów między ludźmi, konfliktów, które pozbawione są sensu, bo to nie ludzie są winni. Oczywistym winnym jest nasza administracja. Jak by nie było, to bardzo głupia rywalizacja, ale też bardzo w dzisiejszym Maroku powszechna, do tego stopnia, że nie możesz normalnie pogadać z chłopakiem z Casablanki… to głupie, ale z drugiej strony nie da się zaprzeczyć, że ludzie z Południa zadzierają nosa, uważają się za lepszych… bo… nie wiem dlaczego, ale myślą, że są lepsi. Jasne więc, że to się nam nie podoba. Jesteśmy bardzo dumni. Nawet Jego Wysokość nazwał nas „dzikusami", powiedział tak w jednym ze swych królewskich przemówień (śmieje się).

Wrogie Południe często pojawia się w rozmowach z rozmówcami pochodzącymi z Północy jako utożsamiane z marokańskim państwem, postrzeganym głównie jako dawca posad i przywilejów (*A nam nikt tego nie dał...*). Pretensje Północy/peryferii w stosunku do Południa/centrum wynikają z politycznego przywództwa, które pozostało w rękach Południa po uzyskaniu przez Maroko niepodległości[5]. Kolejny rozmówca z Tetuanu, dziś mieszkający w Granadzie, opowiada:

> Nic… No bo spójrz… Rifeni… Abd El-Krim, który walczył przeciwko Hiszpanom i Francuzom… gdzie go zatrzymano?... Na Południu! Północ walczyła, lud walczył przeciwko Hiszpanom, mieli broń, mieli wszystko, należeli do różnych organizacji, walczyli w o wiele większym stopniu niż Południe, lecz kiedy oni walczyli przeciwko Protektoratowi, ludzie z Południa, zwłaszcza ludzie z Fezu, uczyli się, studiowali, i kiedy nadeszła niepodległość, a rząd zaczął szukać ludzi, by dać im stanowiska, nie znaleźli nikogo na Północy, więc udali się do Fezu, gdzie ludzie się kształcili… teraz ludzie na najwyższych stanowiskach opowiadają: „W czasach Protektoratu zrobiłem to, zrobiłem tamto"… nieważne… prawda jest taka, że nic wtedy nie zrobił! A ludzie, którzy walczyli, i którzy niczego nie oczekiwali od swojego państwa, zostali zapomniani, jak na przykład mój dziadek – walczył i nic, umarł i nic nie dostał, ani stanowiska, ani zwykłego „dziękuję".

Zamieszki, do których doszło na Północy w 1984 roku, krwawo stłumione przez marokańską armię wypełniającą rozkazy króla Hasana II, stanowią bardziej współczesną podstawę roszczeń Północy kierowanych pod adresem Południa:

> W Tetuanie też były problemy… strajki, kilka dni strajków i wtedy masa ludzi bez wykształcenia przybyła i zaczęła wszystko niszczyć, jak to się zazwyczaj dzieje w czasie różnych strajków. I król interweniował, bo problem był bardzo poważny, żołnierze musieli interweniować, i zrobiła się z tego wielka sprawa… Od 1984 roku

[5] Por. I. Dalle, *Hassan II entre tradition et absolutisme*, Paryż 2011; P. Vermeren, *Le Maroc de Mohammed VI. La transition inachevée*, Paris 2011.

król nigdy nie pojechał na Północ… w 1984 roku był strajk… to był strajk ogólnokrajowy, ale ludzi na Północy dotknęło to bardziej niż innych. Do Tetuanu przyjechały czołgi, helikoptery, zaczęli strzelać, ogłoszono stan oblężenia, sto pięćdziesiąt osób zginęło, dzieci, starcy… nawet ludzie, którzy tylko próbowali rozwieszać bieliznę na balkonach. Północ zawsze była jakoś tak antymonarchistyczna. W jednym ze swoich przemówień Hasan II nazwał ludzi z północy „śmieciami"… on nas obraził… to dlatego ludzie z Północy są w opozycji, bo król zachowywał się nie fair… Północ zawsze walczyła, zawsze broniła Maroka, ale potem nigdy nikt nie pomógł Północy…

Kwestia konfliktu Północ-Południe pojawia się również w rozmowach z imigrantami z atlantyckiego i środkowego Maroka, czyli „Południa" w percepcji rozmówców z Półwyspu Tangerskiego, Rifu i wschodniego Maroka.

Na pytanie: „A dlaczego Północ tak bardzo się skarży?" rozmówca z Casablanki odpowiada:

– Północ?! (śmieje się lekceważąco)… tak, ale myślę, że w historii oni rzeczywiście nie byli dobrze traktowani… na przykład przez naszego poprzedniego króla [Hasana II]. Ten obszar nigdy nie był dobrze rozwinięty, to najbardziej zacofana część kraju, trochę zapomniana, teraz podejmowane są próby, coś się robi, ale to potrwa wiele lat… W Tangerze realizuje się wielkie inwestycje, zwłaszcza w porcie, i buduje się nowy port w pobliżu Tetuanu… myślę, że ten w Tetuanie to ma być największy port w Maroku… to oznacza wiele miejsc pracy… To prawda, że to najgorzej rozwinięta część kraju, no dobra, najgorzej rozwinięty jest Rif, położony bardziej na wschodzie, ale jak by nie było, Północ to bardzo zaniedbany obszar… To normalne, że się skarżą, ale nawet oni nie chcą tam mieszkać. Ja za skarby świata nie chciałbym tam mieszkać, ani ja, ani moi przyjaciele. Po prostu nie patrzymy na Północ jako region atrakcyjny… może być atrakcyjny dla turystyki, na krótki pobyt, ale żyć tam? Nie, człowiek nie może się dobrze czuć, żyjąc tam… mogę tam spędzić dziesięciodniowe wakacje… ale ludzie z Północy nie lubią ludzi z wnętrza kraju…

– Nazywają was Południem…

– (śmieje się) Dla nich wszystko, co leży na południe od Tangeru to Południe, nie? (śmieje się)… Jesteśmy tacy różni… jest między nami taka wielka różnica… Nawet tu w Hiszpanii… nawet nie chcę mówić, co ja myślę o ludziach z Północy…

Jak już wspomniałem, Północ Maroka to zdaniem moich rozmówców główny region emigracyjny Maroka. Rozmówca z Casablanki mówi: „Ostatnimi czasy doszło do dużej emigracji z północnego Maroka, nie wiem dlaczego, pewnie ze względu na pieniądze".

To również region tranzytowy do Europy dla rzeszy emigrantów z Maroka i Afryki Subsaharyjskiej. Świadczy o tym fragment rozmowy z imigrantem z Nadoru mieszkającym w Granadzie:

– Macie dużą emigrację z Północy…

– Tak, wielu ludzi wyjechało… ale jest tam również dużo ludzi z Afryki… subsaharyjskiej Afryki… przybywają tam i czekają na możliwość dostania się do Hiszpanii… do Melilli, bo z Melilli mogą przyjechać tutaj.

– To łatwe?
– Skąd! Nie słyszałeś, ilu umiera, tam jest wielka walka z policją, marokańską, hiszpańską, przejść przez Melillę jest bardzo trudno, kiedyś było łatwo, ale teraz sprawy mają się inaczej…
– A ludzie z Nadoru jeżdżą raczej do Hiszpanii czy do Francji?
– To zależy, jedni jadą do Francji, do Niemiec, tak robili dawni emigranci, dzisiejsi wybierają za cel raczej Hiszpanię. Tu jest łatwiej… trudniej dostać się do innych krajów. Kiedyś było inaczej, bo ludzie mówili, że Hiszpania była jak Maroko, dlatego ludzie podróżowali bardzo daleko, aż do Holandii… Teraz są dwie trasy: do Hiszpanii jeżdżą ludzie z Północy i Wschodu, podczas gdy ludzie ze Południa i środkowego Maroka jeżdżą do Włoch… Płyną statkiem z Casablanki do Tunisu, a potem z Tunisu do Włoch… to zależy od szmuglerów… Dla nas, ludzi z Północy, nikt nie organizuje wyjazdów do Włoch… więc wszyscy próbują dostać się do Hiszpanii.
– Jacy szmuglerzy?
– Handlarze ludźmi, po prostu przemytnicy… są tacy ludzie, którzy organizują… trzeba zapłacić… oni mają transport, łodzie… to nielegalne, ale ludzie, którzy to organizują, znają odpowiednie osoby w policji, i w marokańskiej, i w hiszpańskiej…

W rozmowach często przewija się wątek północy Maroka jako granicy pomiędzy Europą a Afryką, jednej z najgorętszych granic na świecie, o szczególnej presji migracyjnej z Afryki. Imigrantka z Tetuanu opowiada:

Zwłaszcza jeśli tam pracujesz, na Północy, jak mój ojciec, tam, na granicy, z całą tą kontrabandą… Wyobraź sobie, że jesteś odpowiedzialny za obszar taki jak Tetuan – to taka mieszanina, granica z Ceutą, najgorsza granica na świecie, broń, narkotyki, prostytucja, pieniądze, imigracja, wszystko… całe dnie bez możliwości przespania się czy odpoczynku… a on był dowódcą w takim miejscu… i wyobraź sobie, że masz pod sobą czterdziestu pięciu ludzi, z których dwóch potrafi pisać i czytać, nie jest tam łatwo, a poza tym marokańska administracja pracuje przecież po francusku, a ci ludzie go nie znają…

Na marginesie rozmów migranci wzmiankują problem Ceuty i Melilli, dwóch hiszpańskich enklaw na wybrzeżu Afryki Północnej. Oba miasta stanowią przedmiot sporu między Hiszpanią a Marokiem. To ostatnie uważa je za swoje terytorium, czasowo jedynie okupowane przez sąsiada z północy. Mieszkańcy tych miast to w większości Berberzy. Wbrew oficjalnej marokańskiej propagandzie, zgodnie z którą ludność po obu stronach granicy dąży do przyłączenia Ceuty i Melilli do macierzy, rozmówcy wskazują, że przeciętni Marokańczycy nie znają specyfiki społecznej obu miast. Jedna z rozmówczyń, Arabka ze wschodniego Maroka, tak opowiada o swoim mężu pochodzącym z Melilli, którego poznała już w Hiszpanii:

– A twój mąż, co z jego integracją?
– Prawda jest taka, że on jest trochę szczególnym przypadkiem… cierpi tu to wszystko, co ścierpieć musi każdy Arab, a kiedy jedzie do Maroka cierpi to, co ścierpieć musi każdy cudzoziemiec… Kiedy przyjechał do Maroka, żeby się ze mną ożenić, potraktowali go jak

> obcego… Ostatecznie pobraliśmy się w niewielkim miasteczku w okolicach Melilli, gdzie ludzie wiedzą, że mieszkańcy Melilli to Arabowie i Marokańczycy, ale z hiszpańskim obywatelstwem. Pojechaliśmy więc tam, bo w mojej wiosce nikt nie chciał udzielić nam ślubu. Notariusz zapytał: „Co? Jak? Jak może być Arabem, jeśli nie mówi po arabsku?! Jak może być Hiszpanem, kiedy ma taką arabską twarz?!".

Postawa roszczeniowa, nawet jeśli nie tak silna, jak w przypadku rozmówców z marokańskiej Północy, pojawia się także w rozmowach z imigrantami ze wschodniego Maroka, którzy postrzegają swój region jako opuszczony i zapomniany przez władze. Jeden z nich komentuje:

> Jestem z Nadoru. To na wschodzie, północnym-wschodzie, w pobliżu Udżdy, niedaleko od Algierii… to życie, za które możesz zapłacić.... to znaczy nie ma głodu, ale to bardzo smutne, bardzo trudne życie.

Maroko atlantyckie, środkowe i południowe

Jedną z najważniejszych podkreślanych przez rozmówców zmian w Maroku jest stopniowy upadek przewagi Casablanki w gospodarczym życiu kraju. Marrakesz jawi się jako główny jej konkurent, owa konkurencja postrzegana jest wszelako przez moich rozmówców z Maroka atlantyckiego, środkowego czy południowego jako „nasza", „swoja", wewnątrzregionalna. Jak wspomniałem wyżej, nowe inwestycje pojawiły się także w Tangerze i Tetuanie, niemniej jednak rozwój północy oceniany jest przez wielu rozmówców z pozostałych regionów Maroka jako rozwój „ich", „obcy".

Miasto Casablanka nie ma właściwie żadnej tradycji. Jego ludność stanowią migranci ze wszystkich marokańskich regionów. Nie jest zaskoczeniem, że moi rozmówcy z Casablanki, mimo nadal obecnych różnic regionalnych, mają najlepiej rozwinięte poczucie bycia „Marokańczykami" w zachodnim rozumieniu koncepcji tożsamościowej, opartej o ideę państwa-narodu[6]. Odpowiedzi, jakich udzielają na pytania dotyczące kontekstu wysyłającego, odnoszą się w większym stopniu do Maroka jako całości, w mniejszym zaś do bezpośredniego zaplecza regionalnego. W przypadku rozmówców pochodzenia berberskiego tożsamość berberska w warunkach dużego, nowoczesnego miasta szybko zostaje wyparta przez tożsamość arabsko-muzułmańską. Fakt, że rozmówcy pochodzenia berberskiego nie znają podziałów wśród marokańskich Berberów czy też specyfiki poszczególnych

[6] W przypadku pozbawionej własnej tradycji Casablanki widoczna jest tendencja do homogenizacji do „marokańskości" poszczególnych grup napływających w ramach migracji wewnętrznych w Maroku. Podobny trend homogenizacyjny, tym razem do ogólnej „muzułmańskości" lub „muzułmańskości europejskiej", widoczny jest w grupach imigrantów muzułmańskich w Europie.

berberskich grup, jest przejawem takiego procesu. Ta sama niewiedza dotycząca podziałów wewnątrzberberskich widoczna jest zresztą w wypowiedziach wszystkich rozmówców o arabskiej tożsamości, co jest rzeczą typową dla „dominującego", który zazwyczaj słabo zna specyfikę „zdominowanego". Rozmówca z Granady dzieli się ze mną następującą refleksją:

> Casablanka to miasto, które nie ma historii, miasto o bardzo krótkiej przeszłości, które stało się wielkie tylko dlatego, że ludzie przyjechali tam do pracy. Co z tego wynikło? Wynik był taki, że ludzie z całego kraju zaczęli żyć w jednym miejscu… Berberzy, Rifeni, ludzie z Marrakeszu i z Sahary… wszyscy się wymieszali, na przykład w moim przypadku – mój ojciec jest Berberem z Warzazat… ale nawet nie wiem, z której grupy, bo ich jest trzy czy pięć… on nie mówi po berbersku… moja matka nie jest Berberką… oboje moi rodzice urodzili się w Casablance, a że ludzie w mieście mówią głównie po arabsku, mój ojciec stracił gdzieś berberski. Mój dziadek, tak… on jeszcze mówił. Tak więc w Casablance różnice wynikają bardziej z sytuacji społecznej niż z pochodzenia… pochodzenie to coś marginalnego… Możesz mieć przyjaciół przez całe życie i nigdy nie wiedzieć dokładnie, skąd pochodzą ich rodzice… ale w innych regionach – tak, to jest ważne…

Zdaniem rozmówców przypadek Casablanki jest raczej wyjątkowy, a styl życia miasta dość odległy od sposobów myślenia w innych regionach kraju:

> Dla reszty Maroka Casablanka to zupełnie inny świat… no może nie aż tak… nadal jesteśmy przecież częścią Maroka, ale tak, to bardzo liberalne miasto, bardziej liberalne i bardziej otwarte… Casablanka była sławna, Casablanka to miasto sukcesu i każdy chciał tam pojechać i osiąść tam. Casablanka miała sławę miasta rozwiniętego, miasta, które oferuje absolutnie wszystko… i prawda jest taka, że oferuje ci wszystko. Jeśli chcesz edukacji, ona tam jest, jeśli chcesz najlepszego szpitala, jeśli chcesz najlepszego, co tylko mamy w Maroku, to znajdziesz to w Casablance…

Inny rozmówca wskazuje:

> Casablanka, tak, to nadal gospodarcza stolica, ale jest już trochę przesycona. Podejmowane są próby, by poprawić tam jakość życia w kwestiach innych niż czysto gospodarcze, wiesz, na przykład wszystko to, co nazywa się życiem kulturalnym… Casablanka doświadczała tego rozwoju przez wiele, wiele lat, i trochę już tego za dużo jak na jedno miasto. Już dość. Nawet ludzie z innych regionów, oni też zaczynają szukać spokojniejszego życia… Casablanka nie ma żadnych atrakcji, tam jest tylko nowoczesność i nic więcej, jest wielka, ogromna, dużo samochodów, korki, więc ludzie wyjeżdżają… większość dzisiejszych Marokańczyków chciałaby mieszkać w Marrakeszu…

Rozmówcy z Północy wypowiadają się raczej sceptycznie co do metropolitalnych miast, podobnie zresztą jak o pierwszeństwie Rabatu czy Casablanki i ich pierwszorzędnej roli w skali państwa. Rozmówca pochodzący z Nadoru mówi:

> Są przecież Esawira, Agadir, także Tanger, duże miasta lepsze niż Casablanka, która jest bardzo duża i nie ma nic szczególnego. W Casablance (z niechęcią) mieszkają

ludzie z całego Maroka… nic tam nie ma, przemysł, bary i mnóstwo biedoty i jedyną rzeczą jest ten meczet[7]… a tak to bary i bary… Rabat, tak, trochę lepiej… tam jest trochę czyściej, bo tam mieszka król (śmieje się).

Rabat zawdzięcza swoją dzisiejszą pozycję francuskiemu protektoratowi i, podobnie jak Casablanka, był w wielu wypadkach zasiedlany przez wewnętrznych migrantów. W porównaniu z Casablanką bardziej tradycyjny charakter Rabatu wynika z jego korzeni andaluzyjskich – Sala[8] przyjmowała bowiem kolejne fale uchodźców muzułmańskich z odbijanej stopniowo przez chrześcijan Hiszpanii – oraz z faktu, iż to tam znajduje się główna rezydencja króla[9]. Rozmówca z Rabatu wskazuje na pewne różnice między bardziej „tradycjonalistycznym" Rabatem a „liberalną" Casablanką, zaznaczając jednocześnie, że istnieją jednakże granice „liberalizmu", nawet w przypadku Casablanki:

Rabat jest trochę bardziej tradycyjny niż Casablanka, to bardziej konserwatywne miasto… ale to też zależy, gdzie pójdziesz… Także w Casablance spotkać można ludzi o tak tradycjonalistycznym sposobie myślenia jak w Rabacie… Kontrola społeczna w Rabacie jest ostrzejsza… w Casablance jest lżejsza… na przykład jeśli ktoś nie ma ochoty być muzułmaninem… ale nawet w Casablance, jeśli rodzina zauważy, że się nie modlisz, zawsze będą jakieś komentarze, pod wieloma względami delikatniejsze niż na przykład w Rabacie, ale na pewno będą…

Stosunkowo dużo miejsca w tych częściach wypowiedzi moich rozmówców, które dotyczą kraju pochodzenia, zajmuje Marrakesz. W odróżnieniu od percepcji wzrostu gospodarczego obserwowanego przez moich rozmówców z Casablanki na marokańskiej Północy, rozwój Marrakeszu postrzegają oni co prawda jako konkurencję, ale także zjawisko pozytywne. Ludność Marrakeszu opisywana jest przez rozmówców z Casablanki jako „my", a nie „oni", jak w przypadku mieszkańców Północy. Podobnie imigranci z Marrakeszu w kontekście krajów przyjmujących moich rozmówców z Casablanki wchodzą do kategorii „my" w odniesieniu do strategii zawiązywania emigracyjnych znajomości czy przyjaźni. Rozmówca z Casablanki opowiada:

Teraz jest tak, że Marrakesz zaczyna odbierać pierwszeństwo Casablance. Marrakesz staje się teraz marokańskim „innym światem". Życie kulturalne… festiwale filmowe… wiele

[7] Meczet Hasana II w Casablance, siódmy pod względem wielkości meczet świata, z najwyższym na świecie minaretem, wybudowany w 1993 roku.
[8] Sala, fr. Salé – miasto satelickie Rabatu.
[9] G. Gozalbes Busto, *Los moriscos en Marruecos*, Granada 1992; M. Razuq, *Al-Andalussiyyun wa hidjratuhum ila al-Maghrib khilal al-qarnayn 16-17*, Casablanka 1998; R. Stryjewski, *Wielkie Wypędzenie i andaluzyjskie diaspory*, „As-Salam" 2014, nr 1, s. 11–19.

> rzeczy, korzyści z bycia tym, co nazywamy granicą między Północą a Południem. Atrakcje, które tam są… wszędzie ten czerwony, ta atmosfera, która przywodzi nam na myśl Saharę… to ma wielką siłę przyciągania… i to gorąco… jest wiele inwestycji w Marrakeszu, dużo tam budują. Mogłem to wszystko zobaczyć, kiedy pojechałem tam na ostatnie wakacje. Marrakesz rzeczywiście bardzo się rozwinął przez te ostatnie lata… w sektorze nieruchomości, na przykład jeśli chcesz tam dom, ceny są prawie na tym samym poziomie, co w Casablance. Marrakesz pod wieloma względami konkuruje z Casablanką. Pierwszym celem przeprowadzek w Maroku jest dziś Marrakesz. Nie mówiąc już o turystyce! Kino robi się między Marrakeszem a Warzazat. Tylu aktorów z Hollywood… marrakeskie festiwale… to przyciąga… wiele oficjalnych spotkań, wydarzeń związanych z królem itd. odbywa się w Marrakeszu. Miasto rośnie i rośnie… poza tym ludzie z Marrakeszu są bardzo mili w porównaniu z ludźmi z Casablanki. Znani są z upodobania do dobrej zabawy, są bardzo towarzyscy, komunikują się w bardzo przyjemny sposób… mają przyjemną wymowę, są mniej zestresowani, kochają życie… Południe przyciąga nas tak bardzo…

Rozmówca z Rabatu dodaje: „Wiem, że Marrakesz ma obecnie wielką siłę przyciągania. Warzazat… tylu Amerykanów ze swoimi filmami…”.

Marrakesz i rozciągające się za nim Południe stają się przedmiotem idealizacji. W wywiadach z imigrantami z atlantyckiego i środkowego Maroka obecny jest rodzaj, przypisywanego zazwyczaj ludziom Zachodu, orientalizującego romantyzmu czy wręcz orientalizmu w rozumieniu Edwarda Saida[10]:

> Im dalej jedziesz na Południe, tym więcej znajdziesz ludzi nieskażonych rozwojem… ludzie są tam bardzo, bardzo mili, nawet zbyt mili… Spotkasz się tam z takim rodzajem gościnności, który może zacząć ci ciążyć! Widzą cię na ulicy, zauważają, że nie jesteś stamtąd i automatycznie zapraszają cię na szklaneczkę herbaty… są tam bardzo piękne miejsca, ale ludzie sprawiają, że południe jest jeszcze fajniejsze… ludzie, którzy niczego od ciebie nie oczekują, a oferują ci wszystko, co mają… to coś niewyobrażalnie miłego, coś, co porusza twoją duszę…

Z kolei Fez, jedno z imperialnych miast Maroka, dawna stolica Idrysydów, zdaje się pozostawać dziś na uboczu wielkich inwestycji i zmian. Niezmiennie zachowuje jednak charakter i sławę miasta kultury, tradycji i nauki. Rozmówca pochodzący z Fezu wskazuje: „Fez to ośrodek kulturalny. Myślę, że to kulturalna stolica Maroka… no i Fez ma taką wielką przeszłość, tyle zabytków, ale ostatnio jest trochę zapomniany przez rząd”.

Rozmówcy odnoszą się w swoich wypowiedziach do nieznacznych zmian (zawsze postrzeganych jako zbyt wolne) w Fezie, zwłaszcza w obszarze inwestycji w infrastrukturę turystyczną. Cytowany wyżej rozmówca uzupełnia: „Klimat jest dziś trochę inny, wielu turystów jeździ do Fezu, więc rząd stara coś tam ulepszać, ale to wszystko trwa zbyt długo”.

[10] E.W. Said, *Orietnalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991.

Bogate tradycje kulturowe Fezu podtrzymywane są w dzisiejszym mieście, które dzięki swemu charakterowi ośrodka naukowego wciąż doświadcza nowych rodzajów wielokulturowości. Rozmówca z Granady, Berber pochodzący z Nadoru, dzieli się ze mną następującą uwagą:

> Większość mieszkańców Fezu to Arabowie… jest tam olbrzymia tradycja andaluzyjska. Mniejszość to Berberzy… wielu Berberów przybyło z regionu Nadoru. To Rifeni, przyjeżdżają w interesach, przyjeżdżają też do Fezu, bo jeśli chcesz z Nadoru pojechać gdziekolwiek, to zawsze musisz przejechać przez Fez… Większość mieszkańców to muzułmanie, choć jest też trochę chrześcijan… ale to nie są Marokańczycy… nadal są żydzi, ale niewielu, ciągle mniej i mniej, ale nadal są… I wielu cudzoziemców z Afryki… Senegal… wielu studentów z Senegalu, Mali, Kamerunu, Nigerii… niektórzy z nich to muzułmanie, niektórzy nie, ale to nie problem, bo jest w Fezie i kościół…

Różnice etniczne a tożsamości rozmówców

Odnośnie do stosunków arabsko-berberskich w przeprowadzonych rozmowach da się wyróżnić trzy różne marokańskie wizje specyfiki Północy i relacji arabsko-berberskich. Inna jest percepcja tej problematyki wśród miejskich Arabów z Półwyspu Tangerskiego, inna w świadectwach miejskich Arabów z marokańskiego interioru, inna w końcu w przypadku marokańskich Berberów, przy czym różnice percepcji wśród przedstawicieli tego kolektywu wynikają przede wszystkim ze stopnia religijności rozmówcy.

W rzadkich przypadkach, mówiąc o braku solidarności pomiędzy muzułmanami z różnych części czy państw świata określanego mianem arabsko-muzułmańskiego (piszę o tym szerzej w innym tekście[11]), moi marokańscy rozmówcy odnoszą to zjawisko do wewnątrzmarokańskich relacji, deklarując nawet istnienie „rasizmu" pomiędzy Arabami i Berberami. Rozmówczyni, Arabka ze wschodniego Maroka, opowiada na przykład:

> Kiedy otwarto granicę pomiędzy Marokiem a Algierią, przybyło wielu Algierczyków, a my nie chcieliśmy nawet na nich spojrzeć. A przecież wszyscy jesteśmy Arabami. Zresztą w Maroku też jest rasizm – rasizm pomiędzy nami, Arabami, i Berberami.

Niemniej jednak moi rozmówcy, ogólnie rzecz biorąc, nie kwestionują istnienia racjonalnych podstaw dla roszczeń Berberów, zwłaszcza Rifenów, formułowanych pod adresem marokańskiego państwa. Jeden z rozmówców z Granady, Arab pochodzący z Tetuanu, opowiada mi:

[11] R. Stryjewski, *Muzułmanie o muzułmanach, islam, który łączy/islam, który dzieli*, [w:] *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, red. M. Widy-Behiesse, Warszawa 2012, s. 219–230.

> Północ to Berberzy, Rifeni… Wiele lat temu, w czasach, kiedy Marokiem rządził Hasan II, w Maroku był wielki problem, bo Rifeni chcieli niepodległości… chcieli tego samego, czego teraz domaga się na przykład Katalonia… I Hasan II uciekł się do siły, nie chciał dać im ich praw, doszło do strasznej wojny w Rifie… przyleciały samoloty i zrzucały bomby… tak… Nie znam dokładnego roku, ale tak opowiadała mi babcia…

Arabowie pochodzący z miast Półwyspu Tangerskiego wykazują ambiwalentne podejście do problemu rifeńskiego. Z jednej strony Rifen jawi się jako partner, sprzymierzeniec w ramach omówionej wyżej rywalizacji Północy z Południem czy też Północy z marokańskim państwem. W takich wypadkach Rifeni zostają włączeni przez moich rozmówców do kategorii „my". Z drugiej strony w kontekstach dotyczących specyficznie Północy Rifen to „obcy". Rozmówczyni, Arabka z Tetuanu, kiedy mówi o rozbieżnościach między Północą a Południem, sytuuje wszystkie „północne ludy" po tej samej linii „frontu":

> To dlatego, że ludzie na Północy są bardziej niezależni… w sensie ideologicznym… Ludzie na Południu dają się łatwiej zdominować, mają w sobie coś z osłów, są łatwiejsi do kontrolowania… bo nie da się kontrolować Rifena, Boże!, raczej umrze, niż podda się jakiejkolwiek kontroli.

Z kolei w przypadku relacji między Arabami a Berberami w północnym Maroku arabscy rozmówcy z miast na Półwyspie Tangerskim starają się lekceważyć, minimalizować kwestię „problemów", poprzez uznanie kwestii berberskiej/rifeńskiej za sprawę przeszłości, rodzaj utopii czy w najlepszym wypadku wolę mniejszości. Cytowana wyżej rozmówczyni wyjaśnia:

> Jest trochę tarć między Arabami a Berberami, ale jest coraz mniej i mniej istotne… mój dziadek jest Berberem, mój ojciec jest Berberem, moja matka jest Mauryjką[12], to znaczy Arabką… Mój mąż jest Berberem i nie jest to żaden problem! Różnice tracą swoje znaczenie.

Inny rozmówca pochodzący z Tetuanu mówi zaś:

> Nie ma różnicy między byciem marokańskim Arabem a marokańskim Berberem… W niektórych rodzinach to może być ważne, tak było raczej w przeszłości, niektóre rodziny nie akceptują małżeństw pomiędzy Arabami a Berberami… teraz to nie jest już takie istotne… przynajmniej w naszych północnych miastach… Niektórzy Rifeni nie chcą być Marokańczykami… Tak, były próby stworzenia republiki zwanej Rif, to jest utopia, ta republika Rifu próbowała zaistnieć przez lata, poniosła porażkę i musiała ponieść porażkę, bo większość nie jest nią zainteresowana.

[12] Termin „Mauryjka" odwołuje się do silnej, także w północnym Maroku, tradycji muzułmańskiej Hiszpanii, Al-Andalus, przeniesionej do Maroka przez wychodźców i wygnańców z Półwyspu Iberyjskiego od momentu nasilenia się chrześcijańskiej rekonkwisty po ostateczne wygnanie muzułmanów z Hiszpanii w latach 1609–1614.

W wypowiedziach samych Rifenów, zgodnie z ideologią berberskiego odrodzenia, Arabowie są w Afryce Północnej „obcymi". Kolebką ruchu rifeńskiego jest Rif, niemniej jednak niektórzy ideolodzy rifeńscy rozciągają swoje roszczenia terytorialne na całą Północ, w tym miasta Tetuan i Tanger. Nie może zaskakiwać, że ci sami rozmówcy, Arabowie z Północy, którzy w konflikcie Północ-państwo marokańskie widzą w Berberach partnerów, zmieniają swoje podejście i w obliczu separatyzmu rifeńskiego podejmują próby poszukiwania wspólnego tła dla siebie i Berberów, tła, którym może być islam bądź, paradoksalnie, marokańskie państwo. Jeden z moich arabskich rozmówców z Tetuanu wskazuje:

> Problem Rifenów to problem z czasów uzyskiwania niepodległości. I to wszystko. Jeśli spojrzysz na Abd El-Krima, który jest symbolem, ich symbolem, dostrzeżesz, że on walczył o zjednoczenie Maroka. Nie podoba mi się to dzielenie Maroka na różne części… Ja tego nie chcę! I nie jest to nic przeciwko narodowi rifeńskiemu… ale… wszyscy jesteśmy obywatelami. Dlaczego tylko jedna strona mówi ciągle: my, my?! Ci, co nie chcą Arabów, to mniejszość. Berberzy? Arabowie? A co za różnica?! Wszyscy jesteśmy muzułmanami… kiedy jesteś muzułmaninem, szukaj odpowiedzi w swojej religii! Jeśli postępujesz inaczej, to znaczy, że jesteś ignorantem, że jest w tobie jakaś niedoskonałość, bo religia to doskonałość, to poszukiwanie dróg do stania się doskonałym…

Kolejny marokański Arab z Tetuanu uzupełnia:

> A z Rifenami nie ma żadnych problemów. Rifeni to przecież muzułmanie. Weszli do religii, przez co ich rasa, ich kolor i tym podobne rzeczy nie mają już jakiegokolwiek znaczenia. Jedyną znaczącą rzeczą jest ich postępowanie… wszyscy jesteśmy równi. Będąc muzułmanami, wszyscy jesteśmy równi.

W świadectwach rifeńskich Berberów Arabowie są natomiast w Afryce Północnej najeźdźcami. W tego typu rozmowach konflikt strukturyzuje się wokół linii arabskie państwo/siła/władza kontra rifeńscy Berberzy/honor.

> – Berberskość to moje korzenie.
> – Czy to dla Ciebie ważne?
> – Tak! Tak! To bardzo ważne! Jestem naprawdę poruszony! Odczuwam wielką dumę z tego powodu, kiedy jestem w Maroku! Jak mówi historia, jesteśmy autochtonicznym ludem Maroka, od nas bierze początek ludność Maroka… Tak! Arabowie przybyli później z Półwyspu Arabskiego, z Arabii Saudyjskiej, tak mówi historia…
> – Są jakieś różnice między Arabami a Berberami w Maroku?
> – Tak, tak, Arabowie mają polityczną władzę, to oni są rządem. Berberzy mają swój honor, ale nic do powiedzenia w kraju… emigrują… większość ludzi za granicą to Berberzy z Północy…

Rozmówcy wskazują także, że Arabowie dominują również w warstwie symbolicznej, w tym pod względem języka. Ogólnie rzecz ujmując, berberskość postrzegana jest przez samych Berberów jako „pozostawiona na boku" przez dominujące arabskie rządy. Rozmówca z Granady, Berber z regionu Nador, wskazuje:

> W szkołach jest wyłącznie arabski… w telewizji są wiadomości po berbersku… pięć minut w tarifit, pięć minut w tamazight, pięć minut w swasi, to znaczy tasusit… bo rząd spycha tę berberską politykę na margines.

Inaczej niż w rozmowach z Arabami z północnego Maroka, w rozmowach z arabskimi imigrantami z Casablanki Rifeni są już tylko i wyłącznie „obcymi". Dla Arabów z marokańskiego interioru zarówno Rifeni, którzy migrują z Rifu do Casablanki, jak i Rifeni, których spotykają na emigracji, stanowią jedynie kolejny aspekt egzotyzmu słabo znanego im północnego Maroka. Rozmówcy z Casablanki nie wykazują głębszej znajomości idiosynkrazji marokańskich Berberów[13]. Kiedy mówią o Berberach w ogóle, Rifeni często pojawiają się w ich wypowiedziach jako inna, oddzielna, nieberberska grupa.

> Nawet w Casablance spotykałem Berberów, którzy zachowali swoją berberską oryginalność… którzy mówią w domu po berbersku… tacy są zwłaszcza Rifeni… i mogą tak trwać przez pokolenia. Kiedy zaczynają mieszać się z Arabami, ich berberskie pochodzenie gdzieś się ulatnia… problem berberski w Maroku to głównie problem rifeński. Nie wiem dlaczego… to jest bardziej wynik historii… Byli przeciwko systemowi, przeciwko Maroku, bo zawsze mieli swoją tożsamość, autochtoniczny i autonomiczny region i nie uznają samych siebie za Marokańczyków. Często mówią: „Jestem Rifenem" i to wszystko… nie mówią, że są Marokańczykami… Inni zaś uważają siebie i za Berberów, i za Marokańczyków. Rifeni nie chcą monarchii, chcą Republiki Rif… ta rifeńska tożsamość jest tam bardzo silna, bardzo silna…

Problem nierównowagi w obszarze języka zauważalny jest także, choć z innej perspektywy i z inną interpretacją, przez Arabów z miast marokańskiego interioru. Rozmówca z Casablanki mówi:

> Marokańscy Berberzy, nawet jeśli w domu mówią wyłącznie po berbersku, uczą się arabskiego w szkołach, w pracy, przez telewizję… Ale jest dużo ludzi w Rifie... zwłaszcza w regionie miasta Nador, gdzie zwłaszcza starsi w ogóle nie mówią po arabsku. To inny powód tych tarć… bo nie mamy żadnego wspólnego języka kontaktowego…

Moi arabscy rozmówcy z atlantyckiego, środkowego czy południowego Maroka dostarczają argumentów dla przytoczonej wcześniej tezy o rasizmie

[13] Por. A. Boukous, op.cit.; Ch. Arab, *Les Aït Ayad. La circulation migratoire des Marocains entre la France, l'Espagne et l'Italie*, Rennes 2009.

arabsko-berberskim w Maroku. Jeden z rozmówców z Casablanki opowiada na przykład o swoich wakacjach w Rifie:

> Pojechaliśmy tam… I zabrakło nam gazu… Poszedłem do sklepu, żeby kupić butlę. Wchodzę, tam siedzi właściciel, mówię, że chcę butlę gazu, bo nam się skończył… A on nic. Jakby mnie tam nie było… Powtarzam i powtarzam, a on nic, w końcu mnie „zauważył", ale udawał, że nie rozumie… Bo to był Berber… Ja mu mówię, że jestem z Casablanki i nie mówię po berbersku. I mówię mu w końcu: „dobrze wiem, że rozumiesz!". A on w końcu do mnie po arabsku: „Tak, ale tutaj nie sprzedajemy Arabom!". Wyobrażasz sobie?! Usłyszałem coś takiego we własnym kraju!!!

Marokańscy Berberzy a „berberskie odrodzenie"

Rozmówcy z atlantyckiego Maroka, z Casablanki, Rabatu czy Mohamediji nie mają właściwie żadnej wiedzy na temat Berberów ani świadomości przyczyn ich kulturowej odmienności. Wśród rozmówców z Półwyspu Tangerskiego, którym nie jest obcy riferński separatyzm, gdyż niejednokrotnie posiadają w rodzinie Rifenów, zauważalna jest większa znajomość specyfiki marokańskich Berberów, w tym tendencji panberberskich, nawet jeśli głównie na poziomie stereotypów czy uprzedzeń. Jedna z moich rozmówczyń, Arabka z Tetuanu, mówi:

> Są też Berberzy na Południu, w części Maroka zwanej Susem, podobni do Rifenów, ale też jednocześnie bardzo różni. Oni są trochę w Maroku izolowani. Nie mają wykształcenia… nie mają swojego zdania… Mają opinię skąpców… Berberzy to jedna grupa etniczna, nawet chcą stworzyć coś takiego jak język panberberski, ale to jakiś mit… to bardzo trudne… jest chyba między nimi za dużo różnic. Starają się wspierać berberską kulturę, która przez wiele lat była zapomniana… Teraz berberski jest nauczany w szkołach, to taka próba, żeby ten język w ogóle przetrwał. Zobacz, moi teściowie rozmawiali ze sobą po berbersku, mój mąż mówi po berbersku, moja szwagierka też, jeden z moich szwagrów coś tam rozumie, ale reszta rodziny nie… siostrzeńcy i bratankowie mojego męża nie umieją mówić po berbersku… Dlatego podejmują te próby zachowania języka, który ginie…

Nie powinno dziwić, że Rifeni, marokańska awangarda berberskiego odrodzenia (o ruchach berberskich i ruchu panberberskim szerzej piszę w innym tekście[14]), wykazują największą wiedzę na temat innych berberskich grup tak wewnątrz, jak i poza Marokiem. Berber z Nadoru, z którym rozmawiałem w Granadzie, wyjaśnia:

> – Jestem Berberem, północne Maroko jest berberskie.
> – Ale są też inne grupy…
> – Aaaa, tak, są dwie części na północy, na zachód od Tangeru i Szawen, gdzie mówi się po arabsku, a wschód mówi po berbersku, Nador… Wszyscy nazywamy się Amazigh, no ogólnie Berberzy… ci z Rifu to Rifeni… Rifeni to Amazigh z północnego Maroka, są

[14] Por. R. Stryjewski, *Wielkie Wypędzenie*…, op.cit.

> też Amazigh na południu zwani Swasa, są też Amazigh w środkowym Maroku, w Atlasie, tych nazywa się Szluh, a są też Amazigh w Algierii, tak zwani Kabylowie. Ale ja nie potrafię zrozumieć mowy Szluchów czy Kaba'il… Amazigh ma tak wiele znaczeń… nasze języki to tarifit, taszelhit – to język Szluhów... Ja jestem Tarifit, ja mówię w tarifit…

Wśród Marokańczyków, z którymi rozmawiałem w czasie badań w latach 2006-2010, nie było osób zdecydowanie protestujących przeciwko kojarzeniu ich z marokańskim państwem. Jednak jeszcze w czasach moich studiów w Madrycie (lata 2000-2001), kiedy przeprowadzałem rozmowy z imigrantami z Maroka, część rozmówców pochodzących z Rifu zdecydowanie prezentowała się jako imigranci z Rifu, nie z Maroka, uznając marokańskie państwo za „obce", wyrażając jednocześnie wolę utworzenia własnego państwa, państwa berberskiego. W przeprowadzonych przeze mnie rozmowach pojawia się także wątek emigracji politycznej berberskich aktywistów:

> Ludzie, którzy pragną takiej republiki, nadal są liczni… większość z nich jest poza Marokiem. Dlaczego?... Bo mówią o republice, a to kwestia polityczna, przez którą można wylądować w więzieniu… Ale oni mają bardzo dobre relacje z prostymi ludźmi, nigdy nie było żadnych problemów między nimi a prostym ludem, to raczej problem z marokańskim państwem niż zwykłymi ludźmi…

Podsumowanie

Zgodnie z tytułem artykułu, ukazałem w nim problemy etniczności i regionalizmów w kraju pochodzenia takimi, jakimi widzą je moi rozmówcy – Marokańczycy z Francji i Hiszpanii. Oddzielny tekst należałoby poświęcić wpływowi tożsamościowych wyborów związanych z etnicznością i regionalizmami w Maroku na ścieżki integracyjne moich rozmówców w krajach przyjmujących. Kwestie arabskości i berberskości jawią się tu jako szczególnie istotne. Moi rozmówcy we Francji, wskazując mi miejsca (sklepy, restauracje itp.), w których znajdę Marokańczyków, za każdym razem informowali, który z moich potencjalnych rozmówców jest Arabem, a który Berberem. Różnica ta była dla nich najwyraźniej znacząca. Marokańczycy mieszkający w Hiszpanii, ludzie często młodsi i o krótszym doświadczeniu migracyjnym niż ci, z którymi rozmawiałem we Francji, nieposiadający rodzin, a więc poszukujący lokum w *piso compartido* (mieszkanie wynajmowane na pokoje), jednoznacznie deklarowali, że przy wyborze mieszkania zdecydowanie preferują dzielenie go z osobą z regionu postrzeganego jako „swój". Określonych wzorców postępowania z różnorodnością przeniesioną z kraju pochodzenia dostarcza kontekst

wysyłający, w którym będąca tyglem etnicznym i religijnym Casablanka przygotowuje w pewien sposób wywodzących się z niej migrantów do lepszego radzenia sobie z wewnętrznym zróżnicowaniem marokańskiego kolektywu imigranckiego. Wzorców reagowania na różnorodność dostarcza jednak także kraj przyjmujący. Rifeni w Europie, w tym polityczni uchodźcy, ulegać mogą pewnej radykalizacji w swoim separatyzmie, korzystając z jednej strony z wolności słowa i swobody wypowiedzi, z drugiej zaś z silnie rozwiniętego zaplecza „berberskiego odrodzenia" promowanego przez inne, niekoniecznie marokańskie, grupy berberskie na emigracji. W przypadku Hiszpanii, jak widać w jednym z przytoczonych wcześniej cytatów, wzorca dostarcza ustrój państwa przyjmującego (podobnie jak w Maroku monarchia) i jego sposoby radzenia sobie z regionalizmami i etnicznością (*comunidades autónomas*). Rifeni zaś, szukając inspiracji, bacznie obserwują rozwój nacjonalizmu katalońskiego i polityczne losy ruchu separatystycznego w Katalonii.

Michał Moch

Hip-hop arabski a autentyczność i tożsamość. Perspektywa komparatystyczna

Bohater outsiderów, rap:
Parias, co wspina się na Parnas, śmiejąc się z przeszkód (...).

Eldo, *Co słychać?*, *27*, 2007, My Music

To inna kultura, inna stylistyka muzyczna i inna umysłowość. Jednak korzenie są takie same jak tutaj: taka sama polityka i ten sam podział na biel i czerń. Palestyńczycy wybierają hip-hop, bo czują się tak, jak Afroamerykanie, jak grupa prześladowana. [...] Szkoda, że 50 Cent nie mieszkał w Libanie w czasie wojny domowej. Chętnie opowiedziałbym mu, co naprawdę znaczy słowo gangsta[1].

OS Loop, raper z libańsko-palestyńskiej grupy Katibe 5[2]

Rap i hip-hop to fenomeny kultury popularnej przełomu XX i XXI wieku, które zyskały swoich przedstawicieli i zwolenników we wszystkich właściwie kręgach kulturowych. Przed przystąpieniem do dalszych rozważań warto pokrótce opisać dwa wspomniane wyżej podstawowe pojęcia. Rozróżnienie rapu i hip-hopu jest bardzo trudne do przeprowadzenia. Hip-hop to pojęcie szersze, tak muzyczne, jak i niemuzyczne, a na dodatek podlegające grupowej mitologizacji jako desygnat swoistej kultury lub subkultury obejmującej cztery elementy: MCing[3], graffiti,

[1] Cytat za: E. Kirchner-Allen, *Hip-hop's Arabic Language Kin*, „Christian Science Monitor" z dnia 27.02.2009, http://www.csmonitor.com/The-Culture/Music/2009/0227/p13s02-almp.html, data dostępu 7.04.2013.

[2] Dialektalną nazwę tej grupy, założonej przez mieszkańców bejruckiej dzielnicy Burdż al-Baradżna, można odczytać jako Katibe Chamse, czyli Pięciooosobowa Brygada. Ujawnia się tu swoista ironia historii, ponieważ termin *katiba/katibe* (l.mn. *kata'ib*) odnosi się przecież także do Falang Libańskich, organizacji znienawidzonej przez Palestyńczyków wychowanych w bejruckich obozach.

[3] Raper jest określany jako MC od angielskiego *Master of Ceremony*.

breakdance i *turntablism* (DJing). Rap oznacza rodzaj ekspresji słownej, melodeklamacji o specyficznym rytmie, zawierającej rymy. Nie jest to zwykła melorecytacja na tle muzycznym. Nie każdy rapowany tekst jest wykonaniem hip-hopowym, chętnie rapują np. Kazik Staszewski czy Anthony Kiedis z Red Hot Chili Peppers, ale nie są oni hip-hopowcami ani raperami, mimo okazywania szacunku wobec tej stylistyki.

Raperzy kojarzeni z subkulturą hip-hopową mają znacznie bardziej zniuansowany stosunek do rapowania niż ich rockowi koledzy, przywiązują wielką wagę do tzw. *flow,* czyli sposobu budowania rymów w stosunku do rytmu (połączonego ze specyficznym tembrem głosu, tonacją czy innymi szczegółami wykonania). *Flow* to typowe pojęcie uznaniowe, wynikające z rywalizacji wewnętrznej wśród członków subkultury i ocen formułowanych przez słuchaczy tego typu muzyki. Przykładem tego typu opinii może być następujące zdanie: „Uważam, że Boikutt z zespołu Ramallah Underground ma niezły *flow*, ale wielu innych raperów z kręgu 'arabskiego rapu rewolucyjnego' nim nie grzeszy, co wynika z ich małego doświadczenia w tworzeniu muzyki". Sytuacja taka wynika też z faktu, że w hip-hopie granica między artystami a odbiorcami jest nieostra, sami wykonawcy otwarcie i bez eufemizmów komentują dokonania innych raperów, co niekiedy prowadzi do *dissowania*, krytykowania (utworów, *flow*, głosu, a nawet powiązań towarzyskich danego artysty), a to z kolei niekiedy przeradza się w żywą hip-hopową tradycję bitew czy też *beefów* – lirycznych walk, rywalizacji między zwaśnionymi MC.

Ciekawą, wyrastającą z wnętrza kultury hip-hopowej, próbą definicji przywołanych podstawowych pojęć jest nieco ironiczny i wieloznaczny wers: „Rap is something you do, but hip-hop is something you live", napisany przez znanego rapera amerykańskiego KRS One'a i zaczerpnięty z jego utworu *Rap Vs Hip-hop*, pochodzącego z singla *Sound of Da Police* z 1993 roku. Nie można więc raz i na zawsze zdefiniować rapu i hip-hopu. Ich znaczenia są wciąż negocjowane, ewoluują na przestrzeni lat i zależą od kontekstów, tym bardziej, że obrosły też szeregiem pochodnych neologizmów, jak np. trip-hop[4].

[4] Kategoria ta, szczególnie istotna w latach 90. XX wieku, opisywała, popularne zwłaszcza w Wielkiej Brytanii, hybrydy stylistyczne łączące hip-hop z elektroniką, nowymi odmianami reggae czy muzyką rockową. Kojarzeni z tym nurtem przedstawiciele tzw. sceny bristolskiej, czyli tacy artyści i zespoły jak Massive Attack, Tricky czy Portishead, podkreślali związki z brytyjską sceną i subkulturą hip-hopową.

Korzenie hip-hopu w krajach arabskich. Świat przed i po popularyzacji Internetu

Uważam, że warto snuć porównania, a więc tworzyć perspektywę komparatystyczną w analizie hip-hopu polskiego i arabskiego[5,6]. Można podejmować te próby interpretacyjne z bardzo różnych punktów wyjścia, mogą to więc być analizy socjolingwistyczne, socjologiczne, kulturoznawcze czy stricte literaturoznawcze. Niniejszy artykuł to szkic, zapowiedź szczegółowej analizy arabskich nagrań hip-hopowych dokonywanej z perspektywy kulturoznawczej z elementami socjolingwistyczymi.

Pierwszym problemem badawczym jest kwestia korzeni hip-hopu w nieanglosaskich środowiskach etnicznych i kulturowych. Oczywistym punktem odniesienia dla wszystkich raperów jest hip-hop amerykański, rozwijający się od początku lat 80. XX wieku[7]. *Old school* w hip-hopie oznaczał dość luźną tematykę, wiele tekstów traktowało o wspólnym spędzaniu czasu wolnego, dominowała nieskrępowana zabawa słowem i wychwalanie własnych umiejętności (*braggadocio*), połączone z uczestnictwem w bitwach freestyle'owych. „Nowa szkoła" jest bardziej polityczna, społecznie zaangażowana i była też częściej źródłem inspiracji dla raperów i w Polsce, i w świecie arabskim, by przywołać w tym miejscu chociażby nagrania Public Enemy czy Wu-Tang Clan. Innym istotnym źródłem wpływów był hip-hop francuski, dobrze znany w Maroku, Algierii, Tunezji, Libanie i innych krajach arabskich, mający liczne kontakty z uwspółcześnioną wersją muzyki *raï* (ray), czyli lokalnej stylistyki muzycznej popularnej w krajach Maghrebu, reprezentowanej przez takie gwiazdy jak Cheb Mami czy Khaled.

[5] Samo pojęcie hip-hopu arabskiego powinno być traktowane dość szeroko: obejmować twórczość artystów tworzących w krajach arabskich w różnych dialektach języka arabskiego, ale też raperów pochodzenia arabskiego tworzących na Zachodzie w różnych językach. Kwestia języka nie jest tu pierwszorzędna, w końcu np. francuskojęzyczni Muhammad Dib czy Yasmina Khadra to pisarze zaliczani w obręb kultury algierskiej, a więc arabskiej. „Diaspora" i „lokalni artyści" coraz częściej współpracują, nagrywają razem, wspierają i promują swoje przedsięwzięcia.

[6] Opór budzi pojawiające się w literaturze popularnonaukowej i tekstach prasowych określenie 'Islamic Hip-hop'. Używa go np. R. Wright w reporterskiej książce-eseju *Rock the Casbah. Rage and Rebellion Across the Islamic World* (New York 2011, s. 123). Termin ten jest o tyle mylny, że może kojarzyć się z twórczością skupioną tylko na wymiarze religijnym i popularyzacji zasad islamu, a nie jest to przecież główny wątek zdecydowanej większości arabskich tekstów hip-hopowych. Raperzy arabscy nie muszą też należeć do środowisk muzułmańskich, np. Szadija Mansur wywodzi się z palestyńskiej rodziny chrześcijańskiej.

[7] Najdawniejsze próby tworzenia podkładów hip-hopowych i rapowania kojarzone są z wpływami jamajskich technik nagraniowych (w ramach reggae i dubu) i tamtejszych konwencji wokalnych (np. najbliższe rapowi melodeklamacje zwane *toastingiem*, stosowane na imprezach reggae, a potem też w stylach ragga i dancehall). Pochodzący z Jamajki i wychowany w opisanej wyżej kulturze muzycznej DJ Kool Herc (właściwe: Clive Campbell) zorganizował w 1973 roku imprezę muzyczną na nowojorskim Bronxie, którą uważa się często za wydarzenie inicjujące historię hip-hopu. Por. R. Sankowski, *Hip-hop skończył 40 lat*, „Gazeta Wyborcza" z dnia 12.08.2013, nr 187 (7916), s. 13.

Ważnym kontekstem wyodrębnienia się rapu i hip-hopu w krajach arabskich jest popularność różnych stylistyk określanych mianem *sza'abi*. Bezpośredni, nierzadko bardzo ostry i potoczny charakter tekstów w tego typu utworach kojarzy się dość silnie z estetyką hip-hopową, a poza tym – podobnie jak w przypadku hip-hopu – ich tworzywem językowym są dialekty, a nie język literacki. Przykładem uwspółcześnionego *sza'abi* o charakterze radykalnie politycznym może być pieśń (czy raczej piosenka, ponieważ w tym gatunku czas trwania pieśni arabskiej zostaje dopasowany do ram krótkich form, przypominających zachodnie utwory popowe) Sza'abana Abd ar-Rahima *Bakrahu Isra'il* (pol. *Nienawidzę Izraela*) z 2000 roku. Utwór ten, tyleż prosty, co wręcz prymitywny w warstwie lirycznej, cieszył się wielką popularnością, zwłaszcza wśród tych, którzy uznali, że śpiewak-analfabeta bez jakiegokolwiek bagażu kulturowego trafił w sedno sprawy, ukazując zarazem wyobcowanie politycznie poprawnych elit, żyjących z dala od podkairskich slumsów i brudnych ulic[8].

Jeden z entuzjastów hip-hopowej estetyki w realiach arabskich, Moe Ali Nayel konstruuje z kolei pozytywny mit hip-hopu jako kontynuacji klasycznego dziedzictwa arabskiego:

> Hip-hop arabski w żadnym wypadku nie jest tylko produktem globalizacji i/lub imitacją swego afroamerykańskiego odpowiednika. Jest medium aktywizmu obywatelskiego (*medium of advocacy*) i sposobem przekazywania idei, które są istotne dla całego pokolenia Arabów, a ich korzenie tkwią głęboko w kulturze arabskiej. Wszystko zaczęło się zanim El-Rass i El-Far3i[9] zarapowali *E-stichrak* (*Istiszrak*), Ramallah Underground wydało *Kanabel Modee2a*, DAM wykrzyczał okupantom prosto w twarz *Man Irhabi?* Dawno przed tym był *zadżal*[10], a jeszcze wcześniej *Al-Mu'allakat*, pierwociny arabskiego aktywizmu i słowa mówionego. Twórcy arabscy używali bogactwa poezji i tekstów dla celów dalece ważniejszych niż rozrywka. Były one wyrazistym sposobem odnoszenia się do spraw społecznych, nośnikiem lirycznych obrazów zakorzenionych w czasie, miejscu i okolicznościach[11].

[8] O fenomenie Sza'abana Abd ar-Rahima pisze A. Hammond w *Popular Culture in the Arab World. Arts, Politics and the Media*, Cairo 2007, s. 179–180.

[9] Kwestie językowe w hip-hopie arabskim są skomplikowanym i ciekawym problemem badawczym. Nieco upraszczając to zagadnienie, można stwierdzić, że specyfika tej stylistyki muzycznej i rapowania jako formy wokalnej wpływają na dobór form językowych. Hip-hop to przede wszystkim przestrzeń dominacji dialektów języka arabskiego. Nazwy wykonawców, utworów i teksty nie są więc tworzone, zapisywane i transkrybowane według jednolitych zasad. Zachowuję w powyższym zapisie przydomki raperów typu El-Rass i El-Far3i, ponieważ w tej formie funkcjonują one w Internecie, mediach i dyskursie słuchaczy arabskiego hip-hopu. Nie odpowiadają one zasadom transkypcji ISO bądź polskiej uproszczonej, lecz odzwierciedlają próby transkrybowania współczesnego fenomenu tzw. *chat Arabic* (przykładowo, cyfra 2 oddaje literę *hamza*, a cyfra 3 literę *ajn*).

[10] Poezja stroficzna pisana w dialektach języka arabskiego.

[11] M. Ali Nayel, *The Roots of Arab Hip-hop. Where Does It Come From?*, ttps://now.mmedia.me/lb/en/features/the_roots_of_arab_hip-hop, data dostępu 15.04.2013.

Bardzo trudno jest tak naprawdę periodyzować początki hip-hopu w krajach arabskich. Niewątpliwie zyskiwał on jednak stopniowo popularność w drugiej połowie lat 90. XX wieku, naprawdę istotny stał się zaś po 2000 roku, by osiągnąć szczyt powodzenia po 2010 roku, gdy nastąpiły zjawiska tzw. „Arabskiej Wiosny", a opisywana stylistyka muzyczna przybrała wówczas bardzo upolitycznioną formę.

Z kolei pierwszy sukces komercyjny polskiego hip-hopu był równie wielki, co szokujący z punktu widzenia rodzimego mainstreamu muzycznego. W roku 1995 sprzedano 500 tysięcy egzemplarzy płyty *Albóóm* Liroya, kieleckiego rapera, posługującego się też pseudonimem PM Cool Lee i początkowo używającego głównie języka angielskiego. Podstawowym nośnikiem tych nagrań była kaseta magnetofonowa, działo się to jeszcze w świecie „bez Internetu" (w 1991 roku liczba użytkowników sieci w Polsce wynosiła około 2000 osób). To niewyobrażalny dziś sukces fonograficzny. Dla porównania ostatnie płyty Amru Dijaba, największej gwiazdy arabskiego popu, rozeszły się w nakładzie około 220-350 tysięcy egzemplarzy w Egipcie, a więc kraju ponad dwa razy ludniejszym niż Polska. Między 1998 a 2002 rokiem polski hip-hop przeżywał rodzaj „złotego wieku"[12] (*golden age hip-hop*, tak określa się płodne artystycznie lata 80.-90. w amerykańskim hip-hopie), powstało wiele klasycznych dziś płyt i ukształtowało się, zwykle bardzo wierne, grono słuchaczy identyfikujących się z subkulturą i muzyką hip-hopową.

Hip-hop w krajach arabskich, tak jak w Polsce, rozwijał się dwiema ścieżkami, używając hip-hopowej frazeologii: „na legalu i nielegalu". Powstawały więc nagrania w formie legalnych płyt CD i, wcześniej, kaset magnetofonowych, dostępne w sklepach muzycznych, ważniejszy był jednak swoisty drugi obieg: nieoficjalny, związany od pewnego momentu z popularyzacją plików MP3 i szerzej rozumianą ekspansją Internetu. Hip-hop arabski miał więc pierwsze komercyjne gwiazdy, np. egipski zespół MTM, a równocześnie słuchaczy zdobywali artyści mniej obecni w mediach ogólnodostępnych. Popularność płyt tego egipskiego tercetu przeczy, opisywanej powyżej, ideologicznej i idealistycznej koncepcji hip-hopu arabskiego, chociaż trzeba zarazem przyznać, że bliższe zwykłego popu nagrania MTM też mieszczą się w tradycji, szczególnie amerykańskiej, hip-hopu. Bardzo popularne

[12] Por. M. Moch, *Między magią a trudną codziennością*, http://www.portalfilmowy.pl/ wydarzenia, 91, 11170,1,1,Miedzy-magia-a-trudna-codziennoscia.html, data dostępu 30.06.2013.

nagranie *Ummi Musafra* z 2003 roku opowiada o młodzieżowej imprezie zorganizowanej w domu, zgodnie z tytułem, opuszczonym wcześniej przez matkę. Utwór ten bardzo pasuje do estetyki *oldschoolowego* hip-hopu pozbawionego wątków politycznych i przypomina wczesne nagrania pop-rapowe (lub hip-popowe) Willa Smitha.

Jak można wywnioskować z tekstu, impreza w nim opisywana jest bardzo żywa i gra się na niej najnowsze gatunki hip-hopu i muzyki techno, zarazem jednak *mamnu ad-duchul li-ajji mastul* (nie ma wstępu dla ludzi pod wpływem alkoholu i narkotyków). Ograniczenia cenzuralne nie zostają tu więc przekroczone. Co ciekawe, wydaje się, że jest to dość symptomatyczne także dla bardziej *undergroundowych* zespołów arabskich. W przeciwieństwie np. do powieści Alego al-Aswaniego i innych współczesnych pisarzy arabskojęzycznych, w arabskich utworach hip-hopowych nie chodzi o testowanie granic cenzury obyczajowej, ponieważ zapewne wiązałaby się to z etykietką „hedonistów", co nie sprzyjałoby legitymizacji kulturowej hip-hopu.

W poszukiwaniu hip-hopowego autentyzmu

Kluczowym pojęciem definiującym światopogląd wykonawców i odbiorców hip-hopu jest „autentyczność". Definiuje się ją jako „prawdziwość dla gry", „robienie prawdziwego hip-hopu" czy też bycie nie *kseroboyem*, *wannabe* lub *wack mc*[13], lecz oryginalnym artystą. Z tego punktu widzenia pojęcia „komercji" czy „undergroundu" są mało wyraziste, bo zawsze definiuje się je subiektywnie i one także są pewną stawką w grze o przychylność hip-hopowego odbiorcy.

Jedną z hipotez wyjaśniających, dlaczego hip-hop odgrywa taką rolę w czasie transformacji społecznej i politycznej w krajach arabskich, jest to, że wewnętrznie zróżnicowany hip-hop arabski niemal zawsze odnosi się do konceptu autentyczności. Zdaniem Usamy Kahfa, który badał głównie hip-hop palestyński, istnieją trzy aspekty osiągania statusu autentyczności w estetyce hip-hopowej: (1) skupianie się na prawdziwych problemach społecznych, często niewypowiadanych w danej społeczności z powodów cenzuralnych; (2) podkreślanie uniwersalności doświadczenia cierpienia; (3) uwypuklanie wyjątkowości hip-hopu jako szczególnej formy ekspresji

[13] Arabskim dialektalnym odpowiednikiem tych terminów może być słowo *faksenin*, pochodzące od *faks* (przegrany, pusty), a oznaczające osoby przegrane, beznadziejne, „ofiary losu". A. Williams w artykule '*We ain't Terrorists but we Droppin' Bombs': Language Use and Localization in Egyptian Hip-hop*, [w:] *Languages of Global Hip-hop*, red. M. Terkourafi, London 2012, s. 75, notuje występowanie tej formy w tekście egipskiego rapera o przydomku Asphalt.

i oporu[14] (telewizja Al-Dżazira spopularyzowała termin *the music of resistance*, odnoszący się także do hip-hopu arabskiego). Odnosząc te uwagi do sytuacji hip-hopu w innych krajach i środowiskach kulturowych, można uznać, że autentyczność w arabskim hip-hopie jest ustanawiana przez relację z projektowaną przez twórcę wspólnotą odbiorców, która jest często definiowana bardzo szeroko: dana społeczność arabska, *umma* arabska, czyli Arabowie w ogóle, a nawet Izraelczycy, Amerykanie i światowa opinia publiczna. Nie chodzi tu więc o budowanie odizolowanej od społeczeństwa subkultury, charakteryzującej się określonymi rytuałami wewnętrznymi.

W Polsce (podobnie jak w USA), pomimo wyrazistych treści społecznych i politycznych w niektórych tekstach hip-hopowych, autentyczność jest bardziej wartością wynikającą z funkcjonowania w subkulturze i uzyskania zbiorowego uznania dla dokonań danego artysty. Kategoria masowości, „komercji" czy też sukcesu komercyjnego niekoniecznie wyklucza bycie „autentycznym" w rozumieniu hip-hopowym. Tłumaczy to na przykład, dlaczego w polskim środowisku hip-hopowym raczej ceni się niezwykle popularnego Eminema, a odrzuca inną wielką gwiazdę hip-hopu amerykańskiego, 50 Centa.

Innymi słowy, hip-hop jako nowa estetyka w ramach muzyki arabskiej musi walczyć o społeczną i kulturową legitymizację, a jedną z możliwości wypełnienia tego trudnego zadania jest przekazanie odbiorcom, że może dać społecznościom arabskim coś więcej niż czystą rozrywkę, w przeciwieństwie do arabskich artystów pop w rodzaju Amru Dijaba, Nancy Ajram czy Haify Wehbe. Raperzy w krajach arabskich, szczególnie w nurcie „rewolucyjnym", chcą pokazać się jako spadkobiercy szlachetnego dziedzictwa muzycznego, mówią o fascynacji klasyczną muzyką andaluzyjską i współczesną pieśnią arabską w tradycji Umm Kulsum, Fajruz czy ‘Abd al-Halima Hafiza. Niekiedy próby uzyskania tego typu wysokiego statusu artystycznego są udane, wystarczy wspomnieć np. o instrumentalnym utworze *Tashweesh*, owocu współpracy grupy Ramallah Underground z wybitnym zespołem współczesnej, nieortodoksyjnie rozumianej kameralistyki, Kronos Quartet[15].

[14] U. Kahf, *Arabic Hip-hop: Claims of Authenticity and Identity of a New Genre*, „Journal of Popular Music Studies" 2007, nr 19 (4), s. 362.

[15] Grupa ta, często podkreślająca żydowskie pochodzenie jej członków i szacunek dla kultury arabskiej, przywiązuje dużą wagę do współpracy ze znacznie młodszymi i mniej doświadczonymi muzykami Ramallah Underground. Świadczy o tym wykonywanie utworu *Tashweesh* podczas koncertów Kronos Quartet (np. w Gdańsku 15 stycznia 2012 roku) i włączenie wspomnianego nagrania do płyty *Floodplain* (2009, wytwórnia Nonesuch).

Rodzajem dowodu „autentyczności" jest też dziś forma upowszechniania twórczości: internetowa sprzedaż i rozprowadzanie płyt za darmo, często są to *track compilations* albo *mixtapes* (spolszczone: *mixtejpy*) – zmiksowane przez didżejów zbiory nagrań hip-hopowych. Jest to logiczny sposób dystrybucji nagrań w sytuacji, gdy większość wykonawców nie ma dużego dorobku płytowego i chcą oni ominąć tradycyjne kanały sprzedaży[16]. Warto jednak zauważyć, że zachodni artyści pochodzenia arabskiego służą lokalnym twórcom i scenom swoim doświadczeniem i *know-how* w zakresie muzyki hip-hopowej. Pochodzący z rodziny palestyńskich emigrantów (znaleźli się w USA po wojnie sześciodniowej w 1967 roku) Farid Karam Nassar, znany jako Fredwreck, osiągnął sukcesy w roli producenta *westcoastowego* hip-hopu w Stanach Zjednoczonych. Po tych komercyjnych szlifach przyszedł czas na wspieranie czołowych przedstawicieli „arabskiego rapu rewolucyjnego". Fredwreck pełnił m.in. funkcję współproducenta płyty grupy Arabian Knightz (ar. *Fursan al-Arab*) i animatora wytwórni (czy raczej dużego portalu internetowego) Arab League Rap Records, rozprowadzającego w formie plików MP3 najbardziej znane nagrania ostatnich lat.

Raperzy w walce o odnowę polityczną i wzmocnienie tożsamości zbiorowej

Należy wyraźnie podkreślić, że tak w Polsce, jak i w krajach arabskich, raperzy są światopoglądowo bardzo zróżnicowani i nie można ich traktować jako jednorodnej zbiorowości. Można jednak postawić tezę, że pod każdą szerokością geograficzną hip-hop bardzo często porusza tematykę polityczną i tożsamościową. Wynika to zarówno z wpływu amerykańskiej „nowej szkoły" i tzw. *conscious hip-hopu*[17], jak również z faktu, że wykonawcy hip-hopowi często demonstrują swoje pochodzenie i zainteresowanie sprawami obywatelskimi na poziomie miasta, kraju, jak i szerszej wspólnoty, w tym przypadku *ummy* arabskiej. Owo upolitycznienie przybiera rożne formy na gruncie arabskim i polskim.

[16] Ważną rolę odgrywają strony internetowe zbierające arabskie nagrania hip-hopowe, np. Revolutionary Arab Rap (http://revolutionaryarabrap.blogspot.com). Część materiału muzycznego, chociażby płyta Arabian Knightz *Unknighted State of Arabia* (2012), jest dostępna za darmo w popularnym serwisie muzycznym Spotify.

[17] W ten sposób określa się w dyskursie słuchaczy i twórców hip-hopu, a także – w literaturze przedmiotu – amerykańskie nagrania hip-hopowe odnoszące się do problemów ekonomicznych, rasowych i kwestii politycznych w USA.

Wizja świata w wielu hip-hopowych nagraniach arabskich[18] jest dość prosta i jasna, są one głosem oporu wobec wroga, którym może być dyktator, system polityczny czy też Izrael lub kraje zachodnie. Niektórzy artyści traktują hip-hop jako swoistą metodę atakowania Zachodu własną bronią, jak Libańczyk El-Rass i Jordańczyk El Far3i, którzy w utworze *Istiszrak* (*Orientalizm*) z 2011 roku opisują w sposób złośliwy i dowcipny zarazem perypetie fikcyjnego Jamesa. Jest on figurą aroganckiego „orientalisty", Amerykanina, który przybywa do Bejrutu, omijając wszelkie ograniczenia, normalnie spotykające przybyszów z innych krajów (szybko otrzymuje wizę, bezkarnie przewozi kokainę). Ów wytwór infantylnej fascynacji folklorystycznie rozumianą arabskością, miłośnik seksownej piosenkarki Hajfy, mający w pokoju portret Lawrence'a z Arabii, uosabia też brak głębszej wiedzy o kulturze arabskiej wśród opiniotwórczych przedstawicieli Zachodu.

Utwór ten, choć błyskotliwie pomyślany, ma też pewną wadę, która cechuje wiele nagrań z kręgu „hip-hopu rewolucyjnego": jest on stanowiskiem, głosem w walce, rodzajem propagandy. Wyraziste poglądy polityczne, czyli dość radykalnie rozumianą propalestyńskość i krytykę Zachodu, opartą choćby na uproszczonej lekturze Edwarda Saida, można też znaleźć w twórczości urodzonej w Londynie Palestynki Szadiji Mansur, Egipcjan z grupy Fursan al-Arab czy brytyjskiego Irakijczyka Lowkeya, autora zbioru nagrań *Long Live Palestine*, który dał cykl koncertów towarzyszących wykładom kontrowersyjnego politologa amerykańskiego Normana Finkelsteina. Hip-hop w takim ujęciu łatwo może zmierzać w kierunku *agitpropu*, stając się zaledwie pretekstem czy też sposobem prowadzenia walki ideologicznej.

Ciekawym aspektem arabskich nagrań hip-hopowych o zacięciu politycznym jest ich uniwersalność, wynikająca także z mieszania języków i dialektów, co często prowadzi do wyrażania poglądów panarabskich. Raperzy ze wspomnianego już zespołu Arabian Knightz, szczególnie artyści o pseudonimach Sphinx i Getto Pharaoh, piszą zwrotki zarówno w dialekcie egipskim języka arabskiego, jak również w amerykańskiej odmianie angielskiego, bliskiej leksykalnie hip-hopowi

[18] W niniejszym tekście świadomie nie analizuję najbardziej znanych przykładów „arabskiego hip-hopu rewolucyjnego", jak np. słynny utwór *Rais le-bled* (ar. lit. *Ra'is al-balad*, pol. *Do prezydenta kraju*) tunezyjskiego rapera o pseudonimie El-Général. Staram się położyć nacisk na analizę twórczości wykonawców mniej obecnych w światowym dyskursie medialnym i naukowym.

ze Stanów Zjednoczonych. Nawet angielskojęzyczne fragmenty są jednak silnie nasycone arabskim słownictwem i metaforyką, co bardzo interesująco wykazała Angela Williams w analizie socjolingwistycznej tekstów hip-hopu egipskiego[19]. Przykładem owej „panarabskiej wielojęzyczności" może być utwór *Da Knightz*, w którym Sphinx wypowiada frazę *arabi, masri, asli* (Arab, Egipcjanin, pierwotny), by po przejściu na angielski zaprezentować m.in. następujące wersy:

> The vision of Pan-Arabism is back
> In the form of kufi rap
> The new khalifat dynasty
> Arab League
> Ramadan's over
> Tonight we feast[20].

Tekst jest więc silnie osadzony w symbolice zrozumiałej dla odbiorcy arabskiego i muzułmańskiego, porównania nawiązują do kaligraficznego pisma kufickiego, kalifatów, Ligi Arabskiej czy ramadanu. Szczególną popularność osiągnął wspólny utwór Arabian Knightz z Szadiją Mansur zatytułowany *As-Sadżin* (*Więzień*) z ekspresyjnym refrenem „Ana ajjiz balad hurr min az-zulm/Ana ajjiz balad hurr min al-kahr/ana ajjiz balad hurr min asz-szarr/Ajjiz ardi wa ard al-arab"[21] („Pragnę kraju wolnego od ucisku/Pragnę kraju wolnego od opresji/ Pragnę kraju wolnego od zła/Pragnę [tego] dla mojej ziemi i ziemi Arabów").

W dostępnym materiale muzycznym można też wyróżnić teksty bardziej osobiste, mniej deklaratywne i upolitycznione. Libańczyk Rayyis Bek we francuskojęzycznym utworze *Herbes Folles* snuje utopijną wizję miłości między chrześcijanką i muzułmaninem, unieważniając w przestrzeni tekstu wszelkie podziały polityczne i wyznaniowe, tak silnie naznaczające życie w tym kraju. Raperki takie jak Malika z Libanu czy Sultana z Maroka mówią zaś więcej o sytuacji kobiet w krajach arabskich, formułują apele, by walczyć o kobiecą godność. Malika w nagraniu *Ya imra'a* prezentuje taką postawę, używając prostego, dosadnego języka. Formułuje komunikat skierowany do kobiet różnych pokoleń: nie bój się wyjść do pracy, na uczelnię, nie miej obawy, by wyjść wieczorem z domu, skoro mężczyźni robią to bez żadnych ograniczeń.

[19] A. Williams, op.cit., s. 67–96.
[20] Cyt. za: Ibidem, s. 82–83.
[21] Tekst spisany na podstawie nagrania zawartego na dostępnym w Internecie *mixtejpie* pod tytułem *The Peace Revolution 2.0*, przygotowanym przez DJ'a Danny'ego Neville'a w 2011 roku.

Polityczne i tożsamościowe uwikłania hip-hopu nie ograniczają się naturalnie tylko do przykładów arabskich. Zauważalne jest, że fala bardzo dosłownych odwołań do historii Polski wręcz zalewa w ostatnich latach rodzime teksty hip-hopowe, często bardziej chodzi tu jednak o poparcie określonej wizji „polityki historycznej" niż indywidualną refleksję nad przeszłością. Podejście to wiąże się z popularnymi ostatnio na scenie hip-hopowej apoteozami powstania warszawskiego czy „żołnierzy wyklętych" (np. w wykonaniu kojarzonych z ulicznym nurtem hip-hopu zespołów Hemp Gru czy Firma), operujących w kontekście narodowym wielkimi hipostazami, jak Bóg, Honor i Ojczyzna.

Być może najciekawszy artystycznie przykład daje jednak szczeciński raper Łona, który, wychodząc z zupełnie innych założeń ideowych, tworzy pokoleniowy protest song *Nie pytaj nas* (2011, płyta Łony i Webbera, *Cztery i pół,* Dobrzewiesz Nagrania). Nie ma tu prostego podziału my-oni, przeciwnik nie jest już łatwy do zdefiniowania, bo znajduje się wewnątrz NAS samych, dzieli całe społeczeństwa, ale też rodziny, pary, grupy znajomych. Jest nim konsumpcjonizm, skupienie na dobrach materialnych i zobowiązaniach finansowych („powiemy chętnie, jak nam rośnie w siłę frank szwajcarski"), a także sprowadzenie przyjaźni czy więzi międzyludzkiej do przypadkowej znajomości w internetowym serwisie społecznościowym („Spytaj nas o znajomych/To cię zgubi, bo jest ich dwa tysiące czworo/A każde z nich lubi to"). Szczeciński raper wyraźnie krytykuje tę grupę, która nie jest pokoleniem odpowiedzi, powierzchownie zna cztery języki obce, ale unika wszelkich treści i rozmów, które nie byłyby internetowym żartem i dotykałyby spraw najważniejszych. Zarazem jednak Łona robi to w sposób autoironiczny, pozbawiony poczucia wyższości wobec pokolenia, do którego sam przecież należy.

Tego typu autoironii i dystansu brakuje w większości arabskich nagrań hip-hopowych, jednak jest to w pewien sposób zrozumiałe. Powstają one często niejako *ad hoc* w reakcji na dramatyczne wydarzenia polityczne i trudno, by w ironiczny sposób podważały spoistość wspólnot, z których wywodzą się artyści, i tak zresztą rozdzieranych dramatyczną polaryzacją światopoglądową.

Nasuwa się na koniec pytanie o rzeczywiste znaczenie hip-hopu arabskiego: czy jest to efemeryda, zjawisko krótkotrwałe czy też trwały fenomen kulturowy? Część raperów arabskich nie ukrywa, że tworzy lub tworzyło głównie w celach

propagandowych[22], agitacyjnych, inni jednak (np. Rayiss Bek, Malika) mają już spory dorobek artystyczny. Wspomniany Libańczyk Rayiss Bek wydał pierwszą płytę *Ahla bi-szabab* w 2000 roku i od kilkunastu lat prowadzi konsekwentną działalność w dziedzinie hip-hopu i slamów poetyckich. Można więc sądzić, że nieco przedwczesny „złoty wiek" arabskiego rapu politycznego zaowocuje w przyszłości większym zróżnicowaniem stylistycznym tamtejszego hip-hopu. Mógłby on stać się znakomitym forum dla prowadzenia oddolnej, wewnętrznej krytyki kultury arabskiej. Na pewno zaś szeroko rozumiany hip-hop na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej zasługuje w przyszłości na uwagę interdyscyplinarnie zorientowanych badaczy współczesnej kultury popularnej i świata arabskiego.

[22] Przykładowo, znany raper libijski Ibn Sabit (Ibn Thabit) zawiesił działalność artystyczną po osiągnięciu celu politycznego tamtejszej rewolucji, czyli po obaleniu reżimu Mu'ammara al-Kaddafiego w 2011 roku. Informacja za: http://revolutionaryarabrap.blogspot.com/2011/12/ibn-thabit-libyas-leading-rapper.html, data dostępu 10.09.2012.

Marta Woźniak

Szenuda III – koptyjski patriarcha jako lider polityczny chrześcijańskiej wspólnoty w Egipcie*

Teoretyczne podejście do relacji polityka–religia. Perspektywa bliskowschodnich chrześcijan

Związek między religią a polityką pozostaje jednym z goręcej dyskutowanych na niwie nauk społecznych ze względu na panującą między badaczami niezgodę co do tego, jak należy traktować religię – czy jako niezależną zmienną czy też zjawisko zbyt złożone i rozproszone zarazem, by miało moc wyjaśniającą. Z pewnością należy zachować ostrożność i nie wyciągać zbyt daleko idących wniosków z analizy świętych tekstów, te bowiem odpowiednio zinterpretowane mogą służyć legitymacji niemal każdego systemu politycznego. Z drugiej strony druga połowa XX i początek XXI wieku to czas, kiedy – wbrew długo obowiązującej teorii sekularyzacji, wypływającej m.in. z założeń klasyków socjologii, Maxa Webera i Emila Durkheima – nastąpiło odrodzenie religii oraz wzrost jej wpływu na politykę w wielu państwach świata[1].

Do tej pory powstały liczne opracowania omawiające stosunek Kościoła rzymskokatolickiego oraz Kościołów protestanckich do rozmaitych rozwiązań politycznych. Brakuje natomiast politologicznych studiów na temat Kościołów wschodnich, zwłaszcza bliskowschodnich, które osadzonym w europejskim czy też

* **Niniejszy artykuł powstał w ramach grantu NCN (projekt 2012/04/M/HS3/00564 Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI - VIII w.).**

[1] G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Warszawa 2010; I. Borowik, *O sekularyzacji z perspektywy socjologicznej: teorie, proces społeczny, empiryczne argumenty*, referat wygłoszony podczas dyskusji panelowej pt. „Sekularyzacja. Istota – diagnoza sytuacji – perspektywy", Uniwersytet Warszawski, 15.11.2008.

amerykańskim kontekście badaczom jawią się jako egzotyczne i nieprzeniknione[2].

Jedną z cech charakterystycznych przywołanych Kościołów wschodnich jest aktywność patriarchów[3], którzy postrzegani są nie tylko jako duchowi, lecz również jako polityczni przywódcy swoich wspólnot – ojcowie, pasterze, symbole wiary i ciągłości tradycji[4]. Zauważyć przy tym należy, że autorytet patriarchów pozostaje niejednokrotnie większy niż ich potencjalnych lub rzeczywistych rywali świeckich. Najlepszą chyba egzemplifikacją powyższej tezy w odniesieniu do regionu Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej jest wieloletnia działalność głowy Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego w latach 1971-2012, Szenudy III. Zanim zostanie ona jednak omówiona, konieczne jest nakreślenie szerszego kontekstu społeczno-politycznego.

Państwa upadłe. Teoria „państwa w kryzysie"

Relatywnie niedawno w nauce o stosunkach międzynarodowych pojawiło się pojęcie państwa upadłego (ang. *failed state*), oznaczające państwo, które *de facto* przestało pełnić swoje podstawowe funkcje, mimo formalnego uznania przez wspólnotę międzynarodową. Na definicję państwa upadłego składa się wiele czynników, najważniejsze to: słabość władz, które nie są w stanie kontrolować swojego terytorium bądź czynią to na ograniczonym terenie i w ograniczonym zakresie, a także nie są w stanie zapewnić obywatelom opieki socjalnej na choćby minimalnym poziomie; wysoki poziom korupcji; słabość gospodarcza; ogromna przestępczość[5].

Według Indeksu Państw Upadłych (IPU) magazynu „Foreign Policy" oraz organizacji Fund for Peace na rok 2012[6] Egipt plasuje się na 31. ze 177 miejsc[7].

[2] Por. J. Anderson, R. Hinnenbush, *Foreword*, [w:] F. McCallum, *Christian Religious Leadership in the Middle East. The Political Role of the Patriarch*, Lewison-Queenston-Lampeter 2010, s. i.
[3] Patriarcha – połączenie wyrazów *pater* (łac. ojciec) oraz *archos* (gr. przywódca), cyt. za: A.S. Atiya, *The Coptic Encyclopedia*, New York 1992, s. 1909.
[4] F. McCallum, op.cit., s. 41.
[5] Por. S.S. Eriksen, *The Theory of Failure and the Failure of Theory: 'State Failure', the Idea of the State and the Practice of State Building*, [w:] *Troubled Regions and Failing States: The Clustering and Contagion of Armed Conflicts*, red. K.B. Harpviken, Bingley 2010, s. 27–50.
[6] Jest to ranking krajów, w którym najwyższe pozycje zajmują państwa, gdzie rządzi przemoc i bezprawie, a najniższe – najbardziej stabilne. Przy tworzeniu listy ocenianych jest 12 politycznych, ekonomicznych i społecznych wskaźników, m.in. liczba uchodźców i osób wewnętrznie przesiedlonych, przypadków naruszeń praw człowieka, a także delegitymizacja władzy czy poziom biedy. Im wyższy wskaźnik, tym gorsza sytuacja w danym państwie. Cyt. za: *Indeks Państw Upadłych*, http://konflikty.wp.pl/gid,14732134,kat,1020347,title,Indeks-Panstw-Upadlych,galeria.html?ticaid=1ffe6, data dostępu 11.04.2013.
[7] *Failed States. 2012 Edition*, http://www.foreignpolicy.com/failed_states_index_2012_interactive, data dostępu 5.02.2013.

Choćby ten fakt sprawia, że analizując wydarzenia w tym państwie, warto sięgnąć po promowaną przez Fionę McCallum teorię „państwa w kryzysie", która głosi, że w sytuacji kryzysu państwowości, religijni aktorzy zyskują możliwość większego zaangażowania na arenie politycznej, jako że są w stanie dostarczyć wspólnocie odpowiedzi na fundamentalne pytania o sens i tożsamość[8].

Z kolei Pippa Norris i Ronald Inglehart, polemizując z podejściem sekularyzacyjnym, zauważają, że niesłychanie ważne jest „egzystencjalne bezpieczeństwo" jednostek (rozumiane jako brak bezpośredniego zagrożenia życia, zdrowia, majątku *et cetera*). W normalnych okolicznościach owo „egzystencjalne bezpieczeństwo" zapewnia państwo, jednak w sytuacji transformacji i/lub modernizacji często pojawia się próżnia, którą wypełnia rosnąca religijność obywateli[9]. Innymi słowy, im większe poczucie zagrożenia, tym większa waga przywiązywana przez społeczeństwo do wierzeń i wartości religijnych. Rozczarowanie procesami modernizacji stanowi bodajże najważniejszy czynnik tłumaczący wzrost religijności, zarówno muzułmańskiej, jak i chrześcijańskiej na Bliskim Wschodzie[10].

Koptowie

Koptowie to wierni Kościołów koptyjskich: przede wszystkim Kościoła ortodoksyjnego, który wyodrębnił się na skutek sporów teologiczno-politycznych podczas soboru w Chalcedonie w 451 roku[11], ale również obrządków katolickiego i protestanckiego. Liczebność wspólnoty waha się według różnych statystyk od 6 do 12 mln osób w samym Egipcie; dość liczna diaspora (ok. 6 mln) występuje w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej. Tym samym demograficznie stanowią Koptowie relatywnie niewielką, bo ok. 8-10-procentową mniejszość w niemal homogenicznie muzułmańskim społeczeństwie[12].

Sami Koptowie uważają się za „potomków faraonów"[13], rdzenny lud egipski zamieszkujący ziemię nad Nilem jeszcze przed najazdem muzułmańskim w VII wieku[14].

---

[8] F. McCallum, op.cit., s. 17.
[9] P. Norris, R. Inglehart, *Sacred and secular: religion and politics worldwide*, Cambridge 2004, s. 100–101.
[10] F. McCallum, op.cit., s. 19–20.
[11] O soborze w Chalcedonie zob. O.F. Meinardus, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo 2002, s. 53–55.
[12] Więcej informacji o Koptach zob. m.in. Ch. Chaillot, *Vie et spiritualité des Eglises orthodoxes orientales des traditions syriaque, arménienne, copte et éthiopienne*, Paris 2011, s. 205–214.
[13] O „faraońskim" dziedzictwie Koptów zob. szczególnie O.F. Meinardus, *Christians in Egypt: Orthodox, Catholic and Protestant Communities Past and Present*, Cairo-New York 2006, s. 1–13.
[14] W rzeczywistości egipscy muzułmanie mogą szczycić się podobnym pochodzeniem, jako że większość z nich jest potomkami Koptów-konwertytów na islam. J.H. Watson, *Among the Copts*, Brighton 2000, s. 7.

Niewielu jednak włada językiem koptyjskim (używanym w liturgii), na co dzień posługują się językiem arabskim. W swej długiej historii nie ulegli asymilacji mimo periodycznych prześladowań ze strony muzułmańskiej większości.

W czasach osmańskich rządzili się własnymi prawami jako odrębna grupa wyznaniowa (tzw. *millet*). Nie pozostało to bez wpływu na ich współczesne relacje z kolejnymi rządami egipskimi, ciągle postrzegającymi miejscowych chrześcijan jako *zimmi* (mniejszość chronioną), zaś ich duchowych przywódców jako państwowych urzędników[15].

Niektórych Koptów wyróżniają noszone na szyi lub tatuowane na rękach bądź przegubach krzyże[16] i oczywiście praktyki religijne, chociażby wyjątkowo długie i surowe posty[17]. Cały Kościół koptyjski przesiąknięty jest zresztą tradycją męczeńską, stanowiącą istotny komponent konstruowania odrębnej tożsamości. W porównaniu do Kościoła rzymskokatolickiego czy Kościołów protestanckich wspólnotę koptyjską charakteryzuje konserwatyzm i tradycjonalizm.

Koptowie a nacjonalizm

Początek XX wieku uznawany jest za „złoty wiek" stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich w Egipcie, czas, kiedy wiara w koncepcję jedności narodowej była powszechna. Chrześcijanie, których wcześniej oskarżano o kolaborację z Brytyjczykami, czynnie uczestniczyli w ruchu narodowościowym, którego celem było pozbycie się obcej dominacji[18]. Pod kierownictwem Sada Zaghlula, przywódcy partii Wafd, Koptowie wykazali się lojalnością i skutecznością, za co zostali nagrodzeni realną władzą (symptomatyczne jest, że w logo Wafd znajduje się krzyż i półksiężyc)[19]. Jednak z czasem powróciły zarzuty o działanie na szkodę muzułmańskiej większości, zaś w 1950 roku partia sprzymierzyła się z Braćmi Muzułmanami[20] – był to wyraźny

[15] Niektórzy koptyjscy patriarchowie służyli nawet jako wysłannicy czy mediatorzy, np. patriarcha Józef w IX wieku pośredniczył między chrześcijańskim królem Nubii a muzułmańskimi władcami Egiptu; por. F. McCallum, op.cit., s. 52.
[16] O samym krzyżu koptyjskim zob. I.E. Smolińska, *Symbolika krzyża w arabskojęzycznej literaturze religijnej i obrzędowości Koptów*, Łódź 2008. O funkcjach tatuowanych krzyży zob. E. Wakin, *A Lonely Minority: The Modern Story of Egypt's Copts*, Lincoln 2000, s. 138.
[17] O świętach i postach koptyjskich zob. Ch. Cannuyer, *Coptic Egypt: The Christians of the Nile*, London 2009, s. 104–108.
[18] O roli, jaką Koptowie odegrali w egipskim ruchu narodowym do 1919 roku zob. K.N. Wiedl, *The Role of the Copts in the National Movement in Egypt Until the 1919 Revolution*, Norderstedt 2006.
[19] F. McCallum, op.cit., s. 75.
[20] Założonymi w Egipcie w 1928 roku przez Hasana al-Bannę. O ich ideologii zob. więcej J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009.

sygnał, że obietnica równości i pełnej partycypacji chrześcijan w życiu politycznym kraju nie zostanie zrealizowana[21].

Paradoksalnie w erze Nasera, kojarzonej głównie z panarabizmem, czyli doktryną głoszącą zjednoczenie wszystkich ludów arabskojęzycznych bez względu na religię, związki reżimu z islamem były bardzo silne. Brak Koptów pośród wyższych kadr oficerskich powodował odsunięcie ich od rządów, których bazę stanowiła armia. Zarządzono konfiskatę majątków kościelnych, zabroniono działania partii politycznych, przeprowadzono reformę rolną i znacjonalizowano przemysł – wszystko to pośrednio uderzyło w Koptów, których elity utraciły wiele ze swych środków. Z drugiej strony program masowej edukacji i gwarancja zapewnienia zatrudnienia absolwentom wyższych uczelni stanowiły szansę na awans dla wielu uboższych chrześcijan[22].

Na lata 70. XX wieku przypada wzrost znaczenia fundamentalistów muzułmańskich, których Anwar as-Sadat, następca Nasera, używał jako przeciwwagi dla ruchów lewicowych. W efekcie mnożyły się antychrześcijańskie incydenty, Koptowie zaś czuli się opuszczeni przez rząd pozwalający na przemoc wobec nich[23].

Husni Mubarak, który przejął władzę w 1981 roku, początkowo prowadził politykę pozornie skierowaną przeciwko fundamentalistom muzułmańskim, lecz sytuacja chrześcijan nie poprawiła się znacząco – nadal padali ofiarą muzułmańskich radykałów, szczególnie na prowincji. Bardziej zdecydowane kroki przeciw fundamentalistom zostały poczynione dopiero po atakach na zagranicznych turystów, wtedy też Koptowie poczuli się bezpieczniejsi. Nie na długo. Bracia Muzułmanie, których oficjalnie obejmował zakaz działalności, rośli w siłę i zdobywali coraz więcej miejsc w parlamencie[24]. Unikali publicznych wypowiedzi na temat roli niemuzułmanów w muzułmańskim państwie, ale wyraźnie kierowali się starą koncepcją *milletu* i *zimmi*[25]. W Egipcie pomubarakowskim tendencje te tylko się nasiliły.

[21] F. McCallum, op.cit., s. 76–77.
[22] Ibidem, s. 81–82.
[23] Więcej o atakach na Koptów zob. Ch. Chaillot, *Les Coptes d'Egypte: Discriminations et persécutions (1970-2011)*, Paris 2011, s. 79–117.
[24] F. McCallum, op.cit., s. 92–93.
[25] O ewolucji konceptu *zimmi* zob. R.M. Scott, *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State*, Stanford 2010, s. 92–121.

Koptyjscy patriarchowie

Na czele Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego stoi koptyjski patriarcha Aleksandrii, nazywany „papieżem Aleksandrii i patriarchą Stolicy św. Marka" dla odróżnienia od greckiego patriarchy Aleksandrii. Pierwszym patriarchą Kościoła koptyjskiego był według tradycji św. Marek Ewangelista. Szenuda III sprawował ten urząd jako 117. patriarcha.

Interesujący jest proces wyboru, który został wdrożony w 1957 roku w celu zapewnienia patriarsze jak największej legitymacji. Komitet Wyborczy składa się z synodu oraz reprezentantów laikatu. Jego obowiązkiem jest wyłonienie trzech nazwisk z dłuższej listy przygotowanej przez szersze gremium. Sprawujący obowiązki *locum tenens* metropolita umieszcza w kielichu karteczki z imionami trzech kandydatów oraz czwartą z napisem „Jezus Chrystus, Dobry Pasterz". Kielich stoi na ołtarzu podczas sprawowanej mszy, podczas której dziecko z zasłoniętymi oczami losuje jedną karteczkę (co ma symbolizować Boży wybór), po czym kongregacja wita nowego patriarchę (wylosowanie karteczki z napisem „Jezus" oznacza konieczność powtórzenia procedury z nowymi nazwiskami). Osobno odbywa się ceremonia intronizacji, tj. namaszczenia patriarchy, który pełni swe obowiązki dożywotnio.

W historii Koptów było wielu charyzmatycznych patriarchów; w XX wieku uważano za takiego niewątpliwie poprzednika Szenudy, Cyryla VI (Kyrillosa VI), sprawującego swą funkcję w latach 1959-1971. W koptyjskim piśmiennictwie religijnym figuruje on jako święty i cudotwórca.

Podstawy patriarszej władzy tkwią w pismach, nauczaniu oraz prawie kanonicznym Kościoła koptyjskiego. Określają cechy kandydata: musi być celibatariuszem, przynajmniej 40-letnim, najlepiej mnichem (w dawniejszych czasach zdarzały się elekcje ludzi świeckich). Teoretycznie biskup nie powinien zostać powołany na patriarszy tron (używana jest tu metafora mężczyzny, który będąc ożeniony z dziewczyną, porzuca ją, by związać się z jej matką[26]), choć w XX wieku zasada ta została kilka razy złamana, zaś problemy podczas owych pontyfikatów niektórzy Koptowie zinterpretowali jako karę Bożą[27].

[26] J.H. Watson, *The Transfigured Cross: A Study of Father Bishoi Kamel*, "Coptic Church Review" 2002, t. 23, nr 1-2, s. 36.
[27] F. McCallum, op.cit., s. 46.

Mimo braku możliwości formalnego sprawowania władzy politycznej, kolejni patriarchowie utrzymywali kontrolę nad swymi wiernymi, co zdecydowanie było na rękę muzułmańskim władcom Egiptu. Ich autorytet, podobny monarszemu, ograniczała wola wspólnoty zorganizowanej od końca XIX wieku w tzw. *madżlis al-milli* (rady świeckich)[28]. Kolejni patriarchowie postrzegali te rady jako zagrożenie dla swojej władzy i starali się ograniczyć ich wpływ. Sporadycznie w działania patriarchów ingerował również rząd egipski, np. kiedy po śmieci patriarchy Jusaba II wewnętrzne spory nie pozwalały na wyłonienie jego następcy, rząd opóźnił wybory i wyznaczył reprezentanta, który miał promulgować prawa wyborcze. Ponadto każdy patriarcha koptyjski musi zostać uznany przez prezydenta Egiptu[29].

Szenuda III: nauczyciel, mnich, biskup

Przyszły patriarcha koptyjski urodził się jako Nazir Gajjid 3 sierpnia 1923 roku w pobożnej i licznej (był ostatnim z ośmiorga dzieci) rodzinie w wiosce koło Asjutu w Górnym Egipcie, zmarł zaś 17 marca 2012 roku w Kairze. W dzieciństwie wcześnie odumarła go matka, a rolę opiekuna przejął brat, Rafael. W 1943 roku Nazir został przyjęty na Uniwersytet Kairski (wówczas Uniwersytet Króla Fuada I) i cztery lata później ukończył studia historyczne. W międzyczasie odbył służbę wojskową, zapisał się na wieczorowe kursy w Koptyjskim Seminarium Teologicznym i spędził wakacje w klasztorze pw. Matki Boskiej, zwanym też klasztorem Syryjczyków.

Następnie pracował jako nauczyciel angielskiego, historii i nauk społecznych. W 1949 roku ukończył koptyjskie seminarium duchowne, w którym został wykładowcą Nowego i Starego Testamentu. Wykładał też w szkole klasztornej w Helwanie. W 1954 roku został mnichem w klasztorze pw. Matki Boskiej i przybrał imię Antoniego Syryjczyka. Z ośmiu lat w klasztorze sześć spędził jako pustelnik w samodzielnie wykutej grocie.

W 1962 roku został wezwany przez Cyryla VI[30], który wyświęcił go na biskupa (przybrał wówczas imię Szenudy). Do zadań nowo mianowanego biskupa należała opieka nad koptyjskim szkolnictwem wyznaniowym. Jako rektor koptyjskiego

[28] Zniesione przez Nasera w 1962 roku, przywrócone przez Sadata w 1973 roku.
[29] F. McCallum, op.cit., s. 48–49.
[30] Oficjalny biogram Cyryla VI zob. *The Life And Miracles of Pope Saint Kyrillos VI (Cyril VI), 116th Pope Of Alexandria (1959-1971)*, http://www.zeitun-eg.net/stcyril6.htm, data dostępu 5.02.2013.

seminarium zakładał jego oddziały w Ameryce, w Australii i w Wielkiej Brytanii (co istotne, liczba studentów seminarium wzrosła w tym okresie kilkakrotnie). Prowadził też słynne „lekcje piątkowe", które były tak nasycone treściami politycznymi, że sam Naser interweniował u Cyryla VI, by stonował wymownego duchownego[31]. Od 1965 roku biskup Szenuda wydawał oficjalny periodyk Kościoła koptyjskiego pt. „Al-Kiraza".

W uznaniu za zasługi oraz w efekcie opisanej powyżej procedury elekcyjnej 31 października 1971 roku biskup Szenuda został wybrany, a 14 listopada intronizowany na patriarchę Kościoła koptyjskiego. Funkcję tę pełnił aż do śmierci 17 marca 2012 roku. Za czasów jego pontyfikatu nastąpiło odrodzenie Kościoła koptyjskiego i jego rozwój poza granicami Egiptu. W 1996 roku patriarcha utworzył pierwsze dwie diecezje koptyjskie w USA, a w 1999 pierwszą diecezję w Australii i Nowej Zelandii. Wyświęcił ponad 600 księży oraz ponad 80 metropolitów i biskupów. Był zwolennikiem ekumenizmu – spotkał się kilkakrotnie z papieżem Janem Pawłem II, utrzymywał kontakty z przywódcami Kościołów prawosławnych i protestanckich. Dodatkowo opublikował łącznie 101 publikacji z różnych dziedzin, z których około połowę przetłumaczono na języki zachodnie. Nie przestał też wykładać w seminarium teologicznym i w Instytucie Wyższych Studiów Koptyjskich. Prywatnie cieszył się opinią dostępnego i odznaczającego się poczuciem humoru, co zjednywało mu przychylność wiernych[32].

Konsolidacja władzy przez Szenudę

Obejmując swoje stanowisko, Szenuda, reprezentujący pokolenie związane z ruchem szkół niedzielnych[33], pragnął dokonać pełnej reformy Kościoła, uczynić go centrum życia wspólnoty, jednak nie było to możliwe bez konsolidacji władzy. Patriarcha zastąpił *madżlis al-milli,* składające się z członków elit i nastawione

[31] F. McCallum, op.cit., s. 125.
[32] Ibidem, s. 124.
[33] Szenuda związany był z ruchem szkół niedzielnych, zapoczątkowanym w 1918 roku przez Habiba Girgisa, by zażegnać kryzys w Kościele koptyjskim spowodowany m.in. działalnością zachodnich misjonarzy. Stagnacja i niski poziom wykształcenia księży koptyjskich zderzone z aktywizmem kapłanów katolickich czy protestanckich, ich działalnością edukacyjną i charytatywną, owocowały konwersjami biedniejszych Koptów. Koptyjskie Odrodzenie, przypadające na lata 30. i 40. XX wieku, a skupiające się na kształceniu dzieci i młodzieży, zahamowało tę tendencję, wpłynęło też znacząco na zmianę mentalności koptyjskich księży, a także na ich pozytywniejsze postrzeganie przez wiernych. Por. *Mniejszość koptyjska w muzułmańskim Egipcie,* Arabicae.com, http://www.arabicae.com/?p=542, data dostępu 5.02.2013.

wobec niego opozycyjnie, reprezentantami klasy średniej, którzy generalnie podzielali poglądy hierarchów[34]. Kluczowe stanowiska w administracji kościelnej zostały obsadzone zwolennikami Szenudy, utworzono nowe diecezje, sędziwym biskupom podesłano nowych asystentów – zaufanych patriarchy. Odtąd biskupstwa nie podlegały już patriarsze tylko nominalnie, lecz także faktycznie[35].

Kolejną istotną decyzją było przejęcie kontroli nad Świętym Synodem – lojalność młodych, mianowanych przez Szenudę biskupów gwarantowała mu wpływ na decyzje związane z prawem kanonicznym. Dodatkowo uzyskał kontrolę nad finansami[36] oraz gospodarczym i kulturalnym rozwojem społeczności[37]. Częste wizyty domowe księży, pomoc materialna, organizowanie kursów i szkoleń zawodowych, zachęcanie do wspólnych z mnichami modlitw i postów, sprzedaż dewocjonaliów – wszystko to wzmocniło relacje Koptów z ich Kościołem[38]. Z drugiej strony ci, którzy krytykowali patriarchę, tracili swoje stanowiska – nic dziwnego, że liczba potencjalnych krytyków spadała.

Wczesne lata patriarchatu (1971-1981)

Patriarcha początkowo pozostawał w dobrych stosunkach z prezydentem Egiptu Anwarem as-Sadatem. Kością niezgody były jednak prawne ograniczenia we wznoszeniu i remontowaniu kościołów (łamane przez sfrustrowanych Koptów). Szenuda nie zawsze wybierał ciche mediacje. Czasem wysyłał setki mnichów, by głośno protestowali, co prowadziło do eskalacji konfliktów, jak w 1972 roku w Chance na północ od Kairu. W 1977 roku rząd próbował wprowadzić do prawa egipskiego kary za apostazję (co oznaczałoby, że Koptowie, którzy przeszli na islam, by np. uzyskać rozwód, nie mieliby szansy powrotu na łono Kościoła). Szenuda zarządził wówczas pięciodniowy post zbiorowy. Kolektywne działanie wsparte presją ze strony koptyjskich emigrantów przyniosło skutek – rząd wycofał się ze swego pomysłu. W 1980 roku, kiedy przez Egipt przetoczyła się fala ataków muzułmańskich na Koptów[39], patriarcha odwołał natomiast celebracje wielkanocne

[34] F. McCallum, op.cit., s. 135.
[35] Więcej o centralizacji administracji za Szenudy zob. S.S. Hasan, *Christians versus Muslims in Modern Egypt: The Century-Long Struggle for Coptic Equality*, Oxford 2003, s. 123–135.
[36] Brak transparentności w zarządzaniu środkami finansowymi budził sprzeciw części świeckich. Patriarcha tymczasem domagał się pełnego zaufania. Por. F. McCallum, op.cit., s. 138.
[37] *Mniejszość koptyjska w muzułmańskim Egipcie*, op.cit.
[38] F. McCallum, op.cit., s. 132.
[39] Więcej o tych wydarzeniach zob. S.S. Hasan, op.cit., s. 108.

i schronił wraz z najwyższymi duchownymi w klasztorze na pustyni. Wszystkie te akty niezgody na islamizację oraz przemoc stanowiły zerwanie z tradycyjnym modelem Kościoła współpracującego z rządem[40].

Rozdźwięk na linii państwo-Kościół koptyjski pogłębiał zakaz – pod groźbą ekskomuniki – pielgrzymowania Koptów do Jerozolimy, który Szenuda podtrzymał mimo procesu pokojowego w Camp David (patriarcha chciał uniknąć jakichkolwiek podejrzeń o zdradę „sprawy arabskiej"). Tymczasem rząd izraelski wywierał presję na As-Sadata, by zachęcał Egipcjan do podróżowania do Izraela; mimo to liczba egipskich turystów była znikoma (wielu Żydów spędzało natomiast wakacje na Synaju). Na domiar złego – z punktu widzenia prezydenta – koptyjscy emigranci upokorzyli go, organizując podczas jego oficjalnej wizyty w USA manifestacje popierające współbraci w Egipcie[41].

Nic dziwnego, że As-Sadat interpretował te działania jako podważające jego władzę prezydencką. W rezultacie represjonował cały Kościół koptyjski – uwięziono ośmiu biskupów, 24 księży i wielu znaczniejszych świeckich Koptów, zakazano wydawania „Al-Kirazy" i koptyjskiego dziennika „Watani"[42]. Dnia 5 października 1981 roku As-Sadat nakazał uwięzienie Szenudy III w klasztorze pw. św. Biszoja na Pustyni Zachodniej. Miesiąc później prezydent zginął w zamachu, lecz patriarcha koptyjski na uwolnienie czekał jeszcze trzy i pół roku – nastąpiło to dopiero za kolejnego prezydenta, Husniego Mubaraka. Szenuda III wrócił wówczas triumfalnie do katedry św. Marka w Kairze.

Polityczna rola patriarchy za czasów Mubaraka

Od powrotu z przymusowego zesłania w 1985 roku polityka patriarchy stała się wyraźnie mniej konfrontacyjna. Zmianę strategii wymusiły nowe warunki. Mubarak, w odróżnieniu od As-Sadata, nie używał Koptów jako „kozłów ofiarnych" i nie oskarżał ich o wzniecanie bratobójczych waśni. W sytuacjach kryzysowych wolał dialog od konfrontacji – podobnie Szenuda po kolejnych atakach na Koptów nie nawoływał do manifestacji, ale starał się wyjaśniać sprawy polubownie[43].

[40] F. McCallum, op.cit., s. 126.
[41] Ibidem, s. 127.
[42] Więcej o misji i roli dziennika „Watani" zob. *Copts in Egypt: A Christian Minority Under Siege*, red. M. Thomas et al., Zürich 2006, s. 114 i nast.
[43] F. McCallum, op.cit., s. 138.

Nie znaczy to, że patriarcha wycofał się z życia politycznego – wręcz przeciwnie. W 2005 roku w wyborach prezydenckich otwarcie poparł Mubaraka[44]. W „Al-Kirazie" ukazał się artykuł sławiący cnoty prezydenta: jego mądrość polityczną, tolerancję i doświadczenie – co symptomatyczne, zanim jeszcze wygrał on wybory. Wiernych poproszono o głosowanie na urzędującego prezydenta i podstawiono pod kościoły autobusy mające ich zabrać do lokali wyborczych[45]. W liście gratulacyjnym wysłanym do Mubaraka po wygranych przez niego wyborach patriarcha pisał tak: „Dzwony kościelne rozdzwoniły się, by obwieścić Twoje zwycięstwo i szczęście ludzi z powodu Twojego wielkiego sukcesu. Nie ma równego Tobie!" Z kolei w 2010 roku Szenuda mówił o Gamalu Mubaraku, synu Husniego, że jest „właściwym człowiekiem, by zostać prezydentem republiki"[46]. Strategia ta była rezultatem przekonania, że alternatywny reżim nie jest w stanie zapewnić większej ochrony chrześcijanom niż rządy Mubaraków[47].

Szenuda zachęcał Koptów do brania udziału w wyborach. Choć nigdy nie wyraził tego bezpośrednio, najprawdopodobniej był zwolennikiem parytetu i tego, by Koptowie mieli pewną pulę zagwarantowanych miejsc (jak za czasów Sadata). Tymczasem na początku XXI wieku ich reprezentacja wynosiła tylko ok. 0,5% w Zgromadzeniu Ludowym, czyli byli poważnie niedoreprezentowani. Jeśli chodzi o dyskryminację Koptów, patriarcha rzadko zabierał głos – podkreślał jednakże trudności zwykłych Koptów w znalezieniem zatrudnienia w takich sektorach jak sądownictwo czy wyższa edukacja. Jako głowa Kościoła koptyjskiego nie nawoływał również do zmiany artykułu 2. Konstytucji, według którego źródłem prawa w Egipcie był szariat; wolał podkreślać, że islam gwarantuje opiekę wszystkim ludziom, bez względu na ich przekonania[48].

Wyjątkiem od tej zasady była sprawa Wafy Constantine z grudnia 2004 roku[49]. Rzekome[50] porwanie i zmuszenie do konwersji na islam żony koptyjskiego księdza

---

[44] Więcej o dążeniu Szenudy do zachowania *status quo* zob. E. Iskander, *Sectarian Conflict in Egypt: Coptic Media, Identity and Representation*, Oxon-New York 2012, s. 81.

[45] A. Al-Aswany, *On the State of Egypt: What Caused the Revolution*, Edinburgh–New York–Cairo 2011, s. 95. Zob. *H. H. Pope Shenouda's letter to President Mubarak after winning the Presidential Elections of Egypt 2005*, http://st-takla.org/News/President-Mohamed-Hosni-Mubarak-won-Egypt-Elections-2005.html, data dostępu 4.04.2013.

[46] B. Kassab, *Pope Shenouda: Enemy of Sadat, Friend of Mubarak*, Alakhbar, http://english.al-akhbar.com/node/5385, data dostępu 4.04.2013.

[47] F. McCallum, op.cit., s. 139.

[48] E. Iskander, op.cit., s. 81; F. McCallum, op.cit., s. 140.

[49] Por. S. Zemni i B. De Smet, *A Post Scriptum. The Arab Spring and the Sectarian Issue*, [w:] *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*, red. B. Maréchal, S. Zemni, London 2013, s. 249.

było powodem licznych demonstracji i starć Koptów z policją w Kairze i Al-Buhajrze. Szenuda wycofał się wtedy do klasztoru w Wadi an-Natrun, zupełnie tak, jak za czasów As-Sadata, by pokazać swoje niezadowolenie z sytuacji[51]. W rezultacie Wafa oświadczyła na spotkaniu z biskupami, że nigdy nie zmieniła religii, co uspokoiło nastroje. Incydent ten uwypuklił kilka problemów: ogólną frustrację i lęk Koptów, opieszałość urzędników, brutalność policji[52].

Poza tym Szenuda zabierał głos w najbardziej bolesnych i niebezpiecznych momentach – m.in. po masakrach w Al-Kusz w 2000 roku (mówił wtedy, że „prawdziwe pojednanie może mieć miejsce tylko wtedy, gdy krew męczenników otrzyma sprawiedliwość") i w Aleksandrii w 2005 roku (wydał wspólne oświadczenie z szejkiem At-Tantawim wzywając do dialogu, nie przemocy). W 2007 roku apelował o rzeczywiste rozwiązanie, a nie wyciszenie problemu ataków na Koptów[53].

Gdy wybuchła „Arabska Wiosna", Kościół koptyjski przyjął stanowisko lojalistyczne w stosunku do rządu. Ustami kapłanów zabraniał wiernym brania udziału w demonstracjach; młodym Koptom, członkom Ruchu Maspero[54] bronił dostępu do katedry, argumentując, że „protesty nie są naszym sposobem na rozwiązanie problemów, są nim modlitwy i posty". Szenuda osobiście próbował przekonać rodziny koptyjskich ofiar masakry w Maspero, by nie wnosiły sprawy przeciw Najwyższej Radzie Sił Zbrojnych[55]. Do końca starał się kontrolować aktywizm tych członków swojej wspólnoty, którzy głośno wyrażali swe niezadowolenie[56].

Przez cały czas unikał mówienia o Koptach jako mniejszości, podkreślając ich integrację w ramach państwa egipskiego. „Jedność narodowa", „bycie synami jednego narodu" – takie hasła padały z ust patriarchy podczas wspólnych *iftarów*, tj. kolacji po zachodzie słońca w ramadanie, z reprezentantami Al-Azharu, które miały tworzyć wrażenie doskonałych i harmonijnych relacji wzajemnych. Podczas

[50] O niewyjaśnionych aspektach całej sprawy zob. R. Nafie, *When the social becomes political*, „Al-Ahram Weekly", http://weekly.ahram.org.eg/2004/721/eg7.htm, data dostępu 4.04.2013.
[51] *Egyptian pope goes into seclusion*, BBC News, http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/ 4110861.stm, data dostępu 4.04.2013.
[52] F. McCallum, op.cit., s. 140.
[53] Ibidem, s. 141.
[54] Zrzeszającym chrześcijan oburzonych rzezią, w wyniku której w październiku 2011 roku zginęło w Kairze 29 Koptów, a kilkuset zostało rannych, cyt. za: J. Piaseczny, *Masakra Koptów w Kairze*, „Przegląd", http://www.przeglad-tygodnik.pl/pl/artykul/masakra-koptow-kairze, data dostępu 5.04.2013.
[55] Można to interpretować jako próbę odtworzenia paktu Kościół–państwo w nowych warunkach politycznych, por. E. Iskander, op.cit., s. 166.
[56] B. Kassab, op.cit.

wydarzeń publicznych patriarcha często występował z szejkiem At-Tantawim (który osobiście bronił Koptów, np. w 1997 roku przed wprowadzeniem *dżizji*, tradycyjnego podatku płaconego przez niemuzułmanów[57]), co w warstwie wizualnej tworzyło wrażenie równości wspólnot. Zaowocowało to kilkoma pozytywnymi dla Koptów zmianami: ogłoszeniem 7 stycznia (koptyjskiego Bożego Narodzenia) świętem narodowym w 2003 roku, liberalizacją praw dotyczących wznoszenia kościołów, inwestycjami w obrębie zamieszkanego przez Koptów Starego Kairu, promocją szlaku Świętej Rodziny[58].

Konsekwencje działalności politycznej Szenudy III i jej ocena

Na gruncie teoretycznym ciągle toczy się spór, czy głowa Kościoła koptyjskiego powinna angażować się w życie polityczne kraju[59]. Członkowie Kościoła przeważnie zgadzają się, że patriarcha ma prawo wyrażać swoje opinie jak każdy Egipcjanin. Sam Szenuda mówił o różnicy między „wyrażaniem opinii a mieszaniem się do polityki". Jednak koncyliacyjne gesty Kościoła w stosunku do państwa w czasie, gdy trwały ataki na chrześcijan, wzbudziły opór i niezadowolenie wielu Koptów, zaś otwarte poparcie Szenudy dla Mubaraka antagonizowało liberalnych muzułmanów. Niepopularne było też sztywne stanowisko patriarchy co do utrzymania absolutnego zakazu rozwodów w Kościele koptyjskim[60].

Tym samym oceny ponadczterdziestoletnich rządów Szenudy są ambiwalentne. Z pewnością politykę patriarchy za czasów Mubaraka cechował pragmatyzm oraz chęć odbudowania, nadszarpniętego za As-Sadata, wizerunku Koptów jako lojalnych Egipcjan, a jednocześnie obrony ich praw. Patriarcha bywał jednak krytykowany, szczególnie przez świecką elitę koptyjską (m.in. Milada Hannę czy Gamala Asada) za zbytnie uwikłanie się w politykę i nieuzasadnione przemawianie w imieniu całej wspólnoty. Pamiętać przy tym należy, że dla egipskiego rządu problemy Koptów nie są priorytetem, stosunki chrześcijańsko-muzułmańskie to zaledwie

[57] P.E. Makari, *Conflict and Cooperation: Christian-Muslim Relations in Contemporary Egypt*, Syracuse–New York 2007, s. 103.
[58] F. McCallum, op.cit., s. 146–147.
[59] Por. P.E. Makari, op.cit., s. 107.
[60] 30 maja 2010 roku Szenuda odrzucił wyrok Najwyższego Sądu Administracyjnego w Egipcie, który nakazał Kościołowi koptyjskiemu umożliwić rozwiedzionym Koptom wstępowanie w nowe związki małżeńskie. Zob. W. Abul-Khair, *Pope Shenouda rejects courts ruling that allows Copts to remarry*, "Al-Shorfa", http://al-shorfa.com/en_GB/articles/meii/features/main/2010/06/09/feature-01, data dostępu 5.04.2013.

wycinek szerszego polityczno-społecznego obrazu regionu[61]. W tym kontekście nie dziwi tradycyjny brak woli rządu, by odróżnić ofiarę od napastnika w przypadku starć Koptów z muzułmanami, co z kolei budzi zrozumiałe rozgoryczenie chrześcijan, interpretujących współczesne akty przemocy jako „męczeństwo"[62].

Nowy patriarcha i perspektywy na przyszłość

Obecnie, dwa lata po wybuchu „Arabskiej Wiosny" i obaleniu Mubaraka, Egiptem rządzą Bracia Muzułmanie, a islamizacja dużego segmentu społeczeństwa stała się faktem (w warstwie wizualnej objawiającym się chociażby liczbą zasłoniętych kobiet i brodatych mężczyzn na ulicach). Koptowie i liberalni muzułmanie stanowią mniejszość w nowym układzie sił, i to mniejszość, z którą Bracia Muzułmanie nieszczególnie się liczą[63]. Nic dziwnego, że w takiej sytuacji egipscy chrześcijanie znów zwracają się ku religii.

Ponad pół roku po śmierci Szenudy, 18 listopada 2012 roku na jego następcę został namaszczony Tawadros (Teodor) II, który został 118. papieżem Aleksandrii. Nowy patriarcha zdaje się preferować linię przyjętą przez Szenudę – w imieniu wszystkich Koptów wyraża miłość i przywiązanie do ojczyzny, nie walczy o usunięcie zapisu o szariacie z artykułu 2. Konstytucji, popiera wycofanie koptyjskich kandydatów do Zgromadzenia Narodowego, modli się publicznie za nowego prezydenta Muhammada Mursiego, zachęca do zakończenia protestów ulicznych, które ciągle przetaczają się przez miasta Egiptu[64]. Przewidując, iż najbliższa przyszłość nie przyniesie stabilności i rozwoju, Tawadros II stara się za wszelką cenę nie doprowadzić do pogorszenia sytuacji swoich wiernych. Nie wiadomo jednak, czy ta taktyka nie wzbudzi oporu młodych świeckich Koptów pragnących radykalnych zmian. Od lat część laikatu domaga się demokratyzacji Kościoła i większej partycypacji kobiet[65]. Odrębną kwestią pozostaje wpływ Internetu na koptyjską politykę – z pewnością nie można ignorować znaczenia sieci dla mobilizacji młodego pokolenia[66].

[61] F. McCallum, op.cit., s. 142–145.
[62] Ibidem, s. 131.
[63] Ibidem, s. 95.
[64] *Tawadros II on pastoral action and political prospects*, „Vatican Insider", http://vaticaninsider.lastampa.it/en/world-news/detail/articolo/copti-copts-coptos-tawadros-ii-21171/, data dostępu 2.04.2013.
[65] S.S. Hasan, op.cit., s. 233–256.
[66] O funkcjonowaniu koptyjskich mediów internetowych zob. więcej E. Iskander, op.cit., s. 46–69.

Podsumowanie

Polityczny status Koptów jest ciągle drażliwą kwestią we współczesnym Egipcie[67]. Dla tych utożsamiających się z rdzennymi Egipcjanami chrześcijan naturalne było poparcie ruchu narodowościowego i w konsekwencji uzyskanie pewnych przywilejów w oficjalnie świeckim państwie. Wraz z klęską panarabizmu zmniejszyła się jednak rola świeckiej elity koptyjskiej, zaś najwygodniejszym dla rządu rozwiązaniem stało się przywrócenie *de facto* tradycyjnego systemu *quasi-milletowego*, który pozwala na kontrolę, a jednocześnie ochronę Koptów[68]. W tym kontekście należy odczytywać politykę patriarchy Szenudy III, który z jednej strony chciał zachować wiarygodność w oczach muzułmańskich współobywateli (m.in. przez niezgodę na separatystyczny pokój Egiptu z Izraelem), a z drugiej dobre relacje z rządem (chociażby przez tłumienie opozycyjnego zapału swoich wiernych). Mając do wyboru wystąpienie przeciw reżimowi wraz z liberalnymi muzułmanami lub szukanie ochrony reżimu tylko dla swojej wspólnoty wyznaniowej, wybrał to drugie rozwiązanie[69]. Z całą pewnością jego rola wykraczała poza codzienne reprezentowanie egipskich chrześcijan w „zewnętrznym świecie" i obejmowała działania mające na celu ograniczenie aktywności tych członków społeczności, którzy potencjalnie mogli ściągnąć na nią gniew większości, o co szczególnie łatwo w trudnych momentach historycznych.

Charakterystyczna jest przy tym ambiwalentna postawa państwa egipskiego, które generalne próbowało zachować równowagę pomiędzy wolą spełnienia koptyjskich żądań a lękiem przed zantagonizowaniem muzułmańskiego trzonu społeczeństwa. Wydarzenia ostatnich dwóch lat wskazują, że ta druga tendencja – przychylenie się do woli muzułmańskiej większości – będzie kształtowała politykę Kairu w najbliższych latach. W dobie odrodzenia islamu, które spycha państwo świeckie do defensywy, rola solidarności wewnątrzwspólnotowej ulegnie wzmocnieniu[70].

Koptowie, którzy nie wypracowali własnej filozofii czy teorii politycznej, nadal będą oczekiwali od patriarchów pełnienia funkcji politycznych. Ich kolektywny

[67] A. Gorman, *Historians, State and Politics in Twentieth Century Egypt: Contesting the Nation*, Oxon–New York 2010, s. 147.
[68] M. Ma'oz ryzykuje stwierdzenie, że Koptowie przeszli drogę od „integracji" do „segregacji", zob. *Middle Eastern Minorities: Between Integration and Conflict*, Policy Papers, Washington Institute for Near East Policy, nr 50, s. 21–25.
[69] A. Al-Aswany, op.cit., s. 97.
[70] J. Anderson, R. Hinnenbush, *Foreword*, [w:] F. McCallum, op.cit., s. ii–iii.

los kształtować będą w znacznym stopniu decyzje podejmowane przez aktualnych przewodników duchowych. Stanowi to ilustrację szerszej zasady, że w państwach upadłych czy też zagrożonych upadkiem, gdzie istnieją silne powiązania między władzą duchową i polityczną, sytuacja mniejszości w dużej mierze zależy od osobowości, charyzmy, umiejętności oraz osobistych kontaktów jej przywódcy religijnego.

Gabriel Pirický

Náboženské a kultúrne markery v súčasnom tureckom isláme

V lete roku 2012 súd v západonemeckom Kolíne nad Rýnom (nem. *Landesgericht*) rozhodol, že telesná integrita je nadradená slobode náboženského vyznania.[1] Súd chcel týmto vyjadriť postoj, že novonarodené dieťa má právo na fyzickú integritu vo vzťahu k zámeru svojich rodičov, ktorí podľa židovskej tradície trvali na tom, aby bol potomok obrezaný. Prípad rozvíril v spolkovej krajine Severné Porýnie-Vestfálsko, ale aj na celonemeckej federálnej úrovni veľkú diskusiu okolo témy obriezky (tzv. *Beschneidungsdebatte*). Napokon v júli 2012 nemecký parlament (*Bundestag*) schválil návrh, ktorým poveril vládu pripraviť a sformulovať právne podmienky, za ktorých bude možné vykonať obriezku z náboženských dôvodov. Podľa tejto novej úpravy sa bude v budúcnosti riadiť každý, kto bude obriezku vykonávať, teda predovšetkým lekári. Tento príbeh hovorí o náboženských a kultúrnych markeroch, a je v skutočnosti jedno, či sa týka nemeckých židov alebo miestnych muslimov, prevažne Turkov a Kurdov.

Za kultúrny marker možno teoreticky považovať každú zvláštnosť, ktorou sa odlišuje jedna kultúra od druhej. Môže ísť o fyzickú alebo praktickú charakteristiku (ide o určujúci prvok), ale aj o tradíciu, pojem, určitú osobnosť alebo dokonca i medzník. Niekedy sa považujú za kultúrne markery samotní ľudia, inokedy to, čo vidíme, voniame, považujeme za chutné, a rolu markera môže predstavovať napríklad aj zvláštny druh jedla. Kultúrne markery sú stelesnené v pohyblivých kultúrnych a spoločenských normách, ktoré ovplyvňujú naše spoločenské skúsenosti.

[1] Viď Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.08.2012, s. 4.

Náboženský marker predstavuje pohyblivý znak, ktorý objektu či osobe dáva „posvätný“ charakter. Náboženský a kultúrny substrát je v muslimských spoločnostiach často prameňom konceptov (islámske právo, *džihád*) alebo imaginácie (napr. zlatý vek ranného islámu, bezverecká *džáhilíja*, posledný súd a pod.) ako aj politicky relevantných symbolov, napríklad prorok Muhammad, diabol (*Iblís* či *Šajtán*) a podobne.[2]

Bryan S. Turner v diele *Religion and Modern Society* uvádza ako príklad náboženských markerov internetové diskusie mladých muslimov o prípustnosti či neprípustnosti tetovania alebo piercingu.[3] Sú vôbec takéto “skrášlenia” ľudského tela prípustné? Ak by sme vychádzali z *hadísov* (sunnitsko-muslimské tradície), bola by odpoveď na túto otázku jednoznačne záporná, pretože Alláh podľa nich stvoril človeka v dokonalej podobe, ktorú nie je prípustné meniť. Niektorým jedincom spomedzi muslimskej mládeže sa však problém javí inak a v internetových právnych diskusiách si kladú rozličné otázky. Napríklad: mal by muslim, ktorého tetovanie pochádza z obdobia pred konvertovaním k islámu podstúpiť chirurgický zákrok? Je zakázané používať pri tetovaní aj hennu? Vnášanie takejto zbožnosti do každodenného života a z nej plynúcu islamizáciu správania v inak profánnych situáciách nazýva Turner “*halálskym* vedomím”, tiež *halalizáciou*, prípadne v židovskom prostredí *košerizáciou*.[4] Tento neologizmus pritom vychádza zo systému pravidiel “čistoty” (napr. stravovacích zásad), ktoré sa v arabčine a v islámskom prostredí klasifikujú pomocou termínov *halál* a *harám*, t.j. to čo je dovolené alebo zakázané. Táto *halalizácia* je jedným z dôsledkov rozvoja konzumnej spoločnosti a tak sa kategórie dovoleného a zakázaného začínajú vzťahovať na čoraz väčší objem tovarov a služieb. Do hry však vstupujú aj rozdiely medzi rôznymi muslimskými prúdmi. Zatiaľ čo sunnitský islám tetovanie zakazuje, šiitski duchovní, ako ájatolláhovia Sístání a Chameneí, ktorí neprijímajú argumentáciu *hadísov* (pre šiitov sú relevantné ich tradície - *achbáry*), sa domnievajú, že autoritatívny zákaz v tomto prípade neexistuje.[5]

[2] K. Černý, *Svět politického islámu: politické probuzení Blízkého východu*, Praha 2012, s. 74.
[3] B. S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*, Cambridge 2011, s. 155–156.
[4] Ibidem, s. 155, 288.
[5] Ibidem, s. 94.

Čo sa však stane, keď sekularizácia popiera, ba dokonca ohrozuje symbiotický vzťah medzi náboženstvom a kultúrou a jednotlivé viery sa čoraz častejšie objavujú v štandardizovanej či „formátovanej" podobe a začínajú sa podobať jedna na druhú? Olivier Roy, známy francúzsky islamológ a religionista v jednej zo svojich najnovších kníh, Svätej či posvätnej nevedomosti (*La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*), je toho názoru, že pre našu súčasnosť je typické oddelenie kultúrnych a náboženských markerov, prípadne ich pozvoľné nové prepojenie v transformovanej podobe.[6] Pre Roya je náboženský marker znamením, gestom, názvom, ktorý podlieha neustálej zmene: náboženskú pieseň možno konzumovať aj profánnym spôsobom, obyčajné jedlo môže byť požehnané, ženský závoj možno vnímať ako prejav zbožnosti alebo aj niečo moderné.[7] Ďalšie príklady sa na tomto mieste priamo ponúkajú: lekcie „islámskeho" plávania v niektorých európskych mestách, ženské muslimské fitness kluby alebo ženské plavky známe ako *burqini* (tento pojem pochádza zo slov *burqa* a bikini). Roy hovorí o náboženstve bez kultúry, o jeho vyčlenení a vzdialení sa od pôvodných kultúr a území. Podľa jeho názoru sa v uniformizovanom svete rodia štandardizované a globálnemu trhu a spotrebe podriadené náboženstvá (náboženstvo), ktoré sa navyše nielen rodia, ale aj prerodzujú, využívajú spotrebiteľské kódy a náboženstvo sa profanizáciou, napríklad náboženských sviatkov, čoraz viac prispôsobuje zákonom trhu a politiky.

O americkej kultúre píše Roy ako „o kultúre, ktorá je definovaná tak, že opúšťa svet zadefinovaný kultúrou, po francúzsky *culture de la sortie du culturel*.[8] Príkladom mu je kontrast medzi rímskym katolicizmom a protestantizmom. Katolicizmus historicky reagoval na nové kultúry tak, že prišiel so synkretickými praktikami, napríklad pri misijnej činnosti v Južnej Amerike či v Afrike. Napriek skutočnosti, že nešlo o jednoduchý proces, môžeme hovoriť o „inkulturácii", čoho dôkazom je napríklad intímne prepojenie brazílskej kultúry a katolicizmu.

Pre raný protestantizmus nepredstavoval katolicizmus náboženstvo, ale kultúru, ktorá sa odtrhla od skutočnej viery a stala sa pohanskou. V kontraste k tomu sa protestantská misijná činnosť naopak odohrávala pod heslom akéhosi univerzalizmu, s čím súvisela aj omnoho jednotnejšia prax. V posledných desaťročiach sa práve

[6] O. Roy, *La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*, Paris 2008.
[7] Ibidem, s. 47.
[8] Ibidem, s. 43.

táto stratégia ukázala ako účinnejšia nielen v kresťanstve, ale aj v iných náboženstvách vrátane islámu. Vôbec najúspešnejšie sa ku globalizácii prispôsobil podľa neho ten druh viery, ktorý nazývame fundamentalizmom, a to preto, že stavia na odcudzení sa vlastnej kultúre, na nezávislosti od ktorej tvorí svoje univerzálne posolstvo.[9] Dodáva tiež, že multikulturalizmus nezlyhal preto, že je „multi," ale kvôli „kulturalizmu," teda kvôli dôrazu na to, že náboženstvo je ukotvené v kultúre. Aj islamistické hnutia prispievajú resocializáciou svojich podporovateľov k erózii tradičných štruktúr a stávajú sa tak hybnou silou *dekulturácie* muslimov v podmienkach globalizácie a urbanizácie. Takáto dekulturácia je predpokladom novej socializácie, ktorá vedie k *akulturácii* a prijatiu novej verzie islámu.

> Súčasný fundamentalizmus preto spôsobuje rozpojenie či oddelenie náboženských markerov od kultúrneho obsahu. Napríklad *halál* neodkazuje iba na tradičnú kuchyňu, ale označuje hocijakú kuchyňu: preto prekvitajú na Západe medzi *born-again* muslimami *halálové* fast-foody, čo neplatí o tradičných marockých alebo tureckých reštauráciách. Toto rozdelenie znamená, že nejde o stret kultúr medzi Západom a Východom, ale o prepracovanie viery na také 'čisté' náboženstvo, ktoré spočíva na izolovaných náboženských markeroch.[10]

Náboženstvo a kultúra na príklade tureckého islámu: Gülenovo hnutie

Vzťahy medzi náboženstvom a kultúrou sa často prejavujú napätím, čoho dôkazom je aj situácia v tureckom isláme na prelome tisícročí. Kultúrne a náboženské charakteristiky (znaky či markery) sa v deteritorializovaných podmienkach globalizácie oproti situácii v nedávnej minulosti veľmi zmenili. „Autentické" náboženské a kultúrne praktiky poznačil aj tu v istej miere proces dekulturácie, ale aj akulturácie, ktorým prešlo napríklad najvýznamnejšie turecké islámske spoločenstvo Fethullaha Gülena. Na druhej strane dodnes existujú menšinové komunity, ktoré sú stále lojálne „pôvodnému" islámu a ahistorickej identite, ako je to v prípade İsmailağovho bratstva. Podmienky trhovej ekonomiky a globalizácie vplývajú aj na turecký štátny islám, inštitúciu pripomínajúcu cirkevnú organizáciu (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, skrátene *Diyanet*), ktorá musela reagovať na zmenenú situáciu predefinovaním hraníc medzi kultúrnymi a náboženskými markermi.

[9] Ibidem, s. 20.

[10] Viď prednáška Oliviera Roya: "Islam in the West or Western Islam? The Disconnect of Religion and Culture", s. 129, ktorá odznela na konferencii "Religion, Secularism and the End of the West," zorganizovanej v Laxenburgu/Viedni 3. júna 2005 dvoma inštitúciami: Center on Religion and Democracy a Institute for Advanced Studies in Culture. Internetová verzia prístupná na http://www.iasc-culture.org/THR/archives/After Secularization/8.12LRoy.pdf

V tureckých podmienkach v súvislosti s okruhom problémov zmieňovaných Royom snáď ako prvé prichádza na myseľ globalizované neo-nurcuovské spoločenstvo Fethullaha Gülena.[11] Fethullah Gülen, charizmatický vyše 70-ročný islámsky kazateľ, filozof, spisovateľ a mystik, žije už viac ako desaťročie v meste Saylorsburg v americkom štáte Pennsylvánia, kam sa uchýlil koncom 90. rokov 20. storočia, keď proti nemu zahájili justičný proces v rodnom Turecku. Gülenovo spoločenstvo, ktorého aktivity sa sústreďujú predovšetkým na oblasť vzdelávania, médií a podnikania, možno v súčasnosti označiť za jedno z najvýznamnejších a najvýraznejších v muslimskom svete. Jeho zameranie už dávno prekročilo hranice Turecka a ostatných turkických krajín, aby globálne expandovalo a získalo si rešpekt v krajinách Afriky i v severnej Amerike a Európe. Gülenovo spoločenstvo predstavuje zároveň alternatívnu elitu tureckej spoločnosti, ktorá je vzdelaná, podnikavá, moderná, cieľavedomá a pritom ukotvená v sunnitskom isláme. Bolo to práve toto hnutie, ktoré dokázalo dokonale využiť integráciu Turecka do globálnej ekonomiky po roku 1980, predovšetkým vďaka politike vtedajšieho premiéra a prezidenta Turguta Özala.[12] Jeho príslušníci, ktorí sa regrutujú z konzervatívne orientovaných stredných a vyšších vrstiev tureckej spoločnosti, sa snažia poraziť svojich konkurentov, hlavne z radov sekulárnej tureckej buržoázie, na poli podnikania, mediálneho prenikania a sekulárneho školstva, zatiaľ čo priamym politickým stretom sa zväčša úspešne vyhýbajú. Zatiaľ čo závratne rastú podnikateľské aktivity spoločenstva, denník *Zaman* sa objavil už v 90. rokoch ako prvé turecké noviny na internete. Navyše sa aktivizujú aj v neziskových organizáciách, ktoré sa zameriavajú na medzináboženský dialóg a budovanie tolerantnej mierovej spoločnosti.

[11] Najvýznamnejším odporcom laicizmu a nacionalizmu sa stalo v republikánskom Turecku nové náboženské hnutie *Nurcu*ov, teda nasledovníkov božieho svetla. Jeho zrod sa viaže k osobnosti Bediüzzamana Saida Nursiho (1877–1960), pravdepodobne najvýznamnejšieho turecko-kurdského muslimského mysliteľa 20. storočia. Za prezidenta Atatürka boli jeho diela zakázané a ľudia ich ručne opisovali. Nursiho odsúdili do vyhnanstva a mnoho rokov ho väznili, jeho prívržencov potom prenasledovali. V izolácii napísal Nursi svoje zásadné dielo *Epištoly svetla*. Po roku 1950 sa hnutie, ktorého vznik Nursi inšpiroval, stalo najvýznamnejším náboženským spoločenstvom v krajine. Neskôr došlo aj k jeho štiepeniu a vytváraniu nových odnoží, ku ktorým patrí aj spoločenstvo Fethullaha Gülena.

[12] Gülenovi prívrženci zbohatli v 70. a 80. rokoch pôvodne na kožiach, ktoré im ľudia začali odovzdávať predovšetkým počas sviatku obetovania (*kurban bayramı*), kedy sa rituálne obetujú ovce. Dovtedy bola najväčším príjemcom koží armáda a turecké aerolinky (*Türk Hava Yolları*). Ďalšie zdroje získavali Gülenovi prívrženci prostredníctvom náboženskej dane (*zakat*) alebo almužny (*fitre*) pri príležitosti ukončenia pôstu na záver mesiaca *ramadán*.

Nadácia novinárov a spisovateľov (*Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı – GYV*) je jedinou mediálnou organizáciou, ku ktorej má Fethullah Gülen priame väzby. Gülen je jedným z jej zakladateľov a čestným predsedom nadácie. Cieľom nadácie, ktorá vznikla v roku 1994, je nachádzať medzi ľuďmi spoločné hodnoty, a to nielen doma, ale aj v zahraničí. Zbližovanie kultúr a národov má byť praktickou odpoveďou na huntingtonovský „stret civilizácií", preto nadácia organizuje podujatia, ktorých mottom je dialóg na všetkých úrovniach, udeľuje štipendiá a publikuje články doma i v zahraničí. Honosné podujatia *GYV* sa uskutočňujú často v najluxusnejších istanbulských hoteloch, kde sa stretávajú predstavitelia podnikateľov, športovci, významní reprezentanti iných náboženstiev, politici, ako aj „prostí" sympatizanti Fethullaha Gülena. *GYV* udeľuje rôzne prestížne ceny, ktoré zlé jazyky nazývajú Oskarmi z dielne Fethullaha Gülena.

Sám Fethullah Gülen podnikol v minulosti niekoľko významných zahraničných ciest. Vo februári 1998 sa stretol s pápežom Jánom Pavlom II., počas cesty do USA ho prijal kardinál John O'Connor, navštívil židovské náboženské obce, ale aj významného antropológa profesora Dalea Eickelmanna. K aktivitám nadácie patrí sponzorovanie filmovej produkcie, ochrana zvierat a charitatívna činnosť.[13]

Prívrženci hnutia sú však nepochybne súčasťou procesu, ktorý Cihan Tuğalová označila v gramsciovskom duchu za „pasívnu revolúciu", ktorá má za cieľ zvýšiť podiel veriacich muslimov na riadení inštitúcií Tureckej republiky a poťažmo aj „islamizovať" mnohé segmenty verejného života v Turecku.[14] Razantný nástup konzervatívnej demokracie prepojenej s hospodárskym liberalizmom po nástupe Strany spravodlivosti a rozvoja (*Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP*) k moci v roku 2002 bol možný do značnej miery práve vďaka existujúcej hustej a efektívnej sieti gülenových nasledovníkov. Niektorí odborníci označili postup presadzovaný touto alianciou umiernených tureckých islamistov za nábožensky motivovaný projekt tureckého imperializmu.[15] Zároveň mnohí kritizovali relatívne málo transparentnú vnútornú štruktúru hnutia a veľkú genderovú nevyváženosť spoločenstva, ktoré odsúva aj veľmi emancipované ženy

[13] G. Pirický, *Islám v Turecku: Fethullah Gülen a Nurcuovia*, Trnava 2004, s. 118–120.
[14] C. Tuğal, *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford 2009.
[15] B. Balcı, *Fethullah Gülen's missionary schools in Central Asia and their role in the spreading of Turkism and Islam*, "Religion, State and Society", 2003, 31/2, s. 151–177.

zväčša do tradičného postavenia za kulisami. Akademici a znalci prirovnali Gülenovo hnutie vo svojej spisbe už v uplynulých rokoch ku rôznym fenoménom: raz k mormonom, kvakerom či scientológom, inokedy zasa k Opus Dei alebo munistom (ang. *Moonists*). Oponenti Gülenovi vyčítajú tiež koketovanie s vládnucou mocou, aby sa tým zvýraznil „umiernený" charakter jeho hnutia. Je nepochybne pravdou, že Fethullah Gülen nie je apolitický, ale svojimi lobistickými prístupmi sa stavia skôr nad politiku (*politika üstü politika*).

Aj keď nezapadá bezozbytku toto spoločenstvo do Royovej koncepcie, keďže odklon od tureckej kultúry je u neho iba pozvoľný a čiastočný, a týka sa hlavne aktivít mimo Turecka samotného, v mnohých aspektoch, najmä vo svojich zahraničných aktivitách, tu vidieť isté paralely. V tomto ohľade je potrebné zdôrazniť, že postupne došlo aj ku zmene označenia tejto komunity a jej členovia a sympatizanti hovoria o Spoločenstve verejnej služby (*Hizmet cemaati*). Tí, ktorí slúžia v hnutí, ho označujú slovom *hizmet*, tj. Hnutím dobrovoľníckej služby, kde sa ľudia združujú nielen na báze viery, ale aj v súvislosti s najšľachetnejšími ľudskými hodnotami, či už ide o vzdelávanie, charitatívne a zdravotnícke činnosti alebo obchodné projekty.[16] Je tiež pozoruhodné, že komunita Fethullaha Gülena si udržiava odstup od islámskych gett v rôznych krajinách. Európa v predstavách Gülena vystupuje ako *dár al-hizma* (územie služby), na rozdiel od klasickej islámskej koncepcie delenia sveta na *dár al-islám* (územie islámu) a *dár al-harb* (územie vojny). Slovo hizmet sa v posledných rokoch stalo natoľko obľúbeným, že aj vládnuca strana AKP sa považuje za „stranu služby" (*hizmet partisi*).

Turci ako *Kulturnation*

Prípad Turecka nám však napovedá, že Turci sú príslušníkmi tzv. *Kulturnation*, podobne ako sa aj formovanie nemeckého národa spája s konceptom národa definovaného kultúrnymi charakteristikami. Turci majú veľmi silnú národnú identitu, ktorá je pravdepodobne unikátom v islámskom svete. Až 80 percent Turkov je zároveň presvedčených, že ich kultúra, ktorej súčasťou je aj islám, je nadradená iným kultúram.[17] Zároveň im táto identita sťažuje život a integráciu

[16] Pozri A. Bulaç, *Din-Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği*, İstanbul 2008.
[17] K. Černý, op.cit., s. 76.

v krajinách EÚ pravdepodobne ešte viac než Arabom alebo Pakistančanom. Vo Francúzsku žijúci Turci patria napríklad medzi najmenej integrované komunity aj preto, že ich jazykové znalosti sú slabé (aj v porovnaní s ostatnými muslimami), ťažko si hľadajú zamestnanie, majú nízky podiel držiteľov vysokoškolských diplomov i podiel zmiešaných manželstiev a ich „vzostupná mobilita" (*upward mobility*) je na nízkej úrovni. Pritom tieto trendy sa netýkajú iba Turkov vo Francúzsku, ale aj v iných západných krajinách. Hoci sa dnes tureckí úradníci, ktorí majú veľmi silný vplyv na prisťahovalcov, podobne ako v minulosti snažia budovať hlavne lojalitu Turkov voči Turecku, uznávajú, že s takýmto spoločenstvom je veľmi ťažké lobovať v európskych krajinách.[18]

Vráťme sa však ku Gülenovmu spoločenstvu verejnej služby, ktoré dáva obrovský dôraz na vlastnú mediálnu prezentáciu a prispôsobenie sa trhovým pravidlám. Podnikateľská kultúra spoločenstva je veľmi podobná tomu, čo Patrick Haenni označuje termínom *islam de marché*, teda tržný islám, ktorý je postavený na koncepte jedinej globálnej kultúry.[19] Hybridizácia s konzumným spôsobom života sa stala akýmsi nepísaným pravidlom a globalizovaná trhová kultúra zažíva v súčasnosti expanziu v mnohých ohľadoch.

Reorganizácia kultúrnych kódov alebo markerov tiež naznačuje, že kultúrne a náboženské markery jednoducho nemiznú a neoddeľujú sa, ale často vstupujú do nového vzťahu akýmsi „à la carte" spôsobom. V tejto súvislosti uveďme najskôr nasledujúci príklad: Gülenovi prívrženci propagujú v médiách hotel Caprice na pobreží Egejského mora, kde všetko funguje v súlade s morálnymi požiadavkami islámskej viery. Nenájdeme tu ani stopu po niekdajšom názore tureckých islamistov zo Strany prosperity (*Refah Partisi*) pod vedením expremiéra Necmettina Erbakana, ktorí ešte v 90. rokoch odsudzovali pláže ako miesto pokušenia. Tentokrát je k dispozícii luxus kombinovaný s piatimi dennými výzvami k modlitbe. Pripomeňme aj to, že keď vrcholili v Turecku diskusie o ženskej šatke a zahaľovaní v 90. rokoch, Gülen vyhlásil, že otázka závoja nie je dôležitá.

[18] Y. Çitak, *Between 'Turkish Islam' and 'French Islam': The Role of Diyanet in the Conseil Français du Culte Musulman*, „Journal of Ethnic and Migration Studies", 2010, 36/4, s. 10.
[19] P. Haenni, *L'islam de marché: l'autre révolution conservatrice*, Paris 2005.

Fethullah Gülen: „Budujte školy, nie mešity“

Nemenej charakteristický, dokonca omnoho dôležitejší ako predchádzajúci príklad, je dnes už notoricky známy výrok Fethullaha Gülena: „Budujte školy, nie mešity.“ Ani v tomto prípade nejde o popretie viery či nebodaj nástup na sekularizačnú trajektóriu. Naopak, práve moderné školstvo má pripraviť novú elitu ukotvenú v islámskej viere a etike, pre ktorú návšteva školy bude znamenať i dôslednú prípravu na navštevovanie piatkových modlitieb v mešitách. Tittensor trefne popísal túto skutočnosť, keď povedal, že:

> Gülenovo hnutie je misionárska organizácia – hoci nie v tradičnom zmysle slova... učitelia nie sú hlavní sprostredkovatelia posolstva islámu. Túto úlohu na seba preberajú skôr vybrané skupiny nábožensky orientovaných muslimských študentov, ktorí vo formatívnych rokoch slúžia ako študijní pomocníci (*belletmenler*) pomáhajúci mladším žiakom v študentských domovoch a na spoločných ubytovniach. Tí zároveň tiež slúžia ako blízki pomocníci učiteľov a tým umožňujú, aby učitelia zostávali zväčša mimo náborovej práce a navonok zachovali sekulárny vzhľad týchto inštitúcií.[20]

Gülenove školské zariadenia a kultúrne inštitúcie sú symbolmi istého druhu profánnej viery. Pedagógovia týchto inštitúcií nie sú náboženskí dejatelia, ale predstavujú altruistickí personál, ktorého cieľom je starať sa o dobré vzťahy medzi kultúrami a náboženstvami. V ich činnosti sa dostávajú do popredia hodnoty mierového spolužitia a multikulturalizmu, a zároveň aj dnes v Turecku populárneho neo-osmanizmu.

Ďalší príklad redefinovania náboženských a kultúrnych markerov predstavujú pravidlá odievania (*dress code*). Tie sa v Turecku vždy brali veľmi vážne, počnúc osmanskými modernizačnými reformami v prvej polovici 19. storočia až po republikánsku éru prvého tureckého prezidenta Kemala Atatürka (1923–1938), ktorý v tomto ohľade presadzoval veľmi konzistentnú politiku. Republikánska inteligencia, podobne ako predtým osmanská, kládla veľký dôraz na každodenný život občanov s cieľom vytvoriť moderného tureckého človeka. Nová republika po roku 1923 zdôrazňovala vonkajší vzhľad a formu, na základe ktorých sa občania mali priblížiť západným štandardom aj na poli odievania. Prezident Atatürk napríklad vo svojej slávnek “Dlhej reči” (*Nutuk*) vyjadril názor, že “fez [kónická pokrývka hlavy červenej farby]

[20] Nepublikovaná prednáška: D. Tittensor: *Gülen's Schools and the Changing Nature of Islamic Mission: Exploring the Teacher-Student Dynamic*, Middle East Studies Association, Denver 2012.

musel byť odstránený, pretože sedel na našich hlavách ako znak nevedomosti, fanatizmu a nenávisti tvárou v tvár civilizácii a pokroku." A tak sa medzi moderné znaky civilizovanosti dostala aj kravata, ktorú si začali Turci viazať ku svojim oblekom. Islamisti v Turecku pôvodne nenosili kravatu ako jeden z významných symbolov westernizácie a modernizácie. Od 80. rokov minulého storočia si ju však postupne začali viazať a príkladom tu kráčali predovšetkými príslušníci Gülenovho spoločenstva. Chceli tým naznačiť, že aj oni sú predstaviteľmi modernizácie a selektívnej (westernizácie), čím vzali vietor z plachiet sekularistom, ktorí ich aj v dôsledku nenosenia moderného odevu v minulosti označovali za spiatočníkov.[21]

Obecne platí, že v Turecku islamisti postupne opustili aj kritiku mysticizmu a ich televízne stanice sa začali zaoberať aj transcendentálnymi témami. Niektoré mystické spoločenstvá sa na druhej strane racionalizovali, individualizovali a profesionalizovali a práve v tejto podobe začali zohrávať ešte dôležitejšiu rolu ako iné súfijské komunity.[22]

V tejto chvíli je však opäť nutné upozorniť na skutočnosť, že Gülenova obec sa nevzdialila ešte príliš od tureckej kultúry. Turecký migranti vnímajú zväčša muslimské náboženstvo a prvky tureckej kultúry ako jeden organický celok. Napríklad ženské organizácie Gülenovho hnutia využívajú na uspokojenie svojich potrieb, najmä v oblasti zábavy, cestovania, voľného času, športu a socializácie, takzvané „*halálske* krúžky", čiže „alternatívne priestory", pretože, ako argumentujú, „*nehalálske*" zariadenia v krajinách EÚ im neposkytujú dostatok príležitostí.

V ostatných rokoch sa prostriedkom šírenia povedomia o tureckej kultúre a tureckom jazyku stali tzv. Olympiády tureckého jazyka (*Türkçe Olimpiyatları*), ktoré spoločenstvo usporadúva v globálnom merítku každoročne. Mládež z celého sveta na týchto podujatiach súťaží v prednese tureckej poézie a speve tureckých piesní pred hodnotiacou medzinárodnou jury. Najlepší interpreti postupujú až do záverečného finále v Istanbule či Ankare, ktoré často poctí svojou prítomnosťou i turecký premiér Recep Tayyip Erdoğan. Príprava na súťaž je financovaná hnutím Fethullaha Gülena, podobne ako aj záverečné pobyty spojené s poznávacími

[21] Významný predstaviteľ tureckej naqšbandíje a vedúca postava İskenderpaşovho spoločenstva Esat Coşan tvrdil, že "dnešný derviš si oblieka džínsy a krátku košeľu, študuje na univerzite, vzdeláva sa..." (R. Çakır, *Ayet ve slogan. Türkiye'de İslami Oluşumlar*, İstanbul 1990, s. 49).
[22] C. Tuğal, op.cit., s. 244–245.

zájazdmi do Turecka. Touto cestou sa do kontaktu s turečtinou dostávajú zväčša ľudia, pre ktorých je tento jazyk úplne neznámy a cudzokrajný. V najideálnejšom prípade sa dokonca podarí vzbudiť u mladých celoživotný záujem o Turecko a turečtinu. V posledných rokoch sa spoločenstvo zaktivizovalo aj na Slovensku a do Turecka vyslalo niekoľko slovenských zástupcov. Popri tureckej kultúre a jazyku sa v neformálnych kontaktoch študenti majú možnosť zoznámiť pochopiteľne aj s tureckými muslimami a islámom ako takým. Vytváranie pozitívneho obrazu o islámskej viere pred medzinárodnou verejnosťou možno v tejto súvislosti označiť za jeden z cieľov Gülenovho spoločenstva, aj keď otvorene sa k nemu nikto nehlási. Islám však figuruje kdesi v pozadí ako etický princíp či návod na každodenné správanie sa a nástroj zbližovania ľudí a rôznych kultúr. Tento príklad znova potvrdzuje, že spoločenstvo sa snaží s islámskou vierou zaobchádzať sekulárnym spôsobom a zatraktívniť ju v očiach domáceho i zahraničného publika.

Ďalšou stratégiou, ktorá má prilákať pozornosť „vlažných" muslimov i nemuslimov sú tzv. *sohbety*. *Sohbet*, teda skupinový rozhovor o témach týkajúcich sa islámskej viery, je jedným zo základných komunikačných prostriedkov prívržencov Fethullaha Gülena.[23] Na týchto stretnutiach sa ľudia zároveň socializujú a hľadajú pomoc a oporu pre svoje hospodárske či vzdelávacie aktivity a spoločenský postup. Hendrick uvádza, že

> ...*sohbet*ové krúžky sú miesta, kde sa sympatizanti Gülenovho hnutia stretávajú, aby vytvorili spoločenstvo, regrutovali nasledovníkov a znovuvytvárali spoločenské siete. Na vyššej úrovni *sohbet* funguje aj ako akási náborová platforma na získavanie investičného kapitálu a záruk pre rôzne projekty Gülenovho spoločenstva. Dobrovoľné náboženské (finančné) dary (*himmet*) [ku ktorým tu dochádza] sú symbolom odovzdanosti 'spoločenstvu', podobne ako ďalšie spoločenské normy ako je účasť na *sohbet*e, pobyt v domovoch svetla (*ışıkevler*), doučovanie mladších študentov a oboznamovanie sa s učením Gülena a Nursiho, a majú spoločenskú i ekonomickú návratnosť...Akonáhle je škola, spoločnosť alebo inštitúcia sebestačná, financovanie pomocou *himmet*ov už nie je potrebné a prevládne trhový racionalizmus.[24]

[23] Termín *sohbet* má v arabčine ten istý koreň ako výrazy *sáhib*, pl. *sahába* alebo *asháb* teda „spoločník, druh," rozumej najbližší druhovia proroka Muhammada. *Sohbet* predstavuje niečo, čo robili *sahába*, teda naslúchanie slovám prorokovým a šírenie slova božieho. V súfijskej praxi *sohbet* znamenal tradične „byť spoločníkom a učeníkom šejka." V modernej turečtine sa slovo *sohbet* zvyčajne prekladá ako „konverzácia." Významné miesto zohrával *sohbet* v Turecku hlavne u tarîqy naqšbandíje, ktorá popri kanonických modlitbách zdôrazňovala vždy aj nutnosť diskusie o prorockých tradíciách (*hadís*) s dôrazom na morálne hodnoty človeka.

[24] J.D. Hendrick, *Globalization, Islamic activism, and passive revolution in Turkey: the case of Fethullah Gülen*, „Journal of Power", 2009, 2/3, s. 358–359.

S dejinami moderného tureckého štátu je úzko spätá jazyková reforma. Fethullah Gülen hovorí turečtinou, ktorá je popretkávaná mnohými osmanskými slovami a spojeniami, a kriticky sa stavia k inovácii tureckého jazyka a rôznym neologizmom zavádzaným tureckými sekularistami a nacionalistami. V dôsledku chýbajúcej slovnej zásoby nový jazyk nie je schopný zaistiť pojmovú mnohorakosť vlastnej kultúry a ani adekvátne vyjadriť obsah diel západných autorov, tvrdí Gülen. Aj preto Fethullah Gülen vyzýva k znovuobjavovaniu vlastných jazykových koreňov, keďže jedine v nich môže pevne zakotviť historická identita.

Vzhľadom na to, že jedným z najvýraznejších komponentov všetkých kultúr je jazyk, bude zaujímavé sledovať ako sa bude vyvíjať tento aspekt u aktivít tureckých muslimov. V Európe a USA sa už dnes snažia svoje pozície posilniť používaním miestnych jazykov, predovšetkým však angličtiny (hoci aj vo forme akéhosi *pidgin*u). Keďže v náboženskej oblasti sa stretávajú v súčasnosti s veľkou a mnohorakou konkurenciou o to, kto pritiahne na svoju stranu viac „neveriacich," je isté, že pozície globálneho jazyka – angličtiny – aj v ich aktivitách porastú.

Fethullah Gülen získava pri spomínaných aktivitách údajne významnú podporu na Západe, hlavne v USA, ktoré podporujú šírenie umiernenej verzie islámu v regióne. Prostredníctvom vzdelávania, ktoré je veľmi efektívnym prostriedkom spoločenskej zmeny, sa do regiónu „vyváža" západná kultúra, spolu s konzervatívnou laicizovanou verziou islámu. Z pohľadu laického tureckého štátu je však nemenej významné, že tieto zariadenia dávajú Turecku republiku za vzor celému regiónu. Oslavy tureckých štátnych sviatkov, vrátane dňa úmrtia Kemala Atatürka, alebo úcta k tureckej vlajke, patria medzi samozrejmosti vzdelávacieho procesu na tureckých školách inšpirovaných Gülenovým učením.

Symbióza náboženstva a kultúry v Turecku: *İsmailağa Cemaati*

Na druhej strane dodnes existujú v Turecku menšinové komunity, ktoré sú stále lojálne „pôvodnému" islámu a ahistorickej identite, ako je to v prípade Ismailağovho bratstva (*İsmailağa Cemaati*). Spoločenstvo *İsmailağa Cemaati* sa považuje za najkonzervatívnejšie krídlo naqšbandíjovského súfizmu v Turecku a hlavne laické kruhy ho stotožňujú s fundamentalizmom, spiatočníctvom (*gericilik*) a reakcionárstvom (*irtica*). Členovia spoločenstva, ktoré vedie Mahmut Ustaosmanoğlu

Hocaefendi (nar. 1931), sú známi vďaka typickému ‘islámskemu’ štýlu odievania (*kıyafet*), o ktorom tvrdia, že je v súlade so spôsobom obliekania za čias proroka Muhammada, ďalej rozsiahlou sieťou často utajených koránových škôl, ale aj tým, že majú stredisko v istanbulskej štvrti Fatih-Çarşamba, kde žijú v prostredí pripomínajúcom istý druh geta.[25] Štvrti Çarşamba sa preto niekedy zvykne hovorievať aj „istanbulská Mekka“ alebo „Republika Fatih“ (aj napriek tomu, že štvrť nestojí priamo v centre mestskej časti Fatih). Muži sa na uliciach zdravia „es selamü alejküm“ a aj od ostatných príslušníkov naqšbandíje v Turecku sa opticky odlišujú predovšetkým spôsobom odievania.

Niektoré turecké mediálne skupiny, napríklad *Doğan Grubu*, spoločenstvo neustále v uplynulých desaťročiach démonizovali a predkladali rôzne konšpiračné teórie a nelichotivé nálepky. Neprajníci niekedy označujú jeho členov za antimodernistov alebo folklórnu skupinu, inokedy ich identifikujú ako ľudí, ktorí stoja najbližšie iránskym fundamentalistom. Bratstvo İsmaila ağu je do značnej miery uzavretá organizácia, v ktorej je výuka intenzívna a vyžaduje úplné odovzdanie sa životu v komunite. Vonkajší svet vnímajú členovia v zásade ako svet zla, ktorý sú príslušníci komunity povolaní presvedčiť o tom, že zmena je možná, iba ak sa ľudia pridajú ku spoločenstvu. Na jednej strane teda dáva prednosť tomu, aby jeho adepti spretrhali mnohé väzby s vonkajším svetom a štátnymi inštitúciami, na druhej strane však členovia chcú spasiť celé ľudstvo a produkujú tak svojim spôsobom ideológiu masovej mobilizácie.

Predmetom sporov vnútri muslimskej komunity sa stali neraz odporúčania Mahmuda Efendiho ohľadom pravidiel odievania. Ten totiž počas kázní hlása, že náboženstvo vyžaduje, aby si prívrženci bratstva obliekali dlhé rúcho (*cüppe*), turban a priliehavú pokrývku hlavy (*takke*). Oponenti však argumentujú, že toto tvrdenie sa opiera o nie príliš dôveryhodný hadís, navyše v čase života proroka Muhammada, dôvodia protivníci, nosili všetci v Arábii takéto odevy, čo znamená, že rúcho či turban nemali náboženský význam.[26]

Napriek tomu, že na rozdiel od Gülenovho spoločenstva existuje u Ismailağovho bratstva takmer dokonalá symbióza náboženských a kultúrnych

[25] Na internete sú dostupné bližšie informácie: www.ismailagacami.com, www.dayanismavakfi.org, www.beyan.com.tr, www.arifandergisi.com.
[26] C. Tuğal, op.cit., s. 263.

markerov, dochádza aj tu k istému posunu v chápaní vlastnej identity. Zatiaľ čo v minulosti sa tlačoviny, televízia alebo cesty do cudziny považovali u príslušníkov odnože za neprípustné inovácie (*bid'at*), vývoj v posledných rokoch vykazuje niektoré zmeny. To čo bolo v minulosti nepredstaviteľné je dnes aspoň v niektorých aspektoch prijateľné (*caiz*), vrátane sebaprezentácie na internetových stránkach. Bolo by však veľmi naivné si myslieť, že tieto zmeny zásadne pretransformovali intelektuálny svet príslušníkov spoločenstva, ktorí pochádzajú zväčša z remeselníckych a obchodníckych kruhov (*esnaf*). Je to aj preto, že mnohí z nich nemajú dostatočné vzdelanie a u cudzincov vytvárajú dojem, že pochádzajú z vrstiev proletariátu či lumpenproletariátu.

K istým posunom dochádza dnes v spôsobe ich odievania. Hlavne mladá generácia už nenosí dlhé široké nohavice s nízkym rozkrokom (*şalvar*), ale kratšie a užšie nohavice s vreckami na mobilný telefón, z ulíc sa prakticky vytratila priliehavá pokrývka hlavy (*takke*) ako aj turban (*sarık*). Mladé dievčatá a ženy sú však stále väčšinou zahalené v šatách (*tesettür*) s čiernym závojom (*çarşaf*). Cübbeli Ahmet, jeden z popredných kazateľov spoločenstva, je mediálnou hviezdou Ismailağovho spoločenstva napriek tomu, že na rozdiel od klasického vnímania naqšbandíjovských šejkov žije v hojnosti a obklopuje sa bohatstvom: jazdí v luxusnom džípe, vo štvrti Beykoz býva v luxusnej vile a počas dovolenky na Malte (2006) jazdil na vodných lyžiach.

Kultúra a náboženstvo v aktivitách *Diyanetu*.

Je všeobecne známym faktom, že medzi islámskymi kruhmi a tureckým štátom sa už niekoľko desaťročí, najmä však po roku 1980, vytvorila istá symbióza, ktorá komplikuje akékoľvek oddelenie náboženských a kultúrnych markerov. Napriek tomu sa aj štátna organizácia sunnitského islámu *Diyanet* usiluje meniť svoju rétoriku a prax, predovšetkým pri aktivitách, ktoré vykonáva prostredníctvom sesterských organizácií v členských štátoch EÚ. Pobočky *Diyanetu* fungujú v Nemecku, Holandsku, Rakúsku, Francúzsku a ďalších krajinách a v poslednom desaťročí sa napríklad v Holandsku *Diyanet* usiluje o prepojenie náboženských a kultúrnych cieľov.[27] Zatiaľ čo ešte pred dvadsiatimi rokmi nebolo zvykom pozývať nemuslimov počas

[27] T. Sunier et al., *Diyanet. The Turkish Directorate for Religious Affairs. Religious Affairs in a changing environment*, Amsterdam–Utrecht 2011.

ramadánu na *iftár* (prerušenie pôstu po západe slnka spojené s bohatým pohostením), dnes sa s ním stretávame už na programovej báze, čo iste súvisí aj s profanizáciou náboženských sviatkov. V Nemecku miestna odnož *Diyanetu*, DİTİB (Zväz pre náboženské aktivity tureckého islámu, tur. *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*), veľmi propaguje aj slávenie narodenín proroka Muhammada (tur. *Kutludoğum*). *Diyanet* vzdeláva veriacich nielen v otázkach náboženských, ale aj morálnych, kultúrno-historických či hospodárskych: *ahlak, vatan ve millet sevgisi* (morálna výchova, láska k vlasti a národu), turecká národnooslobodzovacia vojna (*Türk Kurtuluş Savaşı*), zoznamuje veriacich a záujemcov dokonca aj s daňovým systémom (*vergi sistemi*). Súbežne s náboženskými činnosťami zamestnanci *Diyanetu* využívajú mešity aj na kultúrne účely, organizujú sa dni otvorených dverí a rôzne kultúrne akcie. *Diyanet* v podstate rozširuje svoje aktivity do sfér, ktoré boli a sú typické skôr pre aktivity mimovládnych organizácií. Hoci väčšina tureckých mešít v Holandsku je ešte stále miestom, kde nebadať jasný rozdiel medzi náboženstvom a tureckou kultúrou, a kde je dôraz na „vlastenectvo" súčasťou každodennej náboženskej praxe, predsa je stále viac dôležitý aj proces „zakorenenia" (*rooting*) do miestnej spoločnosti, čo sa odráža aj v rastúcej úlohe holandčiny medzi tureckými imigrantmi.

Medzi generáciou mladých muslimov v Nemecku sa napríklad mnohé tradičné rituály a zvyky vnímajú ako súčasť ich identity a kultúrneho založenia a nie sú späté iba s náboženstvom. Táto generácia, ktorej príslušníci sa z väčšej časti označujú ako nie veľmi veriaci, obecne nepovažuje dodržiavanie pôstu, účasť na sviatku obetovania pri príležitosti ukončenia výročnej púte do Mekky (tur. *kurban bayramı*, arab. *íd al-adhá*), dávanie almužny alebo dodržiavanie dietetických predpisov za náboženské záležitosti. Tými sú podľa nich pravidelné modlitby a návštevy mešity ako aj púť do Mekky.[28]

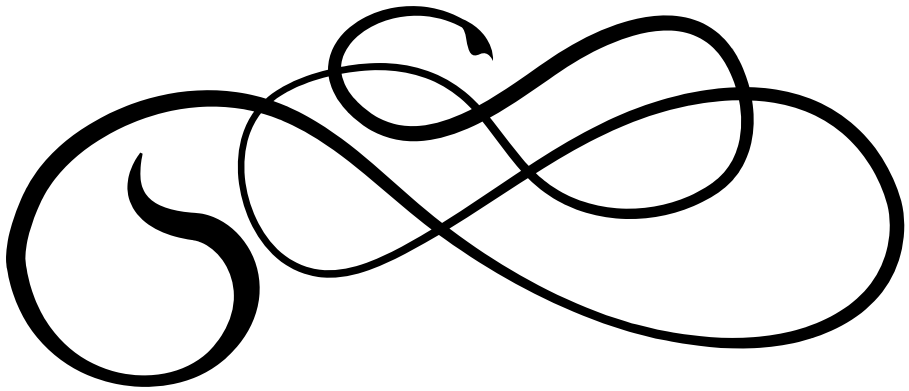
Podľa İştara Gözaydına, popredného tureckého znalca *Diyanetu*, do mešít v rastúcej miere smerujú rôzne spoločenské skupiny a narastá aj čas strávený týmito ľuďmi v ich priestoroch. Snaha urobiť z mešít multifunkčné a atraktívne zariadenia má navyše napomôcť *Diyanetu* v konkurenčnom zápase s aktivitami rôznych náboženských spoločenstiev a bratstiev.

[28] F. Sen, *Euro-Islam: Some Empirical Evidences*, [in:] *Islam and Muslims in Germany*, ed. by A. al-Hamarneh, J. Thielmann, Leiden–Boston 2008, s. 40.

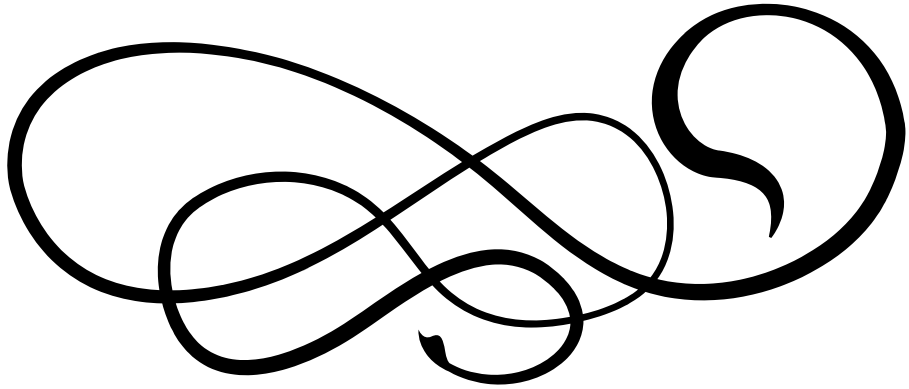
Záver

Zdôraznime na tomto mieste opäť, že medzi islámskym hnutím a tureckým štátom existuje už dlhé desaťročia symbiotický vzťah, ktorý kladie prekážky oddeleniu náboženských a kultúrnych markerov. Tento fakt vysvetľuje skutočnosť, že medzi Turkami žijúcimi v krajinách EÚ sa islámske náboženstvo šíri zväčša spolu s tureckým jazykom a kultúrou. Z vyššie uvedených príkladov je však zrejmé, že náboženské a kultúrne markery sa aj napriek tomu menia a preskupujú. V náboženskej praxi dnes existuje obrovská konkurencia, ktorej podstata spočíva v snahe obrátiť na islám čo najväčšie masy ľudí za pomerne krátky čas. Tí, ktorí chcú tieto „preteky" vyhrať, najmä v Európe a v USA, usilujú sa svoje posolstvo komunikovať v angličtine alebo iných európskych jazykoch, kdežto arabčina a turečtina sa dostávajú do úzadia. Na globalizovanú trhovú („jednotnú") kultúru sa spomedzi tureckých náboženských spoločenstiev najviac zatiaľ prispôsobilo Gülenovo spoločenstvo verejnej služby.

Transformácia tureckého islamizmu po príchode proislámskej Strany spravodlivosti a rozvoja k moci v roku 2002 však vytvára tlak aj na iné segmenty tureckého islámu. Vláde Strany spravodlivosti a rozvoja, ktorá je pri moci už tretie funkčné obdobie za sebou, sa medzitým podarilo v duchu umierneného islamizmu rozložiť kemalistický štátny model jednak v rovine praktickej – armáda, ústavný súd či vzdelávací systém – ako aj na symbolickej úrovni, napríklad odstránením prekážok pre nosenie ženských šatiek na školách.



NA KARTACH HISTORII



George Narimanishvili

Salah al-Din and Syrian Assassins

Since the ancient times lots of religio-philosophical and mystical sects have been established in the East, most of them, however, collapsed and disappeared during the centuries. The Islamic era was not an exception. Despite the fact that the orthodox Islam was fighting with all "heretics" in every possible way, many religio-philosophical orders were founded in the Islamic world and they suggested their own interpretations of Islam to the society.

The best example is the Nizari faction of the Ismaili branch of Shia Islam, commonly known as the Assassins. Unfortunately, we have very little information about their activity and in most cases these data are based on myths and legends. The large majority of Ismaili sources had been destroyed throughout the centuries. Modern scholars have to collect the information either from Sunni historians or Christian travelers, whose works in most cases are prejudiced. Sunni historians of the Middle Ages proclaimed Ismailis as heretics and Christians described them as sorcerers. The name of the Nizari Ismaili imam or, as Europeans called him, the Old Man of the Mountains, intimidated Muslim as well as Christian monarchs and princes. Ismaili activities and their hidden way of life gave birth to various legends in the minds of Muslims and Christians.

The first mention of the term *Assassin* in Western sources dates back to the 12th-century Spanish rabbi Benjamin of Tudela, who was one of the earliest Europeans to have written about the Ismailis. He visited Syria in 562/1167 and described the Syrian Ismailis by the term *Hashishin.* Other forms of the modern word *Assassins* are given in the chronicles of other Western travelers

and historians.[1] They are: *Accini*, *Arsasini*, *Assassi*, *Assassini*, *Assessini*, *Assessini*, *Assissini*, *Heyssessini*.

Since the 18th century, the name *Assassin* has received a good deal of attention from scholars, who speculated about its origins and significance.[2] Recently the most popular point of view is that the word *Assassin* was derived from *Hashishiyya*, i.e. the users of hashish.[3]

The earliest reported application of the term *Hashishiyya* towards the Nizari faction of Ismailis occurs in the polemical epistle issued in 517/1123 by the then Ismaili Fatimid regime in Cairo on behalf of the caliph Al-Amir (d. 524/1130).[4] The term *Hashishiyya* came to be used also by Seljuqid and other Sunni authors, such as Imad al-Din Muhammad al-Katib Ispahani (d. 597/1201).[5]

We decided to study the ancient meanings of the root *h-sh-sh* or *h-s-s* to understand the real meaning of the term *Hashishin*. We find the first appearance of this term in ancient Babylon. One of the epithets of god Enki was *Hasisu* (Wise).[6] In the Phoenician pantheon in turn, we find a god called *Kotaru-wa-Hasisu* (Wise-and-Handsome).[7] In our opinion this god entered Judaism as the demon Azazel. In Islam we do not find Hasisu or Azazel, but in the Arabic language there is the *h-sh-sh* root, whose main meaning is "dry". In other words, it refers to something which had been good, but during its growth has become dry and useless.[8]

In our opinion the term *Hashishin* has nothing to do with any drug. We think that Sunni and other anti-Ismaili authors tried to find the special term which could provoke only negative feelings among the community. We can find some similarities when we compare the meaning of *h-sh-sh* and the Ismaili history. Like a tree that dried and became useless, the Nizari Ismailis have chosen the wrong

---

[1] I. Machivala, *Origin of the Word "Assassins"*, http://www.123articleonline.com/article32061.html, retrieved 28.10.2012.
[2] А. С. Де Саси, *Сообщение о династии ассасинов и этимологии их именования*, Приложение, Легенды об ассасинах мифы об исмаилитах. Дафтари Ф. «Ладомир» Москва 2009, pp. 133–137.
[3] F. Daftari, *Mukhtasir tārīkh al-ismā'ilīyn*, Dimashq 1999, p. 33.
[4] G. Narimanishvili, *Asasinebi – miti da realoba /Assassins – Myth and Reality*, Tbilisi 2012, p. 159.
[5] I. Machivala, op.cit.; F. Daftari, op.cit., 32
[6] Г. Вильхельм, *Древний народ Хурриты*, Москва 1992, p. 95; Е. Доброва, *Популярная история мифологии*, Москва 2003, p. 82.
[7] Ю. Циркин, *Мифы Финикии и Угарита*, Москва 2003, p. 53.
[8] E.W. Lane, *An Arabic – English Lexicon*,Vol. 2, Beirut 1968, pp. 573–574; Al-Fayrūzābādi, *Qāmūs al-muḥīṭ*, Beirut 2003, p. 546; Х. Баранов, *Арабско – Русский словарь*, Москва 1962, pp. 218–219.

way and have become the servants of evil. We can also see some parallels with the Babylonian god Enki-Hasisu, who had been kind and friendly to the humanity, but with the passing of time became a demon – Azazel.[9] Therefore, we think that the term Hahishin stems from the Arabic root *hashsha* but has only an ideological and psychological meaning.

To understand more clearly the sectarians' activities, we have to make a short review of their history.

As a result of several important factors, Shiism spread in the eastern part of the Omayyad Caliphate and the number of the movement's adherents increased very quickly. Shiites opposed the Omayyad caliphs from the very beginning and declared them as usurpers. Soon after the Karbala tragedy the united Shiite movement divided, and three independent Shiite branches were established. One group of Shiites recognized descendants of Husain as the rightful heirs of Ali, the second one – Hassan's descendants, while the third one adhered Hassan's and Husain's half-brother Muhammad ibn Ali al-Hanafyyah, who was not even a descendant of Muhammad.[10]

The most important branch of the above-mentioned three was the one whose followers supported Husain's descendants. Soon, however, another important schism was about to happen. The main reason of dissidence was the decision of Imam Jaf'ar, who, although declared his elder son Ismail as the next Imam, after the latter's death in 762/145 changed his choice to Musa al-Qazem, Ismail's younger brother. Some Shiites considered this decision as unjust and established a new, Ismaili movement in Shia Islam.[11]

Unfortunately, we have very poor information about Ismail and his son Muhammad. We know, however, that by the middle of the 9th/3rd century the Ismailis had organized a religio-political movement designated as *al-da'wa* (the mission). At the end of the 9th/3rd century Ismaili centers were established in Bahrain, Yemen, Northern Africa, Iraq and Iran. At the beginning of the 10th/4th century the Ismaili Imam moved from Syria to North Africa, where he founded the Fatimid Caliphate.[12]

---

[9] G. Narimanishvili, op.cit., p. 44; G. Narimanishvili, *Termin asasinis etimologiisatvis/Etymology of the Term Assassin*, "Axlo aghmosavleti da saqartvelo" 2008, issue 5, p. 132.
[10] D.D. De Lacy o'Leary, *A Short History of Fatimid Khalifate*, London 1923, p. 5.
[11] F. Daftary, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*, New York–London 2004, p. 7.
[12] H. Halm, *Al-Fāṭimiyyūn wa taqālīduhum fi al-ta'līm*, Dār al-Mada lil-Thaqāfa wa al-Nashr 1999, pp. 24-25; F. Daftari, op.cit., pp. 128-129.

It is necessary to mention that in the end of the $11^{th}/5^{th}$ century a great schism in the Ismaili movement occurred. According to caliph al-Mustansir's will, his successor was Nizar, his elder son, but after the old caliph's death, his vizier Al-Afdal enthroned Al-Mustansir's younger son Al-Mustali, and ordered the killing of Nizar. As a result of the vizier's actions, a huge number of Ismailis turned away from the Fatimids and established their own movement – Nizariyya.[13] As a result of this schism Nizari Ismailis lost a strong ally, but at the same time became completely independent. They also changed their general policy and methods of struggle.

There was an Ismaili cell in almost every town, and each cell had its own armed forces. There scarcely existed any single target for military conquest by a regularly organized army, the conquest which would have resulted in the submission of an entire realm, as had happened in Egypt. If the Ismailis were to win, it was reasonable to expect that, at least at first, it would be taking over locality by locality, fort by fort.[14] Moreover, it is very important to notice the use of a key complentary technique – that is the achievement of military and political aims by assassination. In the reality where local authority was relatively personal, so that an official equipped with basically the same means of power could not automatically succeed one another, the elimination of a key individual could disrupt any political undertaking.[15] Needless to say, the viewpoint that it was better to kill one great man who had caused trouble than to slaughter many ordinary men on a battlefield was very easily acceptable for the Ismailis of Iran.

Nizari Ismailis started their religious and political activities in Syria in the first half of the $12^{th}/6^{th}$ century, and they found suitable circumstances to spread the Ismaili doctrine among the broad masses of population. The Muslim world had been weakened and divided into several independent states, which were involved in a permanent conflict between each other. Along with the Muslim states, there were also the Crusader states pursuing their own independent policy.

---

[13] P.E. Walker, P. Walker, *Succession to Rule in the Shiite Caliphate*, "Journal of the American Research Center in Egypt" 1995, issue 32, p. 255.

[14] G. Narimanishvili, *Iranshi ismailitta sakhelmtsifos chamikalibebis tsinapirobebi (iranis ismailitta brdzolos metodebi)/Backgrounds of the Establishment of Ismaili State in Iran (Methods of Struggle of Ismailis in Iran*), "Akhlo aghmosavleti da saqartvelo" 2009, issue 6, p. 82.

[15] G. Sanikidze, *Ismailianta sakhelmtsifos sheqmna iranshi XI – XII saukuneebis mijnaze/ Establishment of Ismaili state in Iran on the verge of the $11^{th} – 12^{th}$ centuries.* Ph.D. thesis, Tbilisi 1990, p. 78.

From the end of the 9th/3rd century the Ismaili doctrine was very popular among the Syrian population, as the center of the early Ismailis used to be in central Syria, in the small village of Salamia. From the end of the 10th/4th century Syria was a part of the Fatimid Caliphate and the Ismaili doctrine started to be propagated freely. However, by the end of the 11th/5th century Sunni Seljukids had conquered a great part of Syria and the Fatimids lost their control over this region.[16] Thus, the Shiite population of Syrian lands, who was persecuted by both Turks and Crusaders, saw their deliverance in the Nizari Ismaili branch.

According to the sources, the first Ismaili emissary from Alamut to Syria was Al-Hakim al-Munajjim.[17] Syrian Nizari Ismailis used the Iranian method of struggle, which was based on conquering citadels in a particular region with a Shiite population. The attempts of Ismailis to fulfil their purposes could be divided into three main campaigns. The first one was led from Aleppo and aimed at conquering the citadels in the Jabal al-Summaq region. It ended without any results in 1113/507. The second one started from Damascus. This time the Ismailis tried to establish their center in Banyas and Wadi al-Tayyim, but it ended with massacres of Ismailis in Damascus in 1129/523. The third campaign lasted from 1132/527 to 1151/545. It aimed at conquering citadels in the Jabal Bahra region. We do not know from where this campaign was led, but the Ismailis reached their goal and established their political center in one of the Syrian regions.

Exactly at this time Rashid al-Din Sinan was appointed the leader of Syrian Ismailis. There is no exact information about his date of birth. According to recently found sources, he died in 1193/588 at the age of 58 or 60, so he was born in 1135/530 or in 1133/528. Unfortunately, we have very poor information about Sinan's birthplace and parents. According to the famous Arabian geographer Yaqut al-Hamawi, Sinan was born in the small village of Aqr al-Sudan between Wasit and Basra. The majority of its population were Shia Muslims. Some anti-Ismaili sources tell us that his parents were Twelver Shiites.[18]

---

[16] R. Irwin, *Islam and the Crusades, 1096–1699,* [in:] *The Oxford History of the Crusades*, ed. by J. Riley-Smith, New York 1999, p. 216.
[17] Ibn al-Qalānisi, *Tārīkh Dimashq*, taḥqīq Suhayl Zakkār, Dimashq 1983, p. 230.
[18] A.M. Nasseh, *Syrian Ismailism: The Ever Living Line of the Imamate, AD 1100-1260,* New York 1997, p. 24.

A more or less detailed biography of Sinan can be found in Kemal al-Din's work, in which the Aleppian historian describes some interesting moments of the Nizari leader's life. Kemal al-Din tells us that Sinan had been interested in the Ismaili doctrine since his childhood and, according to Sinan's own words, which are preserved in Kemal al-Din's work, after a conflict with his brothers he left his family and moved to Alamut. There he studied the Ismaili doctrine and, after the death of Kiya Muhammad in 1162/557, his successor Hasan II sent Sinan to Syria as an Ismaili resident. Sinan describes his journey from Alamut to Syria as follows:

> He ordered me to go to Syria. I set forth as I had set forth from Basra, and only rarely did I approach any town. He had given me orders and letters. I entered Mosul and halted at the mosque of the carpenters and stayed the night there, and then I went on, not entering any town, until I reached Raqqa. I had a letter to one of our companions there. I delivered it to him, and he gave me provisions and hired me a mount as far as Aleppo. There I met another companion and delivered him another letter, and he too hired me a mount and sent me on to Kahf. My orders were to stay in this fortress, and I stayed there until Shayh Abil Muhammad, the head of the Mission, died in the mountain.[19]

This narrative is also confirmed in other sources. According to Ismaili records, Sinan stayed in Kahf for seven years.

During Sinan's leadership the Syrian Ismailis reached the peak of their strength and almost full independence. It must be mentioned that he was the first Ismaili leader in Syria who abandoned Alamut's rule and started to pursue an independent policy. The first aim of Sinan was to consolidate of all of his power. First of all, Sinan reconstructed the citadels of Al-Rusafa and Al-Khawab, as well as conquered Al-Ulaika citadel.[20] Kemal al-Din tells us that the leader of Alamut was so scared of Sinan that he sent several *fidawis* to assassinate him, but they failed in their mission.[21]

What is even more, Sinan changed the doctrine of Syrian Ismailis. As a result of these changes, the leaders of Alamut or Nizari imams were not mentioned. On the other hand, Sinan is mentioned as the only leader and bearer of the divine reincarnation. This aspect is noted in Syrian sources, as well as by the famous Arabian traveller Ibn Jubair, who visited Syria in 1184/580:

> The Satan with a human face has been sent to them, known by the name of Sinan, who used lies and fake dreams to control their minds, and bewitched them by his rubbish.

[19] B. Lewis, *Kamāl al-dīn's biography of Rāšid al-dīn Sinān*, "Arabica" 1966, issue 13, p. 231.
[20] F. Daftary, *The Isma'ilis. Their History and Doctrines,* 2nd edition, New York 2007, p. 368.
[21] B. Lewis, op.cit., p. 231.

> They accepted him as the idol and started to obey him, not sparing their souls. They did obey him and execute his orders: if he orders one to throw himself from a rock, he does it fast to indulge his master. Allah will guide whom He wants on the right way and will put on the wrong way whom He wants.[22]

Kemal al-Din tells us that the population of Jabal Summaq declared Sinan to be their God:

> Abandoned themselves to all kinds of debauchery iniquity. Calling themselves 'the Pure', men and women mixed in drinking sessions, no man abstained from his sister or daughter and the women wore men's clothes. One of them stated that Sinan was his god.[23]

During the leadership of Rashid al-Din Sinan the Syrian Ismailis undertook several important actions: two unsuccessful attacks on Salah al-Din, arson in Aleppo and the assassination of Conrad of Montferrat.

Here we reach the main subject of our article: the relations between Syrian Assassins and Sultan Salah al-Din – the great sultan of Egypt and the conqueror of Jerusalem, whose three main enemies were Franks, Assassins and Zengids.[24] The sultan's first goal was to unite the Muslim Middle East under the Abbasid Caliph's rule. The rise of Salah al-Din made him the main enemy of the Assassins, and inevitably inclined them to look in a more friendly manner on the Zengids, the sultan's chief opponents. After the conquest of Damascus in October 1174/ Rabi al-Thani 570, Salah al-Din became able to achieve his goal[25]. In the letters written to the caliph of Baghdad in 1181/1182, Salah al-Din accuses the rulers of Mosul of being in league with heretical Assassins.

The Assassins' first attempt to murder Salah al-Din took place in December 1174/ Jumada al-Awwal 570 or January 1175/Jumada al-Thanyya 570, when the sultan's army besieged Aleppo. According to Kemal al-Din, the regent of the young Zengid ruler of Aleppo and the real master of the city, Gumushtakin, had sent his ambassadors to Sinan and, in return for the assassination of Salah al-Din, promised him lands and money.[26] On a cold winter day Ismaili fidawis entered the sultan's camp, but were

---

[22] Ibn Jubayr, *Rihla al-kātib al-adīb al-bāri' al-labīb abī al-Husain Muḥammad bin 'Aḥmad bin Jubayr al-Kananī al-Andalusī al-Balnisi*, Leiden 1907, p. 255.
[23] B. Lewis, *The Ismailites and the Assassins*, [in:] *A History of the Crusades.* Vol. I: *First Hundred Years*, ed. by M.W. Baldwin, Madison, Milwaukee and London 1969, p. 122.
[24] B. Lewis, *Saladin and Assassins*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies" 1953, vol. 15, issue 2, p. 239.
[25] M. Chamberlain, *The Crusader Era and the Ayyubid Dinasty*, [in:] *The Cambrigdge History of Egypt.* Vol. I: *Islamic Egypt, 640-1517*, ed. by C. F. Petry, New York 2006, p. 218.
[26] Kamāl al-Dīn, *Zubda al-ḥalab min tārīkh Ḥalab*, Waḍa'a ḥawāshiyya Khalīl al-Manṣūr, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1996, p. 366.

recognized by amir Al-Qubays, who challenged them. Although he was killed, the assassins' mission failed and Salah al-Din remained safe and unwounded.[27] The following year Sinan decided to make another attempt to kill the sultan, so in May 1176/Zu al-Qa'da 571, during the siege of Azaz stronghold, assassins in soldiers' uniforms attacked Salah al-Din. Thanks to his armour, the sultan was wounded very slightly. The attackers were killed by his guards.[28] According to some sources, this second attack was also ordered by Gumushtekin. In all cases, the sultan adopted elaborate precautions, sleeping in a specially constructed wooden tower and allowing no one whom he did not know personally to approach him.[29]

The presumable motives of Sinan's actions against Salah al-Din can be found in Sibt ibn al-Jawzi's chronicles. According to this source, ten thousand warriors of one of the anti-Shiite movements, Al-Nubuwiyya, attacked Ismaili centres in Al-Bab and Buzaa, where they massacred more than thirteen thousand Ismailis and took lots of prisoners and booty. Sultan Salah al-Din used this as justification to send his army against Ismailis to Sarmin, Maarat Mirsin and Jabal Sumaq, where the sultan's army also massacred lots of people. Unfortunately Sibt does not mention exactly in which month this attack took place, but supposedly the sultan arranged it during the siege of Aleppo. Those circumstances can explain a special enmity towards Salah al-Din. Even though this attack did not happen, still the sultan was the most dangerous enemy of the Assassins, because he had great power in Syria and was trying to unite all Muslims under Sunni rule.

In August 1176/571, in an act of revenge, the sultan entered Ismaili territories and besieged Masyaf citadel, but did not achieve his goal.[30] There are several different explanations of this failure. Imad al-Din, like the majority of Arab historians, tells us that the sultan retreated at the request of his uncle, the ruler of Hama Shihab al-Din Ahmad bin Taqqash, whom the Assassins asked to mediate between them and Salah al-Din. Ibn Abi Tayy claims though that the main reason of Salah al-Din's retreat was an attack of the Franks in Bekaa Valley. According to Kemal al-Din, the sultan was scared of the Assassins' policy and asked his uncle to mediate between them, just to leave the Ismaili territories safely. And finally we find

[27] B. Lewis, *Saladin and Assassins*, op.cit., p. 239.
[28] Kamāl al-Dīn, op.cit., p. 371.
[29] B. Lewis 1969, *The Ismailites and the Assassins*, op.cit., p. 123.
[30] S. Runciman, *A History of the Crusades. Vol. II: The Kingdom of Jerusalem*, Cambridge 1995, p. 410.

the Ismaili version of Salah al-Din's action, where we read that the sultan was frightened by Sinan's divine power and with mediation of his uncle got permission to leave Ismaili territories in peace. In all cases Salah al-Din and Sinan supposedly made some kind of deal because on the one hand the sultan never returned to Ismaili territories, and on the other, Assassins never attacked him again.[31]

Exactly in this period an interesting fact, recorded by William of Tyre, happened. According to the historian, in 1173/569 Sinan sent an emissary to the King of Jerusalem Amarlic I and asked him to mediate between the Ismailis and the Knights Templar in purpose to free them from paying tribute to the latters. In return for the king's support the Syrian Ismailis would have adopted Christianity[32].

In 1192 April 28/Rabi' al-Sani 588 Syrian Assassins carried out one of their most famous assassinations, whose victim was the King of Jerusalem, Marquis Conrad de Montferrat. Sources say that Ismaili fidawis disguised themselves as Christian monks and lived in Tyre for six months. During this time they gained Conrad's confidence and when they got a opportunity, they attacked and killed him. Baha al-Din, a historian contemporary to those events, relying on Salah al-Din's ambassador's report, tells us that during the interrogation the fidawis confessed that they were executing Richard the Lionheart's order.[33]

It was well known that Richard wanted to eliminate Conrad, and the fact that Lionheart's protégé, Henry of Champaign, soon married Conrad's widow and took the throne of Jerusalem spread a lot of rumours among the community.[34] On the other hand, Ibn al-Athir, who never concealed his antipathy towards Salah al-Din, tells us that Richard was innocent in this case and the real mastermind behind Conrad's assassination was Salah al-Din himself. According to him, the sultan planned to assassinate both Conrad de Montferrat and Richard the Lionheart, but an attack on the king of England was not possible. Therefore, he decided to kill only Conrad.[35] According to Ismaili sources, the assassination of Conrad was Sinan's plan, but

[31] B. Lewis, *The Ismailites and the Assassins*, op.cit., p. 124.
[32] Wiliam, *Tārīkh al-ḥurūb al-ṣalībiyya, al-a'māl al-munjiza fimā warā' al-baḥr*, Al-juz' al-awwal, naqalahu 'ila al-'arabiyya wa qaddama al-duktūr Suhayl Zakkār, Dār al-Fikra 1990, p. 967; S. Runciman, op.cit., p. 397.
[33] Баха ад-Дин, *Саладин победитель крестоносцев*. Пер. с араб. – СПб,: «Издателство «ДИЛЯ», 2009, p. 338.
[34] B. Lewis, *The Ismailites and the Assassins*, op.cit., p. 125.
[35] Ibn al-Athīr, *Kāmil fi al-Tārīkh*, taḥqīq Abi al-Fiḍa' 'Abd Allah al-Qaḍi, Dar al-kutub al-'imiyya, Beirut 1987, p. 213.

was executed with Salah al-Din's permission and support. It must be mentioned that supposedly this source aimed to show Sinan as a supporter of Salah al-Din in his war against infidels. The Ismaili author adds that, in response to this action, the sultan granted Ismailis lots of privileges and allowed them to establish Ismaili centres in Aleppo, Hama, Homs and other Syrian cities. Supposedly this is the overstated list of the privileges which Salah al-Din granted to Ismailis after the Masyaf agreement. Imad al-Din says that the assassination of Conrad was not beneficial for Salah al-Din because the marquis used to be an enemy of the sultan's foe, Richard the Lionheart, and at the same time started negotiations with Cairo. Richard also took those circumstances into consideration and tried to start negotiations with the sultan, but the assassination of Conrad gave him a chance to wage open warfare. It must be mentioned that the famous French scientist Joseph Francois Michaud, having relied on Walter of Hemingford's chronicles, attached to his work the alleged Sinan's letter to Christian kings, in which the Old Man of the Mountains announces Richard's innocence in Conrad's assassination.[36] Modern scholars do not believe in the authenticity of this letter and think that it was written in the later time, just to acquit Richard of the charges.[37]

It should be underlined that, according to the sources, half of the overall number of assassinations which were executed by Syrian Assassins between 1103/496 and 1273/671 was ordered by other parties.[38]

The assassination of Conrad was Sinan's last order. After the death of Sinan in 1193/588, Syrian Ismailis returned under Alamut's rule. As a result of Mongol conquests and the fall of Alamut, Syrian Ismailis tried to find a strong friend who would support them in their struggle against the Mongols. Therefore, they contacted Mamluk sultan Baybars and sent him precious presents. Initially Baybars supported the Ismailis, but later changed his policy and conquered all Ismaili centers and strongholds. Thus, in 1273/621, after the fall of the last Ismaili stronghold in Syria – Al-Ula'ika, Syrian Ismailis lost all political power in the Middle East region.

[36] J.F. Michaud, *History of the Crusades*, Vol. III, translated from the French by W. Robson, London 1852, pp. 434–435.
[37] Ф. Дафтари, *Легенды об ассасинах мифы об исмаилитах*, Москва 2009, p. 73.
[38] B. Lewis, *The Ismailites and the Assassins*, op.cit., p. 126.

From that time the Ismailis, who turned into a small and powerless sect, were scattered across different regions of the Middle East and lived in isolation. Many Ismailis, looking for a safe life, decided to move to India. There, where to date we find the biggest Ismaili community, the modern Ismaili history started. Activities of the Ismaili imams Aga Khan II and Aga Khan III resulted in creating a strong basis for the recent Ismaili studies. The incumbent Ismaili Imam Aga Khan IV, who is living in France, continues the work of his predecessors and has succeeded in popularization of the Ismaili studies and Ismailism in general.

Michael Abdalla

Południowotureckie miasto Mardin i jego ludność od połowy XIX wieku do końca I wojny światowej w relacjach misjonarzy zachodnich i byłych mieszkańców

Mezopotamia jest krainą wyjątkową. W czasach starożytnych zamieszkiwały ją najbardziej rozwinięte ludy o spektakularnych dokonaniach cywilizacyjnych. Zachwyca ona nie tylko unikatowymi w skali światowej zabytkami, lecz także jednymi z najstarszych klasztorów chrześcijańskich. Tę wyjątkowość, jak na ironię, nie od dziś przyćmiewają niepokoje i wstrząsy, które wymuszają gwałtowne migracje, a tym samym utrudniają odtworzenie obrazu niejednego miasta i niejednej wsi – nawet sprzed trzydziestu lat. Dodatkowym utrudnieniem są częste w regionie zmiany nazw geograficznych, a w przypadku Republiki Turcji także nazwisk nietureckich obywateli – drugi jednak problem nie dotyczy starożytnej nazwy miasta Mardin[1].

W przyjętych w tym opracowaniu ramach czasowych dochodziło w regionie do powtarzających się czystek etnicznych; gdzieniegdzie kończyły się one eksterminacją całej lub prawie całej ludności chrześcijańskiej: Ormian, Asyryjczyków i Greków pontyjskich.

[1] O tej i innych miejscowościach południowej Turcji w archiwach asyryjskich z IX wieku p.n.e. pisze K. Rander, *How to Reach the Upper Tigris: The Route through the Ṭūr ʻAbdīn*, [w:] *The Assyrian Heritage – Threads of Continuity and Influence*, red. Ö.A. Cetrez, S.G. Donabed, A. Makko, Uppsala 2012, s. 53–85.

Działalność katolickich misjonarzy wśród chrześcijan Mardinu

Od XV wieku chrześcijanie Bliskiego Wschodu stali się – wbrew postanowieniom dwóch pierwszych soborów powszechnych (w Nicei w 325 i w Konstantynopolu w 381 roku) – obiektem wewnątrzchrześcijańskiego prozelityzmu. Z każdego rodzimego Kościoła wyodrębnił się z biegiem czasu odłam podlegający zwierzchnictwu biskupa Rzymu.

Pierwsi łacinnicy, karmelici, pojawili się w Mardinie w roku 1630. Po dziesięciu latach działalności oddelegowali oni miejscowego Ormianina na naukę do papieskiej stolicy. Po powrocie zdołał on pozyskać część ziomków dla Kościoła rzymskiego, a z upływem lat stało się to udziałem wszystkich Ormian Mardinu. Przybyli po karmelitach jezuici zwerbowali z kolei część członków społeczności Szamsijje[2], należących dotąd do Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego Antiochii (SKOA). W latach 1690-1770 hierarchowie SKOA uniemożliwili ‘łowcom dusz’ prowadzenie dalszej działalności, jednak Watykan, przy znacznym poparciu dyplomatycznym Francji, która miała wtedy duże przywileje w Turcji i wiele przedstawicielstw, nieustannie dążył do oderwania jak największej liczby miejscowych chrześcijan i przeciągnięcia ich pod swoją jurysdykcję.

Pod koniec XVIII wieku francuscy misjonarze zbudowali w Mardinie kościół dla pozyskanych. Zbiegło się to z odłączeniem biskupa SKOA Michaela Dżarwe od macierzystego Kościoła, ogłoszeniem się katolickim patriarchą i zatwierdzeniem go na ten urząd przez papieża Piusa VI (w 1797 roku). Od roku 1838 wysiłki przyłączenia miejscowych chrześcijan do Rzymu podejmowali kapucyni, którzy założyli siedzibę w Mardinie. Jednak dopiero w 1830 roku lokalny Kościół katolicki usamodzielnił się i został uznany przez władze osmańskie, a w 1854 roku wybrał Mardin na swoją stolicę. Należy zaznaczyć, że do roku 1860 miejscowi katolicy odprawiali swoje nabożeństwa w kościele Mart Szmuni i Czterdziestu Męczenników, należącym dotąd do SKOA, po czym przenieśli się do nowo wybudowanego kościoła pw. Dziewicy Marii, a 24 lata później wznieśli

[2] Nazwa wiąże się z kultem słońca. Społeczność ta zajmowała oddzielne osiedle, miała własną świątynię i cmentarz, związki małżeńskie zawierano w obrębie swojej grupy. Na początku XVII wieku turecka władza postawiła Szamsijje ultimatum: nawrócenie się na islam, przyjęcie chrześcijaństwa albo śmierć. Część przystąpiła do Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego Antiochii, reszta wyemigrowała do Persji. W 1839 roku społeczność Szamsijje liczyła w Mardinie około stu rodzin. R. Donef, *Assyrians Post-Nineveh: Identity, Fragmentation, Conflict and Survival (672 BC–1920). A Study of Assyrogenous Communities*, Sydney 2012, s. 153; H. Southgate, *Narrative of a Tour through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia, with an Introduction and Occasional Observations upon the Mohammedanism and Christianity in those Countries*, New York 1840, t. 2, s. 287–288.

klasztor pw. Mor Efrema[3] i drugi kościół pw. Mor Asja. W wyniku kontynuowania prozelityzmu przez franciszkanów założono szkołę i zbudowano drugi klasztor.

Gwoli ścisłości trzeba przypomnieć, że do pierwszych grup pozyskanych dla Rzymu, najpierw na Cyprze (od połowy XV wieku), a potem w Mezopotamii, należeli asyryjscy „nestorianie", którym biskup Rzymu Eugeniusz IV (1431-1447) nadał nazwę „Chaldejczycy"[4]. Ishak Armale podaje, że pierwszym biskupem tegoż Kościoła w Mardinie był Chnaniszo (1553-1584), a ostatnim Isrojel Odo (1909-1941). Nabożeństwa odprawiano w, należącym dotąd do asyryjskich „nestorian", zabytkowym (zbudowanym w VII wieku) kościele Rabban Hurmizd, który został przejęty przez Chaldejczyków[5].

Działalność protestanckich misjonarzy wśród chrześcijan Mardinu

Misjonarze protestanccy zjawili się w Mardinie po przeszło dwustu latach od początku działalności prowadzonej w tym mieście przez Kościół rzymski. Pochodzili oni głównie ze Stanów Zjednoczonych i reprezentowali The American Board of Commissions for Foreign Missions. Ich siedziba główna znajdowała się w Mosulu, skąd wyruszali do innych miejscowości górnej Mezopotamii, nazywanej przez nich Asyrią. Protestanci nie podlegali silnemu i scentralizowanemu zwierzchnictwu, jakim był dla katolików Watykan, nie byli też bezpośrednio związani ze strukturami władzy państwowej, stąd nie mogli stanowić konkurencji dla działaczy katolickich, tym bardziej, że ci drudzy mieli już ugruntowaną pozycję, a ich nowe Kościoły lokalne zostały oficjalnie uznane przez władze osmańskie. Inną przeszkodą, z którą spotykali się misjonarze protestanccy, były daleko idące różnice liturgiczne i rozwinięty wśród bliskowschodnich chrześcijan kult świętych. W żadnej miejscowości bliskowschodniej liczba protestantów nie dorównywała liczbie wiernych włączonych do Kościoła katolickiego.

W relacjach zarówno misjonarzy katolickich, jak i protestanckich odczuwa się wzajemną niechęć. W przypadku katolików jest ona również wyraźna w stosunku do miejscowych chrześcijan, nazywanych pejoratywnie 'odszczepieńcami'

[3] Kamień węgielny pod budowę klasztoru położył patriarcha Dżirdżis Szalhat 20 października 1881 roku, oficjalne otwarcie nastąpiło zaś 8 listopada 1884 roku. Klasztor miał 62 metry długości i 53 metry szerokości.

[4] Ta grupa Asyryjczyków osiedliła się na Cyprze, uciekając z Mezopotamii przed hordami Tamerlana. W konsekwencji latynizacji uległa wynarodowieniu.

[5] Zachęcone przez Watykan i Francję, władze osmańskie godziły się na zajmowanie i przywłaszczanie obiektów sakralnych przez unitów.

lub ‘heretykami’. Z kolei protestanci, a także anglikanie, odnosili się bardziej wyrozumiale do miejscowych społeczności. Można nawet pokusić się o twierdzenie, że główną ich troską było niesienie pomocy, szczególnie medycznej.

Opis miasta Mardin w połowie XIX wieku

Wszyscy autorzy zachowanych relacji podkreślają strategiczne i urokliwe położenie miasta, wraz z najważniejszym monumentalnym obiektem, dostrzegalną z daleka cytadelą na szczycie wysokiej góry mającej kształt piramidy[6]. Jedną z pierwszych informacji na temat Mardinu utrwalił w 1838 roku amerykański pastor Horatio Southgate:

> Wapienna skała, na której stoi Mardin, stanowi doskonały materiał budowlany; kamień jest cięty w sześciennych blokach. Nigdzie indziej tarasowe dachy domów nie zapewniają tak rozległego widoku jak tutaj. Za niżej położonymi wzgórzami rozciąga się rozległa równina z rozmaitymi uprawami. [...] To położenie na wzniesieniu zapewnia miastu zdrowy klimat, chroni od upałów panujących na równinie. Mieszkańcy wyróżniają się zdrowym wyglądem. Budynki bazarów są obszerne, mają duże łuki, zajmują je sprzedawcy tkanin i innych towarów. W osobnych pawilonach mieszczą się kawiarnie i różne warsztaty rzemieślnicze[7].

Zwiedzający Mezopotamię w latach 1842-1844 i ponownie w roku 1850, anglikański ksiądz George Percy Badger tak opisał Mardin[8]:

> 26 października 1850. Po przekroczeniu murów miasta znaleźliśmy się pośród sterty ruin i dopiero po chwili uzmysłowiliśmy sobie, że to miejsce nie jest opuszczone. Do domu Aga Moorada, ormiańskiego bankiera, który na wieść o naszym przybyciu zaprosił nas, abyśmy u niego się zatrzymali, woleliśmy iść ulicami. Przechodząc przez plac targowy z przerażeniem spostrzegliśmy nie mniej niż siedem ludzkich głów pokrytych kurzem. Leżały wprost na ziemi. Okazało się, że to „trofea”, które wrzucili tutaj Albańczycy od Muhammada Paszy[9]. Domy są zbudowane z kamienia i stoją jeden nad drugim ku szczytowi góry o nazwie Masius, gdzie leżą ruiny cytadeli. Ulice są wąskie i ekstremalnie brudne, a mieszkańcy wyglądają jak nędzarze. Główny towar handlowy to orzechy pistacjowe. Zbierają je z okolicznych gór i wysyłają do Aleppo, a stamtąd trafiają do Europy[10].

---

[6] Cenne informacje o burzliwych dziejach cytadeli, przytoczone w kontekście toczących się w regionie wojen (do połowy XIII wieku), zawiera tłumaczona z syriackiego na arabski kronika Bar Hebraeusa, تاريخ الزمان, Bejrut 1986. Co znaczące, tłumaczenia dokonał były mieszkaniec Mardinu, I. Armale (ur. 1879), który swoje pracowite życie zakończył w Libanie (1954). Spośród wielu jego prac na uwagę zasługuje zbiór przysłów mieszkańców Mardinu,سلوى الرائدين في أمثال ماردين , Bejrut 1927.

[7] H. Southgate, op.cit., s. 276–277.

[8] P.G. Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, London 1987, t. 1, s. 48–49 (I wydanie 1852).

[9] W dalszej części narracji P.G. Badger pisze o okolicznościach, które sprowadziły turecką ekspedycję karną do Jebel Toor (Tur Abdin), gdzie ścięto owe głowy. Dziwne to łączenie dwóch wyrazów, które mają to samo znaczenie: Jebel (właściwie: dżabal جَبَل) – po arabsku „góra” i Toor – uproszczona wersja aramejska Ṭūro ܛܘܪܐ, która oznacza to samo.

[10] Podążający śladami P.G. Badgera inny anglikanin, E.L. Cutts, w swojej drodze z Urfy do Diyarbakiru (9 czerwca 1876), a stamtąd do Siirt i dalej do Bitlis i Urmii, ominął Mardin, gdyż, jak pisze: „patriarcha jakobicki był wówczas w Indiach”. E.L. Cutts, *The Assyrian Christians. Report of a Journey, Undertaken by Desire of His Grace the Archbishop of Canterbury and His Grace the Archbishop of York, to the Christians in Koordistan and Oroomiah*, London 1877, s. 40. Chodzi tu o patriarchę SKOA Ignatiusa Fetrusa IV (1872–1894).

Zdrowy klimat miasta chwalili amerykańscy misjonarze, podkreślając, że było w nim chłodniej niż w Diyarbakirze. W raporcie Dwighta Marsha z 15 listopada 1851 roku znalazł się następujący opis:

> Miejski mur wspina się ku górze na wysokość 300 lub więcej metrów. Szczyt góry zakrywa ogromna cytadela, niczym korona. Kiedy to zobaczyłem z dużej odległości, wpadłem w zachwyt. Od miasta dzieli mnie głęboki wąwóz, a daleko w dolinie leży wieś zasłonięta drzewami. Po przejściu przez zbocze pełne winnic weszliśmy przez bramę miasta. Mieszkańcy mile nas przyjęli[11].

Opis Mardinu znajdujemy również w opublikowanych w języku arabskim pracach byłych mieszkańców. Wspomniany wyżej I. Armale pozostawił następujące informacje:

> Mardińska cytadela była przez wieki najbardziej warowna ze wszystkich tego typu obiektów w regionie. Z jej aramejskiej nazwy pochodzi nazwa miasta مدين – Merdin. W obrębie cytadeli kolejni władcy wznosili pałace i obszerne pomieszczenia, wiercili studnie, sadzili drzewa. Miasto od strony południowej znajduje się u stóp góry. Domy są zbudowane z kamienia w białym i żółtym kolorze. Głównym bogactwem mieszkańców są: tłuszcz mleczny, wełna, brzoskwinie, migdały, wiśnie, orzechy pistacjowe[12].

Podobny, acz obszerniejszy zapis zawiera arabski tekst wspomnień autorstwa Ibrahima Kaspa, Ormianina urodzonego w Mardinie w 1889 roku:

> Domy w Mardinie są usytuowane na zboczu góry kaskadowo niczym schody. Na szczycie góry znajduje się warowna cytadela, którą nawet Tamerlanowi niełatwo było zdobyć[13]. Jak wzrok sięgnie, rozpościerają się poletka z warzywami dostępnymi w obfitości przez całą wiosnę. W kierunku północnym rozciąga się ocean dobrze utrzymanych sadów brzoskwiń, gruszek, wiśni i granatów, nie mówiąc o winnicach. Owoce są smaczne i tanie, w ilościach przekraczających zapotrzebowanie mieszkańców. W okolicy uprawia się tytoń wysokiej jakości[14].

Do powyższych opisów można dodać, że:

> Karawany z Diyarbakiru do Nisibisu omijały Mardin, ponieważ trudno było wejść do miasta. System i architektura budownictwa zapewniały mieszkańcom każdego domu otwartą przestrzeń i widok na dolinę Mezopotamii. W mieście znajdowało się 20 meczetów, 3 szkoły koraniczne, 9 kościołów, 3 klasztory i świątynia protestancka oraz 700 magazynów i sklepów[15].

---

[11] „The Missionary Herald. Reports from Northern Iraq", t. 2: „1847-1854", s. 335–342.
[12] I. Armale, القصارى في نكبات النصارى, Bejrut 1919, s. 1–2.
[13] Tamerlan zdobył Mardin w roku 1393, a wcześniej, w 1260 roku, opanował miasto Hulagu.
[14] Tekst oryginalny wraz z tłumaczeniem na francuski i komentarzem ukazał się w „Studia Orientalia Christiana, Collectanea", t. 29–30: „Studia Documenta", Cairo – Jerusalem 1998, s. 13–55.
[15] Y. Trenon, *Mardin 1915 – Anatomie pathologique d'une destruction* (w arabskim tłumaczeniu dokonanym przez Y. Bariche مارديـن 1915 – تحليلٌ لأسباب وظواهر إبادة جماعية, bd i bmw, s. 25, 66). Nie jest podane, z jakiego roku pochodzi ten opis. Nie obejmuje szkół prowadzonych przez chrześcijan. Wydaje się, że skoro mowa o 9 kościołach, należałoby datować go na przełom XIX i XX wieku. Widać też dysproporcję w liczbie obiektów sakralnych; źródła są zgodne, że w tym okresie liczba

Ludność Mardinu w połowie XIX wieku

Ludność Bliskiego Wschodu stanowi mozaikę etniczną, religijną i wyznaniową. To, co w okresach względnej tolerancji uważano za bogactwo, w sytuacjach, kiedy dochodziło (i nadal dochodzi) do ożywienia uśpionej ideologii wykluczenia i promowania przemocy wobec innowierców, stawało i staje się źródłem napięć i przyczyną nieszczęść. Skalę trwałych zmian demograficznych trudno ogarnąć.

Dzisiejsza struktura ludności Mardinu w niczym nie przypomina obrazu etnicznego miasta sprzed I wojny światowej. Ze szkiców, które pozostawili podróżnicy i misjonarze zachodni, a także opublikowanych bądź jeszcze niepublikowanych dzienników i wspomnień byłych chrześcijańskich mieszkańców (w języku syriackim bądź w na ogół mniej poprawnym języku arabskim), wynika, że ludność miasta była zróżnicowana pod względem etnicznym i wyznaniowym.

Europejscy i amerykańscy autorzy przejeżdżali przez Mardin, przebywali w nim, niektórzy nawet w nim zmarli i tam zostali pochowani. Wartości obu grup materiałów nie umniejsza fakt, że dotyczą głównie chrześcijan. Zachodni przybysze interesowali się przede wszystkim nimi. Utrwalone w tych materiach liczby mają wartość historyczną, uwzględniają bowiem wszystkie chrześcijańskie grupy etniczne i wyznaniowe miasta[16]. Wyżej cytowany H. Southgate informuje w 1838 roku:

> Mardin zamieszkuje 3000 rodzin, w tym 500 ormiańskich katolików, 400 jakobitów, 250 syryjskich katolików, 100 chaldejskich i 10 żydowskich. Resztę stanowią muzułmanie. Każda z trzech unickich grup posiada po jednym kościele. Kościół należący do syryjskich katolików przylega do siedziby biskupa i nazywa się „domem modlitwy". Przechytrzając muzułmańskie instytucje, które zakazują chrześcijanom budowy nowych kościołów w nowych miejscach, turecki rząd pozwala im przystosować prywatne domy. Także jakobici mają swoje kościoły oraz trzech biskupów rezydujących w klasztorze oddalonym od miasta o godzinę marszu[17]. Nie zwiedziłem tego klasztoru, ale poinformowano mnie, że znajduje się w nim największa [w regionie] biblioteka z książkami w dwunastu językach. Mardin uchodzi za główne ich centrum[18].

---

chrześcijan w Mardinie była tylko o około 10% niższa od liczby muzułmanów. Jednak w poprzednich wiekach było na odwrót. W latach 1518, 1526, 1540 i 1564 zanotowano taki podział mieszkańców Mardinu, odpowiednio: muzułmanie: 41,0%, 38,8%, 34,9%, 27,9%; chrześcijanie: 48,7%, 48,6%, 56,1%, 62,1%; żydzi: 6,2%, 8,0%, 5,0%, 5,1%; Szamsijje: 4,1%, 4,6%, 4,0%, 4,9%. R. Donef, *Assyrians post-Nineveh: Identity, Fragmentation, Conflict and Survival (672 BC –1920)*, op.cit., s. 152.

[16] Autorzy zagraniczni podają w wątpliwość wyniki spisu ludności przeprowadzonego przez władze osmańskie w 1891 roku. Chrześcijanie występują jako jedna grupa, bez podziału na narodowość i wyznanie. Komentuje to Y. Trenon, op.cit., s. 65–68. Dla władz ważna była ogólna liczba chrześcijan, od których ściągano *dżizję*, tj. pogłówne.

[17] Chodzi o klasztor Za'faran (szafranowy). W nim rezydował patriarcha SKOA.

[18] H. Southgate, op.cit., s. 277–278. Y. Trenon podaje, że spis przeprowadzony w 1835 roku przez niejakiego Asada Muhammada wykazał, iż miasto zamieszkiwało 6183 osoby, w tym 2943 muzułmanów, 3190 chrześcijan i 50 żydów (op.cit., s. 65–66).

Z powyższych danych wynika, że chrześcijanie stanowili 41,7% mieszkańców: Ormianie 16,7%, Asyryjczycy[19] 25,0% Powyższy podział etniczny i wyznaniowy akcentuje także P.G. Badger, przy czym nie dzieli on muzułmanów na Turków, Arabów czy Kurdów:

> Miasto (w 1850 roku) liczy 2780 rodzin, w tym 1500 muzułmańskich, 600 jakobickich, 120 syryjskich „papistów" [tj. nowokatolików], 500 ormiańskich papistów i 60 chaldejskich. Jakobici mają dwa kościoły[20], czterech księży i trzy klasztory w okolicy; syryjscy papiści modlą się w prywatnym domu, mają biskupa i czterech księży[21]; ormiańscy papiści mają jeden kościół, biskupa i sześciu księży oraz klasztor nieopodal miasta[22], chaldejczycy zaś mają jeden kościół[23], biskupa i czterech księży. Poza tymi społecznościami w Mardinie żyje kilka rodzin żydowskich[24].

Przyjmując, że przeciętna rodzina składała się wtedy z siedmiu osób, otrzymujemy poniższy bilans mieszkańców:

Wyszczególnienie	Źródło					
	H. Southgate (1838)			P. G. Badger (1850)		
	Liczba rodzin		Liczba osób	Liczba rodzin		Liczba osób
Ogółem:	3000	100%	21000	2780	100%	19460
Muzułmanie	1750	58,3%	12250	1500	54,0%	10500
Chrześcijanie	1250	41,7%	8750	1280	46,0%	8960
w tym:						
– Asyryjczycy	750	25,0%	5250	780	28,0%	5460
– Ormianie	500	16,7%	3500	500	18,0%	3500

Powyższe zestawienie pokazuje, że liczba chrześcijan była o kilka procent niższa od liczby muzułmanów, a liczba Asyryjczyków przewyższała liczbę

[19] Do Asyryjczyków zalicza się „jakobitów", „syryjskich katolików" i „chaldejczyków".
[20] Były to: kościół Mart Szmuni (odrestaurowany w 764) i kościół Mor Behnama i Czterdziestu Męczenników (z Sebastii) – duży obiekt wzniesiony w XII wieku po tym, jak muzułmanie skonfiskowali w 1170 roku i włączyli do meczetu starszy kościół Czterdziestu Męczenników wraz z siedzibą biskupią i kościołem Mor Tuma.
[21] To oznacza, że jeszcze w 1850 roku katolicy nie odprawiali swoich nabożeństw w wyżej wymienionych kościołach Mart Szmuni i Czterdziestu Męczenników należących do SKOA.
[22] Diecezja ormiańskich katolików z siedzibą w Mardinie obejmowała Mosul, Bagdad, Basrę i Dajr az-Zur. Wspomniany przez P.G. Badgera kościół był pod wezwaniem Mor Dżirdżisa i pochodził z V wieku. W 1894 roku Ormianie zbudowali drugi kościół pod wezwaniem Mor Jausefa, a w pierwszych latach XX wieku postawili drugi klasztor pod wezwaniem Mart Barbary. I. Armale, op.cit., s. 30, 36.
[23] Był nim wspomniany wyżej zabytkowy kościół Rabban Hurmizd.
[24] P.G. Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, op.cit., s. 149.

Ormian. Warto zwrócić uwagę także na to, że w powyższym przedziale czasowym stosunek Asyryjczyków ortodoksyjnych („jakobitów") do asyryjskich unitów zmniejszył się z 77 do 53,3%, co dowodzi postępującego procesu latynizacji. Wszyscy zaś Ormianie należeli już do Kościoła rzymskiego. W 1850 roku w samym mieście rezydowało trzech biskupów (wszyscy byli unitami), służyło 18 księży, czynnych było 5 kościołów[25] i 4 klasztory poza miastem.

Potwierdzenie wysokiego prawdopodobieństwa powyższej statystyki znajdujemy w raportach misjonarzy amerykańskich. Do trzech głównych miast górnej Mezopotamii (Asyrii) zaliczali: Diyarbakir, Mardin i Mosul, podając następujące liczby ich mieszkańców, odpowiednio: 50 tys., 20 tys., 45 tys., natomiast populację całego regionu obejmującego te miasta oszacowali na 720 tys. muzułmanów i 178 tys. chrześcijan (24,7 %). Nieznany autor jednego z raportów chwalił się, że dzięki Amerykaninowi nazwiskiem Williams udało się w kwietniu 1859 roku powołać zbór w Mardinie, obsługiwany przez miejscowego arabskojęzycznego pastora[26]. Z wcześniejszych zaś raportów dowiadujemy się, że zamiar założenia zboru w Mardinie towarzyszył owym misjonarzom już od roku 1855. Wspomniany D. Marsh, autor kolejnego raportu z 15 listopada 1851 roku, podkreśla, że wśród 20 tys. mieszkańców miasta przeważali chrześcijanie i że znajdowały się tam siedziby dwóch patriarchów asyryjskich Kościołów[27]. W trakcie swojej podróży w 1851 roku z Mosulu do Diyarbakiru opisał ludność wsi i miasteczek, w których się zatrzymywał.

W przeciwieństwie do wielu małych i dużych miejscowości na południu Turcji, takich jak: Diyarbakir, Sa'dijje, Majjafaraqin, Qarabasz, Qatrubbal, Urfa, Tel Arman, Golijje, Bnebil, Qal'at Mara, Mansurijje, Nisibis, Viranşehir i Derik, w których w 1895 roku doszło do szczegółowo opisanych przez niejednego autora pogromów chrześcijan asyryjskich i ormiańskich, w Mardinie nie zanotowano większych wstrząsów. Co prawda Kurdowie trzykrotnie próbowali napadać na chrześcijan Mardinu, jednak zwarte szeregi mieszkańców i ich zdecydowany opór ochroniły miasto przed nieszczęściem.

[25] W następnych latach zbudowano cztery dalsze kościoły.
[26] „The Missionary Herald", op.cit., vol. 3 (1855–1870), s. 549–550.
[27] Ibidem, s. 197–200.

Wyruszając z Diyarbakiru do Mardinu (w środę 3 czerwca 1896 roku), Helen B. H[arris] tak opisała okolice Mardinu (list datowany na 15 czerwca 1896 roku):

> Wszystko dookoła zostało zniszczone przez Kurdów ubiegłym latem i jesienią; teraz świeci pustką, bardziej w wyniku grabieży, aniżeli z powodu masakr – setki wsi obróciło się w perzynę. [...] Ludności zdewastowanego regionu zabrano wszystkie plony, a zapasami ziarna, które mieli, Kurdowie z wielką arogancją karmią swoje konie, bydło i owce, i czy cokolwiek można zrobić? [...] Mieszkańców po wyrzuceniu z własnych domów zaangażowano do budowy bądź naprawy dróg [przez władze tureckie]. [...] Pani Dewey powiedziała mi, że z dachu budynku misji widziała, jak dzień po dniu Kurdowie gromadzili się na pobliskich polach, aż robiło się czarno, i tylko czekali na pozwolenie, aby atakować miasto i zmasakrować mieszkańców. Pozwolenia jednak nie otrzymali i musieli się wycofać[28].

Ludność Mardinu w przeddzień I wojny światowej

W latach 1914–1915 i następnych chrześcijan Mardinu, podobnie jak w wielu innych miejscowościach Turcji, spotkała katastrofa. Jej motywacje, przebieg, rozmiar i skutki wyczerpują wszelkie znamiona ludobójstwa. Na podstawie zachowanych relacji świadków prześledzić można akcje likwidacyjne i konfiskatę całego mienia nieszczęśników niemal dzień po dniu. Ową tragedią zajmują się obecnie przedstawiciele kolejnego już pokolenia badaczy w różnych krajach; liczba publikacji na ten temat liczy setki tomów i ciągle rośnie.

Odnośnie do Mardinu w omawianym okresie wyżej cytowany I. Kaspo pisze:

> Przed I wojną światową liczba mieszkańców Mardinu wynosiła prawie 50 tys., z czego połowę stanowili chrześcijanie mówiący po arabsku. Była to raczej mieszanka syriackiego, ormiańskiego i tureckiego, z dominacją arabskiego. Miasto miało wiele starych i nowych kościołów: Mor Dżirdżisa dla Ormian katolików, Mart Szmuni w części wschodniej miasta, zwanej dzielnicą Szamsijje (tu żyli kiedyś czciciele słońca, którzy przyjęli chrześcijaństwo w obrządku syryjsko-ortodoksyjnym), Mor Michojela[29], klasztor Mor Efrema i kilka kościołów na obrzeżach: Mor Dżirdżisa, Mart Barbarę, kościół Kapucynów, świątynię protestancką i stary kościół chaldejski[30]. Najbardziej znanym w mieście meczetem był

[28] *Letters from the Scenes of the Recent Massacres in Armenia*, red. J.R. Harris, H.B. Harris, London 1897, s. 103–108. Na kolejnych stronach (do 122) opublikowano dalsze listy wysyłane z Mardinu w czerwcu i lipcu 1896 roku.

[29] Był to klasztor z VIII wieku w części południowej miasta należący do SKOA, wyremontowany w 1704 roku. Ze sprawozdania działającego w Mardinie amerykańskiego pastora A.A. Andrusa dowiadujemy się, że „w 1915 roku lokalne władze zamieniły klasztor na szpital dla chorych i wyczerpanych, którzy podczas exodusu przez Mardin nie mogli iść dalej, jednak nikt nimi się nie zajmował; powoli konali w szpitalu". *Turkish Atrocities: Statements of American Missionaries on the Destruction of Christian Communities in Ottoman Turkey, 1915–1917*, red. J.L. Barton, Michigan 1998, s. 96–104. Poza wymienionymi świątyniami SKOA posiadał dwa inne kościoły: pw. Mor Fetrusa, zbudowany w 1885 roku, i pw. Matki Bożej, wzniesiony w 1887 roku.

[30] Do syryjskich katolików należał także kościół nowszej daty pod wezwaniem Mor Asja (po wschodniej stronie miasta).

Wielki Meczet z górującym nad miastem minaretem oraz meczet Asz-Szahid, będący kiedyś kościołem asyryjskim, do którego dobudowano minaret. Większość bogatych rodzin miała jednego ze swoich członków w Aleppo, dzięki czemu eksportowano masło, wełnę, skóry, migdały, galasówki, a on dostarczał stamtąd inne towary. Prawie wszystkich chrześcijan Mardinu potraktowano niczym bydło i przeznaczono na rzeź. Pierwszą karawanę liczącą około 500 mężczyzn skierowano 4 czerwca 1915 do Diyarbakiru, aby w drodze przekazać Kurdom, którzy wszystkich zabili. Drugą karawanę, o podobnej liczbie, z biskupem Malojanem na czele, zgładzono 9 czerwca. Trzecia zaś składała się z 600 mężczyzn i została unicestwiona 17 czerwca[31]. Resztę mieszkańców (głównie ormiańskie wdowy i osierocone dzieci) etapami wyrzucano z własnych domów. Kiedy zbierało się około 500 osób, wyprowadzano je pieszo pod eskortą na syryjskie pustkowie poprzez miasto Ras al-'Ajn. Ci, którzy uratowali się, musieli szukać innej ojczyzny. Wielu osiedliło się w syryjskich miastach i osiągnęło sukcesy, gdyż jest to naród zdolny i ucywilizowany. Wielu nie zna Mardinu i nic nie wie o nim. Niektóre potrawy Mardinu, np. *kbebat*[32], zdobyły dużą popularność w Aleppo[33].

Człowiek podpisujący się pierwszymi arabskimi literami imienia i nazwiska ع ح ب (A.H.B.)[34], urodzony w Mardinie w 1883 roku, tak z kolei opisał życie mieszkańców swojego miasta:

W Mardinie żyło 1600 rodzin ormiańskich, 1850 rodzin asyryjskich (w tym ortodoksi – 1200 rodzin, katolicy – 450 rodzin, chalejczycy – 200 rodzin), obok 75 rodzin protestanckich (asyryjskich i ormiańskich) i 45 rodzin łacińskich. Mieszkańcy cenili sobie nade wszystko bezpieczeństwo i spokój i dbali o stały rozwój. Zajmowali się handlem i rzemiosłem – związane z nimi zawody znajdowały się w rękach chrześcijan. Poważni kupcy mieli swoje biura w Aleppo, Egipcie, Erzerum, Çizre i Nusaybin. Relacje między muzułmanami i chrześcijanami były poprawne, żywili do siebie szacunek, jedni od drugich kupowali i sprzedawali. Chrześcijanie nie spodziewali się, że ich bracia w ojczyźnie i krwi okażą wrogość wobec nich. Domy zbudowane z ciosanego kamienia wyrzeźbionego w różne kształty geometryczne składały się z jednej, dwóch lub trzech kondygnacji. Nie było różnicy między domem tego i tamtego[35]. To świadectwo dla historii! W 1915 roku doszło do tragedii; nastąpiła rzeź. Chrześcijanie, którzy przeżyli, opuścili swoje domy i zostawili wszystko, co posiadali[36].

[31] Wg J. Rhétoré pierwszą karawanę, liczącą 410 osób, uformowano 10 czerwca 1915 roku; drugą (266 osób) wyprowadzono 14 czerwca; trzecia zaś składała się z 300 osób. Ponadto wspomina on o dwóch grupach mężczyzn zatrudnionych w wojsku, razem około tysiącu, których zabito w październiku oraz o pięćdziesięciu innych, których ciała wrzucono do głębokiej cysterny w sierpniu. W arabskim tłumaczeniu [brak tytułu oryginału] dokonanym przez E. Er-Rayyes, المسيحيون بين أنياب الوحوش, bmw, 2006, s. 79–87, 88–103, 107.

[32] Starożytne *gubibate* (IX wiek p.n.e.), podobne do pierogów. Do oblepienia farszu zamiast mąki używa się popularnej na Bliskim Wschodzie kaszy pszennej *burghul* (*bulgur*).

[33] „Studia Orientalia Christiana", op.cit., s. 25–35, 86–100.

[34] Są to skróty od imion عبدو حنا بزر ('Abdo Ḥanna Bəzər) wymienione przez Y. Trenona, op.cit., s. 7, 156.

[35] Można to zrozumieć tak, że muzułmanie i chrześcijanie Mardinu żyli w sąsiedztwie w zgodzie i byli w podobnej kondycji ekonomicznej.

[36] „Studia Orientalia Christiana", op.cit., s. 59, 66, 111, 130.

Sumując powyższe dane, otrzymujemy liczbę 3570 rodzin chrześcijańskich, w przybliżeniu 25 tys. osób[37]. Nie sposób nie zauważyć, że między oboma autorami istnieje zgodność co do ogólnej liczby mieszkańców i ich podziału na muzułmanów i chrześcijan. Widać też, że w przeciągu 50 lat liczba mieszkańców podwoiła się.

Wyszczególnienie	Źródło					
	I. Kaspo		A.H.B.		J. Rhétoré	
	Liczba					
	Rodzin	osób	rodzin	Osób	rodzin	Osób
Ogółem:	–	50000	–	–	–	–
Muzułmanie	–	25000	–	–	–	–
Chrześcijanie	–	25000	3570	24150	–	16475
w tym:						
- Asyryjczycy	–	–	>1850	>12950	–	9800
- Ormianie	–	–	>1600	>11200	–	6500

Dalsze losy chrześcijan Mardinu

W obliczu setek tysięcy zamordowanych osób w południowych rejonach Turcji[38] I. Armale zadaje pytanie: „Czy krew tylu niewinnych ludzi zaspokoiła sadystyczne zapędy sprawców?”. Z goryczą wspomina rozpoczętą 16 lutego 1916 roku akcję zajmowania schludnych domów chrześcijan Mardinu przez sprowadzonych znikąd Turków, których kobiety „świeciły klejnotami zabranymi ofiarom”. Informuje o przybyciu dziesiątków tysięcy żołnierzy, którzy zajmowali kościoły i duże domy należące do chrześcijan: „zadbane dotąd dzielnice zamieniły się w wysypiska śmieci, a miły zapach zastąpił smród”. W mieście zapanowały głód i epidemia. Aby móc pochować chrześcijanina, trzeba było uzyskać pisemne pozwolenie od niejakiego Rif'ata, mieniącego się miejskim lekarzem. Łapówka

[37] U J. Rhétoré, المسيحيون بين أنياب الوحوش, op.cit., s. 182–184., te liczby są znacznie niższe: 6500 Ormian, 9800 Asyryjczyków, w tym: 7000 ortodoksów, 1750 katolików, 1100 chaldejczyków i 125 protestantów – w sumie 16475 chrześcijan. Te dane przytaczają późniejsi autorzy.

[38] M. Impagliazzo, *Una finestra sul massacro. Documenti inediti sulla strage degli armeni (1915–1916)*, Milano 2000, s. 199, 209 oraz S. Courtois, *The Forgotten Genocide: Eastern Christians, the Last Arameans*, Piscataway 2004, s. 74, 195, podają, że w samym sandżaku (powiecie) Mardinu z 74 470 chrześcijan ormiańskich i asyryjskich pozostało przy życiu 26 795 (36%). Statystyki dla innych regionów południowej Turcji są jeszcze bardziej ponure. W 1915 roku tylko przez Mardin przeszły 4 karawany zsyłanych na śmierć: 16 lipca – 7000 osób, 14 sierpnia – 4000 osób, 20 października – 2000 osób i 28 października – 3000 osób. W sumie 16 000 osób.

za uzyskanie zezwolenia była wysoka. Czasem dochodziło nawet do tego, że wszechwładny Rif'at kazał ekshumować zwłoki, by sprawdzić, czy na pochówek była udzielona jego zgoda.

W celu pozbycia się pozostałych chrześcijan nie wahano się wykorzystać także czynnika ekonomicznego, m.in. konfiskaty plonów.

> Za biżuterię zabraną chrześcijańskim damom i za zrabowane naczynia liturgiczne z metali szlachetnych muzułmańscy handlarze kupowali każdą ilość pszenicy z całej okolicy, magazynowali ją i z dużym zyskiem sprzedawali Niemcom, którzy budowali linię kolejową[39].

Na ostatnich stronach swojej książki I. Armale z przejęciem pisze o mobilizacji i solidarności chrześcijan Mardinu w celu zaspokojenia podstawowych potrzeb osób pozostałych przy życiu. Prawie wszyscy wiedli żywot żebraków, tragarzy, niewolników. Armale wspomina o trwającej trzy godziny wizycie Envera Paszy[40] w towarzystwie dwóch generałów niemieckich w Mardinie 14 maja 1916 roku (w drodze do Mosulu) i o masowym napływie Niemców do miasta. Podaje przykłady złego traktowania chrześcijańskich robotników, których zatrudniano przy budowie linii kolejowej, doprowadzonej do Mardinu w lutym 1918 roku. Nie szczędzi słów wdzięczności wobec wymienionych z imienia, nazwiska i zajmowanego stanowiska dwunastu Turków dobrego serca, którzy w miarę swoich możliwości pomagali chrześcijanom[41].

Dalsze relacje o tym, co działo się z chrześcijanami Mardinu i ich obiektami, zawiera rękopis chaldejskiego biskupa Isrojela Oudo. Jest to ważne świadectwo, gdyż biskup nie opuścił Mardinu aż do swojej śmierci w 1941 roku[42]:

- **Początek 1923.** Na mocy centralnego zarządzenia zwolniono wszystkich chrześcijan zatrudnionych w Urzędzie Miasta Mardin.
- **Pod koniec 1923.** Wojsko w Mardinie położyło rękę na siedzibie patriarchatu asyryjskich katolików, ich kościołach i innych obiektach oraz na ormiańskiej katedrze Mor Jusefa i klasztorze Za'faran. Ostatni obiekt zdołano odzyskać za dużą ilość złota.

---

[39] I. Armale, op.cit.

[40] Ówczesny turecki minister wojny. Ścigany przez oddziały bolszewickie, zginął na granicy z Afganistanem 4 sierpnia 1922 roku.

[41] I. Armale, op.cit., s. 474–476.

[42] Na podstawie rękopisu w języku syriackim zapisanego na komputerze i wydanego w formie książki: ܡܫܝܚܐ ܒܥܠ ܪܘܡܐ ܒܝܬ ܦܓܪ̈ܐ ܕܫܗܝ̈ܕ̈ܐ ܕܫܡܗ̈ܬ̈ܐ ܕܟܠ ܡܠܟ ܕܟ̈ܠ ܡܫܚ̈ܬ̈ܐ, Assyriska Riksförbundet i Sverige, 2004. Opis wyżej wymienionych wydarzeń znajduje się na stronach 148–165.

- **Początek 1924.** Zarządca Mardinu wysłał kierownika swojej kancelarii do patriarchy SKOA, ostrzegając, że jeśli chce poruszyć jakąś sprawę lub złożyć jakikolwiek wniosek tureckim urzędnikom, nie może on, jak dotychczas, zjawić się w siedzibie władz ze swoją świtą, lecz jedynie w towarzystwie jednego z ministrantów. Poza tym takiego wniosku nie może podpisać i ostemplować jako głowa Kościoła, lecz jedynie jako przeor klasztoru Za'faran. Władza turecka nie uznaje go już za głowę Kościoła.
- **12.03.1924.** Wojsko skonfiskowało klasztor Mor Efrema i zamieniło na siedzibę dla kawalerii.
- **22.04.1924.** Ankara wysłała telegram do zarządcy Mardinu z rozkazem wypędzenia wszystkich chrześcijan z miasta i okolicy. Dlaczego? Nie wiemy.
- **Wrzesień 1924.** Zburzono budynek naszej siedziby. To sprawiło nam ogromny ból i cierpienie, ale musieliśmy to cierpliwie znieść.
- **Początek 1925.** Armia turecka zaczęła wydalać z Mardinu chrześcijan będących w starszym wieku; jednych kierowała do Ankary, innych do Omidu (Diyarbakiru). Do tego drugiego miasta wydaliła dotąd 103 osoby.
- **Jesień 1925.** Patriarcha Elias Szakir udał się do Aleppo, aby wyświęcić nowy kościół. Stamtąd pojechał do Jerozolimy, a następnie do Mosulu. Kiedy chciał wrócić do swojej siedziby w Mardinie [klasztoru Za'faran], władza turecka nie pozwoliła mu. Udał się do Malabaru [w Indiach] i tam zmarł ze zgryzoty.
- **27.02.1927.** W Charput powieszono Malaka Barsoma, Asyryjczyka z [miasteczka] Midyat. Odbywał on tam karę dożywotniego więzienia. Próbował uciec, ale zatrzymano go i powieszono.
- **Wrzesień 1927.** Chrześcijanki Mardinu, Nisibisu i Midyatu wraz ze swoimi dziećmi wyszły na ulice, żądając powrotu ich mężów, ojców, braci i krewnych, którzy zostali deportowani lub wydaleni do odległych regionów i dotąd nie wrócili.
- **Początek grudnia 1927.** Armia turecka ponownie zajęła klasztor Za'faran i w nim zamieszkała. Skonfiskowano też trzy kościoły należące do SKOA: Mor Michojela, Mor Fetrusa i Mart Szmuni.
- **Początek września 1932.** Decyzją sądu jakobicki kościół Mor Fetrusa i Faulosa w dzielnicy Kolosijje zamieniono na więzienie dla rabusiów i przemytników bydła.
- **Koniec września 1932.** Przybył ze stolicy do Omid Osmat Pasza, Przewodniczący Rady Naczelników Tureckich Miast. Ksiądz jakobicki w Mardinie, Emanuel, wybrał się wraz z ważnymi osobistościami jego parafii, aby z nim się przywitać, ale on nie chciał ich przyjąć. Wrócili rozczarowani.
- **Wrzesień 1933.** Władze miasta postanowiły położyć rękę na naszym kościele Rabban Hurmizd. Na tę decyzję złożyliśmy skargę do Zarządu Nieruchomości. Tak też postąpili Ormianie, bo również im zabrano kościoły i inne obiekty.
- **19.11.1933.** Otrzymaliśmy od dyrektora Zarządu Nieruchomości pismo utrzymujące w mocy decyzję władz i odrzucające naszą skargę. Przeciwko nam zaczęła się nowa wojna!
- **Wrzesień 1934.** Zburzono 5 domów mieszkalnych i 12 sklepów należących do naszego Kościoła pod pretekstem poszerzenia placów targowych miasta. To przyniosło nam niemałe straty.
- **Zima 1937.** Zburzono kościół Kapucynów wraz z należącym do niego domem, a także dom zakonnic i szkołę, w której około 800 dziewcząt uczyło się czytania, szycia i haftu.

Zakończenie

Na zakończenie tego szkicu przytoczę jeszcze raz słowa kilkakrotnie cytowanego I. Armale:

> Chodząc po mezopotamskiej ziemi należy zdjąć buty; jest ona przesiąknięta krwią niewinnych ludzi. W tych latach, 1915–1916, tu i tam leżą na drogach zasuszone przez słońce ciała lub części ciał: dziecko przy matce, wnuk przy dziadku, brat przy siostrze, niemowlę na piersiach swojej karmicielki. Ludzkimi trupami wypełnionych jest ponad 60 studni i dołów i ponad 50 jaskiń[43].

[43] I. Armale, op.cit., s. 476.

Natalia Romanova

Wojna włosko-turecka w Libii: w setną rocznicę konfliktu zbrojnego

Literatura naukowa poświęcona wojnie o panowanie nad Libią, która wybuchła między Włochami a Turcją w latach 1911-1912, koncentruje się na dwustronnym aspekcie tego konfliktu. Brała w nim jednakże udział jeszcze trzecia strona – sama Libia, na której terytorium miały miejsce działania bojowe. Zetknąwszy się z obojętnością i zdradą ze strony władz tureckich, Libijczycy zmuszeni byli samodzielnie włączyć się do walki, która trwała nie tylko w okresie samych działań wojennych 1911-1912, lecz także na przestrzeni kolejnych dwudziestu lat, póki Włochy ostatecznie nie zwyciężyły. Libia zmieniła się z przedmiotu w podmiot kryzysu, który trwał faktycznie przez pierwszych 30 lat XX wieku.

Pojawienie się na przełomie XIX i XX wieku nowych, dynamicznie rozwijających się potęg przemysłowych – Niemiec, Austro-Węgier i Włoch, dążących do gospodarczych i terytorialnych zmian już wcześniej podzielonego świata, zaostrzyło konflikt między nimi a „starymi" mocarstwami kolonialnymi, przede wszystkim Anglią i Francją. W tym samym czasie potęga dwóch innych wielkich imperiów – Rosji i Turcji – stopniowo się zmniejszała. Państwo osmańskie, jeszcze całkiem niedawno stanowiące realne zagrożenie dla Europy, znalazło się w stanie rozkładu. Od połowy XIX wieku doświadczało kryzysów politycznych i gospodarczych, katastrofalnie szybko rósł dług publiczny, a liczne oddalone od centrum prowincje stały się od połowy XIX – początku XX wieku strefą wpływów politycznych i gospodarczych państw europejskich. Rozpoczęła się zatem walka o te strefy.

Nagłemu zaostrzeniu konfliktu między największymi mocarstwami w niemałym stopniu sprzyjała również wojna w Libii 1911-1912. Wszystko to w konsekwencji doprowadziło do ogólnoeuropejskiego konfliktu polityczno-wojskowego, który latem 1914 roku przeobraził się w pierwszą wojnę światową.

Wojna włosko-turecka 1911-1912 odgrywała istotną rolę również z punktu widzenia interesów rosyjskich. W ciągu XIX wieku Rosja niejednokrotnie znajdowała się w stanie wojny z Turcją, uważnie obserwowała zatem stopniowe osłabienie swego dawnego przeciwnika, a także zamierzenia Włoch, które skonfliktowały się z Turcją o ziemie północno-afrykańskie. W zamian za swoje konformistyczne stanowisko Rosja miała nadzieję na rewizję warunków korzystania z cieśnin czarnomorskich i poparcie Rzymu.

W pracy nad tytułowym zagadnieniem podstawową bazę dokumentacyjną stanowią materiały archiwów dyplomatycznych i wojskowych, uwzględniające istotny aspekt polityczny o charakterze międzynarodowym. Dokumenty Archiwum Polityki Zagranicznej Imperium Rosyjskiego, będące częścią Wydziału Historyczno-Dyplomatycznego MSZ Rosji pozwoliły wszechstronnie zbadać korespondencję rosyjskich i zagranicznych ambasadorów, korespondencję ministra spraw zagranicznych Rosji prowadzoną z dyplomatami innych krajów, raporty konsulów tych okręgów, które znajdowały się w strefie działań wojennych lub w jej pobliżu, raporty agentów wojskowych, korespondencję z Watykanem, a także tajne telegramy członków gabinetów dyplomatycznych największych europejskich potęg. Przeanalizowano zawartość ponad 200 teczek znajdujących się w następujących zasobach: „Archiwum polityczne", „Kancelaria ministra spraw zagranicznych", „Ambasada w Rzymie", „Ambasada w Konstantynopolu", „Dział turecki", „Konsulat Generalny w Konstantynopolu", „Watykan" etc. Pozwoliło to stworzyć pełniejszy obraz zarówno wydarzeń na frontach wojny, jak i rokowań między europejskimi potęgami.

Bardzo przydatne okazały się materiały znajdujące się w Rosyjskim Państwowym Archiwum Marynarki Wojennej. Niestety w znanej kolekcji tego archiwum pod nazwą „Wojny zagraniczne" nie ma nawet wzmianki na temat wojny włosko-tureckiej. Tym cenniejsze stały się zatem przechowywane w archiwum dokumenty Sztabu Generalnego Imperium Rosyjskiego (РГВИА, fond 2000).

W toku pracy przeanalizowano raporty agentów wojskowych w Rzymie, Turcji, Grecji i innych krajach, a także zbiory zatytułowane „Włoskie Siły Zbrojne" i „Tureckie Siły Zbrojne". Przeanalizowano budżety wojskowe walczących stron, tajne raporty operacyjne wywiadu, mapy z miejsc działań wojennych – w sumie ponad 80 teczek.

Interesujące informacje zawierają doniesienia agencji telegraficznych i komentarze prasowe zarówno zagranicznych, jak i rosyjskich obserwatorów politycznych i wojskowych z okresu 1880-1914. Nowe dane otrzymano podczas pracy w rosyjskich i włoskich bibliotekach (szczególnie we Włoszech na Uniwersytecie w Katanii) czy w Trypolitańskim Centrum Badań nad Dżihadem Libijskim.

Z analizy materiałów dotyczących historii stosunków francusko-rosyjskich w latach 1910-1914 (zbiór tajnych dokumentów dyplomatycznych byłego Imperatorskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, 1922 r.) otrzymano ważną informację dotyczącą korespondencji byłego ministra spraw zagranicznych Rosji i późniejszego ambasadora w Paryżu Aleksandra Izwolskiego z ministrem spraw zagranicznych Siergiejem Sazonowem w kwestii pośrednictwa Rosji w przerwaniu wojny włosko-tureckiej i możliwości weryfikacji warunków korzystania z cieśnin czarnomorskich.

Libia (Trypolitania i Cyrenajka) na przełomie XIX i XX wieku była zacofaną i zapomnianą północnoafrykańską prowincją. Imperium Osmańskie postrzegało ją jako swoją kolonię, ważną przede wszystkim ze względów wojskowo-strategicznych. Działalność większości osmańskich gubernatorów i urzędników na tym terenie sprowadzała się do ściągania podatków i osobistego bogacenia się. Próby ujarzmienia miejscowej ludności i podporządkowania jej prawu osmańskiemu czy prowadzenia nauczania w języku tureckim spotykały się ze strony mieszkańców Trypolitanii i Cyrenajki z zaciętym oporem. Szczególnie mocno sprzeciwiali się członkowie bractwa sanusijja, którzy cieszyli się w Libii szacunkiem i mieli tu ogromne wpływy[1].

Włochy z kolei postrzegały wybrzeże Afryki Północnej jako własną strefę interesów. Począwszy od lat 70. XIX wieku zaczęły inwestować tam kapitał, eksportować i importować towary. W takim podejściu do regionu Włochy nie

[1] Szerzej na ten temat zob.: А.З. Егорин, *Сенуситы в истории Ливии*, Москва 2006.

były osamotnione. Wśród ich najważniejszych konkurentów znalazły się Anglia i Francja. Niewątpliwym sukcesem Włoch były udane negocjacje dyplomatyczne, podczas których umiały na drodze lawirowania i wzajemnych ustępstw osiągnąć konsensus ze wszystkimi mocarstwami w sprawie roszczeń do ziem libijskich.

Italia zdobyła zgodę europejskich potęg na zabór północnoafrykańskich ziem Imperium Osmańskiego w zamian za wypełnienie przez Rzym trzech nieodzownych warunków: 1. zlokalizowanie wojny; 2. zachowanie *status quo* na Bałkanach; 3. niepodejmowanie kwestii przyszłości Imperium Osmańskiego.

Należy zauważyć, że poglądy na temat zaboru Trypolitanii i Cyrenajki wyrażane przez przedstawicieli rządu nie były jednoznaczne z tymi, które prezentowało włoskie społeczeństwo. Różnice te najbardziej jaskrawo uwidoczniły się w czasach rządów gabinetów Sidneya Sonnina i Luigiego Luzzattiego, kiedy faktycznie plany kolonizacyjne Włoch zostały odroczone.

Około roku 1911 Włochy poczuły się dostatecznie silne, by przystąpić do otwartej walki o Libię. Gabinet rządzący rozumiał, że bez względu na przeprowadzone z sukcesem negocjacje dyplomatyczne, nie należy liczyć na przejęcie tych ziem drogą pokojową. Nieuchronność rozwiązania na drodze działań wojennych była oczywista. W związku z tym radykalnie zrewidowano budżet Ministerstwa Wojny i przeprowadzono szereg reform w wojsku. Do 1911 roku znacznie zwiększono wydatki na cele wojskowe, podniesiono liczebność armii do 240 000 osób, przeprowadzono przezbrojenie armii, modernizację artylerii, zwiększono wydajność produkcji w fabrykach zbrojeniowych i uzupełniono rezerwy mobilizacyjne[2].

Rząd włoski wiele uwagi poświęcił rozwojowi swojej floty marynarki wojennej, która odegrała ważną rolę w tym konflikcie zbrojnym. W momencie wybuchu wojny w skład floty marynarki wojennej Włoch wchodziło 8 nowoczesnych pancerników i 8 opancerzonych krążowników oraz pancerniki Benedetto Brin i Regina Margherita, będące najmocniejszymi okrętami włoskiej floty (13214 ton wyporności, szybkość 19-20 węzłów; na wyposażeniu miały cztery 8- i 12-calowe działa). Najnowsze pancerniki – Napoli, Regina Elena i Vittorio Emanuele – zwodowane zostały w latach 1904-1907 i rozwijały prędkość do 22 węzłów. Najnowszy krążownik San Marco (z 1908) miał imponujące uzbrojenie, wyporność 9832 ton i prędkość rzędu 22 węzłów.

[2] Архив внешней политики Российской Империи, ф, «Посольство в Риме», д. 2310, s. 18.

W odróżnieniu od Włoch, Turcja dopiero zaczynała w owym czasie pozyskiwać środki na budowę nowych okrętów wojennych. W 1911 roku jej najlepszymi okrętami były dwa przestarzałe pancerniki zakupione od Niemców, które zakończyły już okres służby. Wodowane w 1891 roku i osiągające maksymalną szybkość 17 węzłów, nie mogły stanowić realnego zagrożenia dla nowoczesnej floty włoskiej. Pozostałe pancerniki, których wodowanie odbyło się w 1874 i 1868 roku, wymagały całkowitego przezbrojenia.

Stan tureckich sił lądowych był nieco lepszy niż floty. Włochy mogły rzucić na pierwszą linię frontu 356 batalionów z 225 bateriami artylerii polowej (po 6 dział). Turcja była w stanie przeciwstawić im 463 bataliony z 348 bateriami artylerii polowej. Znaczna część osmańskich wojsk zajęta była jednak tłumieniem powstania w Arabii, poza tym nie można było wyprowadzić wojsk z Albanii oraz z innych miejsc, w których panowały nastroje powodujące obawy władz tureckich. W samej Libii liczebność regularnej armii tureckiej nie przekraczała 3000-4000 osób.

Uzbrojona w przestarzałe karabiny typu Mauser i Martini-Henry oraz broń artyleryjską starego typu, kiepsko wyszkolona armia turecka nie była w stanie odeprzeć desantu włoskiego. 3400 zwerbowanych na cztery miesiące przed rozpoczęciem wojny żołnierzy nie zdążyło przejść nawet podstawowego szkolenia.

Premier Włoch Giovanni Giolitti w swoich wspomnieniach pisał, że wiedział o tym, iż w libijskich portach brak było nowoczesnych fortyfikacji oraz że garnizony armii tureckiej w Trypolisie, Dernie, Bengazi, Tobruku i Misuracie były mało liczne, a osmańska flota słaba i zniszczona[3].

29 września 1911 roku Rzym oficjalnie wypowiedział wojnę Turcji. Bez względu na oczywiste działania przygotowawcze, kampanię prowadzoną na łamach prasy, raporty agentów i jawne ostrzeżenia europejskich kręgów dyplomatycznych, władze tureckie do ostatniego dnia miały nadzieję, że protektorat wielkich mocarstw (przede wszystkim Niemiec) uchroni Turcję przed agresywnymi planami Włoch. Początkowo osmańskie elity uznały, że sprzeciw wobec włoskiego wtargnięcia jest bezużyteczny. Na przeprowadzonym w nocy 29 września 1911 roku posiedzeniu rady ministrów oświadczono, że Trypolitania i Cyrenajka zostały

[3] G. Giolitti, *Memoirso of my life*, London–Sydney 1923.

stracone i nie ma sensu poświęcać tureckich żołnierzy „dla beznadziejnej sprawy" – wyzwolenia narodu libijskiego spod okupacji włoskiej[4].

W dniu wypowiedzenia wojny władze tureckie nie wiedziały nawet, gdzie znajdują się okręty tureckiej floty wojennej i nie mogły na czas uprzedzić ich o tak nagłej zmianie sytuacji w polityce zagranicznej. Rosyjski agent wojskowy generał Iwan Holmsen pisał:

> Turcja nie może nawet myśleć o poważnej obronie Trypolisu, w którym ma zaledwie jedną dywizję i 12 słabych batalionów, 1 pułk kawaleryjski i 8 baterii. Stary fort w Trypolisie dla obrony wejścia do portu uzbrojony jest w przestarzałą broń artyleryjską. Nie mając wystarczająco silnej floty w celu zabezpieczenia komunikacji morskiej, Turcja nie ma możliwości kontynuowania walki w prowincji. Poważny opór w tej sytuacji jest nierealny[5].

Jeszcze przed oficjalnym ogłoszeniem ultimatum 27 września 1911 roku włoska II Squadra pod dowództwem wiceadmirała Luigiego Faravellego zablokowała wybrzeża Trypolitanii i Cyrenajki. 29 września Włosi wysadzili desant w głównych miastach prowincji – Trypolisie i Bengazi. 6 października po długiej walce Trypolis został całkowicie zajęty przez oddziały włoskich wojsk desantowych. 7 października padł Tobruk, 16-17 października zdobyto Dernę. Jednocześnie z nią – przy pomocy pancerników Varese, Marco Polo i torpedowca Arpia – zajęto Homs. Po ciężkich bojach 21 października padło Bengazi. W przeciągu niespełna miesiąca praktycznie wszystkie większe nadbrzeżne miasta Trypolitanii i Cyrenajki zostały zatem zajęte przez Włochów. Okazało się jednak, że na świętowanie zwycięstwa było za wcześnie.

Od końca października, po chaosie pierwszych dni zaczął stopniowo nasilać się opór miejscowej ludności. Wyekwipowani w starą broń palną i kindżały, Libijczycy mogli przeciwstawić włoskiemu lotnictwu, pancernikom i nowoczesnemu uzbrojeniu tylko własną odwagę i pragnienie wolności. Włosi, którzy w pierwszych dniach wojny nie byli w stanie rozprawić się z nielicznymi garnizonami tureckimi, byli zmuszeni do długiej i ciężkiej konfrontacji z plemionami beduińskimi. Wielu szajchów, którzy od dawna walczyli między sobą, zakończyło walki międzyplemienne i zjednoczyło się w obliczu wspólnego wroga – Włochów.

[4] З.П. Яхимович, *Итало-турецкая война 1911–1912 гг.*, Москва 1967, s. 67.
[5] Российский государственный военно-исторический архив, ф. 200, д. 3819, s.115.

Kolejne wydarzenia pokazały całą iluzoryczność nadziei agresora na ograniczenie się do „małej wojny i niewielkiego rozlewu krwi". Walki w oazach i wybuch powstania w Trypolisie były tylko pierwszymi poważnymi bitwami, w których przewagą dysponowały miejscowe libijskie oddziały. Włosi ponieśli w tych starciach znaczne straty i zmuszeni byli przejść od ataku do obrony. Wydarzenia w Trypolisie zmusiły rząd w Rzymie do rewizji planów. Do 1 listopada 1911 r. liczebność wojsk włoskich w Libii osiągnęła 90 000 osób – podczas gdy w zamierzeniach miały one liczyć zaledwie 35 000.

Wzrost oporu Libijczyków zmusił do zmiany taktyki również rząd turecki. Młodoturcy starali się zorganizować opór przy pomocy miejscowych oddziałów dowodzonych przez tureckich oficerów. Enwer Pasza, jeden z przywódców rewolucji młodotureckiej, który wyprawił się na tereny północnoafrykańskie, zanotował w swoim dzienniku, że jest przekonany o utracie Trypolitanii i Cyrenajki i określił swoje zadanie jako żmudną i niewdzięczną organizację „małej wojny" w Libii, żeby spełnić moralny obowiązek wobec świata islamu[6].

Początkowo Włosi nie dopuszczali do siebie myśli o tym, że działania bojowe mające na celu przejęcie Trypolitanii i Cyrenajki mogą ciągnąć się dłużej niż jeden-dwa miesiące. Opracowany przez Rzym plan zakładał przeprowadzenie w jak najkrótszym czasie „błyskawicznego zwycięskiego szturmu desantowego" przy minimalnych stratach własnych i wśród miejscowej ludności. Propaganda włoska starała się pokazać własną armię w roli dobrych wyzwolicieli Libijczyków spod barbarzyńskiej tureckiej niewoli. Zasoby paliwa, broni, żywności i ciepłych ubrań dla żołnierzy zostały obliczone na krótki okres wojny. Wielka ilość nowoczesnej technologii wojennej, w tym bataliony motocyklistów, aut czy rowerzystów, oraz wykorzystanie do walk samolotów i sterowców – wszystko to miało na celu przede wszystkim zademonstrowanie światu rosnącej gospodarczej i militarnej potęgi Włoch jako państwa pretendującego do zajęcia kluczowej pozycji na arenie międzynarodowej.

W ciągu kolejnych jesiennych miesięcy między walczącymi stronami nieustannie miały miejsce drobne potyczki. Oddziały libijskie aktywnie wykorzystywały warunki terenowe, które dawały możliwość prowadzenia walki

[6] Архив внешней политики Российской Империи, ф. «Посольство в Константинополе», д. 3962, s. 514.

z zaskoczenia, żeby przeszkodzić wojskom włoskim w przeprowadzeniu rozpoznania czy w przemieszczaniu się.

Nieoczekiwanie dla dowództwa włoskiego okazało się, że liczna i doskonale uzbrojona armia jest całkowicie nieprzygotowana do nagłych drobnych, acz wyczerpujących starć, które odbywały się na ogromnej przestrzeni niezamieszkałej pustyni; walk z podstępnym i nieustraszonym przeciwnikiem, który – według obcego wywiadu – „tak samo mało cenił życie własne, jak i cudze".

Włoskie działa samobieżne grzęzły w piaskach. Namioty wojskowe, wyposażone w najnowszą technologię i urządzenia sanitarne, były koloru zielonego. Na tle żółto-białego piasku pustyni stanowiły doskonały cel dla arabskich karabinów. W tej sytuacji żołnierze byli zmuszeni wylewać na nie fusy od kawy, które – zaschnąwszy – tworzyły brązową powłokę. Kuchnia polowa, poruszająca się na ogromnych (w celu uzyskania prędkości) gumowych kołach, grzęzła w piasku, w związku z czym żołnierze znajdujący się na przednich flankach zmuszeni byli żywić się wyłącznie suchym prowiantem. Silniki samolotów przegrzewały się na słońcu i zapychały piaskiem.

Od razu też pojawiły się problemy z miejscową ludnością cywilną. W Rzymie wydawano specjalne kolorowe broszury, w których publikowano krótkie, utrzymane w optymistycznym tonie informacje na temat północnoafrykańskiej prowincji, jej klimatu, mieszkańców, zwyczajów itd. Do broszury dołączono krótkie rozmówki włosko-arabskie. Za dnia do obozu włoskiego podchodzili przedstawiciele miejscowych „pokojowo nastawionych" plemion, Włosi zaś przy pomocy tych rozmówek witali beduinów, którzy odchodzili, otrzymawszy od wojskowych chleb. Jednak nocą ci sami beduini dokonywali zbrojnego najazdu na śpiący obóz, zabijali wartowników i żołnierzy, zabierali pozostałą żywność i broń i bezszelestnie odchodzili. Rosyjscy szpiedzy wojskowi donosili:

> W Trypolisie, w Homsie, w Bengazi, w Dernie, w Tobruku – Włosi mają tak samo: brak wywiadu, niejasny cel działania i stąd konsekwencje niezgodne z wcześniejszym planem działania. Brak ducha ofensywy: napotkawszy opór przeciwnika, natychmiast się okopują; wszyscy wydają się być przesiąknięci myślą, że zwycięstwo bez przewagi siły jest niemożliwe. Oficerowie sztabowi i dowódcy kompanii przejawiają wprost zadziwiający brak przezorności. Typowa dla Włocha bystrość umysłu wyłącza zdolność chłodnego osądu. [...] Wojska są kiepsko przygotowane do prowadzenia zdecydowanych i skoordynowanych działań[7].

[7] Архив внешней политики Российской Империи, ф. «Посольство в Риме», д. 2338, s. 21.

Wojna zaczynała przybierać charakter pozycyjny. Sezonowe deszcze, epidemia cholery, zmęczenie żołnierzy i oficerów doprowadziły do tego, że dowództwo włoskie, nie bacząc na nieprzerwane drobne starcia z oddziałami arabsko-tureckimi, zdecydowało się przenieść miejsce aktywnych działań wojennych w rejon Morza Egejskiego i Śródziemnego – na europejskie i azjatyckie wybrzeża Turcji.

Sukces operacji dardanelskiej i zajęcie wysp na Morzu Egejskim odegrały ważną rolę w toku konfliktu zbrojnego. Doceniając wszystkie możliwości floty włoskiej, władze tureckie bez zbędnej zwłoki zgodziły się na negocjacje pokojowe z Włochami.

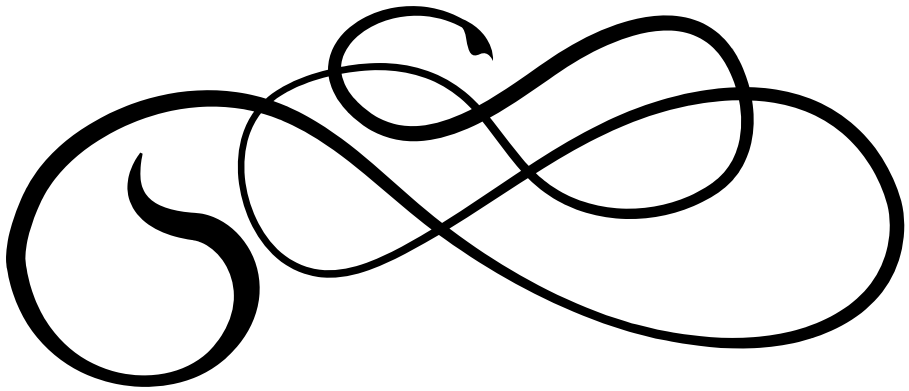
Początek wojny bałkańskiej w październiku 1912 roku ostatecznie położył kres nieustępliwości gabinetu tureckiego. Nie będąc w stanie kontynuować licytacji dyplomatycznych, pod naciskiem europejskich mocarstw i w obliczu wydarzeń na Bałkanach, 15 października 1912 roku w Ouchy pod Lozanną podpisano traktat pokojowy między Włochami a Turcją. Włochy na mocy tego traktatu otrzymały kontrolę nad Libią.

Podpisanie traktatu pokojowego oznaczało koniec wojny dla Włoch i Turcji, jednak nie dla Libijczyków. Traktat ten dla wielu mieszkańców Trypolitanii i Cyrenajki był zaskoczeniem. Znajdując się w Północnej Afryce z dala od mocarstw europejskich, Libijczycy najczęściej nie dysponowali dokładnymi informacjami na temat zdarzeń, które miały miejsce poza ich terytorium i nie brali udziału w rozmowach pokojowych. Od sierpnia do października 1912 roku, kiedy w Szwajcarii toczyły się rozmowy dotyczące warunków zawarcia pokoju między Włochami a Turkami, w Libii kontynuowano starcia zbrojne oddziałów arabsko-tureckich z wojskami włoskimi.

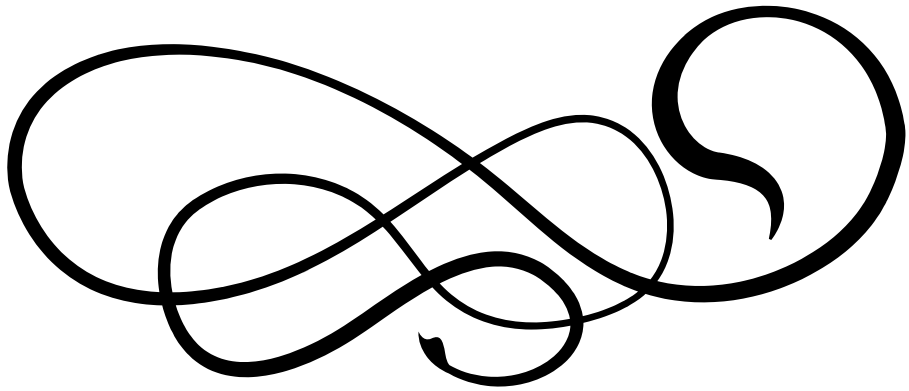
Przywódca sanusijji Ahmad asz-Szarif, dowiedziawszy się o mających miejsce rozmowach pokojowych między Turcją a Włochami, stojąc na czele 40-osobowej delegacji, przekazał głównodowodzącemu wojsk tureckich w Libii Enwerowi Paszy swój protest dotyczący zawarcia traktatu pokojowego. Własny protest skierował również szajch Sulejman al-Baruni – jeden z liderów arabskiego ruchu zbrojnego. Pod koniec sierpnia 1912 roku były deputowany trypolitański Gazi Muhtar oświadczył w imieniu lokalnych przywódców arabskich, którzy bronili

libijskiej ziemi, że w przypadku zawarcia pokoju z Włochami ogłoszą autonomię prowincji i będą kontynuować walkę z zaborcami włoskimi.

Miejscowa ludność Trypolitanii i Cyrenajki z powodu animozji plemiennych na początku konfliktu nie mogła stanowić aktywnej i realnej siły oporu. Jednak nieoczekiwanie dla wszystkich w końcowym etapie wojny – szczególnie po podpisaniu traktatu pokojowego w Lozannie – Libijczycy rozpoczęli długotrwałą walkę partyzancką przeciw włoskim okupantom. Wojna kosztowała ich wiele ofiar i zakończona została niszczycielską bitwą we wrześniu 1931 r., w rezultacie której ich przywódca Umar al-Muhtar, bohater narodowy Libii, został stracony. Wojna włosko-turecka 1911-1912 z czasem przekształciła się zatem w walkę narodowowyzwoleńczą Libijczyków, a poprzez konsolidację społeczeństwa stała się jednym z najważniejszych etapów w następującej po niej walce o niepodległość kraju.



MIĘDZY WSCHODEM A ZACHODEM



Joanna Musiatewicz

O muzułmańskiej ciekawości Europy. Dwa dyskursy w badaniach historii podróży wyznawców islamu na Stary Kontynent

Temat podróży w świecie islamu od kilku dziesięcioleci cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem orientalistów. Materiałami najczęściej opracowywanymi przez uczonych zajmujących się wskazanym problemem badawczym są opisy i relacje z pielgrzymek, wędrówek, wypraw i ekspedycji podejmowanych przez mieszkańców Bliskiego Wschodu, Afryki Północnej oraz Azji Centralnej i Południowo-Wschodniej – nie tylko przez muzułmanów, ale także członków innych wspólnot religijnych zamieszkujących w przeszłości i współcześnie wymienione regiony. W piśmiennictwie w języku arabskim, tureckim i perskim wspomnienia z podróży składają się na osobny gatunek literacki (arab. *riḥla*, tur. *seyahatname* i *safaretname*, per. *safarnāma*). Stanowią one z jednej strony podstawę dla publikacji o charakterze edytorskim, translatorskim i literaturoznawczym, z drugiej główne źródło w studiach historycznych dotyczących społecznych i kulturowych aspektów mobilności w świecie islamu[1].

[1] Wśród licznych opracowań poświęconych muzułmańskim podróżnikom oraz podróżom w świecie islamu warto zwrócić uwagę na pracę zbiorową *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*, red. D.F. Eickleman, J. Piscatori, Berkeley–Los Angeles 1990 oraz na czterotomowy zbiór tekstów *Islamic and Middle Eastern Geographers and Travellers*, red. I.R. Netton, London–New York 2008. Do ważnych publikacji dotyczących najsłynniejszych muzułmańskich podróżników oraz ich dzieł należą tłumaczenia *riḥli* Ibn Ǧubayra, Ibn Baṭṭūṭy, Evliyi Çelebiego, Aṭ-Ṭahṭāwīego i Aṣ-Ṣaffāra. Por. *The Travels of Ibn Jubayr. A Mediaeval Spanish Muslim visits Makkah, Madinah, Egypt, cities of the Middle East and Sicily*, tłum. R. Broadhurst, New Delhi 2008; *The Travels of Ibn Battuta A.D. 1325-1354*, t. 1-3, tłum. i kom. H.A.R. Gibb, t. 4 tłum. i kom. H.A.R. Gibb, C.F. Beckingham, t. 5 (indeks), red. A.D.H. Bivar, London 1958–2000; *An Ottoman Traveller. Selections from the Book of Travels of Evliya Çelebi*, tłum. i kom. R. Dankoff, S. Kim, London 2010; *An Imam in Paris. Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826–1831)*, tłum. i kom. D.L. Newman, London 2011; *Disorienting Encounters. Travels of a Moroccan Scholar in France in 1845-1846*, tłum. i kom. S. Gilson Miller, Berkeley–Los Angeles–London 1992.

Warto przypomnieć, że do pionierów badań nad literaturą podróżniczą omawianego kręgu kulturowego należą polscy orientaliści, przede wszystkim związani z ośrodkiem krakowskim: Tadeusz Kowalski[2], Tadeusz Lewicki[3] oraz Maria Kowalska[4].

Popularność tematu podróży w studiach orientalistycznych, zwłaszcza arabistycznych, turkologicznych i iranistycznych, można uzasadniać powszechnością omawianego zjawiska w kulturze muzułmańskiej[5]. Owa powszechność z kolei jest często uznawana przez badaczy za pochodną szczególnych warunków geograficznych, w których narodził się islam oraz czynników społecznych i gospodarczych charakterystycznych dla Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej, czyli regionów, które jako pierwsze uległy islamizacji. Orientaliści zwracają w tym kontekście uwagę przede wszystkim na koczownicze tradycje plemion zamieszkujących wnętrze Półwyspu Arabskiego, Pustyni Syryjskiej i Sahary oraz kupieckie korzenie działalności mieszkańców bliskowschodnich i północnoafrykańskich miast, ujawniające się w biografii proroka Muḥammada. Niepozbawione znaczenia dla charakteru i powszechności zjawiska podróży w klasycznej i współczesnej kulturze muzułmańskiej mogą być również wskazania islamu – szczególnie, obowiązujący wszystkich zdolnych do tego wierzących, nakaz odbycia przynajmniej raz w życiu pielgrzymki do Mekki oraz, podkreślana w tradycji, zachęta do podróżowania w poszukiwaniu wiedzy, przede wszystkim religijnej, poparta hadisami, czyli opowieściami z życia i wypowiedziami Proroka islamu[6].

---

[2] T. Kowalski, *Relacja Ibrāhīma Ibn Ja'ḳūba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie al-Bekrīego*, Kraków 1946.

[3] T. Lewicki, *Węgry i muzułmanie węgierscy w świetle podróżnika arabskiego z XII w. Abū Ḥāmid al-Andalusī al-Ġarnaṭī'ego*, „Rocznik Orjentalistyczny" 1937, t. 13, s. 106–122; A. Kmietowicz, F. Kmietowicz, T. Lewicki, *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 3, Wrocław 1985.

[4] M. Kowalska, *Ibn Faḍlān's account of his journey to the state of the Bulġārs*, „Folia Orientalia" 1972–1973, t. 14, s. 219–230; eadem, *Średniowieczna arabska literatura podróżnicza*, Kraków 1973; eadem, *Ukraina w połowie XVII wieku w relacji arabskiego podróżnika Pawła, Syna Makarego z Aleppo. Wstęp, przekład, komentarz*, Warszawa 1986; eadem, *A Travel Account in the Works of Mediaeval Arabic Writers*, „Rocznik Orientalistyczny" 1995, t. 50, z. 2, s. 115–121.

[5] Choć, jak wspomniałam wcześniej, studia na temat podróży w świecie islamu nie ograniczają się do opisu i interpretacji charakteru tego zjawiska w kulturze muzułmańskiej, ale dotyczą również podróżników żydowskich i chrześcijańskich pochodzących z terenów, gdzie islam jest lub był w przeszłości religią dominującą, niniejszy tekst poświęcony jest publikacjom, których autorzy koncentrują swoją uwagę na podróżach do Europy podejmowanych przez muzułmanów z Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej.

[6] Zob. m.in. M.M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008, s. 233–234; I.R. Netton, *Introduction*, [w:] *Islamic and Middle Eastern Geographers and Travellers*, red. I.R. Netton, t. 1, London-New York 2008, s. 2–3. Wymienione wyżej motywacje skłaniające muzułmanów do podróży nie miały oczywiście uniwersalnego i niezmiennego charakteru, ale ulegały modyfikacjom w zależności od kontekstu historycznego i geograficznego; zob. *Preface*, [w:] *Muslim Travellers…*, op.cit., s. xii–xiv.

Warto podkreślić szczególnie wagę dwóch ostatnich z wymienionych wyżej motywacji towarzyszących podróżom podejmowanym przez muzułmanów. Mimo że zjawisko pielgrzymki do świętych miejsc jest charakterystyczne dla *homo religiosus* niezależnie od religii i wyznania[7], podobnie jak mobilność w celach edukacyjnych i naukowych jest właściwa większości uczonych, bez względu na epokę i narodowość czy pochodzenie etniczne, nadanie obu wspomnianym motywacjom – religijnej i ściśle z nią związanej edukacyjno-naukowej – charakteru obowiązku, zadecydowało o tym, że w kulturze muzułmańskiej podróż stała się elementem biografii nie tylko nielicznych jednostek (wybitni uczeni) i ściśle określonych grup społecznych, zmuszonych do mobilności przez warunki środowiskowe (koczownicy) lub obowiązki zawodowe (kupcy), ale także szerokich kręgów społecznych.

Jednocześnie obszar, po którym do początków XIX wieku najczęściej wędrowali muzułmanie, został w znacznej mierze ograniczony do terenów zamieszkanych i kontrolowanych przez współwyznawców. Był to oczywiście teren bardzo rozległy, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę warunki, w jakich podróżowano w średniowieczu lub w epoce nowożytnej. Muzułmanie wędrowali licznie przede wszystkim po obszarze sięgającym od Półwyspu Iberyjskiego na zachodzie do terenów Azji Centralnej i Południowo-Wschodniej na wschodzie. Szczególnie dalekie i długotrwałe podróże odbywali mieszkańcy zachodnich rubieży świata islamu, którzy przy okazji pielgrzymki do Mekki odwiedzali wiele ważnych ośrodków religijnych i naukowych, jak Fez, Kairuwan, Kair, Jerozolima, Damaszek, Bagdad, Al-Basra, Al-Kufa i Niszapur[8].

Mniej popularne wśród muzułmanów w średniowieczu i epoce nowożytnej były natomiast podróże do chrześcijańskiej Europy[9]. Stary Kontynent zaczął przyciągać rzesze wyznawców islamu dopiero w XIX wieku, kiedy na niespotykaną wcześniej skalę nasiliły się wpływy polityczne, gospodarcze i kulturowe Zachodu

[7] Jest ono bowiem konsekwencją uniwersalnego w swoich podstawach, choć w poszczególnych kulturach rozmaicie realizowanego, podziału czasu i przestrzeni na sferę *sacrum* i sferę *profanum*, na który zwracali uwagę szczególnie fenomenolodzy religii; zob. m.in. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993, s. 53–124.

[8] Dwaj najsłynniejsi muzułmańscy podróżnicy, Ibn Ǧubayr i Ibn Baṭṭūṭa, pochodzili właśnie z zachodnich krańców świata muzułmańskiego, odpowiednio z Al-Andalus i Maroka.

[9] Warto podkreślić, że często wymieniani podróżnicy muzułmańscy, którzy dotarli aż do wschodnich rubieży Europy już w średniowieczu, Aḥmad Ibn Faḍlān (X wiek) oraz Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (XI/XII wiek), poruszali się przede wszystkim po terenach znajdujących się w orbicie wpływów islamu; T. Lewicki, op.cit.; A. Kmietowicz, F. Kmietowicz, T. Lewicki, op. cit; M. Kowalska, *Ibn Faḍlān's account…*, op.cit.; eadem, *Średniowieczna arabska…*, op.cit., s. 24–35, 97–100.

w świecie muzułmańskim. Kontrast pomiędzy rozmiarami mobilności średniowiecznych i nowożytnych muzułmanów wewnątrz świata islamu oraz poza jego granicami, szczególnie w południowej, zachodniej i centralnej Europie, stał się przedmiotem licznych dyskusji i polemik w środowisku orientalistów, którzy spierają się zarówno w kwestii przyczyn wspomnianej dysproporcji, jak i oceny rozmiarów zjawiska podróży muzułmańskich na ziemie chrześcijan. Z uwagi na przyczynkowy charakter niniejszego artykułu przedstawię w nim zaledwie dwóch, moim zdaniem najbardziej wpływowych obecnie, uczestników wspomnianej debaty. Będą to jednocześnie przedstawiciele kontrastujących ze sobą dyskursów, charakterystycznych nie tylko dla badań dotyczących muzułmańskich podróży do Europy, ale także szerzej – studiów poświęconych kontaktom świata islamu z sąsiadującymi z nim cywilizacjami, szczególnie zaś z cywilizacją europejską.

Można uznać, że inicjatorem analizowanego w tym miejscu sporu jest nestor współczesnej orientalistyki, Bernard Lewis. To właśnie monografia profesora z Princeton *The Muslim Discovery of Europe*, wydana po raz pierwszy w 1982 roku, która spotkała się zarówno z uznaniem, jak i krytyką środowiska, stała się punktem wyjścia dla toczącej się już ponad trzydzieści lat dyskusji[10]. Dzieło Lewisa, pierwsze obszerne opracowanie na temat historii wymiany intelektualnej między światem islamu i chrześcijańskim Zachodem, jest owocem prawie trzydziestoletnich studiów, zapoczątkowanych referatem wygłoszonym na Międzynarodowym Kongresie Nauk Historycznych w Rzymie w 1955 roku oraz pokonferencyjnym artykułem o tym samym tytule[11].

W przywołanej wyżej publikacji Bernard Lewis tłumaczy niewielką liczbę podróżników ze świata muzułmańskiego odwiedzających Stary Kontynent w epokach poprzedzających zmiany cywilizacyjne, jakie miały miejsce na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej w XIX wieku[12], brakiem potrzeby poznania chrześcijańskiej Europy wśród średniowiecznych i nowożytnych wyznawców islamu. Autor *The Muslim Discovery of Europe* kładzie szczególny nacisk na religijne przyczyny takiego stanu

[10] B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, New York 2001.
[11] Ibidem, s. 12; idem, *The Muslim Discovery of Europe*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London" 1957, t. 20, nr 1/3, s. 409–416.
[12] To właśnie w XIX wieku, okresie, któremu w omawianej w tym miejscu monografii poświęcono zaledwie kilka wzmianek, Lewis sytuuje tytułowe odkrycie Europy przez muzułmanów, idem, *The Muslim Discovery…* (2001), op.cit., s. 302–308.

rzeczy. Jak twierdzi, muzułmanie, w przeciwieństwie do europejskich chrześcijan, udając się na pielgrzymkę do świętych miejsc islamu, nie musieli przekraczać granic własnego imperium. Czytając Koran i oddając się praktykom religijnym, nie odwoływali się również, tak jak chrześcijanie, do obcej tradycji. Dodatkowo w ich świadomości dominowało w owym okresie głęboko zakorzenione przekonanie o wyższości własnej cywilizacji nad cywilizacją europejską, wynikające przede wszystkim z wiary w doskonałość islamu, jako ostatniej z religii objawionych[13]. Brak zainteresowania wyznawców islamu chrześcijańską Europą był – jak pisze Lewis – we wspomnianym okresie spowodowany również faktem, iż większość prawników muzułmańskich potępiała podróże na tereny znajdujące się pod jurysdykcją niemuzułmańską, nazywane *dār al-ḥarb*, czyli domem wojny, gdy owe wyprawy nie miały charakteru podboju lub ich celem nie było odzyskanie muzułmańskich jeńców[14].

Lewis zauważa także inne, niezwiązane z religią, przyczyny ignorowania przez muzułmanów Starego Kontynentu, przede wszystkim uzasadnioną do pewnego momentu świadomość zacofania naukowo-technicznego chrześcijańskiej Europy, odczuwaną przez wyznawców islamu jeszcze długo po tym, gdy układ sił w basenie Morza Śródziemnego uległ zasadniczej zmianie. Według profesora z Princeton, muzułmanie sądzili, że średniowieczni i wczesnonowożytni Europejczycy nie mieli im do zaoferowania w wymianie handlowej nic prócz bursztynu, ryb, skór, wełny i niewolników, dlatego to europejscy chrześcijanie, a nie wyznawcy islamu, byli inicjatorami i agentami w handlu między Bliskim Wschodem i zachodnią oraz centralną Europą[15].

W kontekście różnicy w podejściu do poznawania obcych kultur między muzułmanami i chrześcijanami Lewis zwraca również uwagę na praktyczne aspekty podróży. Pisze, że wyznawcy islamu, w przeciwieństwie do Europejczyków eksplorujących Bliski Wschód i Afrykę Północną, gdyby chcieli podróżować i badać Stary Kontynent, musieliby wykazać się biegłością w posługiwaniu się kilkoma językami. Jak twierdzi autor *The Muslim Discovery of Europe*, byłaby to nie tylko większa uciążliwość niż ta, z jaką uporać musieli się Europejczycy,

[13] Ibidem, s. 8–9, 300.
[14] Ibidem, s. 61–67.
[15] Ibidem, s. 91, 300–301.

którym do swobodnej komunikacji w znacznej części świata islamu wystarczała znajomość języka arabskiego, ale także niepotrzebny wysiłek. Muzułmanie, szczególnie bliskowschodni i bałkańscy, mogli bowiem wykorzystać umiejętności chrześcijan i żydów mieszkających na terenach zdominowanych przez wyznawców islamu oraz ich zislamizowanych potomków[16]. Ci ostatni, jak słusznie zauważa Richard W. Bulliet, jeden z recenzentów książki Lewisa, w oczach autora *The Muslim Discovery of Europe* zdają się nie być stuprocentowymi muzułmanami, ponieważ ze względu na swoje pochodzenie skłonni są pełnić rolę pośredników między niechętnymi chrześcijanom współwyznawcami a społecznościami spokrewnionymi religijnie z ich przodkami[17]. Na taką działalność, zdaniem profesora z Princeton, nie zdecydowałby się dobrowolnie żaden wierzący i szanujący się wyznawca islamu, bowiem nauka obcego pisma, a więc również języka, w przekonaniu muzułmanów mogła być postrzegana jako akt niewiary[18].

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden z przykładów niekonsekwencji w wywodzie Lewisa. W czasie lektury *The Muslim Discovery of Europe* można odnieść wrażenie, że autor wymienionej monografii opiera swoją argumentację przede wszystkim na materiałach pochodzących ze wschodniej części świata muzułmańskiego. Jednocześnie, odwołując się do religijnych przesłanek małego zainteresowania muzułmanów Starym Kontynentem, postrzegając przy tym islam w sposób esencjalistyczny, tworzy u czytelników przekonanie, że wnioski, które wyciąga, mają charakter ogólny, dotyczą świata islamu jako całości. Tymczasem, jak sam przyznaje, muzułmanie z Maghrebu nie tylko częściej odwiedzali Europę, szczególnie zachodnią, ale również wykazywali większe zainteresowanie chrześcijaństwem i kulturą europejską niż ich bliskowschodni współwyznawcy, czego dowodem są szczegółowe i wnikliwe opisy podróży na Stary Kontynent autorstwa maghrebskich posłów. Lewis tłumaczy tę różnicę geopolitycznymi uwarunkowaniami charakterystycznego dla Maghrebu stosunku do Europy, na który wpłynęła konieczność stawienia czoła militarnemu i gospodarczemu potencjałowi zachodnioeuropejskiemu kilka wieków wcześniej, niż miało to miejsce na Bliskim

[16] Ibidem, s. 77–80.
[17] R.W. Bulliet, *The Muslim Discovery of Europe* [rec.], "The American Historical Review" 1983, t. 88, nr 2, s. 440.
[18] B. Lewis, *The Muslim Discovery…* (2001), op.cit., s. 72.

Wschodzie[19]. To skromne zastrzeżenie, któremu Lewis poświęca niewiele miejsca, jest jednak niemal niezauważalne w całości wywodu. Tymczasem konsekwencje takiego wyboru źródeł, na które zwraca uwagę kolejny recenzent monografii Lewisa, Malcolm E. Yapp, mają zasadniczy wpływ na wnioski autora *The Muslim Discovery of Europe*[20].

Podczas lektury omawianej monografii trudno oprzeć się wrażeniu, że – zdaniem profesora z Princeton – jedynie pozbawione praktycznych uwarunkowań, dziś powiedzielibyśmy akademickie, zainteresowanie obcymi ludami i kulturami można nazwać ciekawością. Taka bezinteresowna, zdawałoby się, skłonność do poznania rzeczywistości znajdującej się poza granicami własnej kultury jest, według Lewisa, cechą wyłącznie europejską lub ściślej – zachodnioeuropejską, wytworem wielkich odkryć geograficznych, renesansu i reformacji[21]. Zapoczątkowane w nowożytności zachodnioeuropejskie podejście do świata muzułmańskiego w opinii autora *The Muslim Discovery of Europe* w sposób zasadniczy różni się od wcześniejszego, uwarunkowanego praktycznie, chrześcijańskiego dążenia do poznania islamu, które wynikało ze strachu przed podbojem i konwersją oraz świadomości z jednej strony semickich korzeni własnej religii, z drugiej zacofania rodzimej cywilizacji. Zdaniem Lewisa nowożytna zachodnioeuropejska ciekawość świata islamu jest również całkowicie odmienna od muzułmańskiej postawy w stosunku do Europy, niezależnie od epoki[22]. To właśnie to stwierdzenie, które, jak mi się wydaje, w przekonaniu Lewisa najlepiej tłumaczy stosunkowo niewielką liczbę muzułmanów podróżujących po średniowiecznej i nowożytnej chrześcijańskiej Europie, szczególnie w porównaniu do liczby Europejczyków wędrujących lub mieszkających w tym samym okresie na terytoriach muzułmańskich, sprawiło, że omawiana monografia doczekała się licznych komentatorów, wśród których nie brakuje surowych krytyków[23].

---

[19] Ibidem, s. 118–119, 168, 170.
[20] M.E. Yapp, *The Muslim Discovery of Europe* [rec.], „Bulletin of the School of Oriental and African Studies" 1984, t. 47, nr 1, s. 148–149.
[21] B. Lewis, *The Muslim Discovery…* (2001), op.cit., s. 301.
[22] Ibidem, s. 6–9, 301; Lewis odwołuje się w tym miejscu do, właściwej dla języka angielskiego, różnicy znaczeniowej między słowem *interest* (zainteresowanie charakterystyczne dla Europejczyków) a *concern* (zainteresowanie właściwe dla muzułmanów). Ibidem, s. 9.
[23] Na ten aspekt argumentacji Lewisa zwraca uwagę m.in. Roxanne L. Euben, autorka komparatystycznej pracy poświęconej podróży w poszukiwaniu wiedzy w kulturze muzułmańskiej i zachodniej; por. eadem, *Journeys to the Other Shore. Muslim and Western Travelers in the Search of Knowledge*, Princeton–Oxford 2008, s. 32–33.

W świetle powyższych uwag nietrudno się domyślić, że niektórzy komentatorzy *The Muslim Discovery of Europe* oceniają dyskurs konstruowany przez Lewisa jako orientalistyczny, w rozumieniu, które nadał temu określeniu Edward Said w klasycznym, acz kontrowersyjnym dziele *Orientalizm*[24]. Krótko po ukazaniu się pierwszego wydania monografii Lewisa na ten aspekt *The Muslim Discovery of Europe* zwracał uwagę wspomniany wcześniej Bulliet, który w recenzji opublikowanej w 1983 roku na łamach „The American Historical Review" pisał, że „wydźwięk przedstawienia Lewisa jest szyderczy i protekcjonalny w stosunku do muzułmanów do tego stopnia, że podkopuje to analityczną wartość książki"[25].

Z poglądami wyrażonymi w *The Muslim Discovery of Europe* od kilkunastu lat polemizuje również Nabil Matar, profesor historii i literatury angielskiej na University of Minnesota, Libańczyk pochodzenia palestyńskiego, którego zainteresowania badawcze koncentrują się na historii kontaktów między Europą Zachodnią, szczególnie Wielką Brytanią, a światem arabsko-muzułmańskim w epoce nowożytnej. Warto wspomnieć, że jest on aktualnie uznawany za jednego z najwybitniejszych specjalistów w tym zakresie[26]. Opublikowane przez Matara dwie antologie nowożytnych arabskich tekstów na temat Zachodu, w tym licznych przykładów literatury podróżniczej pisanej przez muzułmanów – *In the Lands of the Christians* oraz *Europe Through Arab Eyes* – odmalowują obraz diametralnie różny od tego, który wyłania się z publikacji Lewisa. W obszernych wprowadzeniach i komentarzach do przetłumaczonych źródeł uczony z Minnesoty kreśli portrety ciekawych świata wyznawców islamu, podróżujących i osiadłych na Starym Kontynencie, którzy z reporterskim, czasem nawet etnograficznym zapałem opisują w swoich wspomnieniach, raportach i korespondencji Europę i Europejczyków. Materiałem, do którego Matar odwołuje się najczęściej w swoich badaniach, są wspomnienia jeńców – zarówno chrześcijańskich, porywanych przez muzułmańskich piratów na Morzu Śródziemnym, jak i wyznawców islamu, pochodzących

[24] E. Said, *Orientalizm*, Warszawa 1991.
[25] R. W. Bulliet, op.cit., s. 439.
[26] Publikacje Matara poświęcone są zarówno wizerunkowi muzułmanów w oczach nowożytnych Europejczyków, jak i obrazowi Europy w kulturze muzułmańskiej tego samego okresu; zob. N. Matar, *Islam in Britain, 1558–1685*, New York 1998; idem, *Turks, Moors and Englishmen in the Age of Discovery*, New York 1999; idem, *In the Lands of the Christians*, New York – London 2003; idem, *Britain and Barbary, 1589–1689*, Gainesville 2005; idem, *Europe through Arab Eyes, 1578–1727*, New York 2009.

przede wszystkim z krajów Maghrebu, więzionych przez Europejczyków – a także relacje z podróży poselstw, wymienianych między władcami północno-zachodniej Afryki oraz chrześcijańskimi monarchami z Europy w celu wynegocjowania wykupu lub wymiany pojmanych przez stronę przeciwną poddanych[27].

Na podstawie przetłumaczonych i zinterpretowanych przez siebie źródeł, uczony z Minnesoty podważa zasadność wniosków Lewisa, który w *The Muslim Discovery of Europe*, choć wspomina o jeńcach i posłach muzułmańskich podróżujących po Europie, a nawet wymienia niektórych z nich i pokrótce charakteryzuje pozostawione przez nich relacje, nie rozwija tego wątku, podobnie jak wątku muzułmańskich kupców. Wychodząc ze wspomnianego wcześniej założenia, że podróże przymusowe, wynikające z niewoli, rozkazu władcy lub wykonywanego zawodu, wykluczają ciekawość obcych ludów i kultur, Lewis bagatelizuje znaczenie takich przykładów mobilności, przyjmując jednocześnie, że celem Europejczyków podróżujących na Bliski Wschód i do Afryki Północnej była podróż sama w sobie i bezinteresowna ciekawość Innego. Matar obala to przekonanie, zwracając uwagę na oczywisty fakt, że Europejczycy podróżowali poza granice Europy przede wszystkim w celach praktycznych, w poszukiwaniu towarów, których brakowało na ich własnym kontynencie, lub by odbyć pielgrzymki do najważniejszych miejsc kultu chrześcijańskiego[28]. Jednocześnie przywołuje liczne przykłady muzułmańskich dyplomatów i jeńców, którzy przebywając w Europie, wykazywali autentyczne zainteresowanie europejską kulturą[29].

---

[27] Idem, *In the Lands…*, op.cit.; idem, *Europe through Arab Eyes*, op.cit. Warto w tym miejscu zauważyć, że zainteresowanie Matara podróżami jeńców i posłów starających się o ich uwolnienie było wynikiem jego osobistych doświadczeń. W czasie wojny domowej w Libanie, w maju 1986 roku Matar, libańsko-palestyński protestant, wykładający wówczas na Uniwersytecie Amerykańskim w Bejrucie, został porwany przez członków muzułmańskiej bojówki i przebywał przez sześć miesięcy w niewoli. Po odzyskaniu wolności wyemigrował do Stanów Zjednoczonych, gdzie – jak sam mówi – poniekąd dążąc do osiągnięcia stanu *katharsis* po traumatycznych przeżyciach, zajął się studiowaniem materiałów pozostawionych przez europejskich i muzułmańskich jeńców; *Nabil Matar Wants to Change History*, „University of Minnesota Newsletter" 2011, http://english.umn.edu/engagement/newsletter2011.php?entry=326404**,** data dostępu 2.11.2013; zapis wideo wywiadu z N. Matarem, http://english.cla.umn.edu/faculty/videoInterviews.html, data dostępu 2.11.2013; *Kidnap victim's family gathers to rejoice, celebrate America*, "St. Petersburg Times" z dnia 29.12.1986, s. 2B, http://news.google.com/newspapers?nid=888&dat=19861229&id=JHdIAAAAIBAJ&sjid=h2ADAAAAIBAJ&pg=6494,3615080, data dostępu 2.11.2013; *Beirut University`s Protest Draws Hostage Death Threat*, "Chicago Tribune" z dnia 19.05.1986, http://articles.chicagotribune.com/1986-05-19/news/8602040901_1_christian-east-beirut-kidnaping-phalange-party, data dostępu 2.11.2013.

[28] N. Matar, *In the Lands…*, op.cit., s. xv.

[29] Autor *In the Lands of the Christians* oraz *Europe through Arab Eyes* przytacza wiele historii potwierdzających tę tezę, m.in. przypomina postać marokańskiego ambasadora Muḥammada Tamīma,

Matar podkreśla, że muzułmanie częściej podróżowaliby do Europy, przynajmniej w okresie nowożytnym, gdyby nie strach przed Europejczykami, którzy w świadomości wyznawców islamu zapisali się jako najeźdźcy terroryzujący Al-Andalus i Afrykę Północną, piraci siejący postrach na Morzu Śródziemnym oraz mordercy, którzy nie wahali się podnieść ręki nawet na posłów[30]. Dodatkowo, jak pisze profesor z Minnesoty, powielając w tym miejscu zresztą argumenty Lewisa, muzułmanie nie mogli liczyć na takie udogodnienia podczas podróży do Europy, z jakich korzystać mogli chrześcijanie na Bliskim Wschodzie, na przykład domy noclegowe lub obecność współwyznawców, a nawet stałych przedstawicielstw handlowych i dyplomatycznych[31]. Często również spotykali się z odmową przyjęcia na pokład chrześcijańskich statków płynących do Europy. Matar zwraca także uwagę na fakt, że to Europejczycy byli, w przeważającej liczbie przypadków, stroną uniemożliwiającą muzułmanom podróżowanie w basenie Morza Śródziemnego, między innymi w celach handlowych[32].

Na podstawie wnikliwej analizy bogatego materiału źródłowego, autor *In the Lands of the Christians* i *Europe through Arab Eyes* dowodzi, że muzułmańskie opisy podróży do Europy oraz inne dokumenty, w których znajdują się opisy jej mieszkańców, są często ciekawsze niż dzieła Europejczyków. Europejskie wspomnienia z ekspedycji na Bliski Wschód lub do północnej Afryki były bowiem, zdaniem Matara, najczęściej obciążone ideologią i uprzedzeniami, pełne fantastycznych, nieznajdujących potwierdzenia w rzeczywistości rewelacji na temat muzułmanów, które przedstawiały ich w negatywnym świetle[33]. Tymczasem wyznawcy islamu, w opinii libańsko-amerykańskiego uczonego, nawet jeśli przeklinali w swoich pismach chrześcijan, używając zwyczajowych formuł, pisali o tym, co rzeczywiście widzieli, ich relacje powstawały bowiem najczęściej na zlecenie władców, którzy uzależniali swoją politykę wobec Europy od tego, w jaki sposób

---

który w 1682 roku, podczas pobytu w Paryżu obejrzał operę, balet, wysłuchał koncertu organowego, odwiedził obserwatorium astronomiczne i gabinet profesora astronomii, gdzie zwrócił uwagę na przyrządy służące do obserwacji nieba oraz, jak przyznał towarzyszący mu Francuz, wykazywał zainteresowanie wszystkim, co dotyczyło nauk i sztuk; ibidem, s. xxi–xxii.

[30] Matar powołuje się w tym miejscu na przykład czterdziestoszścioosobowej delegacji marokańskiej, której członkowie w 1620 roku zostali zamordowani w Paryżu. Ibidem, s. xxvi–xxviii; idem, *Europe through…*, op.cit., s. 13–18.

[31] Idem, *In the Lands…*, op.cit., s. xxix–xxx; B. Lewis, *The Muslim Discovery…*(2001), op.cit., s. 91.

[32] N. Matar, *In the Lands…*, op.cit., s. xxv; idem, *Europe through…*, op.cit., s. 10–13.

[33] Idem, *In the Lands…*, op.cit., s. xxxi.

została ona scharakteryzowana przez podróżujących po niej dyplomatów[34]. Profesor z Minnesoty zauważa również, że muzułmańskie wspomnienia z podróży na Stary Kontynent byłyby jeszcze ciekawsze, gdyby nie fakt, że Europejczycy, ze strachu przed szpiegami, starali się ograniczać informacje na swój temat, które udostępniali muzułmanom[35].

Wybór omówionej powyżej perspektywy interpretacyjnej mógłby wskazywać na związki Matara z teorią postkolonialną. Tymczasem autor *In the Lands of the Christians* i *Europe through Arab Eyes* odcina się od niej, wskazując, że w badaniu muzułmańskiej nowożytnej literatury podróżniczej oraz innych dokumentów na temat Europy pozostawionych przez ówczesnych wyznawców islamu nie można stosować tych samych narzędzi, które wykorzystywali ideolodzy i praktycy postkolonializmu, tacy jak wspomniany wcześniej Edward Said lub, do pewnego stopnia, Gayatri Chakravorty Spivak, analizująca teksty europejskie na temat świata islamu, a nawet Stephen Greenblatt, piszący o europejskim wizerunku innych kontynentów, przede wszystkim obu Ameryk. W przekonaniu Matara muzułmanie podróżujący po Europie, w przeciwieństwie do Europejczyków odwiedzających inne kontynenty, nie byli zwiastunami imperializmu i nie musieli umniejszać dorobku kulturowego Starego Kontynentu zgodnie ze z góry założoną tezą. Byli natomiast niemal wyłącznie empirykami, którzy przed wyjazdem do Europy nie dysponowali tak obszerną wiedzą na jej temat, nawet zmitologizowaną, jak zasób informacji o Bliskim Wschodzie i Afryce Północnej, który mogli wykorzystać i do którego chętnie odwoływali się Europejczycy[36].

Wydaje mi się, że zestawienie kontrastujących ze sobą dyskursów na temat muzułmańskich podróżników w Europie nie tylko odzwierciedla, przynajmniej do pewnego stopnia, przemiany zachodzące w paradygmacie badawczym orientalistyki na przestrzeni ostatnich kilku dekad, ale także odsłania niektóre słabe punkty badań nad Orientem. Obaj autorzy, których monografie omówiłam w niniejszym tekście[37], dopuszczają się idealizacji jednej lub drugiej strony muzułmańsko-europejskiego

[34] Ibidem, s. xxxi–xxxii.
[35] Idem, *Europe through…*, op.cit., s. 11–12.
[36] Idem, *In the Lands…*, op.cit., s. xxxii; W monografii *Europe through Arab Eyes* Matar odwołuje się do koncepcji badań nad podporządkowanymi (*subaltern studies*), której autorką jest G.Ch. Spivak; idem, *Europe through…*, op.cit., s. 27.
[37] Wnioski, do których dochodzą ci sami autorzy, zestawia ze sobą w krótkim porównaniu także wspomniana już R.L. Euben; eadem, op.cit., s. 32–33.

porównania. Tak jak Lewis przecenia Europejczyków, pisząc o bezinteresownych podstawach ich zainteresowania światem muzułmańskim, tak samo Matar wydaje się nie zauważać, że przekleństwa pod adresem chrześcijan, obecne w wielu tłumaczonych i interpretowanych przez niego muzułmańskich tekstach, mogą mieć nie tylko charakter retoryczny. Niekwestionowaną zasługą Matara jest jednak moim zdaniem wystrzeganie się uogólnień. Porównanie *The Muslim Discovery of Europe* oraz *In the Lands of the Christians* i *Europe through Arab Eyes* po raz kolejny wskazuje, że perspektywa esencjalistyczna w badaniach nad światem islamu może okazać się niebezpieczna. Różnica w doborze źródeł pociąga bowiem za sobą radykalną różnicę we wnioskach.

Michał Kozicki

Orient Express as a Bridge between Europe and the Middle East

As far as the Middle East is concerned, little transport development had been seen there until the mid-19th century, when the first railway line was constructed in 1856 between Alexandria and Cairo. Throughout the centuries the merchandise between Europe and India was carried on the backs of animals. With the advent of railway, the Europeans aimed to link Europe with the Middle East and India by rail lines, not only to ease the transit of goods but also to facilitate the transport of passengers, especially by creating a network of fast and luxurious trains, such as the Orient Express.

The original Orient Express, which traversed half a dozen countries, was the first train linking Europe with Constantinople (Istanbul). The imperialists desired to have a direct connection with the Ottoman empire in order to ease sharing it out between themselves.

The idea of expensive and luxurious trains was merely germinating in Great Britain when a young engineer George Pullman constructed in 1864 a train tailored to long journeys through the American continent. Its carriages were equipped with reclining seats. What is more, Pullman introduced dining cars so as the layovers could be shortened. Then he was invited by James Allport, the director of the British Midland Railway to England, where he founded the Pullman Palace Car Company (1870s), which introduced the restaurant service in the first Pullman train in Europe on the route London – Brighton.

Soon another inventive man, whose name was Georges Nagelmackers, appeared

on the scene. He had seen Pullman's trains in the US and he realised that such trains would have been useful in Europe, where the needs of introducing meals and improving the accommodation during the several-day journeys were noticed. So, he persistently attained funds and finally inaugurated his first train under the label of the Compagnie Internaltionale des Wagons-Lits (CIWL)[1] on 4th October 1883.[2] As for the CIWL company, it was founded by Nagelmackers in 1872. In the same year a test run of a CIWL sleeping car took place on the section Paris – Vienna, where the car was attached to the Courirzug train.[3]

The Wagons-Lits company provided and staffed sleeping and dining cars, while the various national railway companies provided the track, stations and locomotives. Apart from buying first class tickets, the passengers had to pay a special Wagons-Lits supplement which the company got revenue from, while the train companies got their returns on tickets.

As for the Orient Express (l'Express d'Orient) itself, it started running twice a week in 1883 from Paris (Gare d'Est) to Istanbul via Strasbourg, Munich, Vienna, Budapest, Bucharest and Giurgiu.[4] In Giurgiu the passengers had to cross the Danube by ferry to go to Ruse in Bulgaria and then continue their journey by a less luxurious train to Varna on the Black Sea, from where the Austrian Lloyd steamer departured for the 14-hour voyage to Constantinople (Istanbul).

From 1885 the service increased to daily on the section Paris – Vienna. The Orient Express ran two days a week on the section Vienna – Giurgiu for a ferry to Ruse, whereas on the third day it ran from Vienna to Nis via Belgrade, from where the passengers were taken on horse-drawn carriages through the mountains to Plovdiv. From there the train service resumed for Istanbul. From 1888, the Orient Express ran along the Orientbahn built by baron Hirsh for the Ottoman sultan, while the Romanian section was extended in 1895 to Constanta, where it was possible to board a ship to the Bosphorus.

---

[1] *Koleją przez świat. Przewodnik wzdłuż 30 najatrakcyjniejszych tras kolejowych świata*, translated by R. Widłaszewski, Warszawa 1994, p. 20

[2] *Orient-Express*, www.trains-worldexpresses.com, retrieved 13.03.2013. Although the official inauguration of the Express d'Orient took place in October 1883, it was preceded by test runs of the CIWL Train Eclair between Paris and Vienna on 10th – 14th October 1882. It is also worth mentioning that the first Orient Express to Giurgiu left Paris Est on 5th June 1883.

[3] Ibid.

[4] This train consisted only of compartment sleeping cars and a dining car and was hauled by the locomotives of various railway administrations.

When the line was completed in 1889, the direct operation started on the section Paris–Constantinople. The Orient Express left Paris (Gare de Strasbourg, renamed Gare de l'Est) every evening at 18:25, while the arrival at Constantinople was scheduled at 16.00, three nights (67,5h) after departure from Paris. Apart from daily sleepers for Vienna, the train twice a week had sleepers for Constantinople (Sundays and Wednesdays) and for Bucharest (Mondays and Fridays). The Express d'Orient was officially renamed Orient Express in 1891.[5]

In addition to the Orient Express, a new competitive train was set in motion in 1888. The Conventionszug ran from Vienna to Istanbul, and later to Thessaloniki. The rolling stock was owned by the Austrian state railways, which commissioned special cars with sleeping accommodation.[6] What is more, there was a short-lived Prussian service between Berlin and Budapest, and the train named Orient-Kurierzug started to run in 1889.[7]

Shortly before the beginning of the 20th century the CIWL company operated direct sleeping cars on such routes as Ostend–Karlsbad (today's Karlovy Vary in Czech Republic), (Ostend–Vienna)–Triest and Constanta. As for the Karlsbad Express, it was a seasonal train not yet combined with the Orient Express.

In 1906 the Simplon-Express was set in motion. It ran from Calais to Milan and later to Venice. However, the German and Austrian empires prevented its extension to the Balkans. In regard to the Orient Express, it did not reach Istanbul in 1912 and 1913 because of the Balkan wars.

In 1909 the Orient Express train sets were equipped with new sleeper and dining cars. In the new sleepers softer suspension was installed whereas upper berths could be folded away for daily use.

According to a 1914 list of carriages in the train on the depart from Vienna, the Orient Express from Istanbul/Constanta to Paris was composed of the following carriages: **F (van)** – Vienna–Paris, **F (van)** – Istanbul/Constanta–Paris, **WR (diner)** – Istanbul/Constanta–Paris, **WL (sleeper)** – Istanbul/Constanta–Paris, **WL** – Vienna–Paris, **WL** – Vienna–Ostend, **WL** – Istanbul/Constanta–Ostend, **F** – Istanbul/Constanta–Ostend. As for the route, the cars to Ostend west of Wels

[5] *The truth behind the legend... The Orient Express..*, www.seat61.com/Orient Express, retrieved 13.03.2013.
[6] *Orient-Express*, op.cit.
[7] Ibid.

ran as the Vienna–Ostend (Orient) Express, while west of Nurnberg they were combined with the Karlsbad–Ostend Express.[8]

Due to the outbreak of World War I, the Orient express was suspended in July 1914. As for the Germans, they tried to run a Berlin–Constantinople train but without much success. Their Balkanzug ran from Berlin (via Vienna or Breslau) and Strasbourg to Istanbul via Budapest and Belgrade. Interestingly, some cars operating on the aforementioned routes were of Prussian origin, while the sleeping cars and coaches were being requisitioned from the CIWL company until 1918.[9]

It was not until February 1919 that the Orient Express was reinstated, initially as the Orient-Express train de luxe militaire. It ran twice a week from Paris to Vienna, Budapest and Bucharest (with a branch to Prague and Warsaw), but via Zurich and the Arlberg Pass into Austria in order to bypass Germany.[10] Even though its operation through Germany was resumed in 1920, it was suspended again in 1923-1924 because of the Ruhr crisis.

In addition to the Orient Express, the Simplon Orient Express started running. It used the southern route from Paris (Gare de Lyon) and reached Lausanne, Milan, Venice, Trieste, Belgrade, and from 1920 onwards Istanbul. The advantage of this route was that it circumvented Germany, which the Allies still did not trust. As for Austria, it was initially excluded from the Orient Express route by the Entente politics after the end of the WWI, and the Simplon Orient Express to Istanbul, Bucharest and Athens was directed via Switzerland and Italy. Finally, the Arlberg Orient Express started to cross Austria. At the beginning the Austrian government insisted that all the international trains could not pass through their territory unless directed via Vienna. Therefore, a special clause in the Treaty of Versailles brought Austria to accepting the Simplon Orient Express route.

It is also worth mentioning that attempts to extend the Simplon Orient Express beyond Istanbul – to Cairo – were made in the 1920s. They all failed, even though the Greek railways extended the Orient Express from Athens to Piraeus

[8] Ibid.
[9] Ibid.
[10] The Orient Express was formally re-introduced in 1921. It ran from Paris to Bucharest, with direct cars from Ostend and Amsteradam and with a branch to Warsaw.

quay in order to facilitate the connection with a fast Greek steamer to Alexandria.[11] In regard to Greece, the CIWL company introduced their service on the narrow gauge lines in the Peloponnesus using the railway's dining cars.

As for the pre-war wooden R-class carriages, they were subsequently replaced by the new steel S-class sleeping cars. Having replaced the varnished teak of earlier Wagons-Lits cars, the new cars were painted blue with gold lining and lettering. From 1925 onwards, blue and gold all-steel dining cars replaced the old restaurant cars.[12]

In accordance with the 1931 Belgrade list of carriages in the train, the following cars were included in the Orient Express to Istanbul: **F** – Paris–Milan–Istanbul, **WL** – Berlin–Breslau–Istanbul (4 times a week), **WL** – Prague–Istanbul (the same days), **WL** – Ostend–Istanbul (3 times weekly), **WL** – Paris–Milan–Istanbul, **WR** – Trieste–Istanbul and **F** – Paris–Milan–Istanbul. As for the trains heading for Istanbul and Athens, the complicated shunting took place in Belgrade.[13]

Worth mentioning is the fact that in 1929 the Orient Express got stuck in the snow for five days at Tcherkesskeuy, some 130 kilometres from Istanbul, which inspired Agatha Christie's to write her famous novel *Murder on the Orient Express*.

A complete network of luxurious trains operated between Western and Central Europe by the 1930s. This allowed the trains to interconnect and swap the sleeping cars at various points such as Budapest or Belgrade. There were three main Orient Expresses: the Simplon Orient Express, the Orient Express and the Arlberg Orient Express.

As for the Simplon Orient Express, it ran daily from Calais/Paris (Gare de Lyon) to Istanbul via Dijon, Lausanne, Milan, Venice, Trieste, Zagreb, Belgrade and Sofia, and provided sleeping cars from Calais and Paris to Athens. As far as the class of the cars is concerned, the Calais–Trieste, Paris–Athens and Paris–Istanbul sleeping cars belonged to the luxurious LX-class, while the Calais–Istanbul and Calais–Athens cars were normally S-class.

[11] Ibid.
[12] *The truth behind the legend...*, op.cit.
[13] *Orient-Express*, op.cit.

The Orient Express, in turn, provided a service from Paris to Budapest three times a week. This train had sleeping cars from Calais/Paris to Bucharest and from Paris to Istanbul. As far as the latter connection is concerned, it ran combined with the Simplon Orient Express on the section Belgrade–Istanbul.

The Arlberg Orient Express was created in 1932 out of the Suisse Arlberg Vienna Express, which was introduced in 1924. The original Suisse Arlberg Vienna Express was combined with the seasonal Oberland Express from Paris to Interlaken and the Engadin Express to Chur. At Chur the Engadin Express had a connection to St. Moritz on metre gauge operated by the Rhaetische Bahn. A Mitropa dining car was attached to that train.[14]

When the Orient Express was not running, the Arlberg Orient Express was taking up its departure slot from Paris Est (three times a week). It ran from Paris to Budapest via Basel, Zurich, Innsbruck and Vienna and had sleeping cars Calais/Paris–Bucharest and Paris–Athens. The train also conveyed Istanbul–Berlin and Istanbul–Prague sleeping cars four and three times a week respectively.

During World War II most of the great trains were suspended, including the Orient Express, which was replaced by the German Mitropa's Orient Express to the Balkans. It ran from Berlin to Sofia via Prague, with additional sleepers from Torino and Rome. Even though it was reserved for military and diplomatic personnel, it did not turn out to be a success, as it was often blown up by the partisans.

Although the war stopped the grand expresses in September 1939, the Orient Express Munich–Bucharest and the Simplon Orient Express from Lausanne eastwards were resumed for a short time. From 1941 only its Berlin branch ran to Sofia, while from 1942 a Mitropa car from Paris was added in Pecs, Hungary. In France the train was combined with the Mitropa service Hendaye–Berlin, which connected Franco's Spain with Hitler's Reich. Departing from Belgrade in 1944, the Mitropa train was composed of such wagons as Serbian **BC (second and third class)** – Belgrade–Nish, **WLAB sleeper (ex-CIWL) –** Belgrade–Nish for civilians, three **Mitropa sleepers** (Budapest/Berlin/Paris–Sofia), one Bulgarian **BC** on the section Belgrade–Sofia for Bulgarian army, and Serbian cars of different

[14] Ibid.

types: **AB (first and second class)** and **C (third class)** for German army, **ABC (first, second and third class)** on the section Vienna–Sofia (a Serbian or German car), **AB, C, D (van)** for civilians, and a **postal van**.

In 1945 the so-called Medlock trains, carrying British troops home, were introduced. They ran from Italy, France and Western Germany to Calais. There were also the trains provided to the American forces on such routes as Paris – Munich Oberwiesenfeld/Nurnberg and Nice–Karlsruhe–Munich Oberwiesenfeld/Nurnberg Roethenbach. What is more, on 22nd August 1945 a regular US Army express was started from Vienna Franz-Josefs-Bahnhof in the American section to Linz via Langenlebarn, where the US Army had their airfield.[15]

After World War II the Arlberg Orient Express and the Simplon Orient Express were restarted and both of them circumvented defeated Germany. As for the branch of Orient Express to Prague and Warsaw, it also bypassed the Soviet-occupied East Germany. Even though the French targeted to run those trains once again as an exclusive, deluxe service, that idea was made unrealistic because of the airlines' progress.

In November 1945 the Simplon Orient Express was resumed on the route Calais–Sofia and extended to Istanbul in 1947. The trains ran via Paris, Milan, Venice, Belgrade. In addition to the Wagon-Lits sleepers and restaurant, ordinary railway company seating cars and couchettes were conveyed for various parts of the journey. As the Greek/Yugoslav border was closed, the sleeping cars to Athens were impossible to resume. In regard to the luxurious cars, various types were employed on different sections. For example, a luxurious LX-class cars ran between Paris and Brig, while Z-class sleepers were used on Paris–Belgrade. Ultimately, the Z-type cars appeared also on the Paris–Istanbul/Athens run.

From 1947 onwards, the Wagons-Lits Company's sleeping and dining cars that operated in the Eastern Bloc were gradually taken over by the sleepers and restaurant cars belonging to the local railway companies because of the communists' firm control of the Eastern Europe.

In 1948 the Balt Orient Express was introduced on the route Stockholm–Istanbul via Odra Port (today's Świnoujście), Poznań, Žilina, Budapest and Belgrade.

[15] Ibid.

The train was equipped by various railway administrations from the Eastern Europe. The Balt Orient Express did not reach Istanbul itself but it had a connection with the Simplon Orient Express.[16]

Thanks to the reopening of the Greek border, the trains running from Paris to Athens were resumed in 1951. However, the Bulgarian/Turkish border was then closed, which led to the temporary halting of the Istanbul section until 1952.

The year 1960 brought the withdrawal of the Orient Express sleeping cars to/from Calais. From that time on all the trains started or terminated in Paris (Gare de Lyon). The former Pullman cars of the Calais – Paris Golden Arrow ran around Paris and maintained connection between the Gare du Nord and the Gare de Lyon.

In 1962 the Simplon Orient Express was withdrawn and replaced by the slower Direct Orient Express, which conveyed a daily sleeping car and seats cars on the route Calais–Paris–Milan and Paris–Belgrade, as well as sleeping and seats cars to Istanbul and Athens. The trains from Belgrade to Istanbul ran twice a week, while those from Belgrade to Athens three times a week, which was later changed to twice a week. As for the types of cars circulating between Paris–Belgrade–Istanbul/Athens, the Z-class and YU-class ones were employed.

In regard to the Arlberg Orient Express, it lost its Paris–Budapest and Paris–Bucharest sleepers and ran on the route Paris–Zurich–Innsbruck–Vienna as the Arlberg Express until the mid-1990s. Then it became an overnight train from Paris to Chur via Zurich, without a name but still staffed by the Wagons-Lits company. As the new TGV-Est was introduced on the line Paris–Zurich in 2007, reducing the time of journey to 4 hours 45 minutes, the Paris–Chur sleeper was withdrawn in the end.

At the beginning of the 1970s, the Wagons-Lits company was more and more ailing. Receiving revenue only from sleeper supplements, the company was no longer able to maintain and renew the ageing sleeping car fleet. Therefore, it started to sell and lease its rolling stocks to the national railway operators all over Europe. Even though those sleeping cars were owned or leased by many Western European companies, they were still staffed by the Wagons-Lits personnel.

[16] Ibid.

The Wagons-Lits company withdrew all direct trains from Paris to Istanbul/Athens and the last run left Paris Gare de Lyon at 23:56 on 19th May 1977.[17] Nevertheless, a rump of the train called the Direct Orient Express remained in use until the early 1990s and ran between Calais, Paris, Milan and Venice. Simultaneously, the Orient Express from Paris to Vienna, Budapest and Bucharest continued to run as before.

Worth mentioning is that the year before the Nostalgie Istanbul Orient Express was introduced by Alby Glatt. Consisting of ex-CIWL sleeping cars, the train ran as a tourist special to Istanbul and European destinations.[18] Nevertheless, the most spectacular ride of the Nostalgie Orient Express took place in 1988. In order to commemorate the 30th anniversary of Fuji TV, eleven cars of the Orient Express visited Japan. The train crossed France, Germany, Poland, the USSR, China and Hong Kong in 19 days, covering 18,000 kilometres, which was a world record. In Hong Kong the train was loaded onto a ship and transported to Yamaguchi, from where it continued its journey to Tokyo. In Japan the Orient Express was hauled by a D51-498 steam locomotive, which was restored by the Japanese Railways solely to pull it.[19]

From 1977 onwards the Orient Express continued to run as the main overnight train on the route Paris–Vienna, and to provide also direct cars between Paris, Budapest and Bucharest. This train conveyed the ÖBB (Austrian Federal Railways) or SNCF (French Railways) couchettes and seats cars between Paris and Vienna. As for the Salzburg–Vienna–Budapest section, the trains were composed from a Hungarian restaurant and air-conditioned seats cars. Until 1991 the train conveyed also an ÖBB sleeping car staffed by the Wagons-Lits company. This car ran on the section Paris–Vienna–Bucharest and was full of Caucesceau's diplomats. It was one of the MU-type cars, built between 1964 and 1974. Painted in mid-blue Trans Euro Night's colours, the car had 12 compartments, each usable as 1, 2 or 3-bed sleeping space.

As a faster and better-timed train began to run on the section Paris–Vienna during the summer months in the 1980s, the Orient Express's Paris–Vienna seat

[17] *The truth behind the legend...*, op.cit.
[18] *Orient-Express*, op.cit.
[19] *Nostalgie Istanbul Orient Express*, www.jr-chiisai.net/rolling_stock/item/nostalgie-istanbul-orient-express, retrieved 14.03.2013.

cars, couchettes and sleeping cars were transferred to this train when it ran. The Paris–Vienna *rapide* left Paris at about 17:15, while the Orient Express left the capital of France at 23:15. That meant that the Paris–Bucharest sleeping car attached to the Paris–Vienna *rapide* had a long layover in Vienna because it had to be linked to the Orient Express arriving in Vienna a couple of hours later.[20]

When the Orient Express was put to an end, James Sherwood, the head of Sea Containers Inc. and a railway enthusiast, tried to restart it after a few months. In order to do that, he bought two sleeping cars in Monte Carlo. Other 35 cars were found mainly in Spain, where the golden age of railways lasted a little longer. The 9 Pullman cars were reconstructed by the English craftsmen from Carnforth in Lancashire, whereas the sleeping cars were rebuilt by the German Bramer Wagonbau company and the Wagons-Lits workshops in Ostend. Finally, the Venice Simplon Orient Express (VSOE) started up a regular service from London and Paris to Venice. As for the rolling stock, the vintage 1920 and 1930 Pullmans were used on the section London–Channel port, while in continental Europe the vintage 1929 Wagons-Lits sleepers were employed.[21]

In 1991 in turn the VSOE train ceased to run to Romania and it only ran between Paris, Vienna and Budapest. The train was formed from sleeping cars, couchettes and seat cars, as well as a dining car. It was not until 1998 that the Venice Simplon Orient Express regained the Paris–Bucharest sleeping car. The car was built in Germany and belonged to the CFR (Romanian Railways). It was painted in the smart red and cream livery and had 10 compartments, each one equipped with 1, 2 or 3 berths. The Paris–Bucharest train ran twice a week.

Interestingly, a completely different special train composed of the new Turkish sleeping and dining cars, painted white with red and blue strips, made a tour from Istanbul to Prague and Vienna in 1999. Although at least one trip a year was planned, the project failed.[22]

Both Orient Express's Paris–Budapest and Paris–Bucharest sleeping cars were withdrawn on 10th June 2001. From that time the Orient Express ran only on the section Paris–Vienna via Strasbourg as an Euro Night train. The Paris–Vienna train was coupled onto a French domestic train Paris–Strasbourg.

---

[20] *The truth behind the legend...*, op.cit.
[21] *Koleją przez świat*, op.cit., p. 25
[22] *Orient-Express*, op.cit.

With the opening of the new TGV-Est high speed line from Paris to Strasbourg on 10th June 2007, the domestic Paris–Strasbourg train, which the Orient Express was attached to, was replaced by a 200 mph TGV. As a result, the Orient Express was limited to the Strasbourg–Vienna section and it consisted only of ÖBB cars.

The Orient Express made its last run on 12th December 2009. After the Europe-wide timetable change on the following day the name Orient Express disappeared forever after 126 years. Having evolved into an Austrian Railways (ÖBB) Euro Night, the Orient Express on its last run consisted of one Austrian air-conditioned sleeping car (1 and 2-berth compartments, including two deluxe compartments with toilet and shower), two modern air conditioned couchettes with 4 and 6-berth compartments, and an Austrian seats car.

As for the two main reasons of the withdrawal of the Orient Express, the first was that Strasbourg itself was unable to support a sleeper train to Vienna, and the second was that too little effort had been made to integrate fares, ticketing and marketing between the sleeper and its Strasbourg–Paris TGV connection to offer an integrated Paris–Vienna service. Moreover, with the advent of the new semi-high speed Railjet trains in 2008, it has become possible to travel from Munich to Budapest via Vienna in a very short time.[23]

Even though one can no longer travel by the Orient Express, there is a possibility to go on board of the vintage Venice-Simplon Orient Express. Its gleaming carriages continue to transport passengers across Europe in opulent surroundings of one of the most famous and romantic journeys in the world. What makes the journey aboard this iconic train one of the world's finest travel experiences is the mixture of delightful vintage cabins, gourmet cuisine and lively on-board entertainment.

The private cabins are impeccably restored to their former glory. Each one features an original washbasin cabinet with cold and hot water, a banquette sofa, footstool and small table. At night it becomes a comfortable bedroom with soft towels and crisp bedding. When the passengers enjoy a gourmet dinner in the restaurant car, the stewards convert their cabins from daytime seating to a luxurious cabin. One can travel in double cabins and cabin suites. The steward can be called by a personal cabin bell.

[23] *The truth behind the legend...*, op.cit.

As for the dining aboard the Venice-Simplon Orient Express, it is an unforgettable gustatory experience. The skilled French chefs freshly prepare the dishes on the train. The finest supplies are taken on board during the train's journey. The train features three individually styled restaurant cars: Cote d'Azur, Etoile du Nord and L'Orient, where lunch, dinner and brunch are served. The fare includes *table d'hôte* meals, whereas an à la carte menu and 24-hour compartment service is available as well. The waiters serve breakfast and afternoon tea to the passengers' cabins.[24]

In regard to the menus aboard the Orient Express, they were all strictly French. The *haute cuisine* was offered in those trains even after the end of World War II. One could try the consommé Xavier, salmon en Bellevue, veal haunch "Ecarlate", asparagus à l'italienne, soufflé "Alaska" and fruit basket.[25]

The Orient Expresses were hauled by many fantastic locomotives, invariably firing imagination of the railway enthusiasts. As for the steam locomotives that hauled them in the first quarter of the 20th century, they were the beautiful Maffei S3/6 and the unique S2/6 in Royal Bavaria, designed by A. Hammel, H. Leppla and K. von Biber. The other locomotives were as follows: the Austrian Goeldsdorf 310 with an axle formula 2-6-4, the Hungarian 203-class Atlantic, and the only Pacific No. 21 built in Belgium for Bulgaria. After World War II other great locomotives were coupled onto the Orient Express train sets. They were the SNCF 241A ex-Est, the 241P on the Arlberg Orient Express, the Czech 498.0 and 498.1 that double-headed the Balt Orient Express, the Hungarian 4-4-4 tank locomotives, the Austrian 2-8-4 type 214, the Romanian 142, 150 and 151-class, the Italian Pacific 691, the strange Franco-Crosti 683 (the Simplon Orient Express) and the Greek Mi alpha, an immense 2-10-2 built in Italy.[26]

Many famous people travelled by the Orient Express, for example Tsar Ferdinand of Bulgaria, King Leopold II of Belgium, Emperor Haile Sellassie I, King Carol and Josephine Baker. Some of the kings behaved in a very odd way aboard the Orient Express. Ferdinand of Bulgaria was so scared of assassins that he locked himself in the bathroom. The monarch insisted on driving the train

[24] Www.orient-express.com, retrieved 20.03.2013.
[25] *Orient-Express*, op.cit.
[26] Ibid.

himself through his country, which he did at dangerous speeds.[27] Sometimes the kings even ordered to attach their salons to the Orient Express.

As it was mentioned earlier, the European powers wanted to link Europe with India by rail. Such a route would cross the Middle East and would also compete with the marine transportation via the Suez Canal. Two options were taken into account. The first line would connect Istanbul and Basra via Gaziantep and Baghdad, whereas the second one would link Istanbul with Zahedan near the Iranian-Pakistani border via Tehran. The Ottoman Empire gave concessions to the Germans, the French and the British, though they favoured the Germans. Had it not been for the Germans, the Taurus Express would not have linked Istanbul with Bagdad.

The Taurus Express was inaugurated in 1930. With the directives of the 1929 Simplon Orient Express conference, the train was targeted to be extended from Calais to Cairo and Baghdad. Like every train in the Middle East, it consisted mainly of state railways' coaches, but it included Wagons-Lits sleeping and dining cars until 1972. The Wagons-Lits company also ran the exclusive Anatolie Express from Istanbul to Ankara. Worth mentioning is that there was an unwritten law that German officers used this train, whereas the British ones travelled by the Taurus Express.

It was not until 1940 that the Taurus Express reached Baghdad because of the delays in the construction works between Tel Kotchek on the Syrian Border and Baiji. In order to haul this train on the section Mosul–Baghdad, the new streamlined Pacific steam locomotives were delivered from England to the Iraqi State Railways. They were named Coronation as their appearance resembled the famous Coronation class of the London Midland. Of all the four locomotives built, only three of them arrived in Iraq as the forth one was sunk during the transit. In October 1943 such a list of carriages in the Taurus Express was recorded in Meydan Ekbez: **F (van), CIWL** – Baghdad–Istanbul; **two WL SG (sleeper)**, **CIWL** – Baghdad/Tripoli–Istanbul; **two coaches, TCDD** (Turkish Railways) – Baghdad–Istanbul and **van** Baghdad–Istanbul.

[27] D. Zax, *A Brief History of the Orient Express*,http://www.smithsonianmag.com/history/a-brief-history-of-the-orient-express-149702768/?no-ist=, retrieved 20.03.2013.

Before the diesel engines were introduced in Iraq, the Baghdad Express was hauled by steam locomotives of various origin. There were the PC 2-4-1 streamlined, TD 2-8-0 (on the section Baghdad–Mosul), GA 2-6-0 (Mosul–Tel Kotchek), 611-633 (2-6-0) of Cenup Demiryollari (Tel Kotchek–Aleppo), TCDD 56.0 (double traction) and TCDD 46.0 (2-8-2).

At the turn of the 21st century, the Taurus express ran from Istanbul to Gaziantep. It was composed of blue and red Turkish cars and hauled by the GM 22000 diesel locomotives. With the electrification of the line to Ankara, the diesel traction was taken over by the E43000 of Tulomsas/Toshiba. In 2001 the Syrian sleeping car of the East German production was attached to that train and it ran from Istanbul to Damascus. At Karkamis the Syrian sleeper was coupled onto a freight train that was hauled by the Syrian Russian-built diesel type TE114.[28] Even though the service was suspended on the Iraqi territory in 2003 due to ongoing war, there is a chance that the train may reach its former terminus in Baghdad in the future.

[28] *Orient-Express*, op.cit.

Sebastian Gadomski

Szekspir w teatrze arabskim

Powtarzany od wielu lat na Bliskim Wschodzie dowcip mówi, że Szekspir to tak naprawdę arabski pisarz, który nazywał się Szajch Zubajr. Idąc za duchem żartu przenikającym epoki historyczne, wyobraźmy sobie zatem, że Hamlet to kuwejcki książę, który wraca do kraju ze studiów w Stanach Zjednoczonych na pogrzeb ojca. Wyobraźmy sobie, że Romeo i Julia to Dżamil i Dżamila pochodzący z dwóch od lat zwaśnionych arabskich rodów. Spójrzmy w końcu na losy Dodiego, bohatera sztuki *Doditello*, który wikła się w gorący romans z brytyjską księżniczką. Czy kolejne arabskie parafrazy dzieł Szekspira to tylko ambitna próba włączenia się w światową teatralną narrację czy może głębokie pragnienie odczytania głoszonych przezeń prawd w swoim własnym języku i kodzie kulturowym?

Jak pisze Graham Holderness, „Szekspir dotarł na Bliski Wschód zaskakująco szybko”[1]. Już w 1608 roku, podczas trzeciej wyprawy zorganizowanej przez Brytyjską Kompanię Wschodnioindyjską, załoga statku Red Dragon zainscenizowała na (przynależącej dziś do Jemenu) Sokotrze przestawienie *Hamlet*. Warto przy tym wspomnieć, że sztuka ukazała się drukiem zaledwie pięć lat wcześniej. Trudno przypuszczać, aby to wydarzenie w jakikolwiek sposób wpłynęło na świadomość teatralną mieszkańców wyspy, a tym bardziej całego regionu, jednakże sam fakt historyczny godzien jest odnotowania.

Tak naprawdę utwory Szekspira po raz pierwszy zaistniały na arabskich scenach teatralnych dopiero pod koniec XIX wieku i były częścią wielowymiarowego zjawiska arabizacji oraz adaptacji dzieł światowej literatury. Szekspir nie jest tu

[1] G. Holderness, *The Al-Hamlet Summit, Introduction*, Hatfield 2006, s. 9.

jakimś szczególnym przypadkiem, gdyż – jak dowodzi Abu al-Hasan Salam w pracy *Hajrat an-nass al-masrahi* (*Zadziwiający tekst teatralny*) – parafrazy i trawestacje odgrywały bardzo istotną rolę w krystalizowaniu się arabskiej dramaturgii[2]. Podobne opinie znajdujemy także w opracowaniach Alego ar-Raja, Muhammada Mustafy Badawiego, Muhammada Mandura czy Ewy Machut-Mendeckiej. Co więcej, Said an-Nadżi w książce *At-Tadżrib fi al-masrah* (*Doświadczenie w teatrze*) posuwa się nawet do stwierdzenia, że „dzisiejszy teatr arabski nadal jest zakładnikiem teatru zachodniego"[3]. Wystarczy przecież wspomnieć, że powszechnie za datę narodzin współczesnego (albo nowoczesnego) teatru arabskiego uważa się rok 1847, kiedy to Libańczyk Marun an-Nakkasz we własnym domu i przed wyselekcjonowaną publicznością zaprezentował zarabizowaną przeróbkę molierowskiego *Skąpca* pod tytułem *Al-Bachil* (*Skąpiec*)[4]. Choć wydarzenie to jest raczej tylko symboliczną cezurą porządkującą ewolucję konkretnego zjawiska kulturowego i często przecenia się jego znaczenie, co szczegółowo analizuje Muhammad al-Fil, to jednak bardzo dobrze obrazuje pewną tendencję, która przez wiele lat dominowała w arabskim świecie teatru[5].

Utwory Szekspira początkowo nade wszystko adaptowano. Jego sztuki w parafrazowanych wersjach zaczęły wypełniać repertuar prezentowany przez arabskie grupy teatralne, głównie w Egipcie, pod koniec XIX wieku. Równocześnie podejmowano pierwsze próby przekładu dramatów angielskiego pisarza. Utworami, które cieszyły się szczególną popularnością były: *Romeo i Julia, Hamlet, Otello* i *Kupiec Wenecki.* Arabscy inscenizatorzy posługiwali się najczęściej francuskimi wersjami dramatów i dostosowywali je do gustów publiczności, nie przykładając zbyt wielkiej uwagi do zgodności z oryginałem. W tym kontekście jeszcze w 1929 roku Ismail Mazhar pisał na łamach gazety Al-Mukattam, że „pomiędzy oryginalnymi postaciami dramatów Szekspira a ich arabskimi trawestacjami jest przepaść dzieląca niebo i ziemię"[6].

[2] Por. Abu al-Hasan Salam, *Hajrat an-nass al-masrahi (Zadziwijacy tekst teatralny)*, Aleksandria 2007, s. 39.
[3] S. an-Nadżi, *At-Tadżrib fi al-masrah* (*Doświadczenie w teatrze*), Szardża 2009, s. 141.
[4] Por. E. Machut-Mendecka, *Współczesny dramat egipski lat 1870-1975*, Warszawa 1984, s. 21.
[5] Por. M. al-Fil, *Ruja wa-bajan halat al-masrah al-arabi (Prawdziwy obraz teatru arabskiego)*, Kair 2001, s. 33–57.
[6] I. Mazhar za R. Awad, *Sziksbir fi Misr (Szekspir w Egipcie)*, Kair 1986, s. 64.

Jak podaje Mahmud asz-Szitawi, *Hamleta* po raz pierwszy w Egipcie wystawiła grupa teatralna Sulajmana al-Kurdahiego w 1893 roku. Pierwszą zachowaną arabską redakcją historii losów duńskiego księcia jest natomiast adaptacja pióra Tanjusa Abdu z 1901 roku[7]. Autor, opierając się na francuskiej wersji sztuki, wprowadził wyraźne zmiany w fabule oryginału. Wystarczy wspomnieć, że *Hamlet* Tanjusa Abdu nie tylko posiada cechy musicalu, ale i kończy się szczęśliwie[8]. Ten dosyć swobodny przekład utworu całkowicie odchodzi od formuły tragedii na rzecz historycznego romansu. Wersją zdecydowanie bliższą oryginałowi jest tłumaczenie Chalila Mutrana z 1916 roku zrealizowane na zlecenie Dżurdża Abjada, które na dwie dekady stało się podstawą teatralnych inscenizacji.

Spośród wszystkich dzieł Szekspira początkowo największą popularnością cieszył się dramat *Romeo i Julia.* Margaret Litvin wspomina, że około 1892 roku przekładu dramatu na język arabski dokonał pochodzący z Libanu, ale tworzący w Egipcie Nadżib al-Haddad[9]. Autor tłumaczenia, pracując na zlecenie, w znaczący sposób zaingerował w treść sztuki, o czym piszą zarówno Ramsis Awad, jak i Muhammad al-Fil. Swoją wersję zatytułowaną *Szuhada al-gharam (Męczennicy miłości)* al-Haddad rozpoczyna monologiem Romea, natomiast w ostatniej scenie obok głównych bohaterów uśmierca też księdza Laurentego[10]. Jeszcze dalej posunął się sławny egipski inscenizator Salama Hidżazi. Jego musicalowa interpretacja *Męczenników miłości* z 1915 roku kończy się szczęśliwie ślubem Romea i Julii[11]. Kolejne tłumaczenia i interpretacje sztuki były już o wiele bliższe oryginałowi. Spośród pierwszych z nich na uwagę zasługuje przekład pióra Alego Ahmada Bakasira z 1940 roku[12]. Młody jeszcze wówczas dramaturg postarał się zachować w swojej wersji rytm i charakter szekspirowskiego języka.

Znacznie mniej ingerencji w oryginalną fabułę odnajdujemy w innych utworach Szekspira prezentowanych na arabskich scenach w początkach XX wieku.

[7] Por. M. Litvin, *The French Source of the Earliest Surviving Arabic Hamlet*, „Shakespeare Studies" 2011, t. XXXIX, s. 133. Amin Sulajman Saidu w swoim słowniku bibliograficznym podaje, że sztukę opublikowano w Aleksandrii w 1902 roku; por. idem, *Al-Masrahijjat al-mutardżama wa-al-mu'arraba (Sztuki teatralne przetłumaczone i zarabizowane),* Szardża 2003, s. 138.
[8] Por. R. Awad, op.cit., s. 83.
[9] Por. M. Litvin, *Sulayman Al-Bassam in the Arab Shakespeare Tradition*, http://muslimvoicesfestival.org/resources/sulayman-al-bassam-arab-shakespeare-tradition, data dostępu 11.11.2011. O arabizacji tej sztuki wspomina także E. Machut-Mendecka, op.cit., s. 24.
[10] Por. R. Awad, op.cit., s. 72; M. al-Fil, op.cit., s. 118.
[11] Por. R. Awad, op.cit., s. 77.
[12] Por. I. Bahi, *Masrah Bakasir al-idżtimai (Tetar społeczny Bakasira),* Szardża 2000, s. 33.

Zdarzało się jednak, że inscenizatorzy zmieniali tytuły dramatów. Tak było między innymi w przypadku sztuki *Otello,* którą – jak donosi gazeta „Al-Ahram" z 20 kwietnia 1906 roku – zespół Sulajmana al-Kurdahiego wystawił pod tytułem *Al-Kaid al-maghribi* (*Wódz marokański*)[13].

Właściwie od samego początku w świecie arabskim pozycja Szekspira jako twórcy uniwersalnego i przynależącego do światowej skarbnicy kultury nie była podawana w wątpliwość. Nie traktowano go jako autora pochodzącego z kraju kolonizatorów, który utwierdzałby relacje podległości tak w wymiarze politycznym, jak i cywilizacyjnym. W roku 1916 na łamach gazety „Al-Ahram" Ahmad Lutfi as-Sajjid nazwał autora *Hamleta* „poetą ludzkości", gdyż – jak pisał – „jego utwory dotykają samego człowieka, bez względu na narodowość, pochodzenie czy stan społeczny"[14]. Stopniowo ożywiała się dyskusja na temat tłumaczeń dzieł mistrza ze Stratfordu. Od początku lat 20. XX wieku na łamach egipskich gazet systematycznie zaczęły pojawiać się teoretyczne artykuły podejmujące problematykę przekładu w kontekście utworów Szekspira. Najbardziej rozbudowane studia publikował Ibrahim Abd al-Kadir al-Mazani. Na przestrzeni lat 1922-1928 szczegółowo analizował przekłady między innymi *Juliusza Cezara* i *Kupca Weneckiego.* Nietrudno się domyśleć, że kwestią kluczową okazała się umiejętność wypracowania takiej formuły komunikatu w języku docelowym, która, zachowując treść oryginału, dbałaby również o uchwycenie charakteru jego formy. Al-Mazani proponował nawet redakcję dwóch wersji. Pierwsza – pisana prozą – miałaby szczegółowo oddawać treść utworu, natomiast zadaniem drugiej, całkowicie poetyckiej, byłoby przekazanie ducha szekspirowskiego tekstu.

Z upływem lat i coraz większą dostępnością do rzetelnych tłumaczeń, realizowanych między innymi w ramach kulturalnych projektów Ligi Państw Arabskich, zainteresowanie Szekspirem wzrosło do tego stopnia, że Nadia al-Bahar pisze nawet o jego swoistej „transplantacji" do świata arabskiego[15]. Podobną opinię formułuje Margaret Litvin w monografii zatytułowanej *Hamlet's Arab Journey. Shakespeare's Prince and Nasser's Ghost*, stwierdzając: „Szekspir został

[13] Por. R. Awad, op.cit., s. 92.
[14] Ibidem, s. 9.
[15] Por. N. Al-Bahar, *Shakespeare in Early Arabic Adaptations,* „Shakespeare Translation" 1976, nr 3/13, s. 13–25.

zglobalizowany i znaturalizowany, postrzega się go na Bliskim Wschodzie raczej jako dawno temu dobrze przyjęty europejski transplant niż niebezpieczny towar importowany"[16].

Zastanawiając się nad źródłami popularności utworów Szekspira w świecie arabskim, Mona Fawz Hani odwołuje się do koncepcji Itmara Evena-Zohara mówiącej o miejscu literatury tłumaczonej w rodzimym polisystemie literackim. Zgodnie z tezą izraelskiego kulturoznawcy, przekład może stać się centralną częścią jakiegoś systemu tylko wtedy, gdy spełnione są trzy warunki ujmujące tę samą zasadę:

1. Gdy literatura jest młoda i trwa proces jej powstawania;
2. Gdy literatura jest peryferyjna lub słaba;
3. Gdy w dziejach literatury następują punkty zwrotne, momenty kryzysowe i gdy tworzy się w niej swoista próżnia literacka[17].

Biorąc pod uwagę kondycję arabskiej dramaturgii w XIX i na początku XX wieku, z łatwością dostrzegamy jej silną podatność na obce wpływy, i to zarówno w wymiarze formy, jak i treści. Ogromny potencjał ideowy i interpretacyjny drzemiący w utworach Szekspira, podparty ich niekwestionowaną światową renomą, stał się zaś niewątpliwie atrakcyjnym materiałem dla twórców arabskiej sceny.

Porównując częstotliwość arabskich inscenizacji wszystkich dramatów Szekspira, z łatwością dostrzegamy, że *Hamlet* zyskał największą popularność. Sposób interpretacji utworu na Bliskim Wschodzie kreśli natomiast w historycznej perspektywie obraz ewolucji społeczno-politycznej regionu.

Pierwsze próby przenoszenia na grunt arabski historii duńskiego księcia to w głównej mierze szukanie kompromisu pomiędzy oryginalną fabułą utworu a potrzebą czasu. W epoce zależności Egiptu od wpływów kolonialnych arabski Hamlet nie mógł ponieść ostatecznej porażki czy pozostawić wrażenia przegranego. W wersji Tanjusa Abdu, powielanej niemalże do końca lat 20. XX wieku, książę jest niezłomnym mścicielem walczącym zarówno o ujawnienie prawdy o śmierci ojca, jak i o odzyskanie należnej mu władzy. Historia księcia Danii zaprezentowana

[16] M. Litvin, *Hamlet's Arab Journey. Shakespeare's Prince and Nasser's Ghost,* New Jersey 2011, s. 14.
[17] Por. Itmar Even-Zohar, *Miejsce literatury tłumaczonej w polisystemie literackim*, [w:] *Antologia teorii przekładu literackiego,* red. P. Bukowski, M. Heydel, Kraków 2009, s. 199.

w patetycznym, lirycznym stylu bardzo dobrze harmonizowała z tradycyjnym arabskim kodeksem honorowym oraz aktualną wówczas sytuacją polityczną.

Wraz z historycznymi zmianami na Bliskim Wschodzie ewoluowała również postać Hamleta, który na dobre znalazł dla siebie miejsce w arabskim teatrze. Od połowy lat 50. nieco romantyczny obraz walecznego księcia stopniowo ustępuje miejsca żarliwemu rewolucjoniście, który ginie, walcząc w słusznej sprawie. Adaptacje i parafrazy takie jak *Sulajman al-Halab* (*Sulajman z Aleppo*, 1964) Alfreda Faraka czy *Sziksbir malikan* (*Szekspir królem*, 1975) Rafata ad-Duwajriego włączają Hamleta, a nawet – jak w przypadku tej ostatniej sztuki – samego elżbietańskiego pisarza w polityczną dyskusję na temat niezależności świata arabskiego i stawiają trudne pytania na temat okupowanej Palestyny.

Znaczącą zmianę wizerunku zasymilowanego Hamleta przynosi koniec lat 70. Zaangażowany bojownik staje się odtąd niepoprawnym i w zasadzie przegranym intelektualistą. W sztuce Mamduha Adwana pt. *Hamlit jastajkiz mutaakhkhiran* (*Hamlet budzi się późno*, 1976), która jest próbą rozrachunku z porażką w wojnie z 1967 roku, tytułowy bohater to symbol ospałości i niemocy arabskich przywódców. W podobnym tonie utrzymana jest sztuka Nadżiba Surura pt. *Afkar dżununijja fi daftar Hamlit* (*Szalone pomysły z notatnika Hamleta*, 1977), będąca zjadliwą krytyką skorumpowanej i nieudolnej klasy rządzącej w Egipcie. Wyraźny kryzys arabskiego środowiska intelektualistów oraz ich niemoc obnażają kolejne adaptacje: *Firka masrahijja wadżadat masrahan fa masrahat Hamlit* (*Grupa teatralna znalazła teatr i wystawiła Hamleta*, 1984) Nadira Umrana czy *Szubbak Ufilja aw Hamlit ala at-tarika al-asrijja* (*Okno Ofelii albo współczesny Hamlet*, 1994) Dżawada al-Asadiego.

W ostatniej dekadzie autorem, który szczególnie często posługuje się adaptacjami dzieł mistrza ze Stratfordu jest kuwejcko-brytyjski dramaturg i reżyser Sulajman al-Bassam. Od 2001 roku realizuje swój artystyczny projekt, na nowo odczytując *Hamleta, Romea i Julię, Ryszarda III* i *Wieczór Trzech Króli*. Artysta, uzasadniając, dlaczego sięgnął właśnie do takiego repertuaru, napisał:

> Szekspir wydawał mi się być naturalnym wyborem. Oprócz tego, że jego dramaty stanowią bogaty treściowo i plastyczny materiał, to równocześnie samo jego nazwisko gwarantowało mi swoistą „zieloną kartę", dzięki której mogłem swobodnie poruszać się pomiędzy cyklopami państwowej cenzury i uprzedzeniami w głównej mierze konserwatywnego społeczeństwa[18].

[18] S. al-Bassam, *Am I mad? Creating the Al-Hamlet Summit*, „Theatre Forum" 2003, nr 22, s. 85.

W rozmowie z Peterem Culshawem powiedział zaś: „świat Szekspira, z tą mieszanką autokracji, waśni, spisków, uwielbienia retoryki i swoimi strukturami feudalnymi, posiada szczególny oddźwięk dla świata arabskiego”[19]. Al-Bassam w pełni zdaje sobie sprawę z tego, że posługuje się wyjątkowo delikatnym i wrażliwym materiałem. Z jednej strony jego projekty wpisują się w bliski i w dużym stopniu znany już kontekst treściowy wynikający z popularności Szekspira. Z drugiej zaś ściąga na siebie krytyczne oko purytan dbających o czystość i nienaruszalność dzieł mistrza. Mimo to dramaturg ani na chwilę nie rezygnuje z prawa do własnej lektury Szekspira i prawem tym dzieli się z widzami oraz czytelnikami. Posługując się językiem autora *Hamleta*, a właściwie tłumacząc go, poszukuje najprecyzyjniejszych ekwiwalentów, które nie tyle dostosowują tekst oryginału do nowego kontekstu historycznego i kulturowego, ile próbują harmonijnie łączyć często tylko pozornie odległe światy. Swoje działania nazywa „transadaptacją”, która polega na „przełożeniu sztuki na współczesny dialekt, a nawet, jeśli jest to konieczne, to i dostosowaniu jej metaforyki”[20].

Trudno odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Al-Bassam wybrał takie, a nie inne dramaty Szekspira, dlaczego jego kluczem do świata arabskiego stały się *Hamlet, Ryszard III, Noc Trzech Króli* oraz *Romeo i Julia*. Syryjski dramaturg Saad Allah Wannus twierdził, że „doświadczenie teatralne oznacza poszukiwanie teatru albo stworzenie teatru oryginalnego, efektywnego w aktualnym klimacie społecznym i politycznym”[21]. Kuwejcko-brytyjski artysta nigdy szczegółowo nie wyjaśniał, z jakich powodów posłużył się wspomnianymi tekstami, ograniczając się do oświadczeń, że korespondują one z aktualną sytuacją na Bliskim Wschodzie, z obecnym klimatem społeczno-politycznym w świecie arabskim[22].

W oparciu o cztery adaptacje Al-Bassama niełatwo wskazać na jeden koherentny paradygmat, jakim posługuje się artysta w pracy twórczej. Egipski dramaturg Alfred Faradż pisał: „nauczyłem się, aby w teatrze zawsze zaczynać od wątpienia, pytania i pragnienia doświadczenia”[23]. Wydaje się, że podobnie postępuje Al-Bassam.

---

[19] *Shakespeare and Suicide Bombers*, wywiad P. Culshawa z S. al-Bassamem, http://www.telegraph.co.uk/culture/theatre/3613157/Shakespeare-and-suicide-bombers.html, data dostępu 24.09.2011.
[20] S. al-Bassam, *Richard III: An Arab Tragedy*, http:/www.wnyc.org/articles/wnyc-news/2009/jun/11/Richard-iii-an-arab-tragedy, data dostępu 20.09.2011.
[21] S. Allah Wannus za Sa’id an-Nadżi, *At-Tadżrib fi al-masrah* (*Doświadczenie w teatrze*), Szardża 2009, s. 110.
[22] Por. S. Gadomski, *Szekspir w adaptacjach Sulajmana al-Bassama*, Kraków 2012, s. 13.
[23] A. Faradż, *Askar wi-haramijja* (*Policjanci i złodzieje*), Kair 1971, s. 3.

Każda nowa realizacja tekstu jest dla niego formą doświadczenia, do którego podchodzi z pewną koncepcją, ale zachowując otwarty umysł i pełną gotowość do innowacji.

Egipska krytyk teatralna Nahad Salajha pyta: „co dzieje się z dramatem, gdy prezentowany jest w obcym mu kontekście kulturowym?”[24]. Al-Bassam poszukuje takich przestrzeni w tekście Szekspira i we własnej kulturze, które są punktami styku. Miejsca te uwypukla, akcentuje i wokół nich buduje swój przekaz. Przy tym wszystkim przełamuje granice, jakie mogą wyznaczać tradycyjne modele poznawcze porządkujące rzeczywistość według zasad normatywnych. Emiracki dramaturg Umar Ghubaszi pisał:

> Sztuka teatru nie podlega sztywnym ramom, które wyznaczałyby zakres twórczego działania, a to z kolei zyskuje swoje prawdziwe miano poprzez nieustanne poszukiwanie tego, co nowe. Ta cecha charakterystyczna teatru może być wykorzystana na jego korzyść, a nie przeciwko niemu, ponieważ teatr nieustannie buntuje się przeciwko temu, co aktualnie dominuje i przekracza to, co spowszedniałe, zmierzając w stronę nowych przestrzeni ekspresji[25].

Jednym z podstawowych narzędzi artystycznego wyrazu kuwejcko-brytyjskiego dramaturga jest język, w którym formułuje swój komunikat. U Al-Bassama znajdujemy całe spektrum stylów oraz rejestrów, poczynając od tonów poetyckich i wzniosłych, a kończąc na bardzo potocznym, czasami wręcz wulgarnym sposobie wyrażania. Dramaturg zręcznie operuje materią słowną, płynnie poruszając się pomiędzy stylistyką dzieł Szekspira i własną koncepcją przekazu. Al-Bassam właściwie całkowicie przebudowuje warstwę językową materiału wyjściowego. Trudno znaleźć u niego bezpośrednie cytaty z poszczególnych utworów. Jednakże dramaturg w swoich tekstach pozostawia „ślady” Szekspira. Wraz z pewnymi szczególnie wyraźnie bliskimi oryginałowi elementami fabuły stanowią one rodzaj pomostu łączącego obydwie wersje. Odgrywa to wyjątkowo istotną rolę w wymiarze recepcji adaptacji. Tekst wyjściowy oraz parafrazowany interferują, otwierając wielowymiarowe przestrzenie odbioru i lektury dla widzów czy czytelników. Posługując się dystynkcją Noama Chomsky’ego, moglibyśmy powiedzieć, że do napięcia między strukturą głęboką i powierzchniową komunikatu dochodzi

[24] Cyt. za: M. Enani, *On Translating Shakespeare into Arabic,* http://weekly.ahram.org.eg/2006/790/cu4.htm, data dostępu 21.09.2011.
[25] U. Ghubaszi, *Al-Masrah al-arabi wa-al-huwijja al-muasira. Al-awlama… tahaddijan… (Teatr arabski i współczesna tożsamość. Globalizacja jako wyzwanie)*, „Kawalis” z dnia 16.03.2006, s. 34.

jeszcze sprzężenie semantycznych kontekstów. Wzniosłość i liryka, które odnajdujemy nie tylko w monologach adaptacji, wyraźnie odsyłają nas do Szekspira. Jeszcze dobitniej czynią to błyskotliwa głębia myśli, przenikliwa aluzja czy filozoficzna refleksja ukryta w rzuconej przelotnie wypowiedzi. Zdecydowanie współczesna retoryka polityczna, sposób budowania dyskursu czy w końcu potoczna wulgarność nasycona erotyczną metaforą dają natomiast wrażenie powszechnie doświadczanej codzienności. Przy tym wszystkim Al-Bassam nakłada na szekspirowski tekst kliszę arabskiej kultury języka. Odnajdujemy tu zatem nie tylko kwiecistość stylu, ale całe mnóstwo znaków kulturowych przekazywanych w kodzie językowym. Bohaterowie adaptacji cytują Koran, fragmenty literatury arabskiej, znają popularne piosenki i posługują się ich tekstami, w końcu stosują tak powszechne w kulturze bliskowschodniej odwołania do retoryki religijnej czy zwyczajów językowych powiązanych z tradycyjną religijnością[26].

Ukazujące się od lat studia i monografie nie pozostawiają cienia wątpliwości co do tego, jak wielkie znaczenie dla dramaturgii i teatru arabskiego posiadają dzieła autora *Hamleta.* Libański pisarz Michail Nuajma posunął się nawet do stwierdzenia: „Szekspir pozostaje naszą Al-Kabą, do której pielgrzymujemy i kiblą, w stronę której się zwracamy podczas modlitwy”[27]. Choć słowa jednego z czołowych literatów szkoły syryjsko-amerykańskiej należy interpretować raczej jako daleko idącą hiperbolę, to wyraźnie oddają one charakter recepcji Szekspira w środowiskach arabskich twórców kultury. Jak wskazuje historia teatru na Bliskim Wschodzie, jednym z najbardziej popularnych sposobów odczytywania dramatów mistrza ze Stratfordu stały się ich parafrazy. Nie powinno to chyba jednak dziwić, gdyż – jak piszą szekspirolodzy Daniel Fischlin i Mark Fortier – „adaptacja jest w centrum dzieł Szekspira i jego trwałej obecności”[28]. Jan Kott zaś podkreślał, że autor Hamleta „jest jak świat, albo życie. A każda epoka – i dodalibyśmy: każda kultura – znajduje w nim, co chce”[29].

[26] Por. S. Gadomski, op.cit., s. 15.
[27] Cyt. za: M. Litvin, op.cit., s. 13.
[28] Cyt. za: A. Mancewicz, *Adaptacja jako synergia,* [w:] *Córki Leara i inne parafrazy,* red. M. Borowski, M. Sugiera, A. Wierzchowska-Woźniak, Kraków 2011, s. 8.
[29] J. Kott, *Szekspir współczesny*, Kraków 1990, s. 20.

ISLAM W EUROPIE

Halina Miszkinene

Dziedzictwo religijne Tatarów litewskich

Na ziemiach stanowiących niegdyś część Wielkiego Księstwa Litewskiego od sześciu stuleci zamieszkuje grupa etniczna pochodzenia orientalnego, tradycyjnie nazywana „Tatarami". Osiadłszy na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego na przełomie XIV−XV wieku, w ciągu kolejnych dwóch stuleci Tatarzy zasymilowali się z miejscową ludnością, wspólnie przeżywając wszystkie zachodzące w kraju przemiany. Integrując się z kulturą miejscową, jednocześnie zachowali swoją tożsamość, której głównym elementem jest religia – islam. To właśnie ten czynnik pozwala mówić o Tatarach litewskich[1] jako o szczególnym tworze etniczno-wyznaniowym.

Języki turkijskie, którymi posługiwali się Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego, stosunkowo szybko zaczęły zanikać. Na podstawie różnego rodzaju świadectw należy przypuszczać, że większość Tatarów litewskich już pod koniec XVI wieku nie używała języka ojczystego (jednego z dialektów turkijskich). Podstawowymi przyczynami sprzyjającymi szybkiemu zanikowi języka rodzimego były: sytuacja społeczna Tatarów, mieszane małżeństwa muzułmanów z chrześcijankami, brak kontaktu z ojczyzną, a także fakt, że Tatarzy przybywali na Litwę w niewielkich

[1] Przybyłych w XIV wieku na terytorium Wielkiego Księstwa Litewskiego Tatarów autorzy wielu różnych prac historycznych nazywają rozmaicie: białoruskimi, litewskimi, polskimi lub białorusko-litewsko-polskimi Tatarami. W źródłach historycznych pochodzących z XV-XVIII wieku w odniesieniu do etnonimu „Tatarzy" używano następujących określeń: Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego, Tatarzy Radziwiłłów, Tatarzy-Kozacy itp. Określenie „litewscy" w odniesieniu do Tatarów utrwaliło się w XIX wieku, kiedy pojawiła się konieczność rozróżnienia Tatarów mieszkających na ziemiach przyłączonych do Imperium Rosyjskiego i Tatarów krymskich, kazańskich, syberyjskich (por. T. Bairašauskaitė, *Lietuvos totoriai XIX amžiuje*, Vilnius 1996, s. 14–15). W niniejszej pracy wykorzystuje się termin „Tatarzy litewscy", będący wskazaniem terytorium Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdzie w XIV–XVI w. osiedli turkijskojęzyczni imigranci ze Złotej Ordy.

grupach. Jednak głównym powodem tak szybkiego zaniku ojczystej mowy był brak języka interdialektalnego, który służyłby przybyłym do wypełniania obrzędów religijnych. Religia muzułmańska, będąca spoiwem łączącym Tatarów, opiera się przecież na języku arabskim, który nie jest językiem rodzimym Tatarów, zatem religia nie mogła sprzyjać zachowaniu tego języka. Tak też narodziła się w kulturze Tatarów litewskich słowiańskojęzyczna arabograficzna tradycja. Spuścizna rękopiśmienna Tatarów litewskich reprezentowana przez kitaby, półkitaby, chamaiły, Korany, tafsiry i tadżwidy wniosła nieoceniony wkład w rozwój i zachowanie kultury najstarszej diaspory muzułmańskiej w Europie Wschodniej.

Tatarzy, przybywając ze stepów kipczackich i Krymu, przynieśli ze sobą własną kulturę, która pod wpływem sąsiedniej zachodniej cywilizacji ewoluowała i nabyła nowe cechy. Oznak dziedzictwa kulturowego Tatarów litewskich należy szukać, badając zabytki literackie powstałe w języku słowiańskim zapisane alfabetem arabskim, architekturę religijną, barwny folklor, oryginalne tradycje i obyczaje. Kultura Tatarów litewskich zawsze nieodłącznie związana była z ich religią – islamem. Bezbolesnej integracji wszystkich przybyszy w jedną etniczno-religijną grupę sprzyjały takie czynniki jak: wspólna religia – islam, wspólny język – starobiałoruski oraz te same prawa i obowiązki.

Co się dzieje z dziedzictwem kulturalnym Tatarów współcześnie? Zadaniem niniejszego opracowania jest próba prześledzenia zmian zachodzących wśród Tatarów.

Cechy charakterystyczne islamu tatarskiego odzwierciedlone zostały w trzech rękopisach słowiańskich zapisanych alfabetem arabskim, które były przedmiotem badań prowadzonych przeze mnie i opublikowanych w formie artykułu pt.: *Islam w rękopisach Tatarów litewskich*[2]. Po przeanalizowaniu treści wszystkich trzech rękopisów doszłam do wniosku, że bez względu na fakt, iż Tatarzy przebywali w izolacji od centrum świata muzułmańskiego, sąsiadując z obcym, chrześcijańskim otoczeniem – a fakt ten nie mógł przecież pozostać bez wpływu na tradycyjne obrzędy i twórczość literacką Tatarów litewskich – ten zewnętrzny wpływ nie naruszył podstawowych założeń muzułmańskiej doktryny, która niezmiennie była kultywowana w ciągu wieków. Prawo muzułmańskie (szariat), bazujące na pięciu filarach islamu, było głównym drogowskazem w życiu codziennym Tatarów

[2] Г. Мишкинене, *Исламское вероучение в рукописях литовских татар*, „Acta Orientalia Vilnensia" 2001, t. 2, s. 184–195.

litewskich. Wielowiekowa izolacja od muzułmańskiego Wschodu, brak znajomości języka arabskiego oraz otoczenie chrześcijańskie sprawiły jednak, że wiedza na temat islamu stała się stosunkowo powierzchowna. Tym niemniej w miejscowej tradycji zachowały się najważniejsze obrzędy i pojęcia religijne. Życie ludzkie, istnienie dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości – wszystko to uważano za przejaw woli Bożej, postrzegano i oceniano przez pryzmat objawionego przez Boga prawa; czyny człowieka miały być dobre tylko wówczas, jeśli były miłe Bogu. W odróżnieniu od muzułmanów zamieszkujących Bliski Wschód, Tatarzy litewscy przypisali islamowi jednakże inną wartość i znaczenie.

Bogata i różnorodna treść badanych rękopisów pozwala scharakteryzować je jako swego rodzaju *vademecum* prowadzenia działalności religijnej przez Tatarów litewskich. Zgromadzone w rękopisach teksty zawierają cenne wskazówki, którymi kierowała się miejscowa społeczność tatarska, zarówno w wypełnianiu obowiązków religijnych, jak i w życiu codziennym.

Pokrótce przedstawię zawartość rękopisów, skupiając się wyłącznie na najważniejszych tematach zawartych w zabytkach:

1. W rękopisach (a szczególnie w kitabach) zawarte są podstawy islamu, a analiza treści tekstów daje wyobrażenie o tym, jak do kwestii religijnych podchodzili Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego. To swego rodzaju muzułmański katechizm, zawierający informacje o najważniejszych świętach muzułmańskich, o świętych miesiącach, dniach i nocach, o poście w miesiącu ramadan, o modlitwach, o znaczeniu namazu jako rozmowy z samym Bogiem itp.
2. W tekstach zawarty jest także swoisty kodeks moralny, zawierający podstawowe obowiązki muzułmanów, regulujący ich stosunek do sierot, wdów, ludzi starszych; mówiący o szacunku wobec rodziców, sąsiadów, uczonych, o gościnności, dobrych i złych czynach, o tych, którzy zasługują na raj i tych, których czeka piekło, o stosunkach w rodzinie, o szkodliwości picia alkoholu itp.
3. Za pośrednictwem tekstów ujawnione zostaje rozumienie i podejście do Pisma Świętego: zesłane czterem prorokom księgi, symbolika liczb Pisma Świętego i poszczególnych jego części.

4. Teksty zaznajamiają też czytelnika z etiologią i hagiografią muzułmańską: mowa jest o stworzeniu świata, stworzeniu rozumu, życiu i śmierci proroka Muhammada, rozmowie Muhammada z szatanem; występuje także opowiadanie o Marii Matce Jezusa.
5. W tekstach znajdują się informacje z dziedziny demonologii i angelologii: co lubi i czego boi się szatan, mowa jest również o aniołach, które chronią ludzi.
6. W kitabach zawarte są teksty związane z muzułmańską obrzędowością i tradycją: obrzęd grzebania zwłok, dawanie jałmużny, znaczenie obowiązków, szkodliwość wróżenia.

Na marginesach badanych rękopisów często zaznaczane są przez kopistę lub autora wątki, które tworzą fabułę. Te uwagi pomagają zorientować się w złożonej strukturze tekstu. Nowy wątek często rozpoczyna się od słów *bab*[3], *bismi llahi rahmani rahim*[4], *hikayet*[5], może on jednakże kończyć się w dowolny sposób – jakiejkolwiek prawidłowości w tym zakresie nie udało się ustalić.

Na podstawie analizy źródeł, a konkretnie tekstów rękopiśmiennych na temat dziedzictwa religijnego Tatarów litewskich, można powiedzieć bardzo wiele. Sytuacja tatarskich wspólnot i ich religijne dziedzictwo na ziemiach niepodległej Litwy i w Wileńskim Kraju (1923-1939) zostały szczegółowo omówione w publikacjach Tamary Bairašauskaitė[6]. W 1923 roku z 21 wspólnot tatarskich tylko trzy znalazły się na terytorium Litwy. Sytuacja Tatarów w okresie międzywojennym nie była jednakże krytyczna – wręcz przeciwnie, w owym czasie wzrosła ich aktywność społeczna i religijna. W 1925 roku stworzono struktury religijne z muftiatem, którego siedziba mieściła się w Wilnie, oraz powołano do życia organizację pod nazwą Związek Kulturalno-Oświatowy Tatarów RP, która skupiała kwiat inteligencji tatarskiej, czyniąc starania, by otworzyć Tatarom okno na świat kultury i nauki. W 1929 roku przy muftiacie otwarto Tatarskie Muzeum Narodowe. Ukazywały się takie czasopisma jak „Przegląd Islamski" czy „Życie Tatarskie",

[3] *Bab* (arab.) – rozdział.
[4] W imię Boga Miłościwego i Miłosiernego.
[5] *Hikayet* (tur.) – historia.
[6] Por. T. Bairašauskaitė, *Musulmonų konfesinė bendruomenė Nepriklausomoje Lietuvoje,* „Lietuvos istorijos metraštis" 1991, nr 1, s. 98–114; eadem, *Totorių atgimimo tendencijos Vilniuje ir Vilniaus krašte 1923–1939 metais,* „Lietuvos istorijos metraštis" 1992, nr 1, s. 109–130.

a dzięki staraniom Leona i Olgierda Kryczyńskich wyszły trzy tomy „Rocznika Tatarskiego". Nie mniej intensywne było życie społeczne Tatarów w tymczasowej stolicy Litwy – Kownie. Dzięki znacznemu wsparciu ze strony państwa i zebranym przez Tatarów środkom finansowym w 1933 roku w Kownie wzniesiono pierwszy murowany meczet.

Wojna i późniejszy reżim radziecki spowodowały wielkie straty w samodzielnym funkcjonowaniu tatarskich społeczności. Dopiero od 1990 roku rozpoczął się nowy etap odrodzenia zarówno religijnego, jak i społecznego życia Tatarów litewskich. Należy przy tym wspomnieć, że w okresie od 1940 do 2000 roku nie odbyła się ani jedna wyprawa naukowa o charakterze archeograficznym, etnograficznym czy jakimkolwiek innym, której zadaniem byłoby badanie kultury i stanu współczesnego tatarskich wspólnot zamieszkujących obecnie terytorium Białorusi, Litwy i Polski. Według danych spisu powszechnego z 1989 roku na Litwie mieszkało 5100 Tatarów, jednak w myśl ustaleń ostatnich powszechnych spisów ludności z lat 2001 i 2011 liczby te już są inne. Odpowiednio, Litwę zamieszkuje tylko 3225 (2001) i 2793 (2011) osób narodowości tatarskiej. Podobną sytuację zaobserwować można na Białorusi i w Polsce. Interesujący jest fakt, że w 2001 roku z 2860 osób, które uważały się za muzułmanów sunnitów, tylko 1679 osób identyfikowało się jako Tatarzy. W spisie z 2011 roku nie uwzględniono kolumny „muzułmanie sunnici" i dlatego z liczby 27013 osób, które zadeklarowały przynależność do „innego wyznania", wydzielenie przedstawicieli narodowości tatarskiej nie jest możliwe.

Na Litwie funkcjonują cztery meczety: we wsi Sorok Tatary, w Niemieży (województwo wileńskie), w Raizai (województwo olickie) oraz w Kownie. Ciekawostką może być fakt, że w czasach radzieckich, kiedy obowiązywały wszelkiego rodzaju zakazy, podczas dorocznych muzułmańskich świąt jedyny czynny meczet w Raizai wypełniony był wiernymi po brzegi. Obecnie, kiedy nie ma żadnych przeszkód i ograniczeń w swobodnym odprawianiu kultu, liczba wiernych w meczetach znacznie się zmniejszyła.

W latach 2001-2002 oraz w roku 2008 zorganizowałam wyprawę archeograficzną na tereny województw ignalińskiego, szwenczeńskiego i zarasajskiego. W czasie tych poszukiwań znalezione zostały nowe rękopisy i zanotowane momenty

świadczące o mającej miejsce legalizacji wielu tradycyjnych obrzędów ślubnych czy grzebalno-wspominkowych.

Trzy zasadnicze momenty w życiu człowieka – narodziny, małżeństwo i śmierć – oraz towarzysząca im obrzędowość u Tatarów litewskich są inne niż u ludności miejscowej. Należy zauważyć, że obrzędowość ta – mająca ogólnomuzułmańskie podstawy – zawiera w sobie elementy szamanizmu i miejscowego chrześcijaństwa. Zjawisko to można określić mianem synkretyzmu religijnego, nastąpiło bowiem połączenie różnorodnych sytuacji religijnych i kultowych w procesie wzajemnego oddziaływania religii w ich historycznym rozwoju[7].

Jedną z rozpowszechnionych metod badawczych w etnologii i religioznawstwie jest badanie konkretnych form synkretyzmu. Studia nad formami synkretycznymi są wręcz kluczowe dla etnologii. Dzięki nim pojawia się możliwość określenia czasu, w którym ten lub inny element kultury czy religii pojawił się w danej społeczności, prześledzenia kontaktów z innymi społecznościami i przedstawienia społeczności takiej, jaką widzimy dziś.

Tatarzy litewscy otwarcie mówili o swoich tradycjach historyczno-kulturalnych, które od dawna kształtują obraz życia tatarskiej rodziny. I nawet jeśli w latach 70.-90. XX wieku wydawać się mogło, że takie praktyki jak znachorstwo czy wykorzystanie magii stanowią odległą przeszłość, to badania prowadzone przeze mnie w ostatnim czasie świadczą o czymś zupełnie innym. I tak na przykład 78-letnia Tanzilija Bieganska ze wsi Milkunaj prowadzi kalendarz, w którym notuje wszystkie święta muzułmańskie, a także leczy uroki przy pomocy nusek (amuletów). Kobieta twierdzi:

> To zawsze pomagało ludziom, zawsze pomagało ludziom. Trzy razy trzeba się okadzić. Napiszę nuseczkę, jedną, drugą, trzecią. Na niej wypisuję jakieś słowa, nie z pamięci, lecz po prostu z karteczki. Moja szwagierka w Niewieryszkach miała chłopa piśmiennego. To od niego przepisałam te słowa i ludziom tym bardzo pomagałam. Należy przed wschodem słońca i po zachodzie słońca okadzić się. Tę karteczkę położyć na węgielki i ten dym od palenia karteczki wdychać, splunąć trzy razy i z rozmachem wyrzucić te węgielki.

Interesujące są również obserwacje obrzędu grzebalnego, który jest jednym z najbardziej konserwatywnych rytuałów, ulegającym tylko nieznacznym zmianom od momentu pojawienia się. Informacje na temat tradycji sepulkralnej, wiary

[7] Н.С. Капустин, *Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства)*, Москва 1984, s. 7.

w życie pozagrobowe, oddawania czci miejscom kultu wśród Tatarów litewskich zachowały się w tekstach rękopisów arabskograficznych oraz w tradycji ustnej.

Obrzęd pogrzebu składa się z następujących części: przedśmiertne przygotowania, obmycie ciała zmarłego, zawinięcie w całun, modlitwa za spokój duszy zmarłego dżanaza-namaz, wyprowadzenie zwłok, pochówek, żałoba, konsolacja, odwiedzenie mogiły. Obrzęd pogrzebowy u Tatarów litewskich został opisany w artykule Stanisława Kryczyńskiego[8] oraz w jego monografii *Tatarzy litewscy*[9]. Kryczyński, opisując obrzęd grzebalny, wykorzystywał żywą tradycję, nie korzystał natomiast z rękopisów jako źródeł. Autor w swoich pracach wskazywał na elementy, które Tatarzy litewscy w trakcie pochówku zmarłego przejmowali od chrześcijan. Wśród tych zapożyczeń warto odnotować następujące: w czasie procesji pogrzebowej imam kroczy nie za trumną zmarłego, lecz na przedzie procesji; modlitwy za duszę zmarłego odprawiane są trzeciego, siódmego, czterdziestego i pięćdziesiątego drugiego dnia po jego śmierci; rozpowszechnienie wielu przesądów związanych z rytuałem, w tym z popularnym wśród chrześcijan przekonaniem o zakazie spoglądania w okno po tym, jak ciało zmarłego zostało wyniesione (może umrzeć ktoś z pozostających w domu). Z drugiej strony, Tatarzy litewscy przy okazji obrzędu pogrzebowego zachowali niemało reliktów szamanizmu. Wśród tych ostatnich można wspomnieć o umieszczeniu obok zawiniętego w całun ciała zmarłego daławarów (tur. *dualar* – modlitwy); rozdawanie sadaki (jałmużny) w postaci dżajmy i chałwy oraz cukierków, bułeczek, owoców; pozostawienie sadaki na mogile zmarłego.

W okresie międzywojennym, jak zauważył Stanisław Kryczyński, w trakcie wykonywania obrzędu grzebania występowały różnice związane z przynależnością do tej lub innej szkoły teologicznej. Tatarzy litewscy są wyznawcami szkoły Abu Hanify. Zgodnie z nauką tej szkoły w czasie uroczystości pogrzebowych na dziedzińcu meczetu odmawiana jest dżenaza-namaz. Jednak w niektórych miejscach mary ze zwłokami (tur. *tabut*) wnoszono do meczetu i odmawiano modlitwę awle (tur. *öğle*). Było to charakterystyczne dla muzułmanów, którzy reprezentowali inną szkołę prawa muzułmańskiego, szkołę szaficką.

[8] S. Kryczyński, *Obrzędy pogrzebowe i kult zmarlych u polskich wyznawców Koranu*, „Kuryer Literacko-Naukowy" 1933, nr 44, s. XIV–XV.
[9] S. Kričinskis, *Lietuvos totoriai. Istorinės ir etnografinės monografijos bandymas* przeł. T. Bairašauskaitė, Vilnius 1993, s. 208–214.

Wśród Tatarów litewskich jako element obrzędu grzebalnego zachował się, niezgodny z zasadami islamu, zwyczaj religijny dawra. Dawur (z arab. *daur*) to modlitwy nad zwłokami za opuszczone przez zmarłego codzienne modlitwy i posty w miesiącu ramadan. Uważa się, że dawra była nieobecna w muzułmańskiej obrzędowości w okresie pojawienia się islamu i że pojawiła się ona w ostatnim czasie, kiedy wierzący odeszli od przestrzegania wymogów Koranu i sunny proroka, „dlatego też dawra uważana za wymyśloną przez pewnych ludzi”[10]. Zwyczaj dawry wśród Tatarów litewskich uważany jest natomiast za bardzo stary, przyniesiony jeszcze ze stepów kipczackich. Tekst traktujący o tym obyczaju znajduje się w kitabie datowanym na pierwszą połowę XVIII wieku, jednak zwracając uwagę na cechy językowe, można wywnioskować, że jest to kopia rękopisu pochodzącego z XVI wieku[11]. W niektórych rejonach ten element obrzędowości praktykowany jest do tej pory.

Warto zauważyć, że badane przez S. Kryczyńskiego przekazy Tatarów na temat ich tradycji świadczą o tym, że na początku XX wieku obrzęd sepulkralny niewiele różnił się od tego opisanego w XVII–XVIII wieku. Z obserwacji poczynionych przez polskiego badacza wynika na przykład, że określona suma przeznaczona była na dawrę[12], podobnie jak miało to miejsce w XVII–XVIII wieku, o czym traktują analizowane przeze mnie zabytki literackie.

Na przestrzeni wieków u Tatarów litewskich wykształcił się obyczaj gromadzenia się w określone dni roku na cmentarzach, wspominania zmarłych, opiekowania się grobami i przekazywania sobie jałmużny – sadaki. Miejscem spotkań muzułmanów stały się także tak zwane „zjazdy” lub „festiwale muzułmańskie”. Odbywały się one latem. Rozpoczynały się 31 maja dniem modlitwy za spokój duszy zmarłych na mizarze widzowskim (Białoruś) i, zataczając krąg, kończyły się pod koniec sierpnia na mizarze szwenczeńskim (Litwa). W tych dniach Tatarzy-muzułmanie mieli możliwość nie tylko wspomnieć swoich bliskich i odmówić nad grobami modlitwy za spokój ich dusz, lecz także zacieśnić kontakty między sobą. Takie spotkania miały zatem wielkie znaczenie społeczne.

[10] Мумтахана, http://mumtahana.1bb.ru/index.php?s=e5c, data dostępu 15.09.2012.
[11] Г. Мишкинене, *Китаб Ивана Луцкевича – памятник народной культуры литовских татар*, Вильнюс 2009, s. 33.
[12] S. Kričinskis, op.cit., s. 212.

Po modlitwach i rozdaniu sadogi na mizarach, Tatarzy gromadzili się w domach lub klubach, gdzie spotykali się nie tylko w celu wymiany poglądów, lecz była to także jedna z okoliczności sprzyjających zakładaniu nowych tatarskich rodzin, wówczas bowiem młodzi ludzie mogli poznać się ze sobą. Można powiedzieć, że tego typu przedsięwzięcia chroniły społeczność od wewnątrz i sprzyjały zachowaniu jej tożsamości, zmniejszały ryzyko procesów asymilacyjnych i pojawienia się małżeństw mieszanych. Poza tym wspólnymi siłami i środkami utrzymywano w dobrym stanie istniejące mizary.

Wszystkie niewielkie i eksperymentalne wyprawy badawcze wymagają solidnej organizacji i szczegółowego opracowania otrzymanego materiału. W latach 1997 i 2007 miały miejsce konferencje międzynarodowe, których celem była prezentacja środowisku naukowemu i szerokiej społeczności najnowszych wyników badań dotyczących historii i kultury Tatarów litewskich, należy jednak mieć na uwadze fakt, że pod wpływem zewnętrznych i wewnętrznych czynników sytuacja tej grupy ulega daleko idącym przemianom. Tatarzy litewscy nie są obecnie jedynymi przedstawicielami świata muzułmańskiego na Litwie. Pojawia się kwestia przeprowadzenia wyraźnej granicy między Tatarami litewskimi a przybyszami z innych krajów wyznającymi islam oraz neofitami. O sytuacji muzułmańskiej społeczności na Litwie pisali w swoim artykule Vaida Norvilaitė i Egdūnas Račius[13]. Autorzy na podstawie metody ankietowej prześledzili procesy sekularyzacji, która dotknęła wszystkie bez wyjątku wspólnoty Tatarów litewskich. Podczas gdy na początku XVII wieku Tatarzy litewscy całkowicie utracili język rodzimy, obecnie stają przed groźbą utraty również swojej własnej religii – islamu. Utrwalenie i zachowanie tradycji przodków ma kolosalne znaczenie dla przyszłych pokoleń. Tylko w ten sposób Tatarzy litewscy będą w stanie zachować swoją tożsamość i nie rozpłyną się w kulturze ogólnej.

W 1997 roku potomkowie Tatarów litewskich na Litwie, Białorusi i w Polsce obchodzili 600-lecie osadnictwa na terytorium Wielkiego Księstwa Litewskiego. Bez względu na istniejące granice państwowe, Tatarzy Litwy, Białorusi i Polski utrzymują wzajemne kontakty, pamiętając o wspólnej przeszłości.

[13] V. Norvilaitė, E. Račius, *Musulmonų bendruomenių reakcija į sekuliarizacijos procesą Lietuvoje. Kultūra ir visuomenė*, „Socialinių tyrimų žurnalas" 2011, nr 2(3), s. 49–66, http://culturesociety.vdu.lt/wp-content/uploads/2012/01/6.-V_Norvilaite_E_Racius_Musulmonu-bendruomeniu-reakcija.pdf, data dostępu 13.12.2012.

Dnia 6 lipca 2010 roku na Litwie w miejscowości Raizai odsłonięto pomnik księcia Witolda Wielkiego, a 25 listopada 2010 roku w Gdańsku w parku Oruńskim został odsłonięty pomnik Tatara Rzeczypospolitej. Monument ten stanowi hołd polskiego narodu dla żołnierza tatarskiego, który wiarą i prawdą służył Polsce przez ponad sześćset lat.

Od 1995 roku Tatarzy litewscy wydają gazetę „Lietuvos totoriai" („Tatarzy Litwy"), która od 2008 roku wychodzi w trzech językach: litewskim, rosyjskim i polskim. W 1997 roku stworzona została wspólna organizacja religijna, a rok później zarząd muzułmanów Litwy – muftiat.

W ostatnim czasie coraz częściej odczuwa się konieczność zjednoczenia wszystkich tatarskich społeczności (na terytorium Litwy jest ich tylko dwanaście). Wśród odradzających się tradycji znalazły się również ogólnotureckie święta takie jak Sabantuj czy Nawruz, które z każdym rokiem obchodzone są coraz barwniej.

Można zatem stwierdzić, że tradycja przyniesiona przez Tatarów ze stepów, która w ciągu wieków wchłonęła nowe elementy, zachowując przy tym częściowo także swoje korzenie przedmuzułmańskie, miała ustaloną formę. Oczywiście, w związku z przyspieszonymi procesami globalizacji i większą otwartością społeczeństwa w końcu XX i na początku XXI wieku, zaczęły zachodzić znaczące zmiany zarówno w tradycji, jak i kulturze Tatarów litewskich. Wymiera starsze pokolenie, a na jego miejsce przychodzi nowa generacja z nowymi wartościami i nawykami. Coraz więcej młodych ludzi zdobywa wiedzę dotyczącą sprawowania obrzędów w krajach muzułmańskich, a nie od swoich przodków. Naturalnie,

> [K]ontakt kultur na przestrzeni wieków powodował wystąpienie dwóch różnych jakościowo procesów i skutków. Równolegle ze zwiększeniem wzajemnych wpływów i wzajemnego wzbogacania się kultur wchodzących ze sobą w interakcje, nierzadko miało miejsce zjawisko odwrotne: zanikały oryginalne i charakterystyczne wyłącznie dla danego etnosu cechy kultury materialnej i niematerialnej[1].

Dlatego też istotne są studia nad tradycją, która istniała przez wieki i była przekazywana z pokolenia na pokolenie. Kompleksowe badanie zachodzących procesów może stanowić bardzo interesujący materiał zarówno dla specjalistów, jak i dla wszystkich tych, którym nie jest obojętne dziedzictwo najstarszej w Europie słowiańskojęzycznej grupy muzułmanów.

[1] Э. Сервер, *Проблемы топонимики и история Крыма,* „Kasevet 1", Симферополь 1995, s. 2–4.

Izabela Kończak

Hadż rosyjskich muzułmanów

Zdaniem rosyjskiego orientalisty Agafangieła Krymskiego chociaż Rosja miała od zawsze w swoich granicach muzułmańskich poddanych, to do islamu odnosiła się z pewną niechęcią[1]. Opinię tę podzielał również polski badacz zagadnienia Leon Bohdanowicz, który twierdził, że „muzułmanie korzystali w Rosji z mniejszej swobody wyznaniowej niż Rosjanie pod panowaniem Tatarów w XIV wieku"[2]. Rzeczywiście, jeszcze w pierwszej połowie XVIII wieku w imperium Romanowów podejmowano próby przymusowej chrystianizacji miejscowych muzułmanów, co zresztą odnosiło znikomy skutek. W tej sytuacji realizacja części religijnych wymogów będących powinnością każdego prawowiernego muzułmanina mogła wiązać się z nadzwyczajnymi utrudnieniami, a przynajmniej większymi niż gdzie indziej. I tak wypełnienie piątego obowiązku, tj. pielgrzymki do Mekki, oznaczało zmierzenie się nie tylko z odległością i trudami podróży, ale także barierami niesprzyjającego otoczenia.

Niestety, o najstarszych z nich niewiele wiadomo. Nie zachowały się bowiem dokumenty na ten temat. Z drugiej zaś strony muzułmańscy poddani cara niekoniecznie byli zainteresowani rozgłosem towarzyszącym tym praktykom, bardziej koncentrując się na tym, by przeżyć w nieprzyjaznym środowisku, będąc narażonymi na ciągłą indoktrynację i ucisk gospodarczy ze strony prawosławnej większości[3].

[1] А. Э. Крымский, *История мусульманства*, ч.1, Москва 1903, s. 101.
[2] L. Bohdanowicz, *Polska i Rosja a świat muzułmański*, „Rocznik Tatarów Polskich" 1997, t. IV, s. 236–237.
[3] Na ten temat zob. szerzej: А.А. Назаров, *Экономика и религия Российской империи*, Москва 2006.

Pierwsze wiarygodne informacje dotyczące hadżu rosyjskich muzułmanów sięgają 1788 roku. Data ta – zgodnie z opinią wyrażaną w literaturze przedmiotu – kończy okres prześladowań wyznawców islamu w imperium rosyjskim[4]. Wówczas to Katarzyna II na mocy własnego dekretu powołała do życia organizację pod nazwą Orenburskie Mahometańskie Zgromadzenie Duchowe. Zadaniem instytucji było zarządzanie sprawami wyznawców islamu. Z perspektywy administracji państwowej oznaczało to uporządkowanie relacji ze społecznością, a w praktyce sprowadzało się do utrzymania kontroli nad muzułmanami[5]. Mimo takiego a nie innego charakteru i roli, jaką przypisano Zgromadzeniu, wyznawcy islamu nie omieszkali wykorzystywać nowej drogi, by podnosić swoje wątpliwości i domagać się poszanowania własnych praw religijnych. Aktywni byli szczególnie Tatarzy, broniący spraw wiary, w tym swobody pielgrzymowania, pamiętając o takich szczegółach jak dostępność paszportów oraz możliwość nieskrępowanej podróży do Mekki – i to z gwarancją prawa do powrotu[6]. Funkcjonowanie organizacji – bez względu na faktyczne zamiary władz – z pewnością wpłynęło na środowisko wyznawców islamu, przyczyniło się bowiem do jego konsolidacji. Nieskoordynowane i rozrzucone po zakamarkach imperium głosy i żądania zyskały nie tylko powagę państwowej instytucji, ale i przybrały na sile. Za jej pośrednictwem muzułmanie mogli domagać się ochrony własnych interesów. Skuteczność tej drogi potwierdza dekret Aleksandra I z 23 marca 1803 roku, który po raz pierwszy regulował kwestię hadżu jego poddanych. Wprawdzie dotyczył jedynie wybranej grupy, lecz nie umniejsza to jego znaczenia. Mieszkający w imperium rosyjskim Bucharczycy zyskiwali nie tylko prawo do otrzymania odpowiednich dokumentów podróżnych, lecz także jasno wyrażoną zgodę na hadż do Mekki[7].

Od lat 70. XIX wieku hadż muzułmanów będących poddanymi rosyjskiego cara zajmował już szereg instytucji państwowych, m.in. Ministerstwo Spraw

[4] Zob. np. Ф.М Султанов, *Ислам и татарское национальное движение в российском и мировом мусульманском контексте: история и современность*, Казань 1999, s. 55; А. Юзеев, *Философская мысль татарского народа: основные направления развития: X-начало XX вв*, Москва 2009, s. 27.

[5] Н.А. Константинова, *Система управления мусульманским населением Восточной Сибири во второй половине XIX–начале XX в.*, „Известия Алтайского Государственного Университета" 2007, № 4, s. 79.

[6] З.Р. Хабибуллина, *Хадж мусульман Башкортостана: история и современные тенденции*, „Известия Самарского научного центра Российской академии наук" 2009, т. 11, № 6, s. 312.

[7] Валиулла хазрат Якупов, *История организации хаджа в России*, http://islamrt.ru/htm/stat_istorya-hadja.htm, data dostępu 4.06.2013.

Zagranicznych, ambasadę w Konstantynopolu czy też otwarty w 1891 roku konsulat w Dżuddzie. Sprawa ta absorbowała także gubernatorów regionów, w których muzułmanie stanowili większość mieszkańców lub też znaczącą mniejszość. W XIX wieku gwałtownie wzrosła zresztą liczba muzułmanów zamieszkujących imperium – i to nie za sprawą szczególnej fali migracyjnej. Rosja przejmowała po prostu kontrolę nad kolejnymi terytoriami, na których islam stanowił religię dominującą. Mimo takiego obrotu spraw władze w Petersburgu niechętnie patrzyły na realizację jednego z pięciu filarów wiary muzułmańskich mieszkańców imperium. Utrudnienia dotyczyły zwłaszcza dostępności pozwoleń i niechęci towarzyszącej wydawaniu stosownych dokumentów podróżnych, uprawniających do opuszczenia Rosji, jak i ponownego doń powrotu. Wyrażano przy tym opinię, że hadż przynosi państwu osmańskiemu, z którym carska Rosja w ciągu dwóch stuleci prowadziła siedem wojen, istotne dochody. Datki pielgrzymów ostatecznie zasilały skarbiec sułtana i mogły służyć finansowaniu m.in. celów militarnych. Przy okazji podnoszono także obawy o zdrowie pielgrzymów w kontekście ewentualnego zagrożenia epidemiologicznego. Warunki podróży miały służyć rozprzestrzenianiu chorób takich jak cholera czy dżuma – z niebezpieczeństwem przeniesienia ich do Rosji[8].

Mimo niesprzyjających okoliczności muzułmańscy poddani cara nie rezygnowali z wypełnienia religijnego obowiązku. Oczywiście skala pielgrzymek ściśle odpowiadała trudnościom materialnym i organizacyjnym czy też po prostu geograficznemu oddaleniu imperium. Z drugiej zaś strony hadż nobilitował. Stąd naturalną tendencją pielgrzymek winien być wzrost liczebności pątników. Według dostępnych dziś danych w 1891 roku do Mekki udało się 2053 pielgrzymów z imperium rosyjskiego. W kolejnym roku było ich 3847, a w 1893 już 6136. Nawet spadek frekwencji rok później (do 3349) nie zahamował trendu. W 1898 roku długą podróż przebyło znów 4500 osób[9]. By zbadać potencjał zjawiska, w 1899 roku na hadż wysłany został oficer armii rosyjskiej, muzułmanin Abd al-Aziz Dawletszin. Jego podstawowym celem miała być ocena religijno-politycznych i medyczno-epidemiologicznych aspektów pielgrzymki do Mekki. Podróż zaowocowała tajnym sprawozdaniem.

[8] И. Нуриманов, *Хадж мусульман России. Из прошлого к настоящему*, „Хадж российских мусульман" 2009, № 1, http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?526, data dostępu 4.06.2013.
[9] Ibidem.

W oparciu o nie już w 1902 roku w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych opracowano, zatwierdzone przez cara Mikołaja II 8 czerwca 1903 roku, Tymczasowe zasady dotyczące hadżu muzułmanów. Dla muzułmanów najistotniejszą konstatacją wyrażoną w tym dokumencie było przypomnienie znaczenia hadżu jako jednego z filarów islamu i podstawowej formy manifestacji przynależności do *ummy*. Tym samym kwestia swobody pielgrzymowania zyskiwała uznanie jako jeden z najważniejszych elementów wzajemnych stosunków między państwem rosyjskim a społecznością rodzimych muzułmanów, a także krajami muzułmańskiego Wschodu. W dokumencie zapewniano o szacunku, jakim Rosja miała obdarzać muzułmańskie tradycje[10]. Wyrażona oficjalnie aprobata dla praktyk religijnych przyczyniła się do dynamicznego wzrostu skali zjawiska. Od początku XX wieku liczba pątników sukcesywnie rosła. W 1903 roku hadż odbyło 5000 poddanych cara, w następnym około 7000 , zaś w 1905 aż 10 000[11].

Tak licznym, jak na owe czasy, pielgrzymkom sprzyjał rozwój infrastruktury – chociażby utworzenie Rosyjskiego Towarzystwa Żeglugi i Handlu[12]. Dysponowało ono statkami i utrzymywało bezpośrednie połączenia z portów Morza Czarnego do Aleksandrii lub Port Saidu, a także Janbu i Dżuddy, skąd pątnicy w karawanach wyprawiali się do świętych miast w Arabii. Warto przy tym zauważyć, że – podobnie jak dziś (mimo zmiany realiów) – większość pielgrzymów stanowili mieszkańcy Kaukazu[13].

By dotrzeć do celu, rosyjscy muzułmanie korzystali z trzech szlaków pielgrzymich – północnego, zakaukaskiego i południowego. Pierwsza trasa rozpoczynała się nad Morzem Czarnym, w jednym z dużych portów – np. w Odessie.

[10] Б. Бекмурзаев, *История хаджа в России*, http://hajj-mission.ru/mission/history/, data dostępu 4.06.2013.

[11] Б. Бекмурзаев, op.cit. Z kolei Alfina Sibgatullina twierdzi, że na przełomie XIX i XX wieku co roku hadż odbywało od 8 do 12 tysięcy poddanych rosyjskiego cara. Zob. А. Сибгатуллина, *Все пути ведут в Хиджаз!*, http://assalam.ru/content/story/1750, data dostępu 4.06.2013.

[12] Rosyjskie Towarzystwo Żeglugi i Handlu (Российское общество пароходства и торговли) zawiązano 3 sierpnia 1856 roku w Petersburgu. Jego założyciele, kapitan 1. rangi Nikołaj Arkas (1853-1909) i właściciel parowców pływających po Wołdze Nikołaj Nowosielski (1818-1898), planowali stworzenie połączeń z Odessy do Konstantynopola, Marsylii, Triestu, Aleksandrii, a przez porty krymskie – Chersoń, Kercz i Nikołajew – do czarnomorskich wybrzeży Kaukazu. Zadaniem nowej organizacji, znajdującej się pod egidą władz w Petersburgu, było uczestnictwo we wzmocnieniu wpływów Rosji na czterech morzach: Czarnym, Azowskim, Adriatyckim i Śródziemnym. Szerzej na ten temat zob. np. Д. А. Степанов, *Учреждение русского общества пароходства и торговли (1856-1857 годы)*, „Вестник Челябинского государственного университета" 2011, № 22 (237), История. Вып. 46, s. 30–38.

[13] Zob. Б. Бекмурзаев, op.cit.; Э. Ф Кисриев, *Ислам в Дагестане*, Москва 2007, s. 56–58.

Pątnicy drogą morską docierali stąd do Aleksandrii lub Port Saidu. Był to szlak najkrótszy i zarazem najwygodniejszy. Najczęściej wykorzystywali go muzułmanie sunnici, mieszkańcy europejskiej części Rosji czy też Kaukazu Północnego i Zakaukazia. Drugi szlak – zakaukaski – wybierali przede wszystkim szyici, którzy w drodze do Mekki odwiedzali najpierw miejsca święte: Nadżaf i Karbalę. Dopiero później w dużych, zorganizowanych karawanach (*via* Bagdad) wyruszali do Mekki. Trzeci wariant – najdogodniejszy dla muzułmanów mieszkających w Azji Środkowej, na Syberii i Uralu – wiódł z Samarkandy i Buchary, przez Mazar-i-Szarif, Kabul, Przełęcz Chajberską i Peszawar do Bombaju, a stamtąd do Mekki[14].

Trzy drogi różniły się nie tylko odległością do pokonania, wygodą podróży, ale także jej kosztami. Najtańszy był szlak zakaukaski. Stosunkowo krótka droga lądowa pochłaniała ok. 100 rubli, podczas gdy dwie pozostałe (z uwagi na transport morski bądź odległość) były trzy razy droższe (ok. 300 rubli)[15]. Niezależnie od wybranego wariantu, wyprawa w odległe rejony Bliskiego Wschodu i tak niezmiennie wiązała się z dużym obciążeniem finansowym uczestników. Względy ekonomiczne nie musiały jednakże odgrywać decydującej roli w podjęciu decyzji o podróży tylko w jedną stronę. Hadż stwarzał możliwości emigracji osobom motywowanym różnymi pobudkami. Część hadżich pozostawała w świętym mieście islamu, uciekając w ten sposób chociażby od służby wojskowej, więzienia, procesu sądowego czy długów[16].

Za czasów władzy radzieckiej hadż sprowadzono do absolutnego minimum. Przyczyn tego stanu rzeczy należy szukać zarówno po stronie saudyjskich gospodarzy, jak i wewnętrznej polityki wyznaniowej nowych władz w Moskwie. Z jednej strony rewolucyjny i antyreligijny charakter ideologii bolszewików zniechęcał opiekunów miejsc świętych do otwartości wobec pielgrzymów z ZSRR. Oczywiście nie mogło być mowy o odcięciu radzieckich muzułmanów od Półwyspu Arabskiego. Jawne i otwarte zamknięcie dróg pielgrzymom byłoby zapewne uznane za poważne naruszenie zasad, którymi powinien kierować się prawowierny muzułmanin, i tym samym potępione przez *ummę*. Saudyjski władca wybrał więc

[14] И. Нуриманов, op.cit.
[15] Валиулла хазрат Якупов, op.cit.
[16] М.Э. Никольский, *Поломничество мусульман в Мекку*, „Исторический вестник" 1911, № 4, http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Arabien/XX/1900-1920/Nikolskij/text1.phtml?id=5325, data dostępu 5.06.2013.

iście salomonowe rozwiązanie, formalnie zachowując dostęp obywateli ZSRR do Mekki i Medyny, praktycznie wykluczając ich zaś z listy uprawnionych do hadżu. W 1928 roku wydano zakaz wstępu do Mekki tym „europejskim muzułmanom, którzy w rzeczywistości odrzucają religię”[17].

Z drugiej zaś strony same władze radzieckie usilnie dążyły do ograniczenia skali pielgrzymek. Nowo budowane państwo, którego ambicją była rywalizacja z ideologicznie wrogim otoczeniem, a orężem w tej walce nieufność i izolacjonizm, nie było w żadnej mierze zainteresowane swobodnymi kontaktami radzieckich muzułmanów z ich braćmi w wierze w pozostałych częściach świata. Wręcz przeciwnie – nawet lekko uchylone drzwi do otoczenia, nad którym władza radziecka nie miała żadnej kontroli, budziły obawy o ryzyko wrogiej indoktrynacji własnych obywateli, a nawet strach o to, jak wypadnie tak promowana radziecka rzeczywistość w bezpośrednim porównaniu z realiami życia codziennego w innych krajach, wybranych częściach arabsko-muzułmańskiego świata. U pątników mogła pojawić się wówczas pokusa porównania własnego stylu życia z tym, jaki prowadzili ich współbracia w wierze.

Czynnik ten zyskał na znaczeniu zwłaszcza z upływem czasu i rozwojem naftowego bogactwa krajów Zatoki Perskiej. Nic więc dziwnego, że wnioski zainteresowanych hadżem rozpatrywano wyjątkowo szczegółowo, w dużej mierze biorąc pod uwagę stopień lojalności wobec władzy radzieckiej. Większe niż przeciętnie szanse na wyjazd mieli zasłużeni, budzący zaufanie aparatu biurokratycznego obywatele: weterani wojenni, przodownicy pracy czy też pracownicy służb bezpieczeństwa. Sito weryfikacji, przez które przejść musieli kandydaci do otrzymania tytułu hadżiego, było tak gęste, że piąty obowiązek muzułmanina wypełniało wówczas zaledwie około 20 osób rocznie[18].

Dobór pielgrzymów i zaufanie, jakim obdarzały ich władze, sprawiały jednak, że garstka, której dane było dotrzeć do Mekki, nierzadko miała przed sobą także pozareligijne cele. W okresie hadżu święte miasto było dogodnym miejscem spotkań nie tylko z saudyjskimi władzami, lecz także pątnikami z innych krajów. Przy tej okazji przedstawiciele delegacji rosyjskiej (uczestnicząc w religijnych

[17] В.В. Наумкин, *Ислам и мусульмане: культура и политика*, Москва 2008, s. 211.
[18] И. Нуриманов, op.cit.

obrzędach) mieli możliwość zainicjowania oczekiwanych w Moskwie kontaktów bądź wymiany poglądów dotyczących różnych kwestii z rozmaitymi politykami z krajów muzułmańskich[19]. Oczywiście znikoma skala ruchu pielgrzymów stanowiła problem wizerunkowy dla władz w Moskwie. Mogła prowokować do stawiania niewygodnych pytań o swobodę praktyk religijnych i stosunek komunistów do całej sfery religii. Reakcją na ewentualne zarzuty o dyskryminację i ucisk muzułmanów w Związku Radzieckim było stanowisko, zgodnie z którym mieli oni nad obowiązki religijne przedkładać powinności wobec socjalistycznej ojczyzny. W tym duchu w pierwszej kolejności miała zajmować ich odbudowa gospodarki kraju, a dopiero potem sprawy religii, a cały ów wywód opierano „o wypowiedź Proroka"[20]. Nawet w czasach pieriestrojki sytuacja praktycznie nie uległa zmianie. W 1989 roku do Mekki wyruszyło jedynie 31 radzieckich pielgrzymów[21]. Zdaniem Jefima Rezwana w latach 1945-1990 w hadżu uczestniczyło 850-900 radzieckich muzułmanów[22].

Zmiany w życiu społecznym Rosji zapoczątkowane pieriestrojką oraz związany z nimi proces odrodzenia religijnego – jak chcą jedni[23] – czy legalizacji islamu na terenach od wieków przez ludność muzułmańską zamieszkałych – jak twierdzą inni[24] – umożliwiły muzułmanom demonstrowanie swej religijności, w tym oczywiście także wypełnianie piątego obowiązku. Nowe możliwości pielgrzymowania do Mekki wiązały się też z ociepleniem stosunków między Moskwą a Rijadem. W 1990 roku wznowiono zerwane w 1938 roku kontakty dyplomatyczne Rosji z Królestwem Arabii Saudyjskiej[25]. Dzięki tym zmianom hadż stał się dostępny (przynajmniej teoretycznie) dla szerokiego grona początkowo radzieckich, a później już rosyjskich muzułmanów.

Jednak dla większości zmagających się z trudną sytuacją materialną obywateli otwarcie w polityce religijnej niekoniecznie przybliżało zainteresowanych do Mekki. W pierwszej kolejności z nowych możliwości skorzystali znani działacze społeczni

[19] Zob. *Очерки истории Министерства иностранных дел России 1802-2002 в 3 т.*, под ред. И.С. Иванова и др., t. 2, Москва 2002, s. 152.
[20] Ibidem.
[21] А. Малашенко: *Исламское возрождение в современной России*, Москва 1998, s. 95.
[22] Е. Резван, *Хаджж из России,* [w:] *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь*, под ред. С.М. Прозорова, Москва 1998, s. 97.
[23] Zob. А. Малашенко, op.cit., s. 68–101
[24] Zob. Р. Гайнутдин, *Ислам в современной России*, Москва 2004, s. 71–129.
[25] В.Ю. Гошев, СССР и страны Персидского залива, Москва 1988, s. 68.

czy też muzułmańscy politycy. Powodowani religijnym obowiązkiem czy może chęcią podniesienia autorytetu i legitymizacji własnej pozycji, z początkiem lat 90. XX wieku na hadż udali się w zasadzie wszyscy prezydenci muzułmańskich byłych republik związkowych oraz osobistości z rosyjskich regionów, w których wyznawcy islamu stanowili znaczącą część społeczeństwa. Pozostali zainteresowani musieli poszukiwać wsparcia (osób bądź instytucji gotowych sfinansować daleką podróż) lub zapomnieć o hadżu.

Właśnie z myślą o nich, w momencie wznowienia stosunków dyplomatycznych między Moskwą a Rijadem, ówczesny saudyjski władca przekazał 1500 pierwszych bezpłatnych zaproszeń rosyjskim organizacjom muzułmańskim, by te zajęły się ich dystrybucją wśród osób niezdolnych do samodzielnego poniesienia kosztów podróży – szacowanych wówczas na około 1000 dolarów. Niestety powszechny w tego typu sytuacjach brak transparentności w Rosji sprawił, że losy podarowanych i opłaconych przez Saudyjczyków zaproszeń odbiły się szerokim echem w miejscowych mediach. Jeszcze dziewięć lat później podnoszono nieprawidłowości przy ich rozdziale. Reporterka gazety „Vremia" pisała:

> Zdarzały się takie sytuacje, że otrzymując bezpłatne zaproszenie, muzułmanin był zobowiązany wnieść na rachunek takiej lub innej organizacji, która zajmowała się ich przydziałem, opłatę w wysokości 100-200 dolarów, mając świadomość, że w przeciwnym wypadku jego wydatki będą dziesięć razy większe[26].

Wielu rosyjskich liderów muzułmańskich oskarżano o rozdawnictwo bezpłatnych zaproszeń wyłącznie w kręgu własnych krewnych i znajomych. Towarzyszące saudyjskiej pomocy skandale i atmosfera korupcyjna doprowadziły do jej wstrzymania pod koniec lat 90. XX wieku. Po dłuższej przerwie, od niedawna ubodzy pielgrzymi mogą liczyć ponownie na finansowe wsparcie w organizacji hadżu. Tym razem w roli dobroczyńców występują jednak obywatele Federacji Rosyjskiej. Pojawienie się w Rosji grupy osób zamożnych (których fortuny wyrosły w niekoniecznie jasnych okolicznościach towarzyszących przemianom lat 90.), gotowych finansować hadż, pozwoliło chociaż częściowo zastąpić lukę po Saudyjczykach. Bez względu na motywacje (płynące z poczucia spełnienia religijnego i społecznego obowiązku czy też dla zaspokojenia osobistych ambicji

[26] Е. Супонина, *Взятка за паломничество. Бесплатное приглашение в Мекку стоит 200 долларов*, „Время", № 48, 23.03.1999.

bądź z politycznej kalkulacji) ich wkład w rozwój ruchu pielgrzymkowego nie może być pominięty.

Dagestański przedsiębiorca Sulejman Kerimow od 2010 roku co roku funduje hadż dla 2500 osób[27]. Zainteresowanie tą pomocą jest ogromne. Na jedno miejsce przypada około 1500 chętnych, a rozdział środków następuje w drodze loterii. Udział w niej wziąć mogą wyłącznie ci muzułmanie, którzy wcześniej nie mieli możliwości pielgrzymki do Mekki, a których sytuacja finansowa nie pozwala na samodzielne pokrycie kosztów podróży. Odzew społeczności nie powinien dziwić, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę sytuację materialną przeciętnego muzułmanina – mieszkańca odległych od Moskwy zakątków kraju. W przeciwieństwie do ogólnokrajowej akcji Kerimowa inne propozycje mają charakter lokalny. Warto przywołać chociażby działania prezydenta Republiki Czeczeńskiej – Ramazana Kadyrowa, który w 2010 roku sfinansował hadż dla 800 potrzebujących pomocy mieszkańców republiki[28]. W tym przypadku niewątpliwie istotną rolę grały względy propagandowe i polityczne, a akcja zorganizowana przez władze miała dodatkowo uwiarygodnić popieranego przez Moskwę przywódcę.

Mimo wysokich kosztów wypełnienie piątego obowiązku muzułmanina staje się coraz bardziej powszechne wśród obywateli Federacji Rosyjskiej. O ile w 2000 roku święte miasta Arabii odwiedziło ponad 3000 rosyjskich pielgrzymów, to w 2012 roku ich liczba wyniosła już ponad 20 500. Wyjątkowy pod tym względem okazał się rok 2007 – w hadżu uczestniczyło ponad 26 500 osób z Rosji. Swoisty rekord był możliwy dzięki zbiegowi w kalendarzu i organizacji pielgrzymek dwukrotnie – w styczniu i grudniu. Dynamikę wzrostu hamują jednak limity ustanowione przez rząd Arabii Saudyjskiej. Zgodnie z nimi coroczna liczba pielgrzymów z poszczególnych krajów nie powinna przekraczać wartości 0,1% zamieszkujących je muzułmanów. Dla Rosji ustalono pułap 20 500 miejsc, który od kilku lat jest systematycznie osiągany, a czasem nawet nieznacznie przekraczany. W tej sytuacji pielgrzymka do Mekki dla części chętnych pozostaje wyłącznie w sferze oczekiwań.

[27] *В этом году в хадж отправляется 20 500 россиян,* http://www.sedmitza.ru/text/1593498.html, data dostępu 5.06.2013.
[28] И. Нуриманов, Р. Ислямов, А. Макаров, *Хадж 2010*, „Минарет" 2011, № 1–2 (27–28), http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?2560, data dostępu 5.06.2013.

By zniwelować skutki limitu, w 2007 roku, po spotkaniu prezydenta Federacji Rosyjskiej Władimira Putina z królem Arabii Saudyjskiej Abdallahem ibn Abd al-Azizem – Strażnikiem Dwóch Świętych Meczetów – w lutym podniesiono go jednorazowo do 25 000 osób[29]. Z kolei w 2011 roku pierwotny limit 20 500 miejsc zwiększono o dodatkowych 2000. Tym razem zmianę uzgodniono w drodze wymiany not (dodatkowe miejsca potwierdził ambasador Królestwa Arabii Saudyjskiej w Federacji Rosyjskiej). Zdaniem redaktora rocznika „Hadż Muzułmanów Rosyjskich" Ildara Nurimanowa przekraczanie pierwotnego limitu miało być wyrazem przychylności władz saudyjskich wobec rosyjskich pielgrzymów oraz formą rekompensaty za lata minione. Rosyjscy muzułmanie z uwagi na politykę Moskwy i stosunki z Rijadem wcześniej pozostawali praktycznie odcięci od własnych miejsc świętych, pozbawieni możliwości pielgrzymowania. Stąd też ustępstwa władz Arabii Saudyjskiej[30]. Jednak w 2012 roku limit nie uległ zwiększeniu, zaś w 2013 roku wręcz zmniejszono go o 20% . Zmiana dotknęła także pielgrzymów z innych państw, a podyktowana była ograniczeniami związanymi z pracami rekonstrukcyjnymi meczetu w Mekce. Dla obywateli Federacji Rosyjskiej zarezerwowano zaledwie 16 400[31] miejsc. Limit ustanowiony w 1991 roku dwadzieścia lat później uznawany jest za niewystarczający. Biorąc pod uwagę przyrost naturalny w Rosji, zwłaszcza w tych regionach, których mieszkańcy w większości są wyznawcami islamu, szacuje się, że wspomniany limit powinien osiągnąć pułap 25 000–26 000 osób rocznie[32].

W związku z rosnącym zainteresowaniem hadżem, dla koordynacji działań związanych z organizacją pielgrzymek w 2002 roku przy Dumie Państwowej powołano do życia Radę ds. Hadżu. W jej ramach reprezentowanych jest siedem instytucji: Rada Muftich Rosji, Zarządy Duchowe Muzułmanów Dagestanu, Republiki Czeczenii, Republiki Tatarstanu, Inguszetii, Centralny Duchowy Zarząd Muzułmanów Rosji oraz Koordynacyjne Centrum Muzułmanów Kaukazu Północnego[33]. Do najważniejszych zadań postawionych przed Radą należy

[29] И. Нуриманов, *«И возвести людям о хадже…»*, http://www.islamrf.ru/news/faith/propoved/1092, data dostępu 5.06.2013.
[30] И. Нуриманов, *Хадж мусульман России. Из прошлого…*, op.cit.
[31] *Особенности организации хаджа в 2013 году. Интервью с руководителем Хадж-миссии Магомедом Гамзаевым*, http://hajj-mission.ru/mission/intreport/1142/, data dostępu 6.06.2013.
[32] *Хадж это не разновидность туризма, а богоугодное дело*, http://hajj-mission.ru/mission/intreport/1113/, data dostępu 6.06.2013.
[33] *О совете*, http://hajj-mission.ru/mission/council/, data dostępu 6.06.2013.

prowadzenie negocjacji z saudyjskim Ministerstwem ds. Hadżu (przede wszystkim dotyczących kwestii limitów rosyjskich pielgrzymów, ale także warunków ich pobytu czy transportu).

Co roku do Arabii Saudyjskiej wyrusza rosyjska delegacja, by na miejscu osiągnąć porozumienie. Efektem tych wizyt są Protokoły o przyjęciu rosyjskich pielgrzymów, sygnowane wspólnie z przedstawicielami Ministerstwa ds. Hadżu. Rada miała też swój udział w powstaniu rosyjskiej misji na miejscu, w Arabii Saudyjskiej, mającej reprezentować Duchowe Zarządy Muzułmanów z różnych regionów Rosji, a także oferować pielgrzymom pomoc specjalistów z rozmaitych dziedzin. Poza tym Rada odpowiada za współpracę i wymianę informacji między poszczególnymi zarządami muzułmanów na terytorium Federacji Rosyjskiej oraz koordynuje ich kontakty z władzami Federacji. Oprócz tego nadzoruje organizację pielgrzymek po stronie rosyjskiej, wydając licencje i kontrolując działalność biur podróży oferujących wyjazdy do miejsc świętych w Arabii Saudyjskiej[34]. Obok Rady od 2003 roku z inicjatywy Dumy działa jej Pełnomocnik ds. Hadżu. Dodatkowo co roku władze państwowe i przedstawiciele społeczności muzułmańskiej na wspólnych konferencjach podsumowują przebieg hadżu.

Jak już wspomniano, pielgrzymi mogą też liczyć na rosyjską pomoc na miejscu – w Arabii Saudyjskiej. Poza normalnym wsparciem konsularnym ze strony służb dyplomatycznych Federacji, od 2003 roku pomoc świadczy Rosyjskie Biuro Misji Hadż. To pracownicy tej instytucji, w tym przewodnicy, tłumacze, lekarze, zajmują się wszelkimi kwestiami organizacyjnymi – od przekroczenia granicy i wjazdu na terytorium Arabii Saudyjskiej, przez zapewnienie pielgrzymom miejsc noclegowych (rozlokowanie grup przybywających z Rosji), po zabezpieczenie pomocy medycznej oraz współpracę z poszczególnymi biurami podróży. Warto wspomnieć, że działalność biur podróży i ich udział w organizacji pielgrzymek podlega koncesjonowaniu, a akredytowane podmioty są zobowiązane do przestrzegania wszelkich norm i zaleceń ustanowionych zarówno przez stronę rosyjską, jak i saudyjską. W sezonie hadżu dwustu pracowników rosyjskiego przedstawicielstwa pracuje praktycznie całą dobę. Dyżurują na saudyjskich lotniskach oraz w biurach saudyjskich organizacji

[34] *К истории создания и деятельности Совета по хаджу*, http://salamtour.ru/technology/1153-istoriyasovetahajj.html, data dostępu 6.06.2013.

zajmujących się ruchem pielgrzymkowym. Od początku istnienia Rosyjskiego Biura Misji Hadż w Arabii Saudyjskiej na jego czele niezmiennie stoi Mahomed Gamzajew[35].

Najwięcej pielgrzymów z Federacji Rosyjskiej to osoby pochodzące z Kaukazu, przede wszystkim z Dagestanu. W 2007 roku z tej republiki w podróż do Arabii udało się 14 000 osób, z Czeczenii 1300, a z Inguszetii 800. Poza istotnymi różnicami w ilości pielgrzymów z różnych regionów Rosji, warto zauważyć grupę uczestniczącą w hadżu w miarę regularnie – nawet co roku. Inna sprawa, że najczęściej osoby takie traktują pielgrzymkę jako okazję do załatwienia swoich interesów w Arabii Saudyjskiej[36]. Oczywiście wyróżniają się tym samym z całej rzeszy pielgrzymów, dla których daleka podróż jest motywowana przede wszystkim religijnie, a w przyziemnym wymiarze oznacza często wiele finansowych wyrzeczeń. Kaukaski strumień pielgrzymów charakteryzuje się również preferencjami co do trasy i środków transportu. Mimo iż od 2007 roku funkcjonuje (w okresie hadżu) specjalnie utworzone połączenie Moskwa-Dżudda (z międzylądowaniem w Mineralnych Wodach), to muzułmanie z Dagestanu, Czeczenii czy Inguszetii przedkładają podróż drogą lądową – nawet w obliczu szeregu trudności (autobusy i samochody są zazwyczaj przepełnione, a podróż trwa około 10 dni). To i tak akceptowalne wyrzeczenia w obliczu przewagi finansowej takiego rozwiązania. W 2013 roku pielgrzymka z Dagestanu w tej formule pochłaniała około 75 000 rubli (2500 dolarów)[37]. Dla porównania, transport lotniczy z Tatarstanu wymagał wyłożenia już 138 000 rubli[38]. Tak liczny udział w hadżu mieszkańców Kaukazu Północnego (poza czynnikami geograficznymi i relatywnie najniższymi kosztami) można tłumaczyć względami historycznymi, jak i mentalnością miejscowych muzułmanów. Podkreślić należy ich przywiązanie do religii, tradycji i obyczajów przodków, a także fakt, że zawsze byli niepokorni – nie asymilowali się z Rosjanami tak łatwo jak na przykład Tatarzy czy Baszkirzy.

[35] *О хадж-миссии*, http://hajj-mission.ru/mission/aboutmission/, data dostępu 6.06.2013.
[36] А. Сагирова, *Готовиться к хаджу надо заранее*, http://assalam.ru/content/story/656, data dostępu 6.06.2013.
[37] *Хадж дагестанскому паломнику в среднем обходится в 100 тысяч рублей*, http://rgvktv.ru/news/18018, data dostępu 6.06.2013.
[38] А. Чуприна, *138 тыс. рублей будет стоить хадж в 2013 году, сообщил ДУМ Татарстана*, http://kazan.dkvartal.ru/news/138-tys-rublej-budet-stoit-xadzh-v-2013-godu-soobshhil-dum-tatarstana-236698262, data dostępu 6.06.2013.

Dysproporcje – w tym opisana nadreprezentacja jednego regionu Federacji – wśród uczestników hadżu doprowadziły do podjęcia kroków zaradczych. Z inicjatywy ustanowionego przez Dumę pełnomocnika ds. hadżu Ahmeda Bilalowa opracowano program wprowadzający limity w podziale na poszczególne regiony kraju. Jedną z intencji było również ukrócenie praktyki wielokrotnych wyjazdów tych samych osób. Ostatecznie Rada ds. Hadżu w 2008 roku podjęła decyzję o ustanowieniu ograniczeń i podziale dostępnych miejsc z uwzględnieniem wszystkich regionów Federacji. Z jednej strony muzułmanie z innych niż Kaukaz Północny zakątków kraju zyskali szansę wypełnienia piątego obowiązku, z drugiej zaś zachowano kontrolę nad najliczniejszą i najaktywniejszą grupą beneficjentów porozumień z Arabią Saudyjską. Oczywiście krytycy tego rozwiązania łatwo wskazywali niedociągnięcia całego systemu rozdziału miejsc i ustalania limitów[39]. W niektórych regionach założony limit pozostał niewypełniony, utrudniając wykorzystanie „zablokowanych" w ten sposób zaproszeń. W tej sytuacji wolne miejsca, na które oczekiwano gdzie indziej, stawały się przedmiotem transakcji i sprzedawano je zarządom duchowym na Kaukazie. Bez względu na trafność konkretnych regulacji, wprowadzenie systemowego rozwiązania problemu dostępności hadżu dla mieszkańców poszczególnych regionów kraju wpłynęło na strukturę strumienia pielgrzymów. W 2012 roku w uczestniczyli w nim muzułmanie pochodzący z 55 regionów Federacji Rosyjskiej[40].

Skala i charakter rosyjskiego hadżu rodzi szereg problemów, z którymi muszą sobie radzić instytucje państwowe i wyznaniowe. Część kwestii ma charakter czysto organizacyjny. Na przykład w 2003 roku zdaniem Ahmeda Bilalowa, ówczesnego pełnomocnika ds. hadżu, szczególnie dokuczliwy okazał się brak odpowiednich szczepionek dla pielgrzymów[41]. Pozostałe problemy wynikają z odmiennej od innych muzułmanów mentalności rosyjskich wyznawców islamu. Zjawiskiem niepokojącym, a dosyć powszechnie występującym wśród pielgrzymów z Rosji, stało się wykorzystanie hadżu do celów komercyjnych. Chcąc ukrócić ten proceder, władze zdecydowały się na wprowadzenie ograniczeń dotyczących ilości

[39] И. Нуриманов, *Хадж-2012 побил все рекорды*, http://hajj-mission.ru/mission/intreport/1120/, data dostępu 7.06.2013.
[40] *Хадж это не разновидность туризма…*, op.cit.
[41] *Аэрофлот вносит свой вклад в организацию "удобного и безопасного хаджа"*, http://www.religio.ru/news/13810.html, data dostępu 7.06.2013.

przewożonego bagażu. Przypadki, kiedy osoby udające się do Arabii Saudyjskiej deklarowały nawet pół tony bagażu, nie były wcale odosobnione. W rezultacie konsekwencje ponosili nawet mniej przedsiębiorczy pątnicy, gdyż z uwagi na przeciążenie samoloty miały znaczne opóźnienia w wylotach[42]. Poza tym część uczestników hadżu traktowała go jako dogodny sposób na emigrację z rodzinnego kraju i nie była wcale zainteresowana powrotem do Rosji. Wykorzystywano przy tej okazji wsparcie władz i instytucji muzułmańskich, które z pobudek religijnych (a nie socjalnych) dotowały wyjazdy osobom niezamożnym.

Kolejnym problemem (szczególnie dla instytucji wyznaniowych) jest postawa i świadomość znaczenia hadżu wśród samych pielgrzymów, a nawet szerzej – muzułmańskiej społeczności. Niektórzy traktują go jako wyprawę turystyczną, czasami nawet nie znając poszczególnych obrzędów związanych z pielgrzymką. W tej sytuacji nieodzowne wydają się wysiłki podejmowane przez zarządy duchowe poszczególnych regionów Federacji. Na dwa miesiące przed podróżą organizują one spotkania i wykłady, w trakcie których wyjaśniają wagę i znaczenie poszczególnych rytuałów[43]. Jednak zdaniem przewodniczącego Wydziału Międzynarodowego Rady Muftich Rosji Ruszana Abbjasowa mogą się one okazać niewystarczające. W obliczu zaangażowania w hadż przedsiębiorstw komercyjnych, kierujących się przede wszystkim żądzą maksymalizacji zysków, w imię których przy okazji walki konkurencyjnej gotowe są zepchnąć na dalszy plan duchową stronę całego przedsięwzięcia, treść religijna ulega marginalizacji na rzecz turystycznej otoczki. Oczywiście proces ten niepokoi władze i działaczy muzułmańskich. Z drugiej strony trudno znaleźć skuteczną nań odpowiedź. W opinii samego Abbjasowa Rada Muftich Rosji intensywnie poszukuje kompleksowego rozwiązania tych problemów, ale poza zapewnieniem, że pątnicy winni otrzymywać duchowe wsparcie w trakcie każdego z etapów hadżu, nie potrafił on zaprezentować konkretnych propozycji[44].

Także komercyjna część całego przedsięwzięcia nie jest wolna od problemów. Biura podróży, które są partnerami władz świeckich i wyznaniowych w organizacji

[42] *В Хадж из России: проблемы и перспективы*, http://www.islam.ru/pressclub/smi/russia_hajj/, data dostępu 7.06.2013.
[43] И. Нуриманов, *Хадж мусульман россии. Из прошлого…*, op.cit.
[44] *Паломничество должно стать делом религиозных организаций, а не турфирм, считают православные и мусульманские лидеры*, http://blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=3032, data dostępu 7.06.2013.

hadżu i na które tak krzywo patrzą muzułmańscy liderzy, obwiniając je o kryzys świadomości religijnej wśród pielgrzymów, niejednokrotnie nie potrafią dotrzymać właściwych standardów obsługi i realizacji wyjazdów. Dotyka to nawet licencjonowanych podmiotów, posiadających certyfikaty stosownych organizacji muzułmańskich. I to w sytuacji, kiedy ceny za ich usługi utrzymywane są na wysokim pułapie. Najczęściej dotyczy to usług medycznych, z którymi problem ma ogólnie cała rosyjska misja hadż. W 2007 roku na 26 000 pielgrzymów przypadało zaledwie 11 rosyjskich lekarzy[45].

Osobną sprawą są niedociągnięcia lub poważniejsze uchybienia dotyczące konkretnych reguł i rytuałów, koniecznych do zapewnienia prawidłowego przebiegu pielgrzymki. Czy to z niedostatecznej orientacji, czy też celowych działań w imię (być może) oszczędności, część elementów bywa lekceważona lub pomijana, mimo że stanowi to poważne naruszenie wymogów religijnych i zwyczajowych, a w konsekwencji może być podstawą zakwestionowania ważności hadżu. Znane są przypadki ulokowania namiotów rosyjskich pielgrzymów poza precyzyjnie oznaczoną doliną Mina czy też całkowitego pominięcia noclegu w miejscowości Muzdalifa. By zapobiec takim praktykom, Rada ds. Hadżu wprowadziła obowiązek wypełniania ankiet, które pielgrzymi po powrocie do kraju są zobowiązani przesłać odpowiedniej organizacji muzułmańskiej[46]. Od 2008 roku to właśnie na podstawie m.in. opinii płynących od uczestników hadżu podejmuje się decyzję o przedłużeniu bądź nie licencji firmom turystycznym. Trudno wyrokować, czy jest to skutkiem uszczelnienia procedur, ale liczba podmiotów, które uzyskały akredytację, ulega zmniejszeniu. W 2012 roku było ich 15, a w 2013 już tylko 10[47]. Poza tym w planach Rady ds. Hadżu jest powołanie branżowego stowarzyszenia, którego członkami byłyby wszystkie firmy turystyczne organizujące pielgrzymkę do Mekki[48]. Pozwoliłoby ono wypracować jednolite standardy, jak również metody kontroli ich przestrzegania.

---

[45] *Заместитель генерального консула РФ в Джидде Багавудин Алиев: Организация паломничества не должна быть для региональных властей отпиской в работе*, http://www.idmedina.ru/books/history_culture/hadjj/2/aliev.htm, data dostępu 8.06.2013.

[46] И. Нуриманов, *Хадж 2008*, http://www.idmedina.ru/books/history_culture/hadjj/2/hajj-2008.htm, data dostępu 8.06.2013.

[47] *Аккредитованные туроператоры*, http://hajj-mission.ru/officially/travelagents/, data dostępu 8.06.2013.

[48] *Совет по Хаджу не решился принять Устав и расшириться*, http://www.ansar.ru/sobcor/2013/2/07/37170?print, data dostępu 8.06.2013.

Osobną sprawą są przypadki złamania wewnętrznych saudyjskich regulacji i naruszenia porządku przez obywateli Rosji. W normalnej sytuacji byłyby to sprawy z zakresu zwykłej pomocy konsularnej własnym obywatelom, jakich wiele w praktyce dyplomatyczno-konsularnej każdego państwa. Jednak w przypadku Arabii Saudyjskiej członkowie rosyjskiej misji hadż zmuszeni są dodatkowo stawiać czoła problemom wizerunkowym. Rosyjscy obywatele po zakończeniu obrzędów związanych z hadżem często pozostają w królestwie dłużej, niż to przewiduje ich wiza (a zwykle są to wizy ważne jeszcze miesiąc). Ten proceder szczególnie rozpowszechniony jest wśród osób, które zdecydowały się na podróż drogą lądową. Zazwyczaj przebywają na miejscu znacznie dłużej, niż powinny, bez względu na datę ważności wizy, głównie w celach biznesowych. Narażają się tym samym na konsekwencje ze strony władz saudyjskich, ale także – zdaniem członków rosyjskiej misji hadż w Dżuddzie – podkopują wizerunek Rosji wśród miejscowych mieszkańców. W Arabii Saudyjskiej nie ma przyzwolenia czy też powszechnej akceptacji chociażby dla sytuacji, w której białe kobiety zajmują się handlem na chodnikach czy parkingach centrów handlowych[49].

Wszystkie opisane wyżej problemy i zagadnienia, jakie stoją przed zaangażowanymi w organizację rosyjskiego hadżu instytucjami (państwowymi i wyznaniowymi), a także przed samą społecznością muzułmanów, są wyrazem zmieniających się okoliczności. Wypracowane rozwiązania muszą podążać za oczekiwaniami pielgrzymów i reagować na coraz to nowe wyzwania. Dziś zapewne dla rosyjskich muzułmanów to nie szczupły limit przyznany przez saudyjskich urzędników stanowi największą bolączkę, ale sposoby jego rozdysponowania. Pielgrzymowanie z Rosji ma masowy charakter – stąd chociażby problemy z jego „jakością" i zaangażowaniem w duchowy wymiar podróży.

Pozostawienie spraw własnemu biegowi mogłoby doprowadzić do regresu i zaprzepaszczenia dotychczasowych osiągnięć. Stąd też coraz to nowe propozycje i rozwiązania. Jeden z ostatnich pomysłów jest inicjatywą pełnomocnika ds. hadżu. Od początku 2010 roku stanowisko to piastuje (w miejsce Ahmeda Bilalowa) Iljas Umachanow. Wobec ciągłego deficytu miejsc (średnio dla 3000-4000 osób rocznie) i rosnącej liczby chętnych, doprowadził do istotnych zmian w organizacji hadżu.

[49] *Заместитель генерального консула РФ в Джидде Багавудин Алиев: Организация паломничества…*, op.cit.

By umożliwić wypełnienie piątego obowiązku muzułmanów jak największej rzeszy wyznawców islamu, zdecydował się zastosować praktykę wykorzystywaną w innych krajach muzułmańskich. W specjalnej bazie danych zebrano wszystkich dotychczasowych hadżich, a możliwość aplikacji o wyjazd ograniczono do grupy, która w ciągu pięciu lat poprzedzających złożenie wniosku nie korzystała z tego prawa. To rozwiązanie umożliwi odbycie pielgrzymki osobom wcześniej pozbawionym tej możliwości. Zdaniem Umachanowa dotąd praktycznie te same osoby co roku odbywały hadż i tylko jednolity, federalny system (w formie listy oczekujących) jest w stanie zmienić tę niezdrową sytuację[50].

Hadż rosyjskich muzułmanów w ostatnich 30 latach przeszedł dużą metamorfozę – od starań o prawo do wypełnienia tego obowiązku po współczesne problemy z organizacją masowego ruchu pielgrzymów. Władze państwowe i wyznaniowe zdecydowały, że dla koordynacji podejmowanych działań najefektywniejszy będzie model scentralizowany. Stąd powołanie takich instytucji jak Rada ds. Hadżu oraz rosyjska misja hadż w Arabii Saudyjskiej, którym powierzono szeroki zakres kompetencji związanych z realizacją tego zadania. Z dzisiejszej perspektywy można ocenić, że udało im się opanować wiele problematycznych kwestii, choć oczywiście nie wszystkie. Zmieniające się otoczenie i warunki działania instytucji, a także sami rosyjscy muzułmanie, stawiają zresztą przed nimi nowe wyzwania. Warto jednak odnotować, że o ile w przeszłości rosyjskie placówki zagraniczne otrzymywały wiele uwag i pretensji dotyczących braków organizacyjnych i sytuacji pielgrzymów, to obecnie sytuacja wygląda inaczej. Nawet w całkiem przyziemnym wymiarze. Pątnicy z Federacji Rosyjskiej mają jednolite szaty pielgrzyma, indywidualne zaświadczenia z rosyjską symboliką, są bardziej przygotowani i zdyscyplinowani. W 2011 roku rosyjska misja hadż została uznana przez Ministerstwo ds. Hadżu Królestwa Arabii Saudyjskiej za jedną z najlepszych instytucji organizujących pielgrzymkę do Mekki[51].

[50] *Ильяс Умаханов о хадже 2011 года*, http://hajj-mission.ru/mission/intreport/1112/, data dostępu 8.06.2013.
[51] *Хадж это не разновидность туризма, а богоугодное дело…*, op.cit.

Andrzej Stopczyński

Rozwój edukacji muzułmańskiej w Moskwie –tendencje i perspektywy

Od momentu przemian ustrojowych w państwie rosyjskim na przełomie lat 80. i 90. XX wieku, których efektem było między innymi nadanie wyznawcom religii tradycyjnych[1] prawa do swobodnego wyznawania wiary[2], społeczność muzułmańska Rosji dynamicznie się rozwija. Po 70 latach komunizmu islam odzyskał swe prawowite miejsce w systemie społecznym Federacji Rosyjskiej. Jednym z najistotniejszych elementów muzułmańskiego odrodzenia w Rosji jest rozwój systemu edukacji muzułmańskiej. W czasach władzy sowieckiej zapotrzebowanie na kadry duchowne i nauczycielskie zaspokajały jedynie muzułmańskie szkoły w Azji Centralnej – w Bucharze i Taszkiencie.

Zaczątki rozwoju edukacji muzułmańskiej w Moskwie sięgają XVIII wieku. Wydany przez cara Piotra I w 1702 roku manifest o swobodzie wyznania, liberalizujący stosunek państwa do kwestii religijnych, a następnie podpisany przez carycę Katarzynę II w 1773 roku ukaz o tolerancji religijnej dla wyznawców wszystkich konfesji bezsprzecznie sprzyjały nie tylko rozwojowi samego islamu, lecz również rozwojowi muzułmańskiego kształcenia. W roku 1777 na Uniwersytecie Moskiewskim wprowadzono na pewien czas wykłady z języka tureckiego, podjęto

[1] Pod pojęciem *religie tradycyjne* rozumie się cztery konfesje, które skupiają najwięcej wierzących i mają jednocześnie najdłuższe tradycje w tym kraju. Są to prawosławie, islam, judaizm i buddyzm.

[2] Za symboliczną datę odrodzenia religijnego na obszarze dzisiejszej Rosji wielu badaczy przyjmuje rok 1988, kiedy to na poziomie ogólnopaństwowym obchodzono jubileusz tysięcznej rocznicy chrztu Rusi. Dnia 25 października 1990 roku Rada Najwyższa ZSRR uchwaliła Ustawę o wolności wyznań, która pod względem prawnym zrównywała wszystkie religie. We wrześniu 1997 roku Rada Federacji zatwierdziła Ustawę o wolności sumienia i o związkach religijnych, która uznawała, iż prawosławie, islam, judaizm i buddyzm są integralną częścią historycznego dziedzictwa Rosji.

również próby utworzenia na bazie wydziału teologicznego wydziału orientalistycznego[3]. Symbolicznym początkiem kształtowania się edukacji muzułmańskiej w Moskwie było pojawienie się w tatarskiej dzielnicy pierwszego meczetu w 1744 roku. To właśnie w nim dawano pierwsze lekcje muzułmańskiej wiary[4]. Za formalną datę ustanowienia edukacji muzułmańskiej w Moskwie przyjmuje się jednak rok 1871, kiedy to przy meczecie został wybudowany osobny budynek medresy, w którym wykładane były podstawy wiedzy w zakresie Koranu, hadisów, fikhu czy języka arabskiego[5]. W latach 1913-1915 na potrzeby medresy wzniesiono murowany budynek, jednak po rewolucji 1917 roku również ten obiekt został zamknięty, a nauczanie religijne odbywało się znów w ścianach meczetu[6].

Bardzo istotnym ośrodkiem edukacyjno-kulturalnym początku XX wieku w Moskwie był zbudowany z inicjatywy Szamsiego Asadullajewa – bogatego kupca i mecenasa kultury azerskiego pochodzenia – Dom Asadullajewa, w którym mieściły się tatarska szkoła, przedszkole, drukarnia oraz biblioteka narodów tureckich z zasobem kilku tysięcy książek. Instytucje te działały aż do roku 1941, kiedy to zostały znacjonalizowane, a w samym budynku w czasie wojny został ulokowany szpital. Kolejnym bardzo ważnym ośrodkiem przyczyniającym się do rozwoju muzułmańskiej edukacji w Moskwie był drugi meczet (obecnie Główny Meczet Moskwy), otwarty w 1904 roku, który jeszcze przed wybuchem I wojny światowej przekształcony został w medresę[7].

Jak widać więc z powyższych rozważań, na początku XX wieku w Moskwie zaczęły formować się podstawy muzułmańskiej edukacji religijnej, która skupiona była głównie w medresach przy dwóch moskiewskich meczetach i w Domu Asadullajewa. Po wybuchu rewolucji medresy przy meczetach zostały jednak zamknięte, a tatarska szkoła na mocy Dekretu o rozdziale szkoły od cerkwi została przekształcona w całkowicie świecką. Ostatecznie nauczanie wiary muzułmańskiej było kontynuowane w meczetach do 1927 roku, lecz także i te szkoły w niedługim czasie zostały zlikwidowane[8].

[3] Ф. Асадуллин, *Ислам в Москве*, Москва 2006, s. 27–31.
[4] М. Муртазин, *Исламское образование в Москве*, http://www.muslim.ru/articles/ 110/1154/ ?sphrase_id=66, data dostępu 4.01.2013.
[5] Ibidem.
[6] Ф. Асадуллин, op.cit., s. 39–40.
[7] М. Муртазин, op.cit.
[8] Ibidem.

Odrodzenie się muzułmańskiej edukacji w Moskwie, które nastąpiło pod koniec lat 80. XX wieku związane było z przemianami społeczno-politycznymi, jakie zachodziły w owym czasie w kraju. Konsekwencją wspomnianych zmian było chociażby ustanowienie wolności religijnej, obejmującej różnorodne sfery aktywności społecznej wielu grup, w tym wyznawców islamu, nie tylko w Moskwie, lecz także w całym ZSRR. Odrodzenie się edukacji muzułmańskiej w Moskwie rozpoczęło się w 1988 roku, kiedy to nowy imam Głównego Meczetu Moskwy Rawił Gajnutdin zainicjował kursy języka arabskiego i podstaw islamu, które odbywały się w murach meczetu i cieszyły się ogromną popularnością. Gajnutdin objął stanowisko w roku 1987, do tego czasu był imamem kazańskiego meczetu Nur Islam, a także pełnił funkcję sekretarza w Duchownym Związku Muzułmanów Europejskiej Części ZSRR i Syberii (od 1992 roku Centralny Duchowny Zarząd Muzułmanów Rosji i Europejskich Państw WNP – CDUM) w Ufie. Nowy imam był absolwentem bucharskiej medresy Mir-i Arab i, dzięki entuzjastycznemu podejściu do pracy, w ciągu kilku lat stał się jedną z czołowych postaci wśród społeczności muzułmańskiej centralnej Rosji. Już w roku 1994 został wybrany na muftiego[9], a także na przewodniczącego nowo powstałej organizacji – Duchownego Zarządu Muzułmanów Europejskiej Części Rosji (DUMER)[10], dwa lata później zaś wybrany został na przewodniczącego Rady Muftich Rosji[11]. Do chwili obecnej Gajnutdin sprawuje nieprzerwanie swoje funkcje, pozostając jedną z najbardziej wpływowych postaci wśród rosyjskich muzułmanów, utrzymując przy tym bardzo dobre kontakty z władzami i włączając się w dialog międzywyznaniowy, za co nagradzany jest wieloma odznaczeniami państwowymi. Postać muftiego Gajnutdina wydaje się być o tyle istotna w kontekście omawianego tematu, że stoi on na czele instytucji będących jednocześnie głównymi inicjatorami rozwoju szkolnictwa muzułmańskiego w Moskwie – przede wszystkim wyższego.

[9] Р. Силантьев, *Новейшая история ислама в России*, Москва 2007, s. 225–235.

[10] Duchowny Zarząd Muzułmanów Europejskiej Części Rosji (Духовное Управление мусульман Европейской части России) – organizacja utworzona jeszcze w ramach CDUM w roku 1994, po kilku miesiącach uzyskała formalną niezależność. Obejmuje swoją jurysdykcją muzułmańskie społeczności m.in. w Moskwie, Sankt Petersburgu, Niżnym Nowogrodzie, Twerze, Wołogdzie, Iwanowie, Tule, Soczi, Jarosławiu itd. Jest niezależną strukturą, koordynuje jednak swoje działania z innymi duchownymi zarządami.

[11] Rada Muftich Rosji (Совет муфтиев России) – organizacja utworzona w 1996 roku. W jej skład wchodzą przedstawiciele 20 duchownych zarządów i innych organizacji muzułmańskich. Głównym celem działalności Rady jest wypracowywanie wspólnych stanowisk i koordynowanie działań zarządów, dobrowolnie wchodzących w jej skład. Istotnym elementem działalności tej organizacji jest także wymiar edukacji – w jej ramach utworzono w 2005 roku Radę ds. Edukacji Muzułmańskiej.

Początek lat 90. XX wieku postawił przed społecznością muzułmańską Moskwy zupełnie nowe wyzwania, związane z takimi kwestiami jak odrodzenie kulturalne, edukacyjne czy udział muzułmanów w życiu politycznym. Spis ludności przeprowadzony w 1989 roku wykazał, iż Tatarzy stanowili 1,8% ogółu mieszkańców Moskwy[12]. W 1989 roku muzułmanie obchodzili 75. rocznicę ustanowienia Tatarskiego Centrum Kulturalnego w Moskwie (Dom Asadullajewa). W 1990 roku, wraz z oficjalną wizytą w ZSRR delegacji rządowej Arabii Saudyjskiej, zaczęły rozwijać się także kontakty społeczności muzułmańskiej Moskwy z przedstawicielami krajów Bliskiego Wschodu. Również w roku 1990 powstało Muzułmańskie Centrum w Moskwie, przewodniczącym którego został wspomniany Rawił Gajnutdin. Organizacja ta m.in. organizowała wyjazdy dla osób pragnących zdobyć wiedzę religijną w krajach arabskich czy w innych republikach WNP, a w późniejszym czasie przy wsparciu DUMER organizowała np. kursy języków: tatarskiego, tureckiego i arabskiego. W 1991 roku, w celu połączenia wysiłków moskiewskich kręgów religijnych i naukowych, pomiędzy zarządem Centrum Muzułmańskiego i Instytutem Orientalistycznym podpisany został protokół zapewniający o wzajemnym udzielaniu pomocy i konsultacjach przy realizacji programów naukowo-edukacyjnych[13].

W pierwszej połowie lat 90. proces tworzenia się podstaw systemu edukacji muzułmańskiej w Moskwie związany był przede wszystkim z nawiązywaniem oficjalnych kontaktów przez rosyjską *ummę* ze społecznościami z krajów muzułmańskich. Przy wsparciu Arabii Saudyjskiej i innych państw w roku 1992 zostały utworzone dwie instytucje naukowo-badawcze: Instytut Cywilizacji Muzułmańskiej oraz Uniwersytet Kultury Muzułmańskiej. Na początku 1993 roku powstała natomiast saudyjska szkoła, w której wykładano w języku arabskim przedmioty kształcenia ogólnego oraz niektóre przedmioty religijne. Szkoła ta kształciła jednak głównie dzieci pracowników służby dyplomatycznej[14]. W 1992 roku na przełomie września i października odbyła się Moskwie konferencja „Edukacja w Europie Wschodniej i państwach muzułmańskich". Efektem tego wydarzenia było zorganizowanie kursów języka arabskiego i podstaw wiary muzułmańskiej,

[12] Ш. Мухамебьяров, Б.Р. Логашова, *Мусульманская община Москвы*, [w:] *Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире*, red. М. Губогло, Москва 1998, s. 322.
[13] Ф. Асадуллин, op.cit., s. 65–70.
[14] Ibidem.

w których udział wzięło ponad 300 osób. Wykłady odbywały się w budynku Instytutu Krajów Azji i Afryki przy Uniwersytecie Moskiewskim, a słuchacze mogli zapoznać się z literackim językiem arabskim, Koranem i komentarzami do niego, a także dowiedzieć się więcej o przebiegu obrzędów muzułmańskich i wziąć w nich udział. Warto zaznaczyć, iż w roku 1995 na Uniwersytecie Moskiewskim rozpoczął działalność Oddział Badań nad Islamem w Centrum Arabistyki Instytutu Krajów Azji i Afryki[15].

Przełomowym w procesie rozwoju edukacji muzułmańskiej w Moskwie okazał się być rok 1994. W tym bowiem roku z inicjatywy DUMER swoją działalność rozpoczęło Wyższe Muzułmańskie Kolegium Duchowne (Московский высший духовный Исламский колледж), które znajdowało się obok Głównego Meczetu Moskwy, w budynku Zarządu. Kolegium zostało zarejestrowane przez Ministerstwo Sprawiedliwości Federacji Rosyjskiej jako instytucja edukacyjna posiadająca licencję Ministerstwa Edukacji na prowadzenie działalności edukacyjnej na kierunku „wykształcenie religijne". Okres nauki na tej uczelni wynosił cztery lata, jednakże funkcjonowały także kursy wieczorowe dla kobiet, które odbywały się w cyklu dwuletnim. Z możliwości zdobycia wykształcenia w ramach takich kursów skorzystało w czasie istnienia uczelni ponad 100 kobiet[16]. Absolwenci Kolegium otrzymywali dyplom poświadczający otrzymanie wyższego wykształcenia religijnego i jednej ze specjalności: „imam-chatib", „imam" lub „nauczyciel podstaw islamu". Program nauczania dla kursu dziennego obejmował trzy bloki przedmiotowe: religijne – Koran, komentowanie Koranu, obrzędy, hadisy, podstawy nauki wiary, historię islamu, życie Proroka Muhammada, religijne nurty islamu; ogólnokształcące – historię starożytnego Wschodu, historię narodów tureckich, historię średniowiecza, filozofię antyczną, filozofię islamu, podstawy pedagogiki i psychologii, pedagogikę muzułmańską, podstawy prawa i nauki o państwie, religię i politykę, teorię prawa muzułmańskiego; językowe – język arabski, angielski, tatarski, historię języka tatarskiego, język turecki[17].

Według władz uczelni priorytetowym zadaniem Kolegium była nie tylko sama nauka, ale także odkrycie przez studentów moralno-etycznych wartości

[15] Ш. Мухамебьяров, Б.Р. Логашова, op.cit., s. 333–335.
[16] М. Муртазин, op.cit.
[17] М.Ф. Мутразин, *Мусульманин в России*, [w:] *Ислам и мусульмане в России*, red. М.Ф. Мутразин, А.А. Нуруллаев , Москва 1999, s. 15–19.

islamu oraz formowanie postaw takich jak uczciwość, sprawiedliwość czy szacunek do innych ludzi. W placówce wykładali duchowni muzułmańscy z Moskwy, jak również wykładowcy z: Instytutu Krajów Azji i Afryki przy Uniwersytecie Moskiewskim, Uniwersytetu Przyjaźni Narodów, Moskiewskiego Państwowego Uniwersytetu Pedagogicznego, Wojskowego Uniwersytetu Ministerstwa Obrony Federacji Rosyjskiej, a także uczeni z Turcji, Egiptu, Syrii, Indii i innych państw. Zarówno podręczniki, jak i pomoce naukowe do przedmiotów wykładanych w języku tatarskim i arabskim, a także podręczniki do nauki przedmiotów ogólnych oparte były na podstawie programowej wykorzystywanej w świeckich instytucjach edukacyjnych. Biblioteka uczelni obejmowała ponad 6,5 tysiąca pozycji książkowych w języku rosyjskim, arabskim, tatarskim, angielskim i językach irańskich[18]. W roku 1998 Kolegium ukończyła pierwsza grupa absolwentów, którzy skierowani zostali do pracy we wspólnotach centralno-europejskiej części Rosji, takich jak Moskwa, Jarosław, Twer czy Perm. Najzdolniejsi zostali wysłani na stypendia do szkół religijnych w Maroku, Syrii, Egipcie, Arabii Saudyjskiej, Katarze czy Turcji[19]. Powstanie i działalność Wyższego Muzułmańskiego Kolegium Duchownego należy rozpatrywać jako pierwszą udaną próbę stworzenia w Moskwie szkoły muzułmańskiej posiadającej charakter uczelni wyższej i podporządkowanej muzułmańskim zwierzchnim strukturom organizacyjnym (DUMER). Kolegium w swej pierwotnej formule funkcjonowało do roku 1999, kiedy to nastąpiły jeszcze bardziej przełomowe zmiany w rozwoju muzułmańskiego systemu szkolnictwa wyższego w stolicy Rosji.

W 1999 roku, na podstawie decyzji fundatora – Duchownego Zarządu Muzułmanów Europejskiej Części Rosji – utworzony został Moskiewski Uniwersytet Muzułmański (Московский исламский университет). Można stwierdzić, iż obecnie jest to główna muzułmańska placówka edukacyjna o charakterze wyższej uczelni na terenie centralnej Rosji. Uniwersytet, powstały na bazie Kolegium, został zarejestrowany jako niepaństwowa uczelnia wyższa świadcząca usługi w zakresie kształcenia zawodowego i podyplomowego. Uczelnia może realizować programy średniego nauczania zawodowego, wyższego nauczania zawodowego oraz kształcenia

[18] Ibidem.
[19] А. Малашенко, *Ислам «легализованный» и возрожденный*, [w:] *Двадцать лет религиозной свободы в России*, red. А. Малашенко, С. Филатов, Москва 2009, s. 248–249.

podyplomowego, a także podnoszenia kwalifikacji zawodowych pracowników. Jak można przeczytać na stronie internetowej uczelni, głównym jej celem jest „podniesienie duchowego potencjału i wzmocnienie moralnych fundamentów społeczeństwa, stworzenie odpowiednich ram wśród społeczeństwa dla przygotowania dobrze wykształconych jednostek, wychowanych w duchu międzykulturowej zgody, tolerancji religijnej oraz poszanowania duchowych i kulturalnych potrzeb wspólnoty"[20].

Jak podkreślają władze Uniwersytetu, uczelnia daje podstawę do tego, aby jej absolwenci mogli odnaleźć się na rynku pracy. System kształcenia religijnego na poziomie jakościowym przystosowuje się do publicznego systemu oświaty, stąd też Uniwersytet niejako łączy w sobie właściwości typowo religijnej uczelni, dającej możliwość poznania przez studentów szeroko pojętych podstaw wiary, oraz instytucji wychodzącej naprzeciw zapotrzebowaniu na wiedzę w zakresie zarządzania, ekonomii, psychologii itd. Absolwent uczelni muzułmańskiej według władz placówki powinien być aktywnym członkiem *ummy*, nauczać, realizować interesy społeczności, a także umieć prowadzić dialog z przedstawicielami innych wyznań[21].

Od 1999 do 2005 roku na Uniwersytecie trwały prace nad sformułowaniem i opracowaniem programów oraz koncepcji nauczania, statutu uczelni, zasad rekrutacji, zasad wewnętrznego regulaminu dla studentów i wykładowców. Wszystkie te dokumenty – zarówno programy nauczania, jak i lokalne akty szkoły – uwzględniać mają specyfikę i charakter muzułmańskiej oświaty. W rezultacie podjętych działań Moskiewski Uniwersytet Muzułmański wypracował procedurę kształcenia na poziomie licencjatu na kierunku teologia. Ramy kształcenia na tym kierunku zostały przygotowane na podstawie państwowego standardu kształcenia i zawierają w sobie plan zajęć, program nauczanych przedmiotów oraz programy przeprowadzanych praktyk. Absolwenci kierunku posiadają umiejętności umożliwiające podjęcie dalszej pracy naukowej, a także aktywności w zakresie pedagogiki, tłumaczenia tekstów, pracy redakcyjno-wydawniczej, pracy socjalnej, świadczenia usług prawniczych i innych form działalności[22].

[20] *O MIIY*, http://www.miu.su/%D0%9E-%D0%9C%D0%98%D0%A3, data dostępu 21.03.2013.
[21] Ibidem.
[22] Ibidem.

Wykładowcy oraz studenci Moskiewskiego Uniwersytetu Muzułmańskiego regularnie uczestniczą w różnego rodzaju konferencjach, sympozjach, forach poświęconych problemom edukacji muzułmańskiej, również w wydarzeniach o charakterze międzynarodowym. Wspólnie z Radą Muftich Rosji Uniwersytet organizował liczne konferencje poświęcone aktualnym zagadnieniom związanym z edukacją religijną na poziomie uniwersyteckim. Jedna z pierwszych tego typu konferencji odbyła się w 1997 roku, czyli jeszcze w okresie istnienia Kolegium Muzułmańskiego, i nosiła nazwę „Muzułmanie w Rosji u progu trzeciego tysiąclecia". Na konferencji dyskutowano między innymi o możliwościach utworzenia spójnego systemu edukacji muzułmańskiej w Rosji[23]. W marcu 2006 roku miała miejsce konferencja „Muzułmańska edukacja we współczesnej Rosji". Podczas tego wydarzenia omawiano sposoby polepszenia efektywności i jakości muzułmańskiego kształcenia. W listopadzie tego samego roku wykładowcy i studenci uczelni uczestniczyli natomiast w odbywającym się w Niżnym Nowogrodzie II Ogólnorosyjskim Forum Muzułmańskim, podczas którego omawiano zagadnienia działalności wydawniczej w zakresie wyższej edukacji muzułmańskiej, zarówno kwestie pomocy naukowych, jak i podręczników dla instytucji edukacyjnych[24].

Funkcję rektora Moskiewskiego Uniwersytetu Muzułmańskiego od marca 2012 roku pełni Damir Hajretdinow, absolwent Rosyjskiego Państwowego Uniwersytetu Humanistycznego, autor książek poświęconych muzułmanom w Rosji, od marca 2011 roku redaktor naczelny „Islam minbare"[25], a od maja tego samego roku kierownik departamentu nauki i edukacji DUMER. Pozostaje on jednak w cieniu swojego poprzednika – Marata Mutrazina, który wniósł ogromny wkład w rozwój systemu wyższej edukacji muzułmańskiej w Moskwie. Od momentu powstania Kolegium pełnił w nim funkcję rektora i wykładowcy, przygotował Kolegium, a później Uniwersytet do procedury nadania licencji, koordynował wypracowanie odpowiednich programów nauczania. Współpracownicy byłego

[23] М.Ф. Мутразин, Г.Ю. Хабибуллина, *Московский исламский университет*, http://www.islamobr.ru/index.php?p=content&id=2&name=miu&area=1, data dostępu 21.03.2013.
[24] Ibidem.
[25] „Islam minbare" („Trybuna Islamu") – oficjalny organ wydawniczy Duchownego Zarządu Muzułmanów Europejskiej Części Rosji oraz Rady Muftich Rosji ukazujący się od roku 1994. Jeden z najbardziej wartościowych i opiniotwórczych periodyków skierowanych do społeczności muzułmańskiej Rosji. Przybliża czytelnikom realia życia rosyjskich muzułmanów oraz problemy dialogu międzykulturowego. Średni nakład to 10 000 egzemplarzy. Dostępny w wersji drukowanej i elektronicznej.

rektora twierdzą, iż wyjątkowo zgodna kooperacja przez prawie dwie dekady pomiędzy nim a przewodniczącym DUMER Rawiłem Gajnutdinem przyczyniła się do ogromnego sukcesu, jaki odniosła placówka[26].

Na początku 2012 roku doszło jednak do nieoczekiwanego odwołania ze stanowiska przez Prezydium DUMER – fundatora Uniwersytetu – rektora Marata Mutrazina i zarządzenia audytu finansów uczelni. Zamieszanie związane ze zmianą kierownictwa Uniwersytetu odbiło się szerokim echem w muzułmańskich mediach, dzieląc muzułmańską opinię publiczną na zwolenników i przeciwników nowego rektora[27]. Z jednej strony współpracownicy Mutrazina wskazywali, iż decyzja o odwołaniu go z funkcji rektora nie była prawomocna, bowiem zgodnie ze statutem nie mogło jej podjąć Prezydium DUMER, a oprócz tego nowy rektor zgodnie ze statutem powinien mieć doświadczenie w pracy administracyjnej w sferze edukacji, a Hajretdinow kierował departamentem edukacji DUMER zaledwie kilka miesięcy. Z drugiej zaś strony niektórzy uważają, że uczelni potrzebna jest modernizacja i nowy rektor może przyczynić się do unowocześnienia Uniwersytetu[28]. Bez względu jednak na przyczynę zaistniałej sytuacji, konflikt pomiędzy byłym rektorem Moskiewskiego Uniwersytetu Muzułmańskiego a DUMER pokazuje, iż walka o wpływy wśród społeczności muzułmańskiej zarówno w Rosji, jak i w samej Moskwie jest wciąż żywa.

Obecnie Moskiewski Uniwersytet Muzułmański daje możliwość podjęcia nauki w trzech trybach: dziennym, zaocznym oraz wieczorowym. Nauka na kursie dziennym trwa cztery lata. W procesie rekrutacji brane jest pod uwagę posiadanie przez kandydata średniego wykształcenia ogólnego, musi być także spełniony warunek wieku – kandydat nie może mieć więcej niż 35 lat. Zróżnicowanie na płeć nie jest określone w ogólnych warunkach rekrutacji. W celu rozpoczęcia nauki w trybie dziennym konieczne jest zaliczenie egzaminu wstępnego. Absolwent studiów w trybie dziennym otrzymuje tytuł licencjata teologii islamu. Osoba z takim tytułem gotowa jest do podjęcia działalności o charakterze naukowo-badawczym, szkoleniowo-wychowawczym, ekspercko-konsultacyjnym oraz pracy

[26] *МИУ вчера и сегодня*, http://www.muslim.ru/1/cont/23/1309.htm, data dostępu 21.03.2013.
[27] *Марат Муртазин подал в отставку с поста ректора МИУ*, http://www.islamnews.ru/news-120031.html, data dostępu 21.03.2013.
[28] Р.А. Ситдикова, *Дневник событий Московского исламского университета* «из первых уст», http://www.tatartime.com/?p=8289, data dostępu 21.03.2013.

nauczycielskiej[29]. Czas nauki na kursie zaocznym wynosi 5 lat, taki sam okres przewidziany jest także dla kursu wieczorowego. Zajęcia w ramach trybu zaocznego prowadzone są 3-4 razy w tygodniu, po południu i wieczorami. Na studia zaoczne, jak i wieczorowe przyjmowani są mężczyźni i kobiety, bez ograniczenia wiekowego. Absolwenci, podobnie jak w przypadku kursu dziennego, otrzymują dyplom i tytuł licencjata teologii islamu. Nauka w trybie zaocznym i wieczorowym jest płatna[30]. Uczelnia proponuje także kursy przygotowawcze, które odbywają się w trybie dziennym i trwają rok. Słuchacze takiego kursu przechodzą specjalne szkolenie, umożliwiające im podjęcie nauki na Uniwersytecie – studiują język rosyjski i arabski, historię Rosji, recytowanie Koranu, podstawy islamu[31].

Na terytorium centralnej Rosji najważniejszą muzułmańską uczelnią wyższą pozostaje Moskiewski Uniwersytet Muzułmański, utworzony w 1999 roku na bazie Wyższego Muzułmańskiego Kolegium Duchownego. Deklarowanym celem jego działalności edukacyjnej jest przygotowywanie imamów oraz nauczycieli nauk muzułmańskich i specjalistów z różnych dziedzin muzułmańskiej i świeckiej nauki. Jak do tej pory wypracowano jedynie jednolity standard nauczania na kierunku teologia na poziomie licencjatu. Uniwersytet przez pewien czas umożliwiał także kształcenie na kierunku lingwistyka, jednak obecnie to właśnie teologia jest głównym kierunkiem kształcenia na uczelni, co wynika z jednej strony z dążenia Uniwersytetu do specjalizacji, z drugiej zaś z ewolucji warunków zewnętrznych – zmiany wymusza w szczególności napływ ludności z regionów Azji Centralnej.

Obecnie Moskiewski Uniwersytet Muzułmański stara się zachować równowagę między tradycjonalizmem a modernizmem, z naciskiem na ten ostatni. Tradycyjny zestaw dyscyplin teologicznych daleki jest od poziomu obecnego na Rosyjskim Uniwersytecie Muzułmańskim w Kazaniu, ale za to wolny od ograniczeń systemu dydaktycznego na Kaukazie, mającego ideologiczny charakter. Obecnie proces kształcenia w ramach Moskiewskiego Uniwersytetu Muzułmańskiego znajduje się w stadium formowania, stąd też możliwa jest jego modernizacja. Jako zasadniczy cel Uniwersytetu jawi się osiągnięcie przez uczelnię roli lidera w nauczaniu

[29] *Очное отделение*, http://www.miu.su/поступление-в-миу/Очное-отделение, data dostępu 21.03.2013.
[30] *Вечернее и заочное отделение*, http://www.miu.su/поступление-в-миу/Вечернее-и-заочное-отделение, 21.03.2013.
[31] *Подготовительное отделение*, http://www.miu.su/поступление-в-миу/Подготовительное-отделение, data dostępu 21.03.2013.

specjalistów teologów na terytorium WNP. Ma w tym pomóc ustanowienie ścisłej kooperacji pomiędzy uczelnią i ośrodkami naukowymi z obszaru państw WNP oraz współpraca z Instytutem Orientalistyki Rosyjskiej Akademii Nauk. Innowacyjne kierunki działalności Uniwersytetu można rozpatrywać jako próbę dostosowania się do funkcjonowania w nowych realiach współdziałania muzułmańskich społeczności po sformalizowaniu się idei Unii Euroazjatyckiej[32].

W obecnym czasie kluczowym wyzwaniem dla edukacji muzułmańskiej jest określenie priorytetów dalszego rozwoju. Kogo mają kształcić uniwersytety muzułmańskie? Imamów, alimów, teologów czy świeckich specjalistów wykształconych w duchu muzułmańskiej myśli? Istnieje zapotrzebowanie na specjalistów z każdej grupy. Wysoce prawdopodobnym wydaje sie więc scenariusz, w którym każda z uczelni zajmie określoną niszę w sferze kształcenia. Sytuacja może okazać się więc w pewnym sensie analogiczna do chociażby tej sprzed stu lat, gdy stopień specjalizacji tatarskich medres w nauczaniu konkretnych grup kadr był bardzo wysoki. Dla przykładu, Muhammadija kształciła przyszłych polityków i teologów, Rasulija odznaczała się silnymi wpływami tradycji sufickich, a znajdująca się w Ufie medresa Galija kładła nacisk na nauczanie języków i literatury. Wszystkie te placówki odznaczały się przy tym wysokim poziomem kadry nauczycielskiej z punktu widzenia teologii, znajomości języków, doświadczenia[33].

Współcześnie brakuje spójnych koncepcji rozwoju muzułmańskich uczelni, co często przekłada się na trudności w określeniu kierunków rozwoju programów edukacyjnych. Brak również w Rosji elitarnych akademii, które mogłyby zaspokoić zapotrzebowanie na wysoko wykwalifikowane kadry. Stąd też Moskwa, jako jeden z najważniejszych ośrodków muzułmańskiego kształcenia, a także centrum rosyjskiej państwowości, powinna odgrywać w tym zakresie fundamentalną rolę. Zmiany zmierzające w tym kierunku powoli się już dokonują, o czym świadczy dynamiczny rozwój Moskiewskiego Uniwersytetu Muzułmańskiego, jego dążenie do specjalizacji oraz nawiązywanie ścisłej współpracy z placówkami dydaktycznymi z pozostałych regionów Rosji i obszaru WNP.

---

[32] Д. Хайретдинов, *Исламское образование в России: история и перспективы*, http://www.miu.su/archives/2387, data dostępu 21.03.2013.

[33] Д. Хайретдинов, *Основные тенденции развития мусульманских образовательных учреждений России*, http://www.islamrf.ru/news/analytics/amal/25427/, data dostępu 21.03.2013.

Daria Orzechowska-Słowikowska

Przemiany demograficzno-polityczne w państwach Europy Zachodniej na przykładzie Francji – diagnoza i prognozy

Wstęp

Muzułmanie we Europie to temat złożony, wymagający od badacza wnikliwej analizy, podejścia interdyscyplinarnego i obiektywizmu. Muzułmanie w Europie to także temat kontrowersyjny, wzbudzający wiele negatywnych emocji, które w głównej mierze wynikają z braku wiedzy na temat demografii muzułmanów, kultury i religii islamu oraz samej społeczności muzułmańskiej. Niewątpliwie jedną z najtrudniejszych kwestii jest stworzenie mapy demograficznej wyznawców islamu, zamieszkujących m.in. terytorium Francji. Materiał statystyczny, który mógłby posłużyć do badań problematyki narodowościowej, zwłaszcza w przypadku Francji, jest dość ubogi. Przed I wojną światową tylko w niektórych europejskich krajach wielojęzycznych (na przykład w Belgii lub w Szwajcarii) notowano w spisach ludności „język ojczysty". W celu dążenia do unifikacji społeczeństwa i minimalizacji istniejących różnic, wiele krajów europejskich, w tym właśnie Francja, ograniczało publikowanie danych liczbowych o strukturze etniczno-religijno-językowej ludności.

Ilu muzułmanów mieszka w Europie? Ilu muzułmanów zamieszkuje terytorium Francji? Z danych instytutów demograficznych i statystycznych wynika, że liczba muzułmanów w Europie, a co za tym idzie także we Francji, na pewno nie maleje. Z prognoz Organizacji Narodów Zjednoczonych wynika, że liczba ta z pewnością wzrośnie, co nieuchronnie prowadzić będzie do przemian w strukturze społeczno-kulturowej państw Unii Europejskiej.

Francja to nie jedyne państwo zachodnioeuropejskie, w obraz którego trwale wpisały się elementy kultury i religii islamu, takie jak meczet, centra sportu wyłącznie dla mniejszości muzułmańskiej, muzułmanki odziane w nikaby, muzułmanie w galabijach. W samym Paryżu znajdują się przynajmniej cztery dzielnice muzułmańskie, w Londynie trzy. Francja to nie jedyne państwo zachodnioeuropejskie mające problemy z imigracją i integracją muzułmanów oraz antymuzułmańską postawą przedstawicieli elity politycznej. Do grona państw o podobnych problemach zalicza się m.in. Wielką Brytanię, Włochy, Hiszpanię, a także Holandię, która jeszcze na początku XXI wieku uchodziła za kraj wyjątkowo tolerancyjny i przyjazny imigrantom pochodzenia muzułmańskiego.

Profil demograficzno-społeczny Europy

Biorąc pod uwagę dane Organizacji Narodów Zjednoczonych, wzmożony napływ imigrantów zaprzeczył prognozom, jakoby do 2050 roku populacja państw Unii Europejskiej miała ulec zmniejszeniu o 16 mln. Z opublikowanego w 2011 roku raportu Unii Europejskiej na temat demografii imigrantów wynika wręcz, że do 2060 roku populacja państw członkowskich wzrośnie o 10 mln. Oczekuje się, wbrew początkowym zapewnieniom demografów, że za niespełna 50 lat Wielka Brytania będzie najbardziej zaludnionym krajem Unii Europejskiej, a jej populacja wyniesie 77 mln osób. Znaczny wzrost populacji odczują także Niderlandy, Włochy oraz Francja – państwa o największej liczbie muzułmanów. Nieco inaczej przedstawia się sytuacja demograficzna Niemiec, państwa o największej liczbie tureckich imigrantów. Zdaniem turkologa i politologia Jakuba Wódki, „populacja muzułmanów tureckiego pochodzenia na przełomie kilkunastu lat może ulec zmniejszeniu, zaobserwowano tendencje remigracyjne Turków z terytorium Niemiec”[1]. Nie wpłynie to jednak w znacznym stopniu na ogólną sytuację demograficzną państw Europy Zachodniej. Jak podają ONZ i Instytut Polityki Migracyjnej USA, w 2050 roku 20% populacji Unii Europejskiej będą stanowić muzułmanie. Taką strukturą charakteryzują się już obecnie, w drugiej dekadzie XXI wieku, niektóre miasta europejskie. Dla przykładu, 25% populacji Marsylii i Rotterdamu stanowią muzułmanie, w Malmö 20%, a w Brukseli i Birmingham 15%.

[1] Cytat pochodzi z wywiadu, który autorka przeprowadziła z Jakubem Wódką w październiku 2013 r.

Christopher Caldwell w książce pt. *Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam and the West* przewiduje, że w 2026 roku w Birmingham biali stanowić będą mniejszość, a jeszcze szybciej zmiana ta zajdzie w Leicester. Do 2050 roku liczba wyznawców islamu wzrośnie o 15%, to jest z 25% do 40%.

Jak wynika z raportu ONZ, w 2012 roku Europę zamieszkiwało 20 mln muzułmanów, z czego 14 mln skupionych było w państwach Europy Zachodniej. Konrad Pędziwiatr w książce *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*[2] podkreśla, że Francja to zachodnioeuropejskie państwo o największej liczbie muzułmanów. Szacuje, że na terytorium Francji mieszka około pięciu milionów wyznawców islamu. Dane te przytaczają także Ilona Kielan-Glińska w książce *Muzułmanie w laickiej Francji (1974-2004). W kierunku integracji czy separatyzmu?*[3] oraz Ryszard Machnikowski w raporcie *Muzułmanie w Europie Zachodniej – między integracją a radykalizmem?*[4]. Nieco dogłębniejszą analizę populacji muzułmanów na terytorium Francji przeprowadził Jerzy Zdanowski w jednym z rozdziałów monografii *Muzułmanie w Europie*. Wynika z niej, że we Francji mieszka od 4 do 6 mln wyznawców islamu, z czego ponad milion aktywnie praktykuje[5].

Nicolas Sarkozy na potrzeby kampanii prezydenckiej w 2007 roku posługiwał się danymi świadczącymi, że na terytorium Republiki Francuskiej miało przebywać od 5 do 6 mln muzułmanów. Jean-Marie Le Pen, ówczesny przewodniczący Frontu Narodowego, twierdził natomiast, że na terytorium Francji może przebywać nawet do 8 mln muzułmanów. 30 marca 2008 roku dziennik „Corriere della Sera" podał informację, iż Watykan po raz pierwszy oficjalnie przyznał, że liczba wyznawców islamu przekroczyła liczbę członków Kościoła rzymskokatolickiego[6]. „Nie zajmujemy już pierwszego miejsca. Muzułmanie nas wyprzedzili"[7] – powiedział

[2] Por. K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Kraków 2005.
[3] Por. I. Kielan-Glińska, *Muzułmanie w laickiej Francji (1974-2004). W kierunku integracji czy separatyzmu?*, Kraków 2009.
[4] Por. R. Machnikowski, Muzułmanie *w Europie Zachodniej – między integracją a radykalizmem?*, Warszawa 2009.
[5] J. Zdanowski, *Muzułmanie we Francji*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. A. Parzymies, Warszawa 2005, s. 434.
[6] Dane statystyczne pochodzą z papieskiego rocznika z 2006 roku. Sporządzenie pełnego obrazu wyznawców poszczególnych religii w latach 2007/2008 jest niemożliwe z powodu braku danych w wielu państwach.
[7] K. Zuchowicz, P. Kowalczyk, *Muzułmanie przed katolikami*, „Rzeczpospolita" z dnia 1.04.2008.

prałat Vittorio Formenti, redaktor naczelny papieskiego rocznika statystycznego „Annuario Pontificio". Obecnie katolicy stanowią 17,4% ludności świata, a muzułmanie 19,2%[8].

Za główną, choć nie jedyną przyczynę tego zjawiska uważa się dynamiczny przyrost naturalny w muzułmańskich rodzinach. Muzułmanki rodzą od kilkorga do kilkanaściorga dzieci, podczas gdy katoliczki przeważnie mają ich nie więcej niż dwoje. Z danych Organizacji Narodów Zjednoczonych i Europejskiego Instytutu Statystycznego wynika, że państwem UE o największym wskaźniku przyrostu naturalnego w 2009 roku była Holandia (1,99), a następnie Francja (1,9). W 2011 roku współczynnik dzietności całkowitej wyniósł we Francji 1,99, a w Holandii 1,66. Prognozy ONZ przewidują, że w 2050 roku to właśnie chrześcijańskie kraje Europy Zachodniej cechować będzie najniższy przyrost naturalny. W tym samym czasie największy przyrost będzie występować na południu Półwyspu Arabskiego, a także w dwóch państwach Afryki Północnej, tj. w Algierii i Maroku[9].

Tabela 1. Demografia muzułmanów w poszczególnych państwach UE

Kraj	Ludność		
	Całkowita populacja kraju w 2012 r.	W tym muzułmanie	
		Liczba	% całkowitej populacji
Francja	63 713 926	5 000 000	7,0
Niemcy	82 400 996	3 200 000	3,4
Wielka Brytania	60 776 238	1 591 000	2,7
Niderlandy	16 570 613	945 000	5,8
Włochy	58 147 733	700 000	1,2
Hiszpania	40 448 191	500 000	1,4
Belgia	10 392 226	400 000	4,0
Szwecja	9 031 088	350 000	3,9
Austria	8 199 783	340 000	4,2

Źródło: M. Poinard, *Encyclopédie de la Méditerranée, Mobilités et migration dans le bassin méditerranén*, Aix-en-Provance 2003; http://www.population-europe.eu, data dostępu 5.11.2013; http://www.worldbank.org/en/country, data dostępu 4.11.2013; R. Gabryszak, *Wyzwania demograficzne dla europejskiej polityki społecznej*, [w:] *Europejska polityka społeczna,* red. R. Gabryszak, D. Magierka, Warszawa 2011; *CIA*: *The World Factbook*, http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html, data dostępu 2.11.2013.

[8] Nadal jednak katolicy wraz z wyznawcami prawosławia i protestantami stanowią 33% mieszkańców globu i wyprzedzają muzułmanów. Por. ibidem.

[9] *World Population Prospects: The 2006 Revision*, http://www.un.org/esa/population/publications/wpp2006/wpp2006.htm, data dostępu 26.10.2013.

Choć dane liczbowe umieszczone w tabeli 1. pochodzą z najnowszych powszechnych spisów ludności oraz wyliczeń naukowych ośrodków zajmujących się badaniami nad społecznościami muzułmańskimi w Europie[10], tylko w przypadku Wielkiej Brytanii i Austrii są one dokładne i precyzyjne. We wszystkich państwach Unii Europejskiej z wyjątkiem Wielkiej Brytanii i Austrii obowiązuje bowiem zakaz pytania o przynależność religijną podczas przeprowadzania spisu ludności. Na tle państw wymienionych w tabeli, najbardziej skomplikowana sytuacja ma miejsce we Francji. Określenie dokładnej liczby muzułmanów jest niemożliwe po pierwsze z braku dokładnych danych na temat liczebności francuskich grup religijnych, po drugie – zbieranie danych na temat przynależności religijnej jest zabronione od 1872 roku. Z roku na rok uzyskanie w miarę dokładnych danych jest zatem coraz bardziej problematyczne. Demografowie nie są w stanie podać dokładnej liczby osób, które staną się konwertytami we Francji, ilu muzułmańskich imigrantów przyjmie Francja w ciągu roku, ani ilu muzułmanów opuści terytorium państwa francuskiego przy tak wielkiej skali migracji w XXI wieku. Podanie faktycznej liczby muzułmanów w ponad sześćdziesięciomilionowym państwie utrudnia także fakt posiadania tak zwanych „paszportów francuskich beurów"[11] – dzieci imigrantów z krajów Maghrebu. Osoby te, posiadające obywatelstwo francuskie pomimo swych muzułmańskich korzeni, są „nierozpoznawalne" w czasie powszechnego spisu ludności, opierającego się na kryteriach obywatelstwa i kraju urodzenia[12]. Problem z określeniem dokładnej liczby muzułmanów we Francji wiąże się także ze strukturą etniczno-narodowościową ludności, która jest elementem zmiennym. Zmiany w jej obrębie są wynikiem: ruchów migracyjnych (niekiedy zmieniających całkowicie obraz etniczny danego państwa), różnic w tempie przyrostu naturalnego różnych narodowości zamieszkujących dane terytorium oraz procesów asymilacji, które mogą mieć zmienny charakter.

[10] Chodzi tu o instytuty takie, jak: L'Institute du Monde Arab, Center for Modern Oriental Studies, Centre for Islam in Europe, Zakład Islamu Europejskiego, Institute for Islamic and Middle Eastern Studies.

[11] *Beur* – wyraz powstały w slangu języka francuskiego z przestawienia sylab w wyrazie *arabe: a-ra-beu* na *beu-ra-a*, a następnie *beur* poprzez zmniejszenie liczby liter. Wyrażenie te określa migrantów z państw Afryki Północnej (Algierii, Maroka i Tunezji) żyjących we Francji. W rodzaju żeńskim przybiera formę *beurette*. Por. I. Kielan-Glińska, op.cit., s. 151.

[12] K. Pędziwiatr, op.cit., s. 51.

Wzrost popularności Frontu Narodowego

Od końca pierwszej dekady XXI wieku na zmianę profilu demograficzno-społecznego Unii Europejskiej w znacznym stopniu wpływają zarówno kryzys ekonomiczny, jak i Arabska Wiosna. Na skutek tych wydarzeń rząd we Francji regularnie nowelizuje przepisy ustawy imigracyjnej, mające na celu ograniczenie napływu muzułmańskich imigrantów. Co znamienne, we Francji od 2002 do 2011 roku aż siedem razy zaostrzono ustawę imigracyjną. Wydarzenia te sprzyjają ujawnieniu się islamofobicznych postaw społeczeństw państw przyjmujących oraz skrajnie prawicowych partii politycznych i ich przywódców. Coraz większym poparciem cieszą się przewodnicząca partii Front Narodowy (Front National, FN**)** Marine Le Pen oraz założyciel i lider holenderskiej Partii Wolności (Partij voor de Vrijheid, PVV) Geert Wilders. Z sondażu opublikowanego w wrześniu 2013 roku w tygodniku „Le Nouvel Observateur"[13] wynika, że Front Narodowy może liczyć na 25% głosów poparcia. Dlaczego już co czwarty Francuz popiera Front Narodowy? Lewicowe i prawicowe partie polityczne, które na przemian rządzą Francją od drugiej wojny światowej, nie są w stanie rozwiązać podstawowych problemów, z jakimi boryka się kraj. Od 1977 roku bezrobocie we Francji przekracza 8%. Składki ubezpieczeniowe oraz podatki systematycznie wzrastają, a mimo to państwo pogrąża się w długach. W tej sytuacji Front Narodowy ze swoją charyzmatyczną przywódczynią stanowi dla coraz większej liczby Francuzów koło ratunkowe i swoisty wentyl bezpieczeństwa. Analiza elektoratu tej skrajnie prawicowej partii ukazuje, że największe poparcie (nawet do 35%) Le Pen zdobywa wśród robotników, osób o niskim wykształceniu oraz rodzin o dochodach do 1000 euro miesięcznie. Dlaczego? Marine Le Pen obiecuje, że będzie „twarda dla spekulantów, którzy chcą się wzbogacić kosztem robotników i pracowników". Strategia ta okazała się wysoce opłacalna. Co drugi francuski robotnik chce głosować na Front Narodowy. W stronę Le Pen zwraca się także, systematycznie tracąca dochody, klasa średnia. Front stał się partią, której Francuzi wstydzą się coraz rzadziej.

Zdaniem Michèle Tribalat, wzrost popularności Marine Le Pen i znaczenia Frontu Narodowego jest wprost proporcjonalny do wzrostu bezrobocia i zubożenia

[13] *Municipales: un Français sur 4 prêt à voter pour le FN,* http://tempsreel.nouvelobs.com/elections-municipales-2014/20131007.OBS0054/exclusif-municipales-un-francais-sur-4-pret-a-voter-pour-le-fn.html, data dostępu 25.10.2013.

mieszkańców Francji. Obecnie coraz więcej Francuzów wierzy, że winę za spowolnienie rozwoju gospodarczego kraju ponoszą muzułmanie. W jednym z wywiadów udzielonych w 2012 roku przywódczyni Frontu Narodowego dowodziła, że wstrzymanie pomocy dla imigrantów wniesie do kasy państwa 60 mld euro rocznie. Przysłowiowe pięć minut Marine Le Pen może potrwać znacznie dłużej, jeśli wygra ona wybory do Parlamentu Europejskiego w 2014 roku. Marine Le Pen to „pewny koń w wyścigu do Parlamentu Europejskiego", zwłaszcza w dobie kryzysu ekonomicznego i napływu coraz większej liczby nielegalnych imigrantów na skutek Arabskiej Wiosny – tłumaczy Jean-Thomas Lesueur z Instytutu Thomasa Moore'a w Paryżu. Le Pen zapowiedziała, że będzie osobiście kandydowała do Europarlamentu z regionu Nord-Pas-de-Calais, zamieszkiwanego w dużej mierze przez imigrantów pochodzenia muzułmańskiego[14]. Po raz szósty będzie też startował jej ojciec, założyciel Frontu Narodowego, osiemdziesięciopięcioletni Jean-Marie Le Pen.

Popularność Frontu Narodowego nie ogranicza się tylko do północnego regionu Francji. Dowodem tego jest liczba głosów oddana na kandydata Frontu Narodowego Laurenta Lopeza w wyborach lokalnych przeprowadzonych w październiku 2013 roku w departamencie Var w regionie Prowansja-Alpy-Lazurowe Wybrzeże. Z wynikiem 40,9% Lopez stał się nową twarzą Frontu Narodowego[15]. W Var pozycja ugrupowania Marine Le Pen jest wyjątkowo silna z powodu strachu francuskich autochtonów przed dużą liczbą imigrantów z Afryki Północnej, jak również ze względu na wielość garnizonów wojskowych.

Eksperci podkreślają, że jednym ze skutków napływu uchodźców z regionu Morza Śródziemnego do Europy jest znaczny wzrost popularności i działalności przedstawicieli prawicowych partii w państwach członkowskich Unii Europejskiej. Marine Le Pen we wrześniu 2013 roku rozpoczęła objazd krajów zachodniej Europy, aby jeszcze przed kampanią wyborczą do PE nawiązać współpracę

[14] W maju 2013 roku Marine Le Pen została pozbawiona immunitetu przez Parlament Europejski za podżeganie do nienawiści rasowej, a dokładnie za porównanie muzułmanów modlących się na ulicach do nazistowskiej okupacji. Patrz Joëlle Meskens, *Levée de l'immunité de Marine Le Pen: un procès qui ne déplairait pas au FN*, http://www.lesoir.be/273951/article/actualite/france/2013-07-03/levee-l-immunite-marine-pen-un-proces-qui-ne-deplairait-pas-au-fn, data dostępu 24.10.2013.

[15] 40,9% Laurent Lopez uzyskał w drugiej turze wyborów. Szerzej: *Laurent Lopez, nouveau visage du Front National*, http://www.lemonde.fr/politique/article/2013/10/13/laurent-lopez-nouveau-visage-du-front-national_3494977_823448.html, data dostępu 24.10.2013.

z ugrupowaniami narodowo-konserwatywnym i eurosceptycznymi. „To ważne, żeby wyborcy wiedzieli, że nie jesteśmy sami, że są podobne ruchy polityczne w każdym kraju Unii Europejskiej" – tłumaczy Le Pen. Chodzi tu przede wszystkim o belgijski Interes Flamandzki (Vlaams Belang, VB), Partię Niepodległości Zjednoczonego Królestwa (United Kingdom Independence Party, UKIP), Brytyjską Partię Narodową (British National Party, BNP), partię Prawdziwych Finów (Perussuomalaiset, PS), włoski Ruch Pięciu Gwiazd Beppe Grillo (MoVimento 5 Stelle, M5S), Alternatywę dla Niemiec (Alternative für Deutschland, AfD) oraz niderlandzką Partię Wolności (Partij voor de Vrijheid, PVV).

Inny pomysł na powstrzymanie „brunatnej fali" propaguje minister spraw wewnętrznych Francji Manuel Valls. Tak jak Marine Le Pen, dąży on do zdobycia jak największej popularności wśród Francuzów o konserwatywnych poglądach. Podobnie jak przewodnicząca Frontu Narodowego, we wrześniu 2013 roku Valls rozpoczął objazd regionów Francji o największej liczbie emigrantów w celu promocji tzw. polityki twardej ręki wobec przyjezdnych łamiących prawo.

Tabela 2. Regiony we Francji o największej liczbie imigrantów pochodzenia muzułmańskiego

		Populacja		
Region	**Miasto**	**mieszkańców miasta**	**muzułmanów**	**% muzułmanów w mieście***
Île-de-France	Paryż	11 mln	1 700 tys.	10-15
Prowansja-Alpy-Lazurowe Wybrzeże	Marsylia	800 tys.	200 tys.	25
Rodan-Alpy	Lyon	1 200 tys.	150 tys.	8-12
Nord-Pas-de-Calais	Roubaix	100 tys.	50 tys.	50

Źródło: Opracowanie własne na podstawie Agence pour le Développement des Interculturelles (ADRI).
* Rozbieżność danych procentowych w kwestii populacji muzułmanów w mieście wynika przede wszystkim z niemożności uzyskania dokładnych danych. Powodem tego jest obowiązujący we Francji od 1872 roku zakaz pytania o przynależność religijną w trakcie sporządzania spisu powszechnego.

Politykę „twardej ręki" wobec obcokrajowców stosował już Nicolas Sarkozy jako minister spraw wewnętrznych Francji w latach 2002-2004. Złośliwi podkreślają,

że Manuella Vallsa i Nicolasa Sarkozyego łączą przynajmniej dwie wspólne cechy. Obaj pochodzą z imigranckich rodzin i obaj wyrażają negatywny stosunek zwłaszcza do imigrantów pochodzenia muzułmańskiego, który niekorzystnie odbija się na wizerunku Francji jako państwa tolerancyjnego.

Europejski rynek pracy nie dla muzułmanów

W praktyce na zmianę profilu demograficznego społeczeństwa państwa przyjmującego w pierwszej kolejności wpływają uwarunkowania behawioralno-psychologiczne imigrantów oraz czynniki stymulujące ruchy migracyjne – „przyciągające" (*pull*) i „pchające" (*push*) – dopiero w dalszej kolejności zaś polityka imigracyjna oraz stosunek społeczeństwa państwa przyjmującego wobec nowo przybyłych. Do grupy czynników „przyciągających" zalicza się możliwość (łatwość) znalezienia pracy, wysoki standard życia, rozbudowany system pomocy socjalnej, bezpieczeństwo, swobodę religijną, wolność polityczną, dostęp do edukacji oraz opiekę medyczną. W grupie czynników „pchających" ku emigracji znajdują się wysoki współczynnik bezrobocia, systematycznie pogarszające się warunki ekonomiczne, brak możliwości rozwoju, niedostatek, bieda oraz prześladowania polityczne. Na podstawie wyżej wymienionych czynników przyciągających, Francja to modelowy przykład państwa docelowego dla imigrantów. Bez względu na regres gospodarczy panujący w Europie od 2009 roku, Europa – a dokładnie państwa członkowskie tzw. starej Unii Europejskiej – stanowi i będzie stanowić atrakcyjną destynację. Jak tłumaczy wybitna specjalistka w dziedzinie badań nad migracjami Krystyna Iglicka, zarówno panujący kryzys gospodarczy, jak i każdy kolejny krach wysokorozwiniętych państw zachodnioeuropejskich nie wpłynie ani na zmniejszenie napływu muzułmańskich imigrantów do Europy, ani na odpływ muzułmanów z Europy do państwa emigracji. Wpłynie natomiast, co zresztą już jest widoczne we Francji, na zmianę struktury zatrudnienia i bezrobocia[16].

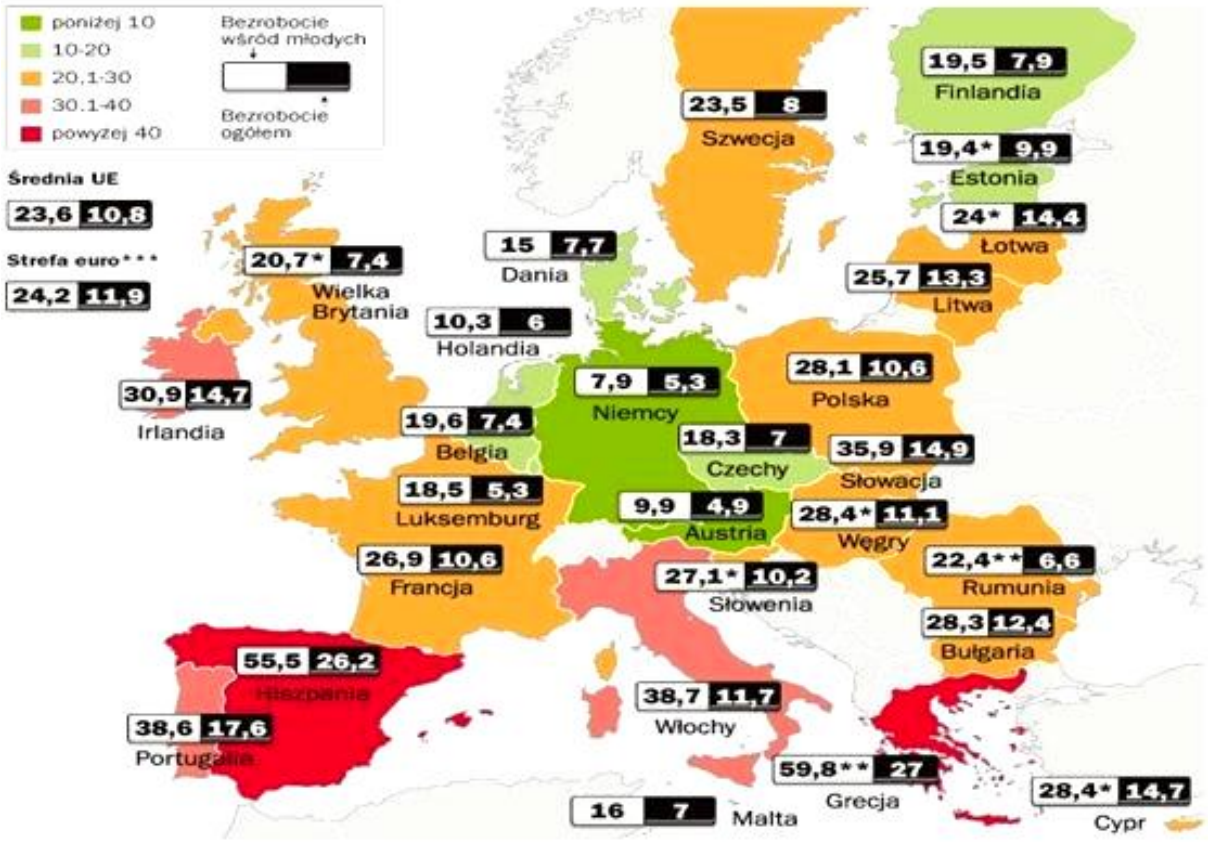
Paul Mason w książce *Why It's Kicking Off Everywhere: The New Global Revolutions* wyjaśnia, że kryzys ekonomiczny wniósł duże zmiany w definiowaniu dobrze płatnej pracy. Do połowy 2010 roku mówiło się głównie o bezrobotnych

[16] K. Iglicka, *Wpływ recesji gospodarczej na migracje. Rys historyczny*, „Biuletyn Migracyjny" 2011, nr 22, s. 2, http://biuletynmigracyjny.uw.edu.pl/pliki/pdf/biuletynmigracyjny22.pdf, data dostępu 5.11.2013.

muzułmanach; w niespełna dwa lata później powtarzano już, że kryzys finansowy stworzył pokolenie bezrobotnych wykształconych dwudziestolatków, którym rodzimy rynek pracy nie ma nic do zaoferowania.

Analizując dane dotyczące bezrobocia w Europie począwszy od 2010 roku, trudno nie zgodzić się z powyższą tezą. Europa jest kontynentem o największej ilości bezrobotnych do dwudziestego piątego roku życia. W 2011 roku wskaźnik bezrobocia w tej grupie w państwach członkowskich Unii Europejskiej wynosił 20,5%. W czerwcu 2011 roku we Francji 22,8% osób do dwudziestego piątego roku życia było bezrobotnych, w marcu 2013 roku odsetek ten osiągnął już 26,9%. Ponad 30% bezrobocie panuje wśród młodzieży w Portugali, Włoszech oraz Irlandii. W najgorszej sytuacji na tle wszystkich państw członkowskich Unii Europejskiej znajduje się Hiszpania, w której w marcu 2013 roku ponad 55% osób do dwudziestego piątego roku życia było bez pracy.

Mapa 1. Bezrobocie wśród obywateli do 25 roku życia w państwach Unii Europejskiej



Źródło: Eurostat, marzec 2013. * Dane z grudnia 2012; **Dane z listopada 2012.

Czy muzułmanie stanowią konkurencję na rynku pracy dla obywateli państw Unii Europejskiej, a co za tym idzie dla rdzennych Francuzów? Nie, nie stanowią. Muzułmański imigrant, nawet jeśli posiada wyższe wykształcenie i zna język państwa docelowego, często zatrudniany jest na stanowisku pracownika fizycznego. Oferty pracy skierowane do muzułmańskich imigrantów dotyczą stanowisk niewymagających wysokich kwalifikacji zawodowych oraz tych, których nie chcą obejmować obywatele danego państwa. Jest tak zwłaszcza w przypadku Francji oraz Wielkiej Brytanii. Należy pamiętać, że jeszcze 40-50 lat temu muzułmanie sprowadzani byli na podstawie umów międzypaństwowych jako tania siła robocza potrzebna do pracy w centrach przemysłowych. Do Wielkiej Brytanii ściągano mieszkańców byłych kolonii, m.in. z Pakistanu, Indii i Bangladeszu. Do francuskich metropolii sprowadzano zaś robotników z regionu Morza Śródziemnego, głównie z państw Maghrebu. Miejscowa ludność nie była zainteresowana podejmowaniem niskopłatnej, ciężkiej pracy, na którą muzułmanie się godzili. Ponadto ani Francja, ani Niemcy nie brały już pod uwagę sprowadzania imigrantów z Włoch i Hiszpanii – państw, które jeszcze na przełomie lat 50. i 60. XX wieku były stosunkowo biedne. Europa Zachodnia, a zwłaszcza byłe imperia kolonialne, począwszy od lat 60. XX wieku stała się miejscem docelowym dla setek tysięcy muzułmańskich imigrantów. Ówczesne władze bogatych państw europejskich zakładały, że muzułmanie ci będą pracować na Starym Kontynencie jedynie przez określony czas (co zresztą zapisane było w kontraktach), później zaś wrócą do swoich ojczyzn. Wbrew ustaleniom, nie wrócili. Co więcej, z czasem sprowadzili swoje wieloosobowe rodziny, a kiedy centra przemysłowe upadły, mieli już prawo do zasiłków socjalnych[17].

Zakończenie

Dokonanie rzetelnej analizy profilu społeczno-demograficznego muzułmanów w Europie na przykładzie Francji w drugiej dekadzie XXI wieku jest zadaniem niełatwym. Choć przedstawione w niniejszym artykule dane pochodzą z najnowszych

[17] *Kim są muzułmanie w Polsce?*, wywiad W. Tymowskiego z A. Skowron-Nalborczyk, http://warszawa.gazeta.pl/warszawa/1,95190,7653076,kim_sa_muzulmanie_w_Polsce_.html, data dostępu 29.10.2013.

raportów i opracowań, m.in. Organizacji Narodów Zjednoczonych, wśród badaczy islamu europejskiego są kwestią sporną. Wynika to po pierwsze z obowiązującego zakazu pytania o przynależność religijną, po drugie z trudności w oszacowaniu poziomów przyrostu naturalnego muzułmanów w Europie, po trzecie z trudności w ustaleniu skali napływu muzułmańskich imigrantów na przestrzeni kilkudziesięciu czy choćby kilkunastu lat.

Czy na zmianę oblicza zarówno społecznego, jak i demograficznego Europy w drugiej dekadzie XXI wieku wpływają kryzys ekonomiczny, Arabska Wiosna oraz restrykcyjna polityka imigracyjna państw przyjmujących? W jakim stopniu? Jak zostało wykazane, kryzys ekonomiczny nie jest czynnikiem warunkującym zmianę profilu demograficznego państw tzw. starej Unii Europejskiej, na pewno zaś nie w takim stopniu jak rewolucja demokratyczna w państwach arabskich i zaostrzanie przepisów imigracyjnych w UE. Wpływa on natomiast na wzrost nastrojów ksenofobicznych i nacjonalistycznych w społeczeństwach państw przyjmujących.

Jak wynika z najnowszych badań Uniwersytetu Harvarda i Katolickiego Uniwersytetu w Leuven, wzrost obaw związanych z napływem imigrantów jest silniejszy w czasach kryzysu ekonomicznego, a także wśród osób, które w okresie zmian mają trudności adaptacyjne związane z niewystarczającymi umiejętnościami lub brakiem kwalifikacji. Dotyczy to zwłaszcza osób należących do grupy NEET (*not in employment, education or training*), czyli młodych między 15. a 25. rokiem życia, którzy nie pracują, nie uczą się, ani w żaden sposób się nie doszkalają. Analiza przeprowadzona w Leuven ukazała, że wzrost sprzeciwu wobec imigrantów jest ściśle związany z wahaniami koniunktury gospodarczej, zaś ogólnoświatowy kryzys gospodarczy może przynieść gwałtowny wzrost nastrojów antyimigranckich. Badania te wykazały, że osoby z niższym wykształceniem są bardziej skłonne do wyrażania sprzeciwu wobec imigracji w ogóle, nawet wobec napływu wykwalifikowanych pracowników, którzy nie stanowią żadnego bezpośredniego zagrożenia dla ich własnych stanowisk pracy. Osoby lepiej wykształcone są zwykle mniej skłonne do przejawiania postaw ksenofobicznych, wykazują większe zrozumienie różnorodności kulturowej i łatwiej zauważają korzyści ekonomiczne płynące z imigracji.

W dużo większym stopniu na zmianę profilu demograficznego i społecznego wpływają Arabska Wiosna i polityka imigracyjna państw przyjmujących, zwana nieskutecznym środkiem zapobiegawczym. Potwierdzeniem powyższej tezy jest sytuacja włoskiej wyspy Lampedusa, znanej jako europejski raj dla afrykańskich uciekinierów lub niechciane dziecko Europy[18]. Wbrew działaniom przedstawicieli elit politycznych i postawie społeczeństwa państw przyjmujących, Europa była, jest i będzie atrakcyjnym kontynentem dla imigrantów wyznania muzułmańskiego. Tradycje kolonialne państw Europy Zachodniej, położenie geograficzne, rozbudowany system opieki socjalnej to tylko niektóre spośród czynników wpływających na atrakcyjność Starego Kontynentu jako miejsca docelowego dla setek tysięcy imigrantów z regionu Morza Śródziemnego. Państwa zachodnie, czy chcą czy nie, muszą zaakceptować powyższy fakt i, zamiast toczyć nieustanną i nieskuteczną walkę z napływem uchodźców, skupić się na wypracowaniu nowego modelu integracji i dialogu.

[18] Szerzej: Stefano Liberti, *Na południe od Lampedusy. Podróże rozpaczy*, Wołowiec 2013.

POLSKA A ŚWIAT ISLAMU

Selim Chazbijewicz

Islam i środowiska muzułmańskie we współczesnej Polsce

Islam jest jednym z oficjalnie istniejących wyznań w Rzeczypospolitej Polskiej. Tradycja relacji pomiędzy Polską, polską kulturą i cywilizacją islamu sięga okresu średniowiecza. Były to kontakty z muzułmańskim już państwem Złotej Ordy, powstałej po rozpadzie imperium Czyngis Chana. Emigranci ze Złotej Ordy osiedlali się w Wielkim Księstwie Litewskim, zachowując jednakże odrębność religijną i etniczną. Ich potomkami są współcześni polscy Tatarzy. Kontakty ze światem islamu kontynuowane były za panowania dynastii Jagiellonów. Były to relacje z tatarskimi państwami powstałymi na skutek rozpadu Złotej Ordy oraz z coraz silniejszą w tym okresie Turcją osmańską. Relacje te przybierały formę kontaktów dyplomatycznych, wymiany kulturalnej oraz konfliktów militarnych.

Pierwsza konfrontacja miała miejsce w okresie panowania Władysława Warneńczyka i znalazła swój finał w bitwie pod Warną w roku 1444. Okres prawie nieustannych wojen i walk Rzeczypospolitej z Turcją i Chanatem Krymskim to wiek XVII. Traktat pokojowy w Karłowicach zawarty z Turcją w roku 1701 w zasadzie kończy etap zbrojnej konfrontacji Polski i świata islamu. Rozpoczyna się okres politycznej koegzystencji, a nawet współpracy, w dużej mierze powodowanej zagrożeniem obu państw ze strony rosnącej potęgi rosyjskiej.

Już w czasie trwania konfederacji barskiej Turcja udzieliła pomocy zbrojnej upadającej Rzeczypospolitej, wydając Rosji wojnę w latach 1768-1774. Zakończyła się ona klęską Turcji, zaś w tureckiej historiografii zwana jest „wojną polską". W wieku XIX, zwłaszcza w okresie po powstaniu listopadowym, styczniowym

i po Wiośnie Ludów 1848 roku, wielu Polaków znalazło schronienie i azyl w Turcji. Należy tu przypomnieć postacie Michała Czaykowskiego, Mariana Langiewicza, Józefa Bema i Konstantego Borzęckiego. Michał Czaykowski, który po konwersji na islam zmienił imię na Mehmed Sadyk Pasza, był generałem w armii tureckiej, twórcą formacji Kozaków Ottomańskich w ramach tejże – jedynej regularnej polskiej formacji zbrojnej między 1831 a 1914 rokiem.

Od czasów średniowiecznych na terytorium Wielkiego Księstwa Litewskiego i później Królestwa Polskiego zamieszkiwała ludność muzułmańska. Byli to przeważnie polsko-litewscy Tatarzy, osadnicy pochodzący ze wspomnianej już Złotej Ordy i Chanatu Krymskiego. W XVI i XVII wieku na obszar Rzeczypospolitej przybywali również muzułmańscy emigranci z Kaukazu. Identyfikowano ich jednakże przeważnie jako Tatarów i służyli oni w tatarskich chorągwiach lekkiej jazdy, z czasem zatracając swoją odrębność. Liczebność tatarskiej ludności w Polsce i na Litwie nigdy w zasadzie nie przekraczała 10-12 tysięcy.

Istnieje naukowa dyskusja badaczy problemu co do statusu prawnego i społecznego polsko-litewskich Tatarów w okresie dawnej Rzeczypospolitej. Dyskusja ta dotyczy szlachectwa Tatarów. Najogólniej rzecz ujmując, można przyjąć, że większość przedstawicieli tatarskiej arystokracji i szlachty, posiadająca przywileje szlacheckie Wielkiego Księstwa Litewskiego, niekoniecznie podobnie widziana była w Królestwie Polskim. Poza tym, przywileje te nie obejmowały najważniejszej prerogatywy szlacheckiej – wyboru króla i udziału w sejmach i sejmikach. W wieku XVII poszczególne sejmy próbowały ograniczać przywileje ludności tatarskiej, co w rezultacie doprowadziło do buntu Tatarów osiadłych na Wołyniu. Tak zwany bunt Lipków w latach 1672–1673 doprowadził do przejścia części tatarskich chorągwi lekkiej jazdy na stronę turecką. Również na początku wieku XVIII, na skutek walk wewnętrznych na Litwie, w wyniku wojny północnej oraz rywalizacji zwolenników Stanisława Leszczyńskiego i Augusta II Mocnego, część Tatarów emigrowała do Turcji. Sułtani tureccy jako kalifowie, czyli zwierzchnicy islamu, w wiekach XVI–XVII występowali nieraz w listach do królów polskich jako opiekunowie ludności muzułmańskiej w Rzeczypospolitej. Za zwierzchników religijnych byli zaś uważani przez Tatarów aż do końca istnienia kalifatu. Ostatni adres wierności w stosunku do kalifa wystosowany został w roku 1923 za zgodą ówczesnych władz państwa polskiego.

Etniczny skład muzułmanów w Polsce był niejednorodny. Od XV do XIX stulecia byli to w większości Tatarzy. Pochodzili oni z olbrzymiego obszaru Złotej Ordy, reprezentując ludność kipczacką, turkijską. W XVI i w XVII stuleciu do Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego zaczęła przybywać ludność z terytoriów zależnych i należących do Chanatu Krymskiego – Dobrudży, Przedkaukazia, północno-zachodnich wybrzeży Morza Czarnego. Byli to Czerkiesi, Nogaje, ale też sporadycznie Turcy i Persowie. Wszyscy oni włączani byli do chorągwi tatarskich Wielkiego Księstwa Litewskiego i traktowani jak Tatarzy. Pamięć o nich zachowała się w nazwie jazdy pancernej, tzw. petyhorcach – od *piati hor*, którym to mianem obejmowano obecny Kraj Stawropolski na północ od Kaukazu, biegnący od wybrzeży północno-wschodnich Morza Czarnego. Była to na samym początku ludność najprawdopodobniej pochodzenia czerkieskiego. Stąd też wzięły się legendy o kaukaskim pochodzeniu szlachty polsko-litewskich Tatarów, które m.in. zawarte zostały w rozprawach Macieja Tuhan-Baranowskiego i znalazły swój ślad w polskiej heraldyce.

W wieku XIX w Polsce przebywali też Turcy, Persowie, Azerowie; mamy również pierwsze bezpośrednie relacje polsko-arabskie za sprawą Wacława Rzewuskiego. Nadal zdecydowaną większość stanowili jednakże polsko-litewscy Tatarzy. Nietatarska ludność muzułmańska była w okresie XIX stulecia w dużej mierze związana z rosyjską armią zaborczą stacjonującą w Warszawie i innych garnizonach. Wraz z nią pojawiali się Tatarzy kazańscy, nadwołżańscy, mieszkańcy Kaukazu, a także Turcy. Ci ostatni w podwójnej roli – jeńców wojennych, lecz także kupców, restauratorów, właścicieli cukierni. Było ich bardzo niewielu. Tworzyli oni muzułmańską wspólnotę w Warszawie, nic nie wiadomo natomiast o podobnych wspólnotach w innych polskich miastach. Najpewniej ograniczone były do muzułmańskich żołnierzy rosyjskich garnizonów, niemających żadnego kontaktu z Polakami.

W okresie II Rzeczypospolitej liczba ludności muzułmańskiej w Polsce wynosiła 6000 osób. Na ówczesnym obszarze państwa istniało 17 meczetów i dwa domy modlitwy. Meczety te były drewniane i pochodziły XVI–XIX wieku. Tatarzy zrzeszali się w dwóch organizacjach: Muzułmańskim Związku Religijnym w RP (istniejącym od 1925 roku) i Związku Kulturalno-Oświatowym Tatarów RP (założonym w roku 1926).

Po 1918 roku w Polsce znalazła się też niewielka grupa muzułmańskich imigrantów. Była to przede wszystkim emigracja polityczna, antybolszewicka i antyrosyjska, działająca w ramach akcji prometejskiej, wspierająca politykę wschodnią Piłsudskiego. Skupiała się w Instytucie Wschodnim na ulicy Miodowej, gdzie spotykała się również muzułmańska gmina m.st. Warszawy, w której znajdowali się również muzułmanie niewywodzący się z polskich i litewskich Tatarów. Gmina została formalnie zarejestrowana w roku 1932. Ayaz Ishaki, pisarz i polityk tatarski z Idel-Uralu, był przez pewien czas nauczycielem religii w gminie warszawskiej. Nauka ta, podobnie jak modlitwy z okazji świąt muzułmańskich, odbywała się w Instytucie Wschodnim. Należy też wspomnieć o Orientalistycznym Kole Młodych przy Instytucie Wschodnim, skupiającym w dużej mierze młodą emigrację polityczną Tatarów krymskich. Część z nich po II wojnie światowej znalazła się w Turcji.

W latach 1925–1939 istniała wspólna dla wszystkich polskich muzułmanów organizacja religijna pod nazwą Muzułmański Związek Religijny. Został on utworzony przez dwa główne ośrodki polskich muzułmanów doby międzywojnia: warszawski i wileński. Na czele MZR w RP stanął mufti. Formułę urzędu muftiego przejęto z tradycji osmańskiej, stosowanej również w Rosji. Mufti był nie tylko orzekającym w sprawach doktryny wiary, lecz także kierownikiem administracji religijnej na pewnym obszarze – w tym wypadku państwa polskiego. Przyjęto również zasady niezależności organizacyjnej i doktrynalnej polskich muzułmanów i ich organizacji. Terenowa organizacja muzułmańska opierała się o tradycję *dżama'at* – wspólnoty skupionej wokół jednego meczetu. Wśród polsko-litewskich muzułmanów, poprzez analogię do Kościoła katolickiego, nazywano tę strukturę również parafią. Sama nazwa organizacji również była przedmiotem dyskusji. Pierwotna propozycja brzmiała Kościół Mahometański.

W okresie zaborów muzułmanie polscy i litewscy byli formalnie podporządkowani muftiatowi taurydzkiemu na Krymie z siedzibą w Symferopolu. W praktyce mufti krymski w ciągu XIX wieku ani razu nie był na ziemiach polskich i polsko-litewscy muzułmanie byli zdani jedynie na siebie. Uznawali zwierzchność kalifa z dynastii Osmanów aż do 1924 roku, tj. do końca istnienia tej instytucji. Jeszcze roku 1923 środowisko muzułmańskie w Polsce wystosowało

list do ostatniego kalifa Abdülmedżida II. Po zniesieniu kalifatu i likwidacji krymskiego muftiatu przez bolszewików oraz fizycznej eliminacji ostatniego krymskiego muftiego Czelebi Dżihana w 1918 roku polscy muzułmanie zostali pozostawieni samym sobie. W tej sytuacji niezależność od innych ośrodków była polityczną koniecznością.

W okresie międzywojennym w granicach państwa polskiego istniało 17 drewnianych meczetów, budowanych na wzór tatarskich meczetów na Powołżu, i 18 parafii. Islam w Polsce miał uregulowany status prawny. Była to Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, obowiązująca do dziś. Akt ten stanowił pokłosie szeregu prawnych precedensów i położył kres stosowaniu przedrewolucyjnego prawa rosyjskiego w stosunku do „mahometan" czy „inorodcow". Ustawodawstwo polskie stanowiło olbrzymi krok naprzód w zakresie ochrony praw ludności wyznającej islam, wcześniej obowiązujące rosyjskie przepisy prawne często były bowiem bardzo niekorzystne dla muzułmanów (na granicy dyskryminacji).

Przez cały okres międzywojenny problemem było szkolnictwo muzułmańskie. W praktyce opierało się ono na nauczaniu domowym, często ustnym przekazie tradycji młodszemu pokoleniu. Nie było żadnych podręczników. Nauka religii była w rzeczywistości nauką praktyki religijnej. Uczono czytania i pisania po arabsku, zwłaszcza czytania Koranu. Tu trzeba zaznaczyć, że w praktyce nikt za wyjątkiem muftiego, który był z wykształcenia orientalistą, nie znał języka arabskiego i nie rozumiał tekstu Koranu. Posługiwano się tafsirami oraz modlitewnikami zwanymi chamaiłami lub też kitabami, stanowiącymi osobny gatunek twórczości literackiej polskich muzułmanów[1]. W nauce religii chodziło przede wszystkim o wykształcenie umiejętności praktyki codziennej modlitwy i wykonywania niezbędnych obrządków religijnych: pogrzebu, ślubu, nadania imienia dziecku. Chodziło o wykształcenie swoistych kadr na potrzeby gminy.

W okresie II wojny światowej polscy Tatarzy brali udział w konspiracji w walce o niepodległość. W II Korpusie Wojska Polskiego na Zachodzie, tzw. armii Andersa istniała też funkcja Naczelnego Imama Polskich Sił Zbrojnych. Funkcja ta istniała od czasu sformowania armii w 1942 roku do jej ostatecznego rozwiązania w 1949 roku.

[1] Literatura i książka muzułmańska w Polsce doczekała się już obszernego opracowania, a także badawczej subdyscypliny zwanej kitabistyką.

Imamem polowym został Tatar z Nowogródka Emir Bajraszewski. Od roku 1947 aż do lat 80. XX wieku istniał Naczelny Imamat Muzułmanów Polskich na Obczyźnie. W latach 50. z nominacji prezydenta Augusta Zaleskiego Emir Bajraszewski wszedł w skład Rady Narodowej. Wydawał biuletyn „Komunikat Naczelnego Imamatu Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie", a w późniejszym okresie nieregularne czasopismo „Głos z Minaretu".

Równocześnie z działaniami polskimi, niemieckie władze okupacyjne powołały Muftiat Ostlandu, obejmujący zasięgiem swojej jurysdykcji terytorium byłych województw wileńskiego i nowogródzkiego, a także Litwy i reszty państw bałtyckich oraz sowieckiej republiki Białorusi Wschodniej. Muftim Ostlandu został dr Jakub Szynkiewicz. Podporządkowany został wielkiemu muftiemu Jerozolimy Al-Aminowi al-Husajniemu – zwolennikowi III Rzeszy, który został formalnym zwierzchnikiem ludności muzułmańskiej na terytoriach opanowanych przez Niemców. Co się zaś tyczy losów muftiego Szynkiewicza, to po ucieczce z Wilna w 1944 roku przebywał on najpierw we Włoszech, gdzie w 1945 roku w Rzymie powstał przy II Korpusie tymczasowy muftiat polskich muzułmanów, potem w Egipcie (do 1952 roku), a następnie w USA. Aż do śmierci w 1966 roku tytułował się muftim polskich muzułmanów. Za takiego był też uważany przez emigrantów, polskich Tatarów-muzułmanów.

Oprócz urzędu piastowanego przez Szynkiewicza równolegle istniał wspomniany już Naczelny Imamat Muzułmanów Polskich na Obczyźnie w ramach Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie w latach 1942-1945, potem zaś w ramach Polskiego Korpusu Przysposobienia i Rozmieszczenia w latach 1945-1947. W roku 1947 powstała Niezależna Gmina Muzułmanów Polskich w Wielkiej Brytanii. Na jej czele stanął naczelny imam, którym dalej był Emir Bajraszewski. Po 1952 roku Naczelny Imamat działał w USA. Jego działalność w praktyce ustała w latach 60.

W Polsce w roku 1947 reaktywowano Muzułmański Związek Religijny – jednakże na innych zasadach. Zrezygnowano z urzędu muftiego, pracami Związku miało odtąd kierować Najwyższe Kolegium Muzułmańskie z przewodniczącym na czele.

Po zakończeniu wojny, na skutek zmiany granic państwowych oraz przesiedlenia ludności polskiej z województw wschodnich na Ziemie Odzyskane, gwałtownej przemianie uległa struktura ludności muzułmańskiej w Polsce. Przywódcza elita,

bardzo zresztą nieliczna, składająca się z ziemian, wysokich urzędników państwowych oraz intelektualistów, została zniszczona przez niemieckiego i sowieckiego okupanta, a większość świątyń muzułmańskich pozostała na terenach zajętych przez Związek Sowiecki w Litewskiej i Białoruskiej SRS. W obu tych republikach, zgodnie z sowiecką planową polityką wyznaniową, pozostawiono po jednym otwartym meczecie, w którym odbywały się modlitwy. Część z nich zniszczono pod różnymi pretekstami. W czasach sowieckich na Litwie i Białorusi nie było żadnych organizacji muzułmańskich za wyjątkiem gmin wyznaniowych istniejących wokół meczetów. Na Litwie były to Rejży, na Białorusi Iwje. Kontakty pomiędzy muzułmanami polskimi, litewskimi i białoruskimi były utrudnione, ograniczały się wyłącznie do relacji rodzinnych.

W kraju zaczęły powstawać nowe osiedla muzułmanów na Ziemiach Odzyskanych. Skupiska tatarskich wyznawców islamu powstały w Gorzowie Wielkopolskim, Trzciance Lubuskiej, Krośnie Odrzańskim, Legnicy, Wrocławiu, Szczecinie, Szczecinku, Gdańsku, Elblągu. Oprócz tego skupiska te istniały w Białymstoku oraz na Podlasiu, w takich miejscowościach jak Sokółka, Suchowola, Dąbrowa Białostocka; istniały także wsie zamieszkałe częściowo przez ludność muzułmańsko-tatarską – Bohoniki i Kruszyniany, gdzie funkcjonowały meczety. Siedzibą formalną Muzułmańskiego Związku Religijnego była Warszawa. Po II wojnie światowej powstały dwa silne środowiska muzułmańskie w Białymstoku i w Gdańsku. Proces rejestracji gmin wyznaniowych to lata 50. i początek lat 60.

W tym okresie dużym problemem było realizowanie muzułmańskiej praktyki religijnej. Codzienna pięciokrotna modlitwa była praktycznie niemożliwa, zwłaszcza przy jej rozbudowanej, bardzo ceremonialnej formie stosowanej przez tatarskich muzułmanów w Polsce. Warto wspomnieć, że współcześnie stosuje się formę skróconą – samą część fard (farz), do minimum ograniczając część sunna. Tak samo uwzględnia się często tylko ikamę, rezygnując z azanu. Skrócona w ten sposób do niezbędnego minimum modlitwa trwa około pięciu minut. Poza tym współcześni interpretatorzy zasad modlitwy mówią o możliwości cichej czy nawet „wewnętrznej" modlitwy, gdzie poszczególne jej części są tylko symbolizowane niedużymi skłonami samej głowy, w praktyce wręcz niezauważalnymi przez otoczenie. W pierwszych dekadach powojnia w Polsce nie wiedziano jednak o takiej możliwości, nie mówiąc o jej wykorzystaniu we własnych praktykach.

Dalszą przeszkodą w dopełnieniu obowiązku modlitwy była niedostateczna znajomość jej zasad. Reguły te były zawarte w piśmiennictwie religijnym, które zapisywano nieco zmodyfikowanym alfabetem arabskim. Powszechna już po II wojnie światowej nieznajomość zasad pisowni arabskiej skutkowała zatem nieznajomością zasad modlitwy. Dopiero w latach 70. i 80. XX wieku zaczęły do polskich muzułmanów docierać tureckie czy bośniackie modlitewniki z łacińską transliteracją arabskich tekstów. W latach 50. i 60. XX wieku tego typu podręczniki do modlitwy układali sami polscy muzułmanie. Najbardziej znane tworzyli imam białostocki Lut Muchla i imam gdański Ali Smajkiewicz. Były one produkowane ręcznie, przepisywane i rozprowadzane wśród członków gminy, którzy przychodzili na modlitwy.

Trudności w praktykowaniu wspólnej modlitwy stanowiły kolejną bolączkę polskich muzułmanów. Brak było bowiem odpowiednich lokali do modlitwy, i to w skali całego kraju. Dwa małe, drewniane i nieogrzewane meczety mogły pełnić swoją funkcję wyłącznie latem. Ponadto wiernym doskwierały problemy z dojazdem do nich, otrzymaniem urlopu lub dni wolnych w zakładzie pracy, znalezieniem noclegu. Wyprawa do Bohonik czy Kruszynian z drugiego końca Polski w ówczesnych warunkach pochłaniała przynajmniej pięć dni. W praktyce aż do lat 90. rezygnowano z obowiązkowych wspólnych modlitw piątkowych (*dżuma*) i innych praktyk zbiorowych, oprócz modlitw na święta Id al-Adha i Id al-Fitr (Ramazan i Kurban Bajram). W większości muzułmańskich gmin wyznaniowych modlitwy odbywały się w mieszkaniach prywatnych. Łączyło się to z dużą uciążliwością dla wynajmujących je muzułmanów.

Dopiero lata 80. i 90. XX wieku nieco zmieniły tę sytuację. Wspólnoty muzułmańskie uzyskały w Warszawie i Białymstoku własne domy modlitwy, w Gdańsku zaś powstał meczet o klasycznej architekturze, który ostatnio uzyskał pierwsze miejsce w internetowym głosowaniu na najpiękniejszą świątynię Trójmiasta. Dom modlitwy powstał też po 2000 roku w Suchowoli. Swoje miejsce spotkań kulturalnych i modlitewnych uzyskali muzułmanie w Sokółce. Do lat 90. polscy muzułmanie praktykowali również modlitwy w pierwszy dzień miesiąca muharrem z okazji Mewlud (Mewlud Bajram), a także Aszurę, nazywaną Aszura Bajram.

Problemem – i to dużym – były też muzułmańskie rytualne pochówki. Od 1945 roku do dziś czynne są dwa stare, pochodzące jeszcze z przełomu XVII i XVIII stulecia cmentarze w Kruszynianach i Bohonikach. Jest jeszcze muzułmański cmentarz tatarski na warszawskich Powązkach. W innych zakątkach Polski istnieją tzw. kwatery muzułmańskie, tj. wydzielone miejsca na cmentarzach komunalnych, wyznaczone na podstawie umowy gminy muzułmańskiej z miejscowym zarządem cmentarza. Trudności – ze względu na przepisy panujące w Polsce – występują w przypadku tradycyjnych muzułmańskich pochówków bez trumny, które praktykowane są obecnie jedynie w Bohonikach i Kruszynianach. Problemów nastręcza też kwestia umycia ciała według rytuału muzułmańskiego. W większości realizuje się je w prosektoriach na zasadzie umowy z pracownikami, za niewielką odpłatnością. Bywają problemy ze skompletowaniem wiernych do obrządku umycia ciała i owinięcia w całuny oraz do modlitwy nad zwłokami. W Gdańsku obecnie praktykuje się wynoszenie lub wywożenie ciała w trumnie na cmentarz z meczetu, z domu zmarłego, z kaplicy szpitalnej bądź z prosektorium. W Bohonikach i w Warszawie istnieją domy pogrzebowe, w których można dokonać obrządku. Warto wspomnieć, że w trakcie przenoszenia ciała do grobu tatarscy muzułmanie śpiewali dawniej stary, datowany na XV wiek hymn, którego najstarsza warstwa językowa sięgała języka czagatajskiego. Wzywa się w nim jeszcze po tylu stuleciach wielkiego Tengri, Pana Nieba.

Osobnym wartym omówienia zjawiskiem jest istnienie w Polsce prasy i innych mediów tatarsko-muzułmańskich i muzułmańskich. Z braku miejsca zasygnalizuję tylko to zjawisko. Prasa i współczesne media – jak Internet – konsolidują grupę i służą codziennej komunikacji oraz obiegowi informacji związanych z życiem religijnym, etnicznym, towarzyskim, rodzinnym. Tworzy się powoli muzułmańska polska społeczność wirtualna.

Kolejnym ważnym, integrującym wspólnotę zjawiskiem są zjazdy, spotkania, konferencje. Organizowane przez wszystkie polskie wspólnoty muzułmańskie, stanowią okazję do osobistych spotkań, wymiany doświadczeń, rozmów, zadzierzgania więzów towarzyskich, a nawet matrymonialnych. Są one organizowane dla dzieci, młodzieży i dorosłych. Każda grupa wiekowa może znaleźć właściwe sobie środowisko. Prowadzona jest też nauka religii, zarówno zasad islamu, jak

i czytania Koranu, a także praktyk modlitewnych. Tego typu zjazdy i spotkania są bardzo ważnym czynnikiem dla określenia tożsamości religijnej, samoświadomości i poczucia przynależności do wspólnoty. Od lat 90. tych regularnie są organizowane wyjazdy na hadż do Mekki w okresie Id al-Adha. Również one odgrywają ważną rolę, zarówno w samoidentyfikacji religijnej, jak i budowaniu poczucia wspólnotowości.

Współcześnie dużym problemem dla polskich tatarskich muzułmanów jest to, co nazwać by można zachowaniem etnicznej, tatarskiej substancji. Poza tym po 1989 roku mamy do czynienia z jakościową, ilościową i strukturalną przemianą polskich muzułmanów. Najważniejszym faktem jest to, że po pół tysiąca lat polscy Tatarzy utracili monopol na bycie jedynymi muzułmanami w Polsce. Utracili nawet „pakiet większościowy". Współcześnie liczbę muzułmanów w Polsce określa się na poziomie około 25-30 tysięcy. Są to oczywiście dane szacunkowe i „przybliżone", czyli oparte na wydedukowanych proporcjach. W tych 25-30 tysiącach polscy Tatarzy, liczący według optymistycznych szacunków około 2500 osób, a około 1000 osób według najostrożniejszych oszacowań, stanowiliby więc około 10% wszystkich polskich muzułmanów. Według ostatniego spisu ludności Polski liczba osób zamieszkujących nasz kraj i podających narodowość tatarską wynosi 2000, z czego część to niepolscy Tatarzy. Część ludności tatarskiej nie podała jednakże swojej narodowości. Tak więc liczba 2000 będzie chyba bliska prawdy. Nikt natomiast nie pokusił się dotychczas o zbadanie struktury mniejszości muzułmańskiej w Polsce. Wiemy tylko, że jej skład narodowościowy jest zróżnicowany. Są to Arabowie, Persowie, Afgańczycy, Czeczeni, Turcy, Bośniacy, Pakistańczycy, Kurdowie. Poza tym na terytorium państwa polskiego na pewno obecni są muzułmańscy przedstawiciele innych narodowości.

Oprócz Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP, który w praktyce skupia polskich Tatarów (z niewielkimi wyjątkami), dużą aktywnością cechuje się Liga Muzułmańska w Polsce, powstała w 2001 roku i zrzeszająca muzułmanów nietatarskich. Założyli ją „polscy Arabowie", mieszkający na stale w Polsce, mający polskie obywatelstwo, często żonaci z Polkami. Do Ligi Muzułmańskiej należą również konwertyci stanowiący osobną grupę i strukturę. Tę grupę

podzieliłbym na dwie podgrupy: konwertytów traktujących wyznawanie islamu jako „religię prywatną", funkcjonujących bez większych zakłóceń we współczesnym polskim społeczeństwie, i konwertytów traktujących islam jako wyzwanie obyczajowe – starających się poprzez gwałtowną zmianę trybu życia, wyglądu, przyzwyczajeń wyrazić taką czy inną negację wartości społecznych istniejących w Polsce. Bardzo często jest to też bunt indywidualny wynikający z dotychczasowych życiowych doświadczeń. Różne są losy konwertytów muzułmańskich w Polsce. Nikt dotąd nie badał ich doświadczeń życiowych w sposób naukowy, socjologiczny, od strony psychologii religii czy politologii religii. Dotąd nie wiadomo nic o ich reakcjach w sytuacjach „ostatecznych" – choroby, śmierci, różnych klęsk życiowych. Autorowi znany jest tylko jeden wypadek konwertyty, członka muzułmańskiej gminy wyznaniowej w Gdańsku, który umarł jako wyznawca islamu, wyrażając pragnienie pochowania go w obrządku muzułmańskim. Był on jednak narodowości romskiej.

Częstą motywacją zmiany religii może być dążenie czy też pragnienie matrymonialne lub też fascynacja kulturą i historią islamu, mylona często z deklaracją konfesyjności. Są to zaiste sprawy trudne, bardzo delikatne, natury głęboko osobistej. Trudno tu generalizować, nie należy też wyciągać pochopnych wniosków. Jednakże widocznym jest, że jest to badawcza *terra incognita*, zarówno od strony socjologii, jak i religioznawstwa, a także psychologii, medioznawstwa czy politologii.

Można również mówić o swoistym „podziemiu muzułmańskich konwertytów" w Polsce. Z reguły są oni członkami Ligi Muzułmańskiej lub też innych, mniejszych muzułmańskich grup wyznaniowych, do których w Polsce zalicza się Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej założone przez Zbigniewa Żuka, który jako Mahmud Taha Żuk od lat 70. wykazuje aktywność na polu polskiego islamu. Na początku lat 70. był on członkiem zarządu i imamem muzułmańskiej gminy wyznaniowej w Warszawie należącej do MZR w PRL. Później, po konflikcie z władzami MZR, zorganizował Ruch Ahmadijja w Polsce i został jego liderem. Następnie, po konflikcie z władzami Ruchu Ahmadijja, zorganizował Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej jako grupę szyitów dwunastowców.

Poza Stowarzyszeniem Jedności Muzułmańskiej istnieje, zarejestrowane w Pruszkowie pod Warszawą, Stowarzyszenie Braci Muzułmańskich, również deklarujące się jako organizacja szyicka. Nic bliżej nie wiadomo o tej organizacji. W latach 80. i na początku 90. utrzymywali kontakt z ambasadą Iranu w Polsce, zaś na różnego rodzaju zagranicznych konferencjach muzułmańskich organizowanych przez Iran w sposób nieuprawniony przedstawiali się jako reprezentanci polskich muzułmanów. W tym czasie na czele tej grupy stał człowiek przedstawiający się jako ajatollah Robert – tak przynajmniej sygnowane były pisma, które otrzymywał autor niniejszego eseju.

Oprócz tego powoływane są fundacje i społeczne instytuty badawcze tworzone przez muzułmanów i zajmujące się islamem. Są to: Instytut Ibn Chalduna w Warszawie utworzony przez Bogusława Zagórskiego; Instytut Studiów nad Islamem w Wrocławiu, na czele którego stoi dr Mariusz Turowski; a także Fundacja Mevlana, utworzona przez Andrzeja Saramowicza; oraz Instytut Muzułmański, stworzony przez Mahmuda Tahę Żuka i Rafała Bergera. Ponadto należy wymienić organizacje deklarujące się jako sufickie, jak Szkoła Nauk Sufich oraz, wyrosły na gruncie New Age, Zachodni Zakon Sufich. Nie sposób nie wspomnieć też o takich paramuzułmańskich ruchach, jak: Ruch Ahmadijja w Polsce oraz Stowarzyszenie Bahai i Stowarzyszenie Subud. Wszystkie te grupy wywodzą się z islamu lub trawestowanego sufizmu, traktowanego jako osobna forma religijności. W roku 1999 zarejestrowane zostało również stowarzyszenie o nazwie Związek Polskich Muzułmanów, jednakże nie przejawia ono większej działalności poza samym faktem rejestracji. Wyznawców skupionych wokół ruchów i stowarzyszeń, których doktryna wyrosła z nauk islamu, aczkolwiek nieraz bardzo daleko odbiegła od muzułmańskiej ortodoksji, nazwałbym „paramuzułmanami", zaś ich ruchy i organizacje „paramuzułmańskimi".

Do tej panoramy możemy dołączyć też organizacje, które nie deklarują się jako religijne, ale które skupiają w praktyce wyznawców islamu. Jest to Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej z siedzibą w Bohonikach i oddziałami w Białymstoku, Gdańsku, Olsztynie, a także Narodowe Centrum Kultury Tatarów Polskich w Gdańsku im. Leona Najman Mirzy Kryczyńskiego, na czele którego stoi dyrektor Jerzy Szahuniewicz, oraz niedawno powstałe Stowarzyszenie Szlachty

Tatarskiej Byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego z siedzibą w Gdańsku. W Gdańsku od dwóch lat funkcjonuje również Stowarzyszenie Azerbejdżanów w Polsce. Przy Najwyższym Kolegium MZR w RP istnieje również Rada Imamów Czeczeńskich na emigracji oraz powstała w Warszawie osobna turecka gmina wyznaniowa. Osobna tatarska gmina powstała również w Gdańsku.

Oprócz dwóch głównych centrów polskich muzułmanów, jakimi są i były Białystok i Gdańsk, współcześnie powstał trzeci ośrodek we Wrocławiu. Działają tam bardzo nieliczni polscy Tatarzy, ale przede wszystkim wrocławskie Centrum Islamskie, które prowadzi bardzo otwartą i szeroką zakrojoną działalność – nie tylko religijną, ale też propagującą muzułmańską kulturę. Centrum to jest agendą Ligi Muzułmańskiej w Polsce. Funkcjonuje przy nim wspomniany już Instytut Studiów nad Islamem.

Na koniec należy poświęcić parę słów działalności polskich muzułmanów na niwie dialogu międzyreligijnego. W roku 1997 powstała Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów, zaś w roku 1999 delegacja polskich muzułmanów spotkała się z Janem Pawłem II w Drohiczynie. W działalności na rzecz dialogu aktywni byli początkowo tylko polscy Tatarzy, obecnie podobne inicjatywy podejmuje również Centrum Islamskie we Wrocławiu. Dialog międzyreligijny był też prowadzony przez Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej. Spotkania konferencyjne poświęcone chrześcijańsko-muzułmańskiemu dialogowi organizuje również Pracownia Arabistyki UMK w Toruniu wespół z tureckim instytutem Dunaj. Spotkania te i konferencje są okazją do spotkań ludzi dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego w Polsce.

Podsumowując, należy stwierdzić, że sytuacja muzułmanów w Polsce w ostatnich dwudziestu latach radykalnie się zmieniła, zarówno pod względem społecznym, jak organizacyjnym, strukturalnym, etnicznym itp. Po drugie sytuacja ta wymaga badań zarówno empirycznych, jak i teoretycznych. Po trzecie przemiany te są dynamiczne, ciągle trwają i ciągle zmienia się otoczenie, w jakim się dokonują. Mamy do czynienia z zupełnie nieraz nowymi zjawiskami zarówno w sferze społecznej, jak i religijnej. Wiele aspektów nie zostało przeze mnie poruszonych, np. współpraca muzułmanów polskich z UB i SB w świetle materiałów IPN, inwigilacja środowiska muzułmańskiego w PRL przez służby

specjalne, sytuacja gospodarcza polskich muzułmanów, przemiany statusu prawnego, prasa tradycyjna i media współczesne, literatura polskich muzułmanów, zjawisko książki muzułmańskiej w Polsce jako artefaktu kulturowego. Brak jest badań historycznych nad islamem w Polsce, jego obrządkami i praktyką religijną. Brakuje również naukowego opracowania dziejów polskich konwertytów i ich współczesnej sytuacji. Warto by też zająć się badaniem zjawiska islamofobii we współczesnych polskich mediach. Dobrze opracowana jest historia polskich Tatarów, brak natomiast jakiejkolwiek monografii poświęconej islamowi w Polsce. Jest to niewątpliwie duże wyzwanie badawcze. Autor tych słów ma nadzieję sprostać mu wespół z innymi badaczami.

Rafał Berger

20 lat Instytutu Muzułmańskiego

Na przełomie lat 1989 i 1990 oficjalnie zarejestrowano jako związek wyznaniowy Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej (SJM), które skupiało małą grupę polskich muzułmanów. Ugrupowanie to szybko opowiedziało się za szyicką wersją islamu.

Powołanie do życia związku wyznaniowego miało na celu zaspokojenie spraw związanych z kultem (praktykowaniem religii), jednak ambicją kierujących Stowarzyszeniem (naczelnym imamem SJM był wówczas imam Mahmud Taha Żuk, który pełnił tę funkcję do roku 2010) było prowadzenie badań nad historią islamu w Polsce, a także pobudzenie muzułmanów do większej aktywności na polu badawczym, publicystycznym i kulturotwórczym. Chciano zapraszać do współpracy ludzi nauki niebędących muzułmanami. Uznano, że warto ustanowić przy SJM placówkę naukową czy też mającą ambicję dążenia do takiego statusu. Powołano do życia Instytut Muzułmański przy SJM, którym od początku do dziś kieruje imam Mahmud Taha Żuk. Instytut stara się między innymi gromadzić literaturę i dokumentację związaną z historią islamu w Polsce.

Lider SJM w latach 70. wydawał własnym sumptem pismo zatytułowane „Zeszyty Muzułmańskie", a w latach 80. pismo „Al-Islam", które ukazuje się do dzisiaj, chociaż przechodziło z miesięcznika w kwartalnik, a nawet rocznik[1]. Wydawnictwa te były przygotowywane metodą chałupniczą, przepisywane na maszynie do pisania, kopiowane na powielaczach.

[1] W ostatnich latach pismo to ukazuje się w formie internetowej chociaż w planach jest powrót do wydawania go w formie papierowej, jako „pełnokolorowego" czasopisma.

W ramach pisma „Al-Islam" wydano w 1984 roku 444 hadisy w tłumaczeniu M.T. Żuka. Niewielki nakład i skromna szata graficzna tego wydawnictwa nie były w stanie przesłonić znaczenia publikacji. O wydaniu tym wspomina we wstępie do książki *Mahomet: Mądrości Proroka* Janusz Danecki[2].

Na początku lat 90. XX wieku ukazywały się już jedynie sporadycznie zeszyty „Al-Islam", których treść dotyczyła przede wszystkim teologii islamu. Publikacja pisma nabrała natomiast tempa, gdy przybrało ono formę internetową w roku 2006. „Al-Islam" nadal jest głosem SJM, przede wszystkim w sprawach teologicznych.

W związku z powołaniem Instytutu Muzułmańskiego uznano, że dotychczasowa działalność wydawnicza jest niewystarczająca. Oprócz dotychczasowych periodyków postawiono sobie za cel wydawanie w formie książkowej pisma, które miałoby mieć charakter bardziej „eklektyczny" i być organem Instytutu. I tak w roku 1992 ukazał się pierwszy numer „Rocznika Muzułmańskiego". Rok ten zwyczajowo przyjmujemy także jako datę powstania Instytutu Muzułmańskiego – placówki powołanej do życia przy SJM, bez odrębnej rejestracji prawnej. Łamy pisma, zgodnie z założeniem, otwarte są nie tylko dla muzułmanów, lecz także dla ludzi nauki (m.in. historyków i orientalistów) przynależących do innych religii. Myślę, że pismo szczególnie cenione jest za artykuły historyczne i te poświęcone mniejszościom etnicznym.

W pierwszym numerze Rocznika znalazły się artykuły autorstwa m.in. Piotra Borawskiego i Mahmuda Tahy Żuka. Oto tytuły niektórych z nich:

- *Tatarzy-kozacy w Wielkim Księstwie Litewskim*;
- *Dźwięki i znaki graficzne w islamie*;
- *Służba wojskowa Tatarów-ziemian w dobrach Radziwiłłów (XVI-XVIII w.)*;
- *Państwo islamskie*;
- *Społeczności orientalne w Wielkim Księstwie Litewskim*.

W „Roczniku" ukazywało się sporo materiałów dotyczących – co zrozumiałe – Tatarów, nie brakowało jednakże również opracowań na temat Karaimów. Oto kilka wybranych tytułów poświęconych im artykułów:

- *Życie społeczności karaimskiej w Polsce;*
- *Lokalizacja języka karaimskiego świetle jego rozwoju historycznego;*
- *Karaimi na Krymie w XX wieku;*

[2] *Mahomet: Mądrości Proroka*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1993.

- *Ogniska karaimskie (Łuck – Halicz – Wilno – Troki);*
- *Ogniska karaimskie po latach;*
- *Gminy karaimskie na Bliskim Wschodzie;*
- *Stulecie karaimskiego zarządu duchownego w Trokach.*

Wśród tekstów publikowanych na łamach „Rocznika Muzułmańskiego" nie brakuje też artykułów o tematyce historycznej, wśród których znalazły się m.in. opracowania:

- *Muzułmanie w armii austro-węgierskiej*;
- *Dzieje umundurowania i uzbrojenia szwadronu tatarskiego i lekkokonnego pułku gwardii Napoleona I*;
- *O pochodzeniu tytułu kałga w Chanacie Krymskim;*
- *Polskie orły na Żyznym Półksiężycu*;
- *Sytuacja prawna Tatarów krymskich w okresie porewolucyjnych przemian w Rosji*;
- *Z historii powstania sanktpetersburskiej pierwszej muzułmańskiej drukarni Iliasa Murzy Boragińskiego*;
- *Płk Leon Barszczewski – badacz ludów muzułmańskich Azji Środkowej*;
- *Pułk Tatarski Ułanów im. Achmatowicza*.

Tematy ściśle religijne stanowią w „Roczniku" mniejszość, jednak autorzy nie stronią i od takich zagadnień, by wspomnieć w tym miejscu tylko:

- *Hadisy w islamie szyickim*;
- *Szyizm – stronnictwo Alego*;
- *Czy szyizm jest heterodoksją?*;
- *Uniwersalizm islamu*.

Ukazują się także artykuły dotyczące islamu współczesnego i szeroko pojętej kultury islamu, np.:

- *Religijna literatura hausa a życie duchowe w Nigerii Północnej*;
- *Sztuka tatarska na Krymie*;
- *Społeczne ugrupowania i problem islamu w Tatarstanie na tle współczesnego świata*;
- *Rola adatu, szariatu i prawodawstwa rosyjskiego w tradycji systemu kazachskich norm społecznych*;

- *Duchowość polskich muzułmanów w aspekcie spotkania dwóch kultur*;
- *Imigracja muzułmańska a edukacja*;
- *Islam w północnej Nigerii – koncepcje reformy*;
- *Dialog prawosławia z islamem i muzułmanów z chrześcijanami prawosławnymi*;
- *Muzułmanie w Mongolii Wewnętrznej*;
- *Islam w Senegalu – pacyfista Ahmadu Bamba.*

Dotychczas ukazało się dziewięć numerów „Rocznika Muzułmańskiego", łącznie ponad 1000 stron różnych tekstów ujętych w ponad 100 artykułach. Jako numery 4 i 5 opublikowano dwie książki autorstwa M.T. Żuka: *Glossa do Koranu* i *Wassan Girej Dżabagi, Dżennet Dżabagi-Skibniewska w służbie islamu i narodu.*

Z czasem postanowiono wzbogacić ofertę wydawniczą Instytutu. Ukazywać zaczęły się publikacje książkowe. Pomijam tu drobne, niskonakładowe wydawnictwa (do 100 egzemplarzy) jak *Mistyka azanu* (2002) czy też późniejsze *Przemyślenia do Koranu. Sury 9–114* (2005).

W 2004 roku Instytut wydał broszurę *Al-Kafi. Księga rozumu i ignorancji* autorstwa Al-Kulajniego w znaczącym nakładzie 1000 sztuk, zaś w roku 2007 ukazała się książka *Nauki islamu szyickiego*. Od tej pory wydawnictwa Instytutu ukazują się już w nakładach rzędu co najmniej kilkuset egzemplarzy.

Nauki islamu szyickiego to praca zbiorowa pod redakcją moją, Tariqa Salika (Arkadiusza Miernika) i Mahmuda Tahy Żuka, stanowiąca kolekcję artykułów dotyczących szyickiej wersji islamu. Wśród autorów znaleźli się między innymi: Mohammad Jawad Chirri i Mazin al-Sahlani z USA, Muhammad Ali Shomali z Wielkiej Brytanii i ajatollah Musavi Lari z Iranu.

W roku 2009 ukazuje się książka *Samopoznanie* autorstwa Muhammada Alego Shomalego. Autor jest wykładowcą oraz dyrektorem wydziału religioznawstwa w Instytucie Edukacyjno-Badawczym im. Imama Chomejniego w Kom (Iran). Obecnie mieszka w Wielkiej Brytanii. W roku 2004 odwiedził Polskę i był gościem międzyreligijnej sesji w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Przekładu dzieła podjął się Arkadiusz Miernik, członek SJM i współpracownik Instytutu Muzułmańskiego. Ali Shomali brał aktywny udział w tłumaczeniu książki, osobiście udzielając rad tłumaczowi, aby przekład na język polski w pełni oddawał teologiczną myśl autora. Książka omawia dążenie do samopoznania w aspekcie relacji między Bogiem a człowiekiem wierzącym.

W roku 2010 wydane zostały dwie książeczki: *Salat – modlitwa muzułmanina*, ukazująca sposób modlitwy według szkoły szyickiej, oraz *Du'a Kumejl* – zbiór modlitw odmawianych w szyickich meczetach w czwartkowe wieczory.

Rok 2011 to trzy książki: *Hassan Konopacki – Tatar, muzułmanin, bydgoszczanin*, opowiadająca o losach Hassana Konopackiego[3], oraz *Islam w Polsce*, która prezentuje muzułmańskie związki religijne, stowarzyszenia i organizacje związane z islamem (obie pozycje mojego autorstwa), a także *Traktat o prawach* czwartego Imama szyickiego Sadżdżada.

W roku 2012 wydano dwie pozycje książkowe: *Wybór sentencji* Imama Alego (fragment trzeciej części *Nahdż al-Balagha*) oraz *Dżennet do Macieja* (pod redakcją Michaliny Berger i moją), na którą składają się fragmenty listów, jakie pisała do Macieja Konopackiego (wybitnego polskiego Tatara, dziennikarza i orientalisty, znawcy dziejów tatarskich w Polsce) Dżennet Dżabagi-Skibniewska[4], córka Wassana Gireja Dżabagi[5].

---

[3] Pułkownik Hassan Konopacki, syn Amurata, urodził się 25 lutego 1879 roku w Mińsku, w tatarskiej, muzułmańskiej rodzinie szlacheckiej. W roku 1897 ukończył Szkołę Artyleryjską im. Konstantego w Petersburgu (przedtem pobierał naukę w Korpusie Kadetów w Połocku). Za udział w I wojnie światowej został odznaczony Orderem św. Stanisława drugiego stopnia, Orderem św. Anny drugiego stopnia i Orderem św. Włodzimierza czwartego stopnia. Po powrocie do Mińska Hassan Konopacki rozpoczął działalność w białoruskim ruchu narodowym.

Gdy w połowie 1919 roku Mińsk zajęły wojska polskie, w białoruskim ruchu narodowym wyodrębnił się odłam polonofilski. Należał do niego pułkownik Konopacki. Działacze skłonni do współpracy z Polską podjęli starania o utworzenie białoruskiego wojska.

14 sierpnia 1919 r. Białoruska Centralna Rada Wileńszczyzny i Grodzieńszczyzny skierowała do Józefa Piłsudskiego prośbę o powołanie wojska. Przy tej Radzie działała także Białoruska Komisja Wojskowa (BKW), w skład której wszedł Konopacki, początkowo jako kierownik wydziału wojskowego, a później komisji organizacyjnej. Konopacki był również członkiem delegacji, która nalegała, by Józef Piłsudski wyraził zgodę na utworzenie białoruskich oddziałów wojskowych. 22 października 1919 roku Piłsudski wydał dekret, w którym zatwierdzał BKW i wyraził zgodę na utworzenie wojska pod dowództwem Hassana Konopackiego. Funkcję tę pełnił pułkownik do kwietnia 1920 roku. W 1921 roku, po podpisaniu pokoju w Rydze, pułkownik Konopacki przebywał w Wilnie. Nie zaprzestał działalności w białoruskim ruchu narodowym. Hassan Konopacki po II wojnie światowej wraz z rodziną zamieszkał w Bydgoszczy, gdzie zmarł w roku 1953. Jest on jednym z symboli białoruskiego ruchu niepodległościowego.

[4] Dżennet Dżabagi-Skibniewska, ur. 8 kwietnia 1915 roku w Piotrogrodzie. Córka Wassana Gireja Dżabagi. Jej dziadowie oraz wujowie ze strony matki, Heleny Bajraszewskiej, byli uczestnikami powstań listopadowego i styczniowego. Po dramatycznej ucieczce wraz z rodziną z ZSRR zamieszkała w Polsce. W roku 1930 wstąpiła do Organizacji Przysposobienia Wojskowego Kobiet do Obrony Kraju. Po zdaniu matury w 1933 roku rozpoczęła studia orientalistyczne w Wyższej Szkole Wschodoznawczej (od 1938 r. Wyższa Szkoła Żywych Języków Wschodnich). Jednym z jej wykładowców był Ananiasz Zajączkowski, wybitny polski orientalista, turkolog, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, działacz karaimski, członek Polskiej Akademii Nauk i Polskiej Akademii Umiejętności.

W maju 1935 roku Dżennet Dżabagi-Skibniewska podjęła pracę jako instruktorka przysposobienia wojskowego kobiet w Warszawie w elitarnym Gimnazjum Żeńskim im. Wandy z Posseltów Szachtmajerowej. Wykładała m.in. strzelectwo i terenoznawstwo. Wśród jej uczennic były córki Józefa Piłsudskiego, Wanda i Jadwiga. W roku 1936 przeniosła się do Gdyni, gdzie szkoliła żeńskie hufce.

Pracom na tomikiem poświęconym korespondencji tych dwóch nieprzeciętnych osobowości towarzyszyła smutna refleksja o tym, że za kilka czy kilkanaście lat takie książki nie będą już powstawać. Ginie tradycja pisania listów. Internet i powszechne e-maile zastąpiły sztukę epistolografii. Ponadto któż z nas przechowuje, na przykład w formie wydruku, listy przesłane e-mailem? Czy po jakimś czasie nie wymazujemy ich z pamięci komputera, niszcząc w ten sposób wiele cennych wiadomości, historii przesyłanych w listach elektronicznych? Listy pisane ręcznie (ewentualnie na maszynie do pisania) i przesłane tradycyjną pocztą trudniej było wyrzucić – przechowywano je pieczołowicie, okazując w ten sposób szacunek dla wysiłku nadawców.

Pierwsza połowa roku 2013 przyniosła wydanie przez Instytut Muzułmański książki *Maciej (Musa) Konopacki. Udręczenie tatarskością* mojego pióra. Wspomniany już Maciej Konopacki to badacz dziejów tatarskich w Polsce, współtwórca i prekursor dialogu islamu z Kościołem katolickim w naszym kraju. Konopacki współpracuje z Instytutem Muzułmańskim od jego powstania.

Jak widać, Instytut Muzułmański przy Stowarzyszeniu Jedności Muzułmańskiej chce wpisywać się w przywracanie pamięci historycznej o ludziach i wydarzeniach. Bliskie Instytutowi też są sprawy białoruskie, szczególnie okres międzywojenny.

We wrześniu 1939 roku brała udział w obronie Wybrzeża (w czasie tych działań została ranna). W październiku 1939 roku została wysiedlona przez Niemców z Gdyni. Przeniosła się do Krakowa, gdzie nawiązała kontakt z kpt. Ludwikiem Synowcem i włączyła się w pracę kurierską ZWZ AK. Poszukiwana przez gestapo, została przerzucona na Węgry, gdzie przebywała, udając żonę Syryjczyka (jako muzułmanka świetnie znająca Koran, język arabski i zasady islamu nie miała z tym żadnych kłopotów). W 1942 roku przedostała się do Bejrutu, a następnie wstąpiła do Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie.

Po powrocie do kraju, w latach 1952-1956 Dżennet Dżabagi pracowała fizycznie jako rękawiczarka w spółdzielni „Bałtyk", a w latach 1957-1969 w dziale galanterii spółdzielni „Zjednoczenie" w Gdańsku. W 1975 roku przeszła częściowy paraliż ciała. W 1976 roku przyjęto ją do ZBOWiD. Po zawale serca i dwóch wylewach, odeszła na emeryturę z firmy „Foto-Pam" w Wejherowie, gdzie była instruktorką hafciarstwa.

Była członkiem Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego. W 1992 wyjechała na Kaukaz, gdzie realizowano film dokumentalny *Bazrach lub sen o wolnym kamieniu* poświęcony jej osobie. Niestety w czasie realizacji filmu Dżennet Dżabagi-Skibniewska zmarła.

[5] Wassan Girej Dżabagi (Ingusz), dziennikarz i publicysta, urodził się 3 maja 1882 r. w Nasyr-Kort w Rosji. Był przewodniczącym parlamentu Republiki Górskiej Północnego Kaukazu, a także ministrem w rządzie tejże Republiki. Uczestniczył jako delegat na konferencję pokojową w Paryżu. W roku 1924 zamieszkał w Polsce, gdzie zaangażował się w życie społeczne polskich Tatarów. W latach 1924-1926 z ramienia „Kuriera Warszawskiego" był korespondentem w Turcji. W latach 1927-1930 założył agencję prasową i wydawał biuletyn „Orient", którego tematyka obejmowała problemy Azji Środkowej, Bliskiego Wschodu, Bałkanów i państw bałtyckich. W roku 1928 został przewodniczącym Komitetu Budowy Meczetu w Warszawie. W latach 1930-1931 był redaktorem pism „Przegląd Muzułmański" i „Przegląd Islamski" (tego periodyku także w latach 1934-1937). W roku 1937 ponownie został korespondentem w Turcji, tym razem z ramienia Polskiej Agencji Telegraficznej. Pozostał na stałe w Turcji, gdzie zmarł w roku 1961.

W 2005 roku m.in. z inicjatywy Instytutu odsłonięto w Tucholi, z udziałem władz miasta, kamień upamiętniający żołnierzy generała Stanisława Bułak-Bałachowicza[6], który – podobnie jak wspomniany wcześniej Hassan Konopacki – był i jest na sztandarach białoruskiego ruchu niepodległościowego.

Rok później w Bydgoszczy odsłonięto na jednej z kamienic tablicę upamiętniającą pułkownika Hassana Konopackiego. I ta uroczystość, połączona z konferencją naukową zatytułowaną „Między Wschodem a Zachodem" (pod tym samym tytułem wydano dwustronicową jednodniówkę poświęconą Hassanowi Konopackiemu i związanym z jego osobą uroczystościami), odbyła się z udziałem władz miejskich. Pomysłodawcą przedsięwzięcia i jego głównym organizatorem był Instytut Muzułmański przy SJM.

Warto wspomnieć, że nasza placówka otwarta jest na kooperację, także międzynarodową. Dotychczas udało nam się nawiązać kontakty z ośrodkami naukowymi w Indiach, Rosji, Wielkiej Brytanii i w Iranie. Instytut współpracuje także z Komisją Badań nad Historią Syberii Polskiej Akademii Nauk.

W roku 2009, 130 lat po śmierci prof. Józefa Kowalewskiego, w dniu 17 listopada odbyła się uroczystość z okazji renowacji nagrobka tego wybitnego orientalisty. W działania te angażował się Instytut Muzułmański reprezentowany przez Mahmuda Tahę Żuka, który był współtwórcą idei restauracji pomnika prof. Kowalewskiego.

Dzięki Stowarzyszeniu „Nasz Zamek" i Instytutowi Muzułmańskiemu, decyzją mazowieckiego wojewódzkiego konserwatora zabytków w roku 2013 wpisano do rejestru zabytków ruinę grobowca muzułmańskiego mułły z połowy XIX wieku, tak zwaną „basztę tatarską", umiejscowioną w granicach byłego czerkieskiego cmentarza muzułmańskiego. Obecnie zabytek znajduje się na terenie rekreacyjnym Zespołu Szkół Ogólnokształcących im. Fryderyka Chopina w Sochaczewie.

[6] Stanisław Bułak-Bałachowicz (1883-1940) – polski generał, oficer kawalerii Armii Imperium Rosyjskiego, generał major Białej Armii, dowódca tzw. Armii Ochotniczej (zwanej czasem Armią Śmierci, formacje generała Bałachowicza nosiły bowiem na czapkach charakterystyczne „trupie czaszki" ze skrzyżowanymi piszczelami jako symbol pogardy dla śmierci) walczącej w składzie Wojska Polskiego II RP w wojnie polsko-bolszewickiej. Pod koniec roku 1920 podczas rozmów pokojowych pomiędzy Polską a Rosją Sowiecką zaatakował pozycje radzieckie na terenie Białorusi (tzw. operacja mozyrska). Po początkowych sukcesach musiał wycofać się do Polski. W 1939 r. brał udział w obronie Warszawy. W czasie okupacji organizował konspiracyjną Narodową Armię Ochotniczą. Zginął w niewyjaśnionych okolicznościach (prawdopodobnie zamordowany przez gestapo podczas próby aresztowania) 10 maja 1940 r.

W wyniku współpracy z Instytutem Al-Mahdiego w Wielkiej Brytanii, w roku 2012 ukazało się (nakładem tegoż instytutu) pierwsze pełne tłumaczenie dzieła *Nahdż al-Balagha* Imama Alego w przekładzie Arkadiusza Miernika. Pierwsza korekta dzieła została dokonana przez Instytut. W październiku 2012 roku w siedzibie Polskiej Akademii Nauk w Pałacu Staszica odbyła się prezentacja książki połączona z konferencją zatytułowaną „Imam Ali Ibn Abi Talib i jego dziedzictwo".

We współpracy z Instytutem Al-Mahdiego realizowane są też inne przedsięwzięcia. Wspieramy rodzące się wspólnoty w różnych krajach Europy Środkowej. Naczelną ideą tych działań jest to, aby te małe szyickie wspólnoty dążyły, oczywiście na miarę możliwości, do tworzenia kulturowych ekspresji islamu w ramach swoich lokalnych kultur – czy szerzej: kultury europejskiej – zamiast kultywować „islam imigrancki". W ramach tego przedsięwzięcia przygotowywane są do druku czeskie i węgierskie wersje tłumaczenia *Risalat al-Huquq* (*Traktatu o prawach*). Inspiracją dla tych działań jest dorobek Instytutu Muzułmańskiego, z pomocą którego pragniemy pokazać, że polscy muzułmanie są patriotami, zaangażowanymi w budowanie swych lokalnych ojczyzn.

Przy okazji niniejszych rozważań wypada wspomnieć o jeszcze jednej ważkiej kwestii. Otóż w związku z istnieniem małych prywatnych placówek naukowych, a także mając na uwadze to, że wiele osób prywatnych (poza wszelkimi instytucjami) prowadzi własne badania związane z historią i kulturą islamu, pojawia się istotny problem – zagadnienie zasobów takich nieoficjalnych instytucji, a także archiwów prywatnych, które często przepadają bezpowrotnie. W rękach prywatnych znajdują się bardzo interesujące i cenne zbiory. To nie tylko przebogate biblioteki, zbiory wartościowych – nie tylko z materialnego, lecz przede wszystkim z historycznego punktu widzenia – przedmiotów, ale również bardzo interesujące archiwa, na które składają się różnego rodzaju dokumenty i listy. Myślę, że istnieje bardzo ważny problem do rozwiązania: Co zrobić, aby takie zbiory nie przepadały wraz ze śmiercią ich posiadacza?

Pozwolę sobie zacytować fragment listu, który napisała w roku 1976 Dżennet Dżabagi-Skibniewska do Macieja Konopackiego:

> Będąc na zdjęciach do filmu dokumentalnego – Wytwórnia Filmów Dokumentalnych – w Warszawie, w mieszkaniu płk. Mucharskiego zobaczyłam ogromne bogactwo. Pokazał mi Sulejman (jestem z nim po imieniu) 400 stron rękopisu jego autorstwa:

obyczaje, legendy itd., spisane przez niego, dużo różnych bajek i legend [tatarskich]. Powiedział, że wyrzuci to – błagałam, aby przekazał to w darze do Sokółki – nie bardzo protestował. Napisz do niego, sporo jest tam poezji, bo kiedyś, przed laty, jeszcze w czasach studenckich, a potem podchorążowskich tym się parał. Musisz to zdobyć, bo to ciekawe, zwłaszcza stare obrzędy tatarskie.

W czasie wizyty w Muzeum Ziemi Sokólskiej pytałem o te zbiory – niestety nigdy do tej placówki nie dotarły. Być może przepadły. Znam wiele przypadków, gdy bezcenne archiwa lądowały na śmietniku, podobnie zresztą jak księgozbiory. Należałoby się zastanowić nad systemowym rozwiązaniem tej kwestii. Dopóki archiwa te są w rękach pasjonatów, tych, którzy prowadzą swoje prywatne badania, realizują swoje zainteresowania, dopóty problem jeszcze nie istnieje. Kłopot zaczyna się najczęściej w momencie śmierci takich osób. Często spuścizna tych ludzi przepada bezpowrotnie. Rodziny, które przejmują takie archiwa, po prostu wyrzucają je, robiąc porządki, lub chowają głęboko w piwnicach. Problem polega na tym, że ludzie nauki i ośrodki naukowe nie mają do takich zasobów żadnego dostępu, często nawet o takich zbiorach nie wiedzą.

Należałoby się zastanowić, jak nie dopuścić do tego, aby takie archiwa przepadały i jak pogodzić racje spadkobierców z potrzebami badań naukowych. Obecnie można oddawać prywatne zbiory, biblioteki, archiwa do różnych instytucji (np. do Archiwum Narodowego, bibliotek uniwersyteckich). Pojawiają się tu jednak trzy problemy. Pierwszym z nich jest wybiórcze przejmowanie zbiorów przez instytucje. Zachowują one tylko to, co je interesuje, resztę oddając rodzinie. Drugi problem to kwestia własności – niechętnie oddaje się prywatne zbiory, gromadzone przez kogoś latami, na własność jakiejś instytucji. Trzeci problem to rozproszenie oddawanych zbiorów. Może rozwiązaniem tych kłopotów byłoby stworzenie systemu, który pozwalałby gromadzić (na zasadach depozytów – jak w przypadku dzieł sztuki) zbiory przez wyspecjalizowane, wskazane przez ustawę placówki?

Oczywiście pozostaje kwestia finansowania. Tego rodzaju przedsięwzięcie powinno być dotowane przez państwo, stąd mowa o rozwiązaniu systemowym, ustawowym, ze wskazaniem konkretnych placówek przyjmujących zbiory z określonych dziedzin nauki. Uniknęlibyśmy wtedy problemu rozproszenia zbiorów i ułatwilibyśmy ich odnajdywanie, pracę nad nimi. Ważne jest także to, aby w przypadku wypracowania gotowych rozwiązań, dotrzeć z informacją do osób tym zainteresowanych, aby długoletnia praca wielu hobbystów nie przepadała bez śladu.

Agata S. Nalborczyk

Ubój rytualny w Polsce – zagadnienia religijne, obecny stan prawny i jego historia*

Wprowadzenie

W ciągu ostatniego roku byliśmy świadkami gorącej debaty nad wprowadzeniem zakazu dokonywania uboju rytualnego w Polsce. Ubój taki praktykowany jest w dwóch religiach – w judaizmie (*szechita*) i islamie (*dhabiha*). Polega on na zabiciu zdrowego, nienaruszonego zwierzęcia jednym cięciem przez wyspecjalizowanego rzeźnika, posiadającego nierzadko także wykształcenie religijne. Ubój ten według żydów i części muzułmanów musi być dokonany bez wcześniejszego ogłuszenia zwierzęcia, gdyż mogłoby być ono przyczyną utraty zdrowia przez zwierzę. Mięso z takiego uboju zaopatrywane jest w certyfikat stwierdzający jego koszerność lub zgodność z zasadami religii muzułmańskiej (*halal*).

Do 1 stycznia 2013 roku ubój ten był w Polsce praktykowany nie tylko na potrzeby lokalnych wspólnot religijnych muzułmańskich i żydowskich, ale pochodzące z niego mięso stało się także ważnym towarem eksportowym do Izraela i do państw muzułmańskich, nawet tak odległych jak Indonezja[1].

* **Niniejsza publikacja powstała w ramach projektu, który został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2012/05/B/HS1/02927.**

[1] J. Naze, *Współpraca weterynaryjna z państwami muzułmańskimi w celu umożliwienia eksportu polskich produktów pochodzenia zwierzęcego*, Seminarium „Polska żywność w krajach muzułmańskich", 18.05.2012, Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi, http://www.minrol.gov.pl/pol/Ministerstwo/Biuro-Prasowe/Informacje-Prasowe/Seminarium-Polska-Zywnosc-w-Krajach-Muzulmanskich, data dostępu 25.06.2013.

Eksport mięsa z uboju rytualnego jest przedsięwzięciem dochodowym – np. dane na temat importu mięsa do Wielkiej Brytanii wykazują, że 70% jagnięciny importowanej z Nowej Zelandii pochodzi z uboju rytualnego, gdyż eksportuje ona głównie na rynki muzułmańskie; podobnie 20% wołowiny eksportowanej z Kanady; A. Rippin, *Muslims: Their Beliefs and Practices*, Abingdon-New York 2012, s. 329.

Jesienią 2012 roku wyrok Trybunału Konstytucyjnego stwierdził niezgodność rozporządzenia ministra rolnictwa, na podstawie którego ubój ten był przeprowadzany, a muzułmańskie i żydowskie związki wyznaniowe wydawały certyfikaty potwierdzające zgodność procesu uboju z zasadami danej religii, z Ustawą o ochronie zwierząt. Wyrok ten został wydany w atmosferze gorących debat – z jednej strony oskarżeń o zadawanie nieprawdopodobnych cierpień zwierzętom przez wyznawców judaizmu i islamu w imię religii i zarobku producentów mięsa, a z drugiej o sprzeciwianie się wolności religijnej, a także nastawienie antysemickie i islamofobiczne tych, którzy występowali jako obrońcy praw zwierząt. Ci ostatni twierdzili, że ubój bez ogłuszenia jest niezwykle okrutny, zwierzę cierpi „niewyobrażalne katusze", a cięć jest więcej niż jedno – wbrew temu, co twierdzą żydzi i muzułmanie. Wyznawcy islamu i judaizmu twierdzili z kolei, że ubój ten jest właśnie wynikiem troski ich religii o dobrostan zwierząt, bowiem zwierzę przeznaczone do takiego uboju musi być idealnie zdrowe, nie może mieć żadnej rany, zatem transportowane jest do rzeźni znacznie ostrożniej niż ma to miejsce zazwyczaj, a zadanie więcej niż jednego cięcia sprawia, że mięso przestaje być koszerne czy *halal*.

Nie wchodząc w rozważania, który ubój jest bardziej humanitarny, gdyż zagadnienia zoologii, weterynarii itp. nie są jej specjalnością, autorka przedstawi stan prawny dotyczący muzułmańskiego uboju rytualnego w Polsce i jego historię na tle zarysu sytuacji w tym zakresie w innych państwach europejskich. Zezwolenie na ubój rytualny, także bez uprzedniego ogłuszania, jest bowiem jednym z elementów relacji państw europejskich[2] z islamem jako religią.

Religijny wymiar uboju rytualnego w islamie

Zanim omówiona zostanie sytuacja prawna muzułmańskiego uboju rytualnego w Polsce, wypada przypomnieć, na czym on polega i jakie są jego podstawy religijne.

Jak wiele innych zagadnień związanych z praktykowaniem religii przez muzułmanów, także określenie tego, co jest im dozwolone do spożycia, i związana z tym kwestia uboju rytualnego regulowane są przez Koran i hadisy. Część nakazów i zakazów wynika przy tym bezpośrednio z Koranu, inne zaś swoje źródło mają w sunnie.

[2] Jako państwa europejskie w tym tekście występują państwa leżące na kontynencie europejskim, a nie tylko należące do UE. Pominięte zostały państwa tradycyjnie muzułmańskie, a także Rosja.

Jeśli chodzi o sprawy pożywienia, to muzułmanom nakazano, by jedli „z tego, co jest na ziemi|dozwolone i dobre" (Koran, 2:168)[3]. Ograniczenia dotyczące tego, co jest zabronione, wywodzą się także z Koranu. Jeśli chodzi o spożywanie mięsa, najważniejsza zasada dotyczy zakazu spożywania wieprzowiny, padliny oraz krwi, która jest nieczysta[4]:

> Powiedz: „Ja nie znajduję
> w tym, co mi zostało objawione,
> niczego zakazanego dla człowieka w jego pożywieniu
> z wyjątkiem tego, co jest martwe,
> albo rozlanej krwi,
> albo mięsa świni […]." (Koran, 6:145)[5].

Zwierzę musi się zatem całkowicie wykrwawić, aby jego mięso stało się dozwolone muzułmanom do spożycia, czyli *halal*. Wszystkie cztery szkoły prawne w islamie zgadzają się co do tego, że dozwolone jest mięso tylko takiego zwierzęcia, które przed wykrwawieniem zostało zabite jednym cięciem, przecinającym jednocześnie tchawicę, przełyk oraz dwie tętnice szyjne[6], przy czym zwierzę skierowane powinno być w stronę *kibli*[7], a zabijanie musi odbyć się z właściwą intencją[8]. Ubój powinien zostać dokonany przy pomocy bardzo ostrego narzędzia, zazwyczaj noża, wykonanego z dowolnego materiału[9], a rzeźnikiem może być nie tylko muzułmanin, ale także przedstawiciel innego ludu Księgi, czyli chrześcijanin lub żyd[10].

Koran stwierdza także, że w trakcie dokonywania uboju należy wypowiedzieć formułę, zawierającą wezwanie do Boga[11]:

> Nie jedzcie tego,
> nad czym nie wymieniono imienia Boga!
> Na pewno byłoby to bezbożnością! (Koran, 6:121)

---

[3] Podobnie w innym miejscu:
Jedzcie więc z tego, czym obdarzył was Bóg,
to, co jest dozwolone, dobre […] (Koran, 16:114).

[4] Wszystkie cytaty z Koranu w tłumaczeniu J. Bielawskiego. Koran, Warszawa 1986.

[5] Podobnie wersety 2:173 i 5:3.

[6] H. Mousa, *Schächten im Islam*, [w:] *Schächten. Religionsfreiheit und Tierschutz*, red. R. Potz, B. Schinkele, W. Wieshaider, Freistadt−Engling 2001, s. 16.

[7] A. Rippin, op.cit., s. 101. Szkoła malikicka uważa ustawienie zwierzęcia w kierunku *kibli* za zalecane, a nie nakazane; M.H. Kamali, *The Halāl Industry from a Sharī'ah Perspective*, „Islam and Civilisational Renewal" 2010, nr 1:4, s. 605.

[8] Nie dla samego zabijania; ibidem, s. 604.

[9] M. b. Ali asz-Szawkani, *Najl al-Awtar. Szarh muntaka al-achbar min Sajjid al-Achjar*, Kair 1971, s. 157.

[10] Na podstawie wersetu 5:5 Koranu – patrz niżej; M.H. Kamali, op.cit., s. 605.

[11] Jest to odbicie przedmuzułmańskiej praktyki wypowiadania imion bóstw w czasie dokonywania uboju. Podobnie wcześniej w tej samej surze wersety 118-119.

W związku z tym większość szkół prawnych uznawała wypowiedzenie imienia Boga, czyli *tasmiję*, za obowiązkowe (*wadżib*)[12], jedynie szkoła szafi'icka za zalecane (*mandub*)[13]. W społeczeństwach, w których muzułmanie są mniejszością, np. w USA czy w Europie, obserwuje się coraz większy nacisk na wypowiedzenie *tasmiji* w czasie uboju rytualnego – stanowi to oznakę tożsamości, przynależności do muzułmańskiej wspólnoty w niemuzułmańskim otoczeniu[14].

Także w kwestii innych zasad muzułmańskiego uboju rytualnego występują sprzeczności w poglądach poszczególnych szkół prawnych – np. co do stanu zdrowia zabijanego zwierzęcia. Jak wynika z przytoczonych powyżej cytatów, zabronione jest mięso ze zwierząt padłych, czyli padlina. Wszystkie szkoły zgadzają się co do tego, a także są zdania, że zwierzę powinno być zasadniczo zdrowe[15], co wynika bezpośrednio z Koranu:

> Zakazane wam jest:
> […] zwierzę zaduszone,
> zabite od uderzenia,
> zabite na skutek upadku,
> zabite na skutek pobodzenia
> i to, które pożerał dziki zwierz
> – chyba że zdołaliście je zabić według rytuału (Koran, 5:3)

Wśród muzułmanów nie ma jednak jednomyślności, czy wolno dokonywać ogłuszenia przed wykonaniem cięcia. To właśnie interpretacja nakazu, by zwierzę było zdrowe, ma wpływ na to, czy ubój z uprzednim ogłuszeniem uznawany jest za dozwolony czy nie.

Wśród części muzułmanów przeważa pogląd, że dokładnemu oczyszczeniu mięsa z krwi sprzyja zabicie jednym cięciem przez wykrwawienie zwierzęcia wcześniej nieogłuszonego[16]. Część teologów jest jednak zdania, że jeśli ogłuszenie jest odwracalne, to jest ono dozwolone. Dla przykładu, w 1982 roku szajch Al-Azharu Muhammad an-Nadżdżar wydał orzeczenie stwierdzające, że to nie

[12] Por. D. Waines, *An Introduction to Islam*, Cambridge 2007, s. 78.
[13] M.H. Kamali, op.cit., s. 605. Szkoła malikicka uważa mięso zwierzęcia zabitego bez wypowiedzenia na głos *tasmijji* za *haram*, pozostałe dopuszczają sytuacje wyjątkowe; więcej zob. H. Mousa, op.cit., s. 22. W przypadku, gdy rzeźnikiem jest chrześcijanin lub żyd, *tasmijja* oczywiście jest pomijana; M.H. Kamali, op.cit., s. 605.
[14] D. Waines, op.cit., s. 78.
[15] Różnice zdań występują tylko w przypadku zwierzęcia chorego i bliskiego śmierci – większość muzułmanów zgadza się w tym względzie ze szkołą malikicką, która uważa, że takie zwierzę też można zabić. Szerzej zob. H. Mousa, op.cit., s. 16–17.
[16] Ibidem, s. 26.

ogłuszenie zwierzęcia przed zadaniem cięcia, ale śmierć w wyniku ogłuszenia czyni jego mięso niedopuszczalnym dla muzułmanów[17].

Teologowie muzułmańscy, którzy ogłuszenia nie odrzucają, przytaczają także następujący hadis[18]:

> Bóg nakazał czynienie dobra we wszystkim, […] więc gdy zabijacie zwierzę, zabijajcie je odpowiednio […]. I niech każdy ostrzy swój nóż (ostrze), aby oszczędzić cierpienia zwierzęciu.

Jeśli jednak muzułmanin nieświadomie lub z braku innego pożywienia spożyje mięso zwierzęcia niezabitego w odpowiedni sposób lub zostanie do tego zmuszony, zostanie mu to wybaczone[19]:

> […] Kto jednak będzie zmuszony w czasie głodu,
> nie będąc skłonnym dobrowolnie do grzechu...
> – zaprawdę, Bóg jest przebaczający, litościwy! (Koran 5:3)

Co interesujące, Koran pozwala muzułmanom na spożywanie jedzenia żydów i chrześcijan, mówiąc „[…] dozwolone wam jest pożywienie tych, którym została dana Księga" (Koran, 5:5) i w związku z tym wersetem pojawiają się także zupełnie liberalne interpretacje dotyczące sposobu dokonywania uboju i uzyskiwania mięsa *halal* w procesie przemysłowym (czyli nie w czasie święta Id al-Adha). Jedna z nich to opinia szajcha Jusufa al-Karadawiego, który twierdzi, że mięso ze zwierząt hodowanych i zabitych (nawet przez porażenie prądem elektrycznym) przez żydów i chrześcijan jest dozwolone dla muzułmanów, skoro jest dozwolone w religii ludów Księgi[20].

Według m.in. Florence Bergeaud-Blackler właśnie ze względu na wspomniane różnice interpretacji muzułmanie w większości państw europejskich, korzystając z wcześniejszego istnienia regulacji prawnych dotyczących żydów, otrzymują te same przywileje i częściej dokonują uboju w ten sam sposób, czyli bez ogłuszenia, mimo istnienia różnych zdań wśród teologów[21].

---

[17] F. Bergeaud-Blackler, *New Challenges for Islamic Ritual Slaughter: A European Perspective*, „Journal of Ethnic and Migration Studies" 2007, nr 33:6, s. 968.
[18] Dosł. „ułatwić ubój, odciążyć"; Muslim, *Muchtasar Sahih Muslim*, red. M. N. ad-D. al-Albani, Bejrut 1987, hadis nr 5055.
[19] Prawie identycznie wypowiadają się wersety 2:173 i 6:145.
[20] Oczywiście za wyjątkiem tego, co zawsze jest niedozwolone, czyli padliny, krwi i wieprzowiny. Al-Karadawi opiera się tu na interpretacji wersetu 5:5 dokonanej przez Ibn al-Arabiego; Y. al-Qaradawi, *Al-Halal wa'l-haram fi-l-islam*, Bejrut 1994, s. 52–57. Ci, którzy nie zgadzają się z opinią Al-Karadawiego, twierdzą, że postindustrialne społeczeństwa w Ameryce Północnej i Europie nie zasługują już na nazwę „ludów Księgi", gdyż nie żyją zgodnie z nakazami judaizmu czy chrześcijaństwa.
[21] F. Bergeaud-Blackler, op. cit, s. 975.

Kwestia uboju rytualnego a status prawny islamu w wybranych państwach europejskich

Przez znawców prawnych relacji państwo–religie zezwolenie na dokonywanie uboju według zasad islamu uważane jest za jeden z elementów wolności religijnej[22], natomiast przez wielu badaczy islamu w Europie postrzegane jest jako jeden z warunków integracji muzułmańskich praktyk w państwach europejskich[23]. Przez część muzułmanów spożywanie mięsa z tego uboju traktowane bywa zaś jako wyraz ich religijnej tożsamości[24].

Zezwolenie ze względów religijnych na ubój dokonywany według zasad islamu, także bez uprzedniego ogłuszania, jest elementem relacji między państwami europejskimi a islamem. Dostępność mięsa z takiego uboju dla muzułmanów w tych państwach jest omawiana w opracowaniach na ten temat, np. w *Yearbook of Muslims in Europe* pod red. J.S. Nielsena[25] coroczny raport na temat każdego państwa zawiera podrozdział dotyczący tego zagadnienia.

W wielu regulacjach prawnych na terenie Europy brak jest jednak jasnej definicji samego uboju rytualnego – zazwyczaj używany jest zwrot „zgodnie z religijnymi nakazami" lub „religijnym obyczajem". Z tego powodu regulacje prawne dotyczą głównie zagadnienia wcześniejszego ogłuszenia w trakcie uboju dokonywanego „zgodnie z religijnymi nakazami"[26]. To skupienie się na ogłuszaniu zwierzęcia wynika ze wspólnej dla wszystkich systemów prawnych państw europejskich tendencji do chronienia praw zwierząt i zmniejszania ich cierpień w czasie uboju[27].

Obecnie tylko trzy państwa europejskie całkowicie zakazują na swoim terenie dokonywania uboju według zasad islamu – do 1 stycznia 2013 roku były to Szwajcaria i Szwecja, a od tego dnia dołączyła do nich Polska. Sytuacja prawna islamu i uboju rytualnego wygląda w tych dwóch pierwszych państwach następująco[28]:

[22] Por. np. S. Ferrari i R. Bottoni, *Legislation regarding religious slaughter in the EU member, candidate and associated countries. Report*, Dialrel 2010, s. 6.
[23] Np. D. Waines, op.cit., s. 259.
[24] Por. A. Rippin, op.cit., s. 329–330.
[25] *Yearbook of Muslims in Europe*, red. J.S Nielsen i in., t. 1-4, Leiden 2009-2012.
[26] Np. Europejska konwencja o ochronie zwierząt rzeźnych (1979 i 1988 r.), jak i Rozporządzenie RE 93/119/WE z 22 grudnia 1993 roku w sprawie ochrony zwierząt podczas ich uśmiercania. Poszczególne państwa przyjęły także różne definicje uboju rytualnego, najbardziej precyzyjne w tym względzie są ustawodawstwa Wielkiej Brytanii i Irlandii; S. Ferrari i R. Bottoni, op.cit., s. 7.
[27] Ibidem, s. 6.
[28] Sytuacja w Polsce omówiona została poniżej.

Szwajcaria. Szwajcaria jest państwem świeckim, federalnym i nie ma ogólnokrajowego prawa, które dawałoby możliwość oficjalnego uznania religii – każdy kanton ma własne prawodawstwo i na tym poziomie odbywa się uznanie muzułmańskich organizacji[29]. Ubój rytualny *halal* nie jest dozwolony, choć wyjątkowo bywają udzielane zezwolenia na taki ubój z okazji Id al-Adha. Mięso z certyfikatami *halal* jest importowane z Francji, Włoch, Austrii i Nowej Zelandii (60%)[30].

Szwecja. W Szwecji nie ma oddzielnych regulacji dotyczących islamu, uznanie danej wspólnoty religijnej odbywa się przez przyznanie jej finansowego wsparcia od Ministerstwa Kultury przy pomocy grantów celowych na prowadzenie opieki duchowej, umożliwianie wiernym praktyk religijnych itp. W chwili obecnej sześć muzułmańskich organizacji religijnych uzyskało uznanie za pośrednictwem grantów[31]. Ubój rytualny w Szwecji jest niedozwolony od 1937 roku, nie ma zatem także wyjątków ze względów religijnych od nakazu ogłuszania przed dokonaniem cięcia. Szwecja dotuje jednakże import mięsa *halal* m.in. z Danii[32], jest zatem ono powszechnie dostępne – także w szkołach i szpitalach[33].

Większość państw europejskich dopuszcza ubój rytualny w pewnej jego formie, zazwyczaj z uprzednim ogłuszeniem – wyjątków od nakazu uprzedniego ogłuszenia przy okazji takiego uboju nie ma jedynie w Norwegii i Islandii[34]. Pozostałe państwa podzielić można na dwie grupy: takie, których prawodawstwo zezwala na wyjątki od wcześniejszego ogłuszenia pod pewnymi warunkami (zazwyczaj dla uboju dokonywanego według zasad religijnych), oraz takie, które zalecają ogłuszenie po dokonaniu cięcia (są to: Austria, Estonia, Słowacja, Dania – dla bydła – oraz Finlandia poza prowincją Åland, gdzie ubój bez uprzedniego ogłuszenia jest zabroniony[35]). Co ciekawe, przyczyną dość niedawnego dopiero zwolnienia muzułmanów z nakazu uprzedniego ogłuszenia w tych państwach, które dopuszczały taki wyjątek dla żydów (jak Niemcy i Holandia), była niemożność

[29] H. Mahnig, *Islam in Switzerland: Fragmented Accommodation in a Federal Country*, [w:] *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, red. Y. Yazbeck Haddad, Oxford 2002, s. 77.
[30] S. Lathion, A. Tunger-Zanetti, *Switzerland*, [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, red. J.S. Nielsen i in., Leiden 2012, s. 585.
[31] G. Larsson, *Sweden*, [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, op.cit., s. 564–565.
[32] F. Bergeaud-Blackler, op.cit., s. 969.
[33] G. Larsson, op.cit., s. 572.
[34] F. Bergeaud-Blackler, op.cit., s. 966.
[35] S. Ferrari i R. Bottoni, op.cit., s. 10.

uzyskania od wyznawców islamu jednoznacznej opinii, czy ich religia zakazuje uprzedniego ogłuszenia czy nie[36].

W państwach Unii Europejskiej obowiązuje prawodawstwo unijne, w którym do uboju rytualnego odnoszą się dwie regulacje prawne: Europejska konwencja o ochronie zwierząt rzeźnych (1979 i 1988) oraz Rozporządzenie RE 93/119/WE z 22 grudnia 1993 roku. Obie regulacje dopuszczają stosowanie wyjątków od nakazu wcześniejszego ogłuszania ze względów religijnych w trakcie uboju metodami wymaganymi przez zasady religijne. Ten rodzaj postępowania ze zwierzętami rzeźnymi wyraźnie traktowany jest jako wyjątek, a nie zasada, a poszczególne państwa członkowskie mogą w swoim prawodawstwie uwzględniać bardziej rygorystyczne regulacje.

Ubój rytualny według zasad islamu jest zatem dozwolony w znaczącej większości państw europejskich, niezależnie od statusu prawnego islamu, który bywa bardzo różny – od pełnego uznania jako religii (np. w Austrii, Rumunii czy Bułgarii) po całkowity brak możliwości takiego uznania (np. we Francji czy Wielkiej Brytanii). Zezwolenie na ubój rytualny w systemach prawnych tych państw jest traktowane jako element wolności religijnej, swobody wykonywania praktyk religijnych i życia zgodnie z zasadami wyznawanej wiary. Jedyne rozbieżności dotyczą zezwolenia na odstąpienie od ogłuszenia przed dokonaniem cięcia, ale – jak widać – różnice te współgrają z odmiennymi interpretacjami samych muzułmanów w tej dziedzinie.

Status prawny islamu w Polsce a stan prawny uboju rytualnego

Polska jest obecnie, czyli od 1 stycznia 2013 roku, jedynym państwem europejskim, w którym islam jest oficjalnie uznaną religią, ale ubój rytualny zgodnie z nakazami tej religii nie jest dozwolony.

Status prawny islamu w Polsce

Po odzyskaniu niepodległości, na mocy tzw. „małego traktatu wersalskiego" z 28 czerwca 1919 roku Polska zobowiązała się do zapewnienia wszystkim swoim mieszkańcom prawa swobodnego wykonywania, zarówno publicznie, jak i prywatnie, praktyk każdej wiary, religii lub wierzenia. Konstytucja z 17 marca 1921 roku także gwarantowała wszystkim obywatelom wolność sumienia i wyznania (art. 111).

[36] F. Bergeaud-Blackler, op.cit., s. 968. Patrz wyżej.

Jednocześnie państwo polskie wspierało finansowo siedem wyznań oficjalnie uznanych w skali całego kraju – jednym z nich był islam.

W 1925 roku założono Muzułmański Związek Religijny w RP (MZR). Wybrano również muftiego. Jednak dopiero w 1936 roku islam został oficjalnie uznany przez państwo polskie Ustawą z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej[37].

Po II wojnie światowej, w 1947 roku reaktywowano MZR na podstawie przedwojennego prawodawstwa. We współczesnym państwie polskim jego relacje z religiami definiuje Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania[38]. Relacje z poszczególnymi wyznaniami powinny być uregulowane w formie ustaw uchwalonych na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami. Można także swobodnie tworzyć związki wyznaniowe – potrzebna jest jedynie inicjatywa 100 obywateli polskich, którzy zarejestrują taki związek w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji, aby uzyskać przywileje oficjalnie uznanego wyznania[39]. Aktualnie zarejestrowanych jest pięć muzułmańskich związków wyznaniowych, przy czym tylko MZR działa na podstawie specjalnych zasad, nie została bowiem uchylona przez polski Sejm wspomniana wyżej ustawa o stosunku państwa do MZR.

Dostępność uboju rytualnego w Polsce od 1936 do 1989 roku

W systemie prawnym II RP nie było żadnych bezpośrednich wzmianek dotyczących uboju rytualnego zgodnie z nakazami islamu. Nie zawierała ich także ustawa z 21 kwietnia 1936 roku[40]. Ubój rytualny oraz obrót mięsem pochodzącym z takiego uboju były dozwolone na podstawie ogólnych gwarancji wolności praktyk religijnych.

Ograniczenia w tej dziedzinie zostały wprowadzone dopiero w Ustawie z 17 kwietnia 1936 roku o uboju zwierząt gospodarskich w rzeźniach[41], obowiązującej od 1 stycznia 1937 roku, która wprowadzała zasadę, że przy uboju rytualnym[42]

[37] Dz.U. 1936 nr 30 poz. 240.
[38] Dz.U. 1989 nr 29 poz. 155.
[39] Na podstawie Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania.
[40] Pośrednie gwarancje dla uboju rytualnego otrzymali wyznawcy judaizmu, których gminy uzyskały prawo do troszczenia się o dostarczenie ludności żydowskiej koszernego mięsa na podstawie Rozporządzenia Prezydenta RP z 14 października 1927 roku o uporządkowaniu stanu prawnego w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej z wyjątkiem województwa śląskiego.
[41] Dz.U. 1936 nr 29 poz. 237.
[42] Art. 5. ust. 1 ustawy zezwalał na ubój rytualny dla tych grup ludności, „których wyznanie wymaga stosowania przy uboju specjalnych zabiegów". Nie zostały wymienione żadne konkretne religie.

w rzeźniach publicznych i prywatnych zwierzęta ciepłokrwiste powinny były zostać pozbawione świadomości, zaś wykrwawianie przy uboju można było rozpocząć dopiero po całkowitym pozbawieniu zwierzęcia przytomności.

Rozporządzenie do tej ustawy definiowało ubój rytualny jako ubój zwierząt dla spożycia przez grupy ludności, których wyznanie wymaga stosowania przy uboju specjalnych zabiegów natury wyznaniowej. Tym samym ubój rytualny miał być ograniczony do zaspokojenia potrzeb tej ludności, a lokalne organy administracji zostały upoważnione do określenia ilości zwierząt przeznaczonych do uboju rytualnego na danym terenie oraz do dokonania podziału między poszczególnych sprzedawców (art. 5. ust. 1). Przedstawiciele poszczególnych zainteresowanych wyznań mieli jedynie uprawnienia opiniodawcze w tej dziedzinie. U podstaw dalszych regulacji prawnych znajdowały się motywy antysemickie, które doprowadziły nawet do uchwalenia przez sejm 25 marca 1938 roku całkowitego zakazu uboju rytualnego w Polsce[43]. Ustawa nie została przegłosowana przez senat, a prace nad nią przerwano z uwagi na widmo II wojny światowej.

Po wojnie, w latach 1945-1997, obowiązywała nadal przedwojenna Ustawa z 17 kwietnia 1936 roku o uboju zwierząt gospodarskich w rzeźniach, która straciła moc obowiązującą dopiero w dniu 14 grudnia 1997 roku na mocy Ustawy z 24 kwietnia 1997 roku o zwalczaniu chorób zakaźnych zwierząt, badaniu zwierząt rzeźnych i mięsa oraz o Państwowej Inspekcji Weterynaryjnej[44].

Zmiany w dostępności uboju rytualnego w latach 1989-2012

We współczesnym polskim systemie prawnym ubój rytualny nigdy nie był precyzyjnie zdefiniowany. Sam termin „ubój rytualny" występuje jedynie w art. 9. ust. 2 Ustawy z 20 lutego 1997 roku o stosunku państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w RP[45], jednak także tam brak jest odpowiedniej definicji. Nie zawierała jej również uchwalona 21 sierpnia 1997 roku Ustawa o ochronie zwierząt[46] ani wydane na jej podstawie Rozporządzenie Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 9 września 2004 roku w sprawie kwalifikacji osób uprawnionych do zawodowego uboju oraz warunków i metod uboju i uśmiercania zwierząt[47].

[43] *Czy wejdzie w życie zakaz uboju rytualnego?*, „Nowy Dziennik" z dnia 28.03.1938, s. 1 i 3.
[44] Dz.U. 1997 r. nr 60 poz. 369.
[45] Dz.U. 1997 nr 41 poz. 251.
[46] Dz.U. 1997 nr 111 poz. 724.
[47] Dz.U. 2004 nr 205 poz. 2102. Jak wspomniano wyżej, definicji tej nie zawiera także Rozporządzenie Rady (WE) nr 1099/2009 z dnia 24 września 2009 roku w sprawie ochrony zwierząt podczas ich

Jako zezwolenie na ubój rytualny zgodny z nakazami islamu (oraz żydowską *szechitę*) interpretowane było w tym czasie zezwolenie na wytwarzanie artykułów potrzebnych do przestrzegania reguł religijnych zawarte w Ustawie o wolności sumienia i wyznania z 17 maja 1989 roku (art. 2 ust.9).

Jednoznacznie o uboju takim wypowiedziała się dopiero Ustawa z dnia 21 sierpnia 1997 roku o ochronie zwierząt z 21 sierpnia 1997 roku[48] (art. 34 ust. 5), która pozwalała związkom wyznaniowym o uregulowanym statusie prawnym na dokonywanie uboju zgodnie z nakazami religii, a także zwalniała je z obowiązku ogłuszenia zwierząt przed zabiciem: „Wymogów określonych w ust. 1[49] i 3 nie stosuje się przy poddawaniu zwierząt szczególnym sposobom uboju przewidzianym przez obrządki religijne".

Nowelizacja omawianej ustawy miała miejsce 6 czerwca 2002 roku[50] i usunęła z jej treści ust. 5. w artykule 34., prawnie likwidując możliwość wyjątku dla związków wyznaniowych. Jak się wydaje, krok ten nie został zauważony przez zainteresowane związki wyznaniowe, a usunięcie tego paragrafu nie było w ogóle z nimi dyskutowane[51]. Argumentem było dostosowanie polskiego prawodawstwa do wymogów Unii Europejskiej[52], a także to, że nie istniały wówczas na terenie Polski ubojnie dokonujące tego typu uboju, a zatem było to zagadnienie pozbawione znaczenia gospodarczego[53].

---

uśmiercania, gdzie mowa jest w art. 4. ust. 4 o uboju według szczególnych zasad wymaganych przez obrzędy religijne. Obrzęd religijny jest tam zdefiniowany jako ciąg czynności, związanych z ubojem zwierząt i zalecanych przez religię.

[48] Dz.U. 1997 nr 111 poz. 724.

[49] Art. 34.
1. Zwierzę kręgowe w ubojni może zostać uśmiercone tylko po uprzednim pozbawieniu świadomości przez osoby posiadające odpowiednie kwalifikacje.
3. W uboju domowym zwierzęta kopytne mogą być uśmiercane tylko po uprzednim ich pozbawieniu świadomości przez przyuczonego ubojowca.

[50] Dz.U. 2002 nr 135 poz. 1141.

[51] Na posiedzeniu Komisji Europejskiej w dniu 21 maja 2002 roku w sprawozdaniu z prac podkomisji nadzwyczajnej w sprawie rządowego projektu ustawy o zmianie ustawy o ochronie zwierząt wśród podmiotów uczestniczących w konsultacjach nie wymieniono przedstawicieli związków wyznaniowych. Por. Biuletyn Komisji Europejskiej 587a/IV, http://orka.sejm.gov.pl/Biuletyn.nsf/wgskrnr/EUR-44, data dostępu 25.06.2013.

[52] Na tym posiedzeniu o uboju rytualnym wspomniał poseł PiS Marek Suski: „Ustawa dopuszcza także ubój rytualny, który jest szczególnym udręczeniem dla zwierząt". Por. Biuletyn Komisji Europejskiej nr 494/IV z dn. 17 kwietnia 2002 roku, http://orka.sejm.gov.pl/Biuletyn.nsf/wgskrnr/EUR-34, data dostępu 25.06.2013. Komisja Ochrony Środowiska, Zasobów Naturalnych i Leśnictwa w opinii z dn. 24 kwietnia 2002 roku bez komentarza rekomendowała usunięcie ust. 5 w art. 34. Zatwierdzono usunięcie tego punktu po oświadczeniu Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi, że na terenie Polski nie istnieje ani jedna ubojnia dokonująca tego typu uboju, w związku z czym skreślenie tego punktu nie wiąże się z żadnymi skutkami ekonomicznymi dla kraju; ibidem.

[53] Biuletyn Komisji Europejskiej 587a/IV, op.cit. Minister rolnictwa Jarosław Kalinowski na posiedzeniu podkomisji w dniu 14 maja 2002 roku stwierdził także, że rząd dopuszcza wyjątki na potrzeby

9 września 2004 roku wydane zostało Rozporządzenie Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi w sprawie kwalifikacji osób uprawnionych do zawodowego uboju oraz warunków i metod uboju i uśmiercania zwierząt, które dopuszczało odstąpienie od obowiązku ogłuszania przy uboju, zgodnie z „obyczajami religijnymi zarejestrowanych związków wyznaniowych" (art. 8. ust. 2)[54].

Na podstawie tego rozporządzenia w 2006 roku zostało podpisane porozumienie pomiędzy Muzułmańskim Związkiem Religijnym a Głównym Lekarzem Weterynarii, które potwierdzało prawo MZR do wydawania certyfikatów *halal*. Porozumienie to zostało oprotestowane przez Ligę Muzułmańską jako niezgodne z zasadami wolności religijnej i równości związków wyznaniowych. W rezultacie w 2007 roku Liga także otrzymała prawo do wydawania certyfikatów *halal*.

W październiku 2010 roku wszystkie muzułmańskie związki wyznaniowe (łącznie z Muzułmańskim Stowarzyszeniem Ahmadijja) podpisały w Głównym Inspektoracie Weterynarii dwa dokumenty – jeden dotyczący procedury wydawania zaświadczenia o gotowości zakładu do uboju i produkcji w systemie *halal* oraz drugi, omawiający zasady i warunki uboju oraz produkcji w zgodzie z wymogami islamu[55]. W dokumentach tych sprecyzowano, jak powinien wyglądać ubój według zasad islamu. Przykładowo w dokumencie wydanym przez MZR czytamy (pisownia oryginalna)[56]:

> Zwierzę podczas uboju musi być zwrócone głową w stronę Mekki (świętego miejsca islamu) oraz mieć czas na całkowite wykrwawienie się. Ubój prowadzi muzułmanin, który zobowiązany jest do wypowiedzenia słów modlitwy. […]
> V. Surowiec
> […] 2. Zwierzęta do uboju w Systemie Halal winne być zdrowe, czyste, bez wad na ciele.

---

wspólnot religijnych, ale nie sprecyzował, jak i na jakiej podstawie. Co ciekawe, w obradach Komisji Europejskiej brał udział prof. Andrzej Elżanowski, tak aktywny w propagowaniu tezy o okrucieństwie uboju rytualnego jesienią 2012 roku – wówczas jednak zajmował się zwierzętami doświadczalnymi, a kwestia uboju nie wzbudziła jego zastrzeżeń.

[54] Dz.U. 2004 nr 205 poz. 2102.
Art. 8.
1. Zwierzęta, o których mowa w par. 6, przed ubojem niezwłocznie ogłusza się […].
2. Przepisów ust. 1. nie stosuje się do zwierząt poddawanych ubojowi zgodnie z obyczajami religijnymi zarejestrowanych związków wyznaniowych.

[55] Było to Pismo Zastępcy Głównego Lekarza Weterynarii znak GIWbŻ-507-50(2)/10 z dnia 27 października 2010 roku w sprawie ustalenia jednolitej procedury dotyczącej produkcji *halal* w Polsce uzgodnionej przez wszystkie działające na terenie Polski muzułmańskie związki wyznaniowe. Zasady i procedury zawarte w dokumencie weszły w życie z dniem 7 października 2010 roku. Poszczególne związki wyznaniowe dołączyły do niego swoje załączniki.

[56] Jest to załącznik nr 1 do umowy zawieranej z zakładami produkcyjnymi „Warunki wdrożenia i korzystania z Systemu Halal. Ubój i rozbiór mięsa" z dn. 1 lipca 2011 roku, podpisany przez HP System Quality & Consulting; Copyright ©MZR w RP & HP System Q&C, http://www.halalpoland.pl, data dostępu 23.11.2012.

3. Zwierzęta przeznaczone do uboju w Systemie Halal muszą być traktowane zgodnie z zasadami o dobrostanie zwierząt.
VI. Ubój zwierząt
1. Ubój zwierząt w Systemie Halal może się odbywać wyłącznie w zakładzie/ubojni nie prowadzącej uboju i rozbioru mięsa wieprzowego. […]
3. Narzędzia służące do uboju w Systemie Halal nie mogą być stosowane do uboju zwierząt spoza kategorii Halal.
4. Jeśli w zakładzie/ubojni, na linii produkcyjnej zwierzęta są ogłuszane, co powoduje utratę przytomności, to urządzenia ogłuszające podczas uboju zgodnego z Systemem Halal muszą być wyłączone lub usunięte.
5. Zwierzę w trakcie uboju musi być unieruchomione za pomocą klatki.
6. Zwierzę podczas uboju powinno być zwrócone głową w kierunku Południowy – Wschód (kierunek modlitwy muzułmańskiej Kaaba w Mekce).
7. Ubój prowadzi osoba wyznania muzułmańskiego spełniająca warunki:
a) posiada ważne zaświadczenie o możliwości prowadzenia uboju wydane przez Muzułmański Związek Religijny w RP, […].
8. Podczas uboju należy wypowiedzieć słowa: BISMILLAH oraz ALLAH AKBAR.
9. Zwierzę przed ubojem musi być żywe i zdrowe. W miarę możliwości należy zapewnić zwierzęciu bezstresowe wejście do klatki.
10. Nóż służący do uboju musi być ostry.
11. Zwierzę powinno być zarżnięte jednym szybkim cięciem[57].
12. Krew z ubitego zwierzęcia musi spłynąć maksymalnie.
13. Do momentu całkowitego wykrwawienia zwierzę musi być pozostawione w spokoju. Dalszy proces obróbki rozpoczyna się po stwierdzeniu ustania funkcji życiowych zwierzęcia.

Certfikaty *halal* wydawane przez muzułmańskie związki wyznaniowe były dwojakiego rodzaju: ogólny dla danego zakładu produkcyjnego, stwierdzający, że zakład ten spełnia wymogi systemu *halal*, a następnie certyfikat dla każdej partii mięsa.

Stan prawny w wyniku debaty wokół zakazu uboju rytualnego i decyzji Trybunału Konstytucyjnego

Rozporządzenie Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z 9 września 2004 roku było jednak niezgodne z aktem normatywnym wyższego rzędu – Ustawą o ochronie zwierząt po nowelizacji z 2002 roku, która nie zawierała zezwolenia na odstępstwo od nakazu wcześniejszego ogłuszenia. Co więcej, w opinii prawników było swoistym „bublem prawnym", gdyż stwierdzenie „obyczaje religijne zarejestrowanych związków wyznaniowych" jest niewłaściwe – wyklucza np. związki wyznaniowe działające na podstawie odrębnych ustaw, w tym Muzułmański Związek Religijny

[57] W załączniku do wniosku o wydanie certyfikatu Muzułmańskiego Stowarzyszenia Ahmadijja sposób dokonywania uboju jest sprecyzowany:
Ubój przeprowadza się ręcznie. Ubój polega na przecięciu narzędziem – ostrym, prostym i gładkim, wielokrotnie dłuższym od szerokości szyi zwierzęcia – żył i tętnic szyjnych oraz tchawicy. Kręgosłup powinien pozostać nienaruszony. Przecięcie pnia nerwowego odcinka szyjnego kręgosłupa zwierzęcia dyskwalifikuje bydło z kategorii Halal. Cięcie musi być szybkie i zdecydowane. Podczas cięcia wymawia się na głos zdanie w języku arabskim: bismillahi Allahu akbar.

w Polsce. Ubój rytualny nie jest również dokonywany na podstawie „obyczaju religijnego", ale zgodnie z nakazami religii.

22 maja 2012 roku na wniosek Polskiej Fundacji Ochrony Zwierząt z Pruszkowa Prokuratura Rejonowa Warszawa-Śródmieście wszczęła śledztwo w sprawie przekroczenia uprawnień służbowych przez Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi, polegającego na wprowadzeniu i stosowaniu art. 8. ust. 2 Rozporządzenia Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 9 września 2004 roku, który zezwalał na przeprowadzanie uboju niezgodnego z ustawą o ochronie zwierząt[58].

W dniu 8 czerwca 2012 roku prokurator generalny na wniosek m.in. Fundacji na rzecz Ochrony Zwierząt Ius Animalia z Pruszkowa oraz Fundacji Międzynarodowy Ruch na rzecz Zwierząt Viva! z Warszawy zaskarżył art. 8. ust. 2 wspomnianego rozporządzenia do Trybunału Konstytucyjnego, wnosząc o stwierdzenie, że jest on niezgodny z art. 34. ust. 1 i 6 Ustawy o ochronie zwierząt, a także z art. 92. ust. 1 Konstytucji RP[59].

Jesienią 2012 roku, w okresie poprzedzającym wydanie wyroku przez Trybunał Konstytucyjny, przez media przetoczyła się burzliwa debata w sprawie uboju rytualnego, głównie na temat jego okrucieństwa[60].

Jak można było przewidzieć, wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 27 listopada 2012 roku orzekł niezgodność art. 8. ust. 2 rozporządzenia Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z Ustawą o ochronie zwierząt, a przez to z art. 92. ust. 1 Konstytucji RP. Trybunał stwierdził , że

> Poza zakresem sprawy rozpatrywanej przez Trybunał [...] znajduje się rozstrzyganie o dopuszczalności przez Konstytucję uboju zgodnie z obyczajami religijnymi zarejestrowanych związków wyznaniowych.

W wyniku wyroku zaskarżony przepis przestał obowiązywać w dniu 31 grudnia 2012 roku[61], co oznaczało, że od 1 stycznia 2013 roku w Polsce ubój *halal* będzie zakazany.

---

[58] *Wszczęcie postępowania w sprawie przekroczenia uprawnień przez MRiRW*, http://rytualny.pl/index.php?post=wszczecie-postepowania-w-sprawie-przekroczenia-uprawnien-przez-mrirw, data dostępu 25.06.2013.

[59] Wniosek Prokuratora Generalnego do Trybunału Konstytucyjnego w sprawie uboju rytualnego, http://rytualny.pl/index.php?post=wniosek-prokuratora-generalnego-do-trybunalu-konstytucyjnego-w-sprawie-uboju-rytualnego, data dostępu 25.06.2013.

[60] Dla przykładu, wspomniany już prof. Andrzej Elżanowski w dyskusji radiowej na antenie PR3 powiedział o religiach, że „przesądy sprzed kilku tysięcy lat nie będą dyktować, jak mamy obchodzić się ze zwierzętami". Podobne zdanie wypowiedział na UW w dniu 21 stycznia 2013 roku w czasie debaty na temat uboju rytualnego.

[61] *Internetowy System Aktów Prawnych*, http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20120001365&min=1, data dostępu 25.06.2013.

Władze polskie do dnia 1 stycznia 2013 roku poinformowały Komisję Europejską, iż w Polsce obowiązują wyższe standardy ochrony praw zwierząt podczas uboju niż przewidziane we wchodzącym w życie tego dnia w naszym kraju Rozporządzeniu Rady (WE) nr 1099/2009 z dnia 24 września 2009 roku w sprawie ochrony zwierząt podczas ich uśmiercania. Rozporządzenie to respektuje wynikające z art. 10. Karty praw podstawowych UE takie wartości, jak: wolność wyznania, prawo do uzewnętrzniania religii lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczania, praktykowania i uczestniczenia w obrzędach. Zostało to odzwierciedlone w art. 4. ust. 4, w którym ustanowiono odstępstwo od obowiązku ogłuszenia zwierzęcia w przypadku zwierząt poddawanych ubojowi według szczególnych metod wymaganych przez obrzędy religijne pod warunkiem jednak, że ubój dokonywany jest w rzeźni[62]. W punkcie 18 preambuły tego aktu podkreślono, że w rozporządzeniu 93/119/WE zostało przyznane odstępstwo od ogłuszania zwierząt w przypadku uboju odbywającego się w rzeźni zgodnie z obrzędami religijnymi, jednak każde państwo ma prawo wprowadzić własne przepisy krajowe[63]. Rząd, głównie Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi, od razu podjął kroki w celu znowelizowania Ustawy o ochronie zwierząt i przygotował projekt ustawy, w którym znalazł się następujący akapit, odwołujący się bezpośrednio do regulacji unijnych, uznając je za obowiązujące i ograniczając jedynie stosowanie pewnych rozwiązań (m.in. klatek obrotowych)[64]:

> 1) w art. 34 ust. 1 otrzymuje brzmienie:
> „1. W przypadku bydła poddawanego ubojowi zgodnie z art. 4 ust. 4 rozporządzenia Rady (WE) nr 1099/2009 z dnia 24 września 2009 r. w sprawie ochrony zwierząt

[62] *EUR-Lex. Dostęp do aktów prawnych Unii Europejskiej*, http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2009:303:0001:01:PL:HTML, data dostępu 25.06.2013.

[63] Odstępstwo od ogłuszania w przypadku odbywającego się w rzeźni uboju zgodnego z obrzędami religijnymi zostało przyznane przez dyrektywę 93/119/WE. Ponieważ przepisy wspólnotowe mające zastosowanie do uboju zgodnego z obrzędami religijnymi były transponowane w różny sposób, zależnie od kontekstu krajowego, oraz biorąc pod uwagę fakt, iż przepisy krajowe uwzględniają kwestie wychodzące poza cel niniejszego rozporządzenia, ważne jest utrzymanie odstępstwa od ogłuszania zwierząt przed ubojem, pozostawiając jednak każdemu państwu członkowskiemu pewien poziom swobody. W rezultacie niniejsze rozporządzenie respektuje wolność wyznania i prawo do uzewnętrzniania religii lub przekonań poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i uczestniczenie w obrzędach, co zapisano w art. 10 Karty praw podstawowych Unii Europejskiej; ibidem.

[64] Art. 15. ust. 2. Podmioty gospodarcze zapewniają, aby wszystkie zwierzęta uśmiercane zgodnie z art. 4 ust. 4 bez uprzedniego ogłuszenia były indywidualnie krępowane; przeżuwacze są krępowane mechanicznie. Nie zezwala się na stosowanie systemów krępujących bydło przez umieszczenie w odwrotnym położeniu lub w dowolnym innym nienaturalnym położeniu, z wyjątkiem zwierząt poddawanych ubojowi zgodnie z art. 4 ust. 4 i pod warunkiem, że są one umieszczone w urządzeniu krępującym ruchy boczne i pionowe głowy zwierzęcia, dającym się regulować odpowiednio do wielkości zwierzęcia; ibidem.

podczas ich uśmiercania (Dz. Urz. UE L 303 z 18.11.2009, str. 1) zabrania się stosowania systemów, o których mowa w art. 15. ust. 2 akapit drugi tego rozporządzenia" [65].

Komisja Rolnictwa i Rozwoju Wsi na posiedzeniu w dniu 20 czerwca 2013 roku rozszerzyła projekt ustawy o punkty precyzujące warunki dokonywania uboju i starania się o zezwolenie na jego wykonywanie[66]. Trzecie czytanie projektu oraz głosowanie odbyło się 12 lipca 2013 roku – projekt został wówczas odrzucony[67]. Stan prawny po wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 27 listopada 2012 roku został utrzymany. Niedopuszczalny jest natomiast, zgodnie z rozporządzeniem 1099/2013, zakaz importu do Polski mięsa pochodzącego z uboju dokonanego zgodnie z normami religijnymi.

Przedstawiciele społeczności żydowskich oraz MZR wyrazili swoje oburzenie[68] i zapowiedzieli złożenie skarg do Trybunału Konstytucyjnego[69]. Takie posunięcie zostało im zresztą zasugerowane przez władze państwowe różnych szczebli[70]. Skargę do Trybunału Konstytucyjnego złożył już Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich, natomiast MZR wycofał się z tej inicjatywy. Na konferencji prasowej 10 września 2013 roku upublicznił opinię prawną, według której zakaz uboju rytualnego nie jest wiążący, gdyż rząd polski nie dokonał skutecznego powiadomienia Komisji Europejskiej o tym, iż w Polsce obowiązują wyższe standardy ochrony zwierząt w przypadku ich uśmiercania niż przewidziane we wchodzącym w życie tego dnia w naszym kraju rozporządzeniu Rady (WE) nr 1099/2009[71].

---

[65] Rządowy projekt ustawy o zmianie ustawy o ochronie zwierząt z 13 kwietnia 2013 roku, http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/PrzebiegProc.xsp?nr=1370, data dostępu 25.06.2013.

[66] *Dodatkowe sprawozdanie Komisji Rolnictwa i Rozwoju Wsi o rządowym projekcie ustawy o zmianie ustawy o ochronie zwierząt*, http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/druk.xsp?nr=1458-A, data dostępu 13.07.2013.

[67] Głosowanie odbyło się na wniosek z sali nad odrzuceniem projektu ustawy w całości. Wynik: 222 za, 178 przeciw, 9 wstrzymało się; Głosowanie nr 77, posiedzenie 45, http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/PrzebiegProc.xsp?nr=1370, data dostępu 13.07.2013.

[68] Oświadczenie muftiego MZR Tomasza Miśkiewicza, w którym wyraża on niepewność, czy muzułmanie będą mogli właściwie obchodzić najbliższe święto Id al-Adha (Kurban Bajram), zob. http://www.mzr.pl/pl/news.php?id=64&idx=528, data dostępu 16.07.2013.

[69] *Przedstawiciele związków wyznaniowych: Będzie wniosek do TK ws. uboju*, „Rzeczpospolita. Prawo" z dnia 22.07.2013, http://prawo.rp.pl/artykul/758391,1032030-Przedstawiciele-zwiazkow-wyznaniowych--bedzie-wniosek-do-TK-ws--uboju.html, data dostępu 27.07.2013.

[70] Zob. np. *Kancelaria Prezydenta: ws. uboju rytualnego powinien wypowiedzieć się TK*, „Rzeczpospolita. Prawo" z dnia 24.07.2013, http://prawo.rp.pl/artykul/1032698.html, data dostępu 27.07.2013.

[71] Autorem opinii jest prof. Marek Chmaj. W czasie konferencji prasowej mufti Miśkiewicz zapowiedział, że obchody święta Id al-Adha odbędą się jak co roku i dodał: „W oparciu o rozporządzenie

Minister administracji i cyfryzacji Michał Boni zwrócił się do Rządowego Centrum Legislacji o pilną interpretację, czy po odrzuceniu w Sejmie 12 lipca 2013 roku projektu nowelizacji Ustawy o ochronie zwierząt możliwy jest ubój dla potrzeb mniejszości wyznaniowych w Polsce – wśród prawników panują bowiem sprzeczne opinie. Zobowiązał się też do działań na rzecz stworzenia warunków dla uboju rytualnego dla potrzeb tych mniejszości[72].

Podsumowanie

Jedną z zasad praktykowania religii muzułmańskiej jest nakaz spożywania przez muzułmanów tylko takiego pożywienia, które jest im dozwolone (*halal*). Jednak regulacje zawarte w Koranie i hadisach nie są precyzyjne i istnieją różne ich interpretacje, szczególnie dotyczące zezwolenia na wcześniejsze ogłuszenie przed dokonaniem cięcia w trakcie uboju rytualnego. Wynikiem tych różnic jest brak jednoznacznej definicji uboju *halal* dla wszystkich muzułmanów, również w europejskim prawodawstwie.

Ze względu na obecność muzułmańskich mniejszości na terenie państw europejskich zagadnienie dopuszczalności tego uboju stało się jednak elementem ich systemu prawnego, w większości od II połowy XX w. – systemy te dopuszczały ubój zgodny z religią żydowską znacznie wcześniej. W systemie prawnym regulacje te zostały w tym czasie włączone w przepisy mówiące o dobrostanie zwierząt. Jest to zatem zagadnienie łączące z jednej strony regulacje dotyczące ochrony praw zwierząt, a z drugiej dotyczące wolności muzułmańskich praktyk religijnych i statusu prawnego islamu jako religii w państwach europejskich.

W tych państwach, w których islam jest oficjalnie uznany jako religia, dozwolony jest ubój rytualny dokonywany zgodnie z wymogami tej religii, także – ze względów religijnych – bez uprzedniego ogłuszenia. W państwach, w których islam nie jest oficjalnie uznaną religią, sytuacja wygląda różnie, jednak

---

unijne dotyczące ochrony zwierząt podczas ich uśmiercenia (nr 1099/2009) wnioskujemy do ministra rolnictwa i rozwoju wsi o wydanie rozporządzeń do wszelkich organów państwa, w tym lekarzy weterynarii, o dopuszczenie – zgodnie z prawem polskim, zgodnie z prawem unijnym – uboju rytualnego". Zob. *Muzułmanie: w Polsce dopuszczalny jest ubój rytualny*, http://finanse.wp.pl/kat,1034079,title,Muzulmanie-w-Polsce-dopuszczalny-jest-uboj-rytualny, wid,15970539,wiadomosc.html, data dostępu 15.09.2013.

[72] *Boni o uboju rytualnym: nie róbmy z tego zamieszania*, http://www.wprost.pl/ar/408561/Boni-o-uboju-rytualnym-nie-robmy-z-tego-zamieszania/, data dostępu 16.07.2013.

zazwyczaj zezwolenie na ubój zgodny z nakazami religii muzułmańskiej wydawane jest ze względu na prawo do wolności wyznania i praktyk religijnych.

Islam jest w Polsce religią oficjalnie uznaną przez państwo na mocy Ustawy z 21 kwietnia 1936 roku o stosunku państwa do MZR; pozostałe muzułmańskie związki wyznaniowe zostały zaś wpisane do Rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych na podstawie Ustawy z 1989 roku o wolności sumienia i wyznania. Ustawa z 1936 roku nie zawiera żadnych regulacji dotyczących uboju rytualnego, zatem w tym względzie muzułmańskie praktyki religijne podlegają ustawodawstwu ogólnemu.

Ubój rytualny był w polskim systemie prawnym dozwolony do 6 czerwca 2002 roku, kiedy dokonano nowelizacji Ustawy o ochronie zwierząt. Rozporządzenie Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z 9 kwietnia 2004 roku, dopuszczające taki ubój, ale sprzeczne z tą ustawą, zostało słusznie zaskarżone do Trybunału Konstytucyjnego, który 27 listopada 2012 roku orzekł jego niezgodność z konstytucją. Wyrok TK zaczął obowiązywać od 1 stycznia 2013 roku. Po pół roku rząd podjął próbę nowelizacji Ustawy o ochronie zwierząt, która pozwalałaby na dokonywanie uboju rytualnego zgodnego z nakazami religii o uporządkowanym statusie prawnym. Nowelizacja ta przepadła w głosowaniu Sejmu w dniu 12 lipca 2013 roku.

Polska jest obecnie jedynym krajem europejskim, w którym islam jest oficjalnie uznaną religią, ale ubój *halal* jest zakazany. Obowiązujący stan prawny w tym zakresie może być jednak uznany za sprzeczny z art. 53. ust. 2 Konstytucji (w związku z art. 32. ust. 2), czyli naruszający wolność uzewnętrzniania religii poprzez jej praktykowanie, gdy jednocześnie niespełnione są konstytucyjne przesłanki do ograniczenia tej wolności, a także niezgodny z zakazem dyskryminacji ze względu na religię[73].

[73] A być może także z ustawą z 21 kwietnia 1936 roku – art. 3. i art. 17. tej ustawy wzmiankują o „potrzebach religijnych muzułmanów" i o „zaspokajaniu potrzeb religijnych wyznawców islamu", co można interpretować także jako prawo do uboju rytualnego.

Karolina Mirys-Kijo

Współpraca Polski z wybranymi państwami arabskimi na różnych płaszczyznach gospodarki – perspektywy rozwoju

Istotnym elementem wpływającym na realną sytuację państw na arenie międzynarodowej jest m.in. ich współpraca gospodarcza, a przede wszystkim profity, jakie mogą one osiągnąć z tytułu takiej kooperacji. Dzięki korzystnym umowom gospodarczym, przyczyniającym się do zwiększenia dochodów państwa, wzrasta jego znaczenie w środowisku międzynarodowym, zaś wprowadzenie nowych technologii oraz wymiana *know-how*, przede wszystkim w przemyśle i rolnictwie, wpływa na postrzeganie kraju jako nowoczesnego i przedsiębiorczego, a tym samym posiadającego dobre warunki inwestycyjne. Buduje to wizerunek partnera, z którym warto nawiązać relacje gospodarcze, co sprzyja przyciąganiu obcego kapitału do państwa. Jest to element przewodni polityki gospodarczej, która w tym celu posługuje się odpowiednimi instrumentami dla utrzymania stabilnej gospodarki krajowej. Najważniejszym z nich z punktu widzenia niniejszego artykułu jest polityka handlowa, a więc regulacja ceł czy znoszenie barier, które utrudniają osiągnięcie zamierzonych celów gospodarczych. Prowadzenie takiej polityki w celu integracji z innymi państwami europejskimi osiągnęło zaawansowane stadium. Wdrażanie nowej polityki handlowej w stosunku do państw spoza Starego Kontynentu podlega natomiast zupełnie innym procedurom i w związku z tym znajduje się ona na odmiennym etapie zaawansowania. Trzeba jej poświęcić jeszcze więcej czasu i zaangażowania. Polska podejmuje współpracę z wieloma podmiotami stosunków międzynarodowych. Wiąże się z tym podpisywanie licznych

umów warunkujących sposób współpracy i zapewniających wymianę dóbr i usług. Państwo polskie nawiązuje relacje gospodarcze z państwami z całego świata, w tym z kontynentu afrykańskiego czy Półwyspu Arabskiego.

W niniejszym artykule przedstawię zarys relacji Polski z wybranymi państwami arabskimi: Arabią Saudyjską, Zjednoczonymi Emiratami Arabskimi (ZEA) oraz Katarem. Wybór państw nie był przypadkowy, a jego kryterium stanowiła waga arabskich partnerów dla gospodarki polskiej ze względu na potencjał gospodarczy, jaki posiadają, oraz ich znaczenie w regionie. Przedstawione zostaną ponadto przedsięwzięcia, jakie podejmują przedstawiciele rządu polskiego, aby polepszyć relacje handlowe – zarówno na szczeblu państwowym, jak i prywatnym – oraz zaangażowanie innych podmiotów w nawiązanie lub polepszenie relacji handlowych z państwami arabskimi. Ma to za zadanie wykazać podjęcie wyzwań ze strony polskiej w celu poszukiwania alternatywnych rynków zbytu, których potrzeby nie mogą być zaspokojone wyłącznie przez działalność rodzimych wytwórców.

Współpraca Polski z Królestwem Arabii Saudyjskiej

Oficjalne stosunki dyplomatyczne Polski z Arabią Saudyjską zostały nawiązane 3 maja 1995 roku poprzez podpisanie protokołu w siedzibie ONZ przez ambasadorów Polski i Arabii Saudyjskiej. W 1998 roku dokonano otwarcia Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Rijadzie, zaś jesienią roku 2001 placówki saudyjskiej w Warszawie[1]. Fakt posiadania zinstytucjonalizowanych kontaktów dyplomatycznych niewątpliwie ma ogromne znaczenie, gdyż oznacza wzajemne zaufanie, bez którego nie można rozpocząć realnej współpracy na różnych płaszczyznach, w tym na polu gospodarki.

Arabia Saudyjska to najpotężniejsze gospodarczo państwo arabskie, które znajduje się w posiadaniu największych zasobów złóż naturalnych. Do niej należy 25% PKB całego świata arabskiego. Ponadto rynek saudyjski jest drugim największym odbiorcą polskich towarów wśród krajów regionu Zatoki, co sytuuje Arabię Saudyjską w gronie państw będących największymi pozaeuropejskimi partnerami handlowymi Polski. Dla Polski staje się jednym z najważniejszych rynków zbytu,

[1] *Przewodnik rynkowy dla przedsiębiorców. Arabia Saudyjska*, http://www.parp.gov.pl/files/74/81/106/5391.pdf, data dostępu 23.07. 2013.

a także cennym partnerem we współpracy na rynkach trzecich oraz źródłem znaczących inwestycji[2].

Istotne znaczenie ma także pozycja Arabii Saudyjskiej na świecie. Według danych zawartych w raporcie Ministerstwa Gospodarki *Polska 2014. Raport o stanie handlu zagranicznego* wynika, że w gronie 30 największych eksporterów i importerów towarów na świecie w 2013 roku Arabia Saudyjska zajmowała 16 miejsce w eksporcie i 29 w imporcie[3].

To znaczące państwo arabskie zdobyło swoją pozycję dzięki ogromnym zasobom złóż naturalnych, które odkryto w 1935 roku[4] i które umożliwiają rozwijanie innych gałęzi gospodarki. Dzięki środkom finansowym pochodzących ze sprzedaży ropy naftowej[5] Arabia Saudyjska mogła rozpocząć dywersyfikację rynku wewnętrznego – chociażby poprzez zakup nowoczesnego sprzętu laboratoryjnego, elektronicznego czy do przechowywania danych – w celu unowocześnienia gospodarki saudyjskiej. Wiele państw zabiega o nawiązanie kontaktów handlowych z tym najbogatszym krajem regionu, także Polska.

Wynikiem polsko-saudyjskich pertraktacji było podpisanie na przestrzeni kilku lat umów dwustronnych dotyczących współpracy gospodarczej:

- Umowy ramowej o współpracy w dziedzinie gospodarki, handlu, inwestycji, techniki, kultury, turystyki, młodzieży i sportu – podpisanej w Arabii Saudyjskiej 11 października 2003 r. (Dz. U. z 2004 r., Nr 244, poz. 2447) i obowiązującej od sierpnia 2004 r.
- Konwencji w sprawie unikania podwójnego opodatkowania, która obowiązuje od 2012 r. i oparta jest na Modelowej Konwencji OECD[6].

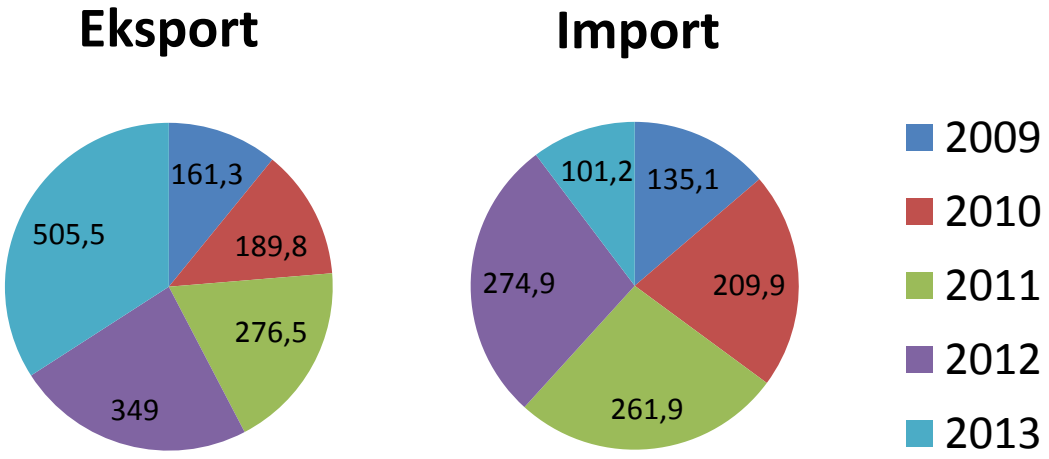
Wspomniana konwencja jest szczególnie ważna dla podmiotów gospodarczych, które swoją działalność prowadzą na terytorium jednego z państw. Wprowadza ona metodę kredytu[7] jako jedną z dwóch opcji (drugi sposób to metoda wyłączenia)

[2] Brak szczegółowych danych m.in. ze względu na fakt, iż inwestycje w Polsce dokonywane są za pośrednictwem funduszy zachodnioeuropejskich.
[3] Raport Ministerstwa Gospodarki *Polska 2014. Raport o stanie handlu zagranicznego*, s. 17.
[4] D. Madeyska, *Historia współczesna świata arabskiego*, Warszawa 2008, s. 175.
[5] Nie można zapomnieć także o gazie ziemnym, którego wydobycie plasuje Arabię Saudyjską na czwartym miejscu na świecie.
[6] *Przewodnik rynkowy dla przedsiębiorców*, op.cit.
[7] Polega ona na obliczeniu podatku od kwoty uzyskanej w obu państwach, od którego następnie odejmuje się podatek, jaki zapłacono w innym państwie. Szczegółowo mechanizmy działania prawa podatkowego opisane zostały np. w: P. Selera, *Międzynarodowe a unijne prawo podatkowe w kontekście opodatkowania zysków przedsiębiorstw*, Warszawa 2010, s. 225.

uwzględnianych w prawie międzynarodowym celem unikania podwójnego opodatkowania. Jest to korzystne dla działalności prowadzone poza państwem rezydowania przedsiębiorcy.

Dokument ten wskazuje adresatów, których podatki dochodowe są objęte jego postanowieniami. Podobnie jak w państwach europejskich, dotyczy on osób fizycznych i prawnych. Ze względu na nieco odmienne działanie saudyjskich mechanizmów rynkowych, przede wszystkim z uwagi na zasady wprowadzane przez religię, Konwencja obejmuje zakat i podatek dochodowy z uwzględnieniem podatku od działalności inwestycyjnej w sferze gazu ziemnego. Dzięki niej możliwa jest wymiana informacji w celu zweryfikowania deklarowanej podstawy opodatkowania, nie wyłączając informacji chronionych tajemnicą bankową[8]. Konwencja nie uregulowała jednak problemu związanego z pomocą przy poborze podatków, co związane było przede wszystkim z nieprzystosowaniem administracji podatkowej Arabii Saudyjskiej oraz obowiązującego systemu prawnego do tego typu pomocy. Z tego powodu powstał Protokół[9] do Konwencji, uwzględniający specyfikę prawa saudyjskiego.

Wykres 1. Obroty towarowe Polski z Arabią Saudyjską w latach 2009-2013 (w mln USD)



Źródło: Opracowanie własne na podstawie materiałów Ambasady RP w Rijadzie

[8] Informacje dotyczące Konwencji oraz Protokołu do Konwencji zaczerpnięte są z dokumentu, który w całości dostępny jest w formie elektronicznej na stronie: http://www.finanse.mf.gov.pl/documents/766655/1143215/20110222_Arabia+konwencja+tekst+ang.pdf, data dostępu 24.02.2013.
[9] Znajduje się na stronie 34. wyżej wymienionego dokumentu.

Jak widać na wykresie 1., Polska eksportuje do Arabii Saudyjskiej prawie dwa razy więcej niż z niej importuje, co oznacza, iż dobra wytwarzane na terenie RP są atrakcyjne dla naszego partnera. Do polskich materiałów eksportowych zaliczamy urządzenia mechaniczne i elektryczne, produkty pochodzenia zwierzęcego (głównie sery i twarogi) i roślinnego, artykuły spożywcze (wyroby cukiernicze, piekarnicze, produkty zbożowe), wyroby przemysłu papierniczego, chemicznego, wyroby z gumy (przede wszystkim opony) i tworzyw sztucznych, metali nieszlachetnych oraz meble i akcesoria meblowe[10]. Eksport wymienionych towarów w 2013 roku wzrósł prawie trzykrotnie w stosunku do roku 2008. Do Polski natomiast sprowadza się przede wszystkim tworzywa sztuczne (polimery etylenu), produkty przemysłu chemicznego i produkty roślinne (winogrona i owoce cytrusowe)[11]. W roku 2013 import tych towarów spadł o ponad 1,5 raza w porównaniu do roku 2012, co niewątpliwie było skutkiem niestabilnej sytuacji politycznej w regionie.

Arabia Saudyjska wyraża chęć stworzenia we współpracy ze stroną polską *joint ventures*[12] zajmujących się dystrybucją artykułów hutniczych, powiązanych z branżą IT czy przemysłem ciężkim[13]. Dzięki staraniom strony polskiej doprowadzono do realnych inwestycji produkcyjnych saudyjskich holdingów, takich jak Zamil Steel (produkcja konstrukcji stalowych) i Saudi Amiantit (produkcja zbiorników i rur z laminatów poliestrowych i włókna szklanego). Otworzono także biuro handlowe koncernu petrochemicznego SABIC, które rozwija się bardzo dynamicznie[14]. Z kolei w Arabii Saudyjskiej utworzono spółki z kapitałem polsko-saudyjskim, takie jak:

- POLIMEX ARABIA LTD., utworzona przez Polimex Mostostal Siedlce S.A. oraz przedsiębiorców saudyjskich;
- BIATEL ARABIA (z udziałem Biatel S.A. i saudyjskiej Almashrik Co.), działająca w branży telekomunikacji i IT;
- ELEKTROBUDOWA Konin (z saudyjską firmą AL-ALAMIYAH);
- PW Elektronika z firmą saudyjską Batterjee.
- Gulf Trade Sp. z o.o.[15]

[10] Informacja szczegółowa: *Współpraca gospodarcza z krajami Azji,* http://www.mg.gov.pl/Wspolpraca+miedzynarodowa/Wspolpraca+gospodarcza+z+krajami+Azji, data dostępu 24.02.2013.
[11] Ibidem.
[12] Podmiotów, które są zakładane przez minimum dwie strony i finansowane przez założycieli. Wszystkie zyski oraz poniesione koszty także są dzielone.
[13] Ibidem.
[14] *Współpraca gospodarcza z krajami Azji*, op.cit.
[15] Ibidem.

Ponadto strona saudyjska wykazuje duże zaangażowanie w gospodarkę wodną: uzdatnianie wody, oczyszczalnie ścieków, budowę kanalizacji. W tym celu nie tylko sprowadza się produkty potrzebne do realizacji takich przedsięwzięć, lecz bardzo często także polskich inżynierów specjalizujących się w danych dziedzinach.

Współpraca Polski z ZEA

Drugim istotnym partnerem gospodarczym Polski są Zjednoczone Emiraty Arabskie. Relacje handlowe zainicjowane zostały w 1988 r. poprzez uruchomienie Polskiego Ośrodka Handlowego w Dubaju, który następnie przekształcono w Biuro Radcy Handlowego. Rok później nawiązano stosunki dyplomatyczne i od tej pory wzajemne kontakty są bardzo intensywne[16]. Obroty handlowe według szacunków Ministerstwa Gospodarki wyniosły w 2013 r. 865 mln USD, z czego aż 752,5 mln USD pochodziło z eksportu polskich produktów do ZEA. Obroty handlowe z Emiratami wynoszą 50% ogółu obrotów z pozostałymi członkami Rady Współpracy Zatoki. Oznacza to, iż są one dla Polski jednym z ważniejszych partnerów handlowych w subregionie Zatoki Perskiej[17]. RP stała się zaś dla Emiratów partnerem średniej wielkości w porównaniu do pozostałych państw europejskich (Austria, Szwecja), a nawet wyprzedziła aktywniejsze do tej pory Czechy i Węgry[18].

Wzajemne relacje gospodarcze między obydwoma stronami regulowane są przez:

- Umowę o unikaniu podwójnego opodatkowania z 1993 r.;
- Umowę o wzajemnym popieraniu i ochronie inwestycji z 1993 r.;
- Umowę o współpracy w komunikacji lotniczej z 1994 r.

Dokument mówiący o unikaniu podwójnego opodatkowania w pierwotnej wersji dopuszczał stosowanie w przypadku obydwu państw metody wyłączenia z progresją. Jednakże w grudniu 2013 obie strony sporządziły i podpisały protokół zmieniający umowę z 1993 r. W przypadku strony polskiej zmiana dotyczyła między innymi rodzaju metody podatkowania. Zmieniono ją na metodę odliczania proporcjonalnego[19], czyli taką samą jak w przypadku Arabii Saudyjskiej. Wszystkie

[16] Świadczy o tym chociażby długie kalendarium wydarzeń w relacjach między RP a ZEA, które dostępne jest na oficjalnej stronie ambasady RP w Abu Zabi, http://www.abuzabi.msz.gov.pl, data dostępu 24.02.2013.
[17] O ile w 2012 r. ZEA były trzecim największym partnerem, o tyle obecnie zajmują pozycję wiodącą.
[18] *Informacje ekonomiczne*, http://www.abuzabi.msz.gov.pl/pl/wspolpraca_dwustronna/informacje_ekonomiczne, data dostępu 24.02.2013.
[19] Informacje dostępne na oficjalnej stronie Ministerstwa Finansów RP w zakładce aktualności.

te umowy określają ramy współpracy pomiędzy państwami, także wymianę informacji w celu sprawdzenia wiarygodności składanych danych, oraz uwzględniają specyfikę prawa ZEA, by zapobiec ewentualnym nieporozumieniom przy przestrzeganiu podpisanych dokumentów.

Niewątpliwie wszystkie te porozumienia stanową istotną podstawę rozwoju handlu i inwestycji między obiema stronami. Dzięki zróżnicowanemu zapotrzebowaniu rynków wewnętrznych można zaryzykować stwierdzenie, iż w pewnym stopniu gospodarki partnerów uzupełniają się. Produkty importowane z Emiratów pozwalają na produkcję urządzeń, które potem dystrybuowane są z Polski za granicę, w tym do państw arabskich. W związku z tym z ZEA importowane są wyroby z aluminium, metali nieszlachetnych, tworzyw sztucznych, urządzenia mechaniczne i elektryczne. Do ZEA natomiast eksportowane są m.in. urządzenia mechaniczne i elektryczne, środki transportu (autobusy, jednostki pływające), artykuły spożywcze (głównie wyroby tytoniowe), wyroby z metali nieszlachetnych oraz aparatura pomiarowa[20].

Polscy przedsiębiorcy skorzystali z możliwości, jakie zaoferowały im podpisane umowy, otwierając na terenie Emiratów polskie firmy, jak:

- Arab Can Co. – firmę należącą do krakowskiego Canpacku, zajmującego się produkcją opakowań metalowych (puszek, wieczek);
- Librus – działającą w obszarze branży budowlanej;
- Sergas – zajmującą się systemami gazowniczymi oraz dystrybucją gazu;
- Koelner – zajmującą się opracowywaniem innowacyjnych rozwiązań z zakresu technik zamocowań, ich projektowaniem, produkcją i dystrybucją;
- Solaris – zajmującą się produkcją autobusów, autokarów, tramwajów;
- VTS Clima – zajmującą się dostawą urządzeń klimatyzacyjnych, grzewczych i wentylacyjnych.

ZEA stwarza dodatkowe pole inwestycji w systemy pozyskiwania energii, które polscy przedsiębiorcy działający w tym obszarze mogli zademonstrować potencjalnemu nabywcy w grudniu 2012 roku podczas Emiracko-Polskiego Forum Gospodarczego w Dubaju[21]. Państwo to ewidentnie dąży do zastąpienia energii konwencjonalnej alternatywną, która ze względu na cenę jej wytworzenia jest

[20] Informacje pochodzą z Ministerstwa Gospodarki.
[21] *Emiraty stawiają na energią odnawialną; chcą na tym korzystać polskie firmy*, http://finanse.wp.pl/kat,1033801,title,Emiraty-stawiaja-na-energia-odnawialna-chca-na-tym-korzystac-polskie-firmy,wid,16253902,wiadomosc.html?ticaid=1138ce&_ticrsn=3, data dostępu 24.04.2013.

bardzo często trudno dostępna. Emiraty posiadają jednakże ogromne zasoby finansowe pozwalające na inwestycje w tym sektorze oraz dobre warunki atmosferyczne do wykorzystania chociażby energii solarnej. Także wizja stworzenia państwa relatywnie samowystarczalnego wydaje się być coraz bardziej realna. ZEA bowiem, oprócz możliwości uzdatniania wody morskiej[22], inwestują również w systemy irygacyjne w celu rozwoju rolnictwa, które ze względu na suchy klimat stanowi jedynie znikomą część obrotów krajowych (1,1% w strukturze PKB)[23].

Na terenie Polski organizowane są spotkania i kursy doszkalające rodzimych przedsiębiorców w zakresie eksportu kosmetyków do Emiratów[24]. Tematem przewodnim spotkań są różnice kulturowe, które wpływają na sposób pertraktacji z kontrahentem, systemy podatkowe, sposoby uzyskiwania zezwoleń na prowadzenie działalności oraz przekazywanie informacji na temat potrzeb rynku[25]. Bardzo często w spotkaniach tych uczestniczą przedstawiciele emirackiej branży kosmetycznej oraz ambasador ZEA.

Dużym zainteresowaniem cieszą się polskie drób i wołowina oraz zboża, warzywa i owoce, których strona arabska nie jest w stanie wytworzyć tyle, aby zaspokoić swoje potrzeby. Ważnym aspektem współpracy dwustronnej są również inwestycje na terenie Polski przeprowadzane przez Emiratczyków. W 2007 roku firma Limitless z Dubaju wykupiła tereny pod budowę mieszkań, a holding przemysłowy Al Masood z Abu Zabi fabrykę łożysk i warsztatów mechanicznych we Wrocławiu. W 2010 r. banki i spółki emirackie wykupywały przede wszystkim polskie obligacje rządowe[26]. Nie można jednak mówić o dużym zainteresowaniu inwestycjami bezpośrednimi na terenie Polski, a przytoczone powyżej przykłady inwestycji z ZEA jak do tej pory nie rozwinęły się.

[22] Jedną z firm znajdujących się na rynku dubajskim i specjalizujących się w odsalaniu wody morskiej jest firma Ultra Pure Water Treatment L.L.C., świadcząca usługi w branży wodnej. Sprzedaje ona urządzenia potrzebne do oczyszczenia wody. Pełny profil firmy: http://www.rowaterpurifiers.com, data dostępu 24.04.2013.
[23] Według danych uzyskanych z Ministerstwa Gospodarki.
[24] Por. www.polishcosmetics.pl, data dostępu 24.04.2013.
[25] W odniesieniu do kosmetyków eksportowanych na rynek arabski bardzo istotnym walorem produktu jest nie tylko działanie, lecz także zapach oraz opakowanie stworzone zgodnie z upodobaniami odbiorcy.
[26] *Współpraca gospodarcza z krajami Azji*, op.cit.

Współpraca Polski z Katarem

Pierwsze stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Państwem Kataru zostały nawiązane z chwilą proklamowania przez drugą stronę niepodległości w 1971 roku. Udzielenie przez RP poparcia Katarowi w jego staraniach o członkostwo w ONZ stanowiło zaś asumpt do zacieśnienia kontaktów. W 1989 roku ostatecznie nawiązano oficjalne stosunki dyplomatyczne między obydwoma stronami. Godnym odnotowania faktem jest utworzenie ambasady polskiej w Ad-Dausze w 2006 roku oraz Ambasady Państwa Katar w Warszawie w 2008 roku[27]. Jak widać, oficjalne placówki powstały niedawno, a biorąc pod uwagę, iż to rządowe przedstawicielstwa pośredniczą bardzo często w pertraktacji umów, nie dziwi fakt, że większość z nich została podpisana po tych datach. Jedynie umowa o komunikacji lotniczej została sygnowana w Warszawie w 1998 roku i wtedy też zaczęła obowiązywać. Dla rozwoju wzajemnych kontaktów istotny jest też, powstały w 1995 roku, program wszechstronnej modernizacji Kataru, którego następstwem jest strategia Qatar National Vision 2030[28]. Ma ona za zadanie doprowadzić do uniezależnienia się w jak największym stopniu gospodarki katarskiej od ropy naftowej i gazu ziemnego[29], które stanowią ponad 80% eksportu tego państwa.

Polska podpisała w 2008 roku umowę o unikaniu podwójnego opodatkowania, która weszła w życie rok później. Dokument ten nie ingeruje w prawo wewnętrzne ani nie uchyla przepisów obowiązujących w żadnym z państw[30]. Wprowadza on przy tym, podobnie jak w przypadku Arabii Saudyjskiej i ZEA, metodę proporcjonalnego zaliczenia.

W 2009 roku RP podpisała z Katarem umowę na dostarczanie skroplonego gazu począwszy od bieżącego, 2013 roku, przez następne 20 lat[31]. Jednakże ze względu na opóźnione otwarcie terminalu w Świnoujściu nie można liczyć na terminową realizację zamierzonego wcześniej przedsięwzięcia.

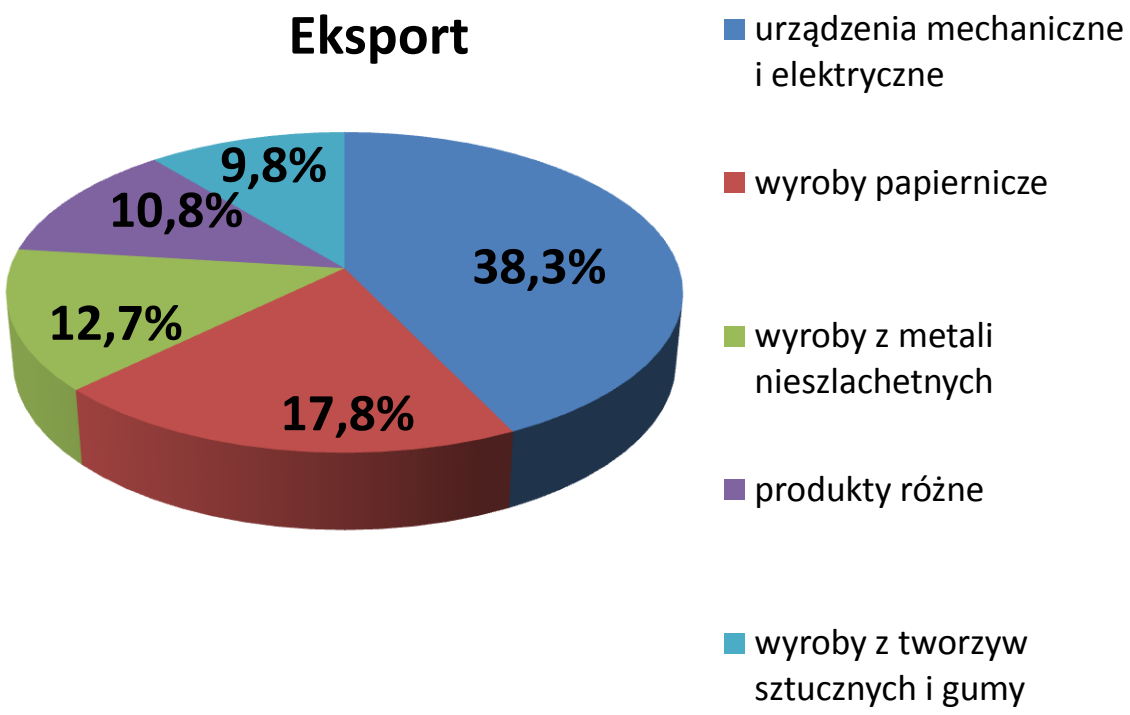
Od wielu lat obydwie strony spotykają się na różnych szczeblach i prowadzą rozmowy na wiele tematów, które skutkują zawarciem umów w danym zakresie.

[27] Por. http://www.qatarembassy.pl/cat-1,sub-10.html, data dostępu 1.05.2013.
[28] Por. http://www.bey.com.pl, data dostępu 3.05.2013.
[29] Szczegółowe założenia całego programu dostępne są pod adresem: http://www.gsdp.gov.qa/portal/page/portal/gsdp_en/qatar_national_vision/qnv_2030_document, data dostępu 3.05.2013.
[30] Informacje szczegółowe nt. podatków w Katarze: http://www.pkf.com/media/1958978/qatar%20pkf%20tax%20guide%202013.pdf, data dostępu 3.05.2013.
[31] Por. http://www.stosunkimiedzynarodowe.info/artykul,444,Dostawy_LNG_z_Kataru_wzmocnieniem_polskiego_bezpieczenstwa_energetycznego, data dostępu 11.10.2013.

Istotne było spotkanie w październiku 2011 roku emira Kataru Hamada bin Chalify at-Thaniego z ówczesnym ministrem gospodarki Waldemarem Pawlakiem[32]. Motywem przewodnim rozmów były możliwości współpracy w dziedzinie energetyki i handlu, jak również „wymiany doświadczeń w zakresie instrumentów wsparcia dla zagranicznych inwestorów, m.in. specjalnych stref ekonomicznych"[33]. Doprowadzono także do sfinalizowania umowy o współpracy w dziedzinie turystyki oraz umowy o powołaniu Polsko-Katarskiej Rady Biznesu między Katarską Izbą Handlowo-Przemysłową i Krajową Izbą Gospodarczą[34].

Wszystkie starania, jakich dokładają obydwie strony, owocują polepszającymi się warunkami wymiany handlowej. Z Polski dostarczane są głównie urządzenia mechaniczne i elektryczne oraz wyroby papiernicze, co ilustruje wykres 2.

Wykres 2. Polski eksport do Kataru



Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych z MG.

Import z Kataru przedstawia się natomiast znacznie mniej zróżnicowanie, gdyż niezmiennie dominuje dostawa polimerów etylenu, wynosząca ponad 90% całego importu. Nie jest to zaskoczenie ze względu na strukturę gospodarki tego państwa.

[32] Por. http://www.mg.gov.pl/node/14753, data dostępu 11.10.2013.
[33] Ibidem.
[34] Ibidem.

Zakończenie

Polska wobec wszystkich wymienionych państw prowadzi ożywioną politykę gospodarczą. Dwustronnie organizowane są także spotkania biznesowe oraz promujące poszczególne sektory gospodarki każdego z państw. Prócz przedstawicieli branży mechanicznej czy energetycznej swoje zainteresowanie sygnalizują także hodowcy bydła. W związku z tym w 2006 roku rozpoczęła się dyskusja Głównego Inspektoratu Weterynarii z zainteresowanymi stronami w celu opracowania stosownych dokumentów pozwalających na eksport zwierząt do państw arabskich[35]. Istnieje duże zainteresowanie polskim mięsem, ale przeszkodę stanowi prawo RP. Zakazuje ono bowiem rytualnego uboju, a więc niemożliwe jest uzyskanie certyfikatu halal[36], bez którego taki eksport nie jest możliwy.

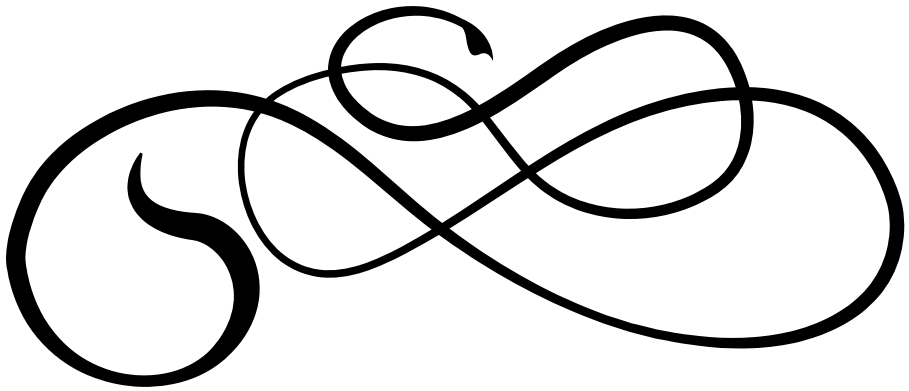
Działania podjęło także Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi, które zorganizowało w 2012 seminarium pt. „Polska żywność w krajach muzułmańskich" oraz wydało w formie plików PDF dokumenty analizujące możliwości eksportowe Polski w tym zakresie[37]. Zwrócono także uwagę na problemy, jakie napotykają polskie produkty, przede wszystkim na brak odpowiedniej reklamy, co skutkuje małą rozpoznawalnością rodzimych produktów pomimo ich wysokiej jakości.

Wyżej wymienione działania są niezbędne, aby mówić o utrzymaniu wymiany handlowej pomiędzy stronami. Są one tak samo potrzebne jak spotkania na najwyższych szczeblach państwowych. Prowadzona polityka nawiązywania umów bilateralnych wydaje się być zasadna choćby z tego względu, iż zdecydowanie łatwiej jest wypracować wspólne stanowisko w podjętych sprawach w rozmowach z jednym z państw arabskich niż z wieloma. Każde z nich ma odmienne cele i prowadzoną politykę w związku z położeniem geopolitycznym, możliwościami gospodarki (wydobyciem surowców), zasobami finansowymi. Utrzymanie przez Polskę na dotychczasowym poziomie lub zwiększenie intensywności relacji handlowych z omówionymi partnerami zaowocuje niewątpliwie konsolidacją współpracy owocnej dla każdej ze stron.

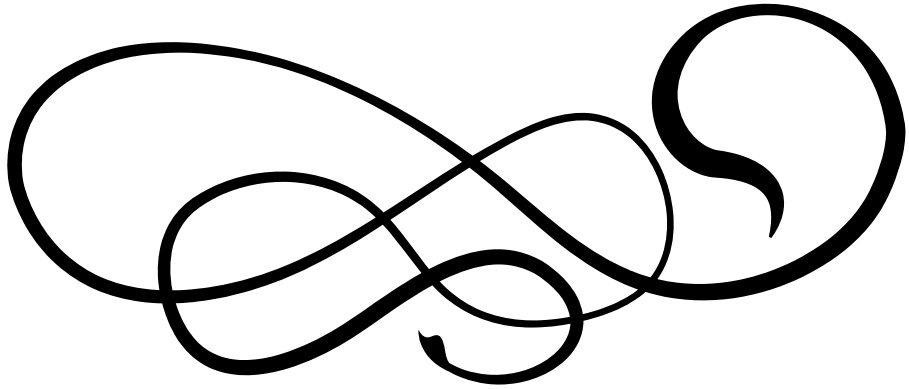
[35] Por. http://www.exporter.pl/kraje/k_afryka/swiat_3_swiat_strategia_05.html#A12, data dostępu 11.05.2013.

[36] *Halal* oznacza w języku arabskim coś dozwolonego. Certyfikat ten może być wydany w przypadku Polski przez muzułmański związek wyznaniowy zarejestrowany na jej terenie. Certyfikat taki określa procedurę wydawania stosownego zaświadczenia dla zakładu zezwalającego na rytualny ubój, jak również określa zasady i warunki uboju oraz produkcji w zgodzie z wymogami islamu. Niektóre z wymogów, jakie nakłada na zakład produkcyjny certyfikat, to: osoba zajmująca się ubojem *halal* musi mieć skończone 18 lat czy posiadać upoważnienie od właściwego związku muzułmańskiego.

[37] Por. http://www.minrol.gov.pl/pol/Ministerstwo/Biuro-Prasowe, data dostępu 11.05 2013.



WYZWANIA WSPÓŁCZESNOŚCI



Alexandr Filonik

The Arab World: Current Socio-Economic Trends

The entire Arab world is now experiencing an extremely turbulent period of its modern history. The Arab Spring created a dangerous phenomenon that severely damaged some of the MENA states and seriously affected a number of others. The great rise of people's consciousness and public activity severely manifested itself in a series of violent protests at the beginning of the new decade. This may to a certain degree be comparable with the time of the national liberation revolutions in the Arab world that have brought sovereignty to the Arab states and caused structural shifts in their economy.

It is rather difficult to speak about the Arab world in general terms. The countries are very much diversified typologically, economically and politically, and develop different trajectories along with different rates. Therefore, the Arab world is naturally variegated in many respects. The coherence cannot be achieved because of the great specificity of the individual ways of evolution showed by the disintegrated parts which it consists of. The reality makes the socio-economic prospects of the Arab states rather foggy, as they continue their move towards the future by routes that will never meet. Almost every country works on its own and those projects generally lack a long-term strategy within the framework of their overall development.

The viability of the Middle Eastern countries and their economies is undermined by the inner helplessness of the local capitalism that cannot grow as much as it needs to. Its internal weakness does not allow these countries to become a well-organized and integrated system at a regional level. In many respects

the Arab capitalism fails to gain all necessary attributes that can transform it into the integral social and institutional model which would be in force to level off the entire Arab region, as well as to add to it more distinct evidences of typicality. In short, what is needed is a truly integrated economy of capitalist origin for the whole region.

Instead, there is a process of formation of various individual national market economies, which constitute the disjointed plurality and are not analogous to each other even in their main characteristics, not to mention the related details. The wide discrepancy among them can be seen in the variety of their rates of growth in the capital-excessive or capital-deficit models of development, in the availability of materials and other resources, as well as in the openness to the market or intensity of the reforms, etc.

Nevertheless, the Arab world is quite in line with the global processes. Its countries used to copy in their own manner specific features of the contemporary world trends that pave the way towards the global evolution. This means that the Arab world must not be regarded as a passive power just looking inside itself.

At the same time the Arab way of thinking over acute economic problems and the vision of modern social development have prompted many analysts to regard the Arab policy as a reactive one in almost all respects**.** The Arab states are trying to adapt themselves to the peculiarities of the global processes, but only a few have managed to gather momentum. Mainly they prefer to do business in a slow manner, being very cautious about any sudden or unpleasant consequences, which are quite possible, as the outstandingly large part of the national entrepreneurial community dislikes risk and, for example, often shies away from practicing well-known venture capital activities.

Of course, there is no ground to say that the Arabs follow in step behind the world's march to the industrial future. Some of the Arab states want to stress their nearness to the Western pattern not only through their well-being just based on oil but also by making their industries more diversified and sophisticated. However, even they realize well enough the necessity of adopting many things from the West, as they have no technologies and know-how of their own to support their progress.

The evolutionary approach to dealing with the acute problems has dominated the past 40 years almost everywhere in the Arab world. Arab elites understood well that revolution and the redistribution of property rights would be very dangerous to the security and stability of states and regimes. Anxiety about those issues made the ruling class very cautious about the possibility of mass discontent and uprising. The common fear was so large that it caused even the long-awaited decisive steps in economic and political fields to be constantly postponed, or substituted by partial measures or palliative decisions.

Conservative Arab political philosophy regards the tackling of socio-economic problems mainly as an evolutionary process. Arab leaders believe it is the best way to build up a better life, avoiding destruction and general unrest.

This method is also believed to allow the protection of Arabic national distinctiveness, closely associated with the traditional heritage – both in the culture and in doing business. The Arab states are very attached to their specific practices almost in every field, including the economy, whose specific feature is persistently stressed by promotion of the Islamic economy principles that might have represented Arab financial power for several dozen years.

There is one more piece of evidence illustrating the Arab role in the world economy. It is the mid ’70s when the break-off between the industrial world and its Arab counterpart came as a result of the revolution in oil prices and Western shift to energy-saving technologies, that marked a new phase in the history of making the world economy better. Since that time, however, events have turned out to be worse for the Arabs. Further steps in this direction were provoked by the Western technical progress. This contributed greatly to widening the gap between the two groups of countries. While the G7 states have already entered the age of information and innovative technologies, not all of the Arab states have managed to complete the industrial stage of production.

Thus, on the one hand the modernization in the Arab World cannot find the inner force needed to lessen the growing gap. On the other hand, many economic and social indicators that are characteristic now to the macroeconomic profile of the developed countries will fail to be reached by the majority of the Arab states.

Many economic and social problems have been tackled since the outburst of national revolutions. Soon, however, the new and even more serious problems appeared. Some of them became real threats that caused social discontent and led to fierce resistance to the ruling regimes in Egypt, Libya, Syria, etc. The events of alike nature have gained ground in the other Arab states as well. This can become of vital importance to them, resulting in social disturbance and long-lasting turmoil, as the problems to come cannot be easily dealt with.

The Arab awakening spread mainly through secular republican states in transition and with a low level of development, and was unsuccessful socially. Yet these countries comprise a community of diverse entities and differ from each other in terms of their economic models. However, they have much in common in the quality of their macroeconomic stabilization policy. This policy, while being formally successful, found itself incapable of providing well-being to the people and restraining them from outbursts of mass discontent. The more so, these crucial imperfections are coupled with constantly deteriorating Arab problems, represented by the lack of industrial power, food and water supply, energy, ecology, unemployment, and so on. These challenges can be replenished by the long-running world structural crisis in economy and by some other factors, such as ineffective use of assets and resources or inefficient models of production activity and distribution practices.

On the other side of the Arab world there are Persian Gulf monarchies, of which only one – the Kingdom of Bahrain – has witnessed temporary troubles, while the others found it very much to the point when subsidizing their subjects with an equivalent of 150 billion USD proved enough to prevent disobedience. In other words, the economic and social heterogeneity of the Arab World became the substantial factor of non-dissemination of protest moods above the national limits of the erupted countries. This means that at least a part of the Arab world has managed to find a true way out of their troubles by giving their people cash in hand in the form of wage rises or direct financial aid.

Meanwhile, the largest part of the region failed to pass painlessly through the crisis that was caused not only by internal reasons but also by mighty global changes. The most important of them are the fall of the world socialist system, the rise of the global market and the beginning of the era of capitalism, followed by the long-lasting aggravation of the global monetary and financial problems.

The current events in the Arab world pointed out the weak links in its economic and political systems that produce threats and challenges to almost all sensitive knots and junctions of the Arab reality. One of the most irritating of them is the lack of economic mobility, which is very characteristic of the less developed countries of the region. While the West has become the absolute economic leader of the world, the Arab East stays mainly stagnated or being developed in a very slow way.

After the national revolutions and initial reforms, some of the lesser-developed states went along with the logical way of development built on a mix of the state and private economic activity with some signs of social justice, while being suspended between socialism and capitalism.After the fall of the world socialist system a new deal has come. It was represented by the ideology of market and liberal economy in their Western clothes.

But even earlier some Arab countries followed the road map designed for them within the framework of the new discourse, which turned out to be of a greater interest for them. The first steps towards the new goals were made as early as in the ’80s and ’90s of the last century. At that time a part of the Arab world has begun its move towards a pure market economy. Thus, the most decisive countries in the region chose the path of intensive economic liberalization, followed by the policy of macroeconomic stabilization and structural reforms.

Those steps finally turned out to be unsuccessful in ensuring the redistribution of public wealth in favor of the whole society. The reason was a clear disagreement between the macroeconomic doctrine and the real socio-economic situation in these countries. As a result, some Arab states lagged behind not only world industrial centers but also a number of the new industrial states in Asia.

So, macroeconomic measures taken in the oil-importing Arab states were limitedly useful and could not meet the needs of the sustainable growth. A large budget deficit was a constant cause of the balance of payments malfunctioning, as well as of financial instability and inflation.

Unequal economic growth also hampered the development of the manufacturing industry. Its weakness and backwardness did not allow it to pursue a logical trade and industrial policy or to properly maintain exports, and to protect national

producers from the mass inflow of imported goods. Meanwhile, small and medium-scale private capital is regarded as the driving force behind the manufacturing industry all around the world – including the Middle East. However, the largest part of this business is vulnerable to the misdeeds of corrupted local civil servants, state bureaucracy and misperformance of the state executive mechanisms.

Consequently, a lot of creative people found themselves isolated from or limitedly involved in productive labor, while many others stopped to believe inthe market ideology and trust the ruling regimes. As a result, the intensively growing social discontent was mobilized by activists and resulted in dismantling of the old regimes and emerging of a new political power.

It is due to the efficiency of the mass protest that has been enforced by the global financial crisis. The accumulation of the events made the economic and social problems in the less stable part of the Arab world more painful for the population than ever. The collapse of the social welfare was more or less one of the results of the financial disturbances which shook almost every state and did not allow the Arab countries to recover rapidly from their negative impact, doubled by own economic diseases, to a degree that might have prevented uprising.

Moreover, there is a varied number of production, and financial and commercial interests concentrated in the hands of the most influential economic agents throughout the Middle East. Those people used to get together around the political elites and act mainly for their own sake, leaving unincorporated business at the outskirts of activity. They also pay little attention to the fact that the better conditions given to the small and mid-sized businesses can empower them to become capable of being a good partner in furthering the economic growth. So, the economic interests of large groups of small owners involved in the private industrial activity were put in jeopardy. The same is true of the numerous unemployed workforce.

As a matter of fact, the destructive mechanism of political unrest was launched in different parts of the region, while events themselves have become a kind of time reference point for the new reading of the contemporary Arab economic and social reality.

There is another story with the oil-exporting countries, which found themselves being built into market development almost from the very beginning of their independence. Their economic institutions were consolidated within the framework of the whole model. They got more solutions from the Western capitalism and copied its administrative techniques, as well as more advanced methods of doing business and related proceedings. In spite of many problems of their own origin, they have managed to become a truly integral part of the Western economic system.

In both cases the Western presence in the Middle East contributed in one way or another to the rise of the Arab national entrepreneurship. Moreover, the Western capital had its effect on the creation of elements of the corporate consciousness and the growth of new economic leaders and political elites. They contributed much to the progress of capitalism on both national and regional levels, as well as in providing more intensive capital formation and increase. The motive was to employ more efficient models of the economic growth and social arrangements. All those changes in the economy of the Arab world led the Arab capitalism to the socio-economic model of growth that is nowadays usually interpreted as the 'catch-up' development. And it is quite evident that this model will stay the sole choice for the whole region, except maybe for its oil-exporting segment.

This means that enormous differences continue to exist between the West and the Arab states, and between the oil-importing and oil-exporting Arab countries themselves. The capital-deficit Arab states suffer from a low level of technical equipment, lack of energy-saving technologies, as well as poor investment capabilities, limited competitive power and other evidences of an ailing economic situation. They are very slow also in mobilizing their political will in order to privatize big governmental assets. Their budgets depend on unstable external incomes. What is telling is the deep disparity in such closely correlated fields as investments and savings, export and import, expenditures and revenues in their economies. All these indicators have their reflection in the rates and scales of the economic and social changes in the Arab world.

The disparity of large economic segments came clearly to light when the ruling regimes tried to at least diminish the everlasting economic difficulties.

The technocratic governments resorted to structural reforms as an effective means of modernizing the whole process, but those reforms failed to be fitted well enough to the inflexible nature of the traditional pillars of the Arab economy.

Such a hasty decision came as a result of the stagnation of Arab economic and philosophical thoughts, caused mainly by two factors. The first is the lack of enough internal vigor to compete ideologically with the capitalist ideas. The second one is that elements of the Western concepts of pragmatism and activism have managed to enter step by step into the Arab world. And all that occurs in spite of the fact that these concepts are immanent to the individualistic aspirations of the Westerners, while they hardly fit to the Arab collectivity and traditional mentality.

The Arab people can of course come along with the capitalistic way of life. However, they are not ready to suffer from the most negative free market impacts in their Middle Eastern implementation. Changes based on the market principles rejecting the local economic experience and specific reality brought very small relief to the population. Positive economic results might be very much to the point only when being correlated with the GNP general indicators. But for the people they were of very limited value, as they were unable to improve their lives. Per capita income, the most prominent indicator of economic and financial success, changed only insignificantly during the time of reforms, giving people little hope for the future well-being.

Perhaps it looks like a paradox, but the improvement of macroeconomic indicators was much more effective from a political point of view, while the economic and social impact was shadowed greatly, leaving people deeply disappointed. In other words, it was clear that the structural reforms, being aimed at the prevention of mass disorders, actually had the opposite effect and disorders were triggered precisely by the reforms themselves.

As a matter of fact, the Western formula of dealing with the economic backwardness laid a solid basis for the upheavals in the Arab societies by increasing both social consciousness and people's rancor, as well as the speed and potential of their political mobilization. The Arab Spring indicates how deep the gaps among the Arab states are and how far they stay from each other and will stay

in the near future. Even civilization proximity and cultural similarity do not give impulses powerful enough for their rapprochement. Meanwhile, the struggle for surviving in the globalizing world is now getting stronger than ever before. It requires gathering of the Arab states' efforts while the possibility for their individual mobilization turns out to be insufficient to shield national sovereignty from the economic and noneconomic threats.

The Arab market evolution shows that the implementation of the IMF and WB recommendations on the more advanced market technologies may be successful only in the capital-abundant states of the region. This is due to the huge resources they have to secure the prosperity of their subjects with. The same experience as regards the rest of the Arab states was not fruitful at all. The main target of their economic growth was not achieved there. Even quite moderate daily needs and social requirements of the majority of the population were not met in a proper way.

At any rate, the modernization of economy is needed as a means to raise the quality of development and to calm down the destructive trends dominating over the economic and political life of some Arab states, namely the less developed, oil-importing countries. The invigoration of their physical capital, as well as the rise of productivity and competitive power are now becoming the actual issue for those countries. Huge investments are needed to supply them with more sophisticated equipment and skilled workforce. However, the crystallization of these important factors of development is seriously hampered by the backwardness, poverty and unstable financing. New approaches are needed nowadays to do away with or at least to diminish the negative trends in the current market development.

On such a background the ruling parties brought to power by the Arab Awakening must prove that they are significantly better than the former ones. They also have to demonstrate the efficiency of their steps in combating poverty, in achieving market goals, and in applying the social techniques promising well-being to the people. Otherwise, these new regimes will face the need to constantly balance between the extremes, trying to keep social peace, public order and convergence of different interests amongst the overall discontent.

Artur Malantowicz

Przemiany Arabskiej Wiosny oczyma obywateli Jordanii

Przywódcy Bliskiego Wschodu nie rozumieją, że 50% populacji jest poniżej osiemnastego roku życia oraz że jeśli nie poczynią kroków dla stworzenia warunków prawdziwego politycznego uczestnictwa dla tych młodych ludzi, mogą mieć poważne problemy.

Król Abdullah II, 21 września 2003 roku[1]

Jordańskie Królestwo Haszymidzkie było pilnie obserwowane przez społeczność międzynarodową od samego początku Arabskiej Wiosny, a przez wielu było wskazywane jako kolejny reżim zagrożony masowymi protestami oraz mobilizacją społeczno-polityczną zdolną zaburzyć dotychczasową równowagę sił i obalić monarchię. Faktycznie, protesty w Ammanie rozpoczęły się znacznie wcześniej, aniżeli Egipcjanie wyszli na plac Tahrir, a jordańscy demonstranci domagali się poprawy sytuacji społeczno-gospodarczej oraz dymisji premiera Samira Rifaia. Nigdy jednak protesty nie przekroczyły masy krytycznej, nigdy też nie domagano się obalenia reżimu, a jedynie jego reformy[2]. Jordańska odsłona Arabskiej Wiosny częściej niż na ulicach miała miejsce w mediach czy blogosferze. W przeciwieństwie do innych państw arabskich, w Jordanii nigdy nie doszło też do rewolucji *per se*. Dlaczego kazus haszymidzkiej monarchii jest odmienny oraz dlaczego król Abdullah II nie musiał się zmierzyć z problemami równie poważnymi jak inni przywódcy regionu? Starając się odpowiedzieć na te pytania, niniejszy artykuł prezentuje

[1] Cyt. za: International Crisis Group, *The Challenge of Political Reform: Jordanian Democratisation and Regional Instability*, „Middle East Briefing", Amman/Brussels 2003, s. 2.

[2] Wyjątkiem, który wydaje się potwierdzać regułę, były wydarzenia z listopada 2012 roku. Wtedy po raz pierwszy – i jak dotychczas po raz ostatni – wśród protestujących pojawiły się slogany obalenia monarchii, od których szybko odcięły się wszystkie ugrupowania polityczne Jordanii.

uwarunkowania, przebieg i konsekwencje społeczno-politycznych przemian w Jordanii na przestrzeni ostatnich dwóch lat oraz ich ocenę przez jordańskich obywateli.

2011, czyli rok zmian

Już na początku stycznia 2011 do Jordanii dotarł powiew Arabskiej Wiosny. Wzorem innych państw regionu, mieszkańcy królestwa wyszli na ulice większych miast, protestując przeciw pogarszającej się sytuacji społecznej i ekonomicznej[3]. Początkowo w manifestacjach brali udział przede wszystkim wykształceni, lecz bezrobotni młodzi ludzie oraz lewicowi aktywiści, z czasem do ich grona dołączyli reprezentanci ugrupowań fundamentalistycznych, w tym Bractwa Muzułmańskiego, a także byli przedstawiciele reżimu. Domagali się poprawy warunków życia, skutecznej walki z bezrobociem i korupcją, dymisji premiera Rifaia oraz reformy systemu politycznego, między innymi prawa wyborczego[4]. Szczęśliwie dla monarchii haszymidzkiej demonstracje, mimo iż przeprowadzane regularnie, nigdy nie zgromadziły więcej niż 8-10 tysięcy osób.

W przeciwieństwie do innych przywódców regionu, król Abdullah bardzo szybko odpowiedział na postulaty protestujących, jeszcze w styczniu 2011 roku dymisjonując rząd Rifaia, a na stanowisko premiera powołując Marufa al-Bachita. Nie pomogło to jednak w pełni załagodzić nastrojów społecznych. Dwa tygodnie później 36 beduińskich przywódców z południa Jordanii, powszechnie uznawanego za bastion poparcia monarchii, wystosowało do króla list otwarcie krytykujący rodzinę królewską. Głównym obiektem krytyki była królowa Rania, której polityczne zaangażowanie było określone jako „stojące w opozycji do tego, na co Jordańczycy i Haszymidzi przystali, oraz będące zagrożeniem dla narodu, struktury państwa […] i instytucji tronu”[5].

[3] Pierwsze protesty miały miejsce już 7 stycznia 2011 roku w miejscowości Theiban na południu Jordanii. Zob. A. Vogt, *Jordan's Eternal Promise of Reform*, „Internationale Politik und Gesellschaft” 2011, nr 4, s. 65; C. Ryan, *Identity Politics, Reform, and Protets in Jordan*, „Studies in Ethinicity and Nationalism” 2011, t. 11, nr 3, s. 565.

[4] Jordańskie prawo wyborcze jest powszechnie uznawane za dyskryminujące miejskie okręgi wyborcze, zamieszkane w większości przez ludność pochodzenia palestyńskiego. A. Jebrin, *What Did the Arab Spring Bring to Jordan?*, „Middle East Flashpoint” 2012, s. 2, cemmis.edu.gr/files/what_did_the_arab_spring_bring_to_jordan.pdf, data dostępu 4.06.2013.

[5] *Jordan tribes criticize Queen Rania's 'political role'*, BBC News, http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-12400274, data dostępu 4.06.2013.

Kontynuacja protestów przekonała reżim o potrzebie przeprowadzenia szeregu reform systemu politycznego. W tym celu w połowie marca 2011 roku król Abdullah powołał Komitet Dialogu Narodowego złożony z liderów partii politycznych, prawodawców, dziennikarzy i aktywistów, aby ten przeprowadził rewizję prawa wyborczego oraz prawa regulującego działalność partii politycznych. Ponadto, po tym jak Amman stał się sceną gwałtownych protestów i starć między demonstrantami a lojalistami 24 i 25 marca (w ich efekcie dziesiątki cywilów i policjantów zostało rannych), w kwietniu 2011 roku król podjął decyzję o utworzeniu Królewskiego Komitetu Rewizji Konstytucji. Rezultaty jego pracy zostały opublikowane 14 sierpnia[6] i stały się podstawą publicznej debaty na temat wzmocnienia rządów prawa oraz równowagi władz.

We wrześniu 2011 roku rekomendacje Komitetu były przedmiotem obrad jordańskiego parlamentu; z niewielkimi poprawkami wszystkie zostały uchwalone, a następnie zatwierdzone przez monarchę, który reformę konstytucji określił jako punkt zwrotny w historii Jordanii. Rzeczywiście, jordańska ustawa zasadnicza została zrewidowana po raz pierwszy od 1984 roku oraz, co niezwykle istotne, po raz pierwszy w tak znacznym stopniu. Nowe przepisy ustanowiły każde pogwałcenie praw i wolności publicznych czynem prawnie karalnym (art. 7.), oficjalnie zakazały tortur (art. 8.), wprowadziły wolność badań naukowych i działalności artystycznej (art. 15.), niezawisłość sądownictwa (art. 27.) oraz zasadę domniemania niewinności (art. 101.), a przede wszystkim ustanowiły niezależną komisję wyborczą (art. 67.) oraz trybunał konstytucyjny (art. 58.–61.) – obie instytucje wcześniej nieobecne w porządku prawnym Jordanii[7].

Co istotne, pomimo wielu zmian – poprawki dotyczyły blisko jednej trzeciej artykułów konstytucji – reforma niemal całkowicie pominęła prerogatywy królewskie. Monarcha jest wolny od jakiejkolwiek odpowiedzialności (art. 30.), bezpośrednio kontroluje rząd oraz senat poprzez nominacje i odwoływanie ich członków (art. 35.–36.), jest także głównodowodzącym armii (art. 32.) oraz *de facto* kreuje

[6] *Recommendations made by the Royal Committee on Constitutional Review*, „Jordan Times" z dnia 15.08.2011, http://jordantimes.com/recommendations-made-by-the-royal-committee-on-constitutional-review, data dostępu 4.06.2013.

[7] Pełna lista poprawek konstytucyjnych z 2011 roku zob.: Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law, *Constitutional Reform in Arab Countries. Jordan*, http://www.mpil.de/shared/data/pdf/ overview_amendments.pdf, data dostępu 4.06.2013.

politykę zagraniczną Jordanii. W wyniku reformy król utracił jedynie prawo nieograniczonego odkładania w czasie wyborów do izby niższej parlamentu w sytuacji wystąpienia *force majeure* (art. 73.) – był to przywilej, którego nadużywał zarówno Husajn, jak i Abdullah II.

Zwieńczeniem roku zmian była kolejna dymisja rządu. W połowie października ze stanowiska został odwołany Al-Bachit, a jego miejsce zajął powszechnie szanowany prawnik Aun Szaukat al-Chasawina, były sędzia Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości. Jego naczelnym zadaniem miało być przeprowadzenie reformy prawa wyborczego i prawa partii politycznych[8].

2012, czyli rok problemów

Rok 2012, mimo iż pełen zmian (głównie na stanowisku szefa rządu[9]), dla Jordanii był przede wszystkim okresem narastających problemów, tak o charakterze zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Bezpośrednie zagrożenie militarne oraz exodus uchodźców związane z wojną w Syrii, kryzys energetyczny wywołany destabilizacją półwyspu Synaj, rosnące naciski polityczne ze strony państw Zatoki, Egiptu, Międzynarodowego Funduszu Walutowego czy Stanów Zjednoczonych, pogarszająca się sytuacja gospodarcza oraz pogłębiające się dysproporcje rozwojowe czy wreszcie kulminacja protestów społecznych jesienią 2012 roku – to tylko wybrane zagadnienia, które spędzały sen z powiek jordańskich decydentów w tym okresie. Ograniczony wymiar poniższego artykułu pozwala przyjrzeć się bliżej jedynie dwóm z tych problemów: reperkusjom wojny w Syrii dla Jordanii oraz listopadowym zamieszkom.

Jordania wobec wojny w Syrii

Jordańskie stanowisko wobec konfliktu w Syrii od samego początku cechowały ostrożność i zachowawczość, czyli elementy tradycyjnie obecne w jordańskiej polityce względem północnego sąsiada. Nade wszystko władze Jordanii obawiały się rozlania konfliktu na cały region oraz destabilizacji kraju – uprzednio syryjski reżim wielokrotnie podejmował próby zaszkodzenia haszymidzkiej monarchii

[8] A. Mahafzah, *Jordan: The Difficult Path Towards Reform*, s. 6, http://studies.aljazeera.net/ResourceGallery/media/Documents/2012/12/19/20121219102157797 34Jordanproc.20The proc.20difficult proc.20path proc.20towards proc.20reform.pdf, data dostępu 4.06.2014.

[9] Dnia 2 maja 2012 roku do dymisji podał się Aun Szaukat al-Chasawina, a nowym premierem został mianowany konserwatywny Fajiz at-Tarawina. Jego rząd utrzymał się u władzy jedynie przez pięć miesięcy – 11 października 2012 roku kolejnym premierem został Abdullah an-Nusur.

poprzez m.in. infiltrację struktur państwowych, poparcie dla opozycyjnych ugrupowań palestyńskich czy też inwazję zbrojną w 1970 roku. Niemniej jednak rosnące zagrożenie militarne ze strony Syrii, napływ uchodźców, obawy o przyszły charakter państwa syryjskiego, a także silne naciski ze strony państw zachodnich, państw Zatoki oraz opinii publicznej przesądziły o przyjęciu bardziej zdecydowanego stanowiska[10]. W listopadzie 2011 roku Jordania jako pierwsza spośród państw arabskich sprzeciwiła się zewnętrznej interwencji zbrojnej w Syrii i wezwała do pokojowego rozwiązania sporu oraz ustąpienia Baszszara al-Asada.

Na reakcję Jordanii względem wojny w Syrii należy spojrzeć na trzech płaszczyznach: humanitarnej, politycznej i militarnej. W zakresie humanitarnym Jordania prezentowała konsekwentne stanowisko – politykę otwartych granic oraz wsparcie dla uchodźców syryjskich. Ich napływ rozpoczął się już w roku 2011, początkowo w niewielkiej skali; z czasem jednak doszło do exodusu ludności cywilnej w wyniku intensyfikacji działań zbrojnych na południu Syrii (nawet do 3–4 tysięcy nowych uchodźców dziennie). Pod koniec maja 2013 roku na terytorium Jordanii przebywało już ponad 540 tys. uchodźców syryjskich, z czego przeszło 150 tys. na terenie obozów dla uchodźców – Zaatari i Mradżib al-Fhud[11]. Wraz ze wzrostem liczby Syryjczyków w Jordanii rósł jednak popyt na skromne zasoby wody i energii, zaś infrastruktura, publiczne usługi i rynek pracy przeżywały istne oblężenie, co w efekcie spowodowało zmianę nastrojów społecznych względem uchodźców z początkowo bardzo przychylnych do raczej sceptycznych.

Na poziomie politycznym dominowała zasada nieingerencji i umiarkowania, przy czym dochodziło do publicznej krytyki reżimu Baszszara al-Asada. Dopiero gdy nastąpiła dalsza eskalacja konfliktu w Syrii, jordańskie elity zdecydowały o udzieleniu poparcia politycznego dla syryjskiej opozycji, m.in. poprzez wsparcie w ramach grupy tzw. „Przyjaciół Syrii". Należy przy tym wskazać, że jordańscy politycy byli dużo bardziej skłonni do zaangażowania się w konflikt aniżeli jordański establishment militarny. Służby wojskowe monarchii obawiały się ewentualnego udziału w wojnie lub interwencji zewnętrznej ze względu na niewystarczający potencjał bojowy jordańskiej armii. Stąd też podjęli się przede wszystkim współpracy

[10] E. Gnehm, *Jordan and the Current Unrest in Syria*, „USIP Peace Brief" 2011, nr 114, s. 1–2.
[11] *Syria Regional Refugee Response – Jordan*, http://data.unhcr.org/syrianrefugees/country.php?id=107, data dostępu 6.06.2013.

wojskowej z Zachodem oraz przedsięwzięli szereg kroków zapobiegawczych, jak np. zaproszenie do Jordanii amerykańskich żołnierzy wyszkolonych w obsłudze broni chemicznej czy, już w 2013 roku, rozlokowanie na północy kraju amerykańskiego systemu ochrony przeciwrakietowej Patriot[12].

Wojna w Syrii miała jeszcze jeden „efekt uboczny", tym razem jednak korzystny dla jordańskiego reżimu. Podobnie jak niestabilna sytuacja w Egipcie pod rządami Mursiego, tak i rozlew krwi w Syrii znacznie łagodziły nastroje społeczne w Jordanii. Trudno było znaleźć Jordańczyka, który chciałby powtórzyć doświadczenia sąsiadujących państw i doprowadzić do eskalacji przemocy na ulicach, co w praktyce oznaczało poparcie dla istniejącego *status quo* w imię stabilności i bezpieczeństwa.

Walka o subsydia

W drugiej połowie 2012 roku doszło do znacznego pogorszenia się sytuacji finansowej Jordanii, co zostało wywołane przez rosnący koszt utrzymania uchodźców syryjskich, ale i przez kryzys energetyczny spowodowany napięciami na półwyspie Synaj. Od 2004 roku Egipt zapewniał Jordanii blisko 80% jej zapotrzebowania na surowce energetyczne. Od stycznia 2011 roku, czyli od początku rewolucji w Egipcie, doszło do co najmniej kilkunastu przerw w dostawach gazu, w znacznej mierze spowodowanych akcjami sabotażowymi na zlokalizowane na Synaju gazociągi przesyłające surowiec do Izraela i Jordanii. W połowie 2012 roku dostawy spadły do zaledwie 16% umownego tonażu, a w październiku zostały całkowicie wstrzymane[13]. Brak egipskiego gazu zmusił Jordanię do poszukiwania alternatywnych i znacznie bardziej kosztownych źródeł energii, sprawiając, że państwowa spółka energetyczna stanęła na skraju bankructwa, a deficyt budżetowy powiększył się o blisko 2 mld USD w ciągu zaledwie roku. Przy PKB w 2011 roku nieprzekraczającym 30 mld USD była to ogromna skala wydatków, zdolna wepchnąć Jordanię w kryzys finansowy, w obliczu którego powołany w połowie października rząd Abdullaha an-Nusura zdecydował się na drastyczne ograniczenie wydatków publicznych.

[12] E. Londono, *U.S. missile defense system to remain in Jordan after training exercise there*, „Washington Post" z dnia 3.06.2013, http://www.washingtonpost.com/world/us-to-send-missile-defense-system-to-jordan/2013/06/03/69c3bbd4-cc6e-11e2-8845-d970ccb04497_story.html, data dostępu 6.06.2013.

[13] *Egyptian gas supply to Jordan stabilizes at below contract rate*, „Ahram Online" z dnia 3.06.2013, http://english.ahram.org.eg/News/72994.aspx, data dostępu 6.06.2013.

Obok likwidacji oraz planów połączenia części agencji rządowych, obcięcia budżetu większości instytucji rządowych o 15% i zakazu kupna nowej floty pojazdów, premier ogłosił w swym przemówieniu z 13 listopada 2012 roku decyzję o zniesieniu państwowych subsydiów na paliwa, co w konsekwencji miało oznaczać wzrost ceny benzyny, diesla i gazu ziemnego odpowiednio o 15%, 33%, i 54%.[14] Biorąc pod uwagę fakt, że gaz ziemny i diesel to główne surowce używane do ogrzewania mieszkań w Jordanii, reakcja społeczeństwa była do przewidzenia.

Kolejny tydzień był najbardziej burzliwym w historii Jordanii po 1989 roku. Już w godzinę od ogłoszenia decyzji rządu ludzie ruszyli na ulice większości jordańskich miast, aby wyrazić swoje niezadowolenie. Przez kilka dni w całym kraju – od Irbidu na północy do Akaby na południu – dochodziło do zamieszek, ataków na budynki administracji rządowej i użyteczności publicznej, do starć między policją a demonstrantami oraz do aktów wandalizmu. Protestujący domagali się rezygnacji premiera ze stanowiska oraz cofnięcia decyzji o zniesieniu subsydiów, a także walki z korupcją i biedą. W trakcie manifestacji po raz pierwszy pojawiły się także głosy wzywające do obalenia monarchii[15], od których jednak dość szybko odcięły się wszystkie główne siły polityczne, które skrytykowały także akty przemocy ze strony protestujących. Główna siła opozycyjna, Islamski Front Działania (polityczne skrzydło Braci Muzułmanów w Jordanii), krytykując decyzję rządu o zniesieniu subsydiów, jednocześnie wezwała protestujących do zaniechania wandalizmu oraz do wyrażania opinii w sposób demokratyczny i cywilizowany[16].

Rząd nie wycofał się jednak ze swojej decyzji, argumentując ją pogarszającym się stanem finansów państwa oraz niezrealizowanymi obietnicami pomocy finansowej ze strony państw Zatoki. Intensyfikacja obecności sił porządkowych oraz liczne aresztowania (kilkuset osób) ostatecznie doprowadziły do wygaśnięcia zamieszek po sześciu dniach. W ich efekcie zginęły trzy osoby (w tym dwóch policjantów), a kilkaset zostało rannych[17]. O listopadowych wydarzeniach dosyć szybko jednak

[14] O. Obeidat, *Gov't endorses measures to cut spending, increase revenues*, „Jordan Times" z dnia 13.11.2012, http://jordantimes.com/govt-endorses-measures-to-cut-spending-increase-revenues, data dostępu 6.06.2013.
[15] S. Al-Khalidi, *Jordan protesters call for "downfall of the regime"*, http://jordantimes.com/calm-returns-to-streets-after-fuel-price-riots, data dostępu 6.06.2013.
[16] Zob. T. Luck, *Vandalism, arrests as fuel riots continue*, http://jordantimes.com/vandalism-arrests-as-fuel-riots-continue oraz T. Luck, *Calm returns to streets after fuel price riots*, http://jordantimes.com/calm-returns-to-streets-after-fuel-price-riots, data dostępu 6.06.2013.
[17] A. Mahafzah, op.cit., s. 3.

zapomniano, gdyż rządowi udało się wypracować porozumienie z Egiptem w sprawie dostaw gazu, pozyskać kredyty z Międzynarodowego Funduszu Walutowego (warunkiem czego było właśnie zniesienie subsydiów) oraz pomoc finansową państw Zatoki, a także, co zdefiniowało początek 2013 roku, rozpocząć kampanię przed kolejnymi wyborami parlamentarnymi.

2013, czyli rok nadziei?

Już pod koniec 2012 roku król Abdullah II aktywnie włączył się w promocję królewskiej wizji reformy systemu politycznego Jordanii, początkowo prezentując ją podczas wywiadu z dwiema największymi gazetami w kraju[18], a następnie w formie tzw. materiałów do dyskusji (*discussion papers*) na stronie internetowej dworu królewskiego[19]. Król w swojej wizji nakreślił mapę drogową, której istotnym elementem miały być właśnie wybory parlamentarne z 23 stycznia 2013 roku (pierwsze od momentu wybuchu Arabskiej Wiosny), a która miała doprowadzić do wykształcenia prawdziwej monarchii konstytucyjnej. W efekcie wyborów miało dojść do sformułowania trwałego rządu z czteroletnią kadencją[20] w oparciu o konsultacje z większością parlamentarną, a nie jak dotychczas – o autonomiczną decyzję monarchy. W kolejnych materiałach król podkreślał konieczność wzmocnienia systemu partyjnego, społeczeństwa obywatelskiego oraz poczucia odpowiedzialności za kraj wśród jego mieszkańców[21].

Okres przedwyborczy pokazał jednak, że tak społeczeństwo, jak i system polityczny Jordanii dalekie są od dojrzałości. W trakcie kampanii wyborczej zabrakło rzetelnej dyskusji kandydatów na temat problemów, przed którymi stoi Jordania: kryzysu gospodarczego, zależności energetycznej, sytuacji ludzi młodych czy biedy; do mediów przebijały się jedynie slogany walki z korupcją i bezrobociem. Mimo iż proces wyborczy był monitorowany i nadzorowany przez Niezależną (z nazwy) Komisję Wyborczą, tak w czasie kampanii, jak i w dniu wyborów doszło do wielu nadużyć i nieprawidłowości wyborczych, jak np. bójek między

[18] *King outlines vision for reform roadmap for new Jordan*, „Jordan Times" z dnia 5.12.2012, http://jordantimes.com/king-outlines-vision-for-reform-roadmap-for-new-jordan, data dostępu 7.06.2013.
[19] Zob. Oficjalna strona króla Abdullaha II, http://kingabdullah.jo/index.php/en_US/pages/view/id/244.html, data dostępu 7.06.2013.
[20] W jordańskiej rzeczywistości jest to zjawisko powszechnie postrzegane jako *political fiction* – za 14-letnich rządów króla Abdullaha II władzę sprawowało już 11 premierów.
[21] Oficjalna strona króla Abdullaha II, op.cit.

zwolennikami kandydatów, przypadków łamania ciszy wyborczej i kupowania głosów czy pojedynczych przypadków ich fałszowania. W porównaniu z dotychczasowym doświadczeniem wyborczym Jordanii skala nieprawidłowości była jednak znikoma, stąd przez większość międzynarodowych i lokalnych obserwatorów wybory zostały uznane za wolne i uczciwe; takie też było zdanie samych obywateli[22].

Pomimo bojkotu wyborów przez największe ugrupowanie opozycyjne – Muzułmański Front Działania – krytykujące ordynację wyborczą za dyskryminację partii politycznych, społeczeństwo usankcjonowało ścieżkę obraną przez króla. Blisko 57% spośród zarejestrowanych wyborców poszło do urn, wybierając do 150-osobowej izby niższej parlamentu 37 posłów utożsamianych z ruchem opozycyjnym (niezależnych fundamentalistów muzułmańskich oraz przedstawicieli partii lewicowych) oraz 18 kobiet (z czego 15 otrzymało swój mandat w oparciu o parytet)[23].

Niestety, znaczne rozdrobnienie parlamentu oraz brak afiliacji partyjnych większości deputowanych spowodowały, że długo zapowiadane konsultacje z blokami parlamentarnymi w procesie nominacji szefa rządu okazały się politycznym show. Musiało upłynąć blisko sześć tygodni, zanim król nominował na to stanowisko starego-nowego premiera Abdullaha An-Nusura, którego głównymi „kontrkandydatami" w czasie konsultacji byli minister spraw wewnętrznych w jego rządzie – Awad Khleifat oraz przewodniczący komisji wyborczej – Abdullah al-Chatib. Trzy kolejne tygodnie trwały konsultacje z parlamentem na temat składu rządu, który ostatecznie został powołany 30 marca z pominięciem jakichkolwiek ustaleń z deputowanymi, w tym odnośnie do włączenia ich do grona ministrów[24]. Okazało się więc, że ani nowy parlament, ani nowy rząd nie różnią się zbytnio od wcześniej działających instytucji. W obu zasiadają głównie lojalni i konserwatywni monarchiści, którym wydaje się bardziej zależeć na stabilności reżimu niż rzetelnej jego reformie.

---

[22] K. Neimat, *Majority says elections were free and fair*, „Jordan Times" z dnia 20.02.2013, http://jordantimes.com/majority-says-elections-were-free-and-fair----survey, data dostępu 7.06.2013. Misję obserwacyjną do Jordanii wysłała także Unia Europejska, której raport określił wybory jako „transparentne i wiarygodne" z pewnymi „niedociągnięciami". Zob. *The Hashemite Kingdom of Jordan. Parliamentary Elections, 23 January 2013. European Union Election Observation Mission Final Report*, http://www.eueom.eu/files/dmfile/final-report_en.pdf, data dostępu 7.06.2013.

[23] *2013 elections – final results*, http://jordantimes.com/2013-elections----final-results, data dostępu 7.06.2013.

[24] O. Al Sharif, *Jordan's New Government: Same Old Politics,* „Al Monitor" z dnia 31.03.2013, http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/03/jordanian-government-formation.html, data dostępu 7.06.2013.

Społeczeństwo Jordanii wobec Arabskiej Wiosny

Warto wskazać na szereg czynników, które zadecydowały o przebiegu Arabskiej Wiosny w Jordanii, tak innym od doświadczeń państw regionu, pomimo wielu podobieństw w sytuacji społeczno-gospodarczej i politycznej. Uwarunkowania te należy rozpatrywać dwupłaszczyznowo: z perspektywy wydarzeń toczących się w Jordanii w latach 2011-2013 oraz z perspektywy trwałych postaw i percepcji monarchii przez jordańskie społeczeństwo.

W przeciwieństwie do pozostałych państw doświadczonych przez rewolucje, w Jordanii demonstracje, z nielicznymi wyjątkami, nie miały charakteru spontanicznego. Były to wydarzenia zaplanowane i zorganizowane przez określone ruchy polityczne, gromadzące uczestników o bardzo zróżnicowanym pochodzeniu i światopoglądzie (od lewicy do ugrupowań fundamentalistycznych, Jordańczyków pochodzenia palestyńskiego i transjordańskiego, tradycyjnych przeciwników reżimu, jak i jego byłych wysokich urzędników[25]), jednakże pozbawione masy krytycznej, która byłaby zdolna wywrzeć istotny wpływ na decydentów politycznych.

Co więcej, demonstracje antyrządowe nie były *novum* dla jordańskiego społeczeństwa – zorganizowane protesty o skali ogólnokrajowej miały miejsce wielokrotnie w historii monarchii haszymidzkiej. Wystarczy wspomnieć o protestach z roku 1989, które zapoczątkowały proces demokratyzacji Jordanii, czy z roku 1996, kiedy ludność demonstrowała przeciw zniesieniu subsydiów na żywność i benzynę[26]; Jordania ma także długą historię demonstracji wymierzonych w proizraelską politykę rządu. Już w przededniu Arabskiej Wiosny, na pięć miesięcy przed wybuchem rewolucji w Tunezji, jordańscy nauczyciele podjęli strajk i zorganizowali wiele manifestacji w Ammanie, domagając się prawa do założenia związku zawodowego. Świadczyło to o narastających problemach na linii państwo–społeczeństwo, niemniej jednak nie doprowadziło do masowego powstania społeczeństwa przeciw władzy[27].

Równie istotnym elementem była reakcja reżimu wobec protestów oraz zachowanie samych demonstrujących. Pomimo wzrostu liczby i intensywności

[25] Najbardziej znaną postacią związaną niegdyś z reżimem i uczestniczącą w protestach był Ahmad Obeidat, były szef jordańskich służb wywiadowczych (1974-1982) i były premier (1984-1985), który w 2011 roku założył Narodowy Front dla Reform. Zob. A. Mahafzah, op.cit., s. 3.

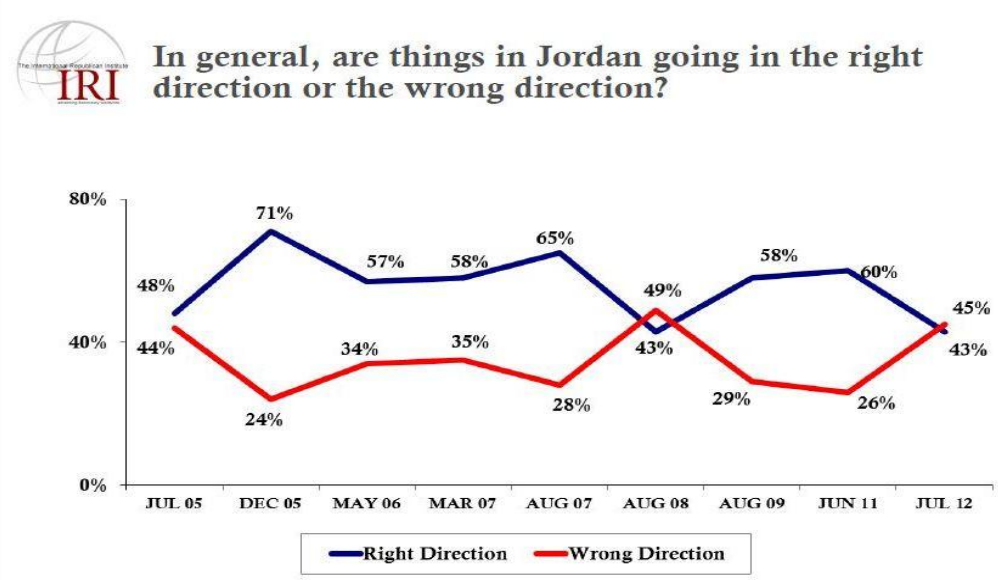
[26] O protestach w latach 1989 i 1996 zob. np. C. Ryan, *Peace, Bread and Riots: Jordan and the International Monetary Fund,* „Middle East Policy" 1998, t. 6, nr 2, s. 54–66.

[27] H. Barari, Ch. Satkowski, *The Arab Spring: The Case of Jordan*, „Ortadoğu Etütleri" 2012, t. 3, nr 2, s. 49–50.

manifestacji, niemal nigdy nie dochodziło w ich trakcie do przejawów przemocy – niechlubnym wyjątkiem były jedynie wydarzenia z listopada 2012 roku. Pokojowy charakter demonstracji wiązał się z jednej strony z umiarkowaniem elit rządzących w Jordanii – mimo iż służby porządkowe były obecne na większości manifestacji, nie były one uzbrojone, aby nie prowokować tłumu. Mało tego, bardzo często na rozkaz króla służby te dystrybuowały wodę wśród demonstrującej ludności. Z drugiej strony natomiast, unikając przemocy, protestujący chcieli osiągnąć lepszą pozycję negocjacyjną w rozmowach z monarchią[28].

Należy pamiętać, że Jordańczycy w zdecydowanej większości są zwolennikami monarchii, sama rodzina królewska jest symbolem spajającym społeczeństwo oraz budującym poczucie tożsamości narodowej. Około połowy obywateli Jordanii deklaruje niezmiennie, że kraj zmierza we właściwym kierunku (zob. rys. 1).

Wykres 1. Ocena rozwoju sytuacji w kraju przez jordańskich obywateli

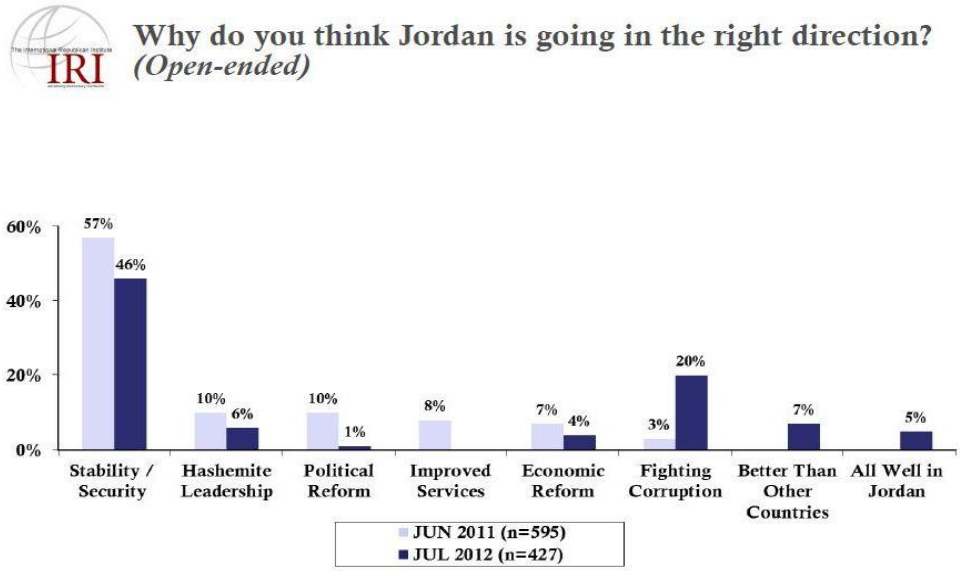


Źródło: The International Republican Institute, *National priorities, governance and political reform in Jordan. National public opinion poll #9. July 17-20, 2012*, http://www.iri.org/news-events-press-center/news/iri-poll-jordanians-split-over-direction-country-economy-and-corruption, data dostępu 8.06. 2013.

Zapytani o powody swojej oceny sytuacji w kraju, Jordańczycy wskazują przede wszystkim na: bezpieczeństwo, które zapewnia im obecnie funkcjonujący reżim (46% w 2012), przywództwo Haszymidów (6%), ale i na warunki lepsze niż w państwach sąsiednich (7% – dotyczy to osób pozytywnie oceniających rozwój sytuacji w kraju; wykres 2.).

[28] Ibidem, s. 50.

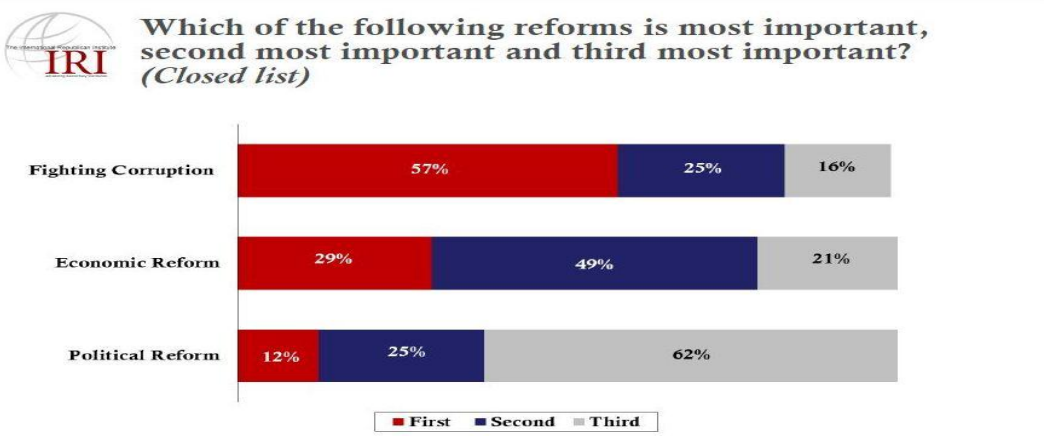
Wykres 2. Przyczyny pozytywnej oceny sytuacji w kraju



Źródło: The International Republican Institute, op. cit.

Jednocześnie osoby niezadowolone argumentują swoją postawę głównie narastającymi problemami społeczno-gospodarczymi (korupcja, wysokie ceny, bezrobocie, bieda etc.), a nie, jak mogłoby się wydawać zewnętrznemu obserwatorowi, brakiem reformy systemu politycznego. Na podobne zagadnienia wskazują obie grupy zapytane o najważniejsze problemy, z którymi musi się zmierzyć Jordania. Konsekwentnie, zaledwie 12% Jordańczyków uważa, że reforma polityczna jest najważniejszą kwestią z punktu widzenia interesów kraju. Dużo więcej uwagi przywiązują oni do walki z korupcją oraz do reform gospodarczych (zob. wykres 3).

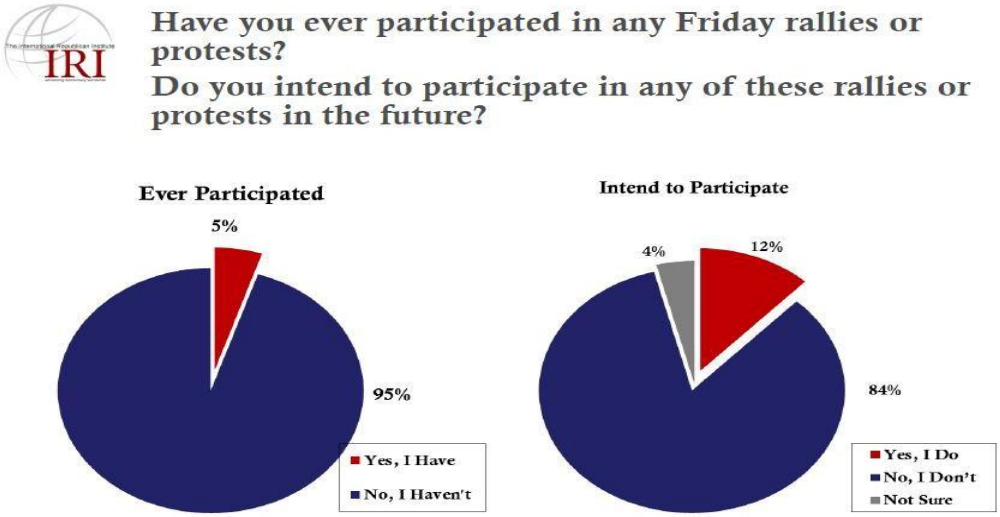
Wykres 3. Priorytet reform według jordańskich obywateli



Źródło: The International Republican Institute, op. cit.

Dowodem na brak masy krytycznej potrzebnej do przeprowadzenia oddolnych zmian w Jordanii oraz wyrazem poparcia dla monarchii jest niechęć zdecydowanej większości obywateli do udziału w antyrządowych demonstracjach. 70% Jordańczyków nie widzi powodu, dla którego mieliby wziąć udział w protestach, a jedynie niewielki odsetek uczestniczył bądź planuje uczestniczyć w manifestacjach (zob. wykres 4). Jednocześnie zdecydowana większość obywateli nie jest zainteresowana członkostwem lub nie ma zaufania do partii politycznych, a to właśnie one mogłyby mieć największą szansę mobilizacji społecznej.

Wykres 4. Udział Jordańczyków w demonstracjach



Źródło: The International Republican Institute, op. cit.

Aby zrozumieć postawę społeczeństwa, należy zwrócić uwagę na postępujący rozrost klasy średniej w Jordanii, przede wszystkim w stolicy kraju – Ammanie. Jest to grupa osób wykształconych i podatnych na zachodnie trendy kulturowe; grupa osób, które „są konsumentami politycznych informacji publikowanych na blogach czy stronach internetowych, ale które poza tym nie angażują się politycznie”[29]. Są to Jordańczycy, którzy w pełni świadomie obserwują rozwój sytuacji w państwach ościennych, widząc tam jedynie „wojny domowe, śmierć, chaos, biedę, uchodźców, ekstremizm i załamanie systemu rządów”[30]. Nie jest to perspektywa sprzyjająca

[29] S. Tobin, *Jordan's Arab Spring: The Middle Class and Anti-Revolution*, „Middle East Policy” 2012, t. XIX, nr 1, s. 100.
[30] U. Dekel, O. Perlov, *The Elecions in Jordan: People Want Evolution, Not Revolution*, „INSS Insight” 2013, nr 402, s. 2.

postawom rewolucyjnym, stąd też coraz częściej pojawiają się slogany wzywające do reformy na drodze „ewolucji, nie rewolucji", określanie Arabskiej Wiosny jako zagrożenia czy też przeniesienie środka ciężkości dyskursu publicznego na zagadnienia społeczno-kulturowe, jak np. aktywne społeczeństwo obywatelskie[31]. To wreszcie wzmacnia przekonanie, że Jordania jest „narodem bezpieczeństwa, którego nieodłączną częścią jest monarchia"[32], a ludność „woli cieszyć się z przeciętnego poziomu wolności, niż utracić bezpieczeństwo i stabilność"[33].

Prymat bezpieczeństwa

Powyższa analiza wskazuje, że Jordania jest dobitnym przykładem państwa, w którym większość kluczowych aktorów życia publicznego przedkłada stabilność i bezpieczeństwo nad pełne otwarcie systemu politycznego. Ograniczony charakter reform działa na korzyść autorytarnego reżimu króla Abdullaha II, który utrzymuje się u władzy, zachowując rozległe prerogatywy. Zachowanie *status quo* leży też w interesie elit politycznych, których wpływ na kształt systemu politycznego może zostać znacznie ograniczony w przypadku pełnej demokratyzacji. Nie bez znaczenia jest także postawa jordańskiego społeczeństwa, które nie musi się obawiać wewnętrznego chaosu i może prowadzić codzienne, „normalne" życie. Na stabilności Jordańskiego Królestwa Haszymidzkiego korzysta też społeczność międzynarodowa, dla której Jordania jest tradycyjnie bliskim partnerem oraz zabezpieczeniem rozległych interesów mocarstw światowych w regionie bliskowschodnim. Innymi słowy, zacytowana na początku artykułu myśl króla Abdullaha II, mimo iż prorocza w przypadku większości państw regionu, w odniesieniu do Jordanii będzie musiała jeszcze poczekać na swą realizację.

[31] Ibidem. Także ostatni z królewskich materiałów dyskusyjnych dotyczył „demokratycznego upodmiotowienia i aktywnego obywatelstwa"; zob. http://kingabdullah.jo/index.php/en_US/pages/view/id/253.html, data dostępu 7.06.2013.
[32] A. Dahmash, wywiad autora, Amman, 12.02.2013.
[33] T. al-Masri, wywiad autora, Amman, 2.03.2013.

Matylda Maria Konarczak

Wiosna w Kartaginie: o zmianach politycznych, społecznych i religijnych w Tunezji – od jaśminowej rewolucji do dzisiaj

Reżim Zajna al-Abidina Ben Alego

Rywalizacja okresu zimnej wojny doprowadziła do powstania fałszywych autorytarnych demokracji[1], w których obywatele, mimo świadomości istnienia odmiennego stanu rzeczywistości, latami wybierali tych samych przywódców, zapewniając im dekady władzy oraz, w pewnym sensie, perspektywę kontynuacji rządów poprzez elekcję ich potomków czy członków rodzinnych klanów w kolejnych wyborach. W rezultacie takich działań, władza, która z zamierzenia miała być demokratyczną, w rzeczywistości odznaczała się cechami władzy autorytarnej. Identyczna sytuacja miała miejsce w przypadku Tunezji. Dwadzieścia trzy lata niepodzielnych rządów dyktatora Zajna al-Abidina Ben Alego (ZABA) na zawsze odcisnęły piętno na historii i przyszłych losach Republiki Tunezyjskiej oraz jej obywateli. Akumulacja narastającego uczucia frustracji i bezsilności Tunezyjczyków wobec władzy zdającego się żyć w innych realiach prezydenta dała o sobie znać już wcześniej, chociażby w roku 2008 w mieście Gafsa[2], kiedy to przez ponad sześć miesięcy trwały manifestacje oraz strajki wywołane biedą i bezrobociem, trapiącymi w największym stopniu gubernatorstwa położone w centrum kraju.

[1] J. Danecki, *Tło bliskowschodnich przemian 2011 roku*, [w:] *Bliski Wschód coraz bliżej*, red. J. Danecki, S. Sulowski, Warszawa 2011, s. 21.

[2] L. Chouikha, E. Gobe, *La Tunisie entre la "révolte du bassin minier de Gafsa" et l'échéance électorale de 2009*, [w:] *L'Année du Maghreb*, CNRS Editions, 2009, s. 387–420, https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/410622/filename/Chouikha_Gobe_Tunisie_Gafsa_elections_2009.pdf, data dostępu 8.09.2015.

Trzy lata przed wybuchem jaśminowej rewolucji władzom tunezyjskim udało się jednakże samodzielnie uspokoić nastroje społeczeństwa[3].

Głosy krytyki pod adresem tunezyjskiego reżimu nadciągały już w 2009 roku z Francji, po opublikowaniu książki o charakterze analizy pt. *Władczyni Kartaginy*, która z oczywistych względów nie zyskała uznania tunezyjskiej rodziny prezydenckiej. Leila Ben Ali, żona prezydenta, osobiście interweniowała w tej sprawie, próbując powstrzymać publikację kontrowersyjnej pozycji, ukazującej strategiczną rolę pierwszej damy oraz jej klanu w sprawowanej wówczas dyktaturze[4]. Wysłannicy reżimu ZABA zorganizowali nawet manifestację przed siedzibą domu wydawniczego La Découverte w Paryżu[5], bowiem nie tylko według małżonki prezydenta książka ta zawierała informacje zniesławiające i znieważające, chroniony dotąd, wizerunek dyktatora oraz jego rodziny. Autorzy, Nicolas Beau i Cathrine Graciet, nie przebierali w słowach w swojej krytycznej ocenie poczynań klanu Ben Ali-Trabelsi. Trzeba podkreślić, że sama osoba prezydenta Ben Alego oraz jego krewnych nie budziła niechęci do tego stopnia, do jakiego znienawidzony został klan Trabelsich, z którego pochodzi żona obalonego prezydenta, Leila Trabelsi Ben Ali, prześmiewczo nazywana Fryzjerką lub *femme fatale*. Trabelsi uważani są za malwersantów finansowych nie tylko w granicach Tunezji, lecz także na skalę międzynarodową. Największy gniew i niechęć wzbudzała zaś osoba pierwszej damy, cieszącej się ogromnymi, niczym nieograniczonymi wpływami.

Kolejna książka ukazująca prawdziwy wymiar sieci stosunków władzy w klanie Ben Ali-Trabelsi nosi tytuł *Skorumpowany Ben Ali*[6]. Prace nad nią zostały ukończone 31 grudnia 2010 roku, tzn. dwa tygodnie po wybuchu pierwszych manifestacji. Ostatecznie nie zdecydowano się na zmiany w tekście,

[3] Rok 2008 naznaczony został w Tunezji wydarzeniami określonymi „rewoltą w zagłębiu węglowym Gafsy".W ich trakcie górnicy z regionu Gafsy przeciwstawili się korupcji oraz wyzyskowi, co w efekcie stanowiło najważniejszy zryw w Tunezji od czasu tzw. „rewolucji chleba" w 1984 roku. Strajki rozprzestrzeniły się wówczas na pobliskie miasta, takie jak Moularès, M'dhila i Metlaoui. Do manifestacji dołączyły się również grupy uczniów oraz bezrobotna młodzież. Strajki w Gafsie dowiodły istnienia w Tunezji grupy społecznej, która nie identyfikowała się ani z niezorganizowaną wtedy opozycją, ani z ówczesną partią rządzącą.

[4] *Recours en Justice pour empêcher la parution du livre «La Régente de Carthage»*, http://www.tunisiawatch.com/ ?p=757, data dostępu 6.12.2012.

[5] *La régente de Carthage, Main basse sur la Tunisie*, https://www.bakchich.info/international/ 2009/10/02/la-regente-de-carthage-main-basse-sur-la-tunisie-56173, data dostępu 8.09.2015.

[6] A. Zmerli, *Ben Ali le ripou*, www.kapitalis.com, data dostępu 8.09.2015.

ponieważ tworzy on wiarygodny dowód rzeczywistej sytuacji w Tunezji w przeddzień obalenia reżimu i ukazuje blokadę wszelkich działań na scenie politycznej, a jednocześnie brak nadziei oraz perspektyw w wymiarze społecznym[7].

Reżim Ben Alego skazał kilka generacji Tunezyjczyków na bycie świadkiem nadużyć ze strony archaicznego systemu politycznego, stanowiącego połączenie systemu autorytarnego, gangsterstwa i powiązań mafijnych. Prezydent Republiki Tunezyjskiej miał jednak pewną słabość – wierzył, że jego osoba jest ponad prawem i wszelkimi instytucjami. Już w pierwszych latach swoich rządów skutecznie uciszył wszelkie głosy sprzeczne z jego przekonaniami, zakazał działalności partiom politycznym, oczywiście z wyjątkiem Zgromadzenia Demokratyczno-Konstytucyjnego. Jednym słowem zamknął scenę polityczną dla sił opozycyjnych, a otworzył ją dla siebie, swojej rodziny oraz zwolenników własnego klanu. Nałożył też cenzurę na media, prasę, literaturę i sztukę. Działania te oznaczały *de facto*, iż odzyskanie niepodległości przez Tunezję w 1956 roku finalnie nie zwiększyło zakresu wolności i swobód. Wręcz przeciwnie – nowa władza, pompatycznie określająca się republikańską, ograniczyła istniejące dotychczas prawa, które przysługiwały Tunezyjczykom w okresie kolonialnym, tzn. prawo do wyrażania opinii, stowarzyszania się, tworzenia partii lub publikacji[8].

Znienawidzony klan Ben Ali–Trabelsi

W przeciwieństwie do swojego poprzednika, Habiba Burgiby, który nie pozostawił znaczącego majątku po śmierci, Ben Ali i jego klan, zasobni w olbrzymie rezerwy pieniężne, uchodzą w oczach Tunezyjczyków za skrajnie skorumpowanych rządzących. Tłumaczy to w pewien sposób istniejący do dziś kult Burgiby, który w przeciwieństwie do Ben Alego oraz jego rodziny nie wzbogacał się kosztem finansów państwowych[9].

Skalę bogactwa prezydenta oraz jego bliskich doskonale ilustruje przykład tunezyjskiej grupy holdingowej Princesse El Materi Holding, składającej się z dwudziestu przedsiębiorstw w chwili jej założenia (2004) przez Mohameda Sakhra

[7] A. Zmerli, *Ben Ali le ripou*, http://www.baya.tn/2012/11/07/ben-ali-le-ripou/, data dostępu 1.12.2012.
[8] Ibidem.
[9] Ibidem.

al-Materiego – zięcia obalonego prezydenta. W międzyczasie Ben Ali zajmował się już przygotowaniami do namaszczenia męża córki na kolejną głowę państwa tunezyjskiego. Princesse El Materi Holding zorganizowana była wokół siedmiu najbardziej znaczących domen gospodarczych, takich jak: finanse, handel nieruchomościami, rynek motoryzacyjny, media, telekomunikacja, turystyka morska oraz rolnictwo[10]. Jesienią 2010 roku po publikacjach Wiki Leaks grupę holdingową zaczęto już oficjalnie podejrzewać o funkcjonowanie w ramach tzw. praktyk rodziny Ben Ali-Trabelsi, zakwalifikowanej jako klan quasi-mafijny. Al-Materi zamieszany był bowiem w liczne oszustwa i defraudacje[11].

Fortuna familii Zajna al-Abidina Ben Alego szacowana jest na około 5 mld euro[12], nie włączając w tę sumę luksusowych rezydencji zagranicznych, zlokalizowanych przykładowo w Paryżu czy na Lazurowym Wybrzeżu[13]. Oprócz wszechogarniającego zjawiska nepotyzmu i kleptokracji należy również podkreślić powszechny przemyt, kradzieże, przywłaszczanie dóbr obywateli, korupcję, malwersacje finansowe oraz szantaże godne mafii sycylijskiej, gdyż procedury te bowiem najlepiej ilustrują obaloną dyktaturę ZABA[14]. W obliczu tych dysfunkcji nasuwa się zatem pytanie: W jaki sposób Republika Tunezyjska, zrodzona w entuzjazmie wizji państwa demokratycznego, zboczyła z drogi suwerenności narodu w kierunku rządów prezydenta dzierżącego władzę niemalże monarchy absolutnego?

---

[10] *La Tunisie diffuse la liste des sociétés Sakher El Materi*, http://www.kapitalis.com/economie/entreprise/5432-la-tunisie-diffuse-la-liste-des-societes-sakher-el-materi.html, data dostępu 1.12.2012.

[11] C. Le Tallec, *Les mille et une affaires du "clan Ben Ali",* http://archive.wikiwix.com/cache/?url= http%3A%2F%2Fwww.la-croix.com%2Farticle%2Findex.jsp%3FdocId%3D2452364%26rubId%3D4077, data dostępu 8.09.2015.

[12] J. Jarrassé, *Tunisie: le trésor caché des Ben Ali mis au jour*, http://www.lefigaro.fr/international/2011/02/21/01003-20110221ARTFIG00538-tunisie-le-tresor-cache-des-ben-ali-mis-au-jour.php, data dostępu 8.09.2015.

[13] W momencie wybuchu jaśminowej rewolucji rodzina Ben Alego była w posiadaniu m.in. budynku położonego w centrum Paryża, którego wartość szacowana była w roku 2011 na ok. 37 mln euro.

[14] Epicentrum korupcji i nepotyzmu w Tunezji stanowiła rodzina Trabelsi-Ben Ali. 220 skonfiskowanych w 2010 roku przedsiębiorstw, należących do rodziny Ben Alego, kreowało 21% zysków tunezyjskiego sektora prywatnego, przy jednoczesnym generowaniu 1% wynagrodzeń w skali krajowej. Firmy niebędące własnością prezydenckiego klanu napotykały na przeszkody, uniemożliwiające wejście na rynek, a w efekcie powodujące ich eliminację. Reglamentacje znoszone były jedynie dla osób pozostających w kontaktach z kręgami władzy oraz z rodziną Ben Ali-Trabelsi. Z kolei zagraniczni inwestorzy mieli utrudniony dostęp do rynku tunezyjskiego. W rzeczywistości bez przekazania części firmy w ręce rodziny Trabelsich nie mogli oni inwestować w tym kraju. Słynny stał się przykład sieci McDonald's, która nie zgodziła się podzielić zyskami z prezydenckim klanem.

Jaśminowa wiosna w Kartaginie, czyli rewolucyjne przebudzenie i symboliczny wymiar czynu Mohameda Buaziziego

Dopóki wpływy z turystyki oraz licznych delokalizacji, zwłaszcza przedsiębiorstw francuskich w Tunezji, pozwalały na kreację nowych miejsc pracy dla młodych, wykształconych obywateli (absolwentów szkół wyższych, zazwyczaj posługujących się jednym lub dwoma językami obcymi), mimo że sytuację ekonomiczną krajów Maghrebu określano jako trudną – nastroje społeczne nie były nadwerężone do ostateczności. Odkąd jednak międzynarodowy kryzys finansowy objął swoimi skutkami również państwa Afryki Północnej, kondycja gospodarki oraz położenie mieszkańców stały się wręcz rozpaczliwe. Właśnie w tym momencie obywatele Tunezji zdecydowali się na realizację postulatów rewolucyjnych, których naczelnym dążeniem stało się w pierwszej kolejności odsunięcie od władzy samego dyktatora, a następnie zlikwidowanie wpływów jego skorumpowanej rodziny, przywłaszczającej sobie majątek państwowy i zastraszającej zwykłych obywateli w oparciu o zgoła mafijne metody. Powyższe postulaty uważa się dzisiaj za pierwotne hasła, jednoczące początkowo wszystkich Tunezyjczyków w walce z reżimem dyktatorskim.

Gestem ludzkiej rozpaczy, który w sposób bezpośredni i natychmiastowy zapoczątkował falę protestów i manifestacji społeczeństwa na niespotykaną dotąd skalę, było samobójstwo 26-letniego Mohameda Buaziziego poprzez próbę samospalenia przed budynkiem merostwa w Sidi Bu Zajd 17 grudnia 2010 roku. Młody mieszkaniec tego miasta, którego publicznie upokorzono i któremu odebrano możliwość zapewnienia bytu rodzinie, zignorowany przez urzędników, krzyknął „Jeśli mnie nie widzicie, to się podpalę!", czego rzeczywiście natychmiast dokonał. Ben Ali, kontynuując swoją obłudną strategię i chcąc uspokoić nastroje rozgniewanego społeczeństwa, odwiedził umierającego mężczyznę w szpitalu, zapewniając jego rodzinę o sfinansowaniu kontynuacji leczenia we Francji[15].

Buazizi zmarł w skutek ciężkich obrażeń 4 stycznia 2011 roku. Obywatele jednak tym razem nie mieli zamiaru zamilknąć i po raz kolejny zgodzić się na upokorzenie ze strony reżimu. Ogromną rolę w informowaniu na bieżąco społeczeństwa o organizowanych manifestacjach, a także w udostępnianiu filmów oraz zdjęć z protestów na swoich blogach i kontach na Facebooku odegrali

[15] Y. Rayan, *The tragic life of a street vendor*, http://www.aljazeera.com/indepth/features/2011/01/201111684242518839.html, data dostępu 8.09.2015.

tunezyjscy blogerzy, inaczej nazywani cyberrewolucjonistami lub cyberdysydentami, tacy jak Haythem El Mekki, Aziz Amami, Lina Ben Mhenni czy Olfa Riahi. Podczas gdy Ben Ali wraz z rodziną spędzał przerwę noworoczną w Dubaju, do pokojowych manifestacji na tunezyjskich ulicach otwarto ogień.

Reakcja ze strony reżimu

Po powrocie z wypoczynku Ben Ali zdecydował się na publiczne przemówienie na kanale Tunes7, które wygłosił 10 stycznia 2011 roku w arabskim języku literackim[16], co po raz kolejny podkreśliło jego pewność siebie i wiarę w niezachwianą pozycję, a także oderwanie od realiów życia codziennego i problemów Tunezji oraz jej obywateli. Mowa ta nie odniosła oczekiwanego skutku, a wręcz spotęgowała wzburzenie tłumów protestujących na tunezyjskich ulicach; przede wszystkim zaś stanowiła kolejny dowód, iż Ben Ali nie identyfikował się ze swoim narodem, na co dzień posługującym się dialektem tunezyjskim. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przemówieniu z dnia 13 stycznia 2011 roku (emitowanym przez kanał Tunes7), protestujących obywateli określił mianem kryminalistów[17]. Zapewnił także, że wszyscy z nich zostaną ukarani. Za drugim razem Ben Ali po raz pierwszy zwrócił się jednakże do współobywateli w lokalnym dialekcie. Posłużył się słynnymi słowami *ana fhemtkom*, oznaczającymi *rozumiem was*, tzn. obywateli oraz ich oczekiwania[18]. Symbolika tych dwóch wyrazów jest o tyle istotna, iż odwołanie do nich powraca do dziś m.in. w piosenkach tunezyjskich wykonawców muzycznych[19].

Zazwyczaj mówimy „lepiej późno niż wcale", wtedy było już jednak za późno. Słowa prezydenta zostały po prostu wykpione przez mieszkańców, którzy kontynuowali manifestacje. Po dwudziestu trzech latach rządów Ben Ali stwierdził, że w końcu zrozumiał obywateli państwa, którego był prezydentem. Nadal łudził się, że niezwykle dynamiczny bieg wydarzeń będzie można jeszcze odwrócić, zatrzymać, cofnąć lub chociażby złagodzić. Jednak tym razem Ben Ali

[16] *Discours de Zine Ben Ali Tunisie manifestations 10 janvier 2011*, https://www.youtube.com/watch?v=BB8JR2l89U8, data dostępu 8.09.2015.
[17] *Discours Zine Ben Ali 13 janvier 2011*, https://www.youtube.com/watch?v=dq9nZeaikto, data dostępu: 8.09.2015.
[18] Ibidem.
[19] Por. *Ben Ali Rap-ana fhemtkom 5haltouni*, https://www.youtube.com/watch?v=oc-qwvsWJQ4, data dostępu 8.09.2015.

po raz pierwszy musiał zmierzyć się z szarą rzeczywistością. 14 stycznia 2011 roku opuścił Tunezję, udając się w nieznanym kierunku. Natychmiast pojawiły się liczne spekulacje dotyczące kraju docelowego. Początkowo spekulowano, iż samolot rodziny prezydenckiej wylądował na Malcie bądź we Francji[20]. W dniu ucieczki pierwszej damie potrzeba było aż dwóch samolotów, aby zabrać ze sobą półtorej tony złota w sztabkach z Banku Centralnego Tunezji[21]. Kiedy wiadomość o ucieczce została potwierdzona, radość i entuzjazm ogarnęły całą Tunezję, która jako pierwsza z państw arabskich rozpoczęła rewolucję oraz walkę o lepsze jutro. Na przyjęcie Zajna al-Abidina Ben Alego wyraziła zaś zgodę jedynie Arabia Saudyjska.

O strategii politycznej An-Nahdy podczas pierwszych wyborów demokratycznych

Wybory do Zgromadzenia Konstytucyjnego, początkowo przewidziane na 24 lipca 2011 roku, przesunięto na 23 października tego samego roku. Oficjalnym powodem opóźnienia, jak utrzymywał ówczesny premier Al-Badżi Kaid as-Sibsi, była konieczność zapewnienia jak najlepszych warunków oraz transparentności przeprowadzanych wyborów[22]. Największą popularnością w sondażach cieszyła się religijna Partia Odrodzenia, której przywódcą jest Raszid al-Ghannuszi, przebywający na uchodźctwie w Londynie od początku lat 90. aż do 30 stycznia 2011 roku. Al-Ghannuszi zmuszony był do emigracji, gdyż już w latach 60. wygłaszał pierwsze mowy religijne w szkołach, liceach, na uniwersytetach i w meczetach, a z biegiem lat jego działalność nabrała tempa, szybko zatem znalazła się na celowniku ówczesnej władzy[23].

W momencie rozpoczęcia jaśminowej rewolucji An-Nahda nie posiadała struktur osadzonych wewnątrz kraju[24]. Strategia tej partii opierała się na grze na uczuciach religijnych Tunezyjczyków, którzy przeżyli ostatnie dwadzieścia trzy lata w terrorze

[20] *Tunisie. Le président Ben Ali quitte le pays*, http://www.courrierinternational.com/article/2011/01/14/le-president-ben-ali-quitte-le-pays, data dostępu 8.09.2015.
[21] A. Leparmentier, *Paris soupçonne l'épouse du président déchu d'avoir fui avec 1,5 tonne d'or*, http://www.lemonde.fr/international/article/2011/01/17/paris-soupconne-l-epouse-du-president-dechu-d-avoir-fui-avec-1-5-tonne-d-or_1466639_3210.html#, data dostępu 8.09.2015.
[22] *Les élections en Tunisie fixées au 23 octobre*, http://www.lexpress.fr/actualite/monde/les-elections-en-tunisie-fixees-au-23-octobre_1000547.html, data dostępu 8.09.2015.
[23] A. Ben Hassouna, *Tunisie: le mystérieux monsieur Ghannouchi*, http://www.jeuneafrique.com/189321/politique/tunisie-le-myst-rieux-monsieur-ghannouchi/, data dostępu 8.09.2015.
[24] D. Legarde, *Tunisie: d'où vient le movement Ennahda?*, http://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/tunisie-d-ou-vient-le-mouvement-ennahda_956647.html, data dostępu 8.09.2015.

laickiej dyktatury ZABA. Co więcej, partia ta posiadała nieporównywalnie więcej zasobów finansowych na przeprowadzenie swojej kampanii wyborczej niż jej konkurenci. Podczas gdy inne partie funkcjonowały w rozproszeniu, wewnętrzna struktura An-Nahdy odznaczała się zorganizowaniem. Nie jest również tajemnicą, że An-Nahda finansowana jest przez Arabię Saudyjską oraz Katar[25]. Ponadto jej eksperci ds. wizerunku medialnego i promocji powiązani byli bezpośrednimi relacjami z Katarem. Jako przykład służyć może osoba Rafika Abdula Salama, zięcia Al-Ghannusziego i ministra ds. zagranicznych, wcześniej pracującego przez kilka lat dla katarskiej stacji telewizyjnej Al-Jazeera[26].

Schemat odbioru strategii partii przez przeciętnego obywatela Tunezji był odpowiednio zaprogramowany oraz właściwie dostosowany do kontekstu sytuacyjnego. Hasła partii stanowiły nieskomplikowane slogany, trafiające bezpośrednio do umysłów Tunezyjczyków. An-Nahda przedstawiała się jako partia religijna, strażnik islamu, Boga, rewolucji oraz jako jedna z ofiar reżimu Ben Alego. Równocześnie podkreślała laickość innych partii oraz ich zwolenników. Tego rodzaju kategorie określeń były jednoznacznie odnoszone do dyktatury Ben Alego, która bezsprzecznie miała wymiar laicki. Posługując się tym samym rozumowaniem, można dojść do kolejnego wniosku, a mianowicie: dwadzieścia trzy lata życia bez religii nie przyniosły nic poza ubóstwem, bezrobociem, korupcją i brakiem perspektyw na przyszłość, być może więc teraz islam jest najwłaściwszym remedium, a Koran będzie stanowić idealną podstawę dla przyszłej konstytucji. Warto też uświadomić sobie alienację, zrzeszających intelektualistów, partii lewicowych, które nie potrafiły dotrzeć do ubogiego społeczeństwa tak, jak czyniła to An-Nahda, znacznie bardziej zintegrowana z obywatelami dzięki użyciu nieskomplikowanego języka. Przekaz An-Nahdy opierał się na konstrukcjach czysto populistycznych, doskonale trafiających do grupy odbiorców, którzy bez trudu zrozumieli kategorię „wiernych", tj. partii An-Nahda oraz jej zwolenników, oraz „niewiernych", czyli pozostałych partii oraz reszty społeczeństwa. Popularności tej partii nie należy jednak tłumaczyć pełnym przekonaniem wobec niej ze strony

[25] J. Schneider, *Tunisie: d'où vient l'argent d'Ennahda?*, http://www.lepoint.fr/monde/tunisie-d-ou-vient-l-argent-d-ennahda-10-02-2012-1430241_24.php, data dostępu 8.09.2015.
[26] A. Azem, *The Extent and Limits of Qatar-Hamas Ties*, http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/05/qatari-hamas-alliance-meaning.html#, data dostępu 8.09.2015.

jej zwolenników, a jedynie spontaniczną reakcją wymierzoną przeciwko dyktaturze ZABA[27].

Zgodnie z przewidywaniami, to właśnie An-Nahda wygrała pierwsze wolne wybory w Tunezji, zdobywając ok. 40% głosów, co przełożyło się na 90 spośród 217 możliwych do uzyskania miejsc w Zgromadzeniu Konstytucyjnym. Należy wziąć tutaj jednak pod uwagę bardzo istotny czynnik percepcji, bowiem hasła związane z demokracją i jej wartościami w świecie arabskim nie trafiają w odpowiedni, zamierzony sposób do umysłów odbiorców, jak to ma miejsce w przypadku krajów o tradycjach demokratycznych. Kojarzą się bowiem z latami dyktatury oraz narzędziem w rękach dyktatorów, które zapewniało im nieustanną reelekcję poprzez fałszowanie wyników wyborów. W wyborach do Zgromadzenia Konstytucyjnego trzeba było zatem zmienić ten negatywny wizerunek i przekonać lud, że wcześniej nie miał do czynienia z prawdziwą demokracją oraz że instytucje demokratyczne mogą służyć czemuś innemu niż przedłużanie dyktatury. Taktykę tę doskonale wykorzystała partia muzułmańska, która nieustannie zapewniała wyborców o swojej szczerości, sprawiedliwości, pobożności oraz religijności.

Rządy An-Nahdy – kierunek w stronę demokracji?

Strategią An-Nahdy jest usatysfakcjonowanie wyznawców różnych poglądów poprzez stosowanie podwójnego dyskursu. Z jednej strony partia potwierdza, że nie stara się narzucić Tunezyjczykom religijnego modelu życia. Z drugiej strony respektuje prawo do noszenia hidżabów i nikabów w miejscach publicznych, takich jak np. szkoły czy uniwersytety, zarówno przez dorosłe kobiety i młode dziewczyny, jak i kilkuletnie dziewczynki. Zapewnia o swojej determinacji w walce z grupami salafitów, którzy odpowiedzialni są m.in. za atak na Ambasadę Stanów Zjednoczonych we wrześniu 2012 roku, a w tym samym czasie zwalnia z aresztu osoby, które go przygotowały i przeprowadziły[28]. Stanowisko to nie ułatwia znalezienia harmonii między religią i demokracją w życiu codziennym,

[27] J. Dridi, *Pourquoi Ennahda rencontre un succès populaire en Tunisie?*, http://kapitalis.com/ tribune/ 6378-pourquoi-ennahdha-rencontre-un-succes-populaire-en-tunisie.html, data dostępu 8.09.2015

[28] H. M. Sayah, *Qui a attaqué l'ambassade des Etats-Unis: retour sur Ansar al-Chari'a, Abou Iyadh et ses relations avec Ennahda?*, http://fr.institut-kheireddine.org/2012/09/qui-a-attaque-lambassade-des-etats-unis-retour-sur-ansar-al-charia-abou-iyadh-et-ses-relations-avec-ennahdha/, data dostępu 8.09.2015.

tzn. wypracowania równowagi pomiędzy praktykowaniem wiary przez poszczególne jednostki a szacunkiem wobec zasad rządzących życiem społeczeństwa. Wspomniana powyżej kwestia odnosi się do problemu tożsamości narodowej, który w ciągu ostatniego roku stał się w Tunezji przedmiotem ożywionej debaty, zarówno w sferze polityki, jak i w domach, kawiarniach czy na uniwersytetach. Fundamentaliści, ofiary dyktatury Ben Alego, na pierwszym miejscu utożsamiają się z muzułmanami i Arabami jako wyznawcami islamu. Z kolei liberałowie przedstawiają się najpierw jako Tunezyjczycy, a dopiero na drugim miejscu określają swoją muzułmańską tożsamość religijną[29].

Na przestrzeni ostatnich miesięcy zaobserwować można było szereg wydarzeń sygnalizujących nasilający się proces islamizacji społeczeństwa tunezyjskiego, objawiający w pierwszej linii ograniczeniem praw tunezyjskich kobiet, ale także opozycji wobec obecnie rządzącej partii. Powszechnie za jedno z pierwszych i jednocześnie najbardziej wstrząsających wydarzeń uznaje się gwałt na 27-letniej Tunezyjce popełniony przez dwóch policjantów, którzy według ich zeznań zastali ją oraz jej narzeczonego w samochodzie w „niemoralnej pozycji"[30]. Ofiara złożyła zeznania przeciwko policjantom, ale ku ogólnemu zaskoczeniu sprawa obróciła się przeciwko niej i została oskarżona o ostentacyjną nieprzyzwoitość z premedytacją[31]. Należy przy tym wspomnieć, że tunezyjskie kobiety posiadały dotychczas najwięcej praw w całym świecie arabskim dzięki promulgacji w roku 1956 Kodeksu statusu osobistego, ustanawiającego równość obu płci w wielu domenach.

Kolejnym zamachem na status kobiet w Tunezji są popularne w portach lotniczych tzw. „kontrole w stylu szariackim"[32]. Otóż w kwietniu 2013 roku doszło do zatrzymania na lotnisku Tunis-Carthage tunezyjskiej bizneswoman przez promuzułmańskiego funkcjonariusza, który szczegółowo wypytywał ją o cel i przyczynę indywidualnej podróży. Zadał jej także słynne pytanie, czy jej mąż jest poinformowany o samodzielnym wyjeździe. Sytuacja ta od momentu dojścia do władzy An-Nahdy nie jest przypadkiem odosobnionym na tunezyjskich

[29] J. Dridi, op.cit.
[30] N. Akari, *Meriem Ben Mohammed « Coupable d'avoir été violée»*, http://nawaat.org/portail/2013/04/29/meriem-ben-mohamed-coupable-davoir-ete-violee/, data dostępu29.04.2013.
[31] M. Ben Mohamed, *Coupable d'avoir été violée*, Editions Michl Lafon, Neuilly-sur-Seine, s. 75–76.
[32] *Tunisie: contrôle de police mode chariaa à l'aéroport Tunis-Carthage*, http://news.tunistribune.com/?q=node/1939, data dostępu 5.05.2013.

lotniskach. Co gorsza, inne Tunezyjki, podróżujące z dziećmi bez swoich mężów, zwłaszcza do Francji, nie mając odpowiednio wysokiej pozycji zawodowej, straciły bilety, a ich dzieci nie mogły wrócić na czas do szkół po wakacjach spędzonych z rodzinami w Tunezji[33]. Kobiety w Tunezji podróżowały wcześniej bez tego rodzaju ograniczeń, nic więc dziwnego, że An-Nahda jest aktualnie oskarżana za obranie sobie za cel ograniczenia praw płci pięknej.

W ciągu ostatnich dwóch lat, zwłaszcza wśród studentów należących do ruchu salafickiego, obserwuje się systematyczne rozpowszechnianie i coraz większą popularność zwyczaju zawierania małżeństwa *urfi*[34]. Zwyczaj ten zanikł w Tunezji w latach 70. XX wieku, jednak według ostatnich badań przeprowadzonych na pięciu największych uniwersytetach w Tunezji, problem ten dotyczy ok. 80% studentów – salafitów[35].

Szokującym dla liberalnego społeczeństwa okazało się również oświadczenie wahabickiego kaznodziei, według którego wierząca kobieta nie powinna podróżować sama lub prowadzić samochodu poza granicami miasta, nie będąc w towarzystwie *mahrama*[36]. Nierzadko dochodzi także do pobicia przez grupy salafitów dyrekcji placówek oświaty, ze względów bezpieczeństwa zabraniających wejścia na teren szkoły dziewczętom ubranym w nikaby[37]. Zdarzają się również przypadki agresji skierowane przeciwko turystom przybywającym do Tunezji. Latem 2012 roku doszło do napaści na francuskiego deputowanego Dżamala Gharbiego, z pochodzenia Tunezyjczyka, który został pobity gumowymi pałkami przez bandę salafitów, czego powodem były rzekomo nieprzyzwoite ubrania jego 12-letniej córki oraz żony[38].

---

[33] Ibidem.

[34] *Zawadż urfi*, czyli małżeństwo zwyczajowe, stanowi jedną z dopuszczalnych w islamie form małżeństwa czasowego. Związki te zawierane są zazwyczaj potajemnie bez obecności rodziny i świadków, gdyż konsekwencją zawarcia tego rodzaju związku jest pozbawienie kobiety praw, które przysługują jej w typowym związku małżeńskim, tj. finansowej odpowiedzialności męża wobec żony. Największą kontrowersję budzi jednak brak ponoszenia odpowiedzialności ze strony męża za dziecko poczęte w tym związku.

[35] *Le mariage coutumier (orfi) touche à 80% des étudiants salafistes*, http://www.tuniscope.com/index.php/article/20683/actualites/societe/salafistes-590715#.Uc3zktj4xEE, data dostępu 28.01.2013.

[36] *Tunisie: „La femme ne doit pas voyager seule ou conduire hors des villes", décrète Béchir Ben Hassen*, http://www.kapitalis.com/societe/14094-tunisie-la-femme-ne-doit-pas-voyager-seule-ou-conduire-hors-des-villes-decrete-bechir-ben-hassen.html, data odczytu : 8 września 2015.

[37] *Tunisie – Des salafistes font pression pour le niqab au lycée*, http://www.slateafrique.com/82515/tunisie-le-niqab-au-lycee-salafistes, data dostępu 8.09.2015.

[38] B. Roger, *Tunisie: un élu français agressé par des salafistes à Bizerte*, http://www.jeuneafrique.com/174632/politique/tunisie-un-lu-fran-ais-agress-par-des-salafistes-bizerte/, data dostępu: 8.09.2015.

Do propagowania ekstremistycznych haseł fundamentaliści posługują się przede wszystkim niepełnoletnimi. W Internecie obejrzeć można nagrania 10-letnich chłopców z Tunezji śpiewających hymny sławiące i deklarujące wierność wobec obecnego przywódcy Al-Kaidy, Ajmana az-Zawahiriego. Najbardziej wstrząsająca była jednakże obecność tzw. dzieci-dżihadystów podczas obchodów Święta Męczenników[39]. Wątpliwym jest, aby kilkuletnie dzieci, przebrane przez swoich rodziców za małych dżihadystów z bronią w ręce, rozumiały prawdziwy sens wyśpiewywania ekstremistycznych pieśni. Dlaczego zatem ich własne matki wystawiają je w takich strojach na Avenue Bourguiba, głównej tuniskiej alei? Popularnymi stały się też wyjazdy młodych tunezyjskich dżihadystów do Syrii celem wsparcia tamtejszych grup walczących z reżimem Baszszara al-Asada.

Wydarzeniami najbardziej wyczekiwanymi przez salafitów w Tunezji są jednak przyjazdy przybywających z Arabii Saudyjskiej szajchów salafickich, którzy popularyzują fatwy takie, jak: zawieranie małżeństw od dziewiątego roku życia oraz małżeństw dla przyjemności (tzw. *zawadż al-muta*); przyzwolenie na niewolnictwo oraz relacje intymne z niewolnicami bez konieczności zawierania związków małżeńskich; obligatoryjność noszenia nikabu przez kobiety; zakaz obchodzenia Mawlidu, czyli urodzin Proroka Muhammada; uznawanie słuchania muzyki za niemoralne, a także zalecanie nieoglądania telewizji[40].

Jednym z pierwszych sygnałów inicjujących początek zwalczania obecnej opozycji było natomiast wezwanie imama tuniskiego meczetu An-Nur do dżihadu przeciwko niewiernym, którzy planują wygrać następne wybory poprzez eliminację salafitów ze sceny politycznej, emitowane na żywo na kanale Ettounsia[41]. Jednak wydarzeniem, które najbardziej wstrząsnęło ostatnimi czasy mieszkańcami Tunezji, stało się brutalne zabójstwo lidera opozycji, adwokata i obrońcy praw człowieka Szukriego Balida. Serię śmiertelnych strzałów oddano nad ranem 6 lutego 2013 roku, kiedy ofiara wychodziła ze swojego domu. Wdowa po zmarłym, Basma Chalfawi, publicznie obwiniła An-Nahdę za zabójstwo swojego męża i kontynuuje obecnie

[39] A. Fordham, *Tunisie. Un nouveau vivier de djihadistes*, http://www.courrierinternational.com/article/2013/04/25/un-nouveau-vivier-de-djihadistes, data dostępu 8.09.2015.
[40] K. Moulfi, *Les salafistes veulent envoyer des femmes aux terroristes en Syrie pour satisfaire leur désirs*, http://www.algeriepatriotique.com/article/les-salafistes-tunisiens-veulent-envoyer-des-femmes-aux-terroristes-en-syrie-pour-satisfaire, data dostępu 27.03.2013.
[41] *Tunisie: Un imam appelle au jihad en direct à la télévision*, http://www.kapitalis.com/medias/12609-tunisie-un-imam-appelle-au-jihad-en-direct-a-la-television.html, data dostępu 1.12.2012.

rozpoczętą przezeń walkę. Jest to pierwsze morderstwo o charakterze politycznym w Tunezji od upadku reżimu. Szukri Balid od dłuższego czasu otrzymywał liczne groźby. Był sekretarzem generalnym Ruchu Demokratycznych Patriotów, a także adwokatem stacji telewizyjnej Nessma, postawionej w stan oskarżenia za emisję filmu *Persepolis*. Do rozpoczęcia jaśminowej rewolucji krytykował reżim Ben Alego, a następnie rządy radykalnych islamistów. Jego zabójstwo natychmiast spowodowało fale demonstracji i manifestacji, strajk generalny w całej Tunezji oraz dewastację licznych biur partii An-Nahda. Po zabójstwie Balida ówczesny premier Hamadi Dżebali zapowiedział dymisję urzędującego gabinetu i utworzenie nowego technokratycznego rządu. Rozmowy w tej kwestii jednakże nie powiodły się i Dżebali podał się do dymisji[42].

Zakończenie

W styczniu 2013 roku świętowaliśmy drugą rocznicę wybuchu jaśminowej rewolucji. Czy skutkiem powszechnego zrywu miałoby się stać wprowadzenie szariatu? Narzucanie prawa religijnego przez salafitów, uciekających się do gróźb, zastraszania, agresji werbalnej i fizycznej, przypomina metody działania niedawno obalonego reżimu. Czy Tunezja zmierza zatem w stronę dyktatury, ale tym razem o charakterze religijnym? Opozycjoniści już od dłuższego czasu z przekąsem mówią o powstawaniu Tunistanu, a tunezyjskie kobiety z coraz większym niepokojem spoglądają w przyszłość.

[42] *Tunisie: Ennahdha refuse le „gouvernement de technocrates" annoncé par Hamadi Jebeli*, http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20130207110352/, data dostępu 7.02.2013.

Karol Dobosz

Dynamika stosunków turecko-irańskich w XXI wieku

Począwszy od powstania nowoczesnego państwa tureckiego, a dokładniej od roku 1932, kiedy Turcja uregulowała kwestie sporne dotyczące granic z Iranem, stosunki obu państw cechował względny spokój – były one neutralne i co najwyżej poprawne. Przyczyn chłodnego i pragmatycznego podejścia obu stron można upatrywać pośród szeregu czynników etnicznych, kulturowych i historycznych. Wraz ze wzrostem nastrojów nacjonalistycznych po upadku Imperium Osmańskiego oraz przede wszystkim po utworzeniu Republiki Turcji szczególnie popularna stała się idea panturkizmu[1]. Była to odmiana nacjonalizmu, zgodnie z którą na narodzie tureckim spoczywa szczególne posłannictwo wobec wszystkich ludów pochodzenia turkmeńskiego[2]. Ten rodzaj ideologii spotykał się z kontestacją Iranu, w którym 18% populacji stanowią turkojęzyczni Azerowie oraz inne grupy pochodzenia turkmeńskiego[3]. Pomimo różnic na tle etnicznym czy religijnym oba państwa aż do 1979 roku łączył jednak sojusz ze Stanami Zjednoczonymi[4] oraz obawa przed rosnącą strefą wpływów Związku Radzieckiego w regionie Bliskiego Wschodu[5].

Duży wpływ na stosunki obu państw miała rewolucja w Iranie w 1979 roku. Utworzenie Islamskiej Republiki Iranu spolaryzowało opinie na temat dalszej polityki wśród elit będących w tym czasie u władzy w Turcji. Mniej alarmistyczne

[1] S.T. Hunter, *Iran's Foreign Policy in the Post-Soviet Era: Resisting the New International Order*, Santa Barbara 2010, s. 156–157.
[2] J.M. Landau, *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, London 1995, s. 2–5.
[3] *Iran*, CIA Factbook, https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ir.html, data dostępu 4.01.2013.
[4] W 1955 roku Iran przystąpił do Organizacji Paktu Bagdadzkiego, której członkami były również Turcja, Pakistan, Wielka Brytania oraz Irak.
[5] S.T. Hunter, op.cit., s. 157.

i bardziej pragmatyczne podejście w stosunku do Iranu głosili natomiast umiarkowani kemaliści oraz członkowie partii o zabarwieniu muzułmańskim[6]. Ogólnie rzecz biorąc, stosunki bilateralne obu państw nie doznały natychmiastowego uszczerbku. W 1980 roku doszło do zamachu stanu w Turcji, w efekcie czego priorytetem stały się kwestie bezpieczeństwa wewnętrznego, zaś polityka zagraniczna straciła na znaczeniu[7].

Na stosunkach Turcji i Iranu cieniem kładła się natomiast, tocząca się w latach 1980-1988, wojna iracko-irańska. Przyczyną tego stanu rzeczy była obawa ze strony Ankary, że porażka Iraku mogłaby doprowadzić do rozpadu państwa i tym samym do powstania kurdyjskiej organizacji terytorialnej, co z kolei groziłoby wzrostem tendencji separatystycznych w samej Turcji. Z drugiej strony istniała obawa, że w razie zwycięstwa Iranu mogłoby dojść do zachwiania regionalnej równowagi sił. Władze w Ankarze wydały zatem rozkaz, aby w przypadku takiego scenariusza wojska tureckie wkroczyły na terytorium północnego Iraku i zajęły znajdujące się tam główne miasta Mosul i Kirkuk wraz z, bogatymi w surowce, okolicznymi polami naftowymi[8].

Obszarem nieporozumień stała się również płaszczyzna ideologiczna. Obie strony obawiały się, że model ustrojowy sąsiada może być powodem działalności propagandowej bądź szpiegowskiej, której celem mogłaby być destabilizacja państwa. Jednym z głośniejszych kryzysów w stosunkach obu państw była *afera Sincan* z 1997 roku. Sincan to nazwa dystryktu Ankary, w którym 31 stycznia 1997 roku zorganizowane zostały protesty antyizraelskie. Organizatorzy zaprosili ambasadora Iranu w Turcji oraz przedstawiciela ludności palestyńskiej w Izraelu. W efekcie niezadowolenia wojskowego establishmentu władze w Ankarze wyprowadziły na ulice miasta ponad 50 czołgów, obalono rząd ówczesnego premiera Turcji Necmettina Erbakana[9] (określanego mianem „dyżurnego islamisty kraju")[10], zaś ambasadora oraz konsula Iranu w Stambule wydalono z państwa. Władze

[6] Ibidem, s. 158.
[7] S. Poyraz, *Turkish-Iranian Relations: A Wider Perspective*, „Seta Policy Brief" 2009, nr 37, s. 4.
[8] Por. R. Takeyh, *The Iran-Iraq War: A Reassessment*, „Middle East Journal" 2010, nr 3/64, s. 365–383.
[9] S. Arsu, *Turkish Military Leaders Held for Role in '97 Coup*, „The New York Times", http://www.nytimes.com/2012/04/13/world/middleeast/turkey-detains-military-leaders-for-role-in-1997-coup.html?_r=0, data dostępu 4.01.2013.
[10] P. Michalski, *Recep Erdogan twardą ręką rządzi Turcją. Kim jest premier z aspiracjami do bycia sułtanem?*, http://natemat.pl/64227,recep-erdogan-twarda-reka-rzadzi-trucja-kim-jest-premier-z-apsiracjami-do-bycia-sultanem, data dostępu 2.02.2014.

w Teheranie zostały przy tej okazji oskarżone o atak na turecki sekularyzm państwowy, zaś samego ambasadora nazwano terrorystą. Właściwie aż do 2002 roku jedyny okres ocieplenia wzajemnych stosunków trwał krótko, bo od 1995 do 1997 roku, tj. gdy premierem Turcji był Necmettin Erbakan.

Istotną rolę w stosunkach bilateralnych w XX wieku pomiędzy Ankarą i Teheranem odgrywała kwestia kurdyjska. W czasie wojny iracko-irańskiej władze w Teheranie chętnie wykorzystywały dobre stosunki z irackimi Kurdami w celu destabilizacji północnej części Iraku[11]. Ten rodzaj strategii spotkał się jednak z ostrym sprzeciwem ze strony Turcji. Sytuacja wyglądała podobnie podczas pierwszej wojny w Zatoce Perskiej. Oba kraje wspomagały też rywalizujące ze sobą obozy polityczne. Turcja wspierała Demokratyczną Partię Kurdystanu pod rządami Masuda Barzaniego, natomiast Iran Patriotyczną Unię Kurdystanu pod przewodnictwem Dżalala Talabaniego[12]. Okres lat 90. obfitował w napięcia dotyczące działalności Partii Pracujących Kurdystanu i wsparcia, jakie organizacja ta rzekomo otrzymywała od Iranu. Szczególnie drażliwa na tym punkcie Turcja nie wahała się użyć siły, kiedy uznała to za konieczne. W czerwcu 1999 roku lotnictwo tureckie zbombardowało należący do Iranu obszar pod pretekstem zniszczenia mieszczących się tam baz kurdyjskich terrorystów.

Po upadku ZSRR rywalizacja Iranu i Turcji rozszerzyła się również na region Azji Centralnej w związku z powstaniem nowych republik – Gruzji, Armenii oraz Azerbejdżanu. Główną rolę w polityce zagranicznej Turcji w pierwszej połowie lat 90. odgrywała retoryka opierająca się na idei panturkizmu i solidarności narodów pochodzenia turkmeńskiego[13]. Działania tureckie ukierunkowane były na utworzenie wspólnoty na wzór Ligi Państw Arabskich, w której przewodnią rolę pełniłaby oczywiście Turcja. Ten rodzaj polityki spotkał się z brakiem przychylności ze strony Iranu, którego terytorium zamieszkuje spora mniejszość pochodzenia turkmeńskiego. Turecko-irańska rywalizacja o wpływy w regionie Azji Środkowej skupiła się przede wszystkim na Republice Azerbejdżanu[14]. Kraj ten zamieszkiwany jest przez turkmeńskich Azerów (co etnicznie zbliża go do Turcji), jednak dominującym

[11] B. Wilson, *The evolution of Iranian Warfighting during the Iran-Iraq War: When Dismounted Light Infantry Made the Difference*, „U.S. Army Foreign Military Studies Office", http://fmso.leavenworth.army.mil/documents/PF-Iran-Iraq.pdf, data dostępu 5.01.2013.
[12] W. Hale, *Turkish Foreign Policy*, London 2000, s. 307.
[13] M. Landau, op.cit.
[14] S.T. Hunter, op.cit., s. 162.

wyznaniem jest islam szyicki (co religijnie stawia go u boku Iranu)[15]. Ostatecznie żadnemu z państw nie udało się uzyskać decydującego wpływu w regionie.

Przyczyny współpracy turecko-irańskiej

Podstawowym czynnikiem mającym wpływ na współpracę pomiędzy Iranem i Turcją w XX wieku była obawa przed rozszerzeniem strefy wpływów Związku Radzieckiego. Po upadku ZSRR główną płaszczyzną współpracy stała się kwestia kurdyjska. Oba państwa prowadziły zgodną politykę przeciwdziałania ruchom niepodległościowym i wszelkim przejawom emancypacji wśród Kurdów. Jednym z wyrazów owej zgodności była współpraca na rzecz utrzymania integralności terytorialnej Iraku w latach 90.

Wraz z nałożeniem sankcji na Iran w roku 1995 oraz 1996 (jako skutku polityki „podwójnego powstrzymywania" wprowadzonej przez USA) Iran zacieśniał współpracę ekonomiczną z Turcją[16]. Jednocześnie Turcja, dążąca do dywersyfikacji źródeł surowców energetycznych, dostrzegała w Iranie atrakcyjnego partnera. Rozkwit wzajemnych relacji handlowych spowodowany był również niezadowoleniem Turcji z uprzednich inwestycji w nowo powstałych państwach Azji Centralnej. Oprócz chłonnego rynku Iran stanowił drogę dostępu do rynków regionu Azji Południowej[17].

Okresem największego ocieplenia we wzajemnych relacjach były lata 1995-1997. W tym czasie funkcję premiera w Turcji sprawował Necmettin Erbakan, który dążył do poprawy stosunków ze wszystkimi państwami muzułmańskimi. W czasie swojej kadencji wspomógł on tworzenie tzw. grupy D-8 (Developing-8 Organization for Economic Cooperation), czyli grupy ośmiu muzułmańskich państw na drodze postępu gospodarczego[18]. Ponadto Erbakan udał się z wizytą do Iranu, której efektem było podpisanie porozumienia w sprawie sprzedaży gazu ziemnego o wartości 20 mld USD[19]. Jednak zmiana władzy w Turcji w 1997 roku wpłynęła negatywnie na jej stosunki z Iranem[20].

---

[15] L. Alieva, V. Ayyub, *Views on the history of democratic development in Azerbaijan and Turkey*, Qanun 2010, s. 146–150.
[16] K. Katzman, *Iran: U.S. Concerns and Policy Responses*, Congressional Research Service, http://fpc.state.gov/documents/organization/217472.pdf, data dostępu 7.11.2013.
[17] S.T. Hunter, op.cit., s. 166.
[18] *Brief History of D-8*, http://www.developing8.org/About.aspx/, data dostępu 5.01.2013.
[19] Defying U.S., *Turkey to sign gas deal in Iran*, „The New York Times" 1996, nr 145, s. 11.
[20] Por. R. Olson, *Turkey–Iran relations, 1997 to 2000: the Kurdish and Islamist questions*, „Third World Quarterly" 2000, nr 5/21, s. 871–890.

Uwarunkowania stosunków turecko-irańskich w XXI wieku

Wskutek ewolucji otoczenia geopolitycznego na Bliskim Wschodzie nowe tysiąclecie przyniosło wiele istotnych zmian zarówno w Iranie, jak i w Turcji. Przede wszystkim zmieniły się elity rządzące w obu krajach, a co za tym idzie koncepcje w polityce zagranicznej[21], czego odzwierciedleniem stała się nowa jakość w stosunkach wzajemnych obu państw. Niektóre spośród historycznie doniosłych kwestii straciły na znaczeniu, inne dopiero stały się obiektem zainteresowania.

Przejęcie władzy w Turcji przez mającą muzułmańskie korzenie Partię Sprawiedliwości i Rozwoju (AKP) zniwelowało różnice ideologiczne[22]. Sam premier Recep Tayyip Erdogan, który uczęszczał do religijnej szkoły *imam hatip,* popiera większą obecność religii w życiu publicznym w Turcji. Wprowadzane obecnie zmiany mają za zadanie zniesienie, ustanowionego na wzór francuski, rozgraniczenia na sferę publiczną i religijną. Rządząca Partia Sprawiedliwości i Rozwoju odeszła od idei panturkizmu na rzecz szerszego porozumienia ze wszystkimi państwami muzułmańskimi[23].

Jednym z najważniejszych problemów, będącym częstym przedmiotem stosunków wzajemnych Iranu i Turcji, jest kwestia kurdyjska. Oba państwa zawarły wiele porozumień o współpracy w zakresie zwalczania kurdyjskich organizacji terrorystycznych. W latach 1996-1997 podpisany został układ o zwiększeniu kontroli granicy turecko-irańskiej. W 1999 roku zacieśniono współpracę, wprowadzając model wspólnego zwalczania bojowników z PKK[24]. Jednak pomimo podpisanych porozumień, nie należy zapominać, że w przeszłości taktyka wykorzystywania przeciwko sobie mniejszości narodowych, przede wszystkim Kurdów, była stosowana przez oba państwa. Problem pozostaje wciąż aktualny w związku z interwencją amerykańską w Iraku i na skutek utworzenia na północy kraju autonomii kurdyjskiej. Efektem wspólnej polityki był sprzeciw wyrażony przez oba państwa wobec stworzenia niezależnego Kurdystanu na terytorium Iraku.

[21] Por. J. Haynes, *Politics, identity and religious nationalism in Turkey: from Ataturk to the AKP*, „Australian Journal of International Affairs" 2010, t. 64, nr 3, s. 312–327.
[22] A. Gol, *The Identity of Turkey: Muslim and secular*, „Third World Quarterly" 2009, t. 30, nr 4, s. 796–800.
[23] L. Ururu, *Nationalism in Turkey*, „International Journal of Turcologia" 2009, t. IV, nt 7, s. 52–55.
[24] J. Misiągiewicz, *Polityka zagraniczna Turcji po zimnej wojnie*, Toruń 2009, s. 237.

Polityka Stanów Zjednoczonych i państw Europy skierowana przeciwko Iranowi pogarsza sytuację gospodarczą kraju poprzez nakładanie kolejnych sankcji międzynarodowych. Ponadto, w związku z pogłoskami o możliwej interwencji USA w Iranie, państwo to opuszcza coraz więcej inwestorów zagranicznych. Dlatego współpraca gospodarcza z Turcją zyskuje na znaczeniu. Szczególnie istotna jest tutaj kooperacja obu państw w kwestiach rozbudowy infrastruktury do przesyłu gazu ziemnego[25]. Turcja, będąc importerem ropy naftowej i gazu ziemnego, zainteresowana jest dobrymi stosunkami handlowymi z Iranem, które gwarantują jej dostęp do tanich surowców energetycznych.

Posiadający nuklearne ambicje Iran rozwija współpracę z Federacją Rosyjską i Chińską Republiką Ludową. Teheran zarzeka się przy tym, że badania nad technologiami nuklearnymi prowadzi wyłącznie w celach pokojowych, zaś jego broń biologiczna, chemiczna, czy pociski balistyczne mają za zadanie odstraszyć ewentualnych interwentów. Jednak posiadanie arsenału broni ABC umożliwia Iranowi prowadzenie stanowczej polityki w regionie Zatoki Perskiej, Morza Kaspijskiego oraz wobec Izraela, co spotyka się ze zdecydowanym sprzeciwem ze strony Stanów Zjednoczonych, które oskarżają Teheran o nielegalne sprowadzanie broni z zagranicy oraz potajemną proliferację broni masowego rażenia[26].

Stosunki turecko-irańskie w XXI wieku

Zmiany wewnętrzne

Wraz ze zmianami obozów rządzących w obu krajach, wzajemna współpraca najsilniejszych państw w regionie zaczęła rozkwitać. Po raz pierwszy od dziesięcioleci przełamana została stagnacja i brak zainteresowania. Powstaje pytanie, czym jest to względne ocieplenie. Czy jest to wyłącznie tymczasowa gra interesów, wymuszony sojusz, a może wstęp do nawiązania bliższej współpracy?

Zmiany w polityce zagranicznej Iranu nastąpiły dopiero po objęciu stanowiska prezydenta przez Mahmuda Ahmadineżada w 2005 roku. Nowy prezydent okazał się konserwatystą o nastawieniu antyzachodnim[27], który nie obawiał się popaść

[25] Ibidem, s. 240–241.
[26] P. Durys, *Wojskowe aspekty programu nuklearnego Iranu – Implikacje dla bezpieczeństwa sojuszniczego i europejskiego*, http://www.bbn.gov.pl/download/1/2523/PDurys-Wojskoweaspekty programunuklearnegoIranu-implikacjedlabezpieczenstwasojusz.pdf, data dostępu 7.01.2013.
[27] A. Ehteshami, *Iran's Regional Policies since the End of the Cold War,* [w:] *Contemporary Iran. Economy, Society, Politics*, red. Ali Gheissari, New York 2009, s. 330–331.

w konflikt ze Stanami Zjednoczonymi czy Izraelem. Przez jego ostre wypowiedzi, krytykę polityki Izraela, tłumienie powyborczych manifestacji w 2009 roku, powszechnie nazywanych zieloną rewolucją, uważany jest przez kraje zachodnie za zagrożenie. Dzięki niemu Iran mógł liczyć na poparcie ze strony Federacji Rosyjskiej oraz Chin[28]. W efekcie wsparcia udzielonego przez Pekin, władze w Teheranie bez przeszkód mogły rozwijać swój program nuklearny. To jednak spowodowało niezadowolenie państw Zachodu i dalszy wzrost napięcia w ich stosunkach z Iranem. Ponadto Stany Zjednoczone od lat oskarżają też Iran o udzielanie wsparcia rozmaitym grupom terrorystycznym.

USA ciężko jest ustabilizować sytuację w regionie bez pomocy Iranu. Po upadku Irak stał się obszarem zmagań państw walczących między sobą o wpływy. Iranowi zależało przede wszystkim na rozszerzeniu swojej strefy poprzez wykorzystanie silnych powiązań z mniejszością szyicką zamieszkującą południowowschodnią część Iraku. Wszystko to w ramach polityki utworzenia „szyickiego półksiężyca" (od Zatoki Perskiej aż do Morza Śródziemnego). Utrata wpływów w Syrii byłaby szczególnie bolesna, ponieważ blokowałaby działania Hezbollahu w Jordanii czy Autonomii Palestyńskiej[29]. Warto jednak zauważyć, że w 2011 roku władze w Teheranie, podobnie jak Waszyngton, wspierały protesty w Egipcie, które doprowadziły do obalenia rządów Hosniego Mubaraka.

Inną ważną kwestią, wokół której oscylują relacje turecko-irańskie, jest program nuklearny prowadzony przez władze w Teheranie[30]. Turcja nie popiera nakładania nowych sankcji oraz izolowania Iranu[31], ale jednocześnie jest przeciwna nabyciu przez Republikę Islamską broni atomowej. Władze w Ankarze popierają dialog grupy 5+1 (pięciu stałych członków Rady Bezpieczeństwa ONZ i Niemiec) z Iranem, naciskając na dyplomatyczne metody rozwiązywania konfliktów[32]. W myśl polityki „zero problemów z sąsiadami" Turcja nalega, by spór o program nuklearny w Iranie załatwić sposobami dyplomatycznymi. W Radzie Bezpieczeństwa

[28] Por. J.W. Garver, *Is China Playing a Dual Game in Iran?*, „The Washington Quarterly" 2011, t. 34, nr 1, s. 75–88.
[29] Por. R. el Husseini, *Hezbollah and the Axis of Refusal: Hamas, Iran and Syria*, „Third World Quarterly" 2010, t. 31, nr 5, s. 803–815.
[30] Por. D.E. Lynn et al., *Iran's Nuclear Future: Critical U.S. Policy Choices*, Santa Monica 2011.
[31] W czerwcu 2010 roku Turcja głosowała przeciwko przyjęciu rezolucji ONZ nr 1929 nakładającej kolejne sankcje na Iran.
[32] P. Osiewicz, *Stosunki irańsko-tureckie na początku XXI wieku: Implikacje dla regionu Bliskiego Wschodu*, „Przegląd Strategiczny" 2011, nr 1, s. 101.

ONZ reprezentanci Turcji głosują przeciwko nakładaniu dalszych sankcji na Iran. Turcja przy współpracy z Brazylią opracowała plan przyjęcia na swoim terytorium wzbogaconego przez Iran uranu, jednak pomimo sprzeciwu obu krajów Rada Bezpieczeństwa ONZ nałożyła nowe sankcje. Jednocześnie władze w Ankarze korzystają z faktu posiadania broni atomowej (od 40 do 90 głowic nuklearnych), zdeponowanej tam przez USA w ramach Sojuszu Północnoatlantyckiego (na podobnych zasadach broń nuklearną posiadają Belgia, Holandia, Niemcy i Włochy)[33]. Posiadanie broni nuklearnej przez Teheran jest stanem niepożądanym, ponieważ Turcja traci w ten sposób dotychczasową przewagę.

Turcja cieszy się coraz większym zaufaniem ze strony władz w Teheranie. Przede wszystkim postrzegana jest w regionie jako państwo silne i niezależne od Zachodu. Ponadto szczególnym uznaniem darzona jest rządząca już trzecią kadencję z rzędu turecka Partia Sprawiedliwości i Rozwoju, której notowania wyborcze wciąż rosną[34]. Wspólna wymiana handlowa obu państw wzrasta i, pomimo licznych sankcji ze strony ONZ, wynosi już ponad 10 mld USD rocznie (rok wcześniej wynosiła 3 mld USD)[35]. Ankara postawiła sobie za cel polepszenie stosunków handlowych z Iranem. Turcja była kluczowym graczem, dzięki któremu Iran mógł przetrwać sankcje ONZ. Wiadomo przynajmniej o 11 przypadkach, kiedy tureckie banki i firmy przewozowe nabywały technologie, których Iran potrzebuje. Departament Skarbu USA oświadczył nawet, że ma zamiar umieścić niektóre tureckie banki na tzw. czarnej liście. Należy pamiętać, że Iran jest obecnie izolowany na świecie, zbliżając się statusem do Iraku z lat 90. Potrzebuje on więc Turcji bardziej niż ona Iranu.

Jedną z ważniejszych płaszczyzn współpracy jest kwestia kurdyjska. Na terenie obu państw znajduje się licząca kilkanaście milionów mniejszość kurdyjska. W interesie Iranu oraz Turcji leży wspólne zwalczanie bojówek przejawiających tendencje separatystyczne. Dwa wydarzenia dotyczące kwestii kurdyjskiej wywarły znaczący wpływ na zmianę w stosunkach z Iranem. Pierwsze

[33] M. Chalmers, G. Perkovich, S. Pifer, P. Schulte, J. Tandler, *Looking Beyond the Chicago Summit: Nuclear Weapons in Europe and the Future of NATO*, http://www.brookings.edu/research/papers/2012/04/17-chicago-summit-pifer, data dostępu 9.01.2013.
[34] K. Fabbe, *Doing more with less: the Justice and Development Party (AKP), Turkish elections, and the uncertain future of Turkish politics*, „Nationalities Papers" 2011, t.39, nr 5, s. 657–666.
[35] *Foreign Trade By Countries*, , http://www.turkstat.gov.tr/VeriBilgi.do?alt_id=12, data dostępu 9.01.2013.

miało miejsce, gdy w 1998 roku Turcja zagroziła Syrii interwencją, co zmusiło ówczesnego prezydenta Hafiza al-Asada do wydania przywódcy PKK Abdullaha Ocalana. Wkrótce po tym został on zatrzymany przez tureckie służby bezpieczeństwa. To z kolei spowodowało długi okres „bezkrólewia" w Partii Pracujących Kurdystanu, a tym samym większą dezorganizację[36]. Drugim wydarzeniem była turecka odmowa uczestnictwa w inwazji na Irak w 2003 roku, co spowodowało pogorszenie w stosunkach Turcji ze Stanami Zjednoczonymi. W odpowiedzi Waszyngton utworzył w północnej części Iraku quasi-państwową autonomię kurdyjską. Ponadto w latach 2003-2008 obowiązywała tam strefa zakazu lotów, stanowiąca dla kurdyjskich bojówek parasol ochronny przed tureckimi samolotami. Turcja w 2006 roku znów zaczęła odczuwać skutki aktywności terrorystów. Z pomocą przybyły dwa państwa, które do niedawna traktowały Turcję wrogo. Syria na życzenie Ankary aresztowała każdą osobę powiązaną z PKK. Iran natomiast prowadził systematyczny ostrzał artyleryjski przygranicznych górskich pozycji PKK oraz jej bliźniaczego ugrupowania działającego na terytorium Iranu (PJAK). W akcie wdzięczności Turcja podpisała z Syrią porozumienie ws. handlu i turystyki oraz zapowiedziała ćwiczenia wojskowe w 2009 roku. Z kolei w przypadku Iranu turecki rząd postanowił zainwestować w region południowy Pars, łamiąc tym samym sankcje USA zakazujące inwestycji w Iranie[37]. Istnieją również dowody na wymianę informacji wywiadowczych, zaś w 2008 roku oba państwa podpisały memorandum o współpracy w kwestiach bezpieczeństwa.

Zarówno Turcja, jak i Iran zainteresowane są współpracą w ramach polityki bezpieczeństwa energetycznego. Republika Turcji jest jednym z głównych odbiorców ropy naftowej i gazu ziemnego wydobywanych na terenie Iranu. Zacieśnianie współpracy pomiędzy Turcją a Iranem powoduje rosnące niezadowolenie Waszyngtonu. Pomimo tego faktu w 2011 roku turecki minister do spraw energii i surowców naturalnych oświadczył, że Iran będzie drugim po Federacji Rosyjskiej dostawcą gazu ziemnego do Turcji. Jego irański odpowiednik potwierdził prowadzenie rozmów przy zawiązaniu współpracy energetycznej. Obecnie kooperacja obejmuje inwestycję w złoża regionu Pars wartą 3,5 mld USD, natomiast do 2015 roku planowany

[36] H.A. Unver, *How Turkey's Islamists Fell out of Love With Iran*, „Middle East Policy" 2012, t. 19, nr 4, s. 104–105.
[37] Ibidem, s. 105.

jest wzrost wartości inwestycji do 30 mld USD. W związku z międzynarodowym embargiem nałożonym na surowce energetyczne pochodzące z Republiki Islamskiej Iranu, władze w Ankarze stają się niezbędnym kontrahentem[38]. Nie należy zapominać, że odbudowujący się po wojnie Irak zamierza uruchomić w jak najkrótszym czasie pełne wydobycie ropy naftowej i gazu ziemnego, co będzie stanowiło kolejną alternatywę dla dywersyfikującej swoje źródła Turcji. Ponadto w 2009 roku oba kraje podpisały szereg bilateralnych umów ws. stref wolnego handlu i zniesienia ceł.

Zmiany zewnętrzne

W 2003 roku Turcja była jednym z nielicznych sojuszników USA, który odmówił udostępnienia swojego terytorium jednostkom amerykańskim w przygotowywanej inwazji na Irak, co świadczy o jakościowej zmianie stosunków turecko-amerykańskich, jaka dokonała się po 2002 roku[39]. Jednak w 2010 roku Turcja zdecydowała się na zamontowanie elementów tarczy antyrakietowej z ramienia NATO, co spowodowało falę niezadowolenia w Iranie, który uznał, że tarcza może utrudnić ewentualny odwet na Izraelu[40] (Turcja zastrzegła, że odmawia dzielenia się informacjami dostarczonymi przez radar z Izraelem). Turcja pod wodzą Erdogana bez względu na krytykę ze strony Iranu pozostanie partnerem NATO, aczkolwiek partnerem niewygodnym.

Generalnie polityka Turcji względem Iranu pomaga w stabilizacji Bliskiego Wschodu. Z drugiej strony oba państwa potrafią się wzajemnie blokować, jeżeli chodzi o polityczne wpływy w regionie. Turcja odbudowuje swoją pozycję również kosztem Iranu. Zbliżyła się z Syrią, jednak zrezygnowała z partnerstwa, gdy dobra passa odwróciła się od reżimu Baszszara al-Asada, stając tym samym w opozycji do Teheranu[41]. Po ataku izraelskiej marynarki na Flotyllę Wolności w 2010 roku Turcja zaangażowała się w obronę interesów Palestyńczyków w Autonomii Palestyńskiej, zastępując w tej roli Iran (drugą najpopularniejszą flagą w Autonomii

[38] A. Łoskot, *Turcja – korytarz tranzytowy dla surowców energetycznych do UE?,* Ośrodek Studiów Wschodnich, http://www.osw.waw.pl/sites/default/files/prace_17_1.pdf, data dostępu 13.01.2013.
[39] K. Kaya, *The Turkish-American Crisis: an analysis of 1 March 2003*, „Military Review" 2011, t. 91, nr 4, s. 69-75.
[40] *Iran Threatens to Target NATO Missile Shield in Turkey*, http://www.ctvnews.ca/iran-threatens-to-target-nato-missile-shield-in-turkey-1.731833, data dostępu 15.01.2013.
[41] I. Mohammed, *Turkey and Iran Rivalry on Syria*, „Turkish Journal of International Relations" 2011, t. 10, nr 2-3, s. 87–99.

Palestyńskiej jest obecnie flaga Turcji)[42]. Sytuacja międzynarodowa wymusiła na obu państwach sojusz. Teheran uzależnił się od pomocy ze strony Turcji. Ta z kolei potrzebuje surowców energetycznych i politycznych wpływów Iranu w regionie. Ciężko przewidzieć rozwój dalszej polityki Teheranu, ponieważ w samym Iranie zdania są podzielone. Irańska opozycja obwinia prezydenta, że nie stworzył warunków dla rozmów z opozycją syryjską oraz że nie współpracował z Turcją w kwestii Syrii.

Wraz z utratą wpływów w regionie oraz pogłębiającą się izolacją międzynarodową Iranu, Teheran coraz bardziej potrzebuje Ankary[43]. Dzięki wspólnym relacjom Turcja ma dostęp do tanich surowców energetycznych, na czym zyskuje budżet Iranu, którego 45% dochodów (80% eksportu) pochodzi ze sprzedaży tych surowców. Wykorzystując jednak fakt izolacji Teheranu, władze tureckie skutecznie podważają wpływy Iranu w regionie, w szczególności w Syrii oraz Iraku. Pomoc Turcji pozostawała jednym z głównych czynników umożliwiających Iranowi przetrwanie sankcji[44]. Oczywiście poza Turcją państwami współpracującymi z Iranem wciąż są Chiny oraz Federacja Rosyjska (dotyczy to głównie polityki energetycznej). Ponadto Iran korzysta ze swojej strefy wpływów, obejmującej państwa złączone wspólnotą języka, religii i kultury: Azerbejdżan, Afganistan, Pakistan i Tadżykistan.

Wydarzenia określane mianem „Arabskiej Wiosny" miały kolosalny wpływ na region Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Sprzeciw wobec porządków postkolonialnych spowodował utratę władzy w tzw. „państwach sułtańskich". Wzrost wpływów ugrupowań sunnickich zaowocował odrodzeniem w Egipcie Braci Muzułmanów, wyzwolił retorykę pansunnicką. Ponadto powstanie w Syrii roznieciło irańskie obawy przed utratą niedawno nabytej strefy wpływów w Iraku. W efekcie tych wydarzeń Iran przyjął w swojej polityce zagranicznej postawę defensywną w nadziei, że uda mu się ochronić rozległą strefę wpływów w regionie[45].

Stosunek Turcji do wydarzeń „Arabskiej Wiosny" ewoluował. Z początku Ankara postanowiła zachować się neutralnie i ostrożnie wobec wydarzeń na placu

[42] M. Urzędowska, *Atak na Flotyllę Wolności*, „Gazeta Wyborcza", http://wyborcza.pl/dziennikarze/1,110632,7959343,Atak_na_Flotylle_Wolnosci.html, data dostępu 9.01.2013.
[43] T. Otłowski, *Iran – nowe mocarstwo na Bliskim Wschodzie?*, raport dla Centrum Stosunków Międzynarodowych, Warszawa 2007, s. 4–5.
[44] S. Lalwani, *Why Isn't Turkey Balancing Iran?: Explaining Balance-of-Power and Alliance Behavior in Response to Nuclear Proliferation*, csis.org/files/publication/110916_Lalwani.pdf, data dostępu 18.01.2013.
[45] H.A. Unver, op.cit., s. 106.

Tahrir w Egipcie. Prezydent Egiptu Hosni Mubarak był wówczas jeszcze u władzy, zaś żadna ze stron nie posiadała przewagi. Jednak po upadku reżimu dyplomacja turecka nieco się ożywiła, przychylniej spojrzała na wydarzenia rozgrywające się w Libii i udzieliła porad wojskowych Sojuszowi. Wykorzystując swoją dobrą pozycję, Turcja zaangażowała się w demokratyczne reformy w Syrii, mimo budowanych przez lata bliskich stosunków z Asadami. O wolcie zdecydował m.in. zbyt silny sojusz syryjsko-irański, który sprawił, że Ankara zaczęła krytykować reżim z Damaszku[46].

Przeżywające od 2005 roku rozkwit, relacje Turcji z Iranem straciły na dynamice wskutek wydarzeń rewolucyjnych w Syrii. Izolowany na arenie międzynarodowej Iran stanął w obronie urzędującego prezydenta Baszszara al-Asada, co doprowadziło do osłabienia relacji z Turcją, choć znajdujący się w stanie politycznego oblężenia Iran nie może pozwolić sobie na utratę dotychczasowego wsparcia Ankary. Turcja, dążąca aż do 2011 roku do poprawy stosunków z Syrią, zmuszona była zrezygnować z planowanego strategicznego partnerstwa. Pomimo tych wydarzeń można spodziewać się dalszego zacieśniania współpracy pomiędzy Ankarą i Teheranem – szczególnie w dziedzinie energetyki.

[46] Ibidem, s. 107.

Michał Moroz

Inżynieria genetyczna a etyka muzułmańska

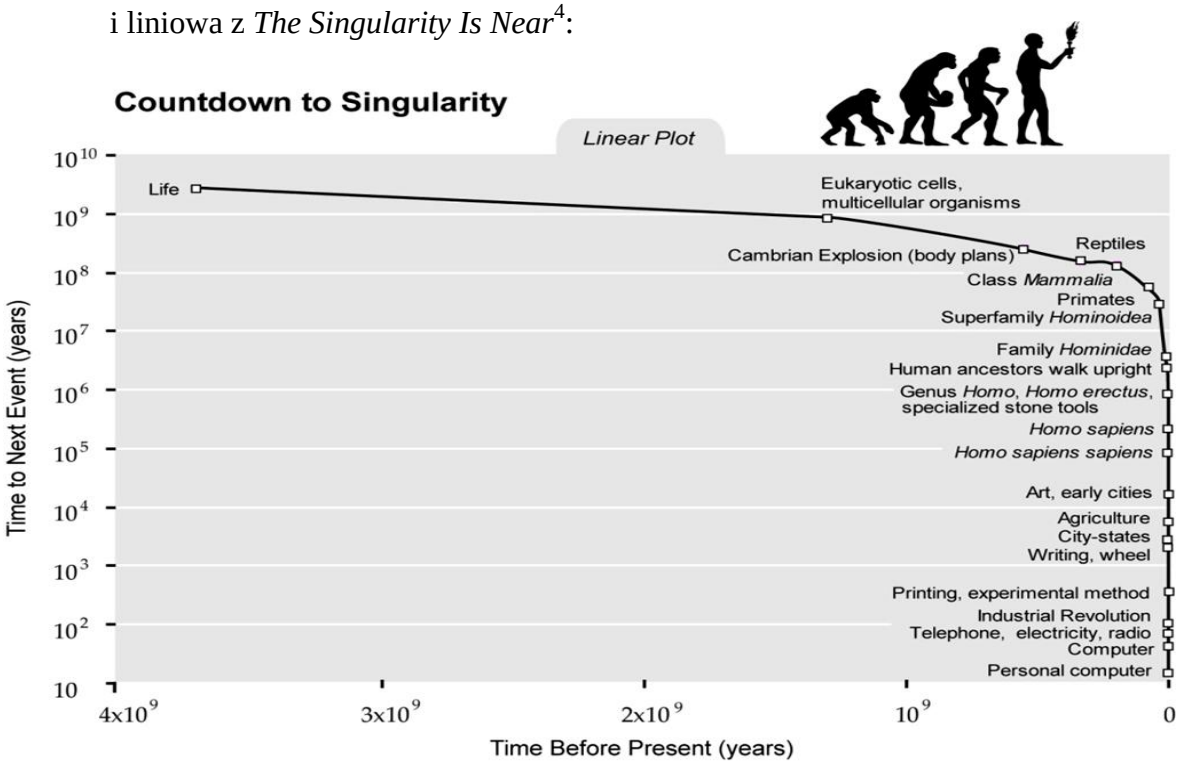
Rozwój technologiczny

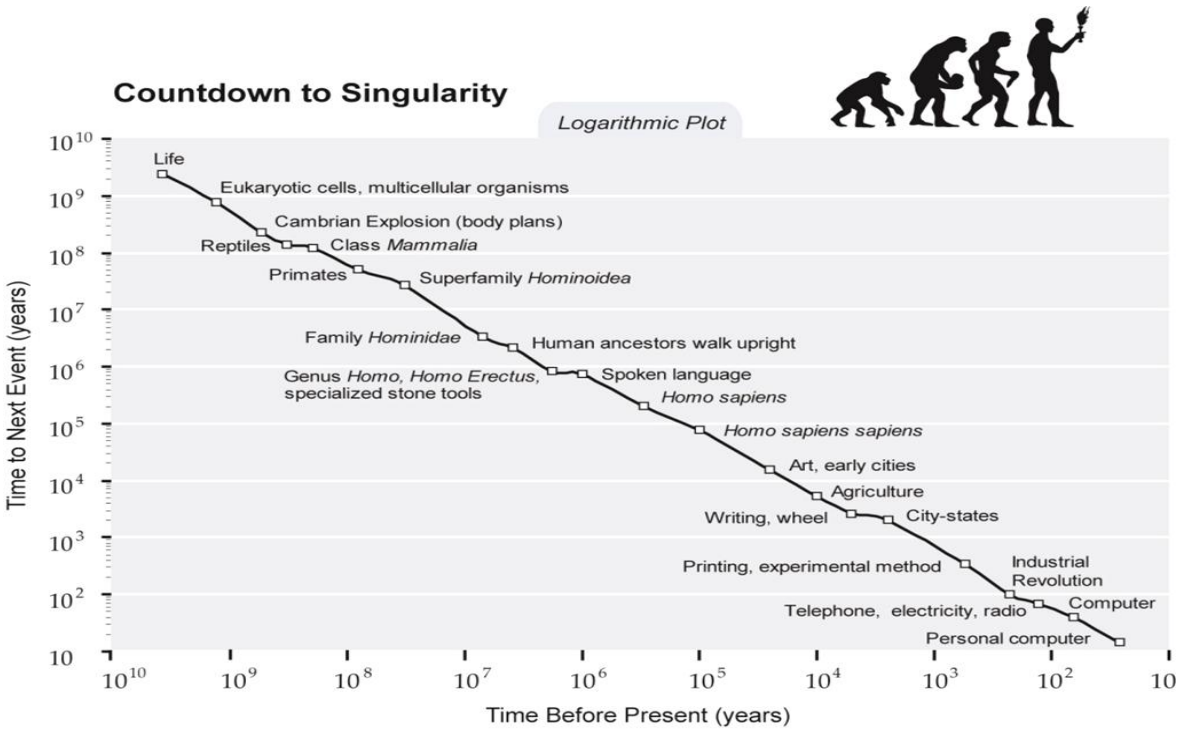
W ciągu ostatnich lat postęp technologiczny skrajnie zmienił obraz wielu dziedzin życia. Proces rozwoju wciąż trwa, a zdaniem niektórych badaczy wręcz przyśpiesza, dążąc do tak zwanej „technologicznej osobliwości" (ang. *singularity*). Termin ten został po raz pierwszy użyty przez jednego z twórców informatyki, Johna von Neumanna[1]. Teoria ta mówi o wykładniczo rosnącym rozwoju, w którym na pewnym etapie świat przestaje być całkowicie zrozumiały. Lepiej ujął to Arthur C. Clarke, uczony i pisarz science-fiction, słowami „każda wystarczająco zaawansowana technologia jest nieodróżnialna od magii"[2]. Obecnie obserwujemy coraz większe zainteresowanie tematyką wykładniczego rozwoju technologicznego. W Dolinie Krzemowej przy współpracy z NASA powstał nawet Uniwersytet Osobliwości Technologicznej (ang. Singularity University), którego założycielami byli Peter Diamandis oraz Ray Kurzweil.

Kurzweil jest jednym z czołowych badaczy zajmujących się analizą zjawisk związanych z osobliwością technologiczną. Obecnie pracuje m.in. w Google nad zagadnieniami związanymi ze sztuczną inteligencją. W książkach *The Age of Spiritual Machines* oraz *The Singularity Is Near*, wprowadził termin „prawa przyśpieszającego zwrotu" (ang. *law of accelerating returns*), które mówi, iż ewoluujące systemy rozwijają się wykładniczo wraz z upływem czasu. Postuluje także, aby rozwój technologiczny pod względem złożoności uznać za naturalną kontynuację

[1] S. Ulam, *Tribute to John von Neumann, 1903–1957*, „Bulletin of the American Mathematical Society" 1958, nr 64 (3), s. 5.
[2] A.C. Clarke, *Profiles of the Future,* London 1962.

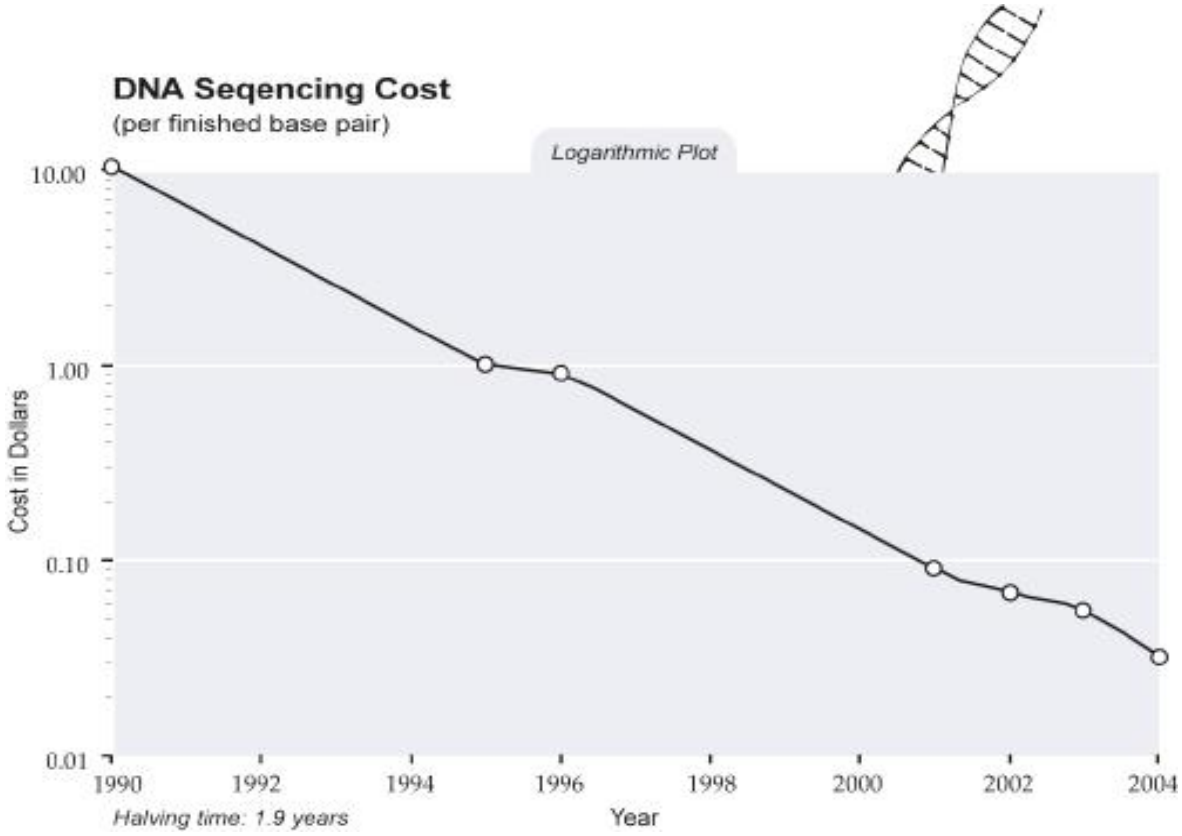
rozwoju życia na Ziemi[3]. Każdy kolejny etap rozwoju (sztuka, rolnictwo, pismo, druk, rewolucja przemysłowa, telefon, radio, komputer i komputer osobisty) następuje w coraz krótszych odstępach czasu. Proces ilustrują poniższe grafiki, logarytmiczna i liniowa z *The Singularity Is Near*[4]:





[3] Poniższe grafiki ukazują stan do 2004 roku. Zaktualizowane dane można znaleźć w R. Kurzweil, *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed*, New York 2012.
[4] Idem, *The Singularity Is Near*, New York 2005, s. 17–18.

Kurzweil udowadnia, iż obecny wykładniczy wzrost objawia się nie tylko w mocy obliczeniowej komputerów (tzw. prawo Moore'a[5]), lecz także w innych dziedzinach związanych z przetwarzaniem danych, takich jak ilość stron internetowych czy liczba patentów nanotechnologicznych. W przypadku inżynierii genetycznej pokazuje grafikę ukazującą malejący koszt sekwencjonowania DNA[6].



Kurzweil uważa, iż w najbliższych dekadach dojdzie do powstania sztucznych inteligencji (AI – *artificial intelligence*), które będą w stanie przejąć dalszy rozwój cywilizacji technicznej, czyniąc to w zawrotnym tempie. Można się nie zgadzać z utopijnymi wnioskami Kurzweila na temat przyszłości gatunku ludzkiego. Jego optymistyczna wizja osobliwości technologicznej została przez krytyków tej idei określona nawet jako „wniebowzięcie nerdów" (*rapture of the nerds*)[7]. Niemniej jednak można zauważyć, iż różne aspekty rozwoju technologicznego zrewolucjonizują

[5] W *Encyklopedii Zarządzania* zdefiniowane jako „sformułowane w 1965 roku przez Gordona Moore'a prawo, które w obecnej formie mówi, że liczba tranzystorów w układzie elektrycznym podwaja się co 18-24 miesiące". Por. http://mfiles.pl/pl/index.php/Prawo_Moore'a, data dostępu 30.10.2013.
[6] Ibidem, s. 73.
[7] Por. A.H. Eden, E. Steinhart, D. Pearce, J.H. Moor, *Singularity Hypotheses:An Overview*, [w:] *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*, red. A.H. Eden et al., New York 2013, s. 3.

w najbliższych dwóch dekadach życie na Ziemi. Będą to również badania i usługi związane z inżynierią genetyczną.

Genetyka w świecie arabskim

Obecnie badania naukowe w świecie arabskim mają niemal zerowy udział w rozwoju nauki i technologii. Widać to również na przykładzie Projektu Poznania Genomu Ludzkiego (Human Genome Project) prowadzonego w latach 1990-2003 przez Human Genome Organization (HUGO). Anwar Nasim, doradca COMSTECH (Komitet ds. Współpracy Naukowej i Technologicznej przy Organizacji Współpracy Islamskiej) podaje, że tylko czternastu badaczy z czterech krajów muzułmańskich brało udział w projekcie, zaś w 2000 roku w krajach muzułmańskich napisano tylko 1,033% światowych publikacji dotyczących nauki i technologii. Liczby te porównuje z wynikami małych krajów europejskich: 1,059% dla Belgii oraz 1,64% dla Szwajcarii[8]. Na ich tle udział świata arabskiego jawi się jako jeszcze skromniejszy.

Chociaż w państwach arabskich praktycznie nie prowadzi się zaawansowanych badań nad genetyką, część krajów utworzyła komisje zajmujące się tematami bioetycznymi. Dariusch Atighetchi w największej znanej mi monografii dotyczącej bioetyki w świecie islamu opisuje trzy instytucje, funkcjonujące w Algierii, Tunezji i Egipcie[9]:

- Conseil National de l'Éthique des Sciences de la Santé, założoną w 1996 roku w Algierii;
- Comité National D'Ethique Médicale, założony w 1994 roku w Tunezji;
- Egyptian National Commission for Bioethics, założoną w 1996 roku w Egipcie.

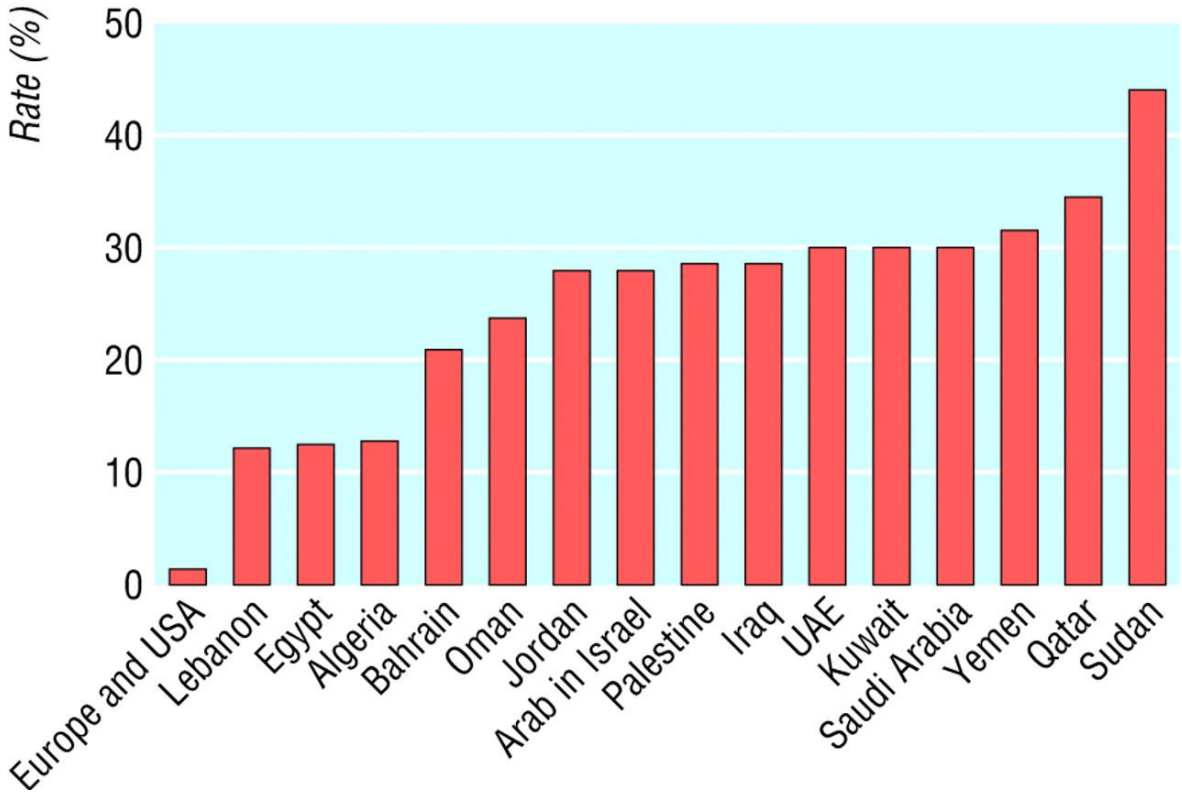
Światowa Organizacja Zdrowia na swojej stronie internetowej wymienia również inne instytucje[10]:

- Jordan National Committee for Science and Technology Ethics (Jordania);
- Lebanese Ethics Advisory Committee for Health and Life Sciences (Liban);
- Libyan National Committee for Bioethics, Biosafety and Biosecurity (Libia);

[8] A. Nasim, *Ethical Issues of the Human Genome Project: An Islamic Perspective*, [w:] *Bioethics in Asia*, red. N. Fujiki, D.R.J. Macer, Tsukuba 2000, s. 209–214.
[9] D. Atighetchi, *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, Dordrecht 2009, s. 16–18.
[10] *National ethics committees in the Eastern Mediterranean Region*, http://www.who.int/ethics/committees/emro/en/, data dostępu 30.10.2013.

- National Committee for Medical and Bio-ethics (Arabia Saudyjska);
- National Ethics Review Committee (Sudan);
- Comité National de Bioéthique Syrien (Syria).

W krajach arabskich notuje się bardzo dużą ilość chorób genetycznych. Spowodowane jest to kilkoma czynnikami – przede wszystkim tym, że 25-60% małżeństw zawieranych jest w najbliższej rodzinie. Poniższa grafika przedstawia procentowy udział małżeństw pomiędzy kuzynostwem[11].



Wśród innych powodów wymienia się starszy wiek wielu matek, które rodzą dzieci aż do osiągnięcia menopauzy, a także niski stopień edukacji oraz brak odpowiedniej prewencji i metod diagnostycznych[12].

Jednakże wraz z prognozowanym rozwojem medycyny i inżynierii genetycznej dostępnych powinno być coraz więcej możliwości leczniczych. W tej chwili największym instytutem naukowym prowadzącym badania w zakresie diagnozy i prewencji chorób genetycznych w regionie jest położone w Dubaju Centre for Arab Genomic Studies (Al-Markaz al-ʿArabī li-ad-Dirāsāt al-Ğinīyya). Wyzwaniem będzie

[11] L. Al-Gazali, H. Hamamy, Sh.a Al-Arrayad, *Genetic Disorders in the Arab World*, „British Medical Journal" 2006, nr 333 (7573), s. 832.
[12] Ibidem, s. 831–834.

jednak połączenie najnowszych osiągnięć medycyny z prawem muzułmańskim i lokalnymi tradycjami.

Aspekty teologiczne

Aby żyć zgodnie z wolą Bożą, muzułmanie odwołują się do Koranu oraz do wypowiedzi Proroka Muḥammada zawartych w hadisach. W przypadku, gdy nie mogą odnaleźć bezpośredniej odpowiedzi na nurtujący problem natury etycznej, korzystają z narzędzi takich jak *iǧtihād* (wysiłek twórczy) oraz *qiyās* (analogiczne rozumowanie). Przy ich pomocy można dostosować zasady islamu do współczesnych sytuacji, które nie występowały w czasach Proroka. Mówiąc o zagadnieniach bioetycznych oraz inżynierii genetycznej, muzułmańscy teolodzy powołują się na kilka ajatów, tj. wersetów koranicznych. Przeciwnicy inżynierii genetycznej w debacie cytują wersety takie jak: (95.4) „Stworzyliśmy człowieka w najpiękniejszej postaci", fragment ajatu (30.30) „Nie ma żadnej odmiany w stworzeniu Boga!" oraz fragment ajatu (32.9) „Następnie ukształtował go harmonijnie i tchnął w niego nieco ze Swojego Ducha; i dał wam słuch, wzrok i serca". Tworzenie nowego życia to przywilej Boga, tym samym działania w zakresie inżynierii genetycznej są traktowane jako wielki grzech (*kabā'ir*), ponieważ naśladują Boże dzieło. Uczonych można oskarżyć o *širk,* czyli o naśladownictwo Boga.

Część teologów twierdzi nawet, iż inżynieria genetyczna jest diabelską metodą i formą szatańskiego kuszenia. Przywołują w tym kontekście wersety (4.119-120):

> „I sprowadzę ich z drogi, i wzbudzę w nich pragnienia, gdy rozkażę im – oni będą obcinali uszy bydłu, gdy rozkażę im – oni będą zmieniać stworzenie Boga!" A kto weźmie sobie szatana jako opiekuna, zamiast Boga, ten ponosi stratę oczywistą.
>
> On obiecuje im i budzi w nich pragnienia; lecz szatan obiecuje tylko złudę!

Bardziej umiarkowani teolodzy zauważyli jednak, iż dosłowne traktowanie powyższych wersetów nie pozwalałyby na leczenie chorych. Jeżeli człowiek jest idealnym dziełem Boga, to czy dozwolona jest interwencja lekarska? W tym przypadku przywołują fragmenty wersetów (2.185) „Bóg chce dać wam ulgę, a nie chce dla was utrudnienia" oraz (5.32) „A ten, kto przywraca do życia człowieka, czyni tak, jakby przywracał do życia wszystkich ludzi". Jeżeli korzystając z inżynierii

genetycznej można skutecznie leczyć pacjentów, to jest to metoda zgodna z wolą Bożą. Na poparcie tej tezy cytowany jest ajat (45.13) „On poddał wam to, co jest w niebiosach i co jest na ziemi – wszystko pochodzi od Niego. Zaprawdę, w tym są znaki dla ludzi, którzy się zastanawiają!" oraz słowa Proroka przekazane w hadisach Al-Buẖārīego: „Nie ma choroby, której nie stworzyłby Bóg. Lecz stworzył On także sposób na jej wyleczenie"[13].

Uczeni muzułmańscy są jednak zgodni, że metody inżynierii genetycznej mogą zostać użyte do celów leczniczych wyłącznie wówczas, gdy wprowadzone zmiany w kodzie genetycznym nie będą dziedziczone przez następne pokolenia. Nie naśladuje się wtedy boskiego dzieła oraz nie ma wątpliwości związanych z dziedziczeniem. Muzułmanie bardzo dużą wagę przywiązują do legalności potomstwa – osoby posiadające geny pochodzące od innych niż rodzice dawców miałyby jako dzieci „z nieprawego łoża" realny problem z dziedziczeniem majątku. Przywoływana jest tutaj także analogia do sierot z wersetów (33.4-5):

> On nie czynił waszych dzieci adoptowanych – waszymi synami.
>
> Nazywajcie ich imieniem ich ojców, to będzie sprawiedliwsze u Boga. A jeśli nie znacie ich ojców – to niech będą waszymi braćmi w religii i waszymi podopiecznymi.

Perspektywy

Biorąc pod uwagę prognozy dotyczące rozwoju badań związanych z inżynierią genetyczną, spodziewać się można dynamicznego rozwoju rynku usług medycznych na świecie. W tej chwili pierwsze kroki stawia tak zwana genomika osobista, czyli leczenie dostosowane do genomu pojedynczego pacjenta. Innym przykładem są usługi badania genomu, oferowane m.in. przez firmę 23andMe. Za 99 dolarów firma tworzy raport ponad 240 cech oraz predyspozycji zdrowotnych. W pakiecie oferowana jest również usługa ukazująca historię pochodzenia etnicznego. Ta oferta może być szczególnie interesująca dla przedstawicieli różnych mniejszości etnicznych na Bliskim Wschodzie, którzy będą chcieli sprawdzić „czystość" swojego pochodzenia. Zgodnie z przewidywaniami Raya Kurzweila genomika osobista tanieje. Dwa lata temu cena za podobną usługę wynosiła 200 dolarów.

[13] *Sahih Buchari*, Księga 71, Medycyna: http://www.sultan.org/books/bukhari/071.htm, data dostępu 30.10.2013.

Rosną także obawy, iż wraz z ułatwionym dostępem do badań genetycznych pojawią się nowe problemy. Anwar Nasim wymienia cztery z nich[14]:

- Problemy związane z ograniczeniem prywatności;
- Genetyczna dyskryminacja przez pracodawców;
- Przymusowe badania w poszukiwaniu nosicieli poszczególnych genów;
- Implikacje społeczne: czy warto poślubić osobę o dużej podatności na raka czy choroby serca?

Uważam, iż w związku z niskim poziomem edukacji w krajach arabskich część obaw Nasima może się spełnić. Możliwe, że pracodawcy lub koncerny ubezpieczeniowe będą testować metody selekcji genetycznej w celach zwiększenia wydajności pracy. Jeszcze trudniejszymi do przewidzenia będą reakcje na kolejne zastosowania inżynierii genetycznej. Przykładem może być klonowanie. W tym przypadku uczeni muzułmańscy reprezentują kilka stanowisk[15]:

- Klonowanie jest kopiowaniem boskiego stworzenia i tym samym jest grzechem przeciw woli Boga;
- Klonowanie jest próbą kopiowania boskiego stworzenia, lecz uda się tylko wówczas, gdy Bóg tego zechce;
- Klonowanie może być nową metodą wspomagania rozrodczości. Może zostać jednak użyte tylko przez poślubione pary;
- Klonowanie pomoże zrozumieć wskrzeszenie zmarłych w Dniu Sądu oraz cud poczęcia Jezusa.

Akademia Badań Al-Azhar uznała, iż klonowanie nie będzie aktem twórczym, gdyż może się wydarzyć tylko zgodnie z Bożą wolą. Jednocześnie stwierdza, iż wiedza uzyskana przy badaniach nad klonowaniem może znacznie poszerzyć wiedzę medyczną i farmakologiczną. Klonowanie może zostać również wykorzystane do odtworzenia jednostki genialnej lub osoby szlachetnego przywódcy. Z drugiej strony Al-Azhar miał następujące zastrzeżenia[16]:

- Klonowanie metodą owcy Dolly jest mało efektywne i dlatego nie powinno się go stosować w przypadku człowieka;
- Sklonowane dziecko będzie kopią i nie będzie miało lepszych, wymieszanych cech rodziców;

[14] A. Nasim, op.cit.
[15] D. Atighetchi, op. cit, s. 241.
[16] Ibidem, s. 242–243.

- Klonowanie jest zbyt skomplikowane w porównaniu do naturalnego pożycia małżeńskiego;
- Klonowanie jako metoda prokreacyjna zabiera pozytywne emocje związane z poczęciem nowego życia;
- Jeżeli w przypadku klonowania użyje się jądra komórki jednej kobiety, komórki drugiej, zaś ciążę donosi trzecia kobiety, to która z nich będzie matką?;
- Klon wystawiony będzie na moralne, społeczne i zdrowotne problemy, które mogą doprowadzić do choroby psychicznej;
- Próbując stworzyć klon geniusza, utworzy się jedynie jego fizyczną kopię;
- Jeżeli klonowanie się nie powiedzie, to co stanie się z wytworzonymi zniekształconymi i okaleczonymi istotami? Czy mają one zostać zabite? Czy ich organy należy sprzedać? Czy też można je zamknąć w ZOO?

Kolejne spory dotyczyły statusu małżeństwa sklonowanej osoby, możliwości występowania u niej duszy, a nawet problemów związanych z dziedziczeniem. Prawdopodobnie klonowanie nie będzie jednak stosowane do celów reprodukcyjnych. Tendencja wskazuje raczej na badania w kierunku klonowania poszczególnych organów i tkanek. Kolejną innowacją jest drukowanie tkanek (ang. *organ printing*)[17], technologia jeszcze trudniejsza do zrozumienia przez laika.

Na problemy etyczne natrafią również rodzice, którzy będą chcieli wychowywać w duchu islamu tzw. *designer babies*, czyli dzieci, których cechy genetyczne zostały wyselekcjonowane w laboratorium. Trzeba również liczyć się ze wzburzeniem teologów, jeżeli dzieci wyposażone zostaną w geny pochodzące od innych osób. Prawdopodobnie umiarkowany sprzeciw wywoła selekcja genów pochodzących wyłącznie od rodziców. Warto zapytać, czy w tych okolicznościach nie pojawią się nadludzie, dzieci rodów królewskich z Zatoki. O negatywnych konsekwencjach „dzieci na zamówienie" pisze Francis Fukuyama[18].

Zdecydowany sprzeciw napotkają wszelkie badania dotyczące hybryd międzygatunkowych. W kulturze muzułmańskiej istnieje bardzo wyraźne rozróżnienie między człowiekiem a podległymi mu zwierzętami. Użycie genów zwierząt do jakichkolwiek celów medycznych nie będzie w żadnym wypadku akceptowane.

[17] Nagranie przedstawiające drukowanie ludzkiej nerki: http://www.ted.com/talks/anthony_atala_printing_a_human_kidney.html, data dostępu 30.10.2013.
[18] Por. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004.

To samo tyczy się tak zwanego *upliftingu*, czyli modyfikowania genetycznego zwierząt, w celu przekształcenia ich w inteligentniejszy, równy ludzkiemu gatunek[19].

Ilość problemów bioetycznych, z którymi skonfrontuje się etyka muzułmańska, znacznie wzrośnie w następnych dwóch dekadach. Świat islamu nie ma możliwości ignorowania coraz bardziej abstrakcyjnego postępu technologicznego. Wyjściem może być jedynie próba uregulowania problemów, które będą coraz częściej zderzać się z zasadami religii. „Postludzkiej przyszłości" nie da się jednak uniknąć[20].

[19] J.A.R. Roduit, D. Widrig, *Animal enhancement: the legal framework of mixing human-animal materials in Switzerland and our "postanimal" future,* "Bioethica Forum" 2012, t. 5, nr 2, s.75–76; N. Bostrom, A. Sandberg, *Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges*, „Science and Engineering Ethics" 2009, t. 15, nr 3, s. 311–341.

[20] Więcej na ten temat w N. Al-Rodham, *The Politics of Emerging Strategic Technologies: Implications for Geopolitics, Human Enhancement and Human Destiny*, Basingtoke 2011.

Noty o autorach

Abdalla, Michael, dr hab., Zakład Badań Porównawczych nad Kulturą, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Bednarowicz, Sebastian, dr, Zakład Języka i Kultury Arabskiej, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Berger, Rafał, Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej

Chazbijewicz, Selim, dr hab., Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Dobosz, Karol, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki

Dziekan, Marek M., prof., kierownik Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki

Filonik, Alexandr, dr, Centrum Badań Arabskich i Muzułmańskich, Instytut Studiów Orientalistycznych, Rosyjska Akademia Nauk

Gadomski, Sebastian, dr, Katedra Arabistyki, Instytut Orientalistyki, Uniwersytet Jagielloński

Jamsheer, Hassan A., prof. zw. dr hab., Katedra Studiów Bliskowschodnich, Instytut Historii, Uniwersytet Łódzki

Konarczak, Matylda Maria, absolwentka kierunku prawo publiczne, Szkoła Prawa Uniwersytetu Owernii w Clermont-Ferrand we Francji

Kończak, Izabela, dr hab., Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki

Kozicki, Michał, mgr, doktorant, Instytut Językoznawstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Machut-Mendecka, Ewa, prof. zw. dr hab., kierownik Katedry Orientalistyki Wydziału Filologicznego Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej

Malantowicz, Artur, mgr, doktorant, Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych oraz Instytut Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego

Michalski, Marcin, dr, Instytut Językoznawstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Mirys-Kijo, Karolina, mgr, doktorantka, Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki

Miszkinene, Halina, doc. dr, Centrum Języka Tureckiego, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Wileński

Moch, Michał, dr, Zakład Języka i Kultury Arabskiej, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Moroz, Michał, dr, absolwent studiów doktoranckich na Arabistyce i Islamistyce UW oraz oraz studiów Space Studies Programme na International Space University, Blue Dot Solutions

Musiatewicz, Joanna, mgr, doktorantka, Pracownia Języka i Kultury Arabskiej, Instytut Neofilologii i Lingwistyki Stosowanej, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Nalborczyk, Agata S., dr hab., Zakład Islamu Europejskiego, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

Narimanishvili, George, dr, Instytut Azji i Afryki, Wolny Uniwersytet w Tbilisi

Orzechowska-Słowikowska, Daria, dr, Instytut Studiów Politycznych, Polska Akademia Nauk

Pachniak, Katarzyna, prof. zw. dr hab., Katedra Arabistyki i Islamistyki, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

Pirický, Gabriel, dr, Instytut Studiów Orientalistycznych, Słowacka Akademia Nauk

Romanova, Natalia, dr, Centrum Badań Arabskich i Muzułmańskich, Instytut Studiów Orientalistycznych, Rosyjska Akademia Nauk

Stopczyński, Andrzej, mgr, doktorant, Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki

Stryjewski, Radosław, mgr, doktorant, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Wydział Historyczny, Uniwersytet Warszawski

Swinarska, Kamila, mgr, doktorantka, Zakład Historii Starożytnej, Uniwersytet Szczeciński

Woźniak, Marta, dr, Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki

Zagórski, Bogusław R., Instytut Ibn Chalduna/Collegium Civitas

W publikacji wykorzystano
i zmodyfikowano elementy
graficzne pochodzące z witryny
www.freepik.com

ISBN 978-83-63547-05-9