



ZACHÓD I ISLAM. DYLEMATY RELACJI

REJONY HUMANISTYKI







**Krakowska
Akademia**

im. Andrzeja Frycza
Modrzewskiego

Katarzyna Brataniec

ZACHÓD I ISLAM. DYLEMATY RELACJI

przedmowa

Hieronim Kubiak

REJONY HUMANISTYKI

numer 3





Rada Wydawnicza Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego:
Klemens Budzowski, Maria Kapiszewska, Zbigniew Maciąg, Jacek M. Majchrowski

Redaktor naukowy serii:
prof. nadzw. dr hab. Zbigniew Pucek

Recenzja:
prof. dr hab. Janusz Danecki

Projekt okładki:
Igor Stanisławski

Redaktor prowadzący:
Halina Baszak-Jaroń

Korekta:
Margerita Krasnowolska

Indeks osobowy:
Alicja Wargacka

Indeks rzeczowy:
Ewa Wiąckowska

Copyright© by Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2009

ISBN 978-83-7571-081-6

Żadna część tej publikacji nie może być powielana ani magazynowana w sposób umożliwiający ponowne wykorzystanie, ani też rozpowszechniana w jakiegokolwiek formie za pomocą środków elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych, bez uprzedniej pisemnej zgody właściciela praw autorskich

Na zlecenie Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
www.ka.edu.pl

Wydawca:
Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2009

Sprzedaż prowadzi Księgarnia Krakowskiego Towarzystwa Edukacyjnego sp. z o.o.
Kampus Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
ul. Gustawa Herlinga-Grudzińskiego 1, 30-705 Kraków
tel./faks: (012) 252 45 93
e-mail: ksiegarnia@kte.pl

Łamanie:
Margerita Krasnowolska

Druk i oprawa:
Eikon





SPIS TREŚCI

Hieronim Kubiak, Przedmowa	7
Wstęp	21

Rozdział pierwszy:

Problematyka cywilizacji

1.1. Pojęcie cywilizacji	29
1.2. Główne cywilizacje współczesnego świata	34
1.3. Rodzaje kontaktów między cywilizacjami	44
1.4. Kolonializm jako główny czynnik sprawczy napięć między cywilizacjami	48
1.5. Zachód i świat arabski – konflikt cywilizacji, mit czy rzeczywistość?	76

Rozdział drugi:

Relacje między cywilizacjami Zachodu i świata arabskiego – przeszłość i teraźniejszość

2.1. Podboje Arabów w Europie we wczesnym średniowieczu	97
2.2. Wyprawy krzyżowe	98
2.3. Imperium osmańskie	100
2.4. Ekspansja kolonialna w świecie arabskim	101
2.5. Świat arabski po drugiej wojnie światowej	105
2.6. Świat arabski w okresie zimnej wojny	109
2.7. Konfrontacja – stosunki Zachodu i świata arabskiego po roku 1990	117
2.8. Arabowie w Europie i USA	121





Rozdział trzeci:

Wzajemne postrzeganie

3.1. Postrzeganie świata islamu przez Zachód w średniowieczu	128
3.2. Islam i Arabowie w poglądach uczonych zachodnich	133
3.3. Fundamentalizm	159
3.4. Radykalne organizacje fundamentalistyczne	164
3.5. Wpływy Zachodu w świecie arabskim – imperializm kulturowy	180
3.6. Wzmacnianie tożsamości etniczno-narodowo-religijnej	182
3.7. Zachód w percepcji świata islamu	186
3.8. Jak muzułmanie i ludzie Zachodu postrzegają siebie nawzajem – badania opinii publicznej	189

Rozdział czwarty:

Zachód i świat arabski: pokojowe współlistnienie, współzależność czy konflikt cywilizacji?

4.1. Konsekwencje kontaktów między cywilizacjami	205
4.2. Kolonizacja – Algieria, dominacja – Egipt, konfrontacja – Irak, pokojowe współlistnienie – Liban	212
4.3. Kolonizacja – Algieria	213
4.4. Dominacja – Egipt	219
4.5. Konfrontacja – Irak	224
4.6. Pokojowe współlistnienie – Liban	227

Zakończenie: Czy możliwy jest nowy paradygmat? 237

Bibliografia 241

Indeksy 257





HIERONIM KUBIAK

Przedmowa

Wydawnictwo Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego oddaje do rąk czytelników pierwszą książkę Katarzyny Brataniec. Debiut autorski, pierwsza książka, *opus iuvenilis*. W języku potocznym słowo debiut często implikuje szczególną wyrozumiałość wobec dzieła kogoś, kto na swej zawodowej drodze stawia pierwsze kroki. Debiut to przecież dopiero zapowiedź, a nie dzieło życia. W przypadku tej książki żadna, a więc także wyrastająca ze szlachetnych przesłanek, „taryfa ulgowa” nie jest jednak potrzebna. Autorka nie boi się bowiem trudnych pytań i umie na nie szukać logicznie zwartych odpowiedzi, zna piśmiennictwo naukowe (polskie i obce, zwłaszcza angielskie) i prezentowane w nim stanowiska, a gdy jej zdaniem trzeba, nie waha się wątpić nawet w powszechnie znane twierdzenia, np. Samuela P. Huntingtona. Nie staje jednak przeciw autorytetom, jak by to powiedział Baltasar Gracian y Morales, „z przekory po złej stronie” tylko dlatego, że „przeciwnik obrał lepszą”. Wie, że kto pyta – żyje inaczej, nawet jeżeli – na razie – tylko pyta i jeszcze nie znajduje zadawalającej odpowiedzi. Czego szuka? Własnego paradygmatu, który byłby alternatywą zarówno wobec konfrontacji, jak i wojny cywilizacji. Sądzi, że droga do niego prowadzi poprzez analizę procesów społecznych: i tych osadzonych gdzieś daleko na osi czasu, w początkowych fazach dziejów interesujących ją cywilizacji, jak i tych ważnych *hic et nunc*. Z tej perspektywy, w sposób wysoce kompetentny i zarazem te-





oretycznie dojrzały, wprowadza czytelników w subtelną tkankę relacji oraz wzajemnych zależności pomiędzy Zachodem i islamem, w tym światem arabskim. Co więcej, nie feruje jednostronnych generalizacji, bo te zawsze noszą znamiona dogmatu, lecz prowokuje czytelników do nie lękających się prawdy poszukiwań, do własnego stanowiska.

Skąd u autorki ten typ zainteresowań i postawy poznawczej? Sądzę, że korzeni trzeba szukać nie tylko w jej osobistych predyspozycjach i oczywistym talencie, lecz także, a może nawet przede wszystkim, w dwu środowiskach, które zasadniczo wpłynęły na ostateczne ukształtowanie się jej osobowości społecznej i postawy poznawczej. Po pierwsze, był to krąg pracowników i studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego, najpierw z Instytutu Filozofii, a następnie Socjologii. Po drugie, zespół badawczy profesora Andrzeja Kapiszewskiego, pod jego wpływem zainteresowany społeczeństwami Bliskiego i Dalekiego Wschodu, a złożony zarówno z pracowników szkół wyższych, jak i doktorantów uczestniczących w programie Mistrz.

Droga na Uniwersytet Jagielloński, studia i doktorat

Katarzyna Brataniec urodziła się w Krakowie, w 1982 roku wraz z rodzicami przeniosła się do Myślenic, i tam też złożyła egzamin maturalny. Po pomyślnie zdanym egzaminie konkursowym w 1993 roku rozpoczęła studia w Instytucie Filozofii UJ. Początkowo fascynowała ją głównie filozofia niemiecka, a zwłaszcza teoria poznania Immanuela Kanta. Z tego właśnie zakresu pod kierunkiem prof. dr hab. Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej napisała i obroniła pracę magisterską, poświęconą problematyce wyobraźni w systemie filozoficznym Kanta. Jednak pierwsze studia nie kończą uniwersyteckiej przygody Katarzyny Brataniec. Już w trakcie trzeciego roku filozofii zaciekawienie światem społecznym skłoniło ją do podjęcia studiów także w Instytucie Socjologii UJ. Pod wpływem lektury prac Maxa Webera zaczęła badać relacje pomiędzy doktrynami religijnymi a etyką pracy, co związało ją z Zakładem Antropologii Społecznej i prof. dr hab. Marią Flis. Pod jej kierunkiem ukształtowała zręby swojego nowego warsztatu badawczego i zdobyła drugie magisterium (w 2000 roku, po przedstawieniu pracy *Wybrane doktryny religijne a rola pracy w kulturze europejskiej*). Teraz przygotowana jest już i do opisu rzeczywistości i do jej wyjaśnienia. Ale na tym nie koniec. Po treningu filozoficznym, socjologicznym i antropologicznym poszukuje jeszcze podstaw – teoretycznych i metodologicznych – do badań porównawczych nad kulturami narodowymi i cywilizacjami współczesnego świata, bez etnocentryzmu i ksenofobii. Zdobywa je poprzez specjalizację z zakresu europeistyki i kontakt z Zakładem Porównawczych Studiów Cywilizacji. Nowych impulsów do myślenia bez założonych z góry dogmatów dostarczają jej wykłady dr Beaty Kowalskiej.

Naturalną konsekwencją tych przygód poznawczych są studia doktoranckie. Katarzyna Brataniec postanawia sprawdzić się już nie tylko w roli intelektualnie i metodologicznie sprawnego absolwenta dwu kierunków studiów uniwersyteckich, lecz także samodzielnego badacza. Szuka więc klucza otwierającego drogę do porównawczych studiów nad cywilizacjami. Plan dysertacji doktorskiej początkowo prowadzi ją ponownie do Zakładu Antropologii Społecznej. Później zostaje przyjęta do grona



doktorantów prof. dr hab. Andrzeja Kapiszewskiego, który w 2000 roku na Wydziale Stosunków Międzynarodowych i Politycznych UJ utworzył Katedrę Bliskiego i Dalekiego Wschodu. Szczęśliwym zbiegiem okoliczności, w 2006 roku prof. Kapiszewski wygrał konkurs rozpisany przez Fundację na Rzecz Nauki Polskiej i zdobył środki umożliwiające mu, w ramach programu Mistrz, uruchomienie projektu badawczego pt. „Przemiany społeczne i reformy polityczne na Bliskim Wschodzie i ich wpływ na relacje świata islamu z Zachodem”. Program miał charakter interdyscyplinarny i łączył w spójną całość cztery perspektywy intelektualne: socjologiczną, kulturoznawczą, politologiczną i właściwą stosunków międzynarodowych.

Bezpośrednią inspiracją dla Andrzeja Kapiszewskiego stały się wyniki raportów „Arab Human Development”, przygotowanych pod auspicjami UNDP. Poruszył go zwłaszcza pesymistyczny obraz arabskiej części świata wyłaniający się z tych raportów. W złożonym w Fundacji projekcie badawczym prof. Kapiszewski napisał m.in.:

Połączone produkty krajowe brutto dwudziestu dwóch krajów arabskich nie przekroczą [w latach 2002–2003 – H.K.] PKB Hiszpanii. W przeciwieństwie do reszty świata, gdzie wydajność siły roboczej w zasadzie stale rośnie, w krajach arabskich obserwuje się wręcz przeciwną tendencję. W kategoriach wzrostu gospodarczego nawet Afryka radzi sobie lepiej od świata arabskiego. Eksplozji demograficznej w tym regionie nie da się utrzymać pod kontrolą, posiadane zasoby naturalne nie są w stanie zapewnić większości Arabów godnego życia i, w konsekwencji, co drugi z nich gotów jest emigrować.

I dalej, w tym samym dokumencie, stwierdzał:

Z drugiej jednakże strony, region ten się zmienia. Na Bliskim Wschodzie zachodzą cały czas dynamiczne procesy społeczne oraz wprowadzane są istotne reformy polityczne. Następują przemiany tożsamości grupowej, wzrasta poczucie świadomości narodowej i państwowej (choć przynależność do wspólnoty religijnej islamu oraz wspólnot plemiennych ciągle pozostaje niezmiernie istotnym czynnikiem świadomości grupowej).

Ta opozycja, a jednocześnie inne zachodzące równoległe procesy w arabskim kręgu cywilizacyjnym (m.in.: industrializacja i urbanizacja, wzrost wykształcenia – w tym szczególnie kobiet, ich stopniowa emancypacja, a nawet udział w życiu politycznym, powstawanie opozycyjnych organizacji i partii politycznych, rozpowszechnianie się praktyk wyborczych do niektórych instytucji sfery państwowej, co raz wyraźniejsze dowody wolności mediów i przestrzegania niektórych praw człowieka) zwiastują narodziny – choć nie bez trudności – zrębów społeczeństwa obywatelskiego. Andrzej Kapiszewski nie miał wątpliwości, że procesy te „wpływają na relacje tego świata z Zachodem”. Stwierdziwszy ten fakt, chciał jednak wiedzieć więcej i ustalić, w jakim kierunku będą się te relacje rozwijały: „Czy prowadzą one do konfliktu, a zwłaszcza konfliktu cywilizacji, czy, wręcz przeciwnie, stwarzają nadzieję na poprawę wzajemnych stosunków”. I nie tylko pomiędzy państwami arabskimi a Zachodem, lecz szerzej: między światem islamu a Zachodem. Wiedział, że każda rzetelna próba odpowiedzi na te pytania, nie mówiąc już o poczynaniach związanych z rozwiązaniem problemów leżących u ich podstaw, wymaga wieloletniej i zarazem interdyscyplinarnej analizy, a także wolnego od uprzedzeń zespołu badawczego. Postanowił więc go



stworzyć. Katarzyna Brataniec otrzymała dzięki temu niezwykłą szansę: swoje wykształcenie filozoficzne, socjologiczne i antropologiczne mogła rozszerzyć o zręby teorii stosunków międzynarodowych i politologii, a to w praktyce znaczy przygotować się do badań interdyscyplinarnych. Weszła w nowy dla siebie krąg ludzi działających zgodnie ze starą zasadą amerykańskich i kanadyjskich ruchów społecznych: „Jeśli nie my, to kto? Jeśli nie teraz, to kiedy?” Uzgodniony z prof. A. Kapiszewskim zakres dysertacji doktorskiej zakładał poszukiwanie odpowiedzi na pozornie proste pytania: Jaka będzie przyszłość stosunków wzajemnych pomiędzy Zachodem a światem arabskim? Czy pokojowe współistnienie może być alternatywą dla konfrontacji (kulturowych, gospodarczych, politycznych, militarnych)? Jeśli procesy społeczne zależą od ludzkiej woli, to co powinniśmy zrobić po obu stronach cywilizacyjnej barykady, aby czarny scenariusz nie stał się samospełniającą się przepowiednią? Jakie więc elementy składowe musi zawierać paradygmat wielostronnie korzystnego współistnienia w spluralizowanym świecie wartości i interesów?

Niestety, śmierć zabrała Mistrza w momencie, gdy powstała pod jego kierunkiem rozprawa doktorska Katarzyny Brataniec była praktycznie gotowa. Nosila tytuł: *Zachód i świat arabski: konfrontacja czy pokojowe współistnienie? Społeczno-kulturowe uwarunkowania wzajemnych relacji*.

Na prośbę doktorantki, Rada Naukowa Instytutu Socjologii, a następnie Rada Wydziału Filozoficznego UJ w jesieni 2008 roku zdecydowały się wyznaczyć nowego promotora i powołać Komisję Przewodu Doktorskiego. Po koniecznych egzaminach i recenzjach prof. prof.: Janusza Daneckiego, Jerzego J. Wiatra i Krzysztofa Frysztackiego oraz publicznej obronie (4 marca 2008 roku), Katarzyna Brataniec została doktorem socjologii.

Książka niniejsza oparta została na jej rozprawie doktorskiej, ale nie jest z nią tożsama. Przygotowując tekst do druku, autorka wzięła pod uwagę nie tylko opinie recenzentów i poglądy wypowiedziane w kręgu przyjaciół interesujących się cywilizacją islamu, ale także nowe przemyślenia własne, do których impulsem bezpośrednim stały się najświeższe źródła (drukowane i internetowe) oraz bieg wydarzeń międzynarodowych. Ponadto dokonała w tekście pewnych zmian strukturalnych. Po tych zmianach dyskurs Katarzyny Brataniec stał się jeszcze bardziej klarowny.

Andrzej Kapiszewski, klimat intelektualny jego Katedry i atmosfera seminarium

Jaki wpływ na styl myślenia autorki, jej warsztat badawczy, a być może także system wartości wywarł Andrzej Kapiszewski (z wykształcenia matematyk teoretyczny i socjolog) i klimat intelektualny wytworzony przez krąg osób skupionych w jego Katedrze? Wydaje się, że najważniejsze były tu, po pierwsze, jego własne przemyślenia i kierunki poszukiwań, prezentowane i dyskutowane na seminariach, a później ogłaszane w artykułach i książkach. Na uwagę zasługują tu zwłaszcza trzy publikacje Kapiszewskiego: *Nationals and Foreign Workers and Expatriate. Population and Labor Dilemmas of GCC State* (London 2001), *The Changing Middle East. Selected Issues*



in Politics and Society in Gulf (Kraków 2006) oraz swoiste *case study*, opublikowane pod tytułem *Modern Oman: Studies on Politics, Economy, Environment and Cult of Sultanate*, wspólnie z Abdulrahmanem Al-Salimim i Andrzejem Pikulskim (Kraków 2006). Po drugie, systematyzacja (w tym także w trakcie rocznego pobytu badawczego w The Emirates Center for Strategic Studies and Research) źródeł nie tylko dokumentujących proces dziejowy państw arabskich, lecz także umożliwiających poznanie współczesnych przyczyn ich zachowań w społeczności międzynarodowej. Po trzecie, wiedza zdobyta przez Andrzeja Kapiszewskiego w czasie pełnienia funkcji publicznych (obowiązków radcy polskiego MSZ, *charge d'affairs ad interim* i ambasadora RP w Zjednoczonych Emiratach Arabskich oraz Katarze; w latach 1991–1997). Funkcje te zarówno wprowadziły go w świat arabski, pozwalając mu zobaczyć *sacrum* i *profanum* tego jakże odmiennego kręgu kulturowego, ale także – przez wieloletnią obserwację uczestniczącą – zrozumieć jego specyfikę. Zakres własnych obserwacji pomogły mu ponadto rozszerzyć doświadczenia żony Marii, wykładającej jako *visiting professor* na Akademii Medycznej w Al Ain (138 kilometrów od Abu Dhabi). Wreszcie, po czwarte, Andrzej Kapiszewski, poza światem arabskim, znał także doskonale, bo z autopsji (studiów podyplomowych w Columbia University, wieloletnich badań nad stereotypami etnicznymi, osobistych przyjaźni z wieloma uczonymi, nie mówiąc już o późniejszych związkach rodzinnych) Stany Zjednoczone Ameryki.

Zatem, program Mistrz umożliwił Katarzynie Brataniec spotkanie *face-to-face* nie tylko z profesorem, który dysponował wiedzą teoretyczną i znakomitym warsztatem badawczym, lecz także z człowiekiem całkowicie wolnym od klasycznego europejskiego poczucia wyższości i, tym bardziej, od napięć religijnych powstających tak łatwo pomiędzy chrześcijanami a muzułmanami. Człowiekiem-humanistą, u którego, zarówno w czynach jak i sposobie myślenia zawsze była widoczna gotowość do zrozumienia tak trudnego dla wielu, a jednocześnie przecież tak prostego faktu, iż bogactwo ludzkiej kultury powstaje nie z jednej, lecz wielu równoprawnych dróg spełnienia człowieczego losu. Może w jego postawie pozostał po prostu trwały ślad dawnych lektur książek Margaret Mead, profesor Columbia University i jej życiowej dewizy, iż „Każda różnica jest bezcenna i należy jej strzec”.

Związany z Katedrą krąg intelektualny tworzyli profesorowie: Adam Jelonek (socjolog, Uniwersytet Warszawski), Krzysztof Kościelniak (teolog i arabista, Uniwersytet Jagielloński i Papieska Akademia Teologiczna), Roman M. Sławiński (sinolog, Zakład Krajów Pozaeuropejskich PAN), Ryszard Stemplowski (stosunki międzynarodowe, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych) oraz Jerzy Zdanowski (arabista, Zakład Krajów Pozaeuropejskich PAN i KAAFM).

Uczestnicy seminarium doktoranckiego i osoby pozostające w stałym kontakcie badawczym z Katedrą Bliskiego i Dalekiego Wschodu pracowali m.in. nad: autorytarnymi systemami politycznymi i kulturowymi uwarunkowaniami procesu politycznego (Łukasz Fyderek), polityką zagraniczną państw Bliskiego Wschodu oraz reakcjami tych państw na realizowaną wobec nich politykę Zachodu (Hayssam Obeidat), sferą polityczną i społeczną krajów Maghrebu (Katarzyna Jarecka-Stępień), postawami Arabów wobec Zachodu (Elżbieta Kubska-Bielawska), kwestią kurdyjską i jej regionalnymi oraz międzynarodowymi implikacjami (Renata Kurpiewska-Kor-



but), teoriami mobilizacji i nowoczesności w świecie islamu (Daniel Płatek), dialogiem chrześcijańsko-muzułmańskim (Dorota Rudnicka-Kassem), relacjami pomiędzy społeczeństwem, kulturą i polityką w krajach Bliskiego Wschodu i Afryce Północnej (Aleksandra Zamojska).

Publikacje Katarzyny Brataniec

Pierwszy artykuł Katarzyny Brataniec ukazał się w 2004 roku. Nie dotyczył jeszcze cywilizacji islamu ani żadnej z kwestii istotnych dla (lub z perspektywy) państw arabskich, lecz rozważań nad lękiem przed śmiercią jako przyczyną społecznego odrzucenia starości (druk w Materiałach Konferencyjnych III Galicyjskich Spotkań Medycznych). Cywilizacja islamu, w tym świat arabski i jego skomplikowane relacje z Zachodem, zdominowały jednak w całości jej późniejsze publikacje (od 2004 do 2008 roku ukazało się ich osiem) i teksty przyjęte do druku (w sumie cztery teksty z lat 2007–2009). Ich tematyka jest ze zrozumiałych powodów bezpośrednio związana z tą książką. Te pierwsze opublikowane zostały w czasopismach (w „Krakowskich Studiach Międzynarodowych”, „Ruchu Prawniczym, Ekonomicznym i Socjologicznym”, „Studiach Politycznych” oraz „Państwie i Społeczeństwie”), pracach zbiorowych i materiałach pokonferencyjnych (przez wydawnictwa: Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Centrum Bliskowschodniego Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej, Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Akademii Ekonomicznej w Poznaniu, Księgarnię Akademicka w Krakowie, Fundację na Rzecz Nauki Polskiej).

W publikacjach ogłoszonych drukiem dominuje problematyka historycznych korzeni arabskiego resentymetu wobec Europy, burzliwych relacji między chrześcijaństwem a islamem, konsekwencji globalizacji dla świata arabskiego i szerzej: współczesnych przeobrażeń cywilizacyjnych, koncepcji narodu i nacjonalizmu w Jordani, obrazu Zachodu utrwalonego w arabskiej opinii publicznej i wartości prognostycznej Samuela P. Huntingtona koncepcji zderzenia cywilizacji. Prace najnowsze koncentrują się natomiast na pamięci o kolonializmie jako czynniku generującym napięcia między cywilizacjami Zachodu i islamu, pojmowaniu dżihadu przez różne odłamy islamu i opinię publiczną Zachodu oraz na współczesnych przeobrażeniach systemów edukacyjnych w krajach arabskich (zwłaszcza na tendencjach modernizacyjnych w Katarze i wzajemnym warunkowaniu się edukacji i procesów sekularyzacyjnych w Egipcie).

Zręby nowego paradygmatu

Katarzyna Brataniec swoją publikacją zdecydowanie dołącza do kręgu krytyków koncepcji Samuela P. Huntingtona wyrażonej w jego głośnym artykule *Zderzenie cywilizacji?*, ogłoszonym w „Foreign Affairs” w 1993 roku i trzy lata późniejszej książce *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* (wydanie angielskojęzyczne 1996, polskie 1998). Czyni tak dlatego, iż, jej zdaniem, Huntington:



1) przyjmuje w punkcie wyjścia, że współcześnie cywilizacje są zamkniętymi i zarazem izolowanymi od innych całościami, wzajemnie dla siebie nieprzenikalnymi, co w sposób nieuchronny „prowadzi do konfliktów kulturowych między nimi”, a dialog i wymiana idei stają się niemożliwy (s. 35). Zgodnie z tym twierdzeniem, linie podziałów międzycywilizacyjnych wyznaczają zarazem „granice przepływu wzorców kulturowych”, a blokując możliwość „wymiany kulturowej i przepływu idei” uniemożliwiają rozwój i, tym samym, prowadzą do konfrontacji. A w przeszłości to właśnie wymiana wzorów kulturowych i wartości stanowiły podstawę „wszelkich kontaktów i interakcji” (s. 35). Teraz pozostaje już tylko zderzenie;

2) błędnie pojmuje kulturę islamu jako „zamkniętą i niezmienną całość dążącą do konfrontacji z Zachodem. Co więcej, uważa że zderzenie kultur dokonało się już podczas ekspansji europejskiej, a w jego wyniku cywilizacja islamu zyskała pozycję podporządkowaną i zależną od świata zachodniego”. Brataniec twierdzi, że Huntington nie oddaje skali i złożoności procesów, które zaszły w wyniku kontaktu kolonialnego świata arabskiego z Zachodem, oraz, że patrząc z jednej strony, nie dostrzega, ile elementów kultury europejskiej przeniknęło do świata arabskiego, a z drugiej – nie w pełni uwzględnia traumę powstałą w wyniku kolonializmu, tkwiącą głęboko w pamięci zbiorowej społeczeństw islamskich.

Autorka nie twierdzi, że Huntington widzi, zwłaszcza w późniejszych pracach, tylko nieuchronność katastrofy. Pamięta, iż, jego zdaniem, „Pomimo tego, że konfrontacje są nieuchronne, wszystkie cywilizacje powinny dążyć do wzajemnej tolerancji” (s. 77). Jednak, nie bez racji, przypomina też Huntingtonowskie *sed contra* wobec szansy skutecznego dążenia do wzajemnego tolerowania się dwu światów: chrześcijańskiego i islamu. Przyczyna, wg Huntingtona, tkwi w islamie, który „stanowi punkt odniesienia dla wszystkich przemian społecznych, jakie mają miejsce w krajach muzułmańskich”. To wokół niego muzułmanie budują swoją tożsamość. Jednocześnie jednak nie istnieje jedna, obowiązująca wszystkich muzułmanów wykładnia islamu, co utrudnia „formułowanie ogólnych wniosków na temat jego istoty” (s. 77). Kraje muzułmańskie uznają za wiążące różne odmiany islamu (już w międzywojniu był ich ponad 70!), a brak centrum standaryzującego wykładnię podstawowych wierzeń i praktyk prowadzi do rywalizacji między państwami muzułmańskimi, a także pomiędzy światem islamu a chrześcijańskim Zachodem, percypowanym przez muzułmanów jako spójna całość. W tym ostatnim przypadku świat islamu otrzymuje szansę zjednoczenia przeciwko wspólnemu, więcej: totalnemu, wrogowi. „Tym samym islam jako cywilizacja i tożsamość jest głównym zagrożeniem dla Zachodu” (s. 77).

Sprzeciwiając się tego typu dyskursowi, autorka sięga po koncepcję związków pomiędzy cywilizacją a typami społeczeństw, które ją wytworzyły, sformułowaną ponad pół wieku temu przez Claude'a Levy-Straussa i spopularyzowaną w jego *Smutku tropików* (Paris 1955). Katarzyna Brataniec przypomina, że Levy-Strauss

pojmował różnice między Wschodem a Zachodem jako nieporozumienie semantyczne. Powstaje ono dlatego, iż znaczenia, które Zachód przynosi do kultury Wschodu nie posiadają w niej swego odpowiednika i pozostają całkowicie obce wobec ludzi wyrosłych w odmiennych warunkach życiowych [...]. Obecny konflikt między Zachodem i Wschodem nie jest



więc zderzeniem cywilizacji, systemów wartości i znaczeń właściwych dla danej społeczności, lecz zderzeniem typów społeczeństw zakorzenionych w odmiennych kulturach, wyrosłych z nieprzystawalnych do siebie warunków egzystencji (s. 163).

Przyjmując ten sposób myślenia, autorka pośrednio zajmuje jednocześnie stanowisko w sporze pomiędzy Oswaldem Spenglerem i Arnoldem Toynbeem. Nie przyjmuje Spenglerowskiej cyklicznej filozofii historii wyrażonej w jego *Der Untergang des Abendlands (Zmierzch Zachodu)*, wydanie niemieckie, t. 1 – 1918, t. 2 – 1927), nie sądzi, aby bieg dziejów ludzkich podlegał predeterminacji. Zdecydowanie bliższy jest jej punkt widzenia Arnolda Toynbeego, przedstawiony w *Civilization on Trial (Cywilizacji w czasie próby)*, wydanie angielskie 1948), a także w *Study of History* (t. 1–10, 1934–1954). Według Toynbee'ego, o losach cywilizacji decyduje wola ludzi. Przyszłość Zachodu nie jest jeszcze napisana, a „Cywilizacje umierają dopiero wtedy, kiedy [ludzie – H.K.] opuszczają ręce” (Gaetan Picon, *Panorama myśli współczesnej*, Paryż 1960, s. 256 i 260). Przyjmując to przekonanie, autorka jednak odnosi je nie tylko do przyszłości Zachodu, lecz także świata islamskiego.

W analizach szczegółowych Katarzyna Brataniec często używa wymiennie nazw *kraje arabskie* oraz *kraje muzułmańskie*, a także *kraje islamu*, co nie znaczy jednak, że nie przywiązuje znaczenia do faktu, iż tylko 25% światowej społeczności islamskiej to Arabowie i tylko połowa z 41 krajów islamu to kraje arabskie. Czyni tak dlatego, aby w punkcie wyjścia podkreślić, że islam odpowiada nie tylko za społeczną, ekonomiczną i polityczną organizację świata arabskiego, lecz także, w dużym stopniu, pozostałe trzy czwarte jego wyznawców. Zresztą synonimiczne użycie wymienionych wyżej nazw jest praktykowane przez część orientalistów i uczonych tej klasy, co Fernand Braudel czy Janusz Danecki. Jednak wszędzie tam, gdzie użycie wymienne mogłoby prowadzić do daleko idących nieporozumień, autorka dokonuje wyboru i posługuje się nazwami zgodnie z ich ściśle zdefiniowanymi polami semantycznymi. Równie precyzyjna jest wtedy, gdy używa terminów kluczowych dla jej dyskursu, o bezpośrednich implikacjach deskrypcyjnych oraz eksplanacyjnych, jak np. kolonializm czy dżihad.

Doświadczenie kolonialne – zarówno społeczeństw skolonizowanych, jak i państw kolonizujących – Brataniec uznaje za ważne z dwu powodów. Po pierwsze, jest to według niej główny czynnik nadal warunkujący „postawy wobec siebie społeczeństw cywilizacji zachodniej i islamskiej”. Po drugie, twierdzi, że kolonializm zdeterminował „późniejszy kierunek rozwoju państw poddanych kolonizacji” (s. 37). Spośród wielu rozumień kolonializmu, autorka wybiera punkty widzenia spopularyzowane przez Ruperta Emersona oraz Wolfganga Reinharda. W obu przypadkach kolonializm to ustanowienie, z reguły siłą, długotrwałego panowania jednych państw i odmiennych społeczeństw (pod względem rasowym, kulturowym, materialnym) nad innymi. Podstawą nierównych relacji (także z punktu widzenia korzyści materialnych) była nie tylko przewaga militarna, lecz również wyższy poziom rozwoju ekonomicznego, odmienny ustrój polityczny i różnice religijne (przekładające się na odmienne wizje eschatologiczne i sobie właściwe wzory soteriologiczne, w tym etykę pracy). Ujmując rzecz całą jeszcze z innej perspektywy – było to wymuszone, długotrwałe i zarazem



bezpośrednie oddziaływanie dynamicznej cywilizacji chrześcijańskiej na „cywilizację niechrześcijańską, o zacofanej gospodarce i zwolnionym tempie życia” (s. 37). Syndrom skutków owej przewagi przybiera – po stronie słabszych – postać traumy kulturowej. Aby przezwyciężyć jej skutki, ich liderzy odwołują się z reguły do swoistego dla siebie kodu religijnego, nierzadko łącząc imperatyw religii z przekonaniami rasowymi lub/i etnicznymi. W efekcie, rzeczywista polityczna i ekonomiczna walka o wyrównanie szans rozwojowych przybiera postać kryptoreligijnej lub/i narodowej wojny.

Pełną i zarazem poznawczo ważną refleksję nad wielorakimi skutkami kolonializmu dla współczesnych relacji pomiędzy światem arabskim a cywilizacją Zachodu, Katarzyna Brataniec znajduje w koncepcjach teoretycznych Jana Kieniewicza, przedstawionych w książkach: *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu* (Warszawa 1983), *Spotkania Wschodu* (Gdańsk 1999), *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu* (Warszawa 2003) oraz artykule *Orientalizm. Idea kształtująca rzeczywistość* („Przegląd Orientalistyczny” 1985, nr 1–4). Z tych koncepcji czyni podstawę własnych poszukiwań, a także sporu (wspomnianego już wcześniej) z Samuelem P. Huntingtonem. Szczególnie użyteczne wydają się autorce – zarówno wtedy, gdy chce wyjaśnić dzisiejszy konflikt cywilizacyjny, jak i gdy stara się dotrzeć do czynników warunkujących współczesne procesy modernizacyjne krajów arabskich – Kieniewicza teorie cywilizacji oraz kolonializmu. W tym ostatnim przypadku, wyjątkową wagę mają dla niej trzy kategorie, integralnie związane z teorią kolonializmu: podporządkowania, wykorzystania i zniewolenia.

Wykorzystując impulsy zawarte w pracach Jana Kieniewicza, a także innych teoretyków (m.in. Daniela Bella, Ernesta Gellnera, Leszka Kołakowskiego, Feliksa Koniecznego, Matthew Melko, Elżbiety Podhorskiej-Reklajtis, George’a Ritzera czy Williama Cantwella Smitha), Katarzyna Brataniec dochodzi do wniosku, że:

1) cywilizacja islamu charakteryzuje się linearną i genetyczną wizją świata, co oznacza przywiązanie do najszerzej rozumianej wspólnoty oraz dążenie do osiągnięcia jedności świata muzułmańskiego. Świat arabski utożsamia swoją rację bytu ze zdobyciem sukcesu historycznego, a kult sukcesu, przewagi, potęgi i świetności stanowi ważny element kultury islamicznej. Pomimo tego, zakorzenione w świadomości Arabów poczucie niższości własnej cywilizacji wobec kultury zachodniej skazuje świat arabski na nieustanne porównywanie z dokonaniem cywilizacji uznanej przez nich za uosobienie postępu i nowoczesności (s. 21);

2) cywilizacja świata islamu wyraża się przede wszystkim w jedności życia społeczno-religijnego, która przejawia się głównie w prawie i strukturze społecznej;

3) islam odrzuca humanizm i antropocentryzm, w centrum znajduje się zawsze Bóg i jego prawo, a nie człowiek [...]. W zetknięciu z problemami współczesności cywilizacja islamu szuka rozwiązań w przeszłości, w powrocie do tradycyjnej religijności i tradycyjnej organizacji społeczeństwa opartego na prawie religijnym. Być może, zachowanie własnej tożsamości jest ważniejsze niż konfrontacja z problemami, jakie niesie nowoczesność dla tych społeczeństw (s. 22).

Ze względu na wielość nieporozumień, czasami, zarówno w piśmiennictwie naukowym, jak i w publicystyce, samoistną wartość mają te ustępy, które dotyczą dżiha-



du. Na Zachodzie, zdaniem Katarzyny Brataniec, rzadko do głosu dochodzą realiści. A jeśli nawet, to i tak zagłuszają ich zwolennicy stylu myślenia opartego na uproszczonym przeciwstawieniu Orientu – Okcydentowi, które utożsamia istotę islamu z ruchami fundamentalistycznymi, w tym bojownikami odwołującymi się do wahhabickiej interpretacji zasad Koranu. Korzenie takiej wykładni Koranu sięgają połowy XVIII w. i wiążą się z koncepcjami Abd al-Wahhaba oraz z kilka wieków wcześniejszą tradycją ortodoksyjnej szkoły prawa muzułmańskiego hanbalitów, jedną z czterech (obok hanafitów, założoną przez Abu Hanię, szafitów wywodzących się od asz-Szafii i malekitów) głównych szkół teologicznych islamu. Hanbalici, silni zwłaszcza w Arabii Saudyjskiej, pragnęli pozyskać dla swych przekonań nie tylko Arabów, lecz wszystkich muzułmanów. Nie bez powodu zwolenników tej szkoły nazywano „purytanami islamu”.

Wbrew obiegowym przekonaniom, dżihad nie ma tylko jednej, obowiązujących wszystkich wyznawców wykładni. Czynnikiem dziś wspierającymi w państwach chrześcijańskich jednostronną interpretację dżihadu są niewątpliwie: wojna w Iraku i Afganistanie, działalność terrorystyczna i deklaracje Osamy bin Ladena (lub innych organizacji o podobnym programie ideowym), skierowane nie tylko przeciwko Zachodowi, lecz także uwikłane w wewnętrzne konflikty polityczne świata arabskiego. Wspierając się wynikami analiz Gellesa Kepela (m.in. przedstawionych w książce *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Warszawa 2003) Katarzyna Brataniec przypomina, że np. bin Ladena *Deklaracja dżihadu przeciwko Amerykanom okupującym ziemie dwóch Miejsc Świętych* z 1996 roku jest w istocie wezwaniem wszystkich muzułmanów i do świętej wojny przeciwko Amerykanom, i do obalenia dynastii Saudów. Dynastia ta jest oskarżana o współpracę z Izraelem i Stanami Zjednoczonymi oraz o wyzysk biednych warstw i politykę prowadzącą do nieuzasadnionego zróżnicowania społecznego. Znamienne, że ten ostatni element, tj. protest przeciwko wyzyskowi i biegunowej polaryzacji bogactwa i nędzy, łączy się z wezwaniem do oporu przeciwko kulturowym, politycznym i ekonomicznym wpływom Zachodu także w programach innych organizacji fundamentalistycznych (m.in. Stowarzyszenia Braci Muzułmanów).

Czym wobec tego jest dżihad? Rozstrzyga o tym Koran – *al-Qur'an* – i różne jego interpretacje. Mówiąc najogólniej, dżihad to obowiązek realizacji ścieżki Boga, to udział w wojnie i gotowość oddania własnego życia w imię obrony lub szerzenia islamu. Według sury II (wersety 190–194), użycie siły nie tylko w obronie wiary, lecz także dla jej rozpowszechnienia jest czynkiem słusznym i dobrym. Zatem wojna prowadzona z niewiernymi to dżihad, święta wojna. W trakcie działań podejmowanych w celu upowszechnienia islamu, morderstwo nie generuje potępienia ani nie upoważnia do zemsty. Kto nie walczy z przeciwnikami islamu, ten nie jest muzułmaninem. Muzułmanin ginący w walce staje się męczennikiem (*shahidem*) i zostaje nagrodzony zbawieniem. Nie jest to sposób myślenia całkowicie obcy również św. Aureliuszowi Augustynowi (354–430), jednemu z czterech wielkich doktorów Kościoła. Jego *Państwo Boże (De Civitate Dei)* uznaje przecież, że wojna, która rozszerza wpływy chrześcijaństwa i służy Kościołowi, jest nie tylko sprawiedliwa, lecz także święta. Zapewne także z tego powodu rekonkwista w Hiszpanii, zmierzająca do usu-



nięcia mahometan z Europy, cieszyła się uznaniem władz kościelnych, a rycerze udający się na wojnę z niewiernymi mogli liczyć na „specjalny odpust papieski”¹. Osiem wypraw krzyżowych w XI–XIII w. wynikało z tego samego przesłania.

Pierwsze uściślenie zasady dżihadu wiąże się z tradycyjnym islamskim prawem międzynarodowym. Dzieliło ono świat na *dar al-islam* (strefę zajęta przez islam), czyli *dar al-salam* (pokoju) oraz *dar al-harb* (strefę wojny, a więc pozostała część globu). Później wydzielono jeszcze ze strefy wojny tzw. terytoria traktatowe. Mieszkańcy takich terytoriów, choć nie wyznawali islamu, po zawarciu układu z muzułmanami i po zapłaceniu *dżizja* (podatku pogłównego) mogli zatrzymać posiadane ziemie. Ale i te regulacje nie były ostateczne.

W obu religiach stosunek do wojny, czy szerzej – dopuszczalności przemocy w relacjach międzynarodowych, ewoluował, choć nie w ten sam sposób i w tym samym czasie. Chrześcijaństwo, propagując teologię pokoju i inicjując działania ekumeniczne uporało się z tym trudnym problemem daleko wcześniej niż islam. Już encykliki Jana XXIII, a zwłaszcza jego *Mater et Magistra (O współczesnych przemianach społecznych w świetle zasad nauki chrześcijańskiej)* z 1961 roku oraz *Pacem in terris (O pokoju między wszystkimi narodami, opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności)* z 1963 roku, a także późniejsze Pawła VI i Jana Pawła II, nie pozostawiają w tej kwestii żadnych wątpliwości. Szczególnie znaczące stały się również kierunki poszukiwań i międzynarodowe ruchy społeczne zainicjowane przez Zakon Franciszkanów. W Polsce potwierdzeniem tych tendencji było m.in. Sympozjum Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich w Łodzi w 1985 roku. Dlaczego rewizja stanowisk Kościołów i wyznań chrześcijańskich w kwestii wojny i pokoju dokonała się wcześniej niż w podstawowych szkołach teologicznych i nurtach islamu? Z trzech powodów. Po pierwsze, chrześcijaństwo w odmienny sposób i zarazem w innym zakresie niż islam wymaga od wiernych całkowitego poddania się Bogu. To właśnie znaczy arabskie *al-islam*. Wolność woli człowieka ograniczona jest przez przeznaczenie. Wedle islamu, wraz z aktem kreacji, Bóg determinuje ludzką wolę czynu i daje człowiekowi umiejętność jej zrealizowania. Ponadto od człowieka wymaga integralnego połączenia wszystkich wymiarów życia: jednostkowego i wspólnotowego, religijnego i państwowego, prawa i ideologii². Po drugie, zmiany w chrześcijańskim kręgu cywilizacyjnym – manifestujące się już w latach sześćdziesiątych XX w. w Paktach Praw Człowieka ONZ, a w pierwszej dekadzie XXI w. w Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej – stawiają teraz jednostkę ludzką (zwłaszcza w krajach wysoko rozwiniętych) w centrum działań państw i społeczności międzynarodowej, a tym samym uznają godność osoby ludzkiej i prawo do własnej drogi życia, niezależnie od stosunku do religii (tj. wyznawania jakiegokolwiek lub żadnej). Zatem, nie wymuszona jednorodność, ale wielość kultur, równość i prawo wyboru wartości – jeśli tylko mieszczą się one w ramach wspólnego mianownika określonego przez wymienione wyżej dokumenty – stają się podstawowymi czynnikami dynamizującymi rozwój społeczny. Naturalną funkcją zmiany (także niezamierzonej lub stanowiąc nieprzewidziany skutek działań celo-

¹ Por. J. Śrutwa, *Chrześcijaństwo a pokój na przestrzeni wieków*, [w:] *Teologia pokoju*, Niepokalanów 1988, s. 75.

² Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2002, s. 109.

wych) ludzkiej przestrzeni *profanum* jest dynamika przestrzeni *sacrum*. W warunkach społeczeństw wysokorozwiniętych, cywilizacja i religia nie są bowiem od siebie niezależne, nie istnieją tylko obok siebie i jednocześnie bez siebie, lecz pozostają we wzajemnych związkach przyczynowo-skutkowych. Po trzecie, chrześcijańskie wspólnoty religijne i reprezentujące je Kościoły wykształciły przez wieki wyraźniejsze niż islam centralne struktury ułatwiające życie intelektualne oraz reagowanie na zmiany kulturowe.

Dżihad, choć przez niektóre odłamy islamu nadal traktowany jest jako swoisty szósty (obok wyznania wiary, modlitwy pięć razy dziennie, jałmużny, postu w ramadanie i pielgrzymki do Mekki) obowiązek muzułmanina, według późniejszych interpretacji może być realizowany nie tylko siłą (*gital*), lecz również takimi środkami, jak serce, język i ręce. W pierwszym przypadku dżihad polega na powstrzymaniu się od grzechu i nieuleganiu pokusom szatana. W drugim i trzecim – czynieniu dobra i przeciwstawianiu się złu. Ponadto współcześni muzułmanie rozróżniają dżihad zewnętrzny (gdy przemoc skierowana jest przeciwko wrogom islamu), wewnętrzny (gdy siłą zwalczane są zjawiska negatywne w ramach wspólnot islamskich) oraz wielki wewnętrzny (inaczej *mudżahada*³).

Ostatnie święte wojny, a więc rozpoczęte zgodnie z ortodoksyjnie pojętym dżihadem, do których wezwani zostali muzułmanie, toczyły się w 1914 (przeciwko atakującej Rosji i Anglii), w 1948 (przeciwko Brytyjczykom w Palestynie) i w 1956 roku (w czasie kryzysu sueskiego). Czy nowe wojny są nadal nieuchronne? Zdaniem Katarzyny Brataniec, zależy to po obu stronach barykady od umiejętności usuwania przyczyn, które do zderzenia cywilizacji mogą prowadzić. Proces usuwania owych przyczyn zaczyna się od dialogu.

Dialog jako składnik konieczny nowego paradygmatu

Katarzyna Brataniec rozumie dialog w sposób nawiązujący, choć nie wprost, do *Dialogu na rzecz pokoju – wyzwania naszych czasów*, głośnego orędzia Jana Pawła II. Papież mówił w tym orędziu tak:

Ludzie ostatecznie są zdolni do tego, by przezwyciężyć podziały, konflikty interesów, nawet sprzeczności, zdawałoby się, radykalne, jeśli uwierzą oni w siłę dialogu, jeśli zgodzą się na to, by po ludzku szukać pokojowego i rozumnego rozwiązania konfliktów.

Dialog ujmowany z tej perspektywy to składnik zapobiegawczego działania typu *non violence*, wolnego od ksenofobii i etnocentryzmu, w którym strony wyrażają wolę porozumienia, odwołując się przy tym wyłącznie do argumentów i to takich, które po krytycznej analizie okażą się do przyjęcia dla wszystkich. To w sumie akceptacja w punkcie wyjścia prawdy zawartej w XVI-wiecznej maksymie Erazma z Rotterdamu: „Z wojny powstaje tylko wojna”. A z czego rodzi się pokój? Zgodnie z inskrypcją utrwaloną na portalu Pałacu Pokoju w Hadze, „Si vis pacem, para iustitiam”.

³ Por. K. Banek, *Historia religii. Religie niechrześcijańskie*, Kraków 2007, s. 489.

Ergo, wszystko zaczyna się od wyboru wartości i woli.

13 października 2007 roku, a więc w czasie, gdy autorka pracowała nad obecną wersją tej książki, 138 arabskich intelektualistów zainspirowanych przez Królewski Instytut Myśli Islamskiej w Ammanie, wystosowało do chrześcijan niezwykle list otwarty. Zatytułowano go *Wspólne słowo pomiędzy nami i wami* i złożono na ręce papieża Benedykta XVI, a jednocześnie udostępniono jego treść w Internecie (muslimlettertext.htm). Jest to w istocie zaproszenie do dialogu jako alternatywy dla militarnych konfrontacji. W części II listu jego autorzy oświadczają, że wedle ich najlepszej wiary i wiedzy, zarówno Koran, jak i Biblia obowiązek miłości i miłosierdzia wobec bliźnich traktują jako integralną część wiary w Boga i miłości wobec niego. Bez miłości bliźniego nie ma zatem prawdziwej wiary w Boga. „Jednak, sama empatia wobec bliźniego i okazywana mu współczucie – a nawet akt modlitwy – to jeszcze nie wszystko. Muszą im jeszcze towarzyszyć szczodrość i poświęcenie samego siebie”. Część III listu zaczyna się od stwierdzenia, że choć islam i chrześcijaństwo są różnymi religiami, a różnic między nimi nie wolno minimalizować, to jednak nakaz miłości bliźniego tworzy wspólną przestrzeń i więź nie tylko pomiędzy Koranem i Torą, lecz także Nowym Testamentem. Kilka akapitów dalej intelektualiści – autorzy listu stwierdzają na tej podstawie:

Jako muzułmanie mówimy do chrześcijan: nie jesteśmy przeciwko wam i islam nie jest przeciwko wam – jeśli tylko nie wypowiedacie muzułmanom wojny z powodu ich religii, nie uciskacie ich i nie wyrzucacie z ich własnych domów.

Chrześcijanie uznają tę samą zasadę, stwierdzając w ewangeliach św. Marka i św. Łukasza, iż „kto nie jest przeciwko nam, jest z nami”. Zatem, chrześcijanie nie muszą z konieczności być przeciwko muzułmanom. Biorąc to wszystko pod uwagę, dodali:

wyzywamy chrześcijan, aby uważali muzułmanów za stojących po tej samej stronie [...]. Zapraszamy chrześcijan, aby razem z nami opowiedzieli się za tym, co w naszych religiach wspólne i równie istotne [...]. Niech ta wspólna przestrzeń stanie się podstawą przyszłych dialogów pomiędzy naszymi religiami. Jest to możliwe ponieważ na tym co w tej przestrzeni wspólna opiera się całe prawo i prorocy.

Muzułmanie i chrześcijanie liczeni razem, stanowią dziś ponad 55% ludności świata. Co więcej, są z sobą tak silnie powiązani, jak nigdy dotąd. Dlatego też bez pokoju pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami świata prawdopodobnie grozi zagłada. List kończy się następującą konkluzją:

niech nasze różnice nie wywołują nienawiści i podziałów między nami. Rywalizujmy między sobą wyłącznie czynami prawnymi. Szanujmy siebie wzajem, bądźmy uczciwi, sprawiedliwi i uprzejmi wobec siebie, żyjmy w szczerym pokoju, harmonii i okazujmy sobie wzajem dowody dobrej woli.

Zapewne jednak bez trudu można współcześnie wskazać deklaracje i działania różnych muzułmańskich ruchów, które w niczym nie nawiązują do treści tego listu. I nie są to tylko organizacje związane z bin Ladenem, typu Al-Kaida. Niestety, także

i w krajach chrześcijańskich nadal dochodzą do głosu siły wrogie wobec islamu. Oto np. w Holandii w czerwcu 2009 roku w głosowaniu do Parlamentu Europejskiego święcił triumf antyislamski ruch polityczny, którego przywódca uważa Koran za „faszystowską księgę”. Godziną prawdy dla takich postaw i nastrojów będzie zapewne w niezbyt odległym czasie dysputa na temat akcesji Turcji do Unii Europejskiej. Niemniej wyciągnięta do Zachodu ręka 138 islamskich intelektualistów to sygnał budzący nadzieję i jednocześnie ważny argument na rzecz nowego paradygmatu Katarzyny Brataniec.

Jeszcze inną przesłanką przemawiającą za rozumnym sposobem widzenia relacji pomiędzy cywilizacją islamu a cywilizacją Zachodu stało się niewątpliwie orędzie Baracka Obamy, wygłoszone do muzułmanów świata 4 czerwca 2009 roku na uniwersytecie kairskim. Prezydent USA, posiadający we własnej rodzinie – w linii ojca – tradycje islamskie, nie lękał się powiedzieć do wielotysięcznego audytorium i odbiorców programu telewizyjnego (przemówienie transmitowały najważniejsze stacje świata muzułmańskiego): „Mamy wspólne wartości: sprawiedliwość i postęp, tolerancję i godność człowieka. Ameryka nie jest – i nigdy nie będzie – w stanie wojny z islamem [...]. Działania USA po zamachach 11 września w Nowym Jorku i Waszyngtonie były tylko wojną z konieczności”. O walkach w Iraku powiedział natomiast, że przypomniały one Ameryce, iż zamiast wojny „trzeba używać dyplomacji i konsensusu międzynarodowego”. Prezydent, kilkakrotnie cytując Koran, Talmud i Biblię, zakończył przemówienie stwierdzeniem: „Ludzie na świecie mogą żyć razem w pokoju. Wiemy, że taka jest wola Boga. I na rzecz tego musimy pracować tu, na ziemi”⁴.

Rzadko się zdarza, aby młodzi pracownicy nauki, pisząc swoją pierwszą książkę przez lata i do tego jeszcze dysponując ograniczonymi środkami, jej pierwszym wydaniem trafiali w główny nurt nie tylko poszukiwań intelektualnych, ale także wydarzeń politycznych, które mogą rzeczywiście wpłynąć na bieg wypadków siłą argumentu, a nie argumentem siły. Katarzyna Brataniec wygrała ten los.

Jan Danecki, jeden z najlepszych współczesnych znawców islamu i świata arabskiego, w zakończeniu recenzji wydawniczej studium Katarzyny Brataniec napisał po prostu tak: „To bardzo mądra książka. Pokazuje bowiem, że niezgodności międzycywilizacyjne są rzeczą naturalną, wynikają z odrębnych dróg rozwoju i dochodzenia do własnej tożsamości. Dobrze się stało, że Wydawnictwo podjęło się jej opublikowania”. Podzielam tę opinię z pełnym przekonaniem.

Kraków, 9 czerwca 2009 roku

⁴ Por. www.wyborcza.pl (dostęp 6 czerwca 2009).



WSTĘP

Wydarzenia polityczne na Bliskim Wschodzie¹, którego społeczeństwa manifestują swoją wrogość wobec Zachodu², odsyłają do pytania, dlaczego nie jest możliwa swobodna wymiana myśli i idei religijnych. Istniejące bariery kulturowe pomiędzy tymi dwoma światami zaostrzają się i wydają nieprzekraczalne. Zdaniem wielu badaczy i obserwatorów, współczesna cywilizacja, zarówno europejska jak i islamska, zatraciła zdolność wchłaniania i przetwarzania odmiennych elementów kulturowych, które w przeszłości stanowiły o ich rozwoju³. System kultury w krajach islamskich postrzegany jest jako zamknięty, chociaż w przeszłości w ramach cywilizacji islamu dochodziło do kontaktów i wymiany z zewnętrznymi kręgami kulturowymi. Obecnie także struktury cywilizacyjne uważa się za zamknięte i nieprzenikalne, co znosi przestrzeń możliwego dialogu i prowadzić może do zderzenia tych cywilizacji⁴. Zachód jest przekonany o swojej cywilizacyjnej misji, słuszności idei nieustannego rozwoju (w porównaniu z krajami rozwijającymi się), islam natomiast wciąż poszukuje podstaw dla budowy nowej tożsamości, która byłaby w stanie sprostać wymogom współczesnego życia w krajach muzułmańskich.

¹ Bliski Wschód obejmuje państwa położone w południowo-zachodniej Azji i północnej Afryce: Arabia Saudyjska, Autonomia Palestyńska, Bahrajn, Cypr, Irak, Iran, Izrael, Jemen, Jordania, Katar, Kuwejt, Liban, Oman, Syria, Turcja, Zjednoczone Emiraty Arabskie, Egipt i Sudan.

² Pod pojęciem Zachodu rozumiem państwa europejskie oraz Stany Zjednoczone, świat arabski natomiast obejmuje państwa Maghrebu, Żywnego Półksiężycza, Półwyspu Arabskiego i Zatoki Perskiej.

³ Z. Bauman, *Europa niedokończona przygoda*, przeł. T. Kunz, Kraków 2005, s. 55.

⁴ Zob. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2002, s. 404.



Świat islamu w rozważaniach przedstawionych w tej książce zredukowany został do świata arabskiego⁵, ponieważ Arabowie zajmują szczególne miejsce wśród państw islamskich: do nich zostało skierowane Objawienie w języku arabskim, prorok Muhammad wywodził się z arabskiego plemienia Kurajszytów, a miejsce pochodzenia islamu to ziemie leżące między Bliskim a Środkowym Wschodem. Wilfred Cantwell Smith podkreślał wyjątkowy związek łączący świat arabski z islamem, ponieważ „to islam dał Arabom siłę i impet do wyjścia z ich zapadłego domu ku wielkiej historii. Islam dał Arabom ziemską wielkość i *vice versa* to Arabowie dali islamowi jego ziemski sukces” [tłum. własne – K.B.].

Arabów łączy wspólne dziedzictwo historyczne, przynależność do imperium osmańskiego, wspólna pamięć i wyobrażenia zbiorowe o „utraconej glorii islamu” (Dżamal ad-Din Afghani), historia Arabów jako zdobywców i twórców cywilizacji islamskiej, czas regresywny nastawiony na przeszłość oraz przede wszystkim idea jedności społeczeństw arabskich, która znalazła swój wyraz w zrodzonym w latach 50. panarabizmie. Ponadto na stan świadomości współczesnych społeczeństw arabskich trwały wpływ wywarły: walka z kolonializmem i narodziny świadomości narodowej wyrażonej przez resentyment wobec Zachodu oraz zdecydowane odrzucenie przez Arabów interpretacji ich najnowszej historii jako pasma klęsk. Arabowie stanowią około 25% wszystkich wyznawców islamu na świecie – tylko 5% spośród nich to chrześcijanie. We wszystkich krajach arabskich, biorąc za podstawę Ligę Arabską, dominuje islam (jest ich łącznie z Palestyną 21). Zważywszy, że wszystkich krajów islamskich jest 41, zatem połowa z nich to kraje arabskie. Islam odpowiada za społeczną organizację świata arabskiego: dwie podstawowe, pierwotne i trwałe struktury w świecie islamu to z jednej strony rodzina, klan, plemię, a z drugiej – jednostki kulturowe, religijne i jeszcze większe od nich imperium. Trybalizm oraz religia (islam) odgrywały i nadal odgrywają ważną i decydującą rolę w społecznym, ekonomicznym, kulturalnym i politycznym rozwoju arabskich społeczeństw i systemów politycznych. Są w istocie tak ze sobą splecione, że uznaje się je za najważniejsze czynniki i zmienne kształtujące, a zarazem determinujące arabską kulturę polityczną oraz polityczną mentalność Arabów⁶. Autorytety badawcze utożsamiają kraje arabskie z muzułmańskimi, między innymi Janusz Danecki w *Podstawowych wiadomościach o islamie*, twierdzi, że nie dopuszczając się nadużycia, można zamiennie stosować w odniesieniu do krajów arabskich określenie kraje islamskie bądź muzułmańskie. Podobnie uważał Fernand Braudel w *Gramatyce cywilizacji*. Część orientalistów (na przykład Philip Hitti) nie podejmowała nawet próby oddzielenia tego, co arabskie od tego, co islamskie.

Współczesne relacje między Zachodem a światem arabskim rozpatruje się na Zachodzie w kontekście zderzenia cywilizacji albo dominacji Zachodu nad krajami muzułmańskimi. Celem tej książki jest prześledzenie, do jakiego stopnia historycz-

⁵ Na świat arabski składa się obecnie ponad 300 mln ludzi o odmiennym pochodzeniu, różnych tradycjach i wyznających różne religie. Tworzy on całość niezwykle złożoną, niepoddającą się jednoznacznym sądom. Niemniej wśród Arabów wyznających islam istnieje wspólny fundament – wyznanie. Zob. K. Górak-Sosnowska, *Świat arabski wobec globalizacji*, Warszawa 2007, s. 122.

⁶ M. Zahi Mogherbi, *Tribalism, Religion and the Challenge of Political Participation: The Case of Libya*, cyt. za: S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 258.

nie i religijnie uwarunkowane antagonizmy rzeczywiście wyznaczają kształt współczesnych stosunków, a jednocześnie próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego bogata tradycja współpracy, wymiany myśli technicznej i idei, tak często skazywana jest na zapomnienie.

Ze strony cywilizacji arabskiej od końca XVIII wieku istniało duże zainteresowanie Europą, szczególnie organizacją państwa europejskiego i postępem technicznym⁷. Z kolei dla Zachodu Orient stanowił przedmiot studiów naukowych, a także umacniał europejską tożsamość, przeciwstawianą cywilizacji uważanej za niższą i zacofaną⁸.

Niewątpliwie przyczyną obecnych napięć między Zachodem a krajami arabskimi jest zakorzenione przekonanie Zachodu o niezdolności świata arabskiego do zmiany i jego braku tolerancji względem zachodniego świata judeochrześcijańskiego⁹. Świat arabski postrzega natomiast obecne konflikty poprzez odwołanie do średniowiecza, kiedy to chrześcijańska Europa walczyła ze światem muzułmańskim oraz uznaje skutki kolonializmu za główny czynnik kształtujący relacje między Zachodem a państwami arabskimi. W rozważaniach Zachodu na temat wzajemnych kontaktów brakuje stwierdzenia, że to mocarstwa europejskie prowadziły imperialną politykę wobec krajów arabskich, która pociągała za sobą nie tylko polityczne podporządkowanie, ale także uzależnienie w wymiarze kulturowym. Natomiast pozytywny wpływ Zachodu na kulturę arabską wyrażał się w pobudzeniu w społeczeństwie arabskim refleksji nad własnym dziedzictwem cywilizacyjnym, miejscem i rolą Arabów w procesie kształtowania cywilizacji islamu. Rozpoznanie społecznych i kulturowych uwarunkowań relacji między Zachodem a światem arabskim zwiększa szansę na złagodzenie wzajemnych napięć i konfliktów. Uznanie prawa do samostanowienia krajów arabskich, zarówno w wymiarze politycznym, jak i kulturowym, powinno prowadzić do pokojowego współistnienia tych krajów z państwami Zachodu¹⁰.

Bliski Wschód stanowił przedmiot zainteresowania mocarstw europejskich już od XVIII wieku, a zwłaszcza od pamiętnej wyprawy Napoleona i jego podboju Egiptu. Podczas tej wyprawy interesy imperialne Francji występowały na równi z autentyczną

⁷ E. Podhorska-Reklajtis, *Oczami Arabów*, [w:] *Obrazy świata białych*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1973, s. 237.

⁸ „Orient był stale obecny w myśleniu europejskim, właśnie Orient lewantyński, arabski, muzułmański. Tu były źródła cywilizacji i tu najczęściej i najłatwiej znajdowano obraz Innego. Europa określała się w miarę zachodzących przemian właśnie przez uwydatnienie cech Obcego. Cechy przeciwne tworzącej się tożsamości europejskiej znajdowano na Wschodzie, w Oriencie lewantyńskim”. J. Kieniewicz, *Orientalizm. Idea kształtująca rzeczywistość*, „Przegląd Orientalistyczny” 1985, nr 1–4, s. 26.

⁹ Należy przypomnieć, że Zachód „stał się” judeochrześcijański dopiero w ostatnich dwudziestu latach. Wcześniej tradycja judaizmu w dziedzictwie europejskim była pomijana. Odwoływanie się do korzeni judeochrześcijańskich w kulturze europejskiej nastąpiło, zdaniem Georgesa Corma, w związku ze zmianą wrażliwości po II wojnie światowej i tragedią Holocaustu, za którą Europejczycy czuli się odpowiedzialni. Zob. G. Corm, *Bliski Wschód w ogniu*, przeł. E. Cylwik, R. Stryjewski, Warszawa 2003, s. 81. Zachód ukształtował pojęcie Europy pod wpływem kontaktów ze światem arabskim podczas epoki kolonialnej. Wtedy też powstała kategoria Wschodu, która zastąpiła Orient i Lewant; zob. J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003.

¹⁰ Na Zachodzie istnieje przekonanie, że Arabowie nie wykazują podstawowych moralnych kwalifikacji do posiadania tak wielkich złóż ropy, przez co stanowią zagrożenie dla bezpieczeństwa światowego rynku. W celu zabezpieczenia swoich interesów ekonomicznych, Zachód ma prawo podejmowania „prewencyjnych posunięć politycznych” na terenach obejmujących główne źródła swojego zaopatrzenia w ropę; zob. E. Said, *Orientalizm*, Poznań 2005, s. 395; T. A. Kisielewski, *Imperium americanum?*, Kraków 2004, s. 35.



fascynacją odmienną i starożytną cywilizacją. Te dwie postawy wobec krajów Bliskiego Wschodu będą często występowały razem: chęć podporządkowania i podboju politycznego, obok ciekawości poznawczej i fascynacji kulturą orientalną. Chociaż czasy typowego uzależnienia kolonialnego krajów arabskich od Zachodu dawno minęły, to jednak kraje tego regionu wciąż nie mogą w pełni decydować o kształcie swojej przyszłości. Wpływy europejskich mocarstw kolonialnych zostały zastąpione związkami ze Stanami Zjednoczonymi, czego wyrazem są na przykład wojskowe sojusze USA z Egiptem czy państwami naftowymi. Pozycja Stanów Zjednoczonych w regionie wydaje się nienaruszona, ponieważ wspierają ją także konserwatywne państwa arabskie, Egipt, Jordania oraz Izrael.

Wszelkie dyskusje odnoszące się do obecnej sytuacji społeczeństw arabskich, jak słusznie zauważa Elżbieta Podhorska-Rekłąjtis, są sprowadzane do odrębności kulturowych między Wschodem a Zachodem i zderzenia cywilizacji, który to paradygmat stał się obowiązującym modelem wyjaśniania wszystkich problemów bliskowschodnich. Przyczyn zacofania i zapóźnienia społeczeństw arabskich poszukuje się w cechach konstytutywnych islamu, aspektach umysłowości arabskiej czy też „nieprzekraczalnych” granicach kulturowych, które pociągają za sobą systemy wartości. Często są one przedstawiane – i to nie tylko przez zachodnich uczonych – jako systemy niemal sprzeczne z innymi kulturami i bez szans na podjęcie dialogu. Zdaniem Podhorskiej-Rekłąjtis, problematyka tożsamości kulturowej i konfliktu cywilizacji jest jednak jedynie odwracaniem uwagi i manipulacją niemającą wiele wspólnego z tym, co rzeczywiście dzieje się na Bliskim Wschodzie¹¹. Hegemonia Stanów Zjednoczonych, wsparta retoryką walki z terroryzmem islamskim i ideą krzewienia demokracji w regionie, realizuje wyłącznie swoje partykularne interesy, szczególnie w Iraku¹².

Elżbieta Podhorska-Rekłąjtis podkreśla, że kulturalne wpływy USA dosięgają przede wszystkim tych spośród intelektualistów arabskich, którzy posiadają wyłącznie zachodnie wykształcenie i przeniknięci są amerykańskim stylem życia, a także zachodnim stylem myślenia o Bliskim Wschodzie. Zdaniem Podhorskiej-Rekłąjtis, trudno jednak uznać tę grupę za reprezentantów świata arabskiego i uwierzyć w ich zapewnienia o posiadaniu muzułmańskiej tożsamości¹³. Stanowią oni raczej przykład ludzi wykorzenionych i pozbawionych własnej tożsamości, rozdartych między tradycyjną kulturą muzułmańską, którą odrzucają z racji jej zacofania i ograniczenia, a kulturą zachodnią, której przypisują cechy bezwzględного otwarcia i rozwoju. Opowiadając się raczej za kulturą zachodnią, ci intelektualiści arabscy nie mogą w sposób obiektywny włączyć się w debatę na temat sytuacji społeczeństw arabskich, nie mogą również stanowić reprezentacji tych społeczeństw w dyskusjach międzynarodowych.

¹¹ E. Podhorska-Rekłąjtis, *Liban. Między wojną a pokojem*, Warszawa 1993, s. 104.

¹² Należy zaznaczyć, że obok tak skrajnych opinii oceniających amerykańską politykę na Bliskim Wschodzie, część politologów, m.in. Tadeusz Kisielewski, określa cel Stanów Zjednoczonych w regionie jako realizację dalekosiędnego zamysłu pomocy krajom arabskim, nie tylko w kwestii wspierania demokracji, ale przede wszystkim umożliwienia rozwoju tych społeczeństw zgodnie z wnioskami zawartymi w „Arab Human Development Report 2002”. Działania te mają na celu doprowadzenie do wzrostu wolności politycznej w świecie arabskim, zniesienia dyskryminacji kobiet oraz podniesienia poziomu edukacji. Zob. T. A. Kisielewski, *Imperium Americanum...*, s. 92.

¹³ E. Podhorska-Rekłąjtis, *Liban. Między wojną a pokojem...*, s. 104.



Skłaniają się ku uznaniu wyższości cywilizacji zachodniej i wartości, które ona za sobą niesie, nad wartościami cywilizacji świata islamu¹⁴.

Stosunki oparte na relacji podporządkowania jednej ze stron i nierówności nie sprzyjają nawiązaniu dialogu międzykulturowego i nie dają szans na pokojowe współistnienie obu cywilizacji. Strona poddana dominacji, w tym przypadku społeczeństwa krajów arabskich, odczuwać może jedynie gniew, frustrację i rezygnację wspieraną przez poczucie niesprawiedliwości. Muzułmanie przede wszystkim domagają się szacunku i poszanowania godności¹⁵.

Podzielanie zachodnich wyobrażeń na temat arabskiej kultury i tożsamości wydaje się najgłębszym wyrazem zniewolenia. Wskazuje to na proces nasilający się w świecie arabskim od czasów pierwszych kontaktów z kulturą europejską (druga połowa XVIII wieku), a który nazwać można za Janem Kieniewiczem, stanem katastrofy cywilizacyjnej. Katastrofa ta wskazuje na podstawową niezdolność danej cywilizacji do rozwiązywania współczesnych problemów w obrębie jej własnego systemu wartości. Konieczność naśladowania, czy też zapożyczania rozwiązań z obcego kręgu cywilizacyjnego, nie poprawia sytuacji, lecz pogłębia kryzys. Wyrazem kryzysu kulturowego jest poszukiwanie przez intelektualistów arabskich źródła współczesnych niepowodzeń społeczeństw muzułmańskich we własnych wzorach kultury i systemie wartości, pochodzeniu etnicznym, istocie islamu. Nie można dokonać odrodzenia własnej kultury patrząc na nią z obcego punktu widzenia¹⁶.

Jednym z celów niniejszej książki jest przedstawienie początków i przyczyn owego zniewolenia kulturowego, z którym spotykamy się obecnie. Konieczne wydaje się odwołanie do czasów kolonializmu, ponieważ przyczyny współczesnego kryzysu świata arabskiego leżą w początkach ekspansji europejskiej na kraje arabskie. Chociaż część krajów arabskich nie była skolonizowana (kraje Półwyspu Arabskiego), to współcześnie podlegają one naciskom, które uznać można za wpływy o charakterze neokolonialnym. Współczesne kraje arabskie nie odcięły się od kolonializmu. Przeciwnie, stał się on trwałym składnikiem ich tożsamości i wyraził się w uznaniu przez nie własnej niższości wobec Zachodu. Można przypuszczać, że kolonializm istnieje nadal, choć tym razem w postaci hegemonii Stanów Zjednoczonych na Bliskim Wschodzie, nie jest jednak określany takim mianem. Przez kolonializm lub neokolonializm w od-

¹⁴ Opinia ta nie odnosi się do wszystkich intelektualistów i elit arabskich. Przeczy jej opublikowanie w 2002 roku „Raportu o stanie świata arabskiego”, przygotowanego przez arabskich autorów, którzy określają przyczyny zacofania społeczeństwa arabskiego za pomocą Alternative Human Development Index – wykazującego poziom rozwoju społecznego poprzez oczekiwaną długość życia, poziom edukacji, wolność w sferze politycznej, równouprawnienie kobiet, liczbę hostów internetowych *per capita* oraz emisję dwutlenku węgla. Zob. <http://www.arabia.pl/content/view/281279/2>; omówienie raportu także w: T. A. Kisielewski, *Imperium Americanum?...*, s. 54–161.

¹⁵ Dominujące wśród Arabów poczucie wykluczenia z cywilizowanej społeczności znajduje swoje potwierdzenie w wydarzeniach w Libanie (lipiec 2006). Walka Izraela z Hezbollahem i ogromne straty libańskiej ludności cywilnej w pierwszym tygodniu wojny nie przekładają się ani na międzynarodową pomoc humanitarną, ani na rzetelną i obiektywną informację o konflikcie w mediach zachodnich. Zob. J. Morley, „World Opinion Roundup”, <http://blog.washingtonpost.com/worldopinionroundup/> [20 lipca 2006].

¹⁶ Część poglądów wykreowanych przez zachodni orientalizm, dotyczących umysłowości arabskiej i islamu, została przez arabskich intelektualistów przejęta bezkrytycznie. E. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 442–443.

niesieniu do współczesnej sytuacji krajów muzułmańskich rozumie oparcie wzajemnych stosunków między tymi krajami a Zachodem, ściślej Stanami Zjednoczonymi, na relacji nierówności i podporządkowania w sferze politycznej, wykorzystania w sferze ekonomicznej i zniewolenia w dziedzinie kulturowej. Dlatego islam jako religia – nie po raz pierwszy w historii – staje się źródłem dla budowania i odrodzenia tożsamości społeczeństwa arabskiego, ponieważ pozostaje wolny od wpływów zewnętrznych i jest w pełni wytworem własnym świata arabskiego.

Przekonanie o wyższości cywilizacyjnej krajów Europy i Ameryki Północnej w stosunku do reszty świata zakłada nieświadome przyjęcie założeń o decydującej roli cywilizacji zachodniej w stosunkach międzynarodowych, poprzez którą postrzega się pozycję krajów należących do odmiennych kręgów kulturowych. Przekonanie to zarazem deprecjonuje cele i działalność poszczególnych państw Bliskiego Wschodu. Wszelkie więc inicjatywy państw arabskich są rozpatrywane w kontekście ewentualnych korzyści lub strat dla mocarstw zachodnich zainteresowanych regionem w związku z jego strategicznym znaczeniem dla gospodarki światowej.

W czasie zimnej wojny od państw arabskich oczekiwano jasnego określenia się, do którego bloku należą. Szczególnie Stany Zjednoczone i ZSRR reprezentowały ten typ żądań. We współczesnych stosunkach między światem arabskim a Zachodem nie uwzględnia się kolonialnej przeszłości większości państw arabskich. Jednym z motywów przewodnich tej książki, powtórzę to jeszcze raz, jest podkreślenie znaczenia roli kolonializmu dla rozwoju krajów arabskich i ich relacji z krajami zachodnioeuropejskimi. Zarówno europocentryzm, jak i resentyment krajów arabskich, mają bowiem swoje źródło w kolonializmie, rozumianym jako szczególna relacja podporządkowania zachodząca między dwoma odmiennymi układami należącymi do różnych kręgów kulturowych. Podporządkowanie zakładało nierówność i zależność świata arabskiego od mocarstw europejskich. Poczucie upokorzenia i niesprawiedliwości znalazło swój wyraz w resentymentcie, natomiast idea wyższości cywilizacji białego człowieka i jego misji wobec kultur niższych ugruntowała europocentryzm. Kolonializm wykreował te dwie postawy. Co więcej, znalazły one swoje trwałe miejsce zarówno w świadomości Europejczyków, jak i Arabów. Kolonializm wywarł również potężny wpływ na przemiany społeczne, polityczne i kulturowe w świecie arabskim poprzez zaburzenie naturalnego rozwoju krajów Bliskiego Wschodu i Maghrebu. Napływ nowych informacji i obcych wzorów kulturowych przyczynił się do skostnienia lokalnej kultury i wzrostu jej zachowawczości.

Mechanizmy systemu kolonialnego zaczęły wpływać na całokształt stosunków i relacji w krajach zależnych. Stąd wszelkie nowe prądy myślowe, ruchy społeczne i religijne w krajach arabskich stanowiły jego konsekwencję. Modernizm, liberalizm, nacjonalizm miały skierować kraje kolonialne na nową drogę rozwoju, poprzez naśladowanie idei zachodnich. Gdy ideologie zachodnie nie znalazły poparcia w społeczeństwie arabskim i nie wydobyły Bliskiego Wschodu ze stanu zacofania, zwrócono się ku własnej kulturze i religii. Zacofanie krajów Bliskiego Wschodu utrwalone przez zależność kolonialną w światowym systemie gospodarczym i politycznym zepchnęło je jednak na peryferia procesów rozwojowych świata i skazało na przyjmowanie warunków centrum.

Zachód często wypomina światu arabskiemu poczucie resentymentu, jakie żywi on w stosunku do cywilizacji europejskiej i jakim się kieruje we wzajemnych stosunkach, a jednocześnie uznaje resentyment i kompleks niższości za elementy składające się na współczesną tożsamość arabską. Dzieje Arabów i cywilizacji islamu przeczą takim założeniom. Należy raczej sądzić, iż istotne dla Arabów wartości i idee nie mogą już obecnie być realizowane i, co więcej, nie zapewniają im poczucia jedności i stabilizacji. Jest wręcz przeciwnie – przyczyniają się do rozłamu w świecie arabskim i do wewnętrznych konfliktów w poszczególnych państwach¹⁷. To właśnie niemożność urzeczywistnienia tych wartości we współczesnym świecie przyczyniła się do powstania z gruntu obcego arabskiej kulturze resentymentu. Konieczność poddania się gospodarce rynkowej, nowoczesnej ekonomii i wewnętrzny rozłam tych społeczeństw (podział na zwesternizowane elity i niewykształcone masy) wytworzyły stan całkowicie dla muzułmanów nowy i zarazem trudny do przyjęcia.

Problemem Zachodu w stosunku do islamu jest nie owo „zderzenie cywilizacji”, które przyjęło się rozważać w jego negatywnym wymiarze, lecz swoiste przebudzenie starej kultury, zorientowanej na własne tradycje. Kultura ta znalazła się współcześnie w głębokim kryzysie. Aby społeczeństwa istniejące w jej obrębie mogły przetrwać we współczesnym świecie i się rozwijać, sama kultura musi ulec modernizacji. Kryzys istniejący w świecie arabskim dotyczy podstaw tożsamości społeczeństw składających się na muzułmański Bliski Wschód.

Arabowie podejmują różne próby zbudowania swej nowej tożsamości na starych podstawach, lecz jak dotąd są one nieudane. Resentyment narodził się bowiem na gruncie utraty poczucia tożsamości kulturowej i narodowej w czasie, gdy tożsamość religijna przestała być wystarczająca. Można powiedzieć, że tożsamość kulturowa i narodowa tak naprawdę wcześniej się nie rozwinęła, gdyż zastępowała je więź religijna. W epoce kolonialnej rozwój świadomości narodowej został zaś wstrzymany przez procesy prowadzące do dezintegracji społeczeństwa. Stąd też Arabowie, określając własną tożsamość narodową, zawsze odwołują się do islamu i jego podbojów. Również historycznej ciągłości Arabowie poszukują w początkach swojej religii.

Silna identyfikacja religijna nie została zachwiana przez poczucie resentymentu. Dzieje się tak dlatego, że dotyczy ono wyłącznie sfery ekonomiczno-politycznej i kulturalnej, podczas gdy rdzeń kulturowy pozostaje nienaruszony. Dlatego też wokół odrodzenia religijnego próbuje się odbudować przekonanie o własnej cywilizacyjnej ważności. Dla Zachodu stanowi to argument za uznaniem kultury arabskiej za niższą i zacofaną¹⁸. Winą za niepowodzenia w relacjach między Zachodem a islamem obarcza się świat arabski.

Arabski Bliski Wschód stanowi region, który charakteryzuje się niestabilnością polityczną i gospodarczą, w wymiarze kulturowym natomiast dotknięty jest kryzysem tożsamości i brakiem więzi społecznych. Słabość lokalnych władz, brak legitymizacji ze strony społeczeństwa arabskiego dla elit rządzących, przekłada się na rezygnację z wprowadzania radykalnych reform społecznych i stagnację w sferze kulturowej.

¹⁷ F. Ajami, *Szejkwowie, myśliciele, terroryści*, przeł. M. Dziekan, Warszawa 2002, s. 120.

¹⁸ Tym bardziej, że odrodzenie religijne utożsamia się z rozprzestrzenieniem idei fundamentalistycznych, wymierzonych przeciwko Zachodowi.

Brak współpracy między krajami świata arabskiego i prowadzenie przez nie odrębnej polityki zagranicznej wobec Zachodu pociąga też za sobą dalszą dezintegrację regionu i wystawienie go na wpływy mocarstw zewnętrznych. Wystawia je również na działania i ataki fundamentalistów wymierzone w państwo i społeczeństwo muzułmańskie. „Wyobcowanie kulturowe” świata arabskiego, obok jego militarnej słabości, wpływa na postrzeganie krajów arabskich przez kraje zachodnie nie jako partnerów na arenie międzynarodowej, lecz jako ofiary dominacji Zachodu. Odwołując się do pojęcia cywilizacji jako wyborów ludzi identyfikujących się z pewnym dorobkiem dziejowym i odczytywanym przez nich dziedzictwem, można stwierdzić, że społeczeństwo arabskie jest dotknięte rozdrobnieniem i fragmentaryzacją własnego dziedzictwa kulturowego oraz brakiem wspólnej pamięci¹⁹. Z kolei brak ciągłości historycznej i geograficznej powoduje przywiązanie do najbliższego środowiska: wioski, rodziny, plemienia, dzielnicy miejskiej, meczetu, sekty, przy jednoczesnym przekonaniu o nietrwałości i względności spraw publicznych²⁰.

Społeczeństwa krajów Bliskiego Wschodu są głęboko podzielone na zwesternizowane elity posiadające zachodnie wykształcenie, których wyborem cywilizacyjnym jest Zachód oraz na warstwy biedoty odwołujące się do muzułmańskiego systemu wartości. Współcześnie oznacza to przestrzeganie i wypełnianie pięciu filarów islamu w interpretacji fundamentalistów. Wszystkie te czynniki wpływają na kształt wzajemnych kontaktów między Zachodem a światem arabskim. Stosunki te nie są jednorodne, nie można ich więc jednoznacznie określić jako konfrontację czy wojnę cywilizacji. Kraje naftowe oraz Jordania uznają się za sprzymierzeńców Zachodu, podobnie Egipt, oprócz Iraku, właściwie żadne państwo arabskie nie występowało otwarcie przeciwko Zachodowi. Inwazja na Irak uświadomiła jedynie szczególną pozycję Stanów Zjednoczonych w regionie i ujawniła podział w kręgu państw europejskich na sympatyków i przeciwników misji stabilizacyjnej. Droga do pokojowego współistnienia jest wciąż otwarta, sposobem może być stworzenie nowego paradygmatu, który będzie równie skuteczny politycznie, co zderzenie cywilizacji.

¹⁹ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003, s. 106.

²⁰ G. Corm, *Bliski Wschód w ogniu...*, Warszawa 2003, s. 61.



ROZDZIAŁ I

Problematyka cywilizacji

1.1. Pojęcie cywilizacji

Pojęcie cywilizacji wiąże się ze wzrostem świadomości historycznej w Europie w XVIII i XIX wieku. Koncepcja cywilizacji była wytworem myśli europejskiej, inne społeczeństwa oceniane były według stopnia wypełniania określonych kryteriów, które składały się na pojęcie tejże właśnie cywilizacji. Szczególnie w XIX wieku poziom ucywilizowania danego społeczeństwa decydował o jego pozycji w systemie międzynarodowym, przynależności do centrum lub peryferii. Pojawiły się teorie mówiące o wspólnocie różnych kultur w obrębie jednej cywilizacji i wykluczeniu kultur obcych. Cywilizacja stanowiła schemat dla historycznej kategoryzacji. Wyróżniano przy tym dwie formy kategoryzacji: u podstaw jednej leżało przekonanie o uniwersalnej historii społeczeństw zgodnie z osiąganymi przez nie kolejnymi stadiami rozwoju, u podstaw drugiej – twierdzenie o partykularnym i odrębnym rozwoju poszczególnych narodów¹.

W europejskiej tradycji pojęcie cywilizacji istniało jako desygnat porządku, określonego stylu rządzenia i rozwiniętego społeczeństwa, istniejącego w opozycji do społeczeństwa w stanie „dzikości i barbarzyństwa”. Pojęcie cywilizacji stosowane było

¹ *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 3, red. N. J. Smelser, P. B. Baltes, Amsterdam–Paris 2001, s. 1903.



wymiennie z pojęciem kultury dla zaznaczenia dystansu społecznego pomiędzy poszczególnymi krajami². Zarówno cywilizacja, jak i kultura związane były z linearną i kumulatywną perspektywą rozwoju historycznego. W XIX wieku pojęcia te przestały oznaczać to samo. W Niemczech kultura nabrała zabarwienia romantyczno-nacjonalistycznego, eksponując przede wszystkim narodową odrębność i indywidualność, podczas gdy we Francji wiązała się z uniwersalizmem.

Koncepcja uniwersalistyczna uznawała wielość i odmiennność kultur przy podkreślanu jedności całej ludzkości, mającej swój udział w tej samej cywilizacji. Wszystkie społeczeństwa miały uczestniczyć w ciągłym postępie, wyrażającym się w zróżnicowaniu społecznym oraz rozwoju politycznym i ekonomicznym, wzroście racjonalności i kontroli nad siłami natury. Za kolebkę uniwersalnej cywilizacji uznano Europę i Zachód – jako nosicieli racjonalizmu, ducha wolności, wigoru i dynamizmu. Zachód w tej koncepcji przeciwstawiano niezmiennemu Wschodowi: reprezentującemu mniej rozwiniętą formację cywilizacyjną³.

Cywilizacja rozumiana zgodnie z koncepcją Maxa Weбера i szkoły Annales obejmowała całość historycznych warunków występujących w określonym miejscu i czasie: formy państwa, czynniki ekonomiczne, demograficzne, społeczne, ekologiczne, klimatyczne, urbanistyczne w ich długim trwaniu oraz wytwory kultury niematerialnej: struktury myślowe, sztukę, religię. Na cywilizację składały się więc struktury kulturowe poszczególnych epok wyznaczonych przez granice czasowe i geograficzne. W tym kontekście myślenie o cywilizacji wyrastało z uwzględnienia wszystkich konkretnych i historycznie uwarunkowanych elementów danego obszaru geograficznego, które wyrażały jego cywilizacyjną odrębność i wyjątkowość. Marcel Mauss określił cywilizację jako całość wszystkich społecznych systemów i jedność historycznej percepcji oraz kategoryzacji o charakterze ponadnarodowym⁴.

Koncepcje cywilizacji jako wielości i jako jedności stanowiły odpowiedź na wewnętrzne przemiany Zachodu w XVIII wieku i jego spotkanie z innymi, nieeuropejskimi społeczeństwami i tradycjami. Dziewiętnastowieczna ekspansja Europy w świecie przyczyniła się do uznania za obowiązującą koncepcję jednej cywilizacji⁵.

W tradycji europejskiej wyróżnić można trzy rozumienia cywilizacji. W ujęciu niemieckim cywilizacja obejmowała technologiczne, materialne wytwory człowieka, była skupiona na organizacyjnych aspektach ludzkiego życia, a przeciwstawiona duchowej kulturze i moralności. W ujęciu francuskim istniała w opozycji do barbarzyństwa i oznaczała wysoki stopień kultury. Zakładał on pewną stopniowalność rozwoju poszczególnych społeczeństw przy uwzględnieniu liniowego wyobrażenia historii ludzkości⁶. Rozróżnienie niemieckie, z wyraźnym podziałem na cywilizację i kulturę nie przyjęło się w tradycji europejskiej, cywilizację uznano bowiem za kulturę w szerszym sensie. W wieku XX zrezygnowano z koncepcji ukierunkowanego rozwoju społeczeństw i idei ogólnoludzkiego postępu na rzecz przekonania o wielo-

² *Ibidem*, s. 1905.

³ *Ibidem*, s. 1908.

⁴ M. Mauss, E. Durkheim, *Note of the Notion of Civilization*, „Social Research” 1971, No. 38, s. 808–813.

⁵ *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences...*, Vol. 3, s. 1908.

⁶ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 696.

ści i różnorodności cywilizacji. Interpretacja trzecia obejmowała koncepcje Webe-
ra, Durkheima, Spenglera, Toynbee'ego, Konecznego, Braudela, Wallersteina i Hun-
tingtona, a także innych uczonych, którzy podzielali przekonanie, że cywilizacja to
wyróżnione społeczno-kulturowe całości, posiadające odmienne właściwości kulturo-
we, nieprzystawalne do siebie, lecz należące do wspólnej dla całej ludzkości płaszczy-
zny kulturowej tożsamości, jaką jest cywilizacja ludzka odróżniająca gatunek ludzki
od innych gatunków⁷. Historia ludzkości w tej interpretacji byłaby tym, co spaja i łączy
dzieje różnych cywilizacji. A ponieważ cywilizacje rozważane były w ich mnogości,
porzucono więc pogląd o istnieniu jednej uniwersalnej cywilizacji reprezentowanej
przez Zachód.

Alfred Weber uznawał cywilizację za uniwersalny proces, obejmujący wspólne dla
całej ludzkości dokonania, wobec którego kultura stanowi wytwór partykularnych
działań ograniczonych do konkretnej zbiorowości⁸.

Emil Durkheim i Marcel Mauss kładli nacisk na kulturową jedność cywilizacyj-
nych formacji, przy zachowaniu różnorodności porządków politycznych. Ponadto
poszczególne społeczeństwa mogły uwypuklać swoje indywidualne cechy wobec
kontekstu cywilizacyjnego, do którego należały. Powstałe różnice stanowiły o krea-
tywności społeczeństw i były przedmiotem dla studiów porównawczych.

Dla Oswalda Spenglera⁹ cywilizacja była ostatnim stadium kultury, stanowiła jej
koniec i była najbardziej sztucznym stanem, w jakim mogła znaleźć się ludzkość.
Spengler wprowadził rozróżnienie między cywilizacją a kulturą, ponieważ odnosi-
ły się one do przeciwstawnych faz procesu historycznego: kultura oznaczała wzrost
i rozwój; cywilizacja łączyła się z degradacją i schyłkiem. Każda kultura posiadała
swoją własną cywilizację pojmowaną jako organiczno-logiczne następstwo, dopeł-
nienie i kres kultury¹⁰. Przejście od kultury do cywilizacji dokonało się na Zachodzie
w XIX wieku. Cywilizacja to kultura, która utraciła „duszę”: miejsce duszy zajął in-
telekt; miejsce ludu – masa; miejsce ojczyzny – kosmopolityzm; miejsce pracy nad
sobą – ekspansja¹¹. Wyrazem czystej cywilizacji stał się sceptycyzm, który niszczył
obraz świata, właściwy poprzedzającej ją kulturze i imperializm, który opierał się na
zewnątrznym wykorzystaniu energii człowieka i urzeczywistnianiu jego ekstensyw-
nych możliwości¹². Zmierzch kultury Zachodu przejawiał się w braku postępu, okre-
ślonego celu ludzkości i zaniku ducha. Kryzys Zachodu wyrażał się poprzez zerwanie
jedności duszy, woli i przeżywania.

Arnold J. Toynbee¹³ pojmował cywilizację jako rodzaj szczególnego wyzwania dla
społeczności ludzkiej, zmuszonej do pokonywania trudności stawianych przez natu-
rę. Cywilizacja trwa i rozwija się, gdy pojawiają się jednostki i grupy ludzkie, charak-

⁷ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 45.

⁸ A. Weber, *Fundamentals of Culture-Sociology*, New York 1939, za: *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory*, Vol. 2, red. T. Parsons, New York 1961, s. 1281.

⁹ O. Spengler, *Decline of the West*, New York 1926–1928.

¹⁰ Idem, *Zmierzch Zachodu*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2001, s. 48.

¹¹ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej...*, s. 703.

¹² O. Spengler, *Decline of the West...*, s. 52.

¹³ A. Toynbee, *Studium historii*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2000.

teryzujące się wynalazczością i charyzmą, sprawujące naturalne przywództwo nad bierną resztą¹⁴. Chyli się ku upadkowi, gdy ludzie nie znajdują adekwatnych odpowiedzi na wyzwania środowiska. Toynbee wiązał cywilizację z religią, stąd rozwój cywilizacji był równocześnie procesem uduchowienia i zbliżenia do Boga. Proces cywilizacyjny nie oznaczał rozwoju technicznego, lecz przede wszystkim postęp duchowy ludzkości.

Z kolei Feliks Koneczny¹⁵ nie przeciwstawiał pojęć cywilizacji i kultury, ani nie rozdzielał materialnej i duchowej strony życia. Cywilizacja miała być kategorią naczelną składającą się z wielu kultur. Kultury jako części cywilizacji stanowiły odmiany narodowe jednej, wybranej cywilizacji; na przykład cywilizacja łaćwińska o zasięgu uniwersalnym posiadała swoje narodowe realizacje w postaci kultur: włoskiej, francuskiej, hiszpańskiej czy polskiej. Cywilizacja dla Konecznego stanowiła „metodę ustroju życia zbiorowego”, sposób urzędzenia lub system organizacji życia wielkich zrzeszeń ludzkich. Cywilizacja przejawiała się przede wszystkim w ciągu dziejów ludzkości. Na podstawie jednostkowych faktów historycznych można było skonstruować abstrakcyjne zasady ogólne, czyli prawa dziejowe, pozwalające poznawać historię od wewnątrz¹⁶.

Dla Fernanda Braudela cywilizacje były jedynymi długotrwałymi losami, które można wyróżnić i śledzić wśród biegu wypadków historycznych¹⁷. Cywilizacje, jako całości nieruchome w przestrzeni i czasie, były zakorzenione w konkretnym obszarze geograficznym, związane z miejscem, które stanowiło ich centrum; stanowiły ciągłość, pomimo głębokich doświadczanych zmian¹⁸. Według Braudela, cywilizacja to „w istocie nie tylko religia, mimo że ta ostatnia znajduje się w centrum każdego systemu kulturowego, cywilizacja to sztuka życia, to tysiące powtarzających się postaw”¹⁹. Cywilizacje o dojrzałej strukturze zmierzały do swojego upadku, który dokonywał się niezwykle wolno, natomiast cywilizacje w fazie schyłkowej zyskiwały większą samoświadomość i wytwarzały swoisty „nacjonalizm kulturalny”²⁰. Cywilizacje pociągały za sobą gwałtowne konflikty i wojny, zderzały się ze sobą, ale z drugiej strony prowadziły do wymiany techniki, idei, wierzeń, dóbr kultury i promieniowania rozumu²¹.

Z kolei Immanuel Wallerstein definiował cywilizację jako „szczególny zbiór, na który składa się światopogląd, obyczaje, struktury i kultura, tworzący pewien rodzaj historycznej ciągłości i współistniejący z innymi odmianami tegoż zjawiska”²².

Według Addy B. Bozemana cywilizacja była najdłuższą ze wszystkich historii, a systemy polityczne stanowiły przejściowe formy w czasie jej trwania. Los każdej

¹⁴ *Ibidem*, s. 182.

¹⁵ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.

¹⁶ J. Skoczyński, *Cywilizacja*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998, s. 102.

¹⁷ F. Braudel, F. Corelli, M. Aymard, *Morze Śródziemne. Region i jego dzieje*, przeł. M. Boduszyńska-Borowikowa, Gdańsk 1982, s. 98.

¹⁸ *Ibidem*, s. 99.

¹⁹ *Ibidem*, s. 102.

²⁰ *Ibidem*, s. 104.

²¹ *Ibidem*, s. 108.

²² I. Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*, Cambridge 1992, s. 215.

wspólnoty, którą łączył wspólny język i wspólna moralność, zależał w ostatecznej instancji od trwałości określonych podstawowych idei nadających strukturę, wokół których skupiały się kolejne pokolenia, przez co symbolizowały one ciągłość społeczeństwa²³.

Organistyczna i witalistyczna koncepcja cywilizacji znalazła swój oddźwięk w koncepcji Samuela Huntingtona i wojnie cywilizacji, w której zaprzeczono możliwość istnienia historii wspólnej dla całej ludzkości. Historia jednej cywilizacji ustępuje wielości oddzielonych od siebie historii Europy, Chin, islamu, Bizancjum, Indii, Rosji, które istnieją obok siebie w przestrzeni, lecz ich kulturowe i moralne wymiary są odrębne i nieprzystawalne²⁴.

Dla Huntingtona cywilizacja jest największą jednostką kulturową, określaną przez obiektywne wspólne elementy, takie jak: język, historia, religia, obyczaje, instytucje społeczne; służy do samoidentyfikacji gatunku ludzkiego²⁵.

Większość koncepcji cywilizacji przedstawia jej ewolucję jako przechodzenie przez kolejne stadia rozwoju i konfliktów z innymi kręgami kulturowymi oraz prowadzenie do powstania państwa uniwersalnego, a w ostateczności do fazy schyłku i upadku²⁶. Huntington podziela, za Ferdynandem Braudem, przekonanie, że cywilizacje jako formacje kulturowe nie są strukturami politycznymi, a w obrębie tej samej cywilizacji mogą występować różne systemy polityczne.

Szczególną definicję cywilizacji zaproponował Jan Kieniewicz w swoich pracach *Wprowadzenie do cywilizacji Wschodu i Zachodu* oraz *Spotkania Wschodu*. Uznał on za nieuzasadnione wszelkie rodzaje klasyfikacji i podziały cywilizacji. Podział na Wschód i Zachód był według Kieniewicza związany ściśle z cywilizacją europejską i jako jej wytwór stanowił raczej kategorię historyczną, a nie cywilizacyjną. Pojęcia Zachodu używano dla określenia części cywilizacji europejskiej, dopiero z czasem stało się ono odpowiednikiem całej cywilizacji. Od XVIII do aż po wiek XX historia była tworzona przez ludzi uznających swoją przynależność do cywilizacji europejskiej. Oznaczało to także utrwalenie przekonania, że cywilizacja europejska była cywilizacją w ogóle, a jej dominacja w świecie stanowiła rezultat praw dziejowych. Zatem przeznaczeniem całej ludzkości było przejście jej dorobku i systemu wartości. Skutkiem tej dominacji były zmiany prowadzące do podziału Europy na Zachód i Wschód, oraz późniejsze podziały świata według kryteriów: dominujący – podległy, rozwinięty – nierozwinięty, postępowy – zacofany oraz bogaty – biedny. Podziały te były i nadal są interpretowane również w kategoriach cywilizacyjnych²⁷. Współczesny podział na Wschód i Zachód nie odnosi się zdaniem Kieniewicza do żadnej konkretnej rzeczywistości, ponieważ nie istnieje jedna cywilizacja, która kryłaby się za tym pojęciem. W szczególności nie można kategorii cywilizacji Zachodu odnosić do Amerykanów, chociaż ich cywilizacja wyrosła z chrześcijańskich fundamentów.

²³ A. B. Bozeman, *Strategic Intelligence and Statecraft*, Washington 1992, s. 26.

²⁴ *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences...*, Vol. 3, s. 1907.

²⁵ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 46.

²⁶ M. Melko, *The Nature of Civilizations*, Boston 1969, s. 101.

²⁷ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003, s. 16.



Kieniewicz odwołuje się do koncepcji cywilizacji Feliksa Konecznego, w myśl której na całym obszarze Zachodu nie ma jednej cywilizacji zachodniej, lecz istnieje ich wiele. Dla Konecznego cywilizacja była stanem konkretnym, istniejącym obiektywnie, nie określanym poprzez terytorium lecz osobowo. W jednym kraju ludzie mogli więc należeć do odmiennych cywilizacji. Cywilizacja zdaniem Kieniewicza to ponadkulturowy system wartości, otwarty na wpływy zewnętrzne, w odróżnieniu od zamkniętych struktur kulturowych i państwowych. Cywilizacje mają i swoich podstaw systemy religijne, lecz nie można ich z nimi utożsamiać. Nie istnieją cywilizacje bez religii, religie jednak mogą istnieć nie tworząc cywilizacji: „To nie religia czyni nas członkami danej cywilizacji ani położenie geograficzne, ale wartości, jakie wyznajemy, jakie wpajano nam od dzieciństwa”.

Kieniewicz nie podziela więc stanowiska Huntingtona, który identyfikuje religie z cywilizacjami. Kultura stanowi zjawisko społeczne, natomiast przynależność do określonej cywilizacji jest wynikiem jednostkowego wyboru. Kultura może wyrażać wartości danej cywilizacji, jednak sam system wartości podstawowych, do których odwołuje się kultura, jest ponadkulturowy. Kultury nie tworzą cywilizacji i cywilizacje nie dzielą się na poszczególne kultury, nie posiadają charakteru systemowego. Cywilizacje jako systemy wartości stanowią wspólne odniesienie dla ludzi różniących się pochodzeniem etnicznym, językiem, kulturą i porządkiem politycznym. Osoba ludzka jest określana przez kulturę, poprzez którą dokonuje się jej uspołecznienie, z drugiej strony uczestniczy w systemie uniwersalnych wartości reprezentowanym przez cywilizację. Kultury są złożonymi systemami identyfikacji, tworzącymi zręby dla tożsamości ludzi i odpowiedzialnymi za różnice między nimi, cywilizacje natomiast przez swój uniwersalny wymiar tworzą przestrzeń dialogu i poczucia szerszej wspólnoty²⁸. Przestrzeń cywilizacyjna jest zatem, według Kieniewicza, wielowymiarowym zjawiskiem duchowym i materialnym, wyrażonym przez postawy i wyobrażenia ludzi, którzy pod innymi względami całkowicie się różnią, przykładowo tożsamością kulturową. Przynależność cywilizacyjna staje się więc elementem tożsamości osób i niezbędną częścią struktury systemu społecznego.

1.2. Główne cywilizacje współczesnego świata

Poprzez pojęcie głównych cywilizacji współczesnego świata rozumiem, za Huntingtonem, cywilizacje: chińską, japońską, hinduistyczną, islamską, prawosławną, zachodnią, latynoamerykańską i afrykańską²⁹. Ze względu na tematykę pracy najwięcej uwagi poświęcam cywilizacjom islamu i Zachodu.

²⁸ Powyższe spostrzeżenia są rekonstrukcją rozważań Jana Kieniewicza na temat kategorii cywilizacji, na podstawie wywiadu z historykiem, który ukazał się na łamach „Nowego Państwa” 2005, nr 4, s. 28.

²⁹ Uczeni są zgodni w kwestii określenia głównych cywilizacji, występujących na przestrzeni dziejów. Ich poglądy różnią się natomiast, jeśli chodzi o liczbę cywilizacji – Spengler wyróżniał osiem, Toynbee dwadzieścia trzy, Braudel określał liczbę głównych cywilizacji na dziewięć. Za Huntingtonem przyjmuje podział na osiem cywilizacji.



Cywilizacja islamu

Niniejsza książka ogranicza się do rozważań dotyczących Maghrebu i świata arabskiego, chociaż współcześnie większa część wyznawców islamu zamieszkuje terytoryjnie Pakistanu, Indonezji i Afryki Północnej. Region Maghrebu i Bliskiego Wschodu złączony jest wspólną historią – przynależnością do kalifatu arabskiego, imperium osmańskiego oraz doświadczeniem kolonializmu. Ludność zamieszkująca ten obszar posiada podobne wyobrażenia dotyczące jedności wszystkich państw arabskich.

Początkowo jedność świata arabskiego wyrażona została dzięki islamowi i językowi arabskiemu, który stał się językiem objawienia przekazanego Arabom przez Mahometa. Język arabski umożliwił przekroczenie przynależności etnicznej i zastąpienie jej wspólnotą wielu kultur złączonych tym samym językiem. Pojęcia „Arab” i „arabski” utraciły znaczenie etniczne z chwilą, gdy udział w kulturze arabskiej wzięły ludy perskie, indyjskie, tureckie, kaukaskie, bałkańskie, Żydzi, Berberzy, ludność Andaluzyj i Sycylii, chrześcijańscy mieszkańcy Libanu, Syrii, Egiptu i Palestyny³⁰. Wszyscy oni, przynajmniej do pewnego stopnia, utożsamiali się z kulturą arabską. Słowo *Arab* w języku arabskim odnosi się do koczowniczych plemion beduińskich i może przyjmować dwa znaczenia: przynależność do koczowników, którzy w odniesieniu do kultury miejskiej reprezentują niższy poziom życia lub podkreślenie pochodzenia etnicznego w odróżnieniu od innych społeczeństw, które zanim przyjęły kulturę arabską, należały pierwotnie do innej kultury, perskiej czy tureckiej.

Na pojęcie „świata arabskiego” składają się trzy odrębności: pochodzeniowa (Arabowie), wyznaniowa (islam) i językowo-kulturowa³¹. Jednocześnie przynależność do wspólnoty islamu, języka arabskiego i arabskiego narodu nie wyczerpuje pojęcia tożsamości arabskiej, na którą obecnie składa się przede wszystkim przynależność do konkretnego państwa arabskiego. W skali każdego państwa i społeczeństwa odrębność pochodzeniowa, wyznaniowa i językowo-kulturowa osiągnęły inny, szczególny dla niego stan równowagi, który decyduje o specyfice kulturowej danego kraju w obrębie jednej cywilizacji świata arabskiego³². Przynależność do tego świata łączy się z poczuciem bezpośredniej lub pośredniej więzi z określonym miejscem w czasie – początkiem islamu. Elżbieta Podhorska-Reklajtis zauważa, że Arabowie odwołują się do miejsca w czasie, natomiast Europejczycy do miejsca w przestrzeni, do więzi z terytorium i terytorialnie określoną społecznością. W świecie arabskim długo nie znajdowało zrozumienia europejskie pojęcie ojczyzny, ponieważ wspólnota pochodzenia przysłonięta była przez wspólnotę kulturowo-religijno-ideologiczną. Stąd wynikała niechęć muzułmańskich zdobywców do podkreślania lokalnych partykularyzmów, które mogłyby zagrozić jedności ummy³³. Jedność świata islamu, wyrażana przede wszystkim jako wspólnota wiernych, stanowiła cel, do którego dążyły spo-

³⁰ E. Podhorska-Reklajtis, *Oczami Arabów...*, s. 230.

³¹ *Ibidem*, s. 231.

³² *Ibidem*, s. 232.

³³ *Ibidem*.

łeczności muzułmańskie od początku powstania tej religii. Stąd nie przywiązywano znaczenia do przynależności etnicznej czy narodowej, ani też do kultury lokalnej. Niektórzy uczeni uważają, że istnienie elementu beduińskiego i przetrwanie struktur plemiennych z czasów przedislamskich uniemożliwia stworzenie przez Arabów państwa narodowego i mocnych instytucji politycznych. Ponadto islam jako religia nie stanowił siły, poprzez którą mogły się wyrazić aspiracje narodowe czy integrujące społeczeństw arabskich, stało się tak dopiero podczas epoki kolonialnej.

Cywilizacja islamu charakteryzuje się linearną i genetyczną wizją świata, co oznacza przywiązanie do najszerzej rozumianej wspólnoty oraz dążenie do osiągnięcia jedności całego świata muzułmańskiego. Świat arabski utożsamia swoją rację bytu z osiągnięciem sukcesu historycznego, a kult sukcesu, przewagi, potęgi i świetności stanowi ważny element kultury islamicznej. Pomimo tego, zakorzenione w świadomości Arabów poczucie niższości własnej cywilizacji wobec kultury zachodniej, skazuje świat arabski na nieustanne porównania z dokonaniem cywilizacji uznanej przez nich za uosobienie postępu i nowoczesności.

Koran naucza, że społeczeństwo żyjące zgodnie z wolą boską nie może doznać porażki, dlatego ziemską potęgą ludu wybranego jest znakiem wybrania przez Boga. Odkąd historia muzułmanów przybrała niekorzystny dla nich obrót, wielu muzułmanów skupiło się wyłącznie na tym, by wizja zawarta w Koranie zyskała swoją realizację w świecie³⁴. W odniesieniu do świata arabskiego pewne znaczenie mają również kulturowe mniejszości, takie jak koptowie czy chrześcijanie, które często tworzą elitę społeczeństwa arabskiego i utożsamiają się z cywilizacją islamu.

Cywilizacja świata islamu wyraża się przede wszystkim w jedności życia społecznego i religijnego, która przejawia się głównie w prawie i strukturze społecznej. Część uczonych zachodnich uważa, że zatrzymała się ona w swoich tradycyjnych formach, które są odpowiedzialne za nieprzystosowanie tej cywilizacji do współczesności³⁵. Wśród muzułmanów natomiast istnieje przekonanie, że islam nie będzie doskonały, dopóki polityczna organizacja państwa zamieszkanego przez muzułmanów nie będzie realizowała porządku nadprzyrodzonego.

W tej idei mieszczą się dwie koncepcje, jedna to dążenie do doskonałości poprzez odwzorowanie porządku boskiego w społeczności wiernych, druga to uznanie praktykowania władzy za formę religii, jeden z aktów, przez które człowiek zbliża się do Boga. Zatem kluczowa dla cywilizacji islamu jest świadomość innego świata, fundamentalne jest dążenie do integracji i zespolenia ziemskiego porządku i sprawiedliwości z porządkiem wiecznym³⁶. Wszelkie historyczne i praktyczne działania mają odniesienie transcendentalne, istnieje więc stałe napięcie między ideałem a rzeczywistością. Islam odrzuca humanizm i antropocentryzm, w centrum znajduje się zawsze Bóg i jego prawo, nie człowiek. Człowiek pozostaje zależnym i skończonym stworzeniem, które nie ma kontroli nad zdarzeniami, akceptuje ich nieuniknioną

³⁴ K. Armstrong, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 1995.

³⁵ W. C. Smith, *On Understanding Islam*, The Hague 1981.

³⁶ Idem, *Islam in Modern History*, Princeton–New York 1957.

i własne ograniczenia³⁷. W zetknięciu z problemami współczesności cywilizacja islamu szuka rozwiązań w przeszłości, w powrocie do tradycyjnej religijności i tradycyjnej organizacji społeczeństwa opartego na prawie religijnym. Być może zachowanie własnej tożsamości kulturowej jest ważniejsze niż konfrontacja z problemami, które niesie nowoczesność dla tych społeczeństw.

Cywilizacja Zachodu

We współczesnej cywilizacji Zachodu, w przeciwieństwie do pozostałych społeczności świata, przeważa polityczna i ekonomiczna organizacja społeczeństw. Przejawia się ona nie tyle w sferze idei, co w uczynieniu obowiązującym pewnego rodzaju organizacji pracy. Max Weber podkreślał rolę powstania specyficznego zachodnioeuropejskiego kapitalizmu i organizacji wolnej pracy dla kształtowania się cywilizacji zachodniej. Równie ważne było powstanie mieszczaństwa z jego rygorystyczną moralnością opartą na wyrzeczeniu, oszczędności i pracowitości³⁸.

Dynamika cywilizacji europejskiej wyraża się przede wszystkim w syntezie dwóch rodzajów racjonalności: instrumentalnej i koherencyjnej. Racjonalność instrumentalna, polegająca na zastosowaniu możliwie najlepszych środków do wyznaczonych celów, współlistnieje w kulturze Zachodu wraz z racjonalnością koherencyjną, wymagającą zgodności z uznanymi społecznie normami. Racjonalność instrumentalna pociąga za sobą innowacyjność we wszelkich polach działalności ludzkiej, zaś koherencyjna ustanawia porządek i pewną regularność w życiu społecznym. Sprzężenie obydwu wzorów działania w obrębie cywilizacji Zachodu doprowadziło do jej kumulatywnego rozwoju³⁹.

Kolejnym elementem składającym się na pozycję Zachodu jest nacisk na praktyczne działanie, wypływający z przekonania o uprzywilejowanej roli człowieka w świecie, mającej swoje źródło w Księdze Rodzaju. Antropocentryzm i aktywizm ze względu na swoje biblijne pochodzenie nabrały charakteru misji uświęcającej panowanie człowieka nad światem. Z kolei judeochrześcijańska koncepcja Boga, pojmowanego jako byt transcendentny wobec świata i człowieka, ustanowiła podział na świecki świat człowieka oraz świat Boga. Poddanie natury człowiekowi znalazło swoje odbicie w nauce przełomu XVI i XVII wieku, kiedy to celem myśli naukowej stało się wyjaśnianie świata dla niego samego, nie ze względu na uzyskane w ten sposób praktyczne zastosowanie. Na gruncie nauki doszło wtedy do połączenia greckiego ideału poznania z europejskim modelem nauki.

Ernest Gellner opisując kulturę zachodnią kładzie nacisk na specyficznie europejski sposób uprawiania nauki, który nazywa racjonalnym fundamentalizmem. Racjonalizm ten wywodzi się wprost z oświecenia i zakłada istnienie zewnętrznego, obiektywnego i przekraczającego granice kultur poznania. Zarazem model ten

³⁷ W. Montgomery Watt, *What is Islam?*, Liban 1968.

³⁸ M. Weber, *Osobliwości kultury zachodniej*, [w:] idem, *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984; idem, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin 1994.

³⁹ A. Flis, *Cechy konstytutywne kultury europejskiej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1993, t. 21, s. 121–140.

absolutyzuje, według Gellnera, pewne formalne, proceduralne zasady poznania, nie uznając żadnych kategoriycznych prawd *a priori*. Proces badania oraz wszystkie fakty i cechy są rozłączne, dlatego obraz świata, jaki daje racjonalizm, ma charakter fragmentaryczny. Ponadto jego właściwością jest desakralizacja i destabilizacja świata, a sposób postrzegania jest całkowicie zdeterminowany przez przyjętą metodę. Gellner uznaje wartość tego racjonalizmu na gruncie naukowym, jednakże stwierdza, że na gruncie społecznym i politycznym poniósł on klęskę ze względu na swoją abstrakcyjność⁴⁰.

Cywilizacja Zachodu znajduje się na etapie rozwoju, który wynika z osiągnięć wiedzy wykraczającej poza kulturę i moralność. Kolejną ważną cechą cywilizacji zachodniej jest jej uniwersalizm. Przejawia się on, jak twierdzi Leszek Kołakowski, w niewydawaniu sądów oceniających inne cywilizacje, przy uznaniu ich równości i jednoczesnej niezależności. Na zachodni uniwersalizm składa się przede wszystkim idea humanizmu, zasadzająca się na uznaniu wolności i indywidualności poszczególnych jednostek, ducha otwartości wobec innych kultur i zdolności do ciągłego kwestionowania wartości, na których kultura ta jest ufundowana⁴¹. Kołakowski zwraca także uwagę na europejską hierarchię wartości, na której szczycie znajduje się chęć podporządkowania sobie przyrody poprzez przewidywanie i opanowanie jej zjawisk. Obok wartości, Kołakowski wymienia także zagrożenia dla cywilizacji zachodniej, do których zalicza: negację absolutnych wartości, niepewny i chwiejny status osobowości oraz postępującą erozję świadomości historycznej.

Daniel Bell w swojej książce *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu* twierdzi z kolei, że jest to cywilizacja rozdarta przez sprzeczności, które określają właściwy dla niej porządek społeczno-ekonomiczny.

Cywilizacja zachodnia jest cywilizacją kapitalizmu, czyli systemem nastawionym na wytwarzanie towarów w drodze racjonalnego rachunku kosztów i cen oraz na akumulację kapitału w celu jego reinwestowania. Określony dla tej cywilizacji sposób produkcji i gospodarowania pociąga za sobą określoną kulturę i strukturę osobowości⁴². Jednakże zasady wyznaczające struktury techniczno-ekonomiczne, polityczne i kulturowe społeczeństwa zachodniego są wobec siebie antagonistyczne – twierdzi Bell, i prowadzą do sprzeczności wewnątrz systemu kapitalistycznego. Sfera techniczno-ekonomiczna opiera się na dążeniu do wydajności i oszczędności, specjalizacja i poddanie biurokratycznej koordynacji zapewnia funkcjonowanie systemu gospodarczego. Jednostki stanowią jedynie narzędzia maksymalizacji zysku.

Sfera polityki z kolei oparta jest na zasadzie równości wszystkich obywateli wobec prawa oraz jednakowych dla wszystkich praw społecznych i ekonomicznych. Wymogom tym, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, podporządkowuje się porządek polityczny. Państwo stara się także ingerować w życie gospodarcze i społeczne, aby zrealizować zasadę równości. Konflikty społeczne wynikają, zdaniem Bella, z napięć między zasadami polityki i ekonomii, czyli sprzeczności biurokracji i równości.

Sfera kultury natomiast istnieje w konflikcie zarówno z polityką, jak i ekonomią, ponieważ jest obszarem zarezerwowanym dla nieskrępowanej działalności jednostki,

⁴⁰ E. Gellner, *Postmodernizm, rozum, religia*, przeł. i oprac. K. Michalski, Warszawa 1997.

⁴¹ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy*, [w:] *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.

⁴² D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1998.

która szuka w niej realizacji pragnień i satysfakcji, niepoddanych żadnym regułom i ograniczeniom. Jednostka popada w konflikt z wymogami roli, jaką pełni w porządku techniczno-ekonomicznym.

Współczesność zniszczyła rolę religii – dążenie do jedności kultury w różnych historycznych okresach cywilizacji europejskiej – doprowadziło to do autonomii estetyki w stosunku do norm moralnych oraz poszukiwania oryginalności i niepowtarzalności w stosunku do istniejących konwencji zachowań. Obecnie jest to nośnikiem zmian i uzależnia od siebie gospodarkę, która poddana jest wymogom zaspokajania nowych potrzeb tworzonych przez kulturę. Dlatego miejscem spotkania struktury społecznej z kulturą stał się rynek służący produkcji stylów życia, dyktowanych przez kulturę.

Daniel Bell sądzi, że nowoczesne społeczeństwo zachodnie nie jest moralnie i intelektualnie przygotowane do znoszenia klęsk i niepowodzeń. U jego podstaw leży przekonanie o możliwości rozwiązania wszelkich problemów za pomocą technicznej skuteczności i odpowiednich gospodarczych mechanizmów. Ponadto postawa liberalna uważa niepokoje egzystencjalne za podobną klasę problemów, co kwestie ekonomiczne i socjalne. Mizeria społeczeństwa nowoczesnego leży w słabości jego kultury i wartości, które ją wspierają. Kultura przestała być procesem utrzymywania tożsamości, ponieważ doszło do zerwania jedności kultury i struktury społecznej. Istnieje radykalna rozbieżność między przynależnością do określonej grupy społecznej a uprawianym stylem życia. Ponadto zmniejszenie roli religii w życiu społecznym zwiększyło rolę indywidualnego „ja”, konstruowanego na podstawie wyobrażeń o nieograniczonej woli ludzkiej, ukierunkowanej przez popędy i przyjemności.

Kulturowe sprzeczności kapitalizmu są produktem sprzeczności i wzajemnego oddziaływania modernizmu i instytucjonalizacji form uczestnictwa w kulturze. Sprzeczności te dodatkowo wspierane są przez hedonizm jako styl życia wzbudzany przez działania marketingowe. Kultura staje się źródłem dezorientacji, ponieważ wytwarza napięcie między tym, co uniwersalne, a tym, co partykularne.

Na sprzeczności w sferze polityki składają się odmienne cele, jakie stawia przed sobą społeczeństwo i system gospodarczy. Społeczeństwo liberalne zorganizowane jest, by realizować interesy indywidualne i partykularne, natomiast system gospodarczy narzuca realizację celów zbiorowych. Wzrost gospodarczy staje się źródłem indywidualnych motywacji i politycznej solidarności, podstawą mobilizacji społeczeństwa do realizacji wspólnych celów.

Bell zapowiada nadchodzący w społeczeństwach postindustrialnych kryzys pojęcia wspólnoty i dobra publicznego, który z kolei wymierzony jest w *civitas*, czyli spontaniczną wolę utrzymywania posłuszeństwa wobec prawa i poszanowania praw innych.

Cywilizacja amerykańska

Cywilizacja amerykańska uznawana jest za część cywilizacji zachodniej ze względu na podzielane z nią wspólne wartości, takie jak: racjonalizm działania, demokracja, prawa człowieka, indywidualizm. Wartości te w kulturze amerykańskiej doprowa-

dzone zostały jednak do skrajności, dlatego należy przedstawić cywilizację amerykańską osobno. Tym bardziej że od połowy XX wieku Stany Zjednoczone przewodzą światu i reprezentują Zachód w stosunkach z innymi cywilizacjami.

Amerykańska rzeczywistość kreowana jest zgodnie z przekonaniem, że pozytywna socjalizacja przekłada się na skutki społeczne i ekonomiczne budujące potęgę i dobrobyt Stanów Zjednoczonych. Młode pokolenia kształcone są w celu uzyskania optymistycznego nastawienia do świata, wyzwalania entuzjazmu i unikania ewentualnych frustracji. Postawa taka wiąże się z bezrefleksyjnym podejściem do własnego życia i rezygnacją z podejmowania teoretycznych rozważań na jego temat. Jednostka w społeczeństwie amerykańskim ma przede wszystkim działać, a nie analizować rzeczywistość. Stąd fundamentalną cechą amerykańskiego szkolnictwa jest tworzenie warunków do kształtowania silnych i zindywidualizowanych osobowości. Od wczesnego dzieciństwa umacnia się wszelkie przejawy indywidualizmu i akceptuje niezależność sądów i opinii oraz prawo do podejmowania samodzielnych decyzji⁴³. Zbigniew Melosik twierdzi, że indywidualizm rozwijany jest na trzech płaszczyznach: kreowania poczucia własnej wartości, poczucia wolności i działania w duchu konkurencji.

Rozwijanie poczucia własnej wartości ma na celu realizowanie społeczeństwa jednostek dążących do osiągnięcia sukcesu życiowego i wnoszenia osobistego wkładu w rozwój społeczeństwa. Służy temu kształtowanie wysokiej samooceny u dzieci i wpajanie im przekonania o posiadaniu niewyczerpanych zdolności i możliwości samorozwoju. Wysoka samoocena pociąga za sobą gotowość do podejmowania ryzykownych i trudnych decyzji życiowych, wzmagą także konieczność polegania na sobie samym. Zależność od innych ludzi postrzegana jest bowiem jako wyraz słabości i nieprzystosowania do panujących warunków społecznych.

Kształtowanie poczucia wolności wyrasta z przekonania o prawie każdej jednostki do bycia podmiotem i do podejmowania przez nią autonomicznych wyborów w celu kreowania własnego życia. Łączy się to z wyobrażeniem życia ludzkiego jako zbioru nieograniczonych możliwości dostępnych dla każdego, uczy także wzięcia odpowiedzialności za własne życie.

Przyzwyczajenie do działania w duchu konkurencji wzmacnia indywidualizm i przekonanie, że szanse wszystkich są równe, a reguły obowiązujące w społeczeństwie uczciwe i przejrzyste dla wszystkich jego członków. Rywalizacja dotyczy osiągnięcia sukcesu i zdobycia odpowiedniej pozycji życiowej.

Na pozytywną socjalizację składa się orientacja na zmianę, gdzie zmiana taka kojarzona jest z nowymi możliwościami, uzyskaniem szansy – zjawiskiem normalnym i koniecznym dla rozwoju jednostki, oraz orientacja na działanie, czyli wykonywanie konkretnych czynności, podejmowanie ciężkiej pracy w celu osiągnięcia sukcesu. Orientacja na działanie wymaga umiejętności wykorzystania własnych kompetencji i zaprezentowania możliwości intelektualnych i profesjonalnych, stąd brak w społeczeństwie amerykańskim zamiłowania do zdobywania wiedzy ogólnej.

Życie postrzegane jest jako zadanie polegające na doskonałym wypełnianiu konkretnych ról społecznych i walka o zdobycie lepszego miejsca w strukturze społecz-

⁴³ Z. Melosik, *Współczesne amerykańskie spory pedagogiczne*, Poznań 1994, s. 135.



nej. Jeśli spełnia się wymagania przypisane do określonej roli można liczyć na sukces i osiągnięcie wyższej pozycji niż ta, od której się zaczynało. Rzeczywistość społeczna przyjęła za swoją podstawę przystosowanie i adaptację jednostek do warunków wolnej konkurencji, do dążenia do sukcesu życiowego mierzonego wysokim dochodem, wykonywaniem prestiżowego zawodu oraz jakością zdobytego wykształcenia. Społeczeństwo oferuje jednostkom nieograniczone możliwości rozwoju poprzez zapewnienie wszystkim równych szans edukacyjnych.

Mit równości szans zakorzenił się na trwałe w społeczeństwie amerykańskim, decydując o wyborach i decyzjach życiowych jednostek. Wychowanie jednostek o wysokiej samoocenie i poczuciu wolności, pełnych optymizmu i nakierowanych na zmianę, działanie i sukces, jest celem państwa korporacyjnego⁴⁴. Pozwala to Stanom Zjednoczonym utrzymać pozycję hegemonia w polityce międzynarodowej i światowej ekonomii. Pozytywna socjalizacja, służąca stworzeniu określonego typu człowieka, podporządkowana jest interesom liberalnego, kapitalistycznego społeczeństwa:

współzawodnictwo pozytywnie zsocjalizowanych jednostek o wysoki status społeczny ma być źródłem wydajnego kapitału ludzkiego, działającego na rzecz zmiany świata, definiowanej przez wielkie korporacje⁴⁵.

Kształtowanie wysokiej samooceny obywateli amerykańskich przekłada się na poczucie wyższości wobec innych narodów i cywilizacji. Przekonanie o dominującej roli Stanów Zjednoczonych w świecie łączy się z wyobrażeniami o wyższości amerykańskiego systemu politycznego, ekonomicznego i kulturowego nad resztą świata.

Metody analizy relacji między cywilizacjami

Metody porównywania poszczególnych cywilizacji i analizy relacji między nimi wiążą się z określonym pojęciem cywilizacji. Cywilizacje obejmują dzieje różnych kultur odwołujących się do szerszych struktur aksjonormatywnych. Na cywilizacje składają się nie tylko konkretne systemy społeczne, które uznają swoją przynależność do większych całości, ale i związek z terytorium, relacje systemu społecznego z jego środowiskiem⁴⁶. Szczególnie ciekawa wydaje się koncepcja Kieniewicza, który poszukuje analogii pomiędzy społeczeństwami ze względu na ich stan, a nie podobieństwa w systemach wartości. Porównuje zatem systemy społeczne ze względu na typ relacji, jakie łączą je ze środowiskiem i otoczeniem, które to relacje mają charakter sprzężeń zwrotnych. Kieniewicz sprzeciwia się twierdzeniom Otto Hagena, że technologia odgrywa decydującą rolę w doprowadzeniu do zmian społecznych i rozwoju. Podstawowe znaczenie dla zależności między ludnością, strukturą społeczną, gospodarką,

⁴⁴ *Ibidem*, s. 141.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Przestrzenny wymiar cywilizacji przekracza związek z danym terytorium, w znacznej mierze jest to całość duchowo-materialna, wyobrażona, obejmująca dzieje poszczególnych kultur i systemów społecznych identyfikujących się z daną cywilizacją.





technologią, sposobem myślenia, religią i warunkami naturalnymi, ma kultura, która decyduje o jedności systemu i przyswajaniu przez niego bodźców zewnętrznych. Określenia stanów systemów społecznych pozwala na ujęcie procesów związanych z relacjami między różnymi systemami. Chociaż na ich podstawie nie da się stwierdzić przynależności cywilizacyjnej, można jednak zrekonstruować związek między kategoriami zacofania i postępu z konkretnymi cywilizacjami⁴⁷. Centralny system kontroli struktur, czyli zbiór reguł określających, jak zdarzenia w otoczeniu wpływają na stan danego systemu, umożliwia komunikację między ludźmi należącymi do odrębnych systemów kulturowych i stanowi o zdolności tych systemów do budowania szerszych całości – kręgów kulturowych lub cywilizacji. Tożsamość cywilizacji jest częścią wewnętrznego otoczenia danego systemu społecznego, natomiast inne cywilizacje stanowią jego otoczenie zewnętrzne. Z nimi dochodzi do relacji wyłącznie poprzez kontakty międzyludzkie. Cywilizacje są zatem nie tylko rzeczywistą przestrzenią wielokulturową, w której wyraża się uczestnictwo ludzi w tym samym systemie wartości, lecz także przestrzenią odnoszącą się do wspólnych zasad porządku społecznego⁴⁸. O przynależności cywilizacyjnej świadczy „zdolność ludzi danego społeczeństwa do przyjęcia, przechowania, przekazania i odtworzenia z własnych zasobów systemu wartości, stanowiącego podstawę identyfikacji cywilizacyjnej”⁴⁹. Na centralny system sterowania składają się zbiory zasad, wartości, przekonań i wierzeń służące utrzymaniu tożsamości. Podstawowe znaczenia ma także zdolność do „formowania projektów własnej przyszłości, w tym projektów kreowania formy cywilizacji”. Zatem porównywać należy przede wszystkim zdolność cywilizacyjną danej grupy ludzi bądź społeczeństwa do samookreślenia się i rozwiązywania problemów w obrębie systemu wartości należącego do wybranej przez nich cywilizacji. Rezygnacja z porównywania systemów kulturowych na rzecz rozważania zdolności cywilizacyjnej społeczeństw umożliwia rzeczywisty wgląd w naturę wzajemnych kontaktów między społeczeństwami odmiennych cywilizacji⁵⁰.

W książce odwoływać się będę także do koncepcji pluralizmu cywilizacyjnego sformułowanej przez Zbigniewa Pucka. Za podstawę teorii pluralizmu przyjął on istnienie heterogenicznej natury rzeczywistości społeczno-kulturowej i różnorodności cywilizacyjnej⁵¹. Każda zbiorowość społeczna, ze względu na jej dążenie do podwójnej społecznej i kulturowej integracji powinna być rozważana w dwu aspektach: jako organizacja społeczna i jako wspólnota cywilizacyjna. Integracja kulturowa wyznaczana jest przez kategorie wspólnot i zbiorowości cywilizacyjnych: poszczególne odrębne społeczności tworzą między sobą sferę wartości, wzorców i norm, które

⁴⁷ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii...*, s. 46.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 40.

⁵⁰ Uznać można, że społeczeństwa Zachodu charakteryzują się dużą kompetencją cywilizacyjną, czyli znajdowaniem rozwiązań problemów w obrębie systemu wartości należącego do cywilizacji zachodniej.

⁵¹ Zdaniem Pucka, procesy unifikacji nie są zdolne stworzyć uniwersalnej wspólnoty ludzkiej. Dążenia do uniwersalizmu występują w różnych kulturach i zderzają się z podobnymi projektami odmiennych cywilizacji. Dominacja jednej z cywilizacji nie świadczy o zniesieniu fundamentalnych różnic w systemach wartości, lecz jedynie o jej ekspansywności. Z. Pucek, *Pluralizm cywilizacyjny jako perspektywa myśli socjologicznej. Na przykładzie poglądów F. Konecznego i F. Znanieckiego*, Kraków 1990.



składają się na ich przynależność cywilizacyjną i stanowią o ich jedności kulturowej⁵². Wspólnota cywilizacyjna, jako najszerszy typ wspólnoty ludzkiej, nie przekłada się na jednolitą dla wszystkich wchodzących w jej skład społeczeństw organizację społeczną i polityczną. Obejmuje różnorodność społeczności wyznaniowych, etnicznych i narodowych.

Koncepcja pluralizmu cywilizacyjnego i wspólnot cywilizacyjnych dostrzega nieadekwatność teorii socjologicznej skonstruowanej dla społeczeństw zachodniego kręgu cywilizacyjnego wobec istnienia innych wspólnot cywilizacyjnych. Zbigniew Pucek wskazuje na etnocentryczny i roszczeniowy sobie prawo do uniwersalności charakter teorii socjologicznej, która powstała w obrębie zachodnioeuropejskiego systemu kulturowego i stwarza „poważne problemy poznawcze, metodologiczne i merytoryczne wówczas, gdy teorie takie aplikowane są poza «naturalnym», cywilizacyjnym obszarem ich adekwatności”⁵³. Podczas gdy socjologia, oparta na koncepcji wspólnot cywilizacyjnych, nie ma wymiaru uniwersalnego, lecz historyczny. Bada ona zjawiska społeczne w ich uwarunkowaniach kulturowych, w skład których wchodzi przede wszystkim zmienne cywilizacyjne i odwołuje się do międzykulturowych badań porównawczych opartych na analizie kontekstu historycznego danych społeczeństw. Jeśli nie jest możliwe stworzenie „idealno-typologicznej metody uogólniania”, kategorie pluralizmu i kolektywizmu cywilizacyjnego mogą współistnieć z kategoriami cywilizacji historycznych⁵⁴.

Socjologia historyczna, posługująca się koncepcją pluralizmu cywilizacyjnego, opiera się na „uchwyceniu zmiennych kulturowych” o szerszym zasięgu społecznym oraz bada zjawiska w możliwie najszerszym kontekście interpretacyjnym. Zakłada koncepcję cywilizacji „jako typowego środowiska kulturowego dla uczestniczących w niej zbiorowości społecznych, przede wszystkim narodu. Każdy naród wystawiony jest na powtarzalne oddziaływanie ze strony określonego ładu cywilizacyjnego, w którym jest zanurzony i z którego czerpie impulsy kulturowe”⁵⁵.

Zjawiska, struktury społeczne i instytucje właściwe dla danego narodu z racji jego niesamoistności kulturowej, powinny być rozważane w ich cywilizacyjnym kontekście jako „elementy pewnego ładu cywilizacyjnego lub ich wielości”. Pozwala to na poszukiwania nowych interpretacji zjawisk społecznych w ramach wyznaczników cywilizacyjnych i uznanie wielości rzeczywistości społeczno-kulturowej. Ponadto wskazuje na cywilizację jako „niezbędny układ odniesienia warunkujący zrozumienie własnego społeczeństwa i innych ludzi”⁵⁶. Przynależność cywilizacyjna stanowi więc niezbędną część struktury każdego systemu społecznego i element tożsamości jednostek.

⁵² Społeczeństwa tworzą jeden krąg kulturowy i jedną cywilizację, ufundowane są na poczuciu „wspólności dziejowego doświadczenia i losu” oraz nieustannie ponawianego wyboru.

⁵³ Z. Pucek, *Pluralizm cywilizacyjny jako perspektywa myśli socjologicznej...*, s. 165.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 167.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 168.



Cywilizacja a społeczeństwo

Stosunek między cywilizacją a organizacją społeczną jest złożony i zakłada występowanie zależności między porządkiem kulturowym a porządkiem społecznym w obrębie danej cywilizacji. Społeczeństwo powstaje w określonych warunkach cywilizacyjnych, co wskazuje na ścisłą zależność między rodzajem cywilizacji a organizacją społeczeństwa. Cywilizacja jako struktura normatywna oddziałuje na system stosunków społecznych i zapewnia jedność systemu życia zbiorowego. Zdaniem Konecznego czynnik cywilizacyjny odpowiada za wykształcenie w zbiorowości stadium społeczności bądź społeczeństwa. Społeczność zachowuje swoją strukturę rodową w obrębie układu plemiennego lub organizacji państwowej, natomiast społeczeństwo posiada zróżnicowaną strukturę ról społecznych i zawodowych⁵⁷. Pierwotny typ organizacji społecznej odpowiada cywilizacji niezmiennej i zamkniętej, a organizacja społeczna oparta na grupach wtórnych wskazuje na cywilizację typu otwartego i zdolnego do rozwoju. Stąd Koneczny przeprowadza linię podziału między cywilizacjami ze względu na ich organizację społeczną typu pierwotnego lub wtórnego. Opisuując poszczególne cywilizacje jako względnie spójne zespoły idei, wartości i norm uzyskuje się tym samym obraz organizacji społecznych wynikających z przynależności do tych cywilizacji, ponieważ wyłącznie duchowe zjawiska kulturowe pociągają za sobą różnice cywilizacyjne i różnice w życiu poszczególnych zbiorowości ludzkich.

Współcześnie relacje między cywilizacją a społeczeństwem nie mogą być rozważane jedynie z perspektywy związku konkretnego społeczeństwa z cywilizacją, którą ona odwzorowuje, ponieważ proces globalizacji pociąga za sobą przemianę struktur cywilizacyjnych w celu adaptacji do nowych warunków lub przyjmowanie cywilizacji obcej, czyli zastąpienie cywilizacji rodzimej przez nową. Coraz częściej w ramach jednego społeczeństwa dochodzi do współistnienia norm i wartości pochodzących z odmiennych cywilizacji. Niejednorodność cywilizacyjna, która jest jego wynikiem, prowadzić może do stanu acywilizacyjnego – niezdolności do działania konkretnej zbiorowości⁵⁸. Zatem jedność cywilizacyjna posiada zasadnicze znaczenie dla istnienia społeczeństwa.

1.3. Rodzaje kontaktów między cywilizacjami

Na przestrzeni dziejów można wyróżnić trzy typy stosunków między cywilizacjami: sporadyczne spotkania, ekspansję i napór jednej cywilizacji oraz interakcje, czyli intensywne, ciągłe i wielokierunkowe kontakty między różnymi cywilizacjami. Typy te są właściwe dla poszczególnych epok historycznych. Przypadkowe i rzadkie spotkania miały miejsce przed erą nowożytną, kiedy to cywilizacje istniały oddalone od siebie w przestrzeni i nie kontaktowały się ze sobą. Przenikanie idei i technologii stanowiło długotrwały proces. W ramach spotkania dochodziło do podbojów i podporządko-

⁵⁷ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji...*, s. 309.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 315.



wania ludów jednej cywilizacji przez drugą. Stosunki handlowe, kulturowe i militarne odbywały się przede wszystkim w ramach tej samej cywilizacji⁵⁹.

Na przełomie XV i XVI wieku ekspansja i napór zajęły miejsce ograniczonych spotkań międzycywilizacyjnych. Rozpoczęła się wtedy epoka wpływów Zachodu, trwająca do końca XVIII wieku. Pod koniec wieku XIX dominacja cywilizacji zachodniej rozszerzyła się na prawie całą Afrykę, subkontynent indyjski, Azję oraz Bliski Wschód – z wyjątkiem Turcji. W wyniku ekspansji europejskiej, cywilizacje indyjska i islamska zostały podporządkowane Zachodowi. Społeczeństwa innych cywilizacji poddały się dominacji Zachodu ze względu na jego przewagę technologiczną. Na początku XX wieku pojęcie cywilizacji utożsamiano z cywilizacją zachodnią.

W wieku XX zakończyła się ekspansja Zachodu. Na arenie międzynarodowej cywilizacje dotąd podporządkowane, stały się jego równoprawnymi partnerami. Zerwano z pojęciem uniwersalizmu cywilizacji zachodniej na rzecz porządku wielocywilizacyjnego⁶⁰. Dominacja jednej cywilizacji została zastąpiona interakcjami między różnymi kręgami kulturowymi.

Obok wyżej wymienionych form kontaktów między cywilizacjami, występują także procesy dyfuzji i współdziałania. Dyfuzja i transmisja materiałów kulturowych obejmuje różnorodne elementy kultury, przede wszystkim wytwory materialne, technologie, ale także aspekty kultury wartości, obyczaje i systemy ideologiczne. Dyfuzja poszczególnych elementów kultury prowadzi do spotkania ze sobą odmiennych struktur cywilizacyjnych. Znaniecki uważał, że można uniknąć konfliktów kulturowych i rywalizacji między cywilizacjami, jeśli ekspansję łupieżczą, polegającą na podporządkowaniu innych systemów, zastąpi ekspansja produkcyjna tworząca nowe wartości. W jej wyniku może dokonać się współdziałanie społeczeństw przynależących do różnych cywilizacji i wykreowanie nowej jakości cywilizacyjnej, opartej na harmonii odmiennych systemów kulturowych⁶¹. Koneczny również przyznaje procesowi dyfuzji podstawową rolę w kształtowaniu stosunków międzycywilizacyjnych. Jego zdaniem dyfuzja nie może doprowadzić do syntezy i współdziałania społeczeństw przynależących do odrębnych cywilizacji. Nie pełni ona roli kulturotwórczej, ponieważ każda cywilizacja stanowi zamknięty system aksjonormatywny, w ramach którego nie są możliwe syntezy elementów pochodzących z różnych cywilizacji. Syntezy mają miejsce jedynie między kulturami należącymi do tej samej cywilizacji. Dyfuzja według Konecznego wiąże się z dezorganizacją i upadkiem danego systemu cywilizacyjnego, obce kulturowo elementy zagrażają jednolitości ładu życia zbiorowego, pociągając za sobą stan acywilizacyjny. Pojęcie cywilizacji jako zamkniętej całości wiąże się u Konecznego z ustanowieniem określonego porządku stosunków między cywilizacjami. Cywilizacje kontaktują się między sobą, lecz nie przyswajają odmiennych treści kulturowych poza wytworami kultury materialnej. Rządzą się prawami ekspansji i ekskluzywności cywilizacyjnej. Prawo ekspansji zakłada zdominowanie cywilizacji słabszej przez bardziej żywotną, udana ekspansja jest rezultatem jej dobrowolnego przyjęcia przez daną grupę. Zasada ekskluzywności wyraża się

⁵⁹ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 54.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 66.

⁶¹ F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974.



w istnieniu jednolitego ładu życia zbiorowego opartego na jednym systemie cywilizacyjnym, dopuszczenie w życiu zbiorowym do wpływów obcych cywilizacyjnie godzi w zdolność czynu danej społeczności i prowadzi jednostki wychowane w takim niejednolitym systemie do rozdarcia między sprzecznymi wartościami⁶².

Obok dotąd wymienionych relacji, wyróżnić można konfrontację jako relację długotrwałą, podczas której ludzie i społeczeństwa odrębnych przynależności wchodzą w różnego typu akcje i reakcje pozwalające na określenie ich tożsamości⁶³. Konfrontacja obejmuje przede wszystkim relacje, które zachodzą między odmiennymi systemami wartości. Nie prowadzi do dominacji i podporządkowania jednej ze stron, lecz jej wynikiem jest raczej sprecyzowanie poszczególnych tożsamości cywilizacyjnych i identyfikacja jednostek z konkretnymi systemami aksjonormatywnymi. Konfrontację należy uznać za uniwersalną relację zachodzącą między cywilizacjami zarówno w przeszłości, jak i współcześnie.

Cywilizacja w dobie globalizacji

Obecnie procesy globalizacji wyznaczają stosunki między poszczególnymi cywilizacjami, są odpowiedzialne za nasilenie się relacji współzależności, która łączy poziomy życia społecznego. Jak zauważył Marian Kempny, współzależność powoduje, że

podstawowe mechanizmy wytwarzania struktur znaczeniowych decydujących o światach przeżywanym ludzi zanurzonych w globalizujące się układy społeczne tracą swą podległość wobec sfery generowanych lokalnie kulturowych znaczeń⁶⁴.

Nie można traktować już cywilizacji jako zamkniętych przed sobą formacji kulturowych wyznaczających wartości i wzory kulturowe w obrębie własnych przestrzeni. Znaczenia kształtowane są głównie w wymiarze ponadlokalnym, a wpływy kultury miejscowej uległy ograniczeniu. Pojawiły się nowe ujęcia kultury, gdzie akcentuje się przede wszystkim nieciągłość, zerwanie, pęknięcie całości kulturowych i powstawanie „pograniczy, hybryd i diaspor kulturowych”. Cechą współczesności stała się taka złożoność systemów stosunków społecznych i fragmentaryzacja indywidualnych ludzkich doświadczeń, że uniemożliwia ona określenie wspólnych dla danej całości społecznej znaczeń i symboli kulturowych. Zamknięta przestrzeń kulturowa ustępuje miejsca dyfuzji wartości i wzorów, modeli życia. Jednostkowa tożsamość społeczna nie jest koniecznie wyznaczona przez przynależność do określonej grupy społecznej, lecz podlega relatywizacji, i jest wynikiem „słabnięcia kultury” – stanu, w którym zostaje przerwana ciągłość przekazywania struktur znaczeniowych⁶⁵.

⁶² Z. Pucek, *Pluralizm cywilizacyjny jako perspektywa myśli socjologicznej...*, s. 159.

⁶³ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii...*, s. 209.

⁶⁴ M. Kempny, *Czy globalizacja kulturowa decyduje o dynamice społeczeństw postkomunistycznych*, „Kultura i Społeczeństwo” 2000, nr 1, s. 10.

⁶⁵ U. Hannerz, *Transnational Connections*, London 1996.



Różnice między kulturami w dobie globalizacji można ująć za pomocą trzech koncepcji paradygmatycznych. Są to paradygmaty różnicowania (polaryzacji) Samuela Huntingtona, upodabniania (homogenizacji) George'a Ritzera i wymieszania (hybrydyzacji) jednostek kulturowych Ulfa Hannerza⁶⁶. Wszystkie trzy koncepcje różnią się pojmowaniem granic kultury. Dla Huntingtona kultura jest całością związaną z określonym terytorium geograficznym. Zdaniem Kempnego, Huntington stawia znak równości między formami cywilizacji i kultury oraz ich geopolitycznymi odpowiednikami. Odmiennie problem kultury przedstawia Hannerza, dla którego kultura stanowi formację bez wyznaczonych granic, hybrydę o wymiarze translokacyjnym.

Koncepcja Huntingtona o zderzeniu cywilizacji wynika wprost z jego założeń dotyczących istoty cywilizacji jako zamkniętych i izolowanych od innych całości, nieprzenikalnych dla siebie, co prowadzi do konfliktów kulturowych między nimi, ponieważ niemożliwy jest dialog i wymiana idei. Linia podziałów międzykulturowych wyznacza zarazem granice przepływu wzorców kulturowych⁶⁷. Koncepcja zderzenia neguje możliwość zmiany kulturowej i zdolności danej cywilizacji do rozwoju. Ponadto pomija zjawiska szerokiej wymiany kulturowej i przepływu idei, które miały miejsce w przeszłości i stanowiły podstawę wszelkich kontaktów i interakcji między cywilizacjami. Wątpliwość budzi pojmowanie kultury islamu jako zamkniętej i niezmiennej całości dążącej do konfrontacji z Zachodem. Zderzenie kultur dokonało się już podczas ekspansji europejskiej, w jego wyniku cywilizacja islamu zyskała pozycję podporządkowaną i zależną od świata zachodniego. Wiele elementów kultury europejskiej przeniknęło do świata arabskiego i doprowadziło do zmiany tożsamości jego społeczeństw. Koncepcja Huntingtona nie oddaje skali i złożoności procesów, które zaszły w wyniku kontaktu kolonialnego świata arabskiego z Zachodem. Powstałe zmiany kształtują współczesne relacje między tymi cywilizacjami.

Z kolei koncepcja mcdonaldyzacji sformułowana przez Ritzera kładzie nacisk na rozprzestrzenianie się jednego wzorca wartości z konkretnego centrum na inne obszary kulturowe. Jest to model konwergencji, postępującego i stopniowego unicestwiania różnicy kulturowej na rzecz powstania kultury o uniwersalnym wzorcu⁶⁸. Mieszanie się treści kulturowych, stanowi trzecie ujęcie relacji międzykulturowych. Występuje w nim bliskość i powiązanie różnych obszarów kulturowych, powstanie szczególnej przestrzeni kulturowej wymiany i interakcji, gdzie kultura zastąpiona zostaje globalną ekumeną, charakteryzującą się „dynamicznym sposobem organizacji różnorodności”⁶⁹. Kultura nie posiada granic i pośrednio przyczynia się do wzmacniania świadomości kulturowej i odrębności w świecie.

Wszystkie trzy ujęcia wykazują pewną słabość, jeśli chodzi o wyjaśnienie charakteru współczesnych relacji między Zachodem a światem arabskim. Brakuje w nich perspektywy historycznej i kategorii zależności, która charakteryzuje stosunki Zachodu

⁶⁶ R. J. Holton, *Globalization and the Nation-State*, London 1998.

⁶⁷ S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, „Foreign Affairs”, Spring 1993, <http://atro.temple.edu~alistair/CLASH>. [21 listopada 2006].

⁶⁸ G. Ritzer, *The McDonaldization Thesis. Explorations and Extensions*, London 1995.

⁶⁹ U. Hannerz, *Mediation in the Global Ecumene*, [w:] *Beyond Boundaries*, red. G. Palsson, Oxford 1993, s. 41–57.

z Bliskim Wschodem. Kraje świata arabskiego, którymi się zajmuję, obejmują Maghreb, kraje Żyznego Półksiężycza i Półwyspu Arabskiego. Poza tymi ostatnimi, wszystkie one doświadczyły europejskiego kolonializmu. W jego rezultacie kierunek rozwoju właściwy krajom arabskim został zatrzymany, zachwiana ciągłość kulturowa i struktura społeczna. W krajach poddanych procesom szybkiej modernizacji, na przykład w Egipcie czy Libanie, nowe, zeuropeizowane elity utraciły kontakt z resztą społeczeństwa. W Maghrebie celem polityki francuskiej była asymilacja całego społeczeństwa, w jej wyniku wykształcił się natomiast podział na kulturę obcą i narzuconą – kolonizatorów i kulturę własną podporządkowaną. Dlatego w przypadku świata arabskiego nie mogą znaleźć zastosowania kategorie polaryzacji, homogenizacji i hybrydyzacji.

Doświadczenie kolonizacji czyni społeczeństwa arabskie szczególnie wyczulonymi na wszelkie przejawy kultury zachodniej. Mające często miejsce przejęcie wzorów zachodnich dotyczy jedynie sfery materialnej, nie przejawia się natomiast w zmianie zachowania czy obyczajów. Podobnie hybrydyzacja nie jest możliwa jako swobodne wymieszanie różnorodnych elementów kulturowych, ponieważ społeczeństwa postkolonialne chronią swoją tożsamość i tworzą ją na nowo czerpiąc z wartości własnej kultury.

Z przedstawionych powyżej powodów teoria Jana Kieniewicza wydaje się najbardziej adekwatna do opisu kontaktów, jakie miały miejsce między Zachodem a światem arabskim. Kategorie podporządkowania, wykorzystywania i zniewolenia używane są w niej jako pojęcia charakteryzujące wzajemne stosunki. Ukazuje również wpływ tych kategorii na pozycję państw arabskich we współczesnym świecie, jako konsekwencję zderzenia systemów tradycyjnych z systemami postępowymi.

1.4. Kolonializm jako główny czynnik sprawczy napięć między cywilizacjami

Ponieważ uznałam doświadczenie kolonialne za podstawowe dla kształtowania współczesnych stosunków między krajami Zachodu i świata arabskiego (jako wyznaczające wzajemne postawy wobec siebie społeczeństw cywilizacji zachodniej i islamskiej) oraz założyłam, że kolonializm wyznaczył kierunek rozwoju państw poddanych kolonizacji, konieczne jest zarysowanie teorii kolonializmu. Współczesna socjologia rozumie przez kolonializm ustanowienie i długotrwałe utrzymanie panowania nad obcymi ludami, o odmiennej przynależności etnicznej i kulturowej, zajmującymi obszar oddzielony morzem od metropolii. Sytuacja kolonialna zakłada dominację i podporządkowanie,

ustanawianie zwierzchnictwa rasowego i kulturalnego nad tubylczą większością reprezentującą niższy poziom dorobku materialnego; bezpośredni kontakt i oddziaływanie cywilizacji o rodowodzie chrześcijańskim, charakteryzującej się szybkim tempem życia i rozwoju, silnej gospodarczo na cywilizację niechrześcijańską o zacofanej gospodarce i zwolnionym tempie życia⁷⁰.

⁷⁰ R. Emerson, *Colonialism. Political Aspects*, [w:] *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 3, New York 2005.

Kolonializm jest także definiowany jako istnienie kontroli jednych ludzi nad innymi, kulturowo odmiennymi, poprzez ustanowienie nierównych relacji, które wykorzystują różnice w ekonomicznym, politycznym i ideologicznym rozwoju między nimi⁷¹. Ekspansja europejska od XVI wieku doprowadziła w końcu XIX wieku do powstania kolonii. Konsekwencją industrializacji i rozwoju kapitalizmu była kumulacja jakościowa, pociągająca za sobą powstanie imperializmu kolonialnego. Kolonializm w tym znaczeniu rozumiany był jako wynik imperializmu, politycznej aktywności zmierzającej do wprowadzenia stosunków podporządkowania.

Imperia kolonialne, jakie stworzyli Francuzi i Anglicy, zbudowane były na dwu modelach władzy i zarządzania koloniami. Koncepcja brytyjska oparta na pośrednim zarządzaniu wykorzystywała możliwości lokalnej administracji, co przyczyniało się do obniżenia kosztów utrzymania kolonii i pozostawiało margines wolności dla ludności miejscowej, czego przykładem są Indie. Model francuski zakładał całkowite podporządkowanie ludności miejscowej obcej władzy, która korzystała z pomocy lokalnych urzędników wyłącznie na najniższych szczeblach administracji. Cała władza spoczywała w rękach Europejczyków, kolonia była włączona do terytorium Francji a ludność miała podlegać asymilacji kulturowej. Francuski model zarządzania został wprowadzony w krajach Maghrebu, szczególnie Algierii. Był niewątpliwie kosztowniejszy niż brytyjski, wymagał również stałej obecności europejskich urzędników.

Sytuacja kolonialna narzucała społeczeństwom zależnym europejski styl życia i właściwą dla kapitalizmu organizację gospodarki. Jednakże wierna imitacja organizacji instytucji i gospodarki metropolii nie przenosiła na grunt kolonii stabilności i dobrobytu społeczeństw zachodnioeuropejskich, kolonia nie rozwijała w taki sposób jak metropolia; sytuacja kolonialna utrzymywała raczej zacofanie i niesamodzielność kolonii. Stosunki społeczne były uwarunkowane przez założenie nierówności między ludnością miejscową, którą uznawano za niższą i niezdolną do rządzenia, a europejską elitą wnoszącą do miejscowej kultury elementy cywilizacji i władzy. W działalności kolonialnej widziano przede wszystkim pozytywne aspekty: kolonizowanie oznaczało ustanawianie wyższej formy cywilizacji w nowym kraju, wyższa rasa biała miała obowiązek pomagać ludności kolorowej z założenia niezdolnej do sprawowania rządów. Obowiązywała formuła: „rządzić, by służyć”, czyli cywilizować⁷². Kolonizację traktowano jako wyraz europejskiej postawy wobec reszty świata, która zakładała bezwzględną wyższość cywilizacji zachodniej nad wszelkimi innymi cywilizacjami i prowadziła jednocześnie do zanegowania roli kolonializmu w kształtowaniu tożsamości społeczeństw zależnych⁷³. Kolonializm bardzo długo rozważano jako zbiór wyobrażeń i postaw europejskich wobec kolonii, nie dostrzegając wpływu kolonizacji na rozwój krajów zależnych. W XIX wieku używano pojęcia kolonializmu w sposób neutralny dla opisanego kondycji poszczególnych kolonii, bądź w celu przedstawienia zwyczajów kolonialnych⁷⁴.

⁷¹ W. Reinhard, *Kleine Geschichte des Kolonialismus*, Stuttgart 1996, s. 1.

⁷² H. Kohn, *Nationalism and Imperialism in the Hither East*, London 1982, s. 59.

⁷³ *National Collective Identity: Social Constructs and International System*, red. R. B. Hall, New York 1999, Chapter 8; <http://www.ciaonet.org/book/hall/hall08.html>, s. 7 [22 września 2006].

⁷⁴ D. C. Fieldhouse, *Colonialism 1870–1945. An Introduction*, London 1981, s. 6.

Pomniejszanie wpływu kolonializmu na społeczeństwa zależne, pomijanie jego znaczenia w rozwoju tych społeczeństw wiązało się z postawą uznającą kolonializm za element tożsamości europejskiej. Kontakty Europejczyków ze społeczeństwami należącymi do innych kultur stwarzały nową sytuację egzystencjalną, gdzie doświadczenia kolonialne przedstawiano jako spotkanie jednostki z obcym systemem społecznym i zmagania z innymi warunkami kulturowymi. Prowadziło to do powstania w świadomości europejskiej szczególnego poczucia wyższości wobec społeczeństw odmiennych kulturowo, ale także zakładało wzięcie odpowiedzialności za ich los⁷⁵. Kolonializm jako część tożsamości europejskiej i stan świadomości społeczeństw zachodnich koncentrował całą uwagę na przemianach i postawach społeczeństw europejskich wobec społeczeństw kolonizowanych, co nie sprzyjało rozliczeniom z kolonialną przeszłością. System kolonialny wywarł znacznie mniejszy wpływ na Europę niż na kraje poddane kolonizacji. Europejczycy wzbogacili co prawda swoją kulturę o obce elementy cywilizacyjne, jednakże nie wpłynęły one na kształt i istotę cywilizacji zachodnioeuropejskiej.

Natomiast w przypadku społeczeństw kolonizowanych zmiany przyniesione przez cywilizację europejską powodowały całkowite i fundamentalne przekształcenia struktur społecznych, ekonomicznych, politycznych i kulturowych. Podczas gdy społeczeństwa tradycyjne ulegały stopniowej dezintegracji poprzez rozprzestrzenianie wartości zachodnich, wprowadzenie gospodarki rynkowej zwiększało szanse na powstanie warunków odpowiednich dla zachodniego handlu⁷⁶. Wszędzie kolonializm wykreował nowe grupy społeczne reprezentujące zachodni styl życia, właściwy dla mieszkańców miast europejskich. Zmiany, jakie zaszły w społeczeństwach kolonizowanych, miały swoją podstawę w europejskich prądach myślowych, zachodniej nauce i technologii przejmowanych przez elity. Indywidualizm, racjonalizm, prawa człowieka, rządy prawa, socjalizm stały się częścią dziedzictwa kulturowego wykształconych elit, ułatwiając im następnie walkę z porządkiem kolonialnym. Kolonializm przetrwał w tych społeczeństwach w postaci kolonializmu wewnętrznego. Po upadku kolonii, bezpośrednia władza państw kolonialnych nad koloniami została zastąpiona przez zależność polityczną i gospodarczą w systemie światowym, gdzie kolonie zajmują miejsce peryferii w stosunku do rozwiniętego centrum. Relacje między centrum a peryferiami charakteryzuje się przez pojęcie kolonializmu wewnętrznego odnoszącego się do społeczeństw peryferyjnych:

Pozostałości struktury kolonialnej, przejawiające się w głębokim dualizmie struktury społeczeństwa postkolonialnego, pluralistycznego etnicznie, a nawet rasowo, powodują krzyżowanie się struktur typu klasowego (stosunków pracy i własności) ze stosunkami międzyetnicznymi określanymi jako kolonialne, co wyraża się w dyskryminacji etnicznej, uzależnieniu politycznym, niższości społecznej, segregacji przestrzennej, podporządkowaniu ekonomicznym, a nawet ograniczonej zdolności prawnej dyskryminowanych grup ludności⁷⁷.

⁷⁵ M. Ferro, *Historia kolonizacji*, przeł. M. Czajka, Warszawa 1997, s. 23.

⁷⁶ D. C. Fieldhouse, *Economics and Empire, 1830 to 1914*, London 1984.

⁷⁷ R. Stavenhagen, *Siedem błędnych tez o Ameryce Łacińskiej*, [w:] *Ameryka Łacińska. Dyskusja o rozwoju*, red. R. Stemplowski, Warszawa 1987.

System kolonialny przetrwał zatem w organizacji społeczeństw, które przestały być już koloniami w postaci trwałych stosunków społecznych opartych na nierówności oraz dyskryminacji grup ludności znajdujących się poza strukturami władzy i własności.

Kolonializm istnieje współcześnie jako neokolonializm, czyli dominacja jednych krajów nad drugimi w następstwie nierównych warunków wymiany gospodarczej, bądź jako szczególna forma asymetrycznych stosunków traktatowych między metropolią a jej dawnymi koloniami, ukrytych pod formalnoprawną równorzędnością suwerennych partnerów⁷⁸. Neokolonializm dąży do zachowania znaczących pozycji ekonomicznych i politycznych przy rezygnacji z bezpośredniego panowania administracyjno-wojskowego w myśl zasady „odejść, aby pozostać”⁷⁹. Jego zadaniem jest włączenie krajów rozwijających się do światowego systemu kapitalistycznego poprzez modernizację struktur społeczno-ekonomicznych krajów rozwijających się. Obok stosowania ekonomicznych środków uzależnienia neokolonializm oddziałuje przede wszystkim ideologicznie, starając się pozyskać jak największe poparcie społeczne w krajach zacofanych poprzez kreowanie zależnych od niego elit⁸⁰.

Teoria kolonializmu Kieniewicza wyróżnia trzy fazy ekspansji Europy na innych kontynentach: przedkolonialną, kolonialną i kolonialistyczną⁸¹. Kolonializm występuje najwyraźniej w trzeciej fazie ekspansji, kiedy to elementy struktury kapitalistycznej umocniły się i utrwaliły na terenach kolonizowanych. W tej fazie ekspansji ekonomiczne środki przymusu zastępują kontrolę polityczną. Kolonializm staje się zjawiskiem wewnętrznym dla systemu poddanego dominacji i wyraża się w sprzeczności między strukturą systemu podporządkowanego a jego zmieniającą się tożsamością. Stan zacofania i zależności społeczeństw kolonizowanych wynika z charakteru polityki prowadzonej przez kraje dominujące, która uderza w samodzielność i równowagę ekologiczną krajów poddanych dominacji⁸². Kieniewicz rozumie kolonializm jako nadbudowę procesu kumulacji wynikających z rozwoju kapitalizmu w Europie, rozważa to zjawisko jako występujące w sferze świadomości europejskiej, ale i w systemach społecznych ulegających wpływowi⁸³. Dziewiętnastowieczny kolonializm stawiał sobie za cel wpajanie rozwiązań europejskich w miejsce wartości, kultury i instytucji reprezentowanych przez poszczególne państwa narodowe. W rozprzestrzenianiu europejskiej kultury do społeczeństw podporządkowanych Terence Ranger wyróżnia trzy fazy wpływów: militarną, misjonarską i biurokratyczną⁸⁴. Faza militarna polegała na ustanowieniu europejskiego panowania przez stosowanie przemocy i demonstrację militarnej przewagi, w fazie misjonarskiej społeczeństwa poddane dominacji uczestniczyły w systemie edukacji, który nie tylko wpał im wzo-

⁷⁸ T. Iwiński, *Współczesny neokolonializm*, Warszawa 1979.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 24.

⁸⁰ E. Goldsmith, *Development as Colonialism*, „World Affairs” 2002, Vol. 6, No. 2.

⁸¹ J. Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji*, Warszawa 1986, s. 38.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*, s. 15.

⁸⁴ T. Ranger, *The Invention of Tradition in Colonial Africa*, [w:] *The Invention of Tradition*, red. E. Hobsbawn, T. Ranger, Cambridge 1983, s. 227.

ry kultury obcej, ale i pozwalał stać się częścią europejskiej administracji służącej ich podporządkowaniu. Faza biurokratyczna reprodukowała w koloniach instytucje i reguły władzy o charakterze imperialnym, które miały być całkowicie akceptowane przez społeczeństwa miejscowe.

Támas Szentes uznawał kolonializm za „obiektywny produkt kapitalizmu, który rozwinął się na pewnym historycznym etapie rozwoju społeczeństwa ludzkiego. Z historycznego punktu widzenia kolonializm można uznać przede wszystkim za czynnik pobudzający i przyspieszający rozwój kapitalizmu i za materializację swoistego międzynarodowego podziału pracy”⁸⁵. Z kolei John Hobson twierdził, że przyczyną zdobywania kolonii była sprzeczność między nadprodukcją w krajach europejskich i niedostateczną konsumpcją⁸⁶. Włodzimierz Lenin sądził, że to procesy ekonomiczne wymusiły na mocarstwach Europy zachodniej politykę imperialną, a wywóz kapitału z Europy do krajów zależnych przyspiesza w nich rozwój kapitalizmu⁸⁷.

Późniejsi teoretycy kapitalizmu wskazywali, że w warunkach kolonialnych dochodzi do nierównej wymiany między krajami rozwiniętego kapitalizmu a terenami zacofanymi ekonomicznie i ta niesymetryczna wymiana nie umożliwia rozwoju kapitalizmu w krajach poddanych dominacji. Doprowadza do zagarnięcia zasobów naturalnych krajów zacofanych przez monopole finansowe, powodując zjawisko określane jako „rozwój niedorozwoju”⁸⁸. Zmiany w ocenie wpływu imperializmu na sytuację w koloniach powodowane były zmianą tendencji w bilansie przepływu kapitału, który w początkach kolonializmu był korzystny dla kolonii, a następnie uległ odwróceniu na korzyść metropolii. Współczesny niedorozwój dotyczący był kolonie jest historycznym produktem przeszłości i kontynuacją relacji zależności między krajami zacofanymi i rozwiniętymi krajami metropolii. Relacje te stanowią fundamentalną część systemu kapitalistycznego w skali świata⁸⁹.

Dyskusje na temat kolonializmu po drugiej wojnie światowej zostały ograniczone do jego krytyki z pozycji humanistycznych i socjalistycznych. Przewagę zyskało podejście traktujące kolonializm jako władzę i dominację metropolii nad kolonią w zakresie gospodarczym, politycznym i kulturalnym, podzielali je między innymi: Paul Baran, Raul Prebisch, André Gunder Frank i Samir Amin.

David Fieldhouse w swojej książce *Colonialism 1870–1945* definiuje kolonializm jako sytuację społeczeństw zależnych w imperiach politycznych i w systemie kolonialnym spowodowaną przez podporządkowanie tych społeczeństw interesom imperialnym. Utożsamia on kolonializm z warunkami społecznymi stworzonymi poza Europą w wyniku procesów eksploatacji, zauważa jego związek z zacofaniem społeczeństw podporządkowanych i poddanie ich potrzebom rozwiniętego kapitalizmu. Kolonializm w ujęciu Fieldhouse’a stanowi konieczny etap ewolucji stosunków międzynaro-

⁸⁵ T. Szentes, *Ekonomia polityczna zacofania gospodarczego*, przeł. J. Beksiak, Z. Wiankowska, Warszawa 1974.

⁸⁶ J. A. Hobson, *Imperialism: a Study*, [w:] *The New Imperialism: An Analysis of Late-Nineteenth-Century Expansion*, red. H. M. Wright, D. C. Heath, Lexington 1976, s. 5–44.

⁸⁷ A. Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: a Critical Survey*, London 1990, s. 116–23.

⁸⁸ A. Gunder Frank, *The Development of Underdevelopment*, „Monthly Review” 1966, Vol. 18, No. 4.

⁸⁹ Idem, *Latin America: Underdevelopment of Revolution*, New York 1969.

dowych, uwarunkowanych rozwojem światowego kapitalizmu. Pomimo stwierdzenia zależności politycznej, gospodarczej i intelektualnej społeczeństw kolonizowanych od społeczeństw rozwiniętego kapitalizmu, autor nie dostrzega wpływu zależności na wewnętrzną sytuację społeczeństw i krajów poddanych kolonizacji. Uważa, że warunki kolonialne nie zmieniły podstawowych cech społeczeństw kolonialnych, nie przyczyniły się także do ich zacofania i biedy, były zatem obojętne dla rozwoju tych społeczeństw⁹⁰.

Coraz powszechniejsze są poglądy, że nie można całej winy z powodu zacofania krajów kolonialnych przypisywać europejskiemu kolonializmowi, ponieważ kraje te były zapóźnione w rozwoju już przed epoką kolonialną, a zatem kolonializm był dla ich rozwoju obojętny. Są jednak i tacy, na przykład André Gunder Frank, którzy sądzą, że jest to błędny pogląd: niedorozwój jakiegoś kraju nie może być rozumiany jako odzwierciedlenie wyłącznie jego własnych struktur lub właściwych dla niego cech gospodarczych, politycznych, społecznych i kulturowych. Współczesne zacofanie stanowi wytwór dawnych i obecnych stosunków gospodarczych pomiędzy nierozwiniętym satelitą a rozwiniętymi krajami-metropoliami⁹¹.

Zgodnie z południowoamerykańską teorią zależności sytuację krajów nierozwiniętych można wyjaśnić jedynie przez uwzględnienie czynników zewnętrznych, czyli związek czynników wewnętrznych i zewnętrznych. Zacofanie, niedorozwój nie są wcześniejszymi stadiami rozwoju, lecz stanami funkcjonalnie powiązаныmi z rozwojem systemu kapitalizmu światowego. Kraje Ameryki Łacińskiej od XVI wieku stanowią część systemu zdominowanego przez obecnie rozwinięte państwa. Ich zacofanie gospodarcze wypływa ze szczególnych relacji łączących je z międzynarodowym systemem. Nieuniknione deformacje wewnętrznych struktur społecznych krajów zacofanych są wynikiem zależności i istotnym elementem składowym ich struktury⁹².

Kolonializm a szkoła zależności

Zależność jest zjawiskiem historycznym o światowym zasięgu, rezultatem powstania i rozwoju systemu kapitalistycznego. Stanowi integralną część historii krajów poddanych ekspansji i wpływowi kapitalizmu. Zależność może być definiowana jako wyjaśnienie ekonomicznego rozwoju państwa dokonującego się za pomocą zewnętrznych wpływów o charakterze politycznym, ekonomicznym i kulturowym⁹³. Koncepcja zależności krajów peryferyjnych od państw dominujących została sformułowana w latach 60. przez uczonych latynoamerykańskich w opozycji do dominującej doktryny modernizacji. Teoria modernizacji zakładała podobny i ewolucyjny rozwój wszystkich społeczeństw, które przechodzą przez kolejne stadia rozwoju od stanu za-

⁹⁰ D. K. Fieldhouse, *Colonialism 1870–1945...* s. 105.

⁹¹ A. Gunder Frank, *The Development of Underdevelopment...*, s. 3.

⁹² S. Bodenheimer, *Dependency and Imperialism: The Roots of Latin American Underdevelopment*, [w:] *Readings in U.S. Imperialism*, red. K. T. Fann, D. C. Hodges, Boston 1971, s. 157.

⁹³ O. Sunkel, *National Development Policy and External Dependence In Latin America*, „The Journal of Development Studies” 1969, Vol. 6, No. 1, s. 23.



cofanego i tradycyjnego poprzez stadium przemysłowe do społeczeństwa nowoczesnego. W celu osiągnięcia stopnia rozwoju reprezentowanego przez kraje zachodnie, kraje zacofane powinny utrzymywać ścisły kontakt z zachodnioeuropejskim kręgiem kulturowym, który zapewni im rozwój.

Doktryna modernizacji zakładała, że tylko poprzez naśladowanie etapów rozwoju społeczeństw rozwiniętych i przejście rozwiązań instytucjonalnych, właściwych krajom zachodnim, kraje zacofane osiągną etap społeczeństwa nowoczesnego.

Z kolei szkoła zależności stwierdzała, że istniejący od XVI stulecia światowy system kapitalistyczny spowodował zmiany w dynamice rozwojowej poszczególnych krajów, które utraciły autonomię i samowystarczalność gospodarczą, polityczną i kulturową. Stając się elementami światowego systemu gospodarczego, państwa te poddane zostały rozległym naciskom zewnętrznym, które przyczyniły się do zmiany ich struktury wewnętrznej⁹⁴.

Latynoamerykańska szkoła zależności głosi, że relacje między elementami systemu światowego zbudowane są na gruncie nierównej wymiany gospodarczej, zwanej przemocą symboliczną⁹⁵. Można tu mówić o presji politycznej ze strony państw dominujących, które narzucają społeczeństwom krajów peryferyjnych własne systemy wartości i wzory kulturowe oraz rozwiązania instytucjonalne. Bezpośrednim skutkiem przemocy symbolicznej ze strony krajów rozwiniętych jest osłabienie lokalnych systemów kultury i struktur wewnętrznych spajanych przez rodzimą kulturę. Uczni południowoamerykańscy podkreślają także jednostronny charakter oddziaływań w systemie światowym, presja krajów centrum nie jest równoważona przez oddziaływanie i wpływ z krajów podporządkowanych.

Badacze koncentrują się przede wszystkim na wewnętrznych skutkach zależności występujących w krajach nierozwiniętych, rozpatrując je z punktu widzenia krajów poddanych dominacji. Interesują ich przekształcenia i zmiany w obrębie struktur społecznych prowadzące do niedorozwoju peryferii⁹⁶.

Sytuacja zależności jest więc wynikiem współdziałania sił zewnętrznych i narodowych, reprezentujących konkretne interesy. Zależność warunkuje sytuację wewnętrzną w krajach podporządkowanych i posiada bezpośrednie odniesienie do wszystkich elementów strukturalnych tworzących rzeczywistość danego państwa.

Skoro zależność jest podstawą struktury społecznej, politycznej, gospodarczej i kulturowej danego państwa, nie można się z niej wyzwolić poprzez odcięcie wpływów zewnętrznych czy izolację. Uderzyłoby to w fundamenty społeczeństwa zbudowanego na relacjach zależności. Jedynym wyjściem staje się dążenie do zmiany struktury wewnętrznej, zmiana taka uderza jednakże w interesy dominującego centrum

⁹⁴ Przed powstaniem teorii zależności P. Baran twierdził, że hegemonia kapitalizmu monopolistycznego i imperializmu w krajach rozwiniętych oraz organizacja społeczna krajów zacofanych są ściśle powiązane i stanowią dwa różne aspekty jednego problemu globalnego. Zob.: P. Baran, *The Political Economy of Growth*, New York 1957, s. 250.

⁹⁵ „Przemoc symboliczna” jest pojęciem stworzonym przez Pierre’a Bourdieu i oznacza narzucenie określonego systemu znaczeń właściwego dla danej dominującej klasy społecznej reszcie społeczeństwa. Jest to narzucenie arbitralności kulturowej i przedstawienie jej jako uprawnionej.

⁹⁶ T. T. Evers, P. von Wogau, *Dependencia: latynoamerykański wkład do teorii niedorozwoju*, [w:] *Ameryka Łacińska. Dyskusja o rozwoju...*, s. 322.



i prowadzi do konfliktu naruszającego panujące stosunki międzynarodowe. Latynoamerykańska szkoła zależności, posługując się pojęciami kultury i ideologii w rozumieniu marksistowskim⁹⁷, uznaje je za czynnik utrzymania i reprodukcji stosunków zależności między krajami centrum a krajami peryferyjnymi. Uważa ona, że przyjęcie zależności przez państwa mniej rozwinięte jest wynikiem świadomego wyboru elit lokalnych tych krajów, które poprzez włączenie się państwa przez nich reprezentowanego do światowego systemu gospodarczego, realizują swoje własne interesy klasowe i godzą się na zajęcie pozycji podporządkowanej w tym systemie. Jednocześnie elity te nie realizują wyłącznie swoich prywatnych interesów, podejmują relację zależności w imię rozwoju własnego kraju dzięki związkom z krajami rozwiniętymi i postępowymi⁹⁸.

Włączenie się do międzynarodowego porządku gospodarczego opartego na podziale pracy i kapitalistycznych, a stosunkach produkcji niesie za sobą przyjęcie określonego stylu życia, systemu wartości i przekonań związanych z systemem kapitalistycznym i „wyrażających określone warunki materialne dostępne jedynie sektorom uprzywilejowanym, zintegrowanym z tą częścią systemu”⁹⁹. Lokalna elita narodowa podkreśla swoje związki z międzynarodowym systemem, który jest jej punktem odniesienia. Stosunki dominacji istniejące w światowym systemie gospodarczym, z podziałem na kraje dominujące i zależne dzięki działaniom elit narodowych, ulegają odtworzeniu w wewnętrznych stosunkach klasowych państw podporządkowanych. Odtworzeniu podlega struktura dominacji, zgodnie z którą uprzywilejowana pozycja jednych krajów, grup społecznych i klas powoduje marginalizację pozostałych.

Sprzeczności i antagonizmy wywołane przez stosunki dominacji w obrębie państw narodowych łagodzone są przez elity za pomocą promowania określonej ideologii i systemu kulturowego mającego za zadanie utrzymanie jedności w podzielonym społeczeństwie. Nierówna dystrybucja dóbr i przywilejów między poszczególnymi grupami społecznymi zniesiona zostaje dzięki panującej ideologii i jedności kultury. Przyjęcie przez elity stylu życia i wzorów kulturowych związanych z kapitalistycznym porządkiem oraz uznanie tych wzorów za obowiązujące wszystkich pozwalają osiągnąć jednorodność kulturową w podzielonym społeczeństwie¹⁰⁰.

Kapitalistyczna ideologia stanowi ekwiwalent zanikającej kultury narodowej. Prowadzi to do homogenizacji kulturowej i wzmocnienia międzynarodowego systemu gospodarczego przez rozpowszechnianie przekonania o jego doskonałości i użyteczności dla wszystkich ludzi. Powstały stosunek zależności ma swoje konsekwencje

⁹⁷ W tym rozumieniu ideologia jest zbiorem fałszywych wyobrażeń na temat świata i zbiorem przekonań odsyłających do nieprawdziwego i zniekształconego obrazu rzeczywistości. W tym sensie ideologia jest tożsama z fałszywą świadomością lub jej brakiem: „Dostarczana zamaskowana wersja rzeczywistości utrwalana jest jako sama rzeczywistość w celu utrzymania istniejącego porządku”; za: E. Dagnino, *Zależność ideologiczna i kulturowa. Próba ujęcia teoretycznego*, [w:] *Ameryka Łacińska. Dyskusja o rozwoju...*, s. 206.

⁹⁸ Podobnie uważa inny teoretyk z tej szkoły Theotonio Dos Santos, który podkreśla, że dominacja wewnętrzna nie jest w stanie utrwalić swoich wpływów bez poparcia grup miejscowych, dlatego musi realizować ich interesy. Powstała sytuacja zależności wynika z kompromisu i ścisłego związku dominujących miejscowych i obcych interesów. Zob.: T. Dos Santos, *The Structure of Dependence*, „The American Economic Review” 1970, Vol. 60.

⁹⁹ E. Dagnino, *Zależność ideologiczna i kulturowa...*, s. 183.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 186.

w postaci decyzji gospodarczych, politycznych i kulturowych, które od momentu jego zawiązania nie są już podejmowane w drodze samodzielnych wyborów, dokonywanych przez państwa narodowe, lecz są określane i wyznaczane przez interesy globalnego systemu.

Opowiedzenie się za modernizacją i rozwojem w sposób nieunikniony wiąże się z przyjęciem konsumpcyjnego wzorca kulturowego dostępnego dla wszystkich, a przy tym szczególnego modelu człowieka, obowiązującego wszystkie grupy społeczne oraz związanego z utrzymaniem kapitalistycznego systemu produkcji. Człowiek w systemie kapitalistycznym staje się wytworem zewnętrznych okoliczności, działa opierając się na prawach racjonalności zgodnej z porządkiem warunkowanym przez postęp naukowo-techniczny. Istnieje więc jako przedmiot, obserwator własnego życia, które jawi mu się w postaci nieuniknionego łańcucha przyczynowo-skutkowego. Dokonywanie wyborów pozostaje w systemie kapitalistycznym iluzoryczną sferą wolności człowieka-podmiotu.

Podstawowym problemem, przed jakim stają społeczeństwa krajów zależnych, jest, zdaniem Eweliny Dagnino, zachowanie i ochrona kultur narodowych przed wpływem ideologii kapitalistycznej, wspieranej przez elity tych krajów. Przyjęcie systemu wartości związanego z ideologią kapitalistyczną uznawane jest przez elity lokalne za niezbędny środek do osiągnięcia podobnego dobrobytu i postępu, jaki istnieje w państwach rozwiniętego kapitalizmu. Klasy rządzące przyswajają sobie wzorce kultury nowoczesnej i po dokonaniu adaptacji nowych wartości do istniejących miejscowych warunków przekazują te wzorce całemu społeczeństwu. Narzucona ideologia wypiera kulturę narodową i służy przede wszystkim ujednoczeniu i homogenizacji świata w interesie zachowania kapitalistycznego porządku społeczno-ekonomicznego¹⁰¹.

Jedynie kultura narodowa może zaproponować alternatywny porządek społeczno-ekonomiczny i stanowić narzędzie oporu wobec narzuconego wzorca, ponieważ obok ideologii zawiera ona w sobie także elementy świadomości krytycznej. Z tego względu kultura narodowa stanowi pole konfrontacji dla dominującej kultury kapitalistycznej.

Aspekty ekonomiczne sytuacji zależności rozpatruje koncepcja Immanuela Wallersteina, zgodnie z którą świat współczesny składa się z trzech elementów strukturalnych: rdzenia, czyli światowego centrum, półperyferii i peryferii. Centrum tworzą państwa gospodarki rynkowej, które dzięki rozwiniętym technologiom i nowoczesnym gałęziom wytwórczości, badaniom naukowym i wysoko kwalifikowanej sile roboczej posiadają dominującą pozycję polityczną w świecie, umożliwiającą im wykonywanie ekonomiczne półperyferii i peryferii¹⁰².

W skład półperyferii wchodzi średnio rozwinięte kraje gospodarki rynkowej i europejskie państwa postkomunistyczne. Państwa te z jednej strony stanowią peryferie centrum, z drugiej reprezentują centrum dla peryferii. Są dostawcami niskoprotworzonych wyrobów dla krajów rozwiniętych, z których nowoczesnych technologii i kapitałów korzystają. Z kolei z peryferii skupują surowce i wyroby mniej prze-

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 195.

¹⁰² I. Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York 1976, s. 229–233.

tworzone i eksportując do nich technologie średnio zaawansowane. Peryferie to kraje najmniej rozwinięte, dostarczające surowców i towarów najniższej przetworzonych, są zacofane technologicznie, nie posiadają wykwalifikowanej siły roboczej i rynków wewnętrznych mogących konkurować z krajami centrum i półperyferii. Sytuacja zależności pojawia się w relacjach między poszczególnymi państwami o odmiennej pozycji politycznej i różnym poziomie zaawansowania technologicznego. W światowym systemie jedne państwa zajmują pozycję dominującą, drugie podporządkowaną. Zależność jednych państw od drugich opiera się na uwarunkowaniu przemian i działalności struktur społeczno-ekonomicznych w państwach podporządkowanych przez czynniki zewnętrzne i poddane im czynniki wewnętrzne.

Zgodnie z teorią zależności, rozwój i dobrobyt centrum warunkuje zacofanie i ubóstwo półperyferii i peryferii. Zjawiska rozwoju i postępu oraz zacofania są analizowane w odniesieniu do całego systemu światowego. Między krajami centrum a peryferiami istnieją relacje asymetryczne, polegające na niesprawiedliwym podziale zysków. Zatem rozwój w krajach centrum i krajach peryferyjnych prowadzi do odmiennych rezultatów, nie ma charakteru ciągłego, może przybrać postać „rozwoju niedorozwoju” w krajach zacofanych. Przeszło pięćset lat istnienia kapitalizmu przyczyniło się do powstania przepaści między państwami centrum a peryferiami, a obecną tendencją w światowym systemie ekonomicznym jest raczej rozszerzanie istniejących różnic niż ich niwelowanie¹⁰³. Światowy system kapitalistyczny znajduje się w kryzysie z powodu wyczerpania się możliwości nieskończonej akumulacji kapitału oraz utrzymania klas wyzyskiwanych pod kontrolą. Oba zjawiska łączą się z utratą legitymizacji przez struktury państwowe, które nie są w stanie zapewnić korzystnych warunków dla dalszego rozwoju kapitału, ani stanowić źródła ideologii dla uspokojenia wzrastających żądań mas społecznych¹⁰⁴.

Modernizacja a świat arabski

Modernizacja może być rozumiana jako proces przekształcania się społeczeństw zacofanych zgodnie z modelem kapitalistycznego społeczeństwa przemysłowego¹⁰⁵. Można ją także zdefiniować jako zbliżanie się danego społeczeństwa w sposób celowy, zamierzony i planowany do uznanego modelu nowoczesności¹⁰⁶. W tym sensie termin modernizacja uznany został za neutralny wobec zmian i procesów, jakie zachodziły w krajach Trzeciego Świata¹⁰⁷. W odróżnieniu od europeizacji (czy szerzej westernizacji), która wiązała postęp społeczny z procesami właściwymi dla krajów Zachodu, kraje rozwijające się skazała na naśladowanie rozwiązań obcych kultu-

¹⁰³ Idem, *After Developmentalism and Globalization, What?*, „Final Journal” 2005, Vol. 83, No. 3.

¹⁰⁴ Idem, *Globalization or the Age of Transition? a long term View of the Trajectory of the World-System*, <http://www.binghamton.edu/fbc/iwtrajws.htm> [14 listopada 2006].

¹⁰⁵ W. E. Moore, *Social Change*, Englewood Cliffs 1966, s. 89.

¹⁰⁶ P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków 2005, s. 508.

¹⁰⁷ K. Krzysztofek, A. Ziemilski, M. S. Szczepański, *Kultura a modernizacja społeczna*, Warszawa 1993, s. 6.

rowo – modernizacja odnosi się do rozwoju wzorowanego co prawda na modelu zachodnim, ale pozostawiającego znaczny margines swobody i wyboru krajom, które zdecydowały się wkroczyć na tę drogę. Teoretycy modernizacji zgadzają się, że u podstaw zacofania leży specyficzna struktura społeczeństwa zwanego tradycyjnym. Jego rozwój wymaga zmiany elementów strukturalnych odpowiedzialnych za brak postępu i wprowadzenia elementów nowych, zewnętrznych pochodzących ze społeczeństw o wysokim stopniu rozwoju. Modernizacja zakłada zatem naśladowanie, przeszczepienie wzorów i produktów jednych krajów do drugich¹⁰⁸.

Na społeczeństwo tradycyjne składają się: statyczny układ społeczny oparty na hierarchii według dziedzicznego statusu, małe zróżnicowanie i specjalizacja funkcji społecznych, nieznaczna ruchliwość społeczna, niski stopień skolaryzacji i alfabetyzacji oraz przewaga mechanicznego podziału pracy¹⁰⁹. Niezmienne przekazywane z pokolenia na pokolenie wzory kultury, więzi społeczne uwarunkowane przez tradycję i religię, pochodzenie czy związki pokrewieństwa, mają istotny wpływ na osiągnięcie określonego społecznego statusu. Stąd w społeczeństwie tradycyjnym występuje przypisanie do pozycji i nierozwinięta potrzeba osiągnięć¹¹⁰. Natomiast społeczeństwo nowoczesne charakteryzuje się ruchliwością społeczną, wysoką specjalizacją funkcji i wysokim poziomem wykształcenia, a także wzrostem gospodarczym opartym na regularności produkcji i konsumpcji. Jednostki wykazują określoną dyspozycję psychiczną, która pozwala im uczestniczyć w życiu publicznym i samodzielnie kierować swoim życiem zgodnie z obowiązującymi normami racjonalnego postępowania. Posiadanie osobowości kierującej się potrzebą osiągnięć, opartej na racjonalności i empatii, czyli zdolności do wcielania się w różne role społeczne i podejmowania zadań z nimi związanych, uznał Daniel Lerner za podstawę funkcjonowania jednostki w nowoczesnym społeczeństwie. Mobilna osobowość wykazuje przede wszystkim wyjątkową zdolność do adaptacji i dostosowania się do zmieniających się wymagań otoczenia i środowiska społecznego. Potrafi identyfikować się z nimi i funkcjonować sprawnie w zmieniającym się świecie¹¹¹. Rezygnacja z tradycyjnych cech osobowości zakłada większe przystosowanie do zmieniającego się społeczeństwa: elastyczność, empatię w stosunku do innych i gotowość do podejmowania nowych wyzwań, przede wszystkim jednak oznacza skupienie na terażniejszości¹¹². Społeczeństwo nowoczesne wymaga od jednostek partycypacji w życiu kulturalnym, politycznym, ekonomicznym, gdzie występuje identyfikacja wartości indywidualnych z wymogami interesu publicznego jako zasada funkcjonowania społeczeństwa.

Za kluczowe zjawisko sprzyjające powstaniu społeczeństwa nowoczesnego uważa Lerner funkcjonowanie środków masowego przekazu, szczególnie prasy. Uwarunkowanie procesów modernizacyjnych w sferze postaw, motywacji i orientacji osobowościowych znajduje także uzasadnienie w teorii motywacji do osiągnięć Davida

¹⁰⁸ S. Chodak, *Societal Development*, New York 1973, s. 257.

¹⁰⁹ S. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity*, London–New York 1973, s. 10.

¹¹⁰ D. McClelland, *The Achieving Society*, New York 1961.

¹¹¹ D. Lerner, *The Passing of Traditional Society*, New York–London 1966, s. 51.

¹¹² S. Eisenstadt, *Development, modernization and dynamics of civilization*, „Cultures and Development” 1983, Vol. 15, No. 2, s. 226.

McClellanda, który wykazuje niezbędność występowania w danym społeczeństwie dążenia do sukcesu, innowacyjności i przedsiębiorczości jako warunków modernizacji. Podobnie według Alexa Inkelesa na osobowość nowoczesną składają się: uniezależnienie od tradycyjnych autorytetów, postawa sceptyczna, zainteresowanie sprawami publicznymi, otwartość na nowe doświadczenia, światopogląd racjonalistyczny, orientacja na przyszłość, rezygnacja z bezpośrednich gratyfikacji, wysokie aspiracje edukacyjne, kulturalne i zawodowe, dążenie do rozwoju mierzonego poprzez kryterium sukcesu życiowego¹¹³.

Lerner wyróżnił stadia przejściowe między zacofaniem a nowoczesnością: częściowo zmodernizowane, przemysłowe i poprzemysłowe. Na poziomie jednostkowym między człowiekiem tradycyjnym a nowoczesnym występuje „człowiek przejściowy” – *transitional man*.

Uznał także, że społeczeństwa krajów arabskich znajdują się w przejściowym stadium rozwoju, aspirują do osiągnięcia stanu społeczeństwa nowoczesnego, czyli modernizują się. Wyznacznikami modernizacji jednostek jest ich zwiększone uczestnictwo w życiu publicznym i posiadanie konkretnych opinii dotyczących kwestii społecznych i politycznych. Modernizacja jednostek wyraża się poprzez ich ruchliwość fizyczną i dyspozycyjność psychiczną do podejmowania nowych wyzwań. „Człowiek przejściowy” posiada umiejętność pisania i czytania, korzysta z niej regularnie czytając prasę, słuchając radia. Działalność środków masowego przekazu pozwala mu wyrobić sobie osobistą opinię o otaczającej go rzeczywistości, umożliwia stanie się świadomym wyborcą¹¹⁴. Zupełnie innym problemem jest to, czy „człowiek przejściowy” posiada wpływ na systemy polityczne w krajach arabskich, emancypacja obywateli bowiem raczej nie przekłada się na demokratyczny system rządów. Lerner wysunął hipotezę, że im mniejsze są różnice między występowaniem poszczególnych typów człowieka w krajach arabskich, tym stabilniejszy jest kraj. W latach 60. w Turcji i Libanie przy wysokim wskaźniku modernizacji, nie występował rozłam w strukturze społecznej¹¹⁵. Natomiast w Jordanii i Iranie zwiększające się różnice między typami tradycyjnego, przejściowego i nowoczesnego człowieka doprowadziły do rozerwania tradycyjnych relacji. W Jordanii znaczny wpływ na ten proces miało przybycie dużej liczby uchodźców palestyńskich, wykształconych i mobilnych społecznie¹¹⁶. W Egipcie i Syrii natomiast wystąpił ogromny podział między rozbieżnymi stylami życia różnych grup obywateli.

Lerner zauważył ponadto, że kobiety w krajach muzułmańskich częściej wpisują się w typ człowieka nowoczesnego, jeśli ograniczony jest tam wpływ islamu

¹¹³ P. Sztompka, *Socjologia...*, s. 509.

¹¹⁴ D. Lerner, *The Passing of Traditional Society...*, s. 69.

¹¹⁵ Wskaźniki modernizacji ujęte w badaniach Lenera to: umiejętność czytania i pisania, urbanizacja, uczestnictwo w mediach, empatia, zdolność do wyrażania opinii w kwestiach publicznych. D. Lerner, *The Passing of Traditional Society...*, s. 71.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 91–93. Obecnie Palestyńczycy, pomimo tego, że są demograficzną większością w Jordanii, nie mają wpływu na procesy zachodzące w tym kraju, ponieważ odsuwani są od funkcji politycznych i kreowania tożsamości jordańskiej; nie są zatrudniani w sektorze państwowym, ich przedsiębiorczość przejawia się więc głównie w sektorze prywatnym. A. Susser, *The Palestinians in Jordan: Demographic Majority, Political Minority*, [w:] *Minorities and State in the Arab World*, red. O. Belgio, G. Ben-Dor, Lenne Rienner Publisher 1999.

zyckiego i występuje chrześcijańska zmodernizowana mniejszość. Jego zdaniem, w islamie sunnickim przy braku mniejszości chrześcijańskich występuje tendencja do zachowania tradycyjnego stylu życia kobiet¹¹⁷. Decydujący wpływ na pozycję kobiet w państwach muzułmańskich ma więc wpływ mniejszości chrześcijańskiej, która jest zmodernizowana i postępową, a przy tym utrzymuje kontakt z Zachodem i posiada dostęp do wykształcenia¹¹⁸. W Egipcie większość kobiet uzyskała możliwość kształcenia, jednakże wykorzystanie ich potencjału zostało zablokowane przez istnienie tradycyjnego modelu ruchliwości społecznej¹¹⁹. Struktura społeczna pozostała niezmienną przy gwałtownej zmianie systemu kultury, co skazało kobiety na przynależność do typu przejściowego, zawieszono między typem tradycyjnym a nowoczesnym¹²⁰. Największą ruchliwością społeczną w sensie zmiany miejsca urodzenia i przejścia ze wsi do miasta cechują się osobowości przejściowe¹²¹. W krajach zaawansowanych na drodze postępu typy osobowości przejściowej znajdują się blisko typu zmodernizowanego. Obydwa te rodzaje osobowości posiadają rozwiniętą cechę, którą określić można jako pewność siebie, a która nie występuje w krajach zacofanych, mniej zmodernizowanych, gdzie osobowości przejściowe zbliżone są do typu tradycyjnego i wykazują w związku ze swoją pozycją znaczny stopień frustracji i bezsilności w rozwiązywaniu prywatnych i publicznych problemów. Możliwości i rozwój osobowości typu przejściowego ograniczone są przez dostępność i elastyczność instytucji społecznych w danym społeczeństwie¹²².

Zgodnie z teorią zmiany społecznej wyróżnić można cztery typy reakcji systemu kulturowego na bodźce o odmiennym znaku aksjologicznym: akceptację, dominację, dualizm i modernizację typu konwergencyjnego¹²³. Akceptacja kultury rynku i społeczeństwa otwartego pociąga za sobą odrzucenie tradycji niefunkcjonalnych dla modernizacji. Socjokulturowe czynniki zaczynają dominować nad zachowaniem cią-

¹¹⁷ D. Lerner, *The Passing of Traditional Society...*, s. 91.

¹¹⁸ Tempo zmian społecznych we współczesnym Egipcie wskazuje raczej na decydującą rolę czynników ekonomicznych niż wpływ mniejszości chrześcijańskiej na pozycję kobiet. Kobiety z niższych warstw wybierają na przykład powrót do tradycyjnych zwyczajów w przypadku zawierania małżeństwa, jeśli może to wzmocnić ich pozycję w stosunku do mężczyzn. Rodzina kobiety wybiera małżonka i prowadzi negocjacje dotyczące wysokości opłaty za żonę, chociaż ogranicza to indywidualny wybór kobiety. Przyszły małżonek musi ją uiścić, najlepiej w postaci wyposażenia gospodarstwa domowego. Ponieważ głową rodziny pozostaje mężczyzna, w celu utrzymania stabilnego małżeństwa, kobiety z niższych warstw wybierają na mężów mężczyzn starszych i zamożniejszych, mężczyźni z kolei preferują małżeństwa z kobietami młodszymi i biedniejszymi od nich. Kobiety pochodzące z klasy średniej i wyższej, lepiej wykształcone, są bardziej wyemancypowane, w przypadku małżeństwa nie korzystają z tradycyjnych praktyk, dążą natomiast do zreformowania prawa rodzinnego i równouprawnienia. Zob.: H. Hoodfar, *Between Marriage and the Market. Intimate Politics and Survival in Cairo*, Berkeley–Los Angeles 1997.

¹¹⁹ W Egipcie w latach 60. kobiety miały większe prawa niż obecnie, kiedy reformy zostały zahamowane przez fundamentalistów. Natomiast w Maroku i Kuwejcie islam jest nośnikiem przemian korzystnych dla kobiet. W Maroku posiadają równe prawa do rozwodu i opieki nad dziećmi; w Kuwejcie i Katarze aż 70% studentów stanowią kobiety. W Tunezji i Turcji istnieje świeckie prawo rodzinne, prawa kobiet nie są natomiast respektowane w Arabii Saudyjskiej. Zob.: <http://weekly.ahram.org.eg/2004/683/eg4.htm> [10 lipca 2006].

¹²⁰ Podobnie preferencje zawodowe kobiet w większym stopniu uwarunkowane są prawami rynku i zdobytym przez nie wykształceniem niż zasadami religijnymi, ewentualnie liczy się też wsparcie ekonomiczne męża.

¹²¹ D. Lerner, *The Passing of Traditional Society...*, s. 76–78.

¹²² *Ibidem*, s. 100.

¹²³ K. Krzysztofek, A. Ziemiński, M. S. Szczepański, *Kultura a modernizacja społeczna...*, s. 23–24.

głości kulturowej, co dynamizuje zmiany społeczne i prowadzi równocześnie do dezintegracji i przekształceń starego systemu. Zbyt szybkie zmiany prowadzą do oporu kulturowego w wyniku podporządkowania starej kultury nowej kulturze modernizacji. Dominacja ciągłości nad zmianą stanowi opór kulturowy systemu wobec następujących zmian; w jego wyniku dochodzi do całkowitego odrzucenia nowoczesności przez kulturę panującą. Stara kultura wspierana jest przez idealizację przeszłości.

Trzecią reakcją jest współistnienie starej i nowej kultury, czyli dualizm społeczno-kulturowy i ekonomiczny, nazywany też dwoistością kultury. Elity społeczeństwa uczestniczą w kulturze nowoczesnej, podczas gdy reszta społeczeństwa identyfikuje się z kulturą tradycyjną. Wymiana kulturowa między obydwoimi układami jest słaba, nie występuje rozprzestrzenianie się informacji i systemów wartości¹²⁴.

Z kolei modernizacja typu konwergencyjnego oznacza kompromis między starym a nowym systemem. Wszystkie społeczeństwa nowoczesne wykazują podstawowe podobieństwa, ponieważ proces modernizacji prowadzi do ich homogenizacji¹²⁵. Konwergencja pozytywna jest połączeniem najlepszych cech obydwu systemów, negatywna polega na kombinacji gorszych cech modeli wyjściowych. Modernizacja stwarza tendencję do upodabniania się społeczeństw, pewnej uniformizacji, jeśli chodzi o strukturę zawodową przystosowaną do potrzeb przemysłu, strukturę demograficzną, zmiany modelu rodziny czy formy edukacji powszechnej. Podobieństwa dotyczą zwłaszcza systemu podziału pracy i stratyfikacji społecznej związanych z procesem industrializacji¹²⁶. Na przełomie lat 60. i 70. XX wieku zakwestionowano podstawowe założenia teorii modernizacji w ich dotychczasowym kształcie: przechodzenie przez kolejne etapy i stadia rozwoju w drodze do modernizacji; model zachodni jako jedyny możliwy wzorzec rozwoju oraz całkowite przeciwstawienie tradycji i nowoczesności. Zaproponowano możliwość rozwoju multilinearnego, niosącego odmienne konsekwencje dla poszczególnych społeczeństw znajdujących się na różnych etapach rozwoju¹²⁷. Społeczeństwa modernizują się w różny sposób, czerpiąc inspiracje z własnej tradycji, przekształcając ją i modyfikując po to, by wprowadzać nowe sposoby działania. Proces adaptacji do nowych warunków ma charakter twórczy, nie polega na kopiowaniu zachodnich wzorców, lecz na znalezieniu indywidualnej dla każdej kultury formy modernizacji. Proces modernizacji w znacznym stopniu jest uwarunkowany kulturowo¹²⁸. W krajach arabskich od początku XX wieku różnorodne ruchy, począwszy od *nahdy*, przez arabskie powstanie przeciwko Turkom czy

¹²⁴ W krajach, takich jak: Tunezja, Maroko, Oman, Egipt, Jordania, Kuwejt i Jemen, państwo nawiązało ścisłe więzi z elitami ekonomicznymi, które przeciwstawiają się znaczącym reformom politycznym i społecznym, mogącym wzmocnić wpływ upośledzonych grup społecznych. Podtrzymuje to głęboki podział społeczny i ogranicza możliwości modernizacji. Na Bliskim Wschodzie klasa średnia, burżuazja, poprzez swoje silne powiązania z państwem, nie spełnia więc roli czynnika wdrażającego procesy demokratyczne. Zob.: A. R. Aboota-lebi, *Civil Society, Democracy, and the Middle East*, „Meria” 1998, Vol. 2, No. 3.

¹²⁵ S. P. Huntington, *The Change to Change: Modernization, Development and Politics*, Black 1976, s. 31.

¹²⁶ A. S. Feldman, W. E. Moore, *Industrialization and Industrialism: Convergence and Differentiation*, „Transaction of the Fifth World Congress of Sociology”, Washington DC 1962, s. 146.

¹²⁷ S. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change*, Englewood Cliffs 1966, s. 2.

¹²⁸ C. Taylor, B. Lee, *Multiple Modernities Project. Modernity and Difference*, Center for Transcultural Studies, <http://www.sas.upenn.edu/transcult/promad.html>, s. 3 [14 listopada 2006].



narodowe przebudzenie, miały charakter nowoczesny i świecki w swojej wymowie. Odrzucały zewnętrzną kontrolę w postaci zależności kolonialnej, na równi z tradycjonalizmem, postulując zmianę wewnątrz kultury¹²⁹.

W świecie arabskim obecnie mamy do czynienia z wszystkimi typami reakcji na proces modernizacji i odmienne wzorce kulturowe, które proces ten ze sobą przynosi. Z reguły są one wymieszane; w jednym kraju występuje zdecydowany opór wobec wartości zachodnich, właściwych dla nowoczesnych społeczeństw, obok akceptacji wielu nowych rozwiązań ekonomicznych, dotyczących organizacji pracy i funkcjonowania rynku. Najprościej zaistniałą sytuację określić można za pomocą kategorii dualizmu społeczno-kulturowego. Społeczeństwa krajów arabskich są w większości społeczeństwami tradycyjnymi, jednakże ich aspiracje i dążenia są rozbudzone przez uczestnictwo w kulturze nowoczesnej; szczególnie odnosi się to do ludzi młodych¹³⁰. Prawo do pracy i możliwości utrzymania się z niej, osiągnięcia dobrobytu i zdobycia wykształcenia należą do podstawowych zdobyczy społeczeństw nowoczesnych, niewątpliwie aspiracje te wyznawane są także przez młodzież w krajach arabskich. Jest to szczególnie dobrze widoczne w państwach eksportujących ropę naftową; nowoczesne społeczeństwo konsumentów współistnieje w nich obok lub w obrębie tradycyjnych ram społecznych wyznaczanych przez prawo szariatu. Konsumentkami są na przykład kobiety okryte abają czy przykryte czadorem, które dokonują zakupów w centrach handlowych niczym nie różniących się od sklepów zachodnich.

Społeczeństwa krajów arabskich dążą do posiadania wpływu na życie polityczne i społeczne, natomiast przeszkody stojące na drodze ich realizacji mają swoje źródło nie tylko w kulturze, ale przede wszystkim w zacofaniu ekonomicznym i technologicznym. Hagen uważa, że w społeczeństwie, w którym nie zmienia się technologia, nie zmieniają się również pozostałe elementy kultury, ponieważ to technologia i technika są motorami zmian cywilizacyjnych, prowadzących następnie do zmian w sferze osobowościowej¹³¹.

Problemem nierozstrzygniętym pozostaje to, czy cechy osobowości nowoczesnej znajdują się w opozycji do tradycyjnej organizacji społeczeństwa muzułmańskiego. Głównym motorem modernizacji i powstania człowieka nowoczesnego jest świecka edukacja, zapewniająca także niezbędne wartości do powstania społeczeństwa obywatelskiego. W krajach arabskich można zauważyć pewną prawidłowość w rozwoju edukacji; w krajach nie poddanych kolonizacji (Turcja, Iran) rozwijała się ona gwałtowniej niż w krajach o znaczących wpływach zachodnich. Cele europejskiej polityki kolonialnej zarówno w przypadku Francji, jak i Wielkiej Brytanii były podobne: za-

¹²⁹ I. Wallerstein, *Islam, the West, and the World*, „Islam and World System” 1998, October 21.

¹³⁰ Pomimo rozbudzenia aspiracji, w większości krajów arabskich sytuacja kobiet nie uległa znaczącej zmianie w zakresie poprawy warunków życia, możliwości edukacji czy praw obywatelskich: długość życia kobiet jest niższa niż mężczyzn, są gorzej odżywione, co przekłada się na niską wagę urodzeniową dzieci i wysoką śmiertelność noworodków, większość kobiet jest analfabatkami. W Egipcie stanowią one aż 57%, w regionie 51%, najlepiej sytuacja wygląda w Jordanii i Bahrajnie, gdzie jedynie kilkanaście procent kobiet jest analfabatkami (za: Arab Human Development Report 2002). Podobnie mniej niż jedna trzecia kobiet pracuje, w niektórych krajach, na przykład w Omanie, jedynie 8,6%, w Egipcie 22%. Zob.: H. Alvi, *The Human Rights of Women and Social Transformation in the Arab Middle East*, „Meria” 2005, Vol. 9, No. 2.

¹³¹ E. E. Hagen, *On the Theory of Social Change. How Economic Growth Begins*, Homewood 1962, s. 25, za: K. Krzysztofek, A. Ziemiński, M. S. Szczepański, *Kultura a modernizacja społeczna...*, s. 8.



chować *status quo*, wykształcić ograniczoną liczbę ludności miejscowej przydatną w administracji, zniszczyć idee nacjonalistyczne, w przypadku Francji promować też własną kulturę i język. Działania te miały przede wszystkim ograniczyć postęp edukacyjny do wyższych klas społeczeństw kolonizowanych poprzez system obcych szkół prywatnych, organizowanych przez misjonarzy a niedostępnych dla reszty ludności. Wszędzie jedynie mały procent populacji miał szansę na uzyskanie nowoczesnego wykształcenia. Wyjątkiem był Liban i żydowska społeczność w Palestynie¹³². Po uzyskaniu niepodległości w większości krajów nowoczesny system edukacyjny utrzymał podział na szkolnictwo elitarne i masowe, wraz z tradycyjnymi szkołami koranicznymi. Masowa i świecka edukacja nie zawsze łączyła się z rozwojem innych sektorów gospodarki. Egipski system edukacji wzmacniał bariery społeczne w kraju, podziały między wsią a miastem, pomimo wysiłków brytyjskiej administracji w dążeniu do europeizacji struktury społecznej¹³³. Tłumaczy to brak w krajach arabskich mechanizmów, które doprowadziły na Zachodzie do powstania nowoczesnego szkolnictwa i pojawienia się osobowości nowoczesnej. Obecne niepowodzenia modernizacji na Bliskim Wschodzie mają swoje źródło w przekonaniu, głoszonym przez fundamentalistów, że wprowadzane reformy są wytworem obcej i wrogiej cywilizacji. Optymistyczne wnioski Lerner'a, mówiące o postępującym i nieuniknionym rozwoju społeczeństw regionu, zderzyły się z rzeczywistością: obaleniem szacha Rezy Pahlawiego w Iranie i rewolucją szyicką, wojną domową, dezintegracją Libanu oraz terroryzmem ekstremistów islamskich¹³⁴. Wydaje się, że obecne rozprzestrzenienie w społeczeństwie arabskim cech osobowości nowoczesnej napotyka większe niż w latach 60. przeszkody z powodu niestabilnej sytuacji politycznej, dominacji kulturowej Stanów Zjednoczonych, pogarszającej się sytuacji ekonomicznej w wielu krajach regionu i wpływu radykalnej odmiany islamu. Niemniej są kraje, w których proces modernizacji jest utrzymany i tradycyjne formy życia społeczeństwa oraz islam adaptują się do nowych warunków ekonomiczno-społecznych (Jordania, Kuwejt, Egipt – pomimo ciągłej walki z wpływami fundamentalizmu czy Maroko).

¹³² M. Tehranian, *Disenchanted Worlds: Secularization and Democratization in the Middle East*, „Paper for Presentation at the World Congress of International Political Science Association” 2000, Quebec City, August 1-5, http://www2.hawaii.edu/~majid/draft_papers/secularization/secularization.html [4 października 2006].

¹³³ Głównym założeniem brytyjskiego systemu edukacji w Egipcie było rozprzestrzenienie podstawowej umiejętności pisania i czytania na prowincji oraz przygotowanie i wykształcenie robotników wykwalifikowanych do pracy w kolonialnych fabrykach. Budowie i zachowaniu publicznego porządku miała służyć europeizacja tradycyjnej rodziny egipskiej i struktury klasowej, liberalizacja praw kobiet. Nie przewidziano jednak wystąpienia niechęci ludności i narodzin nacjonalizmu egipskiego, dla którego szkoły stały się ośrodkami oporu oraz wzmocnienia przekazu tradycji religijnej w szkołach koranicznych. Przykład Egiptu pokazuje, jak wdrażane przez kolonialne władze reformy, zmierzające do modernizacji społeczeństwa, obróciły się przeciwko tym planom i zaowocowały powstaniem ruchów fundamentalistycznych. Podobnie wybory parlamentarne nie przyczyniły się do politycznej aktywizacji chłopstwa egipskiego i rozwoju procesów demokratycznych, lecz wzmocniły tylko pozycję wielkich właścicieli ziemskich i ich kontrolę nad chłopstwem, za: G. Strett, *Putting Islam to Work. Education, Politics and Religious Transformation in Egypt*, Berkeley 1998, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft4q2nb3gp/> [30 października 2007].

¹³⁴ S. Kurtz, *The Scandal of Middle East Studies. Bankrupt Scholarship and Foolish Policy Advice*, „The Weekly Standard” 2001, Vol. 7, Issue 10, http://www.travelbrochuregraphics.com/extra/the_scandal_of_middle_east_studies.htm [4 października 2006].

Kolonializm w ujęciu Jana Kieniewicza

Jedną z przyczyn trudności, które społeczeństwa krajów arabskich spotykają na drodze do modernizacji jest dziedzictwo kolonialne. Nie da się zrozumieć współczesnej sytuacji krajów arabskich, pomijając ich kolonialną przeszłość¹³⁵. Modernizacja, pojmowana jako całkowite przekształcenie tradycyjnego, przednowoczesnego społeczeństwa w formy organizacji społecznej, właściwe dla krajów zaawansowanych technologicznie i stabilnych politycznie, nie może odnieść pełnego sukcesu w społeczeństwie, w którym istnieją grupy łączące modernizację wyłącznie z dominacją kulturową Zachodu i uznające ją za instrument jej wpływów. Przekonanie, że modernizacja jest wytworem cywilizacji zachodniej, może prowadzić do deprecjonowania związanych z nią standardów i wzmocnienia postaw tradycyjnych. Stąd w krajach arabskich zależność kolonialna polegała między innymi na zachowaniu całej tradycyjnej struktury społecznej, która nie uległa rozbiciu, lecz wzmocnieniu. Współczesne odrzucenie modernizacji w ramach ideologii fundamentalizmu ma swoje źródła w wewnętrznych przemianach zachodzących w obrębie islamu, ale i w procesach zapoczątkowanych w okresie kolonizacji europejskiej. Szczególnie przydatna w opisie wpływu idei nowoczesnych na społeczeństwa tradycyjne wydaje się teoria kolonializmu Kieniewicza, która przedstawia kolonializm jako istotny element kształtujący tożsamość społeczeństw poddanych dominacji i wyjaśnia ich miejsce we współczesnym porządku międzynarodowym. Praca Kieniewicza, *Od ekspansji do dominacji* w założeniu jest teorią kolonializmu. Niniejszy rozdział stanowi omówienie tej teorii.

Przywykliśmy rozumieć kolonizację jako zjawisko będące wynikiem procesu związanego z rozwijającą się gospodarczą potęgą Europy, industrializacją oraz gwałtownym rozwojem kapitalizmu, co doprowadzić miało do powstania imperializmu kolonialnego¹³⁶. Kieniewicz pojmuje zjawisko kolonializmu jako trwały element nowej tożsamości społeczeństw uzależnionych i konieczną zasadę ich przetrwania tam, gdzie adaptacja systemu społecznego do zmiany jest szczególnie trudna¹³⁷. Dotyka to przede wszystkim społeczeństw zacofanych i odmiennych kulturowo, wobec których kolonizacja stała się narzucaniem obcych wzorów kulturowych i nowych systemów wartości. Zatem była procesem, który zachodził w krajach uzależnionych i odnosił się jedynie do społeczeństw o odmiennej kulturze, ponieważ ponosiły one dodatkowe koszty związane z przyswajaniem informacji pochodzących z obcej kultury. Dotyczyła kształtowania się zależności i stanu zacofania w tych systemach społecznych, które należą do cywilizacji innej niż europejska. Dlatego kolonializm nie powstaje wraz z istnieniem kolonii i trwa pomimo zniesienia systemu kolonialnego.

Przy wyjaśnieniu powstania kolonializmu Kieniewicz posługuje się schematem procesów rozwojowych. Zakłada, że systemy społeczne przed epoką ekspansji europejskiej były stacjonarne, natomiast w epoce nowożytnej, mniej więcej od XVI wieku, w Europie powstały systemy postępowe. W wyniku spotkania tych dwóch systemów

¹³⁵ E. W. Said, *Culture and Imperialism*, London 1994, s. 383.

¹³⁶ R. J. C. Young, *Colonialism and Desiring Machine*, [w:] *Postcolonial Discourses: An Antology*, red. G. Castle, Oxford 2001, s. 79.

¹³⁷ J. Kieniewicz, *Od ekspansji...*, s. 279.

przeważająca część społeczeństw mieszczańskich w klasie systemów stacjonarnych przekształciła się w systemy zacofane w stosunku do społeczeństwa europejskiego. Kolonializm rozwijał się więc w procesie przejścia systemów społecznych ze stanu stacjonarnego w stan zacofany¹³⁸. Proces ten dokładnie opisuje etap, na jakim znajdowały się społeczeństwa wielu krajów arabskich w wyniku rozwoju ekspansji europejskiej i utrwalenia zależności.

Kieniewicz opisuje stan systemów społecznych zgodnie z rodzajem ich relacji z otoczeniem i środowiskiem. Według niego, relacja z otoczeniem może mieć charakter samodzielny lub zależny. Samodzielność zakłada wykorzystanie własnej struktury systemu do regulacji i adaptacji niezbędnych dla jego istnienia. Natomiast zależność wymaga dodatkowo udziału struktur otoczenia, zależność określa charakter związku, jaki zachodzi między systemem społecznym a jego ekosystemem traktowanym jako element zewnętrzny. Relacja systemu społecznego ze środowiskiem przybiera formę albo równowagi ekologicznej, albo niezrównoważenia ekologicznego. Odnosi się do ekosystemu i wykorzystania go przez człowieka. Założenia te odnosi Kieniewicz do typologii stanów systemów społecznych. Do klasy stanów stacjonarnych zalicza społeczeństwa rozwijające się samodzielnie i zrównoważone ekologicznie – społeczeństwa przedkapitalistyczne. Do stanów postępowych należą społeczeństwa rozwijające się samodzielnie, lecz ekologicznie niezrównoważone. Klasę stanów zacofanych tworzą społeczeństwa rozwijające się w sposób zależny i niezrównoważone ekologicznie. Kolonializm „formował się tam, gdzie zetknięcie systemów postępowych i zacofanych tworzyło dla kapitalizmu nowe drogi rozwoju”¹³⁹.

Ekspansja zamorska, zdaniem Kieniewicza, była taką formą europejskiego kontaktu z innymi cywilizacjami, która wiązała się z postawą dominacji i nadmiernym pobudzeniem systemu rozszerzającego się na zewnątrz. W jej wyniku elementy jednego systemu społecznego docierały w przestrzeń innego systemu. Ekspansja składała się z trzech faz: przedkolonialnej i przedkapitalistycznej, kolonialnej, kiedy powstał system kolonialny i kapitalizm przenoszony na inne obszary, oraz z fazy kolonialistycznej. Faza kolonialistyczna wiązała się ze zmianami w europejskich systemach społecznych, które doprowadziły do imperializmu. Rozwój kapitalizmu zależnego otwierał drogi dla ekspansji poprzez eksport kapitału. Faza ta prowadziła do powstania nowego modelu świata, składającego się z systemów postępowych i zacofanych. Ekspansja ulegała zakończeniu, gdy elementy jednego systemu nie musiały już przemieszczać się w przestrzeń drugiego systemu, działało się tak, gdy znikł problem drogi, docierania do nowych obszarów. Rozwój techniki i komunikacji zapewnił dostęp informacji do systemów będących przedmiotem ekspansji i wyeliminował potrzebę docierania przez istnienie ciągłego kontaktu między systemami¹⁴⁰.

Podbój kolonialny stał się podstawowym elementem procesu formowania się systemu kolonialnego. Zaistniał dopiero, gdy na przełomie XVIII i XIX wieku w Europie powstały państwa narodowe, miał na celu utrwalenie władzy europejskiej nad innymi społeczeństwami i powstanie w nich struktur eksploatujących wspomagających

¹³⁸ *Ibidem*, s. 28.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 33.

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 43.

proces rozwoju kapitalizmu w Europie¹⁴¹. Kieniewicz uznaje, że podbój nie był uwarunkowany ekspansją kapitału handlowego, lecz został spowodowany przez zmianę struktury społeczeństwa w Anglii. Istniejące stosunki handlowe nie zaspokajały potrzeb świata przemysłowego, jaki narodził się w Anglii. Podbój kolonialny zakładał spotkanie dwu różnych systemów, nie uznawał jednak z góry systemu podbitego za niższy. Poczucie wyższości pojawiało się dopiero po zdobyciu danego terenu. Szanse na uzyskanie wpływów wzrastały wraz z zaangażowaniem Europejczyków w konflikty lokalne, co ułatwiało przeniknięcie w strukturę lokalnych systemów państwowych i prowadzić mogło do podporządkowania i uzależnienia lokalnej władzy od Europy. Lokalny system zaczynał być sterowany przez siły spoza przestrzeni tego systemu i wobec niego zewnętrzne. Jeśli dokonywano podboju formalnie niepodległych państw stosowano zamiast przemocy i aktów gwałtu presję dyplomatyczną, intrygi czy też interwencje zbrojne. Dobrym przykładem jest Egipt za panowania Muhammada Alego, kiedy to kraj zyskał względną niezależność od imperium Otomanów. Naciski dyplomatyczne Wielkiej Brytanii na sułtana doprowadziły do zmiany polityki paszy, wycofania się wojsk egipskich z Syrii i znacznej redukcji armii. Muhammad Ali został zmuszony do przeorientowania całej polityki państwa zgodnie z interesami brytyjskimi. Osobną sprawą było zadłużenie Egiptu, umiejętnie zwiększane przez europejskie banki, co przyspieszyło przejście kontroli nad tym krajem¹⁴². Kiedy niemożliwe były środki dyplomatyczne, interwencja zbrojna czy uzależnienie ekonomiczne, Europa działała poprzez rozprzestrzenianie swojej kultury i zakładanie placówek edukacyjnych, tak jak stało się to w Libanie, gdzie system szkolnictwa zdominowany został przez chrześcijańskie zakony religijne.

W ciągu XIX wieku ugruntowało się wyobrażenie podboju kolonialnego jako triumfu cywilizacji europejskiej, rozpoczął się „proces przechodzenia od podporządkowania lokalnej władzy do opanowania terytorium”¹⁴³. Z procesem tym wiązało się zalegalizowanie przemocy jako jednej z form wspierających panowanie kolonialne i brak rozróżnienia między sprawowaniem władzy a cywilizowaniem społeczeństw podporządkowanych¹⁴⁴.

W drugiej połowie XIX wieku świat został podzielony między mocarstwa europejskie, skończyła się epoka podbojów, rozpoczęła rywalizacja mocarstw o wpływy za pomocą działań dyplomatycznych i interwencji zbrojnych. Nastąpiła faza kolonialistyczna, a terytoria zależne kontrolowane były przez siły militarne. Pozwalało to na trwałe uzależnienie kraju podporządkowanego centrum i zablokowanie jego samodzielnego rozwoju. W ten sposób powstawał światowy system dominacji. Stała obecność sił zbrojnych gwarantowała kierunek przemian administracyjnych, gospodarczych i kulturowych na terenie podporządkowanym imperium kolonialnemu. Armia wspomagała utrzymanie władzy europejskiej, składała się z ludności miejscowej, jednak wymagała obecności wojskowych europejskich.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 89.

¹⁴² W. R. Polk, *The Arab World*, London–Cambridge 1980, s. 78.

¹⁴³ J. Kieniewicz, *Od ekspansji...*, s. 96.

¹⁴⁴ A. Mbembe, *On the Postcolony*, London–Berkeley 2001, s. 25–31.

Kolejnym etapem ekspansji i sposobem działania była realizacja, czyli całość działań zmierzających do wykorzystania istniejących w danym miejscu i czasie stosunków produkcji. Sukces ekspansji na tym etapie zależał od stopnia wniknięcia informacji i energii z zewnątrz do struktury lokalnego systemu. Jednym z typów aktywności gospodarczej były działania pośrednie, takie jak udzielanie różnego typu kredytów władcom w określonym celu politycznym. Zawsze związane z obszarami strategicznymi dla mocarstw europejskich, które były też przedmiotem rywalizacji między nimi¹⁴⁵. Utrwalanie jako ostatni etap ekspansji zmierzało do zapewnienia trwałości jej rezultatom. Cechą utrwalania było powstanie nowej struktury społecznej, związane z podziałem przestrzennym na obszar gospodarczo związany ze światem zewnętrznym i na obszar pozostający w izolacji.

Obszar podporządkowany zaczynał być kolonią wtedy, gdy jego społeczeństwo stawało się zacofane względem krajów kolonizujących. Dotyczy to szczególnie krajów arabskich po pierwszej wojnie światowej, gdy zostały one objęte mandatami mocarstw europejskich, które wyznaczały kształt ich polityki wewnętrznej i zagranicznej. W Egipcie okazało się wtedy, że wcześniejsze reformy nie przekształciły struktury społecznej w takim stopniu, który umożliwiłby rozwój społeczeństwa. Kolonia pod względem prawnym i organizacyjnym była dziełem metropolii przy występowaniu pewnych elementów organizacji lokalnej. Stało się to możliwe dzięki ogromnej przewadze technicznej Europy nad innymi, która umożliwiała podporządkowanie świata bez zastosowania za każdym razem podboju. Jak zauważył Robert Young, redukcja lokalnej produkcji i pracy do abstrakcyjnej wartości pieniądza oraz wprowadzenie na terenach zależnych uniwersalnej formy wymiany umożliwiło ustanowienie obcych kulturowo instytucji i kategorii, takich jak naród, państwo i rodzina. Te z kolei przyczyniły się do rozerwania przestrzeni kulturowej społeczeństw tradycyjnych i przekształcenia ich zgodnie z potrzebami kolonialnego aparatu władzy¹⁴⁶.

System kolonialny według Kieniewicza stanowił zbiór relacji wynikających ze związku między mocarstwami kapitalistycznymi Europy a krajami siłą im podporządkowanymi¹⁴⁷. Celem powstałego systemu było przyjęcie takich form organizacyjnych, które umożliwiłyby najefektywniejsze wykorzystanie gospodarze i polityczne krajów zależnych. Kolonia miała zatem łączyć dominację polityczną centrum z eksploatacją ekonomiczną peryferii. Organizacja władzy służyła wyłącznie interesom gospodarczym metropolii, dlatego pomijano sfery, które mogłyby służyć rozwojowi społeczeństwa podporządkowanego. Na przykład administracja rządowa w Egipcie pod zwierzchnictwem brytyjskim rozwijała przemysł przy zupełnym pominięciu edukacji.

System kolonialny był współtworzony przez zmiany w systemie ekonomicznym Europy, przez rozwój kapitalizmu oraz specyfikę terytorium podbitego. Polityka kolonialna zawsze pomijała znaczenie systemu lokalnego i jego wpływ na kształt relacji kraju podbitego z metropolią. Zmiana, jaka następowała w systemie podporządkowanym, dotyczyła mechanizmów regulacji społecznej i niszczyła zdolności adaptacyjne systemu poprzez zablokowanie swobodnego przepływu informacji wewnątrz

¹⁴⁵ H. Magdoff, *Imperialism: from a Colonial Age to the Present*, New York 1978.

¹⁴⁶ R. J. C. Young, *Colonialism and Desiring Machine...*, s. 82.

¹⁴⁷ J. Kieniewicz, *Od ekspansji...*, s. 187.



niego. Proces ten zmierzał do utworzenia nowej struktury formowanej zgodnie z oczekiwaniami systemu kolonialnego. Podstawową jego cechą była globalność, czyli objęcie swoim zasięgiem obydwu światów podporządkowanego i dominującego przy zachowaniu ich odrębności, która prowadziła do zacofania peryferii. Sytuacja kolonialna deprecjonowała rolę peryferii w kształtowaniu się systemu światowego, odmawiając im samodzielności¹⁴⁸. Uznając społeczeństwa podbite za bierne, zakładano jednocześnie zamknięty i konserwatywny charakter ich gospodarki i kultury. Podczas gdy w rzeczywistości społeczeństwa te rozwijały się zgodnie z cyklami zachowania równowagi ekologicznej na przekór czynnikom destabilizacyjnym. Dążyły one także do zachowania samodzielnego rozwoju i własnej tożsamości. Samodzielność rozwoju została zagrożona przez ekspansję z zewnątrz, a koniecznością stała się adaptacja do nowych warunków. Największym zagrożeniem dla systemu stacjonarnego było zachwianie równowagi ekologicznej, jakie przyniosła ze sobą kolonialna eksploatacja. Oznaczało to, że rozwój społeczeństwa wykorzystywał nadmiernie aktualne zasoby i możliwości środowiska, co prowadziło do jego degradacji. Równowaga ekologiczna była najważniejszym czynnikiem stabilności systemów stacjonarnych¹⁴⁹. Odpowiadała ona za istnienie mechanizmów niezbędnych do funkcjonowania systemu i jego tożsamości. Pomimo znacznego przekształcenia środowiska w krajach Bliskiego Wschodu i Maghrebu, istniały wzory zachowań mające przeciwdziałać dalszemu zniszczeniu otoczenia, a stosunek do przyrody nie odznaczał się agresywnością. W przypadku tych krajów można mówić wręcz o pewnym zastoju czy zamknięciu możliwości zmian społecznych z powodu konieczności przetrwania i ochrony równowagi ekologicznej. Ciągłe staranie o zachowanie stabilności osłabiało systemy stacjonarne i czyniło je podatnymi na wpływy ekspansji. Kieniewicz stwierdza, że w fazie przedkolonialnej ekspansja nie była dostatecznie silna, by naruszyć struktury tych systemów. Dopiero utrata równowagi ekologicznej otworzyła je na wpływy z zewnątrz i napływ informacji obcej. Próba ocalenia samodzielności systemów i ich równowagi ekologicznej wzmocniła siłę oddziaływania ekspansji. Wszelkie działania mające zapobiec destabilizacji systemów stacjonarnych pociągnęły za sobą szereg relacji między społeczeństwami a ich środowiskiem, które przestały być kontrolowane przez system. Ekspansja, w połączeniu z systemem kolonialnym, przełamała wszelkie bariery ochronne systemów stacjonarnych podczas fazy kolonialistycznej.

Powstanie społeczeństwa kolonialnego a czynniki dominacji

System kolonialny opierał się na rozbieżności rozwoju społeczeństw uwikłanych w relację ekspansji, która miała charakter nierównorzędny. Podporządkowanie, zniewolenie i wykorzystanie wyznaczały stosunki między społeczeństwami zależnymi a dominującymi. Według Kieniewicza, te trzy relacje tworzyły historię społeczeństw w systemie światowym w XIX wieku. Przekształcały one systemy społeczne, rozpo-

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 190.

¹⁴⁹ *Ibidem*, s. 209.



czynając proces tworzenia się peryferii i powstania nowego ładu światowego. Podporządkowanie miało charakter polityczny i wynikało z braku równowagi między potencjami militarnymi krajów podbitych a Europą. Podporządkowanie stało się swego rodzaju normą w stosunkach międzynarodowych, jeśli stroną były mocarstwa europejskie. Można było uniknąć tego jedynie za cenę izolacji. Jednakże podporządkowanie nie oznaczało bezpośredniego użycia siły i stosowania przemocy, poprzez działania dyplomatyczne starano się bowiem ograniczyć interwencje zbrojne ze względu na koszty. Podporządkowanie tworzyło nowe typy więzi wynikające z relacji nierównomiernej wymiany. Po stronie Zachodu dominowało poczucie wyższości i własnej wyjątkowości w stosunku do społeczeństw zależnych, które w połączeniu z konkretnymi dokonaniem złożyło się na powstanie etosu kolonialnego. U jego podstaw leżało przekonanie o powołaniu białego człowieka do panowania nad innymi ludźmi. Zwłaszcza, że przekreślało ono osobowe i indywidualne relacje między kolonizującymi a kolonizowanymi. Kolonizowany nigdy nie był pojmowany jako jednostka, lecz występował jako element zbiorowości, z jego przynależności do grupy skolonizowanej wynikały określone cechy właściwe dla natury ludzi zależnych: lenistwo, agresja, prymitywizm¹⁵⁰. Przeświadczenie o szczególnym prawie ludzi Zachodu do rządzenia podzielane było także przez społeczeństwa krajów podbitych, ponieważ zostały one zmuszone do internalizacji ich kolonialnej tożsamości. Albert Memmi uznał, że zarówno kolonizujący, jak i kolonizowany konstruuje wzajemnie swoje tożsamości na zasadzie opozycji¹⁵¹.

Podporządkowanie miało na celu utrwalenie takiego stanu rzeczy, który umacniał przewagę Zachodu i przeświadczenie o jego wyższości. Polegało na takim działaniu na strukturę lokalną, by wytworzyć w niej zmiany prowadzące do uzależnienia. Dzięki wykształceniu się systemu powiązań ekonomicznych podporządkowujących społeczeństwa należące do peryferii i utrzymywaniu potencjału militarnego, zdolnego interweniować w razie zagrożenia interesów Zachodu, utrwaliło się panowanie systemu kolonialnego. Idea kolonializmu zakładała, że nie wszystkie społeczeństwa, szczególnie ludy niepiśmienne i wspólnoty plemienne, znajdują się na etapie rozwoju, który predestynuje je do rządzenia. Społeczeństwa te powinny czerpać korzyści z systemu kolonialnego i odczuwać dumę z przynależności do metropolii¹⁵².

Zniewolenie stało się pochodną rozkładu systemu stacjonarnego, widoczną w jego relacjach z otoczeniem. Zniewolenie odnosiło się do systemów uznających swoje podporządkowanie i jako takie, istniało poprzez zbiór pojęć uzasadniających ubezwłasnowolnienie społeczności podporządkowanych. Zniewolenie nie zawsze przybierało formy instytucjonalne. Każde zachwianie równowagi lokalnego systemu z otoczeniem, pojawienie się nowych bodźców zewnętrznych mogło spowodować uzależnienie. Ekspansja powodowała przede wszystkim obronę tożsamości i uruchamiała proces przekształcania systemu poddanego obcym wpływom. Zniewolenie

¹⁵⁰ S. Turkmen, *Identity in the Colonial Lands: a Critical Overview of the Postcolonial Studies*, „Alternatives. Turkish Journal of International Relations” 2003, Vol. 2, No. 3–4, s. 190–192.

¹⁵¹ A. Memmi, *The Colonizer and The Colonized*, Boston 1991, s. 83.

¹⁵² S. T. Possony, *Colonial Problems in Perspective*, [w:] *The Idea of Colonialism*, red. R. Stausz-Hupe, H. W. Hazard, London 1958, s. 32.

społeczeństw podbitych stało się możliwe dzięki określonej kierunkowi rozwoju kapitalizmu i organizacji handlu światowego, który pociągał za sobą nierównomierną wymianę między centrum a peryferiami i eksploatację obszarów podporządkowanych. Polityka kolonialna wymierzona była w tradycyjne systemy ekonomiczne i sposoby gospodarowania, co z kolei naruszało równowagę społeczną. Procesom tym sprzyjało wprowadzanie nowego systemu podatkowego i prawnego, działania administracyjne, które wzmacniały eksploatację. Zniewolenie umożliwiało trwanie handlu kolonialnego, ponieważ zakładało uznanie wyższości produktów wytwarzanych w Europie i zastąpienie nimi produktów lokalnych.

Najpełniejszy wyraz zniewolenie znalazło w sferze kultury i świadomości społeczeństw uzależnionych. Wyrażało się to przede wszystkim w uznaniu wyższości idei pochodzących z Europy wobec wytworów własnej kultury¹⁵³. Na Bliskim Wschodzie przede wszystkim w Egipcie uznano potęgę militarną Europy i przewagę jej myśli technicznej, przejęto także europejski system szkolnictwa. Rozpoczął się proces reformowania struktur imperium osmańskiego w sferze administracji i rozwoju przemysłu.

W sferze kultury podczas kolonizacji zachodziły procesy blokujące mechanizmy kontrolne systemu poddanego naciskom. Zniewolenie dotyczyło wszystkich sfer życia społecznego, powodowało segmentację gospodarki i odpowiedzialne było za tworzenie się warstwy społecznej współpracującej z administracją kolonialną. W tym kontekście modernizacja w krajach podporządkowanych nie była niczym innym jak instytucjonalizacją zniewolenia w nowych strukturach społecznych – twierdził Kieniewicz.

Wykorzystywanie to podstawowa relacja właściwa dla całego systemu kolonialnego, pociągająca za sobą dominację. Określała ona „procesy zachodzące między każdym społeczeństwem podporządkowanym a całym systemem światowego kapitalizmu”¹⁵⁴. W wyniku tej relacji systemy lokalne przechodziły w stan zacofania, stając się peryferiami. Wykorzystanie działało na strukturę lokalną, powodując jej dalsze otwarcie na wpływy z zewnątrz, oraz na ekonomiczne procesy zachodzące w obrębie centrum. Zacofanie określało stan tych społeczeństw nawet po zniknięciu kolonii i obcej kontroli politycznej, ponieważ nadal pozostał nienaruszony ekonomiczny związek byłych kolonii z centrum.

Struktura kolonialna a lokalny system kultury

Społeczeństwa mniej zróżnicowane gospodarczo i o słabszych strukturach politycznych, występujące na Bliskim Wschodzie, poddawane były dużo mocniejszej presji kulturowej i działaniom misyjnym. Konfrontacja między dwoma systemami kultury stała się główną przyczyną zacofania społeczeństw poddanych obcej dominacji. Wszelkie wysiłki i działania zmierzające do przeciwstawienia się obcym wpływom prowadziły jedynie do wzrostu ich zależności¹⁵⁵. Wpływ obcego systemu kultury na

¹⁵³ J. Kieniewicz, *Od ekspansji...*, s. 195.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 197.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 234.

kulturę lokalną uwidaczniał się dopiero po wielu dziesięcioleciach: dotykał więzi społecznych, kontaktów ze środowiskiem i całego systemu kultury. Zacołanie kultury podporządkowanej stwarzało warunki korzystne dla przeprowadzenia eksploatacji. Kultura stawała się zachowawcza. Ekspansja kolonialna i nowe wzory kulturowe, które za sobą niosła, nie powodowały zwykle zmiany systemu w kierunku jego adaptacji do nowych warunków i nie przyczyniały się do wzrostu gospodarczego, wzmogły jedynie podporządkowanie systemu lokalnego. Zatem zderzenie dwu światów: stacjonarnego i postępowego, pociągnęło za sobą relacje zależności między społeczeństwami obu systemów. Według Frantza Fanona sytuacja kolonialna uniemożliwiała jakiegokolwiek przeobrażenia kulturowe i rozwój kultury narodowej w społeczeństwach kolonizowanych, ponieważ głównym celem kolonizacji było zniesienie świadomości narodowej tych społeczeństw i uznanie przez nie niższości własnej kultury. Negowanie kultury narodowej przez kolonizatorów pociągało za sobą powstanie mechanizmu obronnego w postaci skostnienia kultury i jej ograniczenia do tradycyjnych obyczajów i obrzędów¹⁵⁶. Ruchy nacjonalistyczne były organizowane pod wpływem europejskim, a społeczne zmiany spowodowane przez europejską penetrację zasiłyły je w nowe dominujące klasy¹⁵⁷.

Spółczeństwa podporządkowane zupełnie inaczej zareagowały na wprowadzenie gospodarki rynkowej, stosunków kapitalistycznych i nowego podziału pracy – zmiany te powiększyły destabilizację zależności między strukturą systemu tych społeczeństw a jego tożsamością. Przede wszystkim zachowawczość kultury spowodowała utrudnienie adaptacji do nowych warunków i zablokowanie zdolności systemu do innowacji.

Dalszy rozwój tych społeczeństw polegał na zapożyczeniach koniecznych dla ich rozwoju, przyjmowanych z zewnątrz. Struktura centrum stała się wzorem dla wprowadzanych zmian i regulacji. Wskutek eksploatacji i działania systemu kolonialnego powstały mechanizmy społeczno-kulturowe ułatwiające przepływ informacji z jednego systemu do drugiego. Dlatego zależność dotykała całego systemu społecznego, nie tylko gospodarki, na której skoncentrowana była eksploatacja. Innowacje prawne i ekonomiczne wprowadzane przez obce władze przymusowo zmieniały strukturę systemu, prowadząc do jego zacołania. Wraz z upływem czasu zależność stawała się wzorem relacji warunkujących zachowanie i związki z otoczeniem¹⁵⁸.

Kultura systemu podporządkowanego odpowiedzialna była za powstanie jego zależności, czyli niezdolność do rozwoju. Nowe informacje nie przyczyniały się do odtwarzania struktury własnego systemu. Z drugiej strony zależność uniemożliwiała odtwarzanie struktury centrum, która mogłaby doprowadzić do rozwoju gospodarczego i przekształceń społeczeństwa zależnego zgodnie z przemianami jego środowiska. Konfrontacja dwu systemów wzmocniała konflikt organizacji społecznej systemu podporządkowanego z wprowadzonym systemem gospodarczym, a eksploatacja stała w sprzeczności z funkcjonującymi normami kultury. Powstałe napięcia kumulowały się w sferze kultury i w stosunkach ze środowiskiem zewnętrznym. Zacołanie społeczeń-

¹⁵⁶ F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Warszawa 1985, s. 161–162.

¹⁵⁷ H. Kohn, *Nationalism and Imperialism In the Hither East*, London 1932, s. 60.

¹⁵⁸ J. Kieniewicz, *Od ekspansji...*, s. 238.

czeństw poddanych obcym wpływom umocniło się w momencie zniszczenia podstaw gospodarczych właściwych dla funkcjonowania społeczeństw stacjonarnych. Doszło do przemian, które były konieczne dla systemu z racji jego adaptacji, ale z drugiej strony utrwały jego zacofanie. Podejmowane próby odwrócenia stanu rzeczy nie przynosiły rezultatów. Elity społeczne najwcześniej zdały sobie sprawę z zapóźnienia. Zacofanie, zdaniem Kieniewicza, nie było jednak wynikiem zmian wprowadzanych przez Europejczyków, lecz rezultatem przemian zachodzących w obrębie systemu, który został nimi dotknięty i zareagował postępującym rozpadem więzi społecznych oraz deformacją kultury. Taka zmiana często powodowała skostnienie jakiejś formy życia społecznego, zderzenie z nowymi wzorami kultury przyczyniało się do umocnienia tradycyjnych struktur.

Z drugiej strony postępującym procesem stało się przyjmowanie obcych wartości i norm. Kieniewicz nie uważa tych procesów za modernizację, lecz za świadome godzenie się na zależność przez te warstwy społeczne, które zdecydowały się na taką recepcję obcej kultury. Wszystkie objawy zacofania, takie jak: niesamodzielność rozwoju, blokada obiegów informacji, poddanie obcemu panowaniu, wzmagaly przekonanie o wyższości cywilizacyjnej społeczeństw Zachodu. Ekspansja kolonialistyczna pozostawiła ślad uniemożliwiający dialog między kulturami. Powstanie zmiany w systemie kultury w wyniku połączenia obcej informacji z zachowawczością własnej informacji utworzyły zupełnie nowe struktury. W krajach arabskich stało się to szczególnie widoczne w latach 60., kiedy nowa elita społeczna, wykształcona za granicą według wzorów zachodnich, bądź w zachodnich szkołach na Bliskim Wschodzie, usiłowała skierować społeczeństwa arabskie ku nowoczesności. Podobnie wszystkie ruchy narodowe, wyzwolenicze, antyimperialistyczne i antykolonialne, były dziełem ludzi uformowanych przez Zachód¹⁵⁹. Co więcej, tam gdzie kolonialne rządy były bardziej liberalne, powstawały silniejsze ruchy antykolonialne. Idee narodowyzwolenicze pojawiały się w konsekwencji rozprzestrzeniania idei wolności przez struktury kolonialne; były niejako produktem kolonializmu¹⁶⁰.

W wyniku ekspansji wszystkie zmienne danego systemu zyskały nowe wartości zasadnicze, różne od poprzednich, a społeczeństwa rozwijające się w sposób zależny i ekologicznie nie zrównoważone znalazły się w stanie zacofania. Nowy podział świata na kraje centrum i peryferie ugruntowany był na jakościowych różnicach między stanami systemów społecznych. „Zacofanie przejawiało się w tym, że wszelkie dążenia do zmiany podejmowane wewnątrz systemu nie potrafiły doprowadzić do zmiany strukturalnej, która mogłaby znieść zależność”¹⁶¹. Stan zacofany systemów podporządkowanych udaremniał próby przekształceń strukturalnych i wprowadzanie zmian korzystnych dla rozwoju tych systemów. Pomimo zablokowania drogi prowadzącej do wzrostu gospodarczego, system zacofany stwarzał możliwości tworzenia się przestrzeni uprzywilejowanej w sferze produkcji przemysłowej. Koncentracja takiej przestrzeni występowała przede wszystkim w miastach. Nie była jednak wiernym odtworzeniem form europejskich, ponieważ zacofanie utrzymywało zależność

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 264.

¹⁶⁰ H. Kohn, *Reflections on Colonialism*, [w:] *The Idea of Colonialism...*, s. 6.

¹⁶¹ J. Kieniewicz, *Od ekspansji...*, s. 243.

w formie reakcji systemu kultury. Nie istniała wymiana informacji między sferą gospodarczą i polityczną a sferą kultury. Stąd zacofanie było procesem zmierzającym do przystosowania się systemu do nowych warunków według wzoru rozwoju zależnego. Zależność wynikała ze zmian w strukturze, między innymi przez powstanie grup społecznych przyswajających sobie wzory kultury, które pochodziły z zewnątrz.

Rozwój zależny

Zacofanie i peryferyjność nie powstały wyłącznie w wyniku działania ekspansji kolonialnej, musiały istnieć wcześniej przesłanki do uformowania się rozwoju zależnego, które ekspansja rozbudziła bądź przyspieszyła. Zależność zatem jest zjawiskiem strukturalnym powstałym pod wpływem ekspansji, a realizowanym poprzez zaburzenia w systemie sterowania. Efekty zależności widoczne stały się dopiero po pierwszej wojnie światowej. Działania rządów, władz kolonialnych czy aktywność prywatna składały się na ekspansywny wpływ systemu kapitalistycznego i zaistnienie nowych informacji wewnątrz systemu zacofanego. Powstanie nowej struktury zależało od wyboru elementów i procesów wewnętrznych związanych z destabilizacją mechanizmów obronnych systemu podporządkowanego. Struktura centrum mogła wpływać na zmiany strukturalne w peryferiach dopiero wtedy, gdy osiągnęły one stan zacofania¹⁶². Kształtowanie zależności powstawało przez wprowadzanie kolei, rozbudowę sieci komunikacyjnej i, głównie, przemysł tekstylny. Rezultatem obu innowacji było zniszczenie inicjatyw lokalnych i własnej wytwórczości na rzecz importu gotowych technologii i produktów. Import tkanin fabrycznych umożliwiał tworzenie na miejscu przemysłu typu europejskiego, przy czym wraz z wywołaniem potrzeby stałego importu produktów z Europy, równocześnie następowała zmiana społeczna. W wyniku nowego sposobu produkcji znaczna część ludności traciła możliwości wytwarzania materiałów i zarobkowania. Powstanie taniego transportu wbrew pozorom nie przyczyniło się do wzrostu gospodarczego, lecz ułatwiło import z zagranicy i powiązanie rynku lokalnego z gospodarką światową¹⁶³.

Zacofanie a tożsamość

Zacofanie nie wiąże się z zespołem wskaźników ekonomicznych oceniających standard życia, ani też ze sposobem produkcji, organizacją społeczną. Zacofanie, zdaniem Kieniewicza, jest stanem charakteryzującym peryferie systemu światowego i stan każdego z lokalnych systemów podporządkowanych. Rozwój społeczeństw w tych systemach kierował je ku zwiększeniu zależności, co miało także ogromny wpływ na charakter ich tożsamości narodowej. Kraje arabskie, takie jak Egipt, Syria czy Irak, co najmniej trzykrotnie doświadczały zmian, które miały istotny wpływ na kształt ich

¹⁶² *Ibidem*, s. 247.

¹⁶³ *Ibidem*, s. 249.



wspólnej tożsamości. Pierwsza zmiana nastąpiła z początkiem ekspansji europejskiej na przełomie XVIII i XIX wieku, kiedy to przynależały one do imperium osmańskiego. Świadomość własnego zapóźnienia technicznego i słabości militarnej wobec państw europejskich przyczyniła się do naruszenia etosu społeczeństwa arabskiego, narodu wybranego przez Boga i odnoszącego sukcesy. Poczucie wyższości ustąpiło stanowi słabości i zagubienia. Procesy te pogłębiła jeszcze polityka kolonialna mocarstw zachodnich. Odpowiedzią na utratę dumy narodowej stała się idea jedności społeczeństw arabskich, mająca uchronić je przed zależnością ze strony Zachodu i przywrócić wspólnotę krajów arabskich. Zmiana tożsamości nastąpiła w kierunku idei zjednoczenia krajów arabskich wokół wspólnej kultury i przeszłości wyrażonej przez idee nacjonalizmu. Próby zorganizowania społeczeństw arabskich wokół wspólnej historii, języka i religii podjął w latach 60. XX wieku prezydent Egiptu Naser. Dążył on także do ścisłej współpracy państw arabskich, szczególnie w sferze polityki zagranicznej. Zawarcie unii Egiptu z Syrią w 1958 roku zakończyło się jednak cztery lata później niepowodzeniem. Idea panarabizmu nie zdołała odbudować tożsamości Arabów i powstrzymać dalszej dezintegracji kulturowej tych społeczeństw. Kolejną próbą stał się powrót do źródeł cywilizacji, do korzeni islamu. Wokół religii miał powstać trzon nowej tożsamości arabskiej i zapewnić im rozwój, w tym nurcie mieszczą się wszelkie ruchy odnowy islamu, które zostaną omówione później.

Niewątpliwie społeczeństwo arabskie w ciągu wieków utraciło znaczną część tego, co składało się na jego tożsamość: dumę z osiągnięć własnej cywilizacji i podbojów, czystość moralną, wynikającą z przestrzegania zasad pierwszej muzułmańskiej wspólnoty, poczucie sukcesu i przychylności Boga. Przemiany współczesnego świata usunęły kraje arabskie na jego peryferie. Muzułmanie arabscy dotkliwie odczuwają swoje zapóźnienie cywilizacyjne i zależność od krajów Zachodu. Tłumaczą to utratą wartości właściwych dla kultury islamu i wpływem wzorów zachodnich na styl życia.

Kolonializm a tożsamość

Kolonializm jako część tożsamości powodował określanie się społeczeństw podporządkowanych zawsze wobec sił zewnętrznych i dominujących, rzadko wobec własnej kultury. Zatem ich tożsamość od czasu powstania zależności formowana była przeciwko obcym systemom kulturowym i w konfrontacji z nimi. Proces budowania tożsamości nie miał charakteru samodzielnego i autonomicznego, dlatego wzmacniał mechanizmy uzależnienia. Kieniewicz twierdzi, że była to cena zachowania tożsamości. Wydaje się jednak, że w wyniku uznania kolonializmu szansa na zachowanie dotychczasowej tożsamości bezpowrotnie zniknęła. Tożsamość utraciła samodzielny charakter, rdzeń, który zapewniał o niezależności całego systemu społecznego. Przekonanie o własnej niższości, przejmowanie wyznaczonych ról oraz akceptacja przedstawianego wzoru, wywołana przez kolonializm, umożliwiła mu wejście w strukturę tożsamości społeczeństw podporządkowanych.



Właściwością systemów podporządkowanych miała być gotowość do przyjmowania zmian i obcych kulturowo wzorców, co zachęcało kraje kolonialne do prowadzenia dalszej ekspansji. Uległość, którą kolonializm wywoływał, odpowiadała za podporządkowanie relacji społeczno-gospodarczych i za syndrom „błędnego koła”, czyli za niemożność przyjęcia rozwiązań korzystnych dla rozwoju systemu. Kolonializm stał się „samopodtrzymującą tendencją do podporządkowania własnego interesu interesowi centrum”¹⁶⁴. Sprzyjało to powstaniu relacji wykorzystania, wynikającej z zależności i mającej charakter uniwersalny.

Kolonializm przyczynił się też do powstania nowej tożsamości, będącej rezultatem zderzenia wymuszonej adaptacji i zmiany systemu ze wzrastającą zachowawczością. Jako składnik nowej tożsamości społeczeństw podporządkowanych, urzeczywistniał się w relacji zniewolenia, zawierającej uznanie „wyższości cywilizacji centrum, zgody na przyjmowanie rozwiązań powiększających zakres zależności i przyzwolenie na odtwarzanie struktury warunkującej podporządkowanie”¹⁶⁵. Będąc częścią tożsamości, pozwalał uznać zniewolenie społeczeństw zależnych za zjawisko normalne i tym samym powodował dalsze powielanie relacji zniewolenia.

System kolonialny poprzez utrwalanie ekspansji stał się przyczyną ostatecznej zmiany tożsamości i stworzył warunki do rozwoju społeczeństw nim dotkniętych w kierunku systemu dominacji. Kolonializm wyrażał się poprzez chęć naśladownictwa, imitacji cywilizacji obcej w celu podwyższenia własnej pozycji, którą uznaje się za niższą. Pragnienie naśladownictwa łączyło się równocześnie ze wzrastającą zachowawczością własnej kultury. Dlatego modernizacja i tradycjonalizm były dwiema stronami tego samego procesu, czyli zależności.

Kolonializm polegał właśnie na tym, że społeczeństwo posiadające przekonanie o własnej wartości, skłonne widzieć siebie jako kontynuatora tradycji, zostaje równocześnie w pełni podporządkowane nowemu systemowi wartości, ale godzi się uznać go za wyższy¹⁶⁶.

Kolonializm zatem warunkował wszelkie relacje, które wyniknęły z powstania i późniejszych przekształceń nowej tożsamości wobec faktu dominacji: asymilację, czyli modernizację elit społecznych, opór i walkę narodowowyzwoleńczą, czyli powstanie nacjonalizmu arabskiego, konserwatyzm establishmentu religijnego. Kolonializm przejawiał się przede wszystkim w tożsamości, był częścią systemu kultury, chociaż występował we wszystkich dziedzinach życia.

Należy uznać go za wspólny rys kultury społeczeństw, których zacofanie wyniknęło ze zderzenia odmiennych cywilizacji. W kulturze społeczeństw zacofanych zaistniała potrzeba poddania się władzy i interesom obcym oraz przyjęcie roli wyznaczonej przez centrum.

Kolonializm był odpowiedzialny za „sytuację stałej niezgodności między strukturą a tożsamością”, która z czasem doprowadziła do zmiany tożsamości i zachowania. Z niego wynikała także „nasilająca się sprzeczność między działaniem dążącym

¹⁶⁴ *Ibidem*, s. 285.

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 286.

¹⁶⁶ *Ibidem*, s. 288.

do zerwania oznak zależności a wzrastającym rzeczywistym podporządkowaniem strukturze centrum¹⁶⁷.

Kolonializm decydował o tym, które społeczeństwo należeć będzie do peryferii społeczeństwa. Te, które nie były poddane działaniu kolonializmu pomimo swojego zacofania, zdołały zachować swoją tożsamość i znalazły się w sytuacji półperyferii. Zdaniem Kieniewicza, kolonializm trwa nadal, mimo uzyskania niepodległości przez kraje nim dotknięte, jako mechanizm kierujący ich rozwojem i odpowiedzialny za zablokowanie możliwości zmian na lepsze. Kolonializm powstał ze zderzenia odmiennych systemów wartości należących do różnych cywilizacji. Zaistniała konfrontacja wyłoniła porządek, w którym wygrana wydaje się więc leżeć po jednej stronie – cywilizacji Zachodu.

1.5. Zachód i świat arabski – konflikt cywilizacji, mit czy rzeczywistość?

Porządek powstały w wyniku rozwoju kapitalizmu ustanowił dominację tylko jednej cywilizacji – zachodniej. Zderzenie cywilizacji występowało już jednak w dziejach świata wcześniej, na przykład między Turcją a Europą w XIV i XV wieku lub między Chińczykami a Mongołami czy Hiszpanią a cywilizacją andyjską. Jego znaczenie dla zachowania tożsamości poszczególnych społeczeństw zaczęto jednak dostrzegać w kulturze Zachodu dopiero wraz z uznaniem wielości cywilizacji. Koncepcja cywilizacji była wytworem europejskim, w myśl której inne społeczeństwa oceniane były według stopnia wypełniania określonych kryteriów, składających się na pojęcie cywilizacji. Szczególnie w XIX wieku poziom ucywilizowania danego społeczeństwa decydował o jego pozycji w systemie międzynarodowym, przynależności do ścisłego centrum lub peryferii. Zakorzenione wśród Europejczyków przekonanie o wyjątkowości i uniwersalizmie własnej cywilizacji musiało się jednak w końcu zmierzyć z podobnymi przekonaniem przedstawicieli innych kręgów kulturowych. Kolonializm spowodował, że obrona wartości i wzorów własnej kultury stała się często kwestią przeżycia i przetrwania społeczeństw. Społeczeństwa poddane dominacji rozumiały, że przyzwolenie na wpływ obcej kultury może prowadzić je do utraty poczucia przynależności cywilizacyjnej. A tożsamość powstała w wyniku procesów adaptacyjnych i zbudowana w kontekście odmiennych wzorów kulturowych osłabia zdolność społeczeństw do rozwoju. Huntington podkreśla ogromną rolę tożsamości kulturowej dla współczesnego świata¹⁶⁸. Porządek światowy, jaki nastąpił po zimnej wojnie, jest dla niego porządkiem budowanym wokół tożsamości cywilizacji. W tym okresie kryteria cywilizacyjne nie miały istotnego znaczenia, jeśli chodziło o przynależność do określonego obozu: kapitalistycznego czy komunistycznego. Koniec zimnej wojny przywrócił na nowo podział świata według różnorodnych kryteriów ekonomicznych, politycznych i przede wszystkim kulturowych. Huntington twierdzi, że współczesna

¹⁶⁷ *Ibidem*, s. 291.

¹⁶⁸ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 13–14.

polityka określana jest przez cywilizację, a największe konflikty toczyć się będą na liniach granicznych między cywilizacjami¹⁶⁹. Stosunki między cywilizacjami odpowiadają za konflikty bądź współpracę między państwami w porządku międzynarodowym. Polityka globalna zyskała zatem wymiar wielobiegunowy i wielocywilizacyjny. Teoria Jana Kieniewicza wyjaśnia, co spowodowało wzrost znaczenia tożsamości kulturowej w kształtowaniu się światowego ładu. Równocześnie zwraca uwagę na fakt, że procesy niszczące i dezintegrujące strukturę tożsamości społeczeństw poddanych wpływom europejskim rozpoczęły się o wiele wcześniej niż utrwalenie dominacji Zachodu podczas trwania epoki kolonialnej. Ułatwiły zwiążanie społeczności lokalnych ze światowym rynkiem i włączenie ich w porządek globalny. Na przełomie XVIII i XIX wieku ukształtowała się widoczna przewaga cywilizacji europejskiej nad wszystkimi innymi cywilizacjami. Przewaga ta miała wpływ na powstanie nowej świadomości europejskiej i zaczęła stanowić istotny składnik tożsamości ludzi cywilizacji zachodniej. U podstaw tej świadomości leżało przekonanie o bezwzględnej wyższości państw kolonizujących względem krajów będących przedmiotem dominacji. Na poczucie wyższości składało się także przekonanie o obowiązku pomocy słabszym oraz przeświadczenie o konieczności spełnienia misji cywilizacyjnej. Kolonizować w rozumieniu europejskim znaczyło ustanawiać wyższą formę cywilizacji w innym kraju. Poczucie obowiązku łączyło się z poczuciem wyższości.

W wieku XIX podbój pojmowano wyłącznie jako triumf cywilizacji Zachodu. Doprowadziło to do powstania modelu świata opartego na wzajemnych zależnościach między krajami postępowymi a zacofanymi, gdzie pogłębiające się zacofanie prowadziło do wzrastającego uzależnienia i utrwalania dominacji krajów kolonizujących. Kieniewicz uważa, że system kolonialny był generowany przez powstający w Europie nowy system ekonomiczny, poprzez który dokonywała się integracja gospodarcza w skali globalnej. Świat dzielił się na centrum i peryferie ze względu na proces rozwoju stosunków kapitalistycznych, a podział ten odzwierciedlał wzajemnie uwarunkowane różnice jakościowe stanów systemów społecznych.

Dla krajów podbitych kolonializm stał się częścią systemu kultury, wywołując permanentną niezgodność między strukturą społeczeństwa zdominowanego a jego tożsamością. Kolonializm zatem posiadał cechy relacji kulturowej, ponieważ jako informacja zewnętrzna wchodził w strukturę społeczności lokalnych i powodował ich przekształcenie, zmierzające w kierunku zmiany ich tożsamości. Kolonializm pogłębiał konflikt między organizacją społeczną krajów kolonizowanych a nowym systemem gospodarczym, który wprowadzał. Z kolei formy eksploatacji kolidowały z funkcjonującymi w społeczeństwie normami kultury, rezultatem był wzrost zachowawczości kultury lokalnej w obronie zagrożonej tożsamości¹⁷⁰.

Kieniewicz stwierdza, że w formowaniu się zależności podstawowe zadanie spełniała kultura, a przestrzeń konfrontacji między centrum a peryferiami można określić wyłącznie w kategoriach kultury. Zależność wyrażała się w sposób uwarunkowany kulturowo, dlatego dekolonizacja w żaden sposób nie wpłynęła na zmianę światowego systemu dominacji, zwiększyła natomiast antagonizmy i rozbieżności między

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 18.

¹⁷⁰ J. Kieniewicz, *Od ekspansji...*, s. 276–278.

poziomami rozwoju krajów postępowych i zacofanych. Rozpad wielkich imperiów kolonialnych nastąpił w połowie XX wieku. Jednocześnie łączył się on z powstaniem ruchu państw niezaangażowanych, prowadzących walkę o samostanowienie i niezależność narodów podporządkowanych, lecz aktywny udział wzięły w nim także kraje arabskie¹⁷¹. Postawa niezaangażowania wobec zimnowojennego podziału świata była próbą przeciwstawienia się dominacji cywilizacji zachodniej w postaci dziedzictwa kolonialnego i neokolonialnej dominacji Stanów Zjednoczonych¹⁷². Proces dekolonizacji w znacznym stopniu był dziełem nacjonalistów i wykształconych elit, które po drugiej wojnie światowej oczekiwały od mocarstw kolonialnych niepodległości. Trudności z utrzymaniem kolonii z powodu nasilonych ruchów narodowowyzwoleńczych skłoniły kraje kolonialne do ustępstw. Ponadto ZSRR i Stany Zjednoczone, kształtujące ład międzynarodowy po 1945 roku, odcinały się od ideologii kolonializmu i potępiały jego praktyki. Do końca lat 60. większość kolonii uzyskała niepodległość. Z polityczną autonomią nie łączyła się jednak niezależność gospodarcza byłych kolonii, pozostawały one w związku ekonomicznej i kulturowej zależności od metropolii. Kiedy rozpadł się system kolonialny wcześniejsze imperia kolonialne starały się zachować swoje wpływy w krajach postkolonialnych poprzez oferowanie pomocy w zakresie zniesienia zacofania gospodarczego i technologicznego. System kolonialny przekształcił się w kierunku neokolonializmu, czyli utrzymania kontroli nad krajami Trzeciego Świata przez związanie ich z systemem gospodarki światowej na niekorzystnych dla tych państw warunkach. Neokolonializm oznaczał realizację polityki eksploatacji i uzależniania krajów rozwijających się, prowadzoną przez wysoko rozwinięte kraje kapitalistyczne i ich monopole, a także ich modernizację wspieraną przez kraje rozwinięte. Podczas konferencji Państw Niezależnych w Kairze podkreślano, że pomoc udzielana krajom rozwijającym się prowadzi do wzmocnienia ich zależności i ingerencji państw zewnętrznych w stosunki wewnętrzne, ugruntowuje również nierówności w dziedzinie gospodarczej. Na konferencji w Algierze w 1973 roku zwrócono uwagę na neokolonialną eksploatację krajów zacofanych przez firmy i koncerny międzynarodowe¹⁷³.

¹⁷¹ Podczas pierwszej konferencji krajów niezaangażowanych w Bandungu w 1955 roku kraje te wystąpiły przeciwko kolonializmowi, szczególnie poparły dążenia niepodległościowe Algierii, Maroka i Tunezji oraz prawa Arabów w Palestynie. Kolonializm i rasizm uznane zostały za zaprzeczenie godności ludzkiej i równości, a walka z ich przejawami stała się podstawą doktryny niezaangażowania. Z inicjatywy państw niezaangażowanych w 1960 roku Zgromadzenie Ogólne ONZ przyjęło *Deklarację w sprawie przyznania niepodległości krajom i narodom kolonialnym*, która proklamowała konieczność położenia kresu kolonializmowi w jego wszelkich formach i przejawach. Podobnie w roku 1970 *Deklaracja zasad prawa międzynarodowego* nakładała na każde państwo obowiązek popierania i realizacji naturalnego prawa narodów do równouprawnienia i samostanowienia. Na kolejnych konferencjach państw niezaangażowanych w Belgradzie w 1961 roku i w Kairze w 1964 roku poruszano kwestie zniesienia pozostałości kolonializmu i udzielenia pomocy krajom zależnym.

¹⁷² J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii...*, s. 320.

¹⁷³ Wiek XX przyniósł krajom arabskim niepodległość, lecz poddał je nowej dominacji – „tyranii naftowej”, która naruszyła fundamenty społeczeństw arabskich i wprowadziła nieład ekonomiczny. Ropa naftowa złączyła region z gospodarką światową i uczyniła z niego strategiczny punkt w polityce międzynarodowej. Wpłynęła nie tylko na sytuację państw naftowych, lecz na wszystkie kraje Bliskiego Wschodu. W latach 40. rozpoczęło się wydobywanie ropy na większą skalę, a na przełomie lat 60. i 70. Zachód uświadomił sobie jej znaczenie dla gospodarki krajów uprzemysłowionych. Po okresie kolonizacji, Bliski Wschód ponownie znajduje się w relacji podporządkowania. W skład OPEC wchodzi aż osiem państw muzułmańskich: Algieria, Arabia Saudyjska, Zjednoczone Emiraty Arabskie, Irak, Libia, Katar i Iran, które kontrolują jedynie wydobywanie ropy.

O ile emancypacja polityczna krajów postkolonialnych nie została powstrzymana, o tyle utrwalanie zależności zostało dokonane przez międzynarodowe korporacje, które stosują wobec tych krajów agresywną politykę ekonomiczną¹⁷⁴.

Cywilizacyjny konflikt świata islamu z Zachodem według Samuela Huntingtona

Po upadku porządku zimnowojennego ład światowy przestał być kształtowany przez ideologiczne podziały, dominującym źródłem konfliktów międzynarodowych stały się uwarunkowania kulturowe i cywilizacyjne. Cywilizacje jako najszerze całości, z którymi identyfikują się ludzie, różnią się ze względu na religię, historię, język i tradycję, a także determinują wzajemne stosunki. Podziały cywilizacyjne odpowiadają za kształt konfliktów we współczesnym świecie. Pomimo tego, że konfrontacje międzycywilizacyjne są nieuniknione, wszystkie cywilizacje powinny dążyć do wzajemnej tolerancji¹⁷⁵.

Islam jest jedną z cywilizacji zajmujących ważne miejsce w kształtowaniu nowego ładu światowego. Zdaniem Huntingtona, religia stanowi punkt odniesienia dla wszelkich przemian społecznych, jakie mają miejsce w krajach muzułmańskich i wokół którego muzułmanie budują swoją tożsamość. Tym samym islam jako cywilizacja i tożsamość jest głównym zagrożeniem dla Zachodu. Według Huntingtona, nawet islamskie ruchy fundamentalistyczne nie przedstawiają takiego problemu dla Zachodu, jak niebezpieczeństwa, które niesie za sobą cała cywilizacja islamu jako odmienny krąg kulturowy¹⁷⁶.

Uznając islam za główną siłę sprawczą, kierującą zarówno politycznymi, jak i społecznymi zmianami w świecie muzułmańskim, Huntington przejął za orientalizmem przekonanie, że islam jest zjawiskiem obejmującym wszystkie sfery życia społeczeństw Bliskiego Wschodu. Brak jednej, obowiązującej wszystkich muzułmanów, wykładni islamu utrudnia jednak formułowanie ogólnych wniosków na temat jego istoty¹⁷⁷. Wymagane jest wskazanie na określoną tradycję, do której odwołują się wierni.

Huntington zwraca także uwagę na rozbieżności religijne krajów islamskich. Jego zdaniem, brak centrum w obrębie tej cywilizacji stwarza zagrożenia tak dla państw Zachodu, jak i dla krajów muzułmańskich, które rywalizują ze sobą o przywództwo.

Źródłem ekonomicznej nierówności są towarzystwa naftowe państw rozwiniętych odpowiedzialne za poszukiwania ropy, odwierty, dystrybucję i transport, na co kraje arabskie nie mają wpływu. Zob.: G. Corm, *Bliski Wschód w ogniu...*, s. 211 i 173.

¹⁷⁴ J. Sutor, *Ruch państw niezaangażowanych*, Warszawa 1984, s. 195.

¹⁷⁵ S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, „Foreign Affairs”, Spring 1993, <http://www.foreignaffairs.org/19930601faessay5188/Samuel-p-huntington/the-clash-o> [14 listopada 2006].

¹⁷⁶ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 326: „To nie islamski fundamentalizm stanowi problem dla Zachodu, lecz islam, odmienna cywilizacja, której przedstawiciele są przekonani o wyższości swojej kultury i mają obsesję na punkcie własnej słabości”.

¹⁷⁷ Zdaniem Edwarda Saïda i Mahmooda Monshipouri, Huntington ignoruje dynamizm i złożoność świata muzułmańskiego, nie istnieje jeden islam, podobnie jak jeden rodzaj fundamentalizmu islamskiego. Zob.: E. W. Saïd, *The Clash of Ignorance...*; M. Monshipouri, *The West's Modern Encounter With Islam: From Discourse to Reality*, „The Nation” 2001, October 22.

Uniemożliwia to również współpracę i negocjacje z państwami należącymi do innych kręgów cywilizacyjnych, dlatego mediacji w imieniu krajów islamu paradoksalnie muszą się często podejmować Stany Zjednoczone¹⁷⁸.

Z drugiej strony brak jednego ośrodka decyzyjnego w obrębie islamu spowodowany został także przez politykę mocarstw zachodnich wobec krajów muzułmańskich. Kraje te należały niegdyś do terytoriów mandatowych oraz sfery wpływów europejskich i późno uzyskały niepodległość. W znacznym stopniu podział świata arabskiego był więc wynikiem działalności europejskiej. Wszelkie późniejsze próby zjednoczenia bądź prowadzenia wspólnej polityki zagranicznej przez kraje arabskie nie odniosły sukcesu z powodu ich odmiennej sytuacji wewnętrznej i sprzeczności interesów. Między państwami muzułmańskimi (Egipt, Iran i Arabia Saudyjska), które roszczą sobie prawo do przywództwa w świecie muzułmańskim oraz starają się narzucić całej wspólnocie wiernych własną interpretację islamu, dochodzi do „zawłaszczania przestrzeni znaczeń”. Znalazło to wyraz w utworzeniu dwu organizacji: kairskiej Ligi Państw Arabskich i Organizacji Konferencji Islamskiej w Dżiddzie. Huntington uważa, że większość problemów cywilizacji islamu spowodowana jest brakiem jedności i spójności w jej obrębie: żadne państwo muzułmańskie nie posiada kulturowej i religijnej legitymizacji uprawniającej jednoznacznie do przywództwa w świecie islamu¹⁷⁹.

Samuel Huntington konsekwentnie dowodzi, że cywilizacja zachodnia od czternastu wieków miała problemy z islamem, cywilizacją rywalizującą z chrześcijańską Europą o wpływy religijne i polityczne. Podkreśla, że islam aż do XV wieku był jedyną cywilizacją, która bezpośrednio zagrażała samemu istnieniu Zachodu¹⁸⁰. Konflikt między dwoma cywilizacjami wypływał zarówno z natury tych religii, z których wywodzi się dziedzictwo islamu i Zachodu, jak i wynikał z podobieństw między nimi: monoteizmu, uniwersalizmu i wojowniczości. Koncepcje dżihadu – świętej wojny i krucjaty w obronie wiary, odróżniają obie religie od pozostałych¹⁸¹ i tłumaczą gwałtowność wzajemnych relacji na przestrzeni wieków. Huntington przyznaje jednak, że na charakter konfliktu cywilizacji Zachodu i islamu składały się obok religijnego zaangażowania, także czynniki demograficzne, ekonomiczne i postęp technologiczny. Podobne czynniki odpowiedzialne są za współczesne konfrontacje. Ogromny przyrost ludności w krajach muzułmańskich, zasilający rzesze bezrobotnych skłonił znaczną część młodych ludzi do przystąpienia do radykalnych organizacji fundamentalistycznych lub wywołał ich migracje na Zachód.

Odrodzenie religijne w postaci wahhabickiego fundamentalizmu dało muzułmanom poczucie pewności i przekonanie o wyższości własnej cywilizacji wobec Zachodu. Jednocześnie działania państw zachodnich zmierzające do wzmocnienia swojej przewagi militarnej i ekonomicznej nad światem, wraz z promowaniem przez nie zachodnich wartości, wywołały, zdaniem Huntingtona, silne resentymenty w społec-

¹⁷⁸ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 405. Na przykład w sprawie konfliktu izraelsko-palestyńskiego czy zakończenia wojny w Libanie w 1989 roku.

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 263.

¹⁸⁰ *Ibidem*, s. 313.

¹⁸¹ Na przykład hinduizmu czy buddyzmu.

czeństwach muzułmańskich, przede wszystkim arabskich¹⁸². Arabskie resentymy wobec Zachodu są zjawiskiem nowym, które pojawiło się wraz z rozczarowaniem Zachodem w latach 70., kiedy świeckie pokolenie Arabów, wykształcone zgodnie z wartościami europejskimi, nie potrafiło sprowadzić społeczeństwa na drogę rozwoju i rozwiązać społecznych problemów. Za niepowodzenia zaczęto wówczas winić Zachód, który nie udzielił pomocy rozwijającym się państwom arabskim. Huntington sądzi, że coraz intensywniejsze kontakty między ludźmi Zachodu i muzułmanami pogłębiły różnice między nimi i utwierdziły ich w odrębności. Wydaje się jednak, że to przemiany zachodzące w społeczeństwie muzułmańskim i budowanie tożsamości wokół wartości religijnych doprowadziły do zmiany w postrzeganiu Zachodu i skłoniły znaczną część tego społeczeństwa do zaakceptowania ideologii islamskich ruchów radykalnych. Tym samym dyskusja nad przyszłością i rozwojem krajów muzułmańskich została opanowana przez jedną ze stron – religijnych fundamentalistów, którzy kreują także wizerunek Zachodu wśród muzułmanów.

Niegdyś konflikty między muzułmanami a chrześcijanami toczyły się wokół kwestii terytorialnych, które obecnie nie mają już znaczenia, ponieważ Zachód nie graniczy już bezpośrednio z krajami islamskimi. Do końca XVII stulecia zagrażało mu imperium osmańskie, które zajmowało znaczną część Bałkanów i dwukrotnie oblegało Wiedeń. Zatargi dotyczą dziś kwestii władzy i kultury: praw człowieka, demokracji, terroryzmu, migracji, interwencji Zachodu¹⁸³. Kwestie sporne wynikają przede wszystkim z określonej polityki Stanów Zjednoczonych wobec krajów arabskich. Arabowie zarzucają administracji amerykańskiej stosowanie podwójnych standardów postępowania w stosunku do państw arabskich: nie potępiają agresywnych działań armii izraelskiej wobec palestyńskiej ludności cywilnej, piętnują natomiast palestyńskie ataki terrorystyczne, nie interweniują w sprawie posiadania przez Izrael programu użycia niekonwencjonalnej broni, podczas gdy stosują sankcje z tego powodu wobec państw arabskich. Amerykanie, wspierając finansowo arabskie rządy, na przykład w Egipcie, Arabii Saudyjskiej, Jordanii, Maroku czy Katarze, osłabiają proces demokratyzacji regionu i wstrzymują reformy w tych krajach w zamian za poparcie polityczne. Kraje arabskie nie nastawione przychylnie do polityki USA nie mogą więc liczyć na pomoc, lecz raczej są przedmiotem agresywnej i wrogiej polityki, dotyczy to Libii, Sudanu i Iraku. Arabowie uznają działania Amerykanów za wyraz bezwzględnej polityki, mającej na celu utrzymanie wpływów na Bliskim Wschodzie i zapewnienie bezpieczeństwa Izraelowi, mówienie w tym kontekście o prawach człowieka czy szerzeniu demokracji jest odczytywane przez społeczeństwa arabskie jako przejaw hipokryzji¹⁸⁴.

Współczesny konflikt Huntington określa mianem społecznej zimnej wojny między Zachodem a islamem, który wyrasta z przeciwstawienia wartości religijnych islamu świeckim wartościom Zachodu, oraz z historycznej rywalizacji między tymi dwiema religiami. Przytacza opinię B. Lewisa, który z kolei widział współczesne na-

¹⁸² S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 315.

¹⁸³ *Ibidem*, s. 316.

¹⁸⁴ A. Mahdi Abdallah, *Causes of Anti-Americanism in the Arab World: a Socio-political Perspective*, „Middle East Review of International Affairs” 2003, Vol. 7, No. 4.

pięcia jako zderzenie cywilizacji, gdzie islam występuje w roli przeciwnika zagrażającego judeochrześcijańskiemu dziedzictwu i świeckiej przyszłości Zachodu. Według Lewisa, islam dąży do zatrzymania ekspansji wartości zachodnich w świecie¹⁸⁵. Z jego rozważań wynika, że Zachód nie potrafi poradzić sobie z istnieniem innych wzorów kulturowych i nie wytrzymuje krytyki ze strony odmiennych cywilizacji, które przestały wierzyć w jego wyższość.

Uznanie własnej kultury przez muzułmanów pojmuje jako gest wymierzony przeciwko uniwersalizmowi wartości europejskich, czyli przeciwko świeckiemu społeczeństwu, demokracji, prawom człowieka i międzynarodowemu podziałowi pracy¹⁸⁶.

Muzułmanie z kolei przypisują Zachodowi wszystkie te cechy, które w średniowieczu chrześcijanie łączyli z wyznawcami islamu: zmysłowość, materializm, niemoralność, wyznawanie błędnej religii. Huntington jest przekonany, że Zachód i islam nie są zdolne współistnieć pokojowo z powodu poczucia wyższości, jakie żywią względem siebie społeczeństwa należące do obu cywilizacji.

Kultura zachodnioeuropejska zatraciła zdolność asymilacji obcych elementów kulturowych i ich rozumienia. Nawet w akceptacji pluralizmu kulturowego widoczny jest protekcyjność cywilizacji zachodniej i przekonanie o wyższości nad resztą świata. Pozycja Zachodu wobec innych krajów kształtuje więc wzajemne kontakty według schematu zderzenia cywilizacji. Jednak nie zakłada istnienia równości, ale obronę kultury zachodniej – przez poczucie zagrożenia innymi cywilizacjami, które rzekomo uzurpują sobie prawo do samostanowienia i odrębności oraz prawo do rozprzestrzeniania własnych wartości, co zarezerwowane było dotąd dla kultury zachodniej.

Huntington, broniąc swojej tezy postawionej w artykule w „Foreign Affairs”, przedstawia liczne przykłady konfliktów międzynarodowych, które wyjaśniają paradygmat zderzenia cywilizacji, a które można przewidzieć w niedalekiej przyszłości, opierając się na jego koncepcji. Zdaniem badacza, nie ma lepszego wyjaśnienia złożoności współczesnego świata.

Ponadto świadomość cywilizacyjnych różnic pozwala na bardziej odpowiedzialne prowadzenie polityki międzynarodowej i wypracowanie kompromisu między Zachodem a innymi cywilizacjami w kwestiach spornych mających swoje źródło w odmiennych systemach aksjonormatywnych.

Paradygmat zderzenia cywilizacji podkreśla także wzrastającą rolę religii jako głównej siły motywującej ludzi do działania we współczesnym świecie, w odróżnieniu od interpretacji zakładających wpływ ideologii zsekularyzowanych¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Rozmowa z Bronisławem Wildsteinem w: B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód*, przeł. J. Danecki, Gdańsk 2003.

¹⁸⁶ *Ibidem*, s. 817.

¹⁸⁷ S. P. Huntington, *If Not Civilizations, What? Samuel Huntington Responds to His Critics*, „Foreign Affairs”, November–December 1993, <http://www.foreignaffairs.org/19931201faresponse5213/samuel-p-huntington/if-not-ci> [14 listopada 2006].

Krytyka koncepcji Huntingtona

Cywilizacyjne różnice jako źródło konfliktów w współczesnym świecie zostały zakwestionowane przez krytyków Huntingtona. Podważyli oni także przydatność nowego paradygmatu dla zrozumienia stosunków między islamem a Zachodem. Huntington ich zdaniem pomija rzeczywiste przyczyny konfliktu, wśród których czynnik cywilizacyjny nie gra roli pierwszorzędnej. Shireen T. Hunter twierdzi, że trudne relacje Zachodu ze światem muzułmańskim wynikają przede wszystkim ze strukturalno-politycznych i ekonomicznych nierówności, które dzielą te dwa światy¹⁸⁸. Arabscy intelektualiści wskazują, że współczesna opozycja między społeczeństwami arabskimi i zachodnimi ma przede wszystkim charakter polityczny¹⁸⁹. Z kolei Fuad Ajami podkreśla, że Huntington skupia się na kulturowych różnicach, nie biorąc pod uwagę znacznego wpływu Zachodu w kształtowaniu wrogich relacji wobec świata islamu¹⁹⁰. Edward Said nie zgadza się z wizją nieuchronnego zderzenia kultur – uważa, że historia cywilizacji w ich „długim trwaniu” wskazuje raczej na otwarcie wobec innych kultur. Teza o zamknięciu cywilizacji i ich wzajemnej nieprzenikalności jest dla niego zafałszowaniem ludzkiej historii i doświadczenia¹⁹¹. Zdaniem Johna Esposito, tendencja do widzenia świata w konwencji prostych przeciwieństw prowadzi albo do lekceważenia i ignorowania odmiennych tradycji i kultur, albo do traktowania ich jako dziwnych, obcych, tajemniczych, niższych w stosunku do kultury własnej. Świat cywilizacji w konflikcie staje się w sposób nieunikniony światem podwójnych standardów: jednego dla krajów z tego samego kręgu cywilizacyjnego, a drugiego dla krajów obcych¹⁹².

Paradygmat zderzenia cywilizacji przyczynia się do utrwalenia podziałów i kreuje nową zimną wojnę, tym razem między Zachodem a światem muzułmańskim¹⁹³. Oferuje uproszczony obraz rzeczywistości zamiast rzeczowej analizy, przez co stał się niezwykle przydatny dla administracji prezydenta George’a Busha, wspierając jego politykę atakowania krajów, które mogą stanowić zagrożenie w przyszłości ze względu na ich przynależność cywilizacyjną. Ponadto, podkreślając różnice cywilizacyjne, *a priori* zakłada niemożność osiągnięcia porozumienia między ludźmi¹⁹⁴. Gilles Kepel sądzi, że część odpowiedzialności za politykę neokonserwatystów wobec Bliskie-

¹⁸⁸ S. T. Hunter, *The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?*, Westport 1998, s. 19–20.

¹⁸⁹ Adonis w wydanej w 1985 roku *Poetyce arabskiej* sprzeciwia się podziałowi na zacofany arabski Wschód i rozwinięty Zachód, uznając go za fałszywą dychotomię. Zob.: F. Ajami, *Szejkwowie, myśliciele, terroryści*, przeł. M. Dziekan, Warszawa 2002, s. 113.

¹⁹⁰ F. Ajami, M. E. Ahari, *The Clash of Civilizations: An Old Story or New Truth*, „Journal of International Affairs” 2000, Vol. 5, No. 2.

¹⁹¹ *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward W. Said*, red. G. Viswanathan, New York 2002, s. 271.

¹⁹² J. L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford–New York 1999, s. 231.

¹⁹³ J. G. Ikenberry, *Just Like the Rest*, „Foreign Affairs”, March–April 1997, s. 163; R. E. Rubenstein, J. Crocker, *Challenging Huntington*, „Foreign Policy” 1994, No. 96, s. 117.

¹⁹⁴ S. Shirazi, *Your New Enemies*, [http://www.dissidentvoice.org/Articles/Shirazi Huntington.htm](http://www.dissidentvoice.org/Articles/Shirazi%20Huntington.htm) [25 czerwca 2006].

go Wschodu ponosi Samuel Huntington i jego artykuł zamieszczony w „Foreign Affairs” w 1993 roku, w którym po raz pierwszy podniósł kwestię zderzenia cywilizacji. Jego koncepcja przyczyniła się do powstania rozróżnienia na „cywilizowane narody” i „bandyckie państwa”, sformułowanego przez administrację Busha. Teoria Huntingtona pozwoliła przenieść na świat muzułmański wrogość odziedziczoną przez Zachód po zimnej wojnie. Podobieństwa między zagrożeniem komunistycznym a islamem miały uprawomocnić działania polityczne wymierzone w nowe niebezpieczeństwo. Zdaniem Kepela, rozumowanie to było błędne, ponieważ świat islamu nie stanowił scentralizowanej całości, którą można byłoby porównać do bloku wschodniego. Relacje między islamem a Zachodem są o wiele bardziej złożone i skomplikowane niż ideologiczne i militarne antagonizmy między ZSRR i USA¹⁹⁵.

Huntington wskazuje na wyraźny związek między militaryzmem, wojowniczością, stosowaniem przemocy a islamem. Przytacza dane, które mają jednoznacznie potwierdzać tezę o wojowniczym charakterze cywilizacji islamskiej i upodobaniu do przemocy niezależnie od stopnia uzbrojenia oraz militaryzacji społeczeństw poszczególnych krajów muzułmańskich¹⁹⁶. Z tezami tymi trudno się jednak zgodzić. Podobne wnioski można przecież wysnuć także odnośnie do Stanów Zjednoczonych, które zaangażowane są w wiele konfliktów na świecie. Trudno uznać także całą dotychczasową politykę imperialną mocarstw zachodnich za bezkrwawą i nierepresyjną. Dlatego zachodnie argumenty o militaryzmie islamu należy uznać za elementy mitu, wyobrażenia zakorzenionego w świadomości zachodnich społeczeństw. Podobnie błędnie uważa Huntington nieprzenikalność i niezdolność do sąsiedowania z obcymi za trwałe cechy islamu, odróżniające go od innych cywilizacji. Nieprzenikalność w równym stopniu można przypisać także współczesnej cywilizacji Zachodu, ponieważ nie przyjmuje ona do wiadomości możliwości uniwersalistycznego wymiaru wartości pochodzących z innych kręgów kulturowych.

Główne tezy paradygmatu zderzenia cywilizacji mają wiele wspólnego ze starymi aksjomatami orientalizmu:

- 1) przekonanie, że islam jest totalnym i niezmiennym systemem odnoszącym się do wszystkich dziedzin życia,
- 2) historyczny islam określa wszystko to, co mówią i czynią muzułmanie także współcześnie,
- 3) islam pozwala wyjaśniać zachowania polityczne i społeczne,
- 4) istnieje jedna prawdziwa tradycja muzułmańska,
- 5) islam i demokracja są nie do pogodzenia,
- 6) muzułmanie nie potrafią oddzielić religii od polityki,
- 7) świat islamu jest w niebezpieczeństwie¹⁹⁷.

Orientalistyczne wyobrażenia na temat islamu powstawały od XIV wieku, a utrwały się wraz z rozwojem badań nad Bliskim Wschodem w wieku XIX. Paradygmat zderzenia cywilizacji umacnia istniejący w świadomości zachodniej obraz cywiliza-

¹⁹⁵ G. Kepel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Cambridge–Massachusetts–London 2004, s. 61–62.

¹⁹⁶ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 395.

¹⁹⁷ F. Halliday, *Islam i mit konfrontacji*, przeł. R. Piotrowski, Warszawa 2002.

cji islamu, który wywodzi się z orientalizmu¹⁹⁸. Obraz ten niewiele ma wspólnego z niezwykle dynamicznie rozwijającą się rzeczywistością społeczną i polityczną krajów muzułmańskich. Nie ułatwia on zrozumienia skali przemian, jakie zachodzą w świecie islamu, natomiast przyczynia się do wzrostu nieporozumień i wrogości między tym światem a cywilizacją zachodnią. Na poziomie idei spotyka się z podobnie nieprzyjazytnym wizerunkiem Zachodu, którego nosicielami są islamscy fundamentaliści. W krajach muzułmańskich panują różne systemy polityczne i każde państwo inaczej układa swoje stosunki z państwami zachodnimi. Nie istnieje wspólny front działania wobec Zachodu wyznaczany przez islam, jak chciałby to widzieć autor *Zderzenia cywilizacji*¹⁹⁹. Huntington zakłada, że podstawowe różnice między społeczeństwami Zachodu i islamu są uwarunkowane kulturowo i zakorzenione w religii. Najbardziej znaczący podział, jego zdaniem, przebiega między nimi, jeśli chodzi o stosunek do demokracji. Z badań przeprowadzonych przez Pippę Norris i Ronalda Ingleharta wynika jednak, że wsparcie dla demokratycznych ideałów i wartości w społeczeństwach muzułmańskich jest porównywalne z zachodnimi. Natomiast głębokie rozbieżności kulturowe pojawiają się w przypadku równości płci i swobody seksualnej. Nastawienie społeczeństw islamskich do równouprawnienia kobiet i mężczyzn oraz liberalizacji obyczajów wskazuje, że są to społeczeństwa najbardziej przywiązane do tradycji spośród wszystkich społeczeństw na świecie²⁰⁰.

Huntington twierdzi, że obserwowane obecnie poczucie pewności siebie wielu muzułmanów, przekonanie o wyższości własnej cywilizacji wobec Zachodu, wynika głównie z mobilizacji społecznej i dużego przyrostu naturalnego, jaki występuje w krajach arabskich²⁰¹. Istotniejsze znaczenie ma jednak odwoływanie się do podstawowych wartości islamu, jako religii narodu wybranego przez Boga, i do historii Arabów, jako ludu urzeczywistniającego Jego wolę przez budowanie państwa opartego na prawie bożym. Ogromne znaczenie przywiązują Arabowie do własnej przeszłości, a zwłaszcza do podbojów pierwszych muzułmanów, z których czerpią poczucie dumy narodowej. Ruchy fundamentalistyczne i odrodzenie religijne występujące w krajach muzułmańskich mają niewątpliwie wpływ na przywrócenie wiary w sukces polityczny islamu. Silna identyfikacja religijna nie została zachwiana przez resentymenty wobec Zachodu, dlatego też Arabowie wokół odrodzenia religijnego próbują odbudować przekonanie o własnym znaczeniu cywilizacyjnym.

¹⁹⁸ M. Monshipouri, G. Petonito, *Constructing The Enemy in the Post-Cold War Era: The Flaws of the Islamic Conspiracy Theory*, „Journal of Church & State” 1995, Vol. 37, No. 4, s. 773–792.

¹⁹⁹ Podczas wielu konfliktów bliskowschodnich państwa arabskie rzadko prezentowały wspólny front działania wobec Zachodu czy Izraela: na przykład w czasie wojny nad Zatoką Perską w 1990 roku Saddama Husajna poparły jedynie OWP i Jordania, natomiast państwa Ligi Arabskiej, m.in. Egipt i kraje Zatoki (Arabia Saudyjska, Kuwejt, Zjednoczone Emiraty Arabskie) wystąpiły przeciwko Irakowi i zdecydowały się na współpracę z Amerykanami. Podobnie w wojnie iracko-irańskiej w 1980–1988 roku, kraje arabskie były głęboko podzielone: Irak wsparły Jordania i Arabia Saudyjska oraz inne państwa Zatoki, natomiast Iran mógł liczyć na poparcie Syrii, Libii i części kierownictwa OWP.

²⁰⁰ P. Norris, R. Inglehart, *Islam & the West: Testing the Cash of Civilizations Thesis*, Harvard 2002.

²⁰¹ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 142.

Globalizacja

Globalizacja jest pojęciem złożonym i rozumianym niejednoznacznie²⁰². W opisie jej procesów występują dwa podejścia: jedno, podzielane między innymi przez Zygmunta Baumaną, uznaje globalizację za zjawisko niekontrolowane i spontaniczne, będące wspólnym doświadczeniem całej ludzkości, które wynika z następstw przemian społecznych, ekonomicznych i kulturowych; drugie, wyrażane między innymi przez McMichaela, przedstawia globalizację jako koncepcję rozwoju społeczno-gospodarczego w skali całego świata, o konkretnych założeniach teoretycznych, mającą na celu utrwalenie porządku kapitalistycznego²⁰³.

Globalizacja oznacza proces zagęszczania i intensyfikowania się powiązań i zależności ekonomicznych, politycznych, militarnych, kulturowych, ideologicznych między społecznościami ludzkimi. Prowadzi to do uniformizacji świata w tych wszystkich zakresach, i odzwierciedla się w pojawieniu się więzi społecznych, solidarności i tożsamości w skali ponadlokalnej oraz ponadnarodowej²⁰⁴. Jest to rozprzestrzenianie się w przestrzeni zachodniej formuły życia społecznego. Na poziomie jednostkowym globalizacja kształtuje nowy typ człowieka, którego osobowość zorientowana jest na innowację i zmianę, dążenie do sukcesu, podejmowanie działań zogniskowanych na przyszłości, planowanie swojego życia, które wykazuje poczucie odpowiedzialności i gotowość do wypowiedzania czy uzasadniania własnych opinii przy poszanowaniu opinii odmiennych, zaufanie do porządku społecznego i wiarę w istnienie „sprawiedliwości rozdzielczej”, a także chęć nieustannego samodoskonalenia się oraz uznania godności innych ludzi²⁰⁵. Warunki życia nowoczesnego wytwarzają każdą z tych cech z osobna, ale razem tworzą one spójną osobowość.

Promowanie zachodniego stylu życia i ekspansja kulturowa cywilizacji zachodniej mają wpływ nie tylko na kultury podporządkowane, ale i na kulturę zachodnią, ponieważ nie adaptują jej w całości, lecz na zasadzie wyboru pewnych elementów. Stąd nie powstaje wierna replika cywilizacji zachodniej, lecz wielość form cywilizacji nowoczesnej²⁰⁶. Globalizacja to pojęcie, które pozwala sklasyfikować i nazwać to, co w istocie wydaje się nieuchwytnie. Bauman twierdzi, że w swoim najgłębszym znaczeniu globalizacja przedstawia nieokreślony i autonomiczny obraz świata, który cechuje

²⁰² R. Petrella (*Globalization and Internationalization: The Dynamics of the Emerging World Order*, [w:] *States Against Markets: The Limits of Globalization*, red. R. Boyer, D. Drache, London 1996, s. 66) podaje obszary, w obrębie których występuje globalizacja. Jest to globalizacja finansów i kapitału, rynków i strategii, technologii i wiedzy, stylów życia i wzorów konsumpcji – globalizacja kultury, zarządzania, jako polityczna unifikacja świata oraz globalizacja w sferze percepcji i świadomości. Petrella podkreśla wielowymiarowość globalizacji. Z kolei Michael Veseth definiuje globalizację jako dostęp do wspólnych źródeł zasobów, który wywołuje zmiany ekonomiczne, polityczne i społeczne w każdym systemie mającym związek z tymi zasobami, zob.: M. Veseth, *Selling Globalization: The Myth of the Global Economy*, Lynne Rienner Publishers 1998, <http://www.ciaonet.org/book/veseth/veseth02.html> [20 grudnia 2005].

²⁰³ *Globalizacja*, red. J. Klich, Kraków 2001, s. 43.

²⁰⁴ P. Sztompka, *Socjologia...*, s. 598.

²⁰⁵ Są to cechy podane przez amerykańskiego socjologa Alexa Inkelesa, który nazwał je syndromem „osobowości nowoczesnej”, modelem teoretycznym, który w przybliżeniu realizuje się w różnych społeczeństwach nowoczesnych. Podobne cechy dziesięć lat wcześniej, w latach 60., proponował Daniel Lerner.

²⁰⁶ *Ibidem*, s. 595.

brak centrum i ośrodka zarządzania. Dlatego globalizacja jest czymś przeciwnym do uniwersalizacji zawierającej w sobie celowość i dążenie do wprowadzenia jednolitego porządku obowiązującego wszystkich. Uniwersalizacja oznaczała wprowadzenie jednego porządku w celu zmiany świata i stworzenia dla całej ludzkości podobnych warunków życia. Nerozerwalnie związana była z pojęciem cywilizacji, dążeniem do postępu i rozwojem społeczeństw. Globalizacja natomiast oznacza rzeczywistość, która nie przestrzega istniejących norm i wartości, kreuje świat funkcjonujący w oparciu o reguły rynku dyktującego nowy porządek w sferze ekonomii, polityki i kultury. Nie jest to porządek uniwersalny, lecz powodujący nierówności gospodarcze między państwami, paraliż polityki oraz zagrożenie kultur lokalnych²⁰⁷.

Globalizacja nie jest wyłącznie zjawiskiem integrowania gospodarek i sektorów przemysłu ponad granicami państw, który prowadzi do powstania jednego światowego systemu ekonomicznego. Jest w równym stopniu procesem przepływu wartości i stylów życia z jednej kultury w drugą. Problemem relacji, jakie tworzy jest niesymetryczność takiej wymiany. Cywilizacja zachodnia na obecnym etapie rozwoju nie czerpie prawie w ogóle z dziedzictwa innych kultur, nie wzbogaca się nowymi wartościami. Jeśli dochodzi do jakichś refleksji na temat wartości, to na poziomie jednostkowym, nie grupowym²⁰⁸. Globalizacja kultury ma charakter niejednoznaczny i dwukierunkowy: przejawia się w procesach różnicowania i wielości wzorów kulturowych i jednocześnie w dążeniu do ich uniwersalizacji. Zakłada wielość istniejących standardów cywilizacyjnych, dopuszcza także różnorodność tradycji lokalnych i regionalnych. Obok rozprzestrzenienia ponadnarodowych wzorów kulturowych występuje wzrost znaczenia lokalności²⁰⁹.

Globalizacja wyzwala gwałtowne konflikty kulturowe, ponieważ wymierzona jest przeciwko kulturom lokalnym, wokół których społeczeństwa pozaeuropejskie rozpoczęły budowanie swojej nowej świadomości, gdy nie sprawdziły się idee narodowe i procesy modernizacyjne²¹⁰. Paradygmat zderzenia cywilizacji wynika także z procesów globalizacyjnych, które niewątpliwie zaostrzyły przeciwieństwa między Wschodem a Zachodem²¹¹. Nie należy jednak zakładać, że spotkanie globalnej rzeczywisto-

²⁰⁷ A. Bharadwaj, *Understanding the Globalisation Mind Game*, „Strategic Analysis: a Monthly Journal of the IDSA” 2003, Vol. 27, No. 3, http://www.ciaonet.org/olj/sa_jul03/sa_jul03bha01.html [20 grudnia 2005].

²⁰⁸ M. Crozier (*Kryzys inteligencji. Szkic o niezdolności elit do zmian*, przeł. M. Egean, Warszawa 1996) wskazuje na trwałość i istnienie w świadomości elit, przedstawicieli kultur dominujących, przekonań o własnej wyższości wobec innych kultur. Do postimperialnych cech społeczeństw przyzwyczajonych do swojej pozycji należą: osłabienie zdolności słuchania, niedorozwój strony receptywnej w komunikacji, ograniczenie zdolności odbiorczych i poznawczych, utrwalanie i podtrzymywanie w społeczeństwie niewiedzy oraz fałszywych wyobrażeń o świecie i własnym kraju. Chociaż rozważania Croziera odnoszą się do kultury francuskiej, to wiele jej cech odnosi się też do kultury Zachodu, na przykład nastawienie na odbiór i dialog czy zrozumienie, lecz na nadawanie własnych treści kulturowych, ich swoisty eksport, podtrzymywanie zapotrzebowania na rynku światowym na jej wytwory. W podobnym duchu pisał Jacques Berque: kultura metropolii, dążąc za wszelką cenę do kontroli i zmiany, blokuje rozwój człowieka i społeczeństw, niszcząc różnorodność kulturową, przez rozprzestrzenianie techniki; zob.: E. Podhorska-Reklajtis, *Liban. Między wojną a pokojem...*, s. 194.

²⁰⁹ M. Veseth, *Selling Globalization: The Myth of the Global Economy*, <http://www.ciaonet.org/book/veseth/veseth02.html>, s. 14 20 grudnia 2005].

²¹⁰ A. Mrozek-Dumanowska, *Konstrukcja światów symbolicznych jako alternatywa globalizacji*, [w:] *Globalizacja a tożsamość*, red. J. Zdanowski, Warszawa 2003.

²¹¹ Przeciwieństwa dotyczące natury społeczeństw Wschodu i Zachodu, gdzie Wschód identyfikowany jest z religijnością i konserwatyzmem, a Zachód z ideologią świecką i postepem.

ści z tradycyjną, lokalną (np. muzułmańską) kulturą, musi wywołać eksplozję przemocy ze strony cywilizacji islamu. Obecnie obserwować możemy raczej wycofanie się społeczeństw muzułmańskich w obręb własnej kultury i pielęgnowanie wartości religijnych niż podejmowanie wyzwania do zmierzenia się z nowoczesnością. Konfrontacji z nią nie sprzyja bardzo trudna sytuacja gospodarcza w większości krajów islamu²¹².

Globalizacja odpowiedzialna jest za napięcia, które dotyczą świat współczesnego islamu. Z jednej strony procesy polityczne i ekonomiczne włączają kraje arabskie w obręb gospodarki światowej, z drugiej zagrażają jedności kultury.

Globalizacja a kultura lokalna

Głównym problemem, powstałym jako następstwo kontaktu między uniwersalną kulturą nowoczesną, a kulturą lokalną jest sytuacja elit żyjących na styku tych dwu kultur. Szczególnie w krajach arabskich funkcjonowanie wykształconych elit w kręgu kultury zachodniej, przejście przez nie zachodniego stylu życia, oznacza najczęściej ich rezygnację z rodzimej kultury symbolicznej, brak uczestnictwa w rozwoju i kształtowaniu kultury lokalnej, której nie postrzegają jako własnej. Kultura zachodnia nie stanowi dla nich kultury obcej, lecz „równoważny lub główny kulturowy układ odniesienia i w pewnym stopniu także przynależności – aż do deklarowanej niekiedy identyfikacji”²¹³. Globalizacja otworzyła nowe możliwości, mianowicie szerszy wybór między dostępnymi systemami wartości i przynależności kulturowej. Możliwości wyboru dostępne są jednakże tylko elitom. Występujący więc podział między identyfikacją elit i resztą społeczeństwa prowadzi do załamania się jedności kultury w krajach arabskich, co z kolei osłabia zdolności cywilizacji arabskiej do samoodnowy i adekwatnej adaptacji systemu kultury do zachodzących zmian społecznych. Przeciwdziała także wzmocnieniu w całym społeczeństwie poczucia więzi z własną kulturą i budowaniu silnej tożsamości cywilizacyjnej.

Osłabiona przez podziały wewnątrz społeczeństwa²¹⁴ kultura lokalna nie ma szans na konstruktywne, oparte na równości, relacje z kulturą globalną, ponieważ jej mechanizmy osłonowe zostały naruszone. Za osłonę chroniącą kulturę przed utratą własnej specyfiki, degeneracją czy rozbięciem, przyjąć można za Elżbietą Podhorską-Reklajtis, istnienie jedności kultury w społeczeństwie, polegające na wielokierunkowej wymianie informacji, wartości między poszczególnymi grupami tego spo-

²¹² Opieram się na raporcie Arab Human Development Report 2002, omówionym przez Jerzego Zdanowskiego, [w:] *Globalizacja a tożsamość...*. Zgodnie z raportem, na Bliskim Wschodzie mamy do czynienia ze strukturalnymi barierami rozwoju, takimi jak: autorytarny system rządów, niski poziom wiedzy i nikły udział kobiet w życiu gospodarczym, co przekłada się na niski dochód narodowy wszystkich członków Ligi Krajów Arabskich. Zajmują one przedostatnią pozycję, przed krajami Afryki Subsaharyjskiej.

²¹³ E. Podhorska-Reklajtis, *Liban. Między wojną a pokojem...*, s. 199.

²¹⁴ Podziały te nie ograniczają się tylko do kwestii identyfikacji cywilizacyjnej, lecz wiążą się z odmiennymi systemami edukacji, posługiwaniem się różnymi językami przez poszczególne grupy społeczeństwa. Rodzi to nierówności społeczne, ekonomiczne, a przede wszystkim blokuje obieg informacji i komunikacji w danym społeczeństwie. Patrz także: *Kolonializm wewnętrzny*, [w:] *Encyklopedia socjologii...*, t. 2, s. 37.

łączeństwa, przy uznaniu jego elit za czynnik dynamizujący. Utrata przez elity ich podstawowej funkcji dynamizującej kulturę i utrzymującej jej jedność uderza w całe społeczeństwo²¹⁵. Szczególnie niszczący wpływ na społeczeństwa tradycyjne wywiera globalizacja poprzez środki masowego przekazu. Demokratyzując ich aspiracje, nie daje jednocześnie możliwości wpływania na mechanizmy władzy. Kulturowa globalizacja pociąga za sobą kryzys klas średnich w tych społeczeństwach; w poszukiwaniu własnej tożsamości zwracają się one ku tradycji definiowanej przez religię²¹⁶.

Globalizacja gospodarcza i jednocześnie się Europy wyzwołyły procesy samostanowienia krajów pozaeuropejskich oparte na podkreśleniu wartości własnej kultury i religii. Jednocześnie „eksplozja rozwoju kultur lokalnych” doprowadziła do rezygnacji z europejskiego modelu rozwoju: modernizacji, planowania gospodarczego i idei narodowych, na rzecz kreowania alternatywnych dróg nowoczesnego rozwoju. Nierówność w podziale dóbr materialnych, jaką pociąga za sobą globalizacja, godzi w poczucie bezpieczeństwa społeczeństw pozaeuropejskich i wyzwala siły dążące do izolacji tych społeczeństw od wpływów Zachodu. Przejawiają się one przede wszystkim w sferze wartości i wzmocnieniu tradycyjnych zakazów i nakazów, aby zachować własną tożsamość kulturową. Niejednokrotnie zachowawczość tradycji wprowadzona przez fundamentalistów sprzeciwia się przepisom Koranu i praktyce istniejącej w krajach muzułmańskich. Obrona tożsamości wyklucza dialog i komunikację, dopuszczenie wpływów zewnętrznych²¹⁷. Religia staje się podstawowym elementem tożsamości kulturowej. Fundamentalizm islamski występuje z jedynie słuszną interpretacją świętych tekstów, dzieląc społeczeństwo na tych, którzy akceptują fundamentalistyczną wykładnię i na wrogów. Postulat wprowadzenia prawdziwych nakazów Boga, głoszony przez ugrupowania radykalne, wynika z protestu przeciwko warunkom ekonomicznym i szansom stworzonym dla młodych ludzi przez obecne rządy w krajach muzułmańskich. Religijne ruchy odnowy islamu uczestniczą w procesie globalizacji, ponieważ korzystają ze zdobyczy nowoczesnej techniki i technologii – nie są w stanie odciąć się od komunikacji globalnej i pośrednio partycypują w globalnej wymianie gospodarczej poprzez przynależność do świata islamu²¹⁸.

Globalizacja oznacza regularny i stały kontakt między ludźmi różnych cywilizacji, wystawia tym samym na nieustanną konfrontację własny system wartości z wartościami obcymi i stawia pytania dotyczące przynależności cywilizacyjnej. Globalizacja stwarza nowy porządek społeczny, który kieruje się regułami zrozumiałymi dla każdego, lecz nie wspólnym systemem wartości²¹⁹. Przestrzeń kulturowa, która powstaje w wyniku zetknięcia się symboli i znaków należących do odmiennych kultur, nie

²¹⁵ E. Podhorska-Reklajtis, *Liban. Między wojną a pokojem...*, s. 184.

²¹⁶ K. N. Panikkar, *An Agenda for Cultural Actions-II*, New Delhi 2002, za: A. Bharadwaj, *Understanding the Globalisation Mind Game*, „Strategic Analysis: a Monthly Journal of the IDSA” 2003, Vol. 27, No. 3, http://www.ciaonet.org/olj/sa/sa_jul03/sa_jul03bha01.html [20 grudnia 2005].

²¹⁷ A. Mrozek-Dumanowska, *Konstrukcja światów symbolicznych jako alternatywa globalizacji...*, s. 112.

²¹⁸ *Ibidem*, s. 118.

²¹⁹ B. Axford, *The Global System: Economics, Politics, and Culture*, New York 1995, s. 164. Axford wprowadza rozróżnienie na materialne dobra i kulturowe przekonania, globalizacja dotyczy jedynie przepływu tych pierwszych oraz usług, nie jest w stanie zapewnić autentycznej tożsamości, tworzy wspólnotę wirtualną opartą na elektronicznej komunikacji.

pociąga za sobą identyfikacji cywilizacyjnej i nie buduje konkretnej tożsamości. Istnienie równorzędnych, ale odmiennych cywilizacji nie musi prowadzić do konfliktu między nimi. W erze globalizacji konflikty mogą więc mieć charakter wewnątrzcywilizacyjny, a nie międzycywilizacyjny. Zdaniem Jerzego Zdanowskiego,

chodzi o to, że sytuacje konfliktowe na płaszczyźnie kultury rodzą się w następstwie tego, iż wysiłki grup i jednostek do zachowania, utrwalenia lub odtworzenia konkretnych tożsamości zderzają się z towarzyszącą globalizacji tendencją do ich relatywizacji²²⁰.

Zderzenie wartości promowanych przez nowoczesny styl życia z wartościami należącymi do kultury tradycyjnej nie występuje tylko w społeczeństwie muzułmańskim uznanym za najbardziej konserwatywne, lecz jest procesem ogólnoświatowym. Konflikt kulturowy w dobie globalizacji nie wyczerpuje się w kreowaniu jednej homogenicznej kultury światowej, która znosi kultury lokalne, lecz polega na zmianie społecznego środowiska, w którym kultury lokalne istnieją.

Globalizacja powoduje ich transformacje i mutacje, czyli zmusza do adaptacji w zmiennych warunkach. Przemiany kultur lokalnych prowadzą do ich osłabienia i erozji, a podstawowe pytanie brzmi, jaki jest sens tych przemian i kto je kontroluje²²¹.

Globalizacja wywołuje sprzeciw tam, gdzie rozziew między normami i wzorcami miejscowymi a niesionymi przez nowoczesność jest największy²²². Dla społeczeństw postkolonialnych mających wcześniej do czynienia z cywilizacyjną misją Europy, procesy globalizacyjne są szczególnie trudne do zaakceptowania, ponieważ utożsamiane są z dominacją Zachodu i promowaniem zachodnich instytucji i rozwiązań: kultury pisanej, struktur odpersonifikowanych, działań indywidualistycznych.

Globalizacja pociąga za sobą poczucie zależności, niższości i ubezwłasnowolnienia, gdyż zbyt silnie kojarzy się społeczeństwom pozaeuropejskim z działalnością kolonizatorską²²³.

Globalizacja ograniczyła do jednego wymiaru stosunki między cywilizacją świata arabskiego a Zachodem. Mieszczą się one obecnie w ramach paradygmatu zderzenia cywilizacji. Jednakże wielu uczonych podnosi głosy, że nie powstały dotąd paradygmaty, które pozwoliłyby uzyskać obiektywną wiedzę o świecie muzułmańskim²²⁴.

O ile Zachód w stosunkach z islamem skłania się ku wyobrażeniom narzuconym przez orientalizm, o tyle islam zredukowany został do ruchów fundamentalistycznych czy, na przykład, do grupy bojowników salafijji dżihadu, odwołujących się do wahhabickiej interpretacji islamu. Na Zachodzie rzadko do głosu dochodzą realności, natomiast „muzułmańską przestrzeń znaczeń” zdominowały organizacje radykalne.

²²⁰ J. Zdanowski, *Globalizacja – pytania i niepokoje*, [w:] *Kultury pozaeuropejskie i globalizacja*, red. J. Zdanowski, Warszawa 2000, s. 9.

²²¹ *Ibidem*, s. 10.

²²² Nowoczesność rozumiem za Bernardem Lewitem jako normy i standardy cywilizacji dominującej i ekspansywnej. Zob.: B. Lewis, *Co się właściwie stało?*, przeł. J. Kozłowska, Warszawa 2003, s. 177.

²²³ J. Zdanowski, *Globalizacja – pytania i niepokoje...*, s. 11.

²²⁴ A. Barska, *Lokalność i globalność – kulturowa aktywizacja kobiet w Algierii*, [w:] *Kultury pozaeuropejskie...*, s. 258.

Dylematy globalizacji

Globalizacja zakłada podział świata ze względu na zróżnicowanie nowoczesnych technologii i podział pracy. Światowe centrum koncentruje na swoim obszarze skumulowany kapitał, środki dystrybucji i konsumpcji dóbr. Nasila się proces koncentracji dóbr i środków na obszarze centrum, przy jednoczesnym wzroście zależności peryferii od centrum poprzez odpływ środków produkcji i kapitału z obszarów peryferyjnych. Globalizacja powoduje znaczną rozpiętość rozwoju między poszczególnymi krajami świata i regionami. Odpowiada za odtworzenie na poziomie regionalnym i lokalnym mechanizmów różnicowania rozwoju i nierówności ekonomicznych i społecznych. Podział na rozwinięte centrum i zależne peryferie występuje w każdym państwie i społeczeństwie. Peryferie posiadają z kolei własne centrum i własne peryferia²²⁵.

Istotą procesu globalizacji staje się reprodukcja istniejącego porządku gospodarczego i społecznego w skali świata, opartego na relacjach nierówności i zależności obszarów uznanych za peryferyjne od dominującego centrum. Im bardziej rozwinięte staje się centrum, tym bardziej ubożeją peryferie. Zróżnicowanie kulturowe i dystrybucja kapitału nie służą wprowadzaniu równych warunków pracy i podobnego porządku ekonomicznego i społecznego w poszczególnych krajach świata, lecz utrzymywaniu podziałów i wykluczaniu obszarów nie nadążających za postępem i rozwojem centrum²²⁶.

Dla procesu globalizacji podstawowa wydaje się być kategoria niesymetryczności. Niesymetryczność pociąga za sobą relacje podporządkowania, uzależnienia i wykorzystania, którym poddane są społeczeństwa uczestniczące w globalizacji. Oddzielenie ekonomii od polityki sprawiło, że państwo przestało ingerować w sferę gospodarczą i kontrolować działalność korporacji i przedsiębiorstw. Tym samym zablokowane zostały mechanizmy zdolne do powstrzymania oraz kontroli przepływu kapitału i ograniczenia wolnego rynku²²⁷. Państwa zostały wystawione na naciski międzynarodowych i ponadlokalnych instytucji występujących w imieniu globalnego kapitału w celu powstrzymania niezależnej polityki gospodarczej. W efekcie państwo stało się słabe, ponieważ tylko słabe państwa umożliwiają nieskrępowaną działalność handlu, przemysłu informacyjnego i światowych finansów. Globalizacja ekonomii warunkuje rozdrobnienie polityczne²²⁸. W obliczu niestabilności gospodarczej, będącej wynikiem międzynarodowych operacji finansowych, niektórzy teoretycy uważają, że jedynie silne państwo jest w stanie przeciwstawić się jej skutkom²²⁹. Integracja kapitału i rozdrobnienie polityczne, globalizacja i podział terytorialny są odzwierciedleniem nowego podziału władzy i dominacji w świecie. Przywileje, suwerenność i wolność

²²⁵ *Ibidem*, s. 50.

²²⁶ D. W. Drezner, *Globalization and Policy Convergence*, „International Studies Review” 2001, s. 53–77.

²²⁷ A. Bharadwaj, *Understanding the Globalisation Mind Game*, „Strategic Analysis: a Monthly Journal of the IDSA” 2003, Vol. 27, No. 3, http://www.ciaonet.org/olj/sa/sa_jul03/sa_jul03bha01.html; zob. także: L. Thunrow, *The Future of Capitalism: How Today Economy Forces Shape Tomorrows World*, New York 1996, s. 127.

²²⁸ Z. Bauman, *Globalizacja*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2000, s. 82.

²²⁹ L. Grunberg, *The Changing IPE of Multinational Corporations*, [w:] D. N. Balaam, M. Veseth, *Introduction to International Political Economy*, Upper Saddle River 1996, s. 352–354.

działania znajdują się po stronie wolnego kapitału, któremu poddane są współczesne państwa. Powstanie nowej hierarchii społeczno-kulturalnej pociąga pojawienie się podziałów na dobrobyt i nędzę, dostęp do bogactw i władzy²³⁰.

Skutkiem osłabienia pozycji państwa stało się przemieszczenie w rozkładzie władzy społecznej i przede wszystkim niemożność rozwiązania problemów społecznych za pomocą skutecznych działań zbiorowych. Obecny stan państwa określa się jako jego wydziedziczenie z większości funkcji, które dotąd należały do administracji państwa narodowego i służyły ochronie podstawowych interesów ekonomicznych jego obywateli. Nowoczesne państwo zmuszone jest zrezygnować z utrzymania równowagi między rytmem wzrostu konsumpcji i przyrostem produktywności, a finansowa globalizacja osłabia jego mechanizmy kontroli²³¹. Nie da się utrzymać podziału na rynek wewnętrzny i globalny. Państwa zaczynają działać pod dyktando światowego rynku finansowego, który z racji swej pozaterytorialności i nieuchwytności nie podlega żadnej kontroli i nie ponosi za nic odpowiedzialności²³².

Globalizacja a środowisko społeczne

Globalizacja dwukierunkowo oddziałuje na środowisko społeczne: z jednej strony prowadzi do indywidualizmu i z aktywności jednostki czyni fundament funkcjonowania społeczeństwa i państwa; z drugiej wytwarza warunki dla powstania solidaryzmu społecznego w obliczu kryzysu życia publicznego. Podstawowym interesem występującym w porządku globalnym jest interes jednostki, któremu ustępują działania zmierzające do realizacji interesu wspólnoty. Relatywizacja wartości, pragmatyzm i prywatyzacja służą umocnieniu pozycji jednostki wobec wspólnoty i powstaniu społeczeństwa opartego na zasadzie wolnej konkurencji i rywalizacji²³³. Redukcja sfery publicznej i wycofanie się państwa z opieki socjalnej wobec obywateli, powiązane są z jednoczesnym wykluczeniem ekonomicznym nieprzystosowanych grup społecznych.

Podstawą społecznej rekonstrukcji mogą być małe wspólnoty zakorzenione w strukturze lokalnej. Wyodrębnić można trzy rodzaje wspólnot, będące konsekwencją adaptacji bądź nieprzystosowania do procesu globalizacji: wspólnotę osobistą, inkluzywną i opozycyjną²³⁴.

Wspólnota osobista występuje w środowisku grup zawodowych i oparta jest na niezobowiązujących, pośrednich kontaktach między jednostkami, zorientowanych wokół jakiegoś wspólnego interesu. Jest ona wynikiem indywidualizacji i podziałów społecznych, u podstaw leży brak trwałego poczucia więzi z innymi i łączności przestrzennej, chociaż występuje identyfikacja z grupą.

²³⁰ Z. Bauman, *Globalizacja...*, s. 84.

²³¹ E. B. Kapstein, *Governing the Global Economy: International Finance and State*, Cambridge 1994, s. 6–7.

²³² Z. Bauman, *Globalizacja...*, s. 79.

²³³ *Ibidem*, s. 53.

²³⁴ *Ibidem*, s. 54–59.

Wspólnoty inkluzywne polegają na wzmocnieniu wzorów społeczeństwa obywatelskiego przy zachowaniu autonomii jednostek. Powstają w określonym celu i nie są strukturami zamkniętymi. Podstawą ich działania jest realizacja interesu i dobra publicznego, wspierane są przez zewnętrznych ekspertów i instytucje, są całościami opartymi na wzajemnym zaufaniu i odpowiedzialności członków. Przyczyniają się do utrwalenia więzi lokalnych.

Wspólnoty opozycyjne powstają w wyniku wykluczenia bądź odrzucenia poszczególnych grup i społeczności w procesie globalizacji. Zorientowane są na utrzymanie stanu posiadania i jego obrony w obliczu zagrożeń niesionych przez przemiany cywilizacyjne. Wyróżnić można trzy podtypy wspólnot opozycyjnych. Pierwszy z nich łączy się z odrzuceniem przez panującą ideologię pewnych grup społecznych wyznaczających odmienne wartości kulturowe, które nie mieszczą się w kanonie współczesnej zachodniej cywilizacji. Występują przeciwko gospodarce rynkowej i demokracji parlamentarnej. Fundamentem integracji wewnątrz tych wspólnot staje się międzynarodowa wspólnota kulturowa powstała na gruncie norm religijnych i opozycyjna wobec cywilizacji zachodniej. Ponadnarodowy charakter pozwala na skuteczne działania przeciwko cywilizacji Zachodu.

Drugi podtyp wiąże się z wykluczeniem ekonomicznym konkretnych grup społecznych znajdujących się w obrębie poszczególnych społeczeństw. Wspólnoty te powstały z powodu nieprzystosowania do zasad gospodarki rynkowej, stąd głoszą powrót do tradycjonalistycznych wyobrażeń wspólnoty społecznej opartej na podstawach etnicznych i kulturowych. Występują one nie przeciwko globalnemu porządkowi, lecz przeciwko państwu narodowemu. Jako wspólnoty regionalne i grupowe nie mają charakteru ponadnarodowego.

Trzeci podtyp wspólnot opozycyjnych powstał w skali lokalnej. Służą one obronie pewnych środowisk przed wpływami grup kulturowo obcych lub przed wzrostem przestępczości. Podejmują działania tylko wskutek powstania konkretnego zagrożenia wobec norm obowiązujących wewnątrz nich. Oskarżają one władze lokalne i rząd o nieumiejętną politykę wewnętrzną, pozwalającą na napływ mniejszości etnicznych.

Globalizacja a podział świata²³⁵

Globalne rozprzestrzenienie się nowoczesnego modelu życia doprowadziło do unieważnienia podziału na centrum i peryferie w obrębie współczesnego świata. Klasyfikacja społeczeństw opierająca się na kryterium postępu i dobrobytu została unieważniona. Nowoczesność niosąca za sobą zaprowadzenie ładu i wzrostu gospodarczego dzięki globalizacji objęła cały świat. Nie ma sensu dalsze podtrzymywanie podziału na społeczeństwa nowoczesne i zacofane, ponieważ nowoczesny styl życia rozprzestrzenił się także wśród społeczeństw uważanych za zapóźnione cywilizacyjnie²³⁶.

²³⁵ Mam tu na myśli podział zgodny z teorią zależności i nowego ładu światowego Wallersteina.

²³⁶ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Kraków 2004, s. 110.

Zasięg modernizacji spowodował zjawisko „wypełnienia się świata”, czyli zablokowanie możliwości usunięcia wszelkich bezużytecznych, wykorzystanych jednostek i społeczeństw oraz odpadów produkcji przemysłowej i gospodarczej. Kategoria „wypełnienia się świata” w równym stopniu odnosi się do społeczeństw, jak i do przedmiotów czy towarów. Zniknęły miejsca, do których można byłoby przenieść bezproduktywne bądź nieprzystosowane do społeczeństwa nowoczesnego jednostki i grupy ludzkie²³⁷. Odkąd nowoczesny model życia przestał być przywilejem wybranych, zniknęły miejsca „niczyje”, „puste”, traktowane jako naturalne wysypiska odpadów i miejsca przeznaczenia dla jednostek zbędnych. Likwidacji uległa różnica między tym, co postępowe i nowoczesne, a tym, co dziewicze i bezpańskie.

W obliczu braku możliwości składowania i przetwarzania niepotrzebnych produktów kapitalistyczny system gospodarki osiągnął swój kres. Bauman odwołuje się do Róży Luksemburg, która twierdziła, że rozwój i akumulacja kapitału wymagają niekapitalistycznych formacji społecznych, które kapitalizm wykorzystuje dla własnego wzrostu²³⁸. Róża Luksemburg wiązała powstanie ekspansji kolonialnej z istnieniem kapitału finansowego i monopolu przemysłowych poszukujących nieustannego zysku poza rynkiem europejskim. Zatem pojawienie się ekspansji kolonialnej było bezpośrednim rezultatem spadku przeciętnej stopy zysku w krajach uprzemysłowionych, czyli wynikiem sprzeczności między nadprodukcją przemysłową a niedostateczną konsumpcją. Kolonializm umożliwił jednostronną wymianę między gospodarkami rozwiniętymi a obszarami zacofanymi i nierozwiniętymi gospodarczo²³⁹.

Obecnie warunki sprzyjające rozwojowi kapitalizmu zniknęły wraz z upadkiem kolonializmu i rynków zbytu dla nadprodukcji towarów. Równowaga ekologiczna i społeczno-polityczna w skali całej planety została naruszona z powodu rosnącej liczby odpadów przemysłowych i liczby „ludzi zbędnych”, to znaczy nie objętych żadnym prawem i nie przynależących do żadnego państwa. Na kategorię „ludzi zbędnych” składają się zarówno uchodźcy, jak i obywatele państw rozwiniętych, dla których nie ma pracy i perspektyw na odmianę losu.

Zasadniczym aspektem nowoczesności, za który odpowiadają procesy globalizacyjne jest wymóg rozwiązywania wszelkich globalnych problemów za pomocą działań lokalnych, co skazane jest z góry na porażkę²⁴⁰. Oraz wycofanie się państwa z jego funkcji socjalnych i opiekuńczych względem członków społeczeństwa i odwoływanie się do indywidualnej przedsiębiorczości obywateli w celu rozwiązania powszechnych problemów społecznych. Globalizacja stawia przed rządami państw zadanie uprawnocnienia ich autorytetu i żądania lojalności od obywateli, wobec których państwa zaprzestały roztaczania opieki socjalnej. Stąd troska o bezpieczeństwo materialne obywateli, którego nie da się zapewnić została zastąpiona troską o bezpieczeństwo fizyczne i osobiste. Zagrożenia ekonomiczne i socjalne zostały zastąpione przez zagrożenia globalnym terroryzmem²⁴¹.

²³⁷ *Ibidem*, s. 112.

²³⁸ *Ibidem*, s. 111.

²³⁹ M. Chmura, *Kolonializm i neokolonializm*, [w:] *Encyklopedia socjologii...*, t. 2, s. 36.

²⁴⁰ Z. Bauman, *Życie na przemiał...*, s. 114.

²⁴¹ *Ibidem*, s. 143.

Globalizacja umożliwiła pojawienie się nowych określeń kultury zachodniej przedstawianej jako kultura ryzyka, wielości wyborów, bycia w ruchu. Kultura nowoczesności da się opisać jedynie za pomocą kategorii niezaangażowania, nieciągłości i zapomnienia. Strategie życiowe i polityczne przynależące do takiej kultury nie odwołują się do trwałych i niezmiennych wartości i ideałów. Podobnie tożsamość ma charakter zmienny i tymczasowy, dostosowany do okoliczności²⁴².

Dżihad kontra McŚwiat

Globalizacja odpowiedzialna jest za dwa wzajemnie warunkujące się zjawiska: rozszerzanie się kultury masowej i międzynarodowego handlu, oraz tendencje partykularne, wymierzone w proces ujednoczenia świata. Według Benjamina Barbera, homogenizacja ekonomiczna świata (McŚwiat) wyzwala siły dążące do destabilizacji nowego porządku i wprowadzenia zasad opartych na tradycyjnym systemie wartości właściwym dla danej społeczności (dżihad). Oba zjawiska stanowią zagrożenie dla suwerenności państwa i społeczeństwa obywatelskiego, ponieważ narzucają zarówno państwu, jak i społeczeństwu arbitralny porządek, któremu struktury demokratyczne muszą się poddać. Z jednej strony jest to panowanie wolnego rynku, czyli hegemonia ekonomii nad wszelkimi innymi sferami funkcjonowania społeczeństwa, z drugiej istnienie sił separatystycznych, opartych na partykularnych interesach i działających za pomocą terroru i zastraszenia²⁴³. Zarówno McŚwiat, jak i dżihad starają się narzucić własne zasady wolnemu społeczeństwu i zmusić do podporządkowania im struktury państwa. Walka z tymi dwoma zjawiskami jest szczególnie utrudniona ze względu na ich globalny charakter, który uniemożliwia jakąkolwiek kontrolę prowadzoną przez państwo i społeczeństwo²⁴⁴. Konsekwencją globalizacji, która posiada przede wszystkim wymiar ekonomiczny i rynkowy, jest brak współmiernej współpracy politycznej i instytucji obywatelskich w skali międzynarodowej. Sektor rynkowy jest uprzywilejowany w stosunku do sektora politycznego, własność prywatna jest wyniesiona ponad własność publiczną, co prowadzi do przekazania władzy instytucjom prywatnym, niejasnym funkcjonowaniu i w swojej strukturze niedemokratycznym. Alternatywą dla globalnego rynku stają się międzynarodowe społeczne organizacje i ruchy obywatelskie reprezentujące interes publiczny i zaangażowane w utrzymanie wartości demokratycznych wobec imperatywów wolnego rynku²⁴⁵. Podobnie walka z dżihadem powinna być walką o rozprzestrzenianie demokracji w świecie, który nie jest beneficjentem ekonomicznych przemian.

²⁴² *Ibidem*, s. 182.

²⁴³ B. R. Barber, *Beyond Jihad Vs McWorld*, „The Nation Magazine” 2002, January 21, <http://www.benjaminbarber.com/beyondjihad.html> [14 listopada 2006].

²⁴⁴ *Idem*, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2004.

²⁴⁵ *Idem*, *Globalizing Democracy*, „The American Prospect”, Vol. 11, Issue 20, <http://www.prospect.org/print/V11/20/barber-b.html> [14 listopada 2006].





ROZDZIAŁ 2

Relacje między cywilizacjami Zachodu i świata arabskiego – przeszłość i teraźniejszość

2.1. Podboje Arabów w Europie we wczesnym średniowieczu

Zajęcie przez Arabów terenów Syrii i Egiptu umożliwiło im dostęp do wybrzeży Morza Śródziemnego. W pierwszej połowie VII wieku dochodziło do potyczek floty muzułmańskiej z siłami bizantyjskimi oraz do ekspedycji wymierzonych przeciwko bizantyjskim wyspom: Cyprowi, Krecie i Rodos. Zajęcie tych wysp było krótkotrwałe, gdyż Arabowie skierowali swoją uwagę na Sycylię¹. W 831 roku zdobyli Palermo, które przez cały okres panowania arabskiego na wyspie służył za przyczółek do dalszych podbojów: w 843 roku zdobyli Messynę, Syrakuzy w 878, w roku 896 Bizantyjczycy zrzekli się Sycylii. Arabowie zajęli także Bari i Taranto we Włoszech, skąd dokonywali najazdów na Neapol, Rzym i tereny północnych Włoch. Na początku Sycylia pod rządami Arabów podlegała dynastii Aghlabidów w Tunezji, a po przeniesieniu się Fatyamidów do Egiptu władza na wyspie przeszła w ręce Kalbitów, którzy byli namiestnikami aż do roku 1040. W wyniku konfliktów między muzułmanami kontrolę nad Sycylią z łatwością przejęli Normanowie. Do roku 1091 cała wyspa znalazła się pod

¹ Do pierwszych prób zajęcia wyspy doszło pod panowaniem kalifa Mu'awiji, potem, ok. 740 roku, Arabowie oblegali Syrakuzy i uzyskali trybut.



ich panowaniem. Kulturowe wpływy Arabów jednak przetrwały wśród Normanów i aż do XIII wieku, do panowania Fryderyka II z dynastii szwabskiej, język arabski był ważnym elementem życia dworskiego i naukowego².

Bardziej trwały i znaczący okazał się podbój Półwyspu Iberyjskiego. W 710 roku berberski wódz Tarif przedostał się przez cieśninę do miejscowości, która obecnie nosi jego imię i rok później wyruszył z ekspedycją zbrojną, która po wylądowaniu w Gibraltarze rozbiła armię wizygocką i zajęła Kordowę oraz Toledo. W roku 712 Musa zdobył Sewillę i Meridę, a do roku 718 Arabowie panowali już nad większą częścią Hiszpanii i zagrozili Francji. W 732 roku pod Poitiers zostali powstrzymani przez Karola Młota. W VIII wieku doszło do kolejnego napływu Arabów na Półwysep. Stolicą została Kordowa. W pierwszej połowie X wieku, w czasie panowania emira Ar-Rahmana, zerwane zostały związki nowego kalifatu ze Wschodem.

2.2. Wyprawy krzyżowe

Celem wypraw krzyżowych miała być obrona chrześcijaństwa wschodniego przed muzułmanami i islamem. W drugiej połowie XI wieku cesarstwo bizantyjskie zostało zagrożone przez najeźdźców tureckich, którzy następnie zajęli w wyniku pokonania Fatymidów Palestynę wraz z Jerozolimą. Turcy seldżuccy opanowali także Armenię i Niceę, zagrażając bezpośrednio Konstantynopolowi. W takiej sytuacji cesarz bizantyjski Aleksy I Komnen zwrócił się o pomoc do papieża i władców Zachodu. W zamysłu papieża Urbana II zorganizowanie krucjaty przeciwko Turkom miało służyć nie tyle obronie cesarstwa bizantyjskiego, ile przywróceniu władzy papieskiej nad Kościołem wschodnim i odebraniu Ziemi Świętej niewiernym. Ideologia walki za wiarę rozwijała się powoli, ponieważ hasło świętej wojny było obce chrześcijaństwu. W 1063 roku papież Aleksander II wezwał wszystkich chrześcijan do walki z muzułmanami na terenie Hiszpanii, a wcześniej Kościół bizantyjski zastosował pojęcie wojny z niewiernymi do walk z emiratami arabskimi w Syrii i Mezopotamii.

W roku 1095 papież Urban II wezwał na synodzie w Clermont do podjęcia pierwszej wyprawy krzyżowej. Ruch krucjaty trwał z przerwami do roku 1254 i ostatniej wyprawy francuskiej, przedsięwziętej przez Ludwika IX w roku 1270. Wynikiem pierwszej wyprawy było utworzenie pierwszego łacińskiego państwa na Wschodzie – hrabstwa Odessy, zdobycie Antiochii w 1098 roku, a przede wszystkim odbicie Jerozolimy z rąk Fatymidów w 1099 roku. Jerozolima przeszła pod formalną władzę papieża, a władza świecka sprawowana była przez Gotfryda z Bouillon, który przyjął tytuł „obrońcy Grobu Świętego”. Zdobycie Odessy przez emira Mosulu w 1144 roku stało się przyczyną zorganizowania przez Bernarda z Clairvaux drugiej wyprawy w latach 1147–1149. Nie osiągnęła jednakże żadnych sukcesów. Saladyn, który przejął władzę w Egipcie w 1171 roku, zajął Damaszek i Mosul (1183) a potem całe Królestwo Jerozolimskie, z wszystkimi portami oprócz Tyru, Trypolis i Antiochii. Upadek Jerozolimy pociągnął więc za sobą trzecią krucjatę (1189–1192), w której udział wzię-

² B. Lewis, *Arabowie w historii*, Warszawa 1995, s. 143.

li cesarz niemiecki Fryderyk Barbarossa, król angielski Ryszard Lwie Serce oraz król francuski Filip August. Ryszard zdobył twierdzę Akkon i zawarł pokój z Saladynem w 1192 roku, na mocy którego muzułmański władca zapewnił chrześcijanom wolny dostęp do Jerozolimy i miejsc kultu w innych miastach oraz zostawił w rękach królów jerozolimskich pas wybrzeża od Tyru do Jaffy. Czwarta wyprawa (1202–1204) została podjęta przez kupców weneckich, nie brał w niej udziału żaden władca europejski. Plan wyprawy był dziełem papieża Innocentego III; krzyżowcy mieli zdobyć Egipt, aby osłabić państwo Ajjubidów. Po przejęciu inicjatywy przez Wenecjan, jej celem stało się jednak cesarstwo bizantyjskie. Posługując się ubogim rycerstwem, dążyli oni do opanowania ziem cesarstwa i zdobycia łupów. Zniszczenie Konstantynopola przez krzyżowców w 1204 roku spowodowało upadek cesarstwa. Na jego gruzach utworzono cesarstwo Łacińskie, które teoretycznie miało służyć obronie chrześcijaństwa przed Turkami. Jednakże otwarło tylko Turkom drogę do Europy. Piąta wyprawa w 1218 roku pod przewodnictwem króla jerozolimskiego zaatakowała Egipt i zdobyła na krótko Damiettę. Jerozolima dostała się ponownie pod panowanie chrześcijan wyłącznie dzięki negocjacom cesarza Fryderyka II z sułtanem Al-Kamilem w latach 1228–1229. Okres ten określa się mianem szóstej krucjaty, chociaż nie miały miejsca żadne działania zbrojne. Fryderyk II uzyskał od sułtana Jerozolimę, Betlejem i Nazaret, w zamian za tolerowanie obecności muzułmanów w Królestwie Jerozolimskim. W roku 1244 Jerozolima znalazła się ponownie pod panowaniem sułtana Egiptu Ajuba. Ostatnie próby odzyskania dla papieżstwa Ziemi Świętej podjął król francuski Ludwik IX. Zorganizował siódmą wyprawę (1248–1254), w której uczestniczyli wyłącznie rycerze francuscy. W roku 1249 opanował Damiettę i wyruszył na Kair. Rok później Damietta znalazła się jednak pod panowaniem sułtana Egiptu. Ostatnia wyprawa Ludwika IX w 1270 roku skierowana została na Tunis i zakończyła się fiaskiem. Ludwik chciał wykorzystać poparcie Tunisu przeciwko Egiptowi, lecz wojsko francuskie pokonała zaraza, w wyniku której Ludwik IX zmarł, a armia powróciła do kraju³.

Celem wypraw krzyżowych, jak już wspomniano, obok ocalenia chrześcijaństwa wschodniego, było wyzwolenie Ziemi Świętej spod panowania niewiernych. Żaden z tych celów nie został jednak zrealizowany. Po upadku ruchu krucjatowego całe chrześcijaństwo wschodnie znalazło się pod panowaniem muzułmańskim. Krzyżowcy zniszczyli cesarstwo bizantyjskie, które stanowiło jedyną siłę osłaniającą Europę przed ekspansją turecką. Odtąd bezpośrednio zagrożonymi przez Turków były Wenecja i cesarstwo Habsburgów⁴. Dzięki wyprawom papieżstwo wzmocniło swój autorytet, stworzyło ruch chrześcijan wymierzony przeciwko niewiernym. Przyczyniło się jednak do zniszczenia dwóch ośrodków cywilizacji, które znajdowały się na Wschodzie: Konstantynopola i Kairu. W wyniku krucjat i schyłku kalifatu abbasydzkiego na znaczeniu zaczęły zyskiwać państwa zachodnie i Italia. Święta wojna chrześcijan przeciwko islamowi położyła jednak kres tolerancji muzułmanów wobec ich chrześcijańskich poddanych. Zakończyła także współpracę i wymianę kulturową między cesarstwem bizantyjskim a imperium muzułmańskim⁵.

³ B. Zientara, *Historia powszechna średniowiecza*, Warszawa 1994, s. 271.

⁴ S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, Warszawa 1988, t. 3, s. 434.

⁵ *Ibidem*, s. 439.

2.3. Imperium osmańskie

Pod koniec XVII wieku świat Zachodu zaczął zyskiwać przewagę nad potęgą turecką. W 1683 roku armia turecka poniosła porażkę pod Wiedniem, a w wyniku zawartego kilkanaście lat później pokoju, muzułmański władca przyjął warunki podyktowane przez władców europejskich⁶. Dla wielu krajów Europy skończyła się epoka dominacji imperium osmańskiego i groźba ataku z jego strony. Turcy zachowali wpływ jedynie na wybrzeżu Afryki Północnej i na Bałkanach.

Rejon Bliskiego Wschodu pozostawał we względnej izolacji do XVIII wieku. Od średniowiecza utrzymywane były kontakty handlowe między Arabami a państwami włoskimi, które utrzymywały placówki handlowe wzdłuż wybrzeży Lewantu i Egiptu. Także Portugalczycy w XVI wieku założyli faktorie w rejonie Żyznego Półksiężycza. Europejscy podróżnicy penetrowali najodleglejsze zakątki imperium osmańskiego, a rosnące w siłę Wielka Brytania i Francja rywalizowały ze sobą w opanowaniu Bliskiego Wschodu, aby przejąć drogę do Indii. Francuzi uważali, że najkrótsza droga wiedzie przez Egipt. Sądzono, iż przez port w Suezie francuska armia mogłaby dojść do Indii w sześć tygodni. W 1898 roku na Egipt wyprawił się Napoleon. Egipt nominalnie znajdował się pod władzą Turków osmańskich, ale faktyczne rządy sprawowali mamelucy, mówiący odmiennym językiem niż zróżnicowana religijnie i społecznie ludność kraju. Koptowie, Grecy i żydzi zajmowali się handlem, zbieraniem podatków, byli skrybami. Po łatwym opanowaniu Aleksandrii i Kairu Napoleon wystosował wezwanie do wykształconej warstwy ludności muzułmańskiej, aby przejęła władzę nad krajem. Apel Bonapartego nie znalazł jednak zrozumienia wśród ludności od wieków rządzonej przez obcych⁷. Nie udało mu się także zaangażować muzułmanów do służby państwowej, doszło do rewolty Egipcjan mówiących po arabsku przeciwko władzy francuskiej. Bunt stłumiono, a Napoleon zaczął realizować plan zdobycia Palestyny i Syrii, by otworzyć dalszą drogę na Wschód. Działania te udaremniła flota Wielkiej Brytanii. W 1798 roku Brytyjczycy zniszczyli flotę francuską pod Abukir i zatrzymali wojska Bonapartego w Palestynie, wspierając przy tym armię osmańską. Napoleon powrócił do Francji w 1799 roku. Francuzi zmuszeni byli opuścić Egipt w 1801 roku pod naporem wojsk tureckich dowodzonych przez Albańczyka Muhammada Alego oraz sił brytyjskich. Anglicy pozostali w Egipcie przez dwa lata. Dopiero na mocy układu z Francją zobowiązali się do zwrócenia Egiptu Osmanom. Inwazja francuska ujawniła jednak słabość zwierzchnictwa Ottomanów nad Egiptem i zacofanie imperium w stosunku do państw europejskich. W jej wyniku Turcy rozpoczęli modernizację imperium, natomiast Wielka Brytania poczuła się zagrożona przez francuskie wysiłki zmierzające do zdobycia drogi do Indii i postanowiła wzmocnić swoją obecność w regionie. W 1806 roku ponownie próbowała zająć Egipt, lecz została pokonana przez wojska Muhammada Alego. Niepowodzenia w Egipcie skierowały uwagę Wiel-

⁶ W 1699 roku zawarto pokój w Karłowicach między Turcją z jednej strony, a Polską, monarchią Habsburgów i Wenecją z drugiej. Na jego mocy władca osmański Husejn zmuszony był oddać Polsce Podole i Ukrainę, Habsburgom całe Węgry i Księstwo Siedmiogrodzkie, Wenecji Dalmację bez Dubrownika oraz Moreę. Pokój karłowicki osłabił imperium osmańskie na tyle, że nie mogło już zagrażać Europie.

⁷ W. R. Polk, *The Arab World*, Cambridge–London 1980, s. 70.

kiej Brytanii na rejon Morza Czerwonego i Zatoki Perskiej. Zawarła ona szereg umów z szejkanatami arabskimi nad Zatoką Perską, w wyniku których zostały one objęte brytyjskim protektoratem. Po wycofaniu się Napoleona Anglia zyskała przewagę na Bliskim Wschodzie.

2.4. Ekspansja kolonialna w świecie arabskim

Ekspansja kolonialna w świecie arabskim została zapoczątkowana przez Francję i Wielką Brytanię. Przedmiotem ich rywalizacji stał się Egipt jako najbardziej rozwinięty gospodarczo kraj arabski. Muhammad Ali korzystał z pomocy specjalistów francuskich przy modernizacji kraju, a za panowania jego następcy Saïda, Francja uzyskała koncesję na budowę Kanału Sueskiego. Wielka Brytania przejęła kontrolę nad Egiptem w rezultacie prowadzenia odpowiedniej polityki gospodarczej, która jeszcze przed podbojem w 1882 roku uzależniła kraj od imperium brytyjskiego. Interesy Wielkiej Brytanii skupiły się na Egipcie głównie ze względu na jego położenie na drodze do Indii.

Poprzez administrowanie Egiptem Wielka Brytania została wciągnięta w problemy krajów Bliskiego Wschodu, ustanowiła nową administrację również nad Sudanem i zmusiła Turków do zrzeczenia się półwyspu Synaj na rzecz Egiptu. Polityka brytyjska w regionie wspierała się na przekonaniu, że w każdej chwili droga do Indii może zostać opanowana przez inne mocarstwo, które przejmie kontrolę nad terenami Żyznego Półksiężycy. Dlatego Wielka Brytania widziała zagrożenie w polityce francuskiej, niemieckiej i rosyjskiej. Anglia także wysłała swoich agentów do Basry i Bagdadu, gdzie poprzez kontrolę szlaku wodnego wzdłuż Eufratu tworzyła swoje wpływy handlowe. Droga do Indii została zaś opanowana przez Kompanię Wschodnioindyjską.

Polityka brytyjska i francuska wobec Egiptu jest przykładem podboju formalnie niepodległego państwa, gdzie zrezygnowano ze stosowania środków militarnych na rzecz presji dyplomatycznej i uzależnienia ekonomicznego. Podobnie stało się w Syrii. Przypadek Libanu pokazuje, w jaki sposób Europa przez podsycanie różnic religijnych destabilizowała wewnętrzny porządek tego kraju, co przyczyniło się do rozprzestrzeniania europejskiej kultury i zdominowania tamtejszego systemu szkolnictwa przez zachodnie zakony religijne.

Od 1805 roku władzę w Egipcie przejął Muhammad Ali, który ogłosił się paszą z zachowaniem zwierzchności tureckiej. Podboje Muhammada Alego (w latach 1812–1813 zdobył dla sułtana Mekkę i Medynę, w roku 1818 Nedż, w 1820 opanował północną część Sudanu, a po zajęciu w 1832 roku Syrii i Cylicji zagroził bezpośrednio sułtanowi Mahmudowi II w Stambule) zmusiły Wielką Brytanię do działania. Istniało ponadto zagrożenie, że Egipt dążyć będzie do sojuszu z Rosją⁸.

Ali nie zgodził się na układ handlowy negocjowany przez Anglię z sułtanem, który mógł otworzyć rynek dotąd kontrolowany przez Egipt. Pod naciskiem Anglii sułtan

⁸ Po klęsce wojsk Wielkiej Porty pod Konyą, armia egipska mogła ruszyć na Stambuł. Dzięki interwencji Rosji Muhammad Ali wycofał wojska z Anatolii i uznał zwierzchnią władzę sułtana w zamian za uznanie jego panowania nad Palestyną, Syrią i Cylicją.

zmusił Muhammada Alego do opuszczenia Syrii w 1841 roku i znacznego zredukowania armii⁹.

Droga dla wpływów Zachodu w krajach Lewantu została jednak otwarta. Syria poddana została gwałtownym zmianom. Rynek syryjski został zalany ogromną ilością tanich towarów pochodzenia europejskiego, z którymi nie był w stanie konkurować miejscowy przemysł wyspecjalizowany w produkcji określonych dóbr na lokalne potrzeby. Tanie ubrania i tkaniny z Europy zmieniły również styl ubierania ludności¹⁰. Podobnie jak w Egipcie, zmiany wymuszone były przez rząd inwestujący w armię. Armia zabezpieczała drogi i umożliwiała handel oraz transport towarów, co spowodowało połączenie rynku lokalnego z zachodnimi. Do 1857 roku przestał istnieć stary szlak handlowy między Bagdadem a Damaszkiem, obsługiwany przez karawany¹¹. Zgodnie z zaleceniami Francji i Wielkiej Brytanii, władcy osmańscy rozpoczęli działania wymierzone przeciwko plemionom beduińskim. Starano się zepchnąć je w głąb pustyni i uniemożliwić wymianę handlową z miastami oraz zmusić do płacenia podatków i osiedlania się¹². W Syrii rząd egipski podjął próbę osiedlania plemion koczowniczych i zmuszenia ich do produkcji rolniczej na potrzeby rynku. Po wycofaniu się Egipcjan z Syrii produkcja upadła, a koczownicy powrócili do poprzedniego życia. Kolejne próby osiedlania przeprowadzał na tym terenie zarządca Turków osmańskich¹³.

Z kolei okupacja egipska w Libanie naruszyła tradycyjny porządek i równowagę w stosunkach między mniejszościami religijnymi zamieszkującymi ten kraj. Miało to konsekwencje dla przyszłości Libanu, który stał się odtąd enklawą chrześcijan zwróconą ku Zachodowi. Polityka egipska faworyzowała chrześcijan, nadając im m.in. status właścicieli ziemskich i wierzycieli druzów, którzy byli wcześniejszymi posiadaczami tych ziem. Kiedy Egipcjanie opuścili Liban, druzowie próbowali odzyskać swoją własność, chrześcijanie zostali jednak wsparci przez mocarstwa europejskie – szczególnie Francję i Wielką Brytanię, która uznała się za strażnika pokoju. Gdy chrześcijanie napadli na ziemie druzów i zostali przez nich pobici, Europejczycy uniemożliwili druzom pobieranie podatków z ich własności¹⁴. Napięcia między chrześcijanami a druzami znalazły kulminację w wojnie domowej w 1860 roku. Podczas wojny Francja wysłała do Libanu wojska, aby zaprowadziły tam pokój. Ostatecznie w 1864 roku sułtan i mocarstwa zachodnie potwierdziły autonomię Libanu pod rządami chrześcijan¹⁵.

Liban wydawał się idealnym miejscem do prowadzenia zachodnich misji chrześcijańskich, również ze względu na swoją izolację od innych krajów arabskich. Religijne mniejszości w tym kraju posiadały długoletnią tradycję kontaktów z Zachodem, co ułatwiło powstanie pierwszej misji amerykańskiej w 1831 roku. Ponieważ nie powiodły się próby nawrócenia muzułmanów, Amerykanie rozpoczęły działalność edu-

⁹ W. R. Polk, *The Arab World...*, s. 78.

¹⁰ *Ibidem*, s. 77.

¹¹ *Ibidem*, s. 80.

¹² I. M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge–New York–Sydney 1991, s. 647.

¹³ W. R. Polk, *The Arab World...*, s. 82.

¹⁴ W 1840 roku Ibrahim Pasza przy udziale maronitów stłumił powstanie druzów w Syrii. Od tego roku datuje się dwudziestoletni okres wojen między druzami a chrześcijanami.

¹⁵ M. Gdański, *Arabski Wschód*, Warszawa 1963, s. 131.

kacyjną. Rozpoczęli tłumaczenia na arabski wielu tekstów zachodnich oraz Nowego Testamentu. W 1866 roku utworzyli Amerykański Uniwersytet w Bejrucie i sieć szkół w rejonie Bliskiego Wschodu. Francuzi natomiast otworzyli Jezuicki Uniwersytet Świętego Józefa. Do wybuchu pierwszej wojny światowej w regionie istniało przeszło trzysta obcych placówek edukacyjnych¹⁶.

Natomiast wpływy brytyjskie w Egipcie wzrosły za panowania wnuka Muhammada Alego, Abbasa Paszy (1848–1854), kiedy wydał on zgodę na koncesję umożliwiającą Anglii budowę pierwszej w kraju linii kolejowej, łączącej Kair z Suezem – ważnego elementu drogi do Indii. Następca Abbasa, Said Pasza z kolei uległ wpływom francuskim.

W 1854 roku Ferdynand de Lesseps przekonał Saida Paszę do nowej inwestycji, jaką był projekt Kanału Sueskiego. Dostał koncesję na wykopanie kanału łączącego Morze Śródziemne z Morzem Czerwonym. Władca Egiptu nie posiadał jednak prawa do użytkowania kanału. Said musiał wykupić pakiet akcji Towarzystwa Kanału Sueskiego, w tym celu zaciągnął pożyczki w bankach francuskich i angielskich. Egipt dostał jedynie 15% profitu netto, w zamian za co musiał zaopatrzyć kompanię w siłę roboczą w liczbie 20 tys. robotników¹⁷. Otwarcie Kanału nastąpiło w 1869 roku. Politykę zadłużania kraju prowadził także po śmierci Saida Ismail Pasza. Niezależność Egiptu od imperium osmańskiego osiągnął kosztem gigantycznego zadłużenia państwa w bankach europejskich. Dzięki pożyczkom zdołał wykupić od sułtana dziedziczny tytuł kedywa, który zapewniał samodzielne rządy¹⁸. W tym czasie zadłużenie Egiptu znacznie wzrosło, przyczynił się do tego system koncesji przynoszący zyski Francji i Wielkiej Brytanii. Opodatkowanie ludności w latach 1861–1875 wzrosło pięciokrotnie. W 1875 roku Anglia wykupiła od kedywa 44% akcji Towarzystwa. Pozwoliło to Wielkiej Brytanii przejąć kontrolę nad Kanałem Sueskim. Do 1875 roku Egipt wyprzedził swoje udziały w kompanii, dzięki czemu wierzyciele przejęli zyski ze ściągania podatków i zyskali udziały w znacznej części egipskiej gospodarki. Dwie trzecie dochodu państwa egipskiego było przeznaczane na pokrycie długów, ale w 1876 roku Egipt ogłosił swoją niewypłacalność, w jej wyniku został mu narzucony Międzynarodowy Zarząd Długu Państwowego, oznaczający francusko-brytyjską kontrolę nad dochodami kraju, koleją oraz portem w Aleksandrii¹⁹. Polityka Anglii i Francji doprowadziła do wybuchu powstania narodowego. W wyniku buntu oficerów w 1882 roku Arabi Pasza wezwał na pomoc siły Wielkiej Brytanii i Francji. Brytyjczycy zbombardowali Aleksandrię i przejęli władzę nad Egiptem²⁰. Do pierwszej wojny światowej kraj ten pozostawał częścią imperium osmańskiego, rzeczywistą władzę sprawowali jednak Brytyjczycy poprzez urząd Konsula Generalnego. Kedyw był całkowicie od nich zależny. Gospodarka kraju została poddana kolonialnej eksploatacji i uzależniona od odbiorców brytyjskich.

¹⁶ W. R. Polk, *The Arab World...*, s. 84.

¹⁷ *Ibidem*, s. 85.

¹⁸ S. C. Easton, *The Rise and Fall of Western Colonialism*, New York–Washington–London 1965, s. 39.

¹⁹ M. Gdański, *Arabski Wschód...*, s. 134–135.

²⁰ W. R. Polk, *The Arab World...*, s. 87.

Na Bliskim Wschodzie zaczęło się osiedlać coraz więcej Europejczyków prowadzących działalność handlową i dyplomatyczną, a w związku z tym, mocarstwa europejskie wymogły na Wielkiej Porcie prawo do tego, aby obywatele państw europejskich podlegali na terenach muzułmańskich wyłącznie prawu własnych krajów. Dzięki temu Europejczycy zostali wyłączeni z obowiązującego prawa islamskiego, traktującego niewiernych chrześcijan jako chronione mniejszości.

Po upadku imperium osmańskiego

Na przestrzeni XIX wieku imperium osmańskie, które obejmowało znaczne obszary Europy, Azji i Afryki nie było już w stanie utrzymać swych posiadłości. Koniec imperium oznaczał dla ludów arabskich przede wszystkim koniec pewnego porządku politycznego, społecznego i religijnego. Imperium zapewniało Arabom poczucie przynależności do muzułmańskiej wspólnoty cywilizacyjnej opartej na uniwersalnym porządku, który był reprezentowany przez dynastię osmańską i sułtana, oraz islamskie instytucje i praktyki. Władzę sułtanów legitymizowało prawo szariat. Byli oni także dziedzicami muzułmańskiej tradycji i osiągnięć przeszłości, jedyną siłą zdolną przeciwstawić się ekspansji potęg europejskich. Jednak kiedy Wielka Brytania, Francja i Rosja podbiły terytoria muzułmańskie i otwały drogę do kolonizacji tych obszarów, skończyła się autonomia plemion i obszarów wiejskich, jaką posiadały za panowania tureckiego. Kulturowa różnorodność, swoboda polityczna i religijna zostały zastąpione kontrolą państwową na wzór europejski²¹. Podczas XIX i początków XX stulecia imperium osmańskie, Egipt oraz Iran stanowiły główne siły w regionie i spełniały rolę ośrodków cywilizacji muzułmańskiej.

Powstanie terytoriów mandatowych ukształtowało nowy porządek polityczny. Rozczłonkowanie imperium i utworzenie pięciu państw arabskich zmieniło oblicze regionu. Syria, Liban, Palestyna, Irak i Transjordanian kierowały się własną polityką wyznaczaną przez państwa kolonialne. Przestały istnieć dotychczasowe centra autorytetu uznawane przez wszystkich muzułmanów na Bliskim Wschodzie. Polityczna fragmentaryzacja świata arabskiego wzmocniła etniczne i religijne różnice w jego obrębie, a aktywność tego świata została skierowana na uzyskanie niepodległości²². Walka przeciwko europejskiej kolonizacji stała się jednym z elementów podziału społeczeństw arabskich. Państwa kolonialne przyczyniły się do zróżnicowania struktur władzy w podlegających im krajach: w Egipcie i Maroku zachowały lokalne struktury, natomiast w Iraku i Syrii zostały one zlikwidowane.

Brytyjczycy zajęli Egipt w 1882, Francja Algierię w 1830 roku, cesarska Rosja zajęła ogromne obszary Kaukazu i Centralnej Azji. Po pierwszej wojnie światowej imperium osmańskie zostało podzielone przez mocarstwa europejskie, które ustanowiły swoje strefy wpływów zarówno politycznych, jak i ekonomicznych. Koniec pierwszej wojny światowej zostawił Mezopotamię i Lewant pod okupacją brytyjską i francuską.

²¹ W. L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East*, Colorado–Oxford 2004, s. 169.

²² *Ibidem*, s. 171–173.

Wielka Brytania obejmowała swoim mandatem Palestynę, Transjordanie²³ oraz księstwa na południu Półwyspu Arabskiego²⁴, utrzymała także swoje wpływy w Egipcie²⁵ i Iraku²⁶. Sudan od chwili pokonania mahdystów w 1898 roku traktowany był przez Brytyjczyków jako kolonia, Kuwejt posiadał status autonomicznego państwa (w wyniku układu z Brytanią w 1899 roku zobowiązał się nie zawierać żadnych układów bez zgody imperium brytyjskiego), Aden był natomiast kolonią brytyjską od 1839 roku. Francja panowała nad krajami Maghrebu – Marokiem, Algierią i Tunezją²⁷ oraz obejmowała swoim protektoratem Syrię i Liban. Libia po zwycięstwie aliantów przestała być kolonią włoską i znalazła się pod okupacją angielską i francuską.

Przed drugą wojną światową jedynie cztery państwa arabskie były niepodległe – Egipt, Irak pozostający w ścisłym związku traktatowym z Anglią oraz monarchie dziedziczne – Arabia Saudyjska i Jemen²⁸. Rozpoczęcie drugiej wojny światowej i początkowa przewaga Niemiec na arenie międzynarodowej obudziły w krajach arabskich nadzieję na uzyskanie niepodległości i wyzwolenie spod panowania kolonialnego. Dlatego też część kół politycznych nie udzielała początkowo poparcia siłom aliantów, mając na uwadze niepodległość państw arabskich. Zwłaszcza w Iraku silne były sympatie proniemieckie, w maju 1941 roku wybuchło w Iraku powstanie antybrytyjskie, stłumione jednak przez Anglików. W roku 1943 Irak wypowiedział wojnę państwom Osi, a w 1945 podpisał Kartę Narodów Zjednoczonych. Jeszcze w czasie trwania wojny proklamowano niepodległość Syrii i Libanu w 1941 roku, chociaż dopiero w 1946 roku kraje te opuściły wojska francuskie. Obok Syrii i Libanu niepodległość uzyskała także Transjordania.

2.5. Świat arabski po drugiej wojnie światowej

Na lata 40. i 50. – obejmujące panowanie prezydenta Nasera Egipcie (1952–1970) – przypada rozwój ideologii panarabskiej, zainteresowanej zjednoczeniem całego świata

²³ Transjordania została utworzona w 1921 roku jako emirat Transjordanii z części Palestyny leżącej na wschód od Jordanu; władzę nad emiratem sprawował wysoki komisarz brytyjski z siedzibą w Jerozolimie, na tronie osadzony został emir z rodu Haszymidów.

²⁴ Od XIX wieku Anglicy rozszerzali swoją władzę w Arabii Południowej, w latach 1888–1915 powstał Angielski Protektorat Aden podzielony na Protektorat Wschodni i Zachodni.

²⁵ Egipt był pod protektoratem brytyjskim od 1914 roku. W wyniku powstania przeciwko władzy brytyjskiej w 1922 roku Anglicy zniesli protektorat i ogłosili niepodległość Egiptu, przy zachowaniu kontroli nad siecią komunikacyjną kraju i sprawowaniu ochrony nad mniejszościami narodowymi. Traktat z roku 1936 pomimo zniesienia okupacji brytyjskiej, pozostawiał Egipt pod kontrolą imperium.

²⁶ W 1920 roku na mocy postanowień konferencji w San Remo, Wielka Brytania otrzymała mandat nad Irakiem. W 1938 roku podpisano traktat brytyjsko-iracki, gwarantujący specjalne prawa Wielkiej Brytanii związane ze sprawowaniem przez nią mandatu, chociaż Irak został członkiem Ligi Narodów w 1932 roku.

²⁷ Maroko zostało objęte francuskim protektoratem w 1912 roku i podzielone na sferę wpływów francuskich i hiszpańskich, natomiast Tunezja stanowiła protektorat francuski od 1881 roku, a kolonizacja Algierii rozpoczęła się w 1830 roku.

²⁸ Jemen stał się niezależnym państwem w 1918 roku, natomiast tzw. Jemen Południowy był kolonią brytyjską aż do 1967 roku. Oman był związany z Wielką Brytanią od 1853 roku, w 1892 doszło do podpisania umowy o zakazie zawierania traktatów przez Oman z innymi państwami oraz sprzedaży ziemi innym państwom poza Wielką Brytanią. Umowy z roku 1911 i 1922 o wyłącznym prawie do eksploatacji ropy naftowej w Omanie przez Wielką Brytanię, ugruntowały jej panowanie w tym kraju.

ta arabskiego wokół wspólnego dziedzictwa islamu i przeciwko panowaniu kolonialnemu. Na idee nacjonalizmu arabskiego składało się przekonanie, że narody mówiące językiem arabskim powinny tworzyć jedno państwo, ponieważ posiadają wspólną religię, kulturę i historię. Jedność krajów arabskich miała zapewnić im wyzwolenie spod panowania kolonialnego, zerwanie z zacofaniem gospodarczym, społecznym i politycznym. Ideologia jedności odwoływała się do przeszłości ludów arabskich, przede wszystkim do początków islamu, kiedy to cywilizacja arabska wzniosła się na wyżyny swojego rozwoju. Obok wspólnoty językowej i historycznej panarabizm zakładał także jedność terytorialno-geograficzną państw arabskich, pochodzenie etniczne i tradycję osadzoną w religii – islamie²⁹. Po wycofaniu się mocarstw kolonialnych i uzyskaniu niepodległości państwa arabskie podejmowały próby zbudowania jednoczącej je tożsamości wokół ideologii nacjonalizmu. Posiadała ona znaczne poparcie społeczne, nie zdołała jednak zintegrować w jedną całość powstałych po upadku kolonializmu państw. Nie rozwiązała także żadnego z problemów społecznych i ekonomicznych, przed którymi stanęły społeczeństwa modernizujących się krajów arabskich³⁰.

Początkowo przedstawiciele radykalnego islamu, między innymi Sajjid Qutb, wspierali panarabski nacjonalizm, żywiąc przekonanie, iż dążenie do jedności arabskiej stanowi konieczny etap do osiągnięcia w przyszłości jedności islamskiej. Kiedy okazało się, że panarabizm sprowadza islam do jednego z elementów kulturowego dziedzictwa Arabów i za podstawę jedności uznaje język, został on odrzucony przez fundamentalistów jako sprzeczny z zasadami wiary³¹. Zdaniem Qutba, tożsamość muzułmanina nie może być określana przez przynależność terytorialną czy narodową, jest wyznaczana wyłącznie przez przestrzeganie szariatu³². Reżim wojskowy Nasera został uznany przez Braci Muzułmanów za świecki nacjonalizm będący zagrożeniem dla islamu.

W 1945 roku powstała Liga Państw Arabskich, w której skład wchodziły Egipt, Syria, Liban, Transjordania, Irak, Arabia Saudyjska i Jemen. Pakt Ligi Państw Arabskich podpisany przez te państwa miał na celu zacieśnienie współpracy między niepodległymi państwami arabskimi, zwracając uwagę na ich wspólne dobro i przyszłość, umacnianie niepodległości oraz obronę interesów. Liga wyznaczyła też kierunek wspólnego działania w kwestii Palestyny i współpracy z innymi państwami arabskimi, które nie uzyskały jeszcze niepodległości. Cele Ligi obejmowały również walkę z dominacją mocarstw europejskich i starania o opuszczenie przez obce wojska ziem arabskich, łącznie z terenami Afryki Północnej. Powstanie Ligi Arabskiej było możliwe dzięki wsparciu Wielkiej Brytanii, która starała się wykorzystać ruch panarabski do usunięcia przeciwników swojej polityki na Bliskim Wschodzie i zyskać poprzez niego wpływ na kształtowanie sytuacji w świecie arabskim³³. Jednakże integracja państw arabskich nie sprzyjała polityce Wielkiej Brytanii, zwłaszcza w kwestii Palestyny.

²⁹ T. Fryzel, *Jedność arabska. Idea i rzeczywistość*, Warszawa 1974, s. 29.

³⁰ G. Corm, *Bliski Wschód w ogniu*, Warszawa 2003, s. 119.

³¹ E. Sivan, *Radykalny islam*, Kraków 2005, s. 45.

³² *Ibidem*, s. 47.

³³ M. Gdański, *Arabski Wschód...*, s. 309.

Sprawa Palestyny

Kwestia palestyńska stała się głównym elementem, wokół którego kształtowały się i nadal kształtują stosunki między Zachodem a światem arabskim. Obok upadku imperium Turków osmańskich, kolonizacji przez mocarstwa europejskie i procesu uzyskiwania niepodległości, sprawa utworzenia państwa żydowskiego odegrała kluczową rolę we wzajemnych kontaktach. Początkowo powstanie Izraela zostało uznane przez kraje arabskie za sytuację przejściową i konsekwencję kolonialnej polityki Wielkiej Brytanii. Umocnienie Izraela i wsparcie udzielone mu ze strony Stanów Zjednoczonych spowodowały jednak zmianę w postrzeganiu przez Arabów roli Zachodu na Bliskim Wschodzie. Przeświadczenie o nieuchronnym końcu epoki kolonialnej ustąpiło przekonaniu o kontroli regionu przez siły zewnętrzne i poddaniu wpływom obcej dominacji, wobec której świat arabski pozostaje bezsilny. W odczuciu Arabów Wielka Brytania i Francja zostały usunięte przez Stany Zjednoczone i Izrael, które realizują własne interesy polityczne i ekonomiczne.

Polityka Wielkiej Brytanii zaważyła na współczesnej historii Bliskiego Wschodu, szczególnie przez podpisanie deklaracji Balfoura w 1917 roku, która dawała wyraźne nadzieje syjonistom na utworzenie państwa żydowskiego w Palestynie. Wielka Brytania, sprawując mandat nad Palestyną od roku 1920, przyczyniła się do imigracji żydowskiej na tereny Palestyny. Imigracja ta łączyła się z wykupem ziemi przez osadników żydowskich i wywłaszczeniem ludności arabskiej. W 1936 roku doszło do powstania i strajku generalnego przeciwko administracji angielskiej z powodu niespełnienia przez nią żądań strony arabskiej: wstrzymania imigracji żydowskiej, wykupu ziemi i powołania rządu narodowego z większością arabską. Strajk zakończył się po 6 miesiącach dzięki interwencji monarchów arabskich, ale powstanie trwało z przerwami do roku 1939.

W 1939 roku w Londynie odbyła się konferencja, mająca zdecydować o losach Palestyny. Wzięli w niej udział Arabowie, Żydzi z Palestyny, reprezentanci pięciu niepodległych państw arabskich oraz przedstawiciele organizacji syjonistycznych ze Stanów Zjednoczonych i Europy. Uczestnicy konferencji obradowali oddzielnie z powodu niechęci Arabów do zasiadania do wspólnego stołu z Żydami. Nie zdołano uzgodnić wspólnego stanowiska: Żydzi nie zrezygnowali z utworzenia własnego państwa, wstrzymania imigracji i wykupu ziemi.

Wobec braku kompromisu Wielka Brytania wydała tzw. Białą Księgę, która zawierała zasady nowej polityki Brytanii w sprawie Palestyny oraz plan utworzenia jednego niezależnego państwa z rządem arabsko-żydowskim, złączonego z Anglią traktatem. Nowe państwo miało powstać do 1949 roku. Dokument ten ograniczał imigrację żydowską do 75 tys. osób w okresie najbliższych pięciu lat, następnie imigracja miała być uzależniona od warunków ekonomicznych i społecznych kraju, ważna była także zgoda Arabów.

Prawo wykupu ziemi przez Żydów również miało być regulowane, służyć temu miał podział Palestyny na trzy strefy: dozwolonego, ograniczonego oraz zakazanego wykupu ziemi. Propozycja brytyjska została odrzucona przez Żydów, przyjęły ją tylko

nieliczne organizacje arabskie³⁴. W czasie drugiej wojny światowej powstał skrajny program ruchu syjonistycznego przedstawiony przez Dawida Ben Guriona w Nowym Jorku w 1942 roku i przyjęty na kongresie Amerykańskiej Organizacji Żydowskiej. Program zakładał utworzenie państwa żydowskiego obejmującego całą Palestynę, utworzenie stałej armii żydowskiej i odrzucenie Białej Księgi, a tym samym nieograniczoną imigrację żydowską na tereny Palestyny³⁵. Zwycięstwa aliantów na Środkowym Wschodzie oraz w Afryce Północnej pozwoliły Żydom na nieliczenie się z arabskim ruchem nacjonalistycznym w Palestynie. Zakończenie wojny nie przyniosło rozwiązania sprawy palestyńskiej, uczyniło natomiast konflikt palestyński głównym problemem świata arabskiego. Zarówno Żydzi, jak i Arabowie żądali wycofania się wojsk brytyjskich i likwidacji mandatu brytyjskiego nad Palestyną.

W roku 1947 Wielka Brytania przekazała sprawę Palestyny do ONZ, chociaż nie oznaczało to jej rezygnacji z mandatu. Decyzja ta była wynikiem niepowodzenia kolejnych planów i projektów brytyjskich, m.in. utworzenia z Palestyny federacji na bazie autonomii prowincjonalnej. Również kraje Ligi Arabskiej zainteresowane były włączeniem sprawy Palestyny do obrad ONZ. W roku 1947 Zgromadzenie Ogólne ONZ zatwierdziło plan podziału Palestyny na dwa państwa i uznanie Jerozolimy i Betlejem za strefę międzynarodową. Oznaczało to zakończenie mandatu Wielkiej Brytanii nad Palestyną do 15 maja 1948 roku³⁶. Do czasu złożenia przez nią mandatu Anglia sprawowała całkowitą władzę w kraju i nie dopuszczała na teren Palestyny żadnej misji ONZ, która mogłaby zapobiec rozruchom po opuszczeniu Palestyny przez Brytyjczyków.

14 maja 1948 roku wygasł mandat Wielkiej Brytanii nad Palestyną i nieomal natychmiast proklamowano powstanie państwa Izrael, przekształcono Żydowską Radę Narodową w Tymczasową Radę Państwa. Władze uniwersytetu al-Azhar ogłosiły dżihad przeciwko siłom popierającym syjonistów. W odpowiedzi na ogłoszenie świętej wojny do Palestyny zaczęły napływać ochotnicy z krajów arabskich. Wkrótce utworzono Arabską Armię Wyzwolenia, która jednak nie miała żadnych szans wobec przewagi militarnej oddziałów żydowskich³⁷. Wybuchła wojna arabsko-izraelska, podczas której strona arabska reprezentowana była przez pięć państw, ale mimo to poniosła całkowitą klęskę, a Izrael powiększył swoje terytorium o 77% obszaru całej Palestyny. Klęska państw arabskich pociągnęła za sobą przede wszystkim problem uchodźców, wytyczenia nowych granic Izraela oraz udostępnienia Kanału Sueskiego dla żeglugi izraelskiej.

We wrześniu Liga Arabska powołała rząd Palestyny w Gazie – z muftim Jerozolimy na czele – oraz ustanowiono niepodległość całej Palestyny. Proklamacji Wysokiego Komitetu Arabskiego nie uznała jednak Transjordanian i prowadziła własną

³⁴ G. E. Kirk, *A Short History of the Middle East from the Rise of Islam to the Modern Times*, London 1961, s. 158.

³⁵ *Ibidem*, s. 204.

³⁶ Sprawę Palestyny w Organizacji Narodów Zjednoczonych zob.: *Historia krajów arabskich 1917–1966*, Warszawa 1974, s. 138–140.

³⁷ Żydzi po przybyciu do Palestyny założyli liczne organizacje zbrojne, istniała Hagana – podziemne wojsko Agencji Żydowskiej, organizacje terrorystyczne prawicy nacjonalistycznej – Irgun Cwai Leumi i Lechi, dobrze wyszkolone i uzbrojone.

politykę wobec Palestyny, szukając porozumienia z organizacjami żydowskimi. W jej staraniach wspierała ją Wielka Brytania, która uznała Izrael oraz aneksję części terytorium Palestyny przez Jordanię, dzięki czemu utrzymała swoje wpływy w regionie.

2.6. Świat arabski w okresie zimnej wojny

Zimnowojenny podział sił nie ominął krajów Bliskiego Wschodu. Dla mocarstw zachodnich posiadał ogromne znaczenie strategiczne, nie tylko ze względu na obecność ropy naftowej, ale i krzyżowanie się ważnych węzłów komunikacyjnych. Zakładały one także wykorzystanie pozycji w tym rejonie dla realizacji porozumień i paktów wojskowych wymierzonych przeciwko Związkowi Radzieckiemu i jego sojusznikom. Politykę w tym zakresie tworzyły między innymi: tzw. doktryna Trumana z 1947 roku, deklaracja Anglii, Francji i Stanów Zjednoczonych z roku 1950 w sprawie koordynacji dostaw broni, Pakt bagdadzki z 1955 roku oraz doktryna Eisenhowera w 1957 roku. Stany Zjednoczone zaczęły odgrywać ogromną rolę na Bliskim Wschodzie. W 1947 roku prezydent Truman zapoczątkował nowy etap polityki Stanów Zjednoczonych na Bliskim Wschodzie – poprzez stopniowe wypieranie Wielkiej Brytanii, zakładanie baz wojskowych i działalność polityczną oraz ekonomiczną. Pomoc militarna i ekonomiczna skierowane były do całego świata arabskiego. Kolejną próbą wciągnięcia krajów arabskich w orbitę wpływów zimnowojennych było podpisanie w 1950 roku, po powstaniu Paktu Atlantyckiego przez Anglię, Stany Zjednoczone i Francję, deklaracji o skoordynowaniu dostaw broni i wyposażenia dla krajów Bliskiego Wschodu. Kraje arabskie uznały deklarację za próbę uzależnienia od Zachodu, zaakceptował ją jedynie Izrael.

Kraje arabskie sprzeciwiały się wszelkim próbom powiązania ich z polityką państw zachodnich, uważając je za sprzeczne z interesami świata arabskiego. Kiedy w roku 1955 podpisano Pakt bagdadzki między Turcją a Irakiem, zamierzano objąć nim resztę krajów arabskich w celu zbudowania wspólnego bloku zachodniego. Projekt ten nie doczekał się realizacji, ponieważ kraje arabskie konsekwentnie odmawiały współpracy z Zachodem, starając się zachować neutralność. Przystąpiły do niego natomiast Wielka Brytania, Pakistan i Iran. Świat arabski określił istnienie Paktu bagdadzkiego jako próbę umocnienia obcej dominacji i ograniczenia suwerenności krajów arabskich. Szczególnie silnie występowały przeciwko niemu Arabia Saudyjska i Syria. Po przewrocie wojskowym w Egipcie i obaleniu monarchii w 1952 roku przywództwo polityczne w regionie przejął premier Naser.

W 1955 roku Naser wziął udział w konferencji krajów niezaangażowanych w Bandungu, gdzie określił priorytety egipskiej polityki międzynarodowej. Potępił kolonializm oraz imperializm zachodni w postaci paktów wojskowych na terenach krajów arabskich, a także skrytykował politykę Izraela wobec Palestyńczyków³⁸. Jednocześnie Egipt poszukiwał źródeł dostaw broni, z powodu nasilających się aktów zbrojnych ze strony Izraela. Ponieważ transakcje z państwami zachodnimi nie były możliwe ze względów politycznych, podpisał umowę z Czechosłowacją. Świat zachodni uznał

³⁸ T. Fryzel, *Jedność arabska...*, s. 121.

ten krok za wstęp do sojuszu z państwami komunistycznymi, a do Egiptu przybył wówczas osobisty wysłannik prezydenta Stanów Zjednoczonych do spraw Bliskiego Wschodu Georgie V. Allen. Pomimo tego, Egipt rozpoczął współpracę gospodarczą z krajami socjalistycznymi i zawarł porozumienia o wspólnej obronie z Syrią i Arabią Saudyjską. Wynikiem rozmów między tymi krajami było opublikowanie komunikatu krytykującego zimną wojnę i wciąganie krajów arabskich w orbitę obcych paktów wojskowych, które były wymierzone przeciwko jedności krajów arabskich. Egipt, Syria i Arabia Saudyjska poparły sprawę palestyńską, złożyły obietnicę pomocy Jordanii w wypadku zaatakowania jej przez Izrael, i odniosły się do sytuacji Algierii, wzywając Francję do przyznania jej pełnej niepodległości. Należy podkreślić, że okres zimnej wojny był dla państw arabskich czasem przebudzenia narodowego, dążenia do wyzwolenia się spod panowania kolonialnego i rozwoju idei jedności wszystkich krajów arabskich. Związane było z tym powstanie Ligi Państw Arabskich w 1945 roku. Ogromne znaczenie dla wzrostu świadomości narodowej i rozwoju panarabizmu miało powstanie państwa Izrael i konflikt palestyński, przejęcie władzy przez prezydenta Nasera w Egipcie i jego reformy, ale przede wszystkim kryzys sueski w 1956 roku. W tym czasie w wielu krajach arabskich upadły monarchie, zmienił się porządek polityczny, a dominującą ideologią stał się nacjonalizm i idea jedności krajów arabskich³⁹.

Kanał Sueski

Przełomowym momentem dla wzajemnych stosunków krajów zachodnich ze światem arabskim był konflikt o Kanał Sueski. Prezydent Naser starał się o uzyskanie pożyczki od Stanów Zjednoczonych na wybudowanie w Asuanie tamy na Nilu, która miała być źródłem energii dla przemysłu i nawodnienia ziemi. Tama asuańska stanowiła pierwszy krok w planach Nasera dotyczących modernizacji Egiptu i zintegrowania kraju z gospodarką światową. W 1956 roku amerykański sekretarz stanu J. F. Dulles poinformował egipskiego ambasadora w Waszyngtonie o cofnięciu pożyczki na budowę tamy. Wielka Brytania oraz Międzynarodowy Bank Rozwoju także wycofały się ze swoich wcześniejszych obietnic⁴⁰. Prezydent Naser odpowiedział decyzją o nacjonalizacji Towarzystwa Kanału Sueskiego, aby uzyskać tą drogą potrzebne środki do przeprowadzenia reform. Nacjonalizacja Kanału w oczach zainteresowanych państw zachodnich oznaczała likwidację ich interesów ekonomicznych i próbę zerwania zależności kolonialnych, jakie łączyły Egipt z Wielką Brytanią i Francją.

³⁹ Wyrazem dążeń jednościowych jest także utworzona przez siedem szejkanatów naftowych Omanu Traktatowego, Federacja Emiratów Arabskich nad Zatoką Perską oraz Federacja Republik Arabskich: Egiptu, Libii i Syrii, będąca kolejną próbą zjednoczenia. Rezultatem spotkania w Damaszku była Deklaracja damasceńska i projekt konstytucji Federacji Republik Arabskich. Konstytucja określała system rządów jako demokratyczny i socjalistyczny, ustanawiała suwerenem naród, przyjmowała prawo muzułmańskie za źródło ustawodawstwa państwowego. Wspólna miała być polityka zagraniczna i obronna, sprawy bezpieczeństwa narodowego, władze centralne miały dążyć do unifikacji praw, polityki gospodarczej i finansowej. Różnice w obrębie federacji dotyczyły stosunków z Izraelem i kwestie odzyskania utraconych terytoriów.

⁴⁰ Oferty Wielkiej Brytanii i USA były współzależne, czyli wycofanie się jednej ze stron było równoważne z wycofaniem się wszystkich. W zamian za pożyczkę Egipt był zobowiązany do poparcia polityki państw zachodnich w rejonie Bliskiego Wschodu. Gdy Egipt odmówił, John Foster Dulles cofnął pożyczkę, ofertę pomocy przy budowie tamy złożył natomiast ZSRR.

Dochody z nacjonalizacji miały sfinansować między innymi wydatki związane z budową tamy asuańskiej. Państwo egipskie przejęło zarząd nad Kanałem, co wywołało stanowcze protesty na Zachodzie: Francja i Anglia – jako główni akcjonariusze Towarzystwa – obok nacisków dyplomatycznych zagroziły też interwencją zbrojną i starały się ustanowić międzynarodową kontrolę wszystkich użytkowników Kanału. Mimo zdecydowanego wystąpienia Anglii i Francji, Zachód nie zajął jednolitego stanowiska wobec nacjonalizacji Kanału: Francja i Anglia zdecydowane były użyć siły, by przywrócić stary porządek, natomiast Stany Zjednoczone postanowiły zachować neutralność. Wysiłki dyplomatyczne Wielkiej Brytanii i Francji doprowadziły do ściślejszej współpracy z Izraelem i akcji zbrojnej mającej na celu odzyskanie Kanału Sueskiego. 29 października 1956 roku rząd izraelski, przy ogromnym wsparciu lotnictwa francuskiego, zachowując pozory działań prewencyjnych, rozpoczął atak na pozycje egipskie na Synaju. Zgodnie z ustaleniami Francja i Wielka Brytania dzień później wystosowały ultimatum do stron walczących o przestrzeganie dziesięciomilowego pasa neutralnego wzdłuż Kanału.

Po odrzuceniu warunków ultimatum przez Egipt, Francja i Anglia rozpoczęły bombardowanie lotnictwa egipskiego i obiektów wojskowych. Atak spotkał się z potępieniem opinii międzynarodowej, szczególnie państw socjalistycznych. Związek Radziecki zwrócił się do rządów Izraela, Francji, Anglii i Stanów Zjednoczonych z żądaniem zaprzestania agresji, grożąc użyciem siły. Po stronie Egiptu stanęło również ONZ, domagając się zaprzestania walk i wycofania obcych wojsk. Ostatecznie Wielka Brytania i Francja wycofały się z rejonu Kanału, Izrael zrobił to jako ostatni. Postawa prezydenta Eisenhowera przyczyniła się do politycznej klęski koalicji francusko-angielsko-izraelskiej.

Agresja na Egipt w zamierzeniu mocarstw zachodnich zamieszanych w konflikt miała przynieść upadek rządu Nasera, destabilizację sytuację wewnętrzną kraju, ale przede wszystkim cofnięcie decyzji o nacjonalizacji Kanału Sueskiego. Zamiast tego Wielka Brytania i Francja utraciły swoje dotychczasowe wpływy na Bliskim Wschodzie, a ich porażka wzmocniła rząd Nasera, który stał się odtąd niekwestionowanym przywódcą świata arabskiego⁴¹. Na początku konfliktu większość państw arabskich zerwała stosunki dyplomatyczne z Anglią i Francją. Zaatakowano także rurociągi naftowe w Syrii, Iraku i Libanie, których uszkodzenie spowodowało straty materialne monopolu zachodnich.

Izrael nie zyskał nowych zdobyczy terytorialnych, natomiast w oczach świata arabskiego związał swoją politykę z krajami zachodnimi. Jedną z konsekwencji konfliktu o Kanał Sueski stało się w świecie arabskim nasilenie dążeń jednościowych i skupienie ich wokół Egiptu. Rządy poszczególnych państw arabskich udzieliły Egiptowi poparcia i nawiązały współpracę⁴². Egipt stał się centrum idei panarabskiej także w sensie geograficznym, ze względu na położenie między krajami Maghrebu i Żyzne-

⁴¹ E. Kedourie, *Islam in The Modern World and Other Studies*, New York 1981, s. 255.

⁴² Do idei zjednoczeniowej przyłączyły się kraje Afryki Północnej: w 1951 roku powstało Zjednoczone Królestwo Libii, Federacja Cyrenajki, Trypolitanii i Fezzanu, w 1956 Maroko uzyskało niepodległość. W tym samym roku również Tunezja stała się niepodległym państwem. W Algierii trwało powstanie, któremu Egipt udzielał pomocy militarnej, a od roku 1958 w Kairze działał tymczasowy rząd algierski na wygnaniu.

go Półksiężycu. Ponadto stanął na czele roszczeń wysuwanych przez kraje Trzeciego Świata wobec krajów dyktujących warunki w gospodarce światowej i ruchu państw niezaangażowanych.

Stany Zjednoczone na Bliskim Wschodzie

Po konflikcie sueskim Stany Zjednoczone wystąpiły z nową polityką wobec Bliskiego Wschodu – doktryną Eisenhowera. Utrata wpływów przez Anglię i Francję ułatwiła Stanom Zjednoczonym wzmocnienie swojej pozycji w regionie. Doktryna Eisenhowera zakładała przyłączenie krajów arabskich do bloku zachodniego i zerwanie z koncepcją neutralności krajów arabskich poprzez budowanie sieci powiązań i zależności gospodarczych, politycznych i wojskowych. Prezydent Eisenhower podkreślał znaczenie Bliskiego Wschodu dla ładu międzynarodowego, szczególnie zależało mu na zerwaniu współpracy krajów arabskich ze Związkiem Radzieckim, chociaż jego polityka wymierzona była także przeciw koncepcjom panarabskim i mocnej pozycji Egiptu⁴³. Doktryna Eisenhowera podzieliła kraje regionu, część państw arabskich odpowiedziała na nią pozytywnie: Arabia Saudyjska przyjęła pomoc amerykańską za prawo umiejscowienia na swoim terytorium amerykańskich baz lotniczych, podobnie Liban uznał wsparcie Stanów Zjednoczonych za przeciwwagę dla ograniczenia wpływów Egiptu i dążeń panarabskich w tym kraju. Natomiast Syria odrzuciła plan amerykański i podpisała ze Związkiem Radzieckim układ o pomocy technicznej i ekonomicznej. Z kolei Arabia Saudyjska, Egipt i Syria zawarły porozumienie w celu odseparowania Jordanii od wpływów i pomocy zachodniej i zobowiązały się do wypłacania jej subsydium w zamian za Wielką Brytanię. Egipt, Arabia Saudyjska, Syria i Jordania potwierdziły politykę neutralizmu⁴⁴.

Świat arabski podzielił się na dwa obozy: postępowy i konserwatywny. Proegipskie sympatie społeczeństw krajów konserwatywnych zagrażały pozycjom monarchii, co skłaniało je do głoszenia sympatii prozachodnich. Sytuacja w Syrii stała się przedmiotem ścierania wpływów Związku Radzieckiego i USA. Silną pozycję w rządzie zdobyli komuniści, co spowodowało skoncentrowanie wojsk tureckich na granicy syryjskiej. Związek Radziecki zagwarantował integralność Syrii i udzielił jej pomocy finansowej. Zagrożenie zewnętrzne Syrii także ze strony Stanów Zjednoczonych, przyspieszyło decyzję o zawarciu unii federalnej Syrii z Egiptem⁴⁵.

⁴³ T. Fryzel, *Zarys współczesnych stosunków międzynarodowych na Bliskim i Środkowym Wschodzie*, Warszawa 1976, s. 45.

⁴⁴ R. Bania, *Polityka Stanów Zjednoczonych wobec Bliskiego Wschodu za prezydentury Dwighta A. Eisenhowera 1953–1961*, „Przegląd Orientalistyczny” 2002, nr 3–4, s. 183–195.

⁴⁵ W 1958 roku proklamowano powstanie Zjednoczonej Republiki Arabskiej, z myślą o rozszerzeniu jej na inne państwa arabskie, w celu zbudowania jedności narodów arabskich. Prezydentem federacji, wybranym w referendum ludowym, został Naser, który stanął również na czele rządu. Wychodząc naprzeciw dążeniom jednościowym, królestwa Jordanii i Iraku proklamowały Unię Arabską, Zjednoczona Republika Arabska i Królestwo Jemenu utworzyły Radę Zjednoczonych Państw Arabskich. Prezydent Naser nakłaniał do współpracy także Arabię Saudyjską i Jordanię, na przeszkodzie stanęły jednak różnice polityczne. Unia Egiptu i Syrii przyczyniła się do rozprzestrzenienia ruchów rewolucyjnych w innych krajach arabskich: w Iraku zniesiono monarchię, w Sudanie doszło do zamachu stanu, Jemen przystąpił do federacji egipsko-syryjskiej.

W Libanie sympatie arabskie społeczności muzułmańskiej, która stanowiła połowę ludności tego kraju leżały w sprzeczności z prozachodnią polityką rządu, który przyjął doktrynę Eisenhowera i zwalczał dążenia do jedności z innymi krajami arabskimi. Wybuchło powstanie, prezydent Szaman poprosił o pomoc wojskową Irak, nie doszło do niej jednak z powodu zamachu stanu w Iraku. Oddziały wysłane do Libanu zbuntowały się i przejęły władzę, w wyniku czego w Iraku doszło do obalenia monarchii haszymidzkiej. Prezydent Libanu i król Jordanii zwrócili się wówczas do Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii z prośbą o ustabilizowanie sytuacji. W Bejrucie pojawiła się flota amerykańska, a w Jordanii wojska brytyjskie. Przeciwno zbrojnej interwencji zagrażającej także Irakowi i Syrii wystąpił Związek Radziecki, żądając wycofania wojsk angloamerykańskich z Jordanii i Libanu. Zgromadzenie Ogólne ONZ także wystąpiło przeciwko akcji Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. W Libanie utworzono nowy rząd, który odrzucił doktrynę Eisenhowera i podpisał porozumienie handlowe ze Związkiem Radzieckim.

Obalenie monarchii w Iraku oznaczało utratę części wpływów Zachodu w świecie arabskim, ponieważ spowodowało odrzucenie pomocy gospodarczej Stanów Zjednoczonych, wypowiedzenie układu wojskowego z USA oraz likwidację brytyjskiej bazy wojskowej, wystąpienie Iraku z Paktu bagdadzkiego i nawiązanie ściślejszej współpracy z Egiptem w celu zawarcia z nim ewentualnej unii⁴⁶.

W latach 1959–1960 nastąpiło pewne zbliżenie w stosunkach między Egiptem a Stanami Zjednoczonymi, ponieważ prezydent Naser podjął w tym czasie walkę z komunistami i ruchem lewicowym. Stany Zjednoczone wznowiły pomoc gospodarczą dla Egiptu, odblokowały fundusze i przyznały dodatkowe kredyty i pomoc ekspertów. Dążyły tym samym do umocnienia swoich wpływów w regionie przez ekspansję gospodarczą wielkich monopolistów. Kraje arabskie utrzymały jednakże kurs nieangażowania i nie opowiedziały się po stronie żadnego z bloków światowych. Na forum międzynarodowym potwierdziły swoje stanowisko na Konferencji Krajów Niezaangażowanych w Belgradzie w 1961 roku.

Politykę amerykańską na Bliskim Wschodzie charakteryzowało przede wszystkim dążenie do usunięcia wpływów ZSRR z regionu i doprowadzenie do sojuszu arabsko-izraelskiego, wymierzonego przeciwko Związkowi Radzieckiemu. Stąd wszelkie próby rozwiązania problemu palestyńskiego podejmowane były przez Stany z pominięciem ZSRR i bez uwzględnienia rzeczywistych przyczyn powstania konfliktu arabsko-izraelskiego⁴⁷. Z czasem wyraźna stała się strategia USA, aby przejąć całkowicie ster polityki bliskowschodniej i pozbawić Związek Radziecki, Europę i ONZ wpływu na budowanie procesu pokojowego na Bliskim Wschodzie. Stany Zjednoczone podjęły się roli jedyne go pośrednika w konflikcie izraelsko-palestyńskim, przy pełnej akceptacji Izraela, który odrzucał propozycje mediacji ze strony ONZ i Europy.

⁴⁶ M. Gdański, *Arabski Wschód...*, s. 599. Ostatecznie zawarto jedynie Pakt wzajemnej obrony, ponieważ w Iraku zaczęły przeważać tendencje antynaserowskie, wymierzone przeciwko unii z Egiptem. W 1959 roku doszło do buntu oficerów irackiej armii nastawionych przychylnie do Nasera i współpracujących ze zwolennikami unii z Egiptem. Bunt ten został stłumiony przez rząd generała Kasema, co spowodowało ochłodzenie stosunków między Egiptem a Irakiem.

⁴⁷ G. Corm, *Bliski Wschód w ogniu...*, s. 272.

Uznano, że państwa europejskie wyrażają zbyt dużą sympatię dla projektu utworzenia państwa palestyńskiego. Szczególna pozycja w kwestii konfliktu bliskowschodniego została przyznana USA także przez państwa arabskie⁴⁸.

Wojna sześciodniowa

W momencie wybuchu wojny sześciodniowej 5 czerwca 1967 roku świat arabski był głęboko podzielony. Kraje arabskie ostro krytykowały stanowisko prezydenta Nasera, dotychczas neutralne wobec interwencji zbrojnych Izraela na miejscowości przygraniczne w Jordanii i Syrii. Izrael z kolei oskarżał Syrię o akty wrogości.

Kiedy w roku 1967 doszło do wystąpień zbrojnych na granicy izraelsko-syryjskiej, Syria i Egipt zawarły porozumienie obronne. Izrael skoncentrował wojska na granicy syryjskiej, co skłoniło Egipt do uzgodnienia z Syrią ewentualnych działań obronnych: wojska egipskie zostały przesunięte na półwysep Synaj, a Egipt zażądał wycofania oddziałów Doraźnych Sił Zbrojnych ONZ ze swojego terytorium. Ogłosił przy tym zamknięcie zatoki Akaba dla statków izraelskich i floty obcej, która wiozłaby dostawy broni dla Izraela. Krok ten wywołał protesty państw zachodnich i Stanów Zjednoczonych, Izrael określił to jako akt agresji. Stany Zjednoczone i Wielka Brytania uznały decyzję Nasera za bezprawną i całkowicie poparły stanowisko Izraela, nie wykluczając interwencji zbrojnej. Flota amerykańska zajęła pozycje we wschodniej części Morza Śródziemnego. Związek Radziecki potępił politykę Izraela i zapewniał o zaangażowaniu krajów arabskich, z wyjątkiem Francji stanowisko USA popierały w większości wszystkie państwa zachodnie. Egipt i Irak ogłosiły, iż w wypadku ataku zdecydowały się na sojusz militarno-polityczno-ekonomiczny. Jordania także podpisała układ obronny z Egiptem. 5 czerwca 1967 roku wybuchła wojna: Izrael zapoczątkował ją atakiem na Egipt i sąsiadujące z nim państwa: Jordanię i Syrię. Rząd izraelski twierdził, że jedynie odpowiedział na zagrożenie ze strony Egiptu i jego interwencja zbrojna była aktem samoobrony przeciwko agresji krajów arabskich. W ciągu sześciu dni Egipt utracił półwysep Synaj i rejon Gazy, natomiast Jordania tereny po zachodniej stronie rzeki Jordan i arabską część Jerozolimy, a Syria wzgórze Golan. Podczas wojny kraje arabskie zaprzestały dostaw ropy naftowej do Anglii i USA, zrywając z nimi stosunki dyplomatyczne. W sierpniu odbyła się konferencja państw arabskich w Chartumie, gdzie ustalono jednomyślne stanowisko wobec zdobyczy terytorialnych Izraela, postanowiono także podjąć wysiłki dyplomatyczne w celu ich zwrotu i wycofania wojsk izraelskich z terenów okupowanych. Przyjęto plan pomocy finansowej państw naftowych dla krajów dotkniętych agresją izraelską. Arabia Saudyjska, Libia oraz Kuwejt zadecydowały o przyznaniu subwencji krajom, których terytoria stały się terenami okupowanymi przez Izrael. Podczas szczytu w Chartumie kraje arabskie po raz pierwszy zastosowały politykę ekonomicznej solidarności: bogatych, unikających konfrontacji z Izraelem i USA państw naftowych, z krajami będącymi w otwartym konflikcie z Izraelem: Egiptem, Syrią i Jordanią. Konferencja w Chartumie nie zmieniła jednak sytuacji powstałej w wyniku zwycięstwa Izraela.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 359.

ONZ uchwaliła rezolucję w sprawie pokoju na Bliskim Wschodzie mającego znaleźć swoje rozwiązanie metodami pokojowymi i politycznymi. W roku 1967 proklamowano powstanie Ludowej Republiki Jemenu na terytorium Edenu i Protektoratu Arabii Południowej; Wielka Brytania wycofała się z tego rejonu.

Wojna Yom Kippur

W 1973 roku doszło do wznowienia walk na froncie egipsko-izraelskim i syryjsko-izraelskim. Decyzję o rozpoczęciu wojny podjął prezydent Egiptu Sadat. Z powodu zamknięcia Kanału Sueskiego i okupacji przez Izrael szczytów naftowych na Synaju oraz problemu uchodźców po wojnie sześciodniowej, sytuacja gospodarcza Egiptu i Syrii była krytyczna. W momencie wybuchu wojny wszystkie kraje arabskie udzieliły Egiptowi i Syrii wsparcia materialnego i wojskowego. Arabia Saudyjska podjęła działania dyplomatyczne w celu przerwania konfliktu i zwróciła się do Stanów Zjednoczonych o zobowiązanie Izraela do wycofania się z ziem arabskich pod groźbą przyłączenia się innych krajów arabskich do wojny, zagroziła również zmianą polityki naftowej wobec państw zachodnich. Ostatecznie na spotkaniu w Kuwejcie, dziesięć krajów eksportujących ropę postanowiło, iż wydobycie ropy będzie ograniczane o 5% miesięcznie do czasu, aż ziemie okupowane przez Izrael od czasu wojny sześciodniowej zostaną zwrócone, a kwestia palestyńska uregulowana pomyślnie dla Palestyńczyków. Jednocześnie sześć krajów Zatoki Perskiej podjęło decyzję o podwyższeniu cen ropy o 17%. Stało się to przyczyną kryzysu energetycznego i wpłynęło na zmianę stanowiska państw zachodnich wobec krajów arabskich⁴⁹. Wpływ Związku Radzieckiego i Stanów Zjednoczonych przyczynił się do akceptacji rezolucji Rady Bezpieczeństwa ONZ przez strony walczące.

Dzięki ogłoszeniu embarga na dostawy ropy naftowej dla zachodnich sojuszników Izraela, państwa arabskie przyczyniły się do szybkiego zakończenia konfliktu. Największe korzyści polityczne i ekonomiczne odniosła jednak Arabia Saudyjska. Na sukces ekonomiczny złożyły się: zmniejszenie podaży produktów ropopochodnych i zwiększenie cen ropy naftowej. Sukces polityczny był wynikiem szybkiego zwiększenia dochodów tego państwa i zdobycia przez nie dominującej pozycji w świecie arabskim. Do kryzysu naftowego pozycję taką zajmował Egipt, a pretendowała Syria.

Wzrost znaczenia Arabii Saudyjskiej

Lata 70. XX wieku należały do Arabii Saudyjskiej. Ideologia nacjonalizmu i jedności arabskiej, opartej na odzyskaniu przez kraje arabskie niepodległości i realizowaniu reform społecznych, nie przyniosła światu arabskiemu ani rzeczywistej jedności, ani poprawy pozycji międzynarodowej. Arabia Saudyjska za wartość spajającą i solidaryzującą społeczeństwa państw arabskich odmiennie uznała rygorystyczną i oczyszczoną z lokalnych tradycji wahhabicką wersję islamu. W 1969 roku utworzyła Organizację Konferencji Muzułmańskiej z siedzibą w Dżiddzie, jako odpowiedź krajów islamskich

⁴⁹ Embargo nie obejmowało państw zachodnich popierających sprawę arabską: Francji i Hiszpanii.

na politykę żydowską. Celem organizacji było podtrzymanie wśród członków poczucia muzułmańskiej solidarności, wsparcie narodu palestyńskiego wobec działań Izraela i wszystkich narodów muzułmańskich w obronie ich niezależności. Ponadto zależało jej na wzmocnieniu swojej pozycji wobec Egiptu i Ligi Państw Arabskich. W 1974 roku przyjęto do organizacji OWP, a wykluczono Egipt za podpisanie pokoju z Izraelem w 1979 roku. Dzięki działaniom Arabii Saudyjskiej problem palestyński zyskał wymiar muzułmański, a nie jak dotychczas – arabski.

Monarchia Arabii Saudyjskiej przez swą prozachodnią politykę narażona była jednak na oskarżenia zarówno ze strony konserwatystów religijnych, jak i kręgów liberalnych. Liberałowie domagali się reform, wprowadzenia konstytucji i wyznaczenia Rady Doradczej. Fundamentalisci krytykowali obecność wojsk amerykańskich, żądali zwiększenia wpływu *alimów*, którzy strzegliby stosowania reguł wahhabickich i ograniczyli działalność chrześcijan i żydów. W odpowiedzi król Fahd istotnie wyznaczył Radę Doradczą i skodyfikował podstawowe prawa królestwa. Ponieważ w Radzie znalazło się więcej liberałów niż fundamentalistów, ci ostatni wystosowali protest, w którym domagali się niezależności duchownych od władzy i islamizacji praw oraz zarządzeń. Podważało to legitymizację monarchii saudyjskiej jako władzy muzułmańskiej⁵⁰. Walkę z monarchią Saudów podjął również Osama bin Laden, który w 1996 roku ogłosił *Deklarację dżihadu przeciwko Amerykanom okupującym ziemie dwóch Miejsc Świętych – Wypędźcie politeistów z Półwyspu Arabskiego*. Twierdził w niej, że okupacja ziemi islamu przez wojska amerykańskie jest najcięższym aktem agresji wobec krajów muzułmańskich, który zmusza go do rozpoczęcia walki. Osama bin Laden w swoim wystąpieniu porównywał się do proroka Mahometa, który schronił się w Medynie, tak jak bin Laden w Afganistanie, aby następnie powrócić zwycięsko do Mekki. Laden wzywał wszystkich muzułmanów do dżihadu przeciwko Amerykanom i obalenia dynastii Saudów, która współpracuje z Izraelem i Stanami Zjednoczonymi, dżihad ten uznał za obowiązek indywidualny każdego muzułmiana. Potępił też monarchię za niesprawiedliwy porządek społeczny i wyzysk biednych warstw ludności⁵¹.

Rewolucja irańska

Rewolucja irańska wymierzona przeciwko dyktaturze szacha Rezy Pahlawiego była początkowo wspierana przez Zachód, który nie dostrzegł antyzachodniego nastawienia ajatollaha Chomeiniego. Celem rewolucji było przejęcie władzy przez kręgi religijne i rozprzestrzenienie jej na wszystkie kraje muzułmańskie. Działania Chomeiniego zyskały poparcie Zachodu ze względu na antykomunistyczny wydźwięk tej ideologii. W ocenie osoby Chomeiniego pomijano jednak jego wrogość do zachodniej cywilizacji, modernizacji krajów arabskich oraz potępienie sympatii prozachodnich ze strony monarchii naftowych i sojuszników USA w regionie. Iran zaczął pretendować do objęcia przywództwa politycznego na Bliskim Wschodzie, głosząc hasła wyzwole-

⁵⁰ S. Marchand, *Arabia Saudyjska. Zagrożenie*, przeł. R. Stryjewski, Warszawa 2004.

⁵¹ G. Kepel, *Święta wojna. Powstanie i upadek fundamentalizmu islamskiego*, przeł. K. Pachniak, Warszawa 2003, s. 320.

nia Palestyny, walki z sekularyzmem i uzależnieniem od Zachodu elit arabskich. Iran przyczynił się tym samym do wzmocnienia fanatycznych i radykalnych prądów w islamie i wyzwolił rywalizację o przywództwo w świecie arabskim. Reżimy krajów naftowych, podobnie jak świeckie dyktatury (szczególnie iracka), dążyły do ograniczenia wpływów rewolucji i poczuły się zagrożone rosnącym poparciem dla Chomeiniego ze strony społeczeństwa muzułmańskiego. Dlatego Saddam Husajn rozpoczynając wojnę z Iranem mógł liczyć na wsparcie Zachodu i krajów Półwyspu Arabskiego. Konflikt iracko-irański wzmocnił Izrael i Syrię.

Wojna w Afganistanie

Afgańska walka narodowowyzwoleńcza połączyła siły krajów arabskich i Stanów Zjednoczonych. Kiedy w 1979 roku armia radziecka wkroczyła do Kabulu, Amerykanie zaczęli wspierać afgański ruch oporu, składający się z fundamentalistów sunnickich, fanatyków wahhabickich i bojowników najbardziej radykalnego nurtu zbrojnego dżihadu, których połączył wspólny wróg w postaci Związku Radzieckiego⁵². Ponieważ środowisko bojowników afgańskich reprezentowało islam sunnicki, wspieranie go przyczyniło się do wzmocnienia pozycji Arabii Saudyjskiej w świecie arabskim. Jej zaangażowanie w konflikcie afgańskim stanowiło przeciwagę dla irańskiej rewolucji. ZSRR udzielał wsparcia Syrii, Jemenowi Południowemu, OWP i Algierii, dlatego na zgromadzeniu Organizacji Konferencji Muzułmańskiej nie wydano opinii o podjęciu przez kraje arabskie dżihadu w Afganistanie i nie doszło do szerszego zaangażowania innych krajów arabskich w konflikt. Afgański dżihad miał stanowić wyraz zapału religijnego społeczeństw muzułmańskich przeciwko niewiernym, którzy napadli na terytorium *dar al-islam*. Pomoc arabska nie była kontrolowana przez rządy i zarządzały nią instytucje saudyjskie. Miała przede wszystkim wymiar finansowy, a udział w walkach Arabów był niewielki. Od 1992 roku po zakończeniu dżihadu afgańskiego jego bojownicy rozjechali się jednak po świecie, głosząc dżihad przeciwko wszystkim, którzy w ich mniemaniu odstępowali od prawdziwej wiary muzułmańskiej. Zwrócili się przeciwko współwyznawcom i wykorzystali trudną sytuację polityczną oraz gospodarczą krajów arabskich.

2.7. Konfrontacja – stosunki Zachodu i świata arabskiego po roku 1990

Rok 1989 okazał się przełomowy dla wzajemnych stosunków między Zachodem a światem islamu – zakończyła się wojna w Afganistanie, w której sojusznikami przeciwko Związkowi Radzieckiemu zostały Arabia Saudyjska i Stany Zjednoczone, mając poparcie świata arabskiego. Po wystąpieniu Chomeiniego taki sojusz nie był już możliwy.

W 1989 roku ajatollah Chomeini wydał fatwę głoszącą że, Salman Rushdie autor *Szatańskich wersetów*, zasługuje na śmierć, ponieważ jego książka znieważa islam.

⁵² J. Modrzejewska-Leśniewska, *Interwencja ZSRR w Afganistanie 1979–1989*, [w:] *Zarys dziejów Afryki i Azji 1869–1996. Historia konfliktów*, red. A. Bartnicki, Warszawa 1996, s. 362.

Ten symboliczny gest – jak twierdzi Gilles Kepel – otworzył drogę do zupełnie nowych stosunków między Zachodem a państwami muzułmańskimi, miał też niewątpliwie wpływ na relacje arabsko-zachodnie. Dzięki fatwie pojęcie *dar al-islam* objęło cały świat, czyli wszystkie kraje zamieszkałe przez muzułmanów (szczególnie Europę zachodnią), w których mieszkał Rushdie. Po ukazaniu się książki w Anglii Fundacja Muzułmańska z Leicester wysłała do wszystkich meczetów i stowarzyszeń muzułmańskich w Wielkiej Brytanii rozporządzenie o przyłączeniu się do protestów zakazujących sprzedaży *Szatańskich wersetów*⁵³. Książkę potępiła także Organizacja Konferencji Muzułmańskiej, a większość państw zrzeszonych zakazała jej wwożenia do swoich krajów. W ten sposób Chomeini narzucił swoją władzę szyitom i sunnitom oraz imigrantom muzułmańskim w Europie, stając się obrońcą uciśnionych muzułmanów⁵⁴. Chomeini osłabił tym samym pozycję Arabii Saudyjskiej jako jedyne go reprezentanta świata islamu wobec Zachodu.

Wojna w Zatoce

Kiedy 2 sierpnia 1990 roku Saddam Husajn napadł na Kuwejt, a oddziały irackie doszły do granicy saudyjskiej i dokonały napadów na szyby naftowe, Arabia Saudyjska poczuła się zagrożona. Król Fahd wezwał na pomoc wojska amerykańskie, a obok nich pojawiły się wojska koalicji międzynarodowej ONZ. Pojawienie się niewiernych na Ziemi Świętej osłabiło wiarygodność Arabii Saudyjskiej wśród krajów muzułmańskich, a zarazem pozwoliło Husajnowi określić napad na Kuwejt jako dżihad przeciwko państwu będącemu marionetką w rękach Zachodu. Dochody Kuwejtu, przejęte przez Irak miały przywrócić jedność Arabów i zostać rozdzielone sprawiedliwie między kraje potrzebujące. Jednak prawdziwą przyczyną wojny było zadłużenie Iraku w Kuwejcie, nadprodukcja ropy naftowej oraz problem przekazania Irakowi przez księstwo dwóch wysp u ujścia Szatt al-Arab (których kontrola miała ułatwić Irakowi dostęp do portu w Basrze). Warunkiem wycofania się Husajna z Kuwejtu było sformułowane przez niego żądanie opuszczenia ziem okupowanych w Palestynie przez Izrael, wycofania się Izraela, a także z Syrii i Libanu, oraz rezygnacji Syrii z obecności w Libanie. Z kolei celem amerykańskiej operacji było zniszczenie potencjału militarnego Iraku. Organizacja Konferencji Muzułmańskiej wyraziła solidarność z Kuwejtem i potępiła agresję. Muzułmańska Liga Światowa również wypowiedziała się przeciwko agresji i usprawiedliwiła obecność wojsk niewiernych. Iran potępił inwazję iracką, jednak sprzeciwił się działaniom amerykańskim. OWP, Jordania i Sudan poparły natomiast działania Saddama Husajna. Przed rozpoczęciem operacji „Pustynna burza” odbyły się dwa zgromadzenia reprezentujące świat arabski: Ludowej Konferencji Muzułmańskiej w Bagdadzie i zgromadzenie w Mekce. Uczestnicy spotkania w Bagdadzie wezwali do podjęcia dżihadu przeciwko Zachodowi, tym samym wspierając Saddama Husajna. Byli to przede wszystkim fundamentaliści, arabscy nacjonalści oraz *alimowie* z Marsylii i Paryża. W Mekce zebrali się zwolennicy Saudyjczy-

⁵³ G. Kepel, *Święta wojna...*, s. 198.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 200.

ków i przedstawiciele fundamentalizmu konserwatywnego, m.in. szejch al-Azharu. W styczniu 1991 roku Stany Zjednoczone wraz z koalicją rozpoczęły bombardowania Iraku, wkrótce też wyzwolono Kuwejt. Amerykanie zachęcali do powstań zarówno Kurdów na północy kraju, jak i szyitów na południu, które jednak z braku wsparcia zostały stłumione przez armię iracką.

Po zakończeniu wojny również odbyły się dwie konferencje: w Kairze i Chartumie. W konferencji kairskiej udział brali sympatycy Arabii Saudyjskiej, do Chartumu natomiast na zaproszenie Hasana at-Turabiego przybyli przedstawiciele Braci Muzułmanów z całego świata, Jasir Arafat oraz arabscy nacjonalisci wspierający Irak. Konferencja w Chartumie – Ludowa Konferencja Muzułmańska – zamierzała zorganizować ruch sympatii dla Saddama Husajna na gruncie fundamentalistycznym⁵⁵. Konsekwencją wojny w Zatoce było poddanie Iraku ścisłej kontroli ONZ i nałożenie embarga na dostawy ropy.

Powstanie fundamentalizmu jako konsekwencja rozpadu porządku zimnowojennego

Po roku 1989 wzajemne stosunki między Zachodem a światem arabskim zostały zdominowane przez wspólny problem, jakim był radykalny fundamentalizm. Wymierzony z jednej strony przeciwko umiarkowanemu islamowi w krajach arabskich i ich modernizującym się rządów, z drugiej przeciwko wszelkim wpływom Zachodu w krajach muzułmańskich: politycznym, gospodarczym i kulturowym. Ideologia fundamentalistyczna wykluczała jakikolwiek dialog i współpracę między państwami zachodnimi a arabskimi, ponieważ rozumiała go w kategoriach opozycji religijnej między wiernymi a niewiernymi.

Ogromny wpływ na ruchy fundamentalistyczne miała rewolucja irańska i wprowadzenie przez Chomeiniego rządów duchownych, w celu przywrócenia w Iranie „prawdziwego” islamu. Chomeini wykreował Zachód na głównego wroga krajów muzułmańskich – prawdziwy muzułmanin miał widzieć w wartościach wyznawanych przez cywilizację zachodnią jedynie zepsucie moralne i dekadencję zagrażającą społeczności wiernych.

Wizja ajatollaha została przejęta przez muzułmanów w krajach arabskich, pomimo tego, że był on duchowym przywódcą szyitów. Kepel określił to zjawisko jako zawłaszczenie „muzułmańskiej przestrzeni znaczeń”⁵⁶. Bardziej istotne było uniemożliwienie przez ruchy fundamentalistyczne wszelkiej intelektualnej i świeckiej refleksji nad wartościami islamu i ich roli dla nowoczesnego muzułmańskiego społeczeństwa. Zablockowało to proces przemian i transformacji islamu zapoczątkowany przez Dża-

⁵⁵ *Ibidem*, s. 220.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 196.

mała Afghaniego⁵⁷, Muhammada Abduha⁵⁸ i Raszida Ridę⁵⁹. Po zakończeniu zimnej wojny, świat arabski musiał zmierzyć się z siłami, które wyrosły z zacofania tego świata i nierozwiązanych problemów społecznych. Rządy krajów arabskich zmuszone były walczyć z ruchami fundamentalistycznymi, które destabilizowały państwo i wprowadzały terror. Fundamentalisci w Egipcie działali w górnej Dolinie Nilu, mniej kontrolowanej przez władzę. Mordowali turystów zachodnich, koptów, członków chrześcijańskiej mniejszości. Dokonali zabójstwa sześćdziesięciu turystów w Luksorze w 1997 roku. Bracia Muzułmanie zwyciężyli w wyborach do związku adwokatów i przejęli kontrolę nad związkami zawodowymi lekarzy, inżynierów, farmaceutów, dentystów, ponadto zajęli się pomocą społeczną, dzięki czemu penetrowali środowisko ludowe. Posiadali wsparcie pobożnej burżuazji, mieli swoich posłów w parlamencie. Jednakże Bracia Muzułmanie stanowili umiarkowany nurt ruchu fundamentalistycznego i nie byli w stanie kontrolować działalności ekstremistów. Jednocześnie starali się pozyskać względy Zachodu, przedstawiając się jako przeciwnicy totalitarnych reżimów i siły ograniczające radykałów. Z drugiej strony eliminowali oni jakiegokolwiek przejawy świeckiej myśli, ponieważ intelektualna debata na temat wartości islamu była dla nich zamachem na religię. W 1992 roku zamordowano Faradza Fauda, który występował przeciwko stosowaniu szariatu i nawoływał do rozwiązania konfliktu z Izraelem. W 1994 pobito pisarza Nadżiba Mahfuzę, laureata literackiej Nagrody Nobla. Dzięki przejściu kontroli nad związkiem sędziów możliwe było doprowadzenie do rozwodu, pod zarzutem apostazji, uniwersyteckiego wykładowcy Nasra Abu Zajda.

W latach 1993–1997 trwała konfrontacja między rządem egipskim a fundamentalistami. Radykałowie, tracąc poparcie społeczne, zwrócili się przeciwko Żydom i państwu Izrael, licząc na pozyskanie sympatii społeczeństwa. Rząd egipski bezlitośnie rozprawił się z ekstremistami, większość została stracona lub uwięziona. Uniezwolniono także zaistnienie Braci Muzułmanów na scenie politycznej i reprezentowanie przez nich warstwy pobożnego mieszczaństwa. Zmianom w Egipcie sprzyjała polityka modernizacji i prywatyzacji, powstanie nowej warstwy przedsiębiorców zainteresowanej bardziej bogaceniem się niż walką ideologiczną.

Z kolei Stany Zjednoczone, które podczas wojny w Afganistanie aktywnie wspierały ruch bojowników islamu przeciwko ZSRR, po zakończeniu konfliktu afgańskiego musiały zmierzyć się z zagrożeniem terrorystycznym na terenie własnego kraju. Gdy w roku 1993 doszło do zamachu na World Trade Center, stał za nim prawdopodobnie szejk Abd ar-Rahman, starający się o azyl polityczny w Ameryce i wygłaszający ka-

⁵⁷ Dżamal ad-Din Afghani (1838–1897), twórca arabskiego panislamizmu, krytyk europejskiej dominacji w krajach muzułmańskich, wywarł wpływ na powstanie ruchów liberalno-konstytucyjnych w świecie arabskim. Celem jego działalności politycznej było przystosowanie islamu do zdobyczy naukowych i cywilizacyjnych Zachodu.

⁵⁸ Muhammad Abduh (1849–1905), wybitny teolog, działacz arabskiego modernizmu w Egipcie, profesor i reformator al-Azharu, uczeń i kontynuator dzieła Afghaniego. Domagał się postępowych reform społecznych, występował przeciwko poligamii jako sprzecznej z duchem islamu. W Paryżu wspólnie z Afghaniem założył towarzystwo postępowych muzułmanów.

⁵⁹ Muhammad Raszyd Rida (1865–1935), teolog, filolog i pisarz polityczny, jeden ze współtwórców ruchu modernistycznego, uczeń Muhammada Abduha, propagator idei nacjonalizmu arabskiego. W 1921 roku prowadził negocjacje z Wielką Brytanią dotyczące niepodległości Syrii. Popierał wahhabizm i Saudów, pozostawał pod wpływem nauk Ibn Tajmijji.



zania wymierzone przeciwko USA. O ile w Stanach fundamentalisci poddawani byli represjom, o tyle w Londynie przyznawano im azyl polityczny i wierzono w politykę integracji. Dzięki tolerancji władz Londyn stał się między innymi bazą radykalnego odłamu grupy Al-Dżihad, Dżama islamijja oraz działaczy algierskiej GIA.

Natomiast polityka francuska wobec islamistów była zupełnie inna, władze utrudniały wjazd na terytorium Francji arabskim działaczom z zagranicy i zakazywały publikacji o dżihadzie. Pomimo tego Unia Organizacji Muzułmańskich we Francji uznała, że liczba muzułmanów w tym kraju przekształciła go w ziemię islamu i francuscy obywatele wyznający islam powinni mieć możliwość stosowania reguł szariatu. Zamierzali być reprezentantami społeczności muzułmańskiej we Francji pod kierunkiem działaczy fundamentalistycznych. Stawiali się w pozycji pośredników między społecznością muzułmańską a władzami francuskimi, co wykluczyć miało stosowanie przemocy i radykalizację ruchu. Niemniej dochodziło do aktów terroru na terytorium Francji, francuscy Arabowie uczestniczyli także w zamachach terrorystycznych w Fezie i Casablance w 1994 roku. Rok później doszło do zamachów we Francji. Ustalono, że terroryzm we Francji był kierowany z zagranicy w celu uderzenia w państwo francuskie zgodnie z interesami algierskimi.

2.8. Arabowie w Europie i USA

Stosunki między mniejszością muzułmańską w Europie a społeczeństwem Zachodu cechowała daleko idąca tolerancja państwa i społeczeństwa zachodniego względem wyznawców islamu: muzułmańscy imigranci posiadają pełne prawa obywatelskie. W Europie żyje około 20 milionów muzułmanów, czyli 5% ludności Unii Europejskiej uważa się za muzułmanów. Pokojową koegzystencję mniejszości muzułmańskiej ze społeczeństwem europejskim przerwały jednak ataki w Madrycie i Londynie. Opinia publiczna zaczęła zwracać uwagę na społeczności islamskie i dostrzegać problem w trudnościach asymilacyjnych tej grupy. Asymilacja miejscowej ludności muzułmańskiej stała się niezwykle istotna dla bezpieczeństwa Zachodu, twierdzi Daniel Pipes⁶⁰.

W odróżnieniu od muzułmanów w USA, którzy należą do klasy średniej, europejscy muzułmanie tworzą warstwę niewykwalifikowanych robotników. Są słabo zintegrowani ze społeczeństwem kraju, w którym osiedlili się przeważnie po drugiej wojnie światowej; wykazują tendencje do izolowania się i tworzenia zamkniętych społeczności. Ich kulturową izolację pogłębia raczej niezajomość języka, a nie odmiennosc obyczajów. Wielu imigrantów wydaje się akceptować tę separację poprzez utrzymywanie tradycyjnego sposobu życia przekazywanego młodszymi pokoleniami przez starszych, natomiast pokolenie urodzone w obcym kraju jest rozdarte pomiędzy dwoma systemami wartości i nie jest w stanie określić własnej przynależności cywilizacyjnej. Należy do pokolenia „kulturowo wykorzenionych”, używając określenia Olivera Roya. To nowe pokolenie szczególnie mocno narażone jest na wpływ ideologii fundamentalistycznej, ponieważ nie zna doktryny islamu, spotyka się z nią w interpretacji wahhabickiej, prezentowanej przez medresy ufundowane przez Sau-

⁶⁰ Dostępny na stronie internetowej: <http://pl.danielpipes.org/article/1821> [28 sierpnia 2005].



dów⁶¹. Mimo to muzułmanie żyjący w Europie mają wyjątkową szansę poprawić wizerunek islamu w świecie – jak twierdzi Mustafa Akyol turecki politolog i dziennikarz – ponieważ ekstremizmowi mogą przeciwstawić model islamu oparty na tolerancji. Ruchy radykalne w islamie wywodzą się z Bliskiego Wschodu, skąd są importowane do Europy. Obroną przed wpływami radykalnego islamu może być zdaniem Akyola, lepsza integracja społeczności muzułmańskich ze społeczeństwami, wśród których żyją w Europie. Wiąże się to z zerwaniem z wyobrażeniem Zachodu jako cywilizacji przyjemności, odartej z wartości duchowych, na rzecz nowego obrazu Europy jako miejsca wolności i tolerancji dla wyznawców wszystkich religii. Ten nowy obraz Zachodu przeciwstawiony wizji fundamentalistów powinien być promowany wśród muzułmanów przez wyedukowanych i światłych imamów. Europejscy muzułmanie powinni także wesprzeć dialog między islamem a Zachodem, rozwijając studia nad obydwoma religiami: chrześcijaństwem i islamem⁶².

W latach 90. symbolem konfliktu między islamem a Zachodem stał się spór o noszenie chust przez muzułmańskie uczennice we Francji. Zakaz noszenia chust, zdaniem muzułmanów, utrudnia integrację i rodzi wrogość muzułmanów wobec francuskiego systemu edukacyjnego. We Francji żyje około 4,5 miliona wyznawców islamu. Spór wybuchł, kiedy w 1989 roku kilkoro uczennic z rodzin arabskich przyszło do szkoły w tradycyjnych muzułmańskich chustach na głowach. Uczennice zostały wykluczone z uczestnictwa w lekcjach, ponieważ zdaniem dyrekcji naruszyły idee laickości szkoły⁶³. W wyniku debaty publicznej, która toczyła się we Francji i powołania specjalnej komisji mającej rozstrzygnąć problem symboli religijnych w życiu publicznym, Zgromadzenie Narodowe przyjęło w lutym 2004 roku projekt prawa zakazującego noszenia widocznych symboli religijnych, podkreślających religijną przynależność ucznia w szkołach publicznych⁶⁴. Przypomniano sobie o nim, kiedy w Iraku zostali porwani francuscy dziennikarze, a terroryści w stosunku do rządu we Francji wysunęli żądania zniesienia zakazu noszenia chust. Wówczas francuscy muzułmanie opowiedzieli się przeciwko terrorowi, głosząc hasło „nie będzie żadnej krwi na mojej chustce”. Francuski rząd konsekwentnie od lat 80. prowadził politykę zwalczania terroryzmu poprzez odmowę udzielania politycznego azylu dla radykalnych islamistów pochodzenia arabskiego. Promował integrację jednostek i nie dyskryminował nikogo ze względu na wyznawaną religię, islam gwarantował takie same prawa i obowiązki obywatelskie, jak każde inne wyznanie.

Polityka brytyjska zastosowała odmienny model, radykalne ideologie zwalczane w krajach arabskich mogły bez przeszkód rozwijać się na terenie Wielkiej Brytanii. Polityczny azyl i wolność głoszenia najbardziej ekstremistycznych poglądów były

⁶¹ M. Ostrowski, *Święta wojna z džihadem?*, „Polityka” 2005, nr 29.

⁶² Dostępny na stronie internetowej: <http://www.freemuslims.org/document.php?id=46> [25 sierpnia 2005].

⁶³ W 1905 roku wprowadzono we Francji zasadę rozdziału Kościoła od państwa, na mocy której w Republice Francuskiej istnieje zagwarantowana wolność sumienia i wyznania. Swoboda wyznawania własnej religii ograniczona jest jednakże przez dobro publiczne, które nie pozwala na uznanie przez państwo żadnej religii za oficjalną i finansowanie jej ze źródeł republiki.

⁶⁴ I. Kielan-Glińska, *Muzułmańska chusta a idea laickości we współczesnej Francji*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2004, nr 3, s. 272.

dozwolone, z zastrzeżeniem, by nie urzeczywistniać ich na terytorium brytyjskim. Kiedy w marcu 2004 roku na przedmieściach Londynu znaleziono ładunki wybuchowe gotowe do odpalenia, brytyjska opinia publiczna była zaskoczona, że atak zaplanowany był przez Brytyjczyków pochodzenia pakistańskiego⁶⁵. Zakwestionowano wtedy ideę wielokulturowości jako podstawy współistnienia różnych grup etnicznych i religijnych w społeczeństwie brytyjskim, ponieważ sugeruje ona odrębność i podział. Aby osiągnąć prawdziwie zintegrowane społeczeństwo, należy odrzucić różnorodność kulturową na rzecz pielęgnowania przez wszystkie tradycje wspólnych wartości, takich jak demokracja⁶⁶.

Zamachy lipcowe w Londynie w 2005 roku zwróciły uwagę opinii publicznej i polityków na tolerancję, która obowiązuje względem mniejszości muzułmańskich w Europie. Również w Holandii po zabójstwie reżysera Theo van Gogha przez muzułmańskiego ekstremistę, doszło do zmiany prawa imigracyjnego. Łagodne przepisy imigracyjne i brak kontroli nad działalnością ekstremistycznych imamów doprowadziły także do zamachów w Nowym Yorku w 1993 roku oraz 11 września 2001 roku. Wszystkie zamachy, których dokonano w ostatniej dekadzie na Zachodzie, były dziełem muzułmańskich imigrantów⁶⁷. Zamachy przyczyniły się do wzrostu napięcia między społecznościami arabskimi i muzułmańskimi a białymi Europejczykami. Holenderski parlament przegłosował wydalenie 26 tys. starających się o azyl imigrantów z Trzeciego Świata. Prawicowe i populistyczne partie zyskują poparcie nieomal w całej Europie, ich celem nie jest zaostrzenie prawa imigracyjnego, lecz pozbycie się imigrantów – zwłaszcza pochodzenia arabskiego. Frank Vanhecke – przywódca Vlaams Blok, belgijskiej prawicowej partii opowiadającej się za pełną integracją – twierdzi, że imigranci odmawiający pełnej asymilacji powinni wrócić do swoich krajów. Wyznający islam stanowią zagrożenie dla społeczeństwa belgijskiego, ponieważ chcą przejąć władzę i dyktować warunki, co wynika, zdaniem Vanhecke, z istoty islamu⁶⁸. Ponadto większa liczba Arabów w Europie oznacza powrót antysemityzmu, gdyż Europejczycy są skłonni obwiniać Izrael za naruszenie światowego pokoju. Wykorzystanie przez Arabów ich prawa wyborczego może doprowadzić do zwiększenia żydowskich wpływów politycznych i powstania nowej tożsamości europejskiej, kształtowanej wokół postaw antysemitycznych, antyizraelskich i antyamerykańskich⁶⁹.

W Stanach Zjednoczonych problem asymilacji nie jest tak poważny jak w Europie, ponieważ muzułmanie amerykańscy nie wykazują materialnych trudności, mają pracę i są zintegrowani ze społeczeństwem⁷⁰. Aż 41% Amerykanów pochodzenia arabskiego skończyło college i pracuje jako menedżerowie bądź fachowcy; ich dochód

⁶⁵ G. Kepel, *The War for Muslim Minds*, Cambridge–London 2004, s. 244.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 245.

⁶⁷ Dostępny na stronie internetowej: <http://pl.danielpipes.org/article/1857> [30 czerwca 2005].

⁶⁸ Dostępny na stronie internetowej: <http://www.cbn.com/CBNNNews/CWN/032604europe.aspx> [30 czerwca 2005].

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ 65% amerykańskich muzułmanów urodziło się poza Stanami Zjednoczonymi, zdecydowana większość pochodzi z krajów arabskich (24%), spośród muzułmanów urodzonych w USA (35%), 20% obecnie stanowią Afroamerykanie (The Pew Research Center, *Muslim Americans. Middle Class and Mostly Mainstream*, May 2007).

jest o 4,6% wyższy niż u przeciętnej amerykańskiej rodziny⁷¹. S. Leiken, specjalista od spraw imigracji i problemów bezpieczeństwa narodowego twierdzi, że nie wykazują oni skłonności do przemocy i nie są podatni na zachowania antyspołeczne, jeśli nawet wspierają dżihad, to wyłącznie finansowo, nie angażują się osobiście⁷². Zdaniem Leikena, akty przemocy wobec Zachodu były dziełem albo „uśpionych komórek”, albo grup uderzeniowych pochodzących z zewnątrz. „Uśpione komórki terrorystyczne” składają się z ludzi dobrze zakorzenionych w społecznościach imigrantów, natomiast grupy uderzeniowe pojawiają się w celu wykonania konkretnego zadania, większość terrorystów ma paszport jakiegoś państwa europejskiego, stąd mówi się o islamistycznym zagrożeniu z Europy. Leiken proponuje budować skuteczny system kontroli imigracji, który przeciwdziałałby dostępowi grup uderzeniowych na teren Stanów Zjednoczonych.

Gilles Kepel, głosząc zmierzch fundamentalizmu islamskiego w krajach muzułmańskich, nie przewidział rozprzestrzenienia się dżihadu w krajach Zachodu. Natomiast Oliver Roy za jego główną przyczynę uznaje poczucie odrzucenia i wykluczenia ze społeczeństwa Zachodu – odczuwane przez muzułmanów świeżo nawróconych na radykalny islam, nawet jeśli urodzili się w Europie. Roy określa ich jako stracone pokolenie, sfrustrowane i nieprzystosowane do zachodniego stylu życia, występujące przeciwko globalizacji, a przede wszystkim nieznaające swojego miejsca w tradycyjnej kulturze i społeczeństwie⁷³. Drugie i trzecie pokolenie imigrantów żyje w swobodnym zawieszeniu, ponieważ nie zna tradycyjnego sposobu życia swoich rodziców, nie zostało wychowane w kulturze muzułmańskiej, większość nie zna nawet arabskiego. Do budowania swojej tożsamości wykorzystują więc islam, religię odartą jednak z jej kontekstu kulturowego, gdyż zapoznają się z nią nie na Bliskim Wschodzie, lecz w Europie. Roy uważa, że ta tożsamość jest wyjątkowo krucha, oparta na religii wymyślonej i wyobrażonej i dlatego rodzącej przemoc⁷⁴. Tymczasem zachodnia Europa nie stworzyła dotąd racjonalnego projektu, który ułatwiłby muzułmanom asymilację. Pojawiają się natomiast pomysły wymazania z konstytucji holenderskiej paragrafu zakazującego dyskryminacji religijnej (propozycja populistycznego polityka Geerta Wildersa), czy też przymusowej aborcji kolorowych imigrantek (propozycja Marianne van den Anker, radnej z Rotterdamu). Można przypuszczać, że odpowiadają one części społeczeństwa europejskiego: około 30% Francuzów, Belgów, Holendrów i Niemców przyznaje się do niechęci wobec muzułmanów⁷⁵. Arabscy imigranci w Europie mają mniejsze szanse na znalezienie dobrej pracy niż ich rodacy w Stanach Zjednoczonych. W Niemczech ponad 20% dzieci w siedmiomilionowej społeczności imigranckiej nie kończy szkoły podstawowej, a 40% kończy na niej edukację. Większość muzułmanów nie zna też języka niemieckiego. We Francji z kolei nie ma prob-

⁷¹ M. Naim, *Arabs in Foreign Lands*, http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?story_id=2781&print=1; <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/5187008.stm> [30 czerwca 2006].

⁷² Dostępny na stronie internetowej: <http://pl.danielpipes.org/article/1821> [30 czerwca 2005].

⁷³ Dostępny na stronie internetowej: <http://americanbacklash.com/Oliver%20Roy%20July%202022%202005%20NYT.html> [25 sierpnia 2005].

⁷⁴ M. Ostrowski, *Święta wojna z dżihadem?..*

⁷⁵ D. Ćosić, G. Sadowski, *Zapracowani kontra rozleniwieni*, „Wprost” 2006, nr 16, s. 95.



lemów ze znajomością języka, jednak dostęp do „dobrej edukacji” jest dla imigrantów utrudniony. Europa oferuje muzułmanom rozbudowany system świadczeń socjalnych zamiast pracy i wykształcenia. Imigranci nie chcą poddawać się asymilacji, ponieważ zagraża ona ich dotychczasowej tożsamości, nie oferując nowej⁷⁶. Szczególnie wyobcowani są muzułmanie w Wielkiej Brytanii, większość z nich (81%) stwierdziła, że przede wszystkim czują się muzułmanami, a nie obywatelami Anglii⁷⁷.

Przyszłość islamu w Europie rysuje się niejednoznacznie. Z jednej strony istnieje duża liczba muzułmanów wykształconych w zachodnich szkołach, władających zachodnimi językami i podzielających wartości demokratyczne. Odrzucają oni przemoc, przez co mogą stanowić pomost między Europą a krajami islamskimi, dzięki rozprzestrzenianiu w nich idei uniwersalnej cywilizacji. Z drugiej – są młodzi muzułmanie, którzy identyfikują się z wahhabicką interpretacją islamu i nie wyobrażają sobie kulturowej integracji z Zachodem, trwają w zamkniętych wspólnotach, a ich głównym dążeniem jest powrót do krajów islamu. Ich wrogiem nie jest wyłącznie cywilizacja zachodnia, ale także autorytarne reżimy Bliskiego Wschodu wspierane przez Zachód⁷⁸.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 97.

⁷⁷ T. G. Ash, *Gniew brytyjskich muzułmanów*, <http://serwisy.gazeta.pl/swiat/1,34181,3544815.html> [30 sierpnia 2006].

⁷⁸ G. Kepel, *The war for Muslim minds...*, s. 250.







ROZDZIAŁ 3

Wzajemne postrzeganie

Przemiany, które zachodziły w kulturze europejskiej miały znaczący wpływ na postrzeganie islamu i Arabów. Począwszy od wieków średnich cywilizacja europejska była przede wszystkim chrześcijańska i różnice religijne wyznaczały kontekst pojmowania odrębnej kultury, jaką był islam.

W średniowieczu islam oznaczał inną religię, a Arabowie określani byli jako niewierni, wyznawcy Mahometa. Nie akcentowano różnic cywilizacyjnych między chrześcijaństwem a islamem, ponieważ jak zauważył Kieniewicz, należały one do jednego świata opartego na wspólnym systemie gospodarczym i społecznym. Zdawano sobie sprawę z istnienia dwóch kultur w obrębie jednej cywilizacji. Dopiero w czasach nowożytnych dokonano się zawężenie pojęcia Europy – dotąd rozumianej jako wspólnota chrześcijańska, do Europy jako Zachodu¹.

Współcześnie islam postrzegany jest jako odmienna cywilizacja. Przemiany gospodarcze i rozwój kapitalizmu przyczyniły się do powstania przewagi Zachodu nad światem islamu.

Pojawiły się koncepcje wyższości cywilizacyjnej Europy wobec Wschodu i ideologia orientalizmu jako „specyficznej formuły agresji ukształtowanego społeczeństwa

¹ J. Kieniewicz, *Orientalizm. Idea kształtująca rzeczywistość*, „Przegląd Orientalistyczny” 1985, nr 1–4, s. 24.



kapitalistycznego w stosunku do Wschodu, który zdołano podporządkować². W kulturze europejskiej można zatem wyróżnić dwie tradycje opisu islamu i świata arabskiego: jedną chrześcijańską i drugą wywodzącą się z orientalizmu.

3.1. Postrzeganie świata islamu przez Zachód w średniowieczu

Stosunki chrześcijańskiego Zachodu ze światem islamu od początku były napięte i wrogie z powodu uniwersalistycznego charakteru obydwu religii. Islam postrzegany był przez chrześcijan jako poważne zagrożenie nie tylko ze względu na jego wojowniczy charakter, ale przede wszystkim przez głoszenie przez jego wyznawców nowego objawienia boskiego, skierowanego do całej ludzkości. Chrześcijanie musieli ustosunkować się do islamu, określić własne stanowisko, które wyrażało się w istnieniu skrajnych opinii, traktowaniu islamu jako herezji lub uznaniu go za nową religię i odmienny system myślowy. Jak zauważył Bernard Lewis, chrześcijanie i muzułmanie współzawodniczyli o miejsce w świecie, odmawiając sobie prawa do głoszenia objawienia boskiego i nazywając siebie nawzajem niewiernymi³. Wczesne średniowiecze zapoczątkowało umiejscowienie islamu w gronie trzech wielkich tradycji myśli europejskiej: w biblijnej historii, apokaliptycznej wizji oraz potocznej wyobraźni⁴.

W średniowieczu Ojcowie Kościoła Jan z Damaszku, Piotr Czcigodny oraz Tomasz z Akwinu sformułowali poglądy na temat islamu i powstały pierwsze łacińskie tłumaczenia arabskich tekstów. Islam uznany został przez nich za herezję, dzieło człowieka, który posługiwał się fałszywym objawieniem w celu zdobycia władzy⁵. Wskazywali oni na praktyczny, a nie duchowy wymiar islamu: brak cudów w działalności Mahometa, zbyt przywiązanie do dóbr doczesnych i zmysłowe wyobrażenie Raju. Obraz islamskiego Raju wywołał u chrześcijan przekonanie, że islam jest religią pozbawioną wymiaru duchowego i nadprzyrodzonego. Przedstawiano bogaty opis Raju muzułmańskiego, który kontrastował z ascetycznymi wyobrażeniami chrześcijan.

Islam był dla nich parodią chrześcijaństwa, nieudolną kopią jego praktyk i rytuałów. Krytykowano go za doktrynę świętej wojny i stosowanie przemocy wobec niewiernych. Dla chrześcijańskiej Europy militarna potęga islamu⁶ stanowiła zagrożenie aż do XVII wieku. Równocześnie jednak, obok poczucia zagrożenia, istniała ciekawość i przekonanie, że świat islamu jest rzeczywistością godną poznania⁷.

² *Ibidem*, s. 29.

³ B. Lewis, *Islam and the West*, New York–Oxford 1993, s. 7.

⁴ W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge–Massachusetts–London 1978, s. 33.

⁵ *Ibidem*, s. 38.

⁶ Zagrożenie tureckie postrzegane było w Europie jako niesione przez niewiernych – muzułmanów, wyznawców islamu.

⁷ G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, Chicago–Illinois 1947, s. 42.

Powstały kanon przekonań został utrwalony w świadomości Europejczyków aż do czasów współczesnych⁸.

Chrześcijańska tradycja bierze początek od św. Jana z Damaszku, który pierwszy uznał islam za wyznanie pogańskie⁹. Islam według niego występował przeciwko naukom i praktykom Kościoła katolickiego. Zaprzeczenie boskości Chrystusa przez nową religię, łączyło się z przekonaniem, że islam jest dziełem szatana. Według Jana z Damaszku Muhammad nie był prorokiem wysłanym przez Boga, lecz szarlatanem, który wymyślił doktrynę islamu, opierając się na Starym i Nowym Testamencie, korzystając z rad ariańskiego mnicha¹⁰.

Uważano, że Koran jest w istocie potwierdzeniem Ewangelii, a nie nowym Objawieniem. Rozumiano go jako świadectwo prawdy niesionej przez Jezusa. Równocześnie wysuwano interpretację, że dla muzułmanów Ewangelia i jej przykazania są za trudne i zbyt doskonałe do stosowania w codziennym życiu, dlatego Bóg przekazał muzułmanom Koran, który zawiera proste zasady i reguły, aby ułatwić im drogę do zbawienia¹¹.

Koran miał zostać wymyślony przez Muhammada dla rozwiązania problemów powstającego państwa muzułmańskiego. Chrześcijanie stworzyli legendę życia proroka, która wymierzona była w doktrynę islamu. Zarzucano prorokowi życie w pogaństwie aż do lat czterdziestu, korzystanie z fałszywych nauk heretyków i żydów, rozwiązałe prowadzenie się oraz stosowanie przemocy w szerzeniu islamu. Jednocześnie chrześcijanie, którzy mieli okazję przebywać wśród muzułmanów byli pod ogromnym wrażeniem ich pobożności, sumiennosci w modlitwie, szacunku dla imienia bożego i gościnności wobec obcych.

Pod wieloma względami prowadzenie muzułmanów mogło chrześcijan zawstydząć. Rinaldo da Monte Croce¹², który przebywał w Bagdadzie w XIII wieku, zauważył, że muzułmanin mógł podróżować bezpiecznie wśród swoich, podczas gdy chrześcijanie zabijali się bez litości, chociaż wyznawali religię życia, nakazującą pokój i miłość bliźniego¹³. W podobny sposób wychwalał moralność muzułmanów św. Bonawentura.

⁸ Znajomość islamu miała swoje ugruntowanie w rzetelnej wiedzy na temat nowej religii, lecz jak zauważył Norman Daniel, składała się również ze znacznej porcji nonsensów. Literatura średniowieczna miała zdeprecjonować proroka i podważyć prawdziwość jego posłannictwa: Koran miał być zesłany na ziemię na rogach krowy. Zob.: N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1958.

⁹ Według Philipa Hittiego, Jan z Damaszku może być uznany za twórcę bizantyjskiej tradycji odnoszącej się do islamu. P. K. Hitti, *Islam and the West*, Princeton–Toronto–Londyn 1962, s. 49.

¹⁰ J. T. Addison, *The Christian Approach to the Moslem. A Historical Study*, New York 1942, s. 26. Wśród chrześcijan mówiących po arabsku powstała rozległa literatura na temat roli owego mnicha jako tajemniczego nauczyciela Muhammada. Występował on również jako nestorianin Sergiusz. Literatura ta miała na celu ośmieszenie proroka oraz podważenie prawdziwości jego misji.

¹¹ N. Daniel, *Islam and the West...*, s. 156.

¹² Rinaldo był dominikaninem, który około 1280 roku wyruszył w podróż po Bliskim Wschodzie, przemierzył Egipt, Palestynę oraz Irak. Swoją relację z podróży przedstawił w książce *Intinerarium*.

¹³ Rinaldo szczególnie chwalił muzułmanów: za ich sumienną pobożność, szacunek dla Jezusa i proroków, niezwykłą gościnność, hojność wobec biednych i wykazywanie ducha solidarności ze swoimi współwyznawcami. J. T. Addison, *The Christian Approach to the Moslem...*, s. 40.

Od czasów wypraw krzyżowych, równocześnie z historiami ośmieszającymi wiarę Saracenów, w świadomości zbiorowej zaistniały legendy o wspaniałym władcy islamskim Saladynie. Podkreślano jego mądrość, hojność i miłosierdzie wobec krzyżowców, jego zwycięstwo nad nimi uznawano za karę bożą za grzechy chrześcijan¹⁴. Pojęcie kary za grzechy było najczęstszą formą wyjaśnienia i usprawiedliwienia chrześcijańskich niepowodzeń podczas krucjat. Nie przyjmowano do wiadomości interpretacji, że sukces militarny muzułmanów stanowi znak przychyłności Boga wobec nowej religii.

Zwyczaj pięciokrotnej modlitwy również rozpatrywano w kontekście praktyk chrześcijańskich. Doszukiwano się podobieństwa między modlitwą zakonników w klasztorze a muzułmanów, między ich codziennym strojem a habitami mnichów. Uważano, że Muhammad nauczył ludzi modlić się w określony sposób za radą mnicha, który był nauczycielem proroka¹⁵. Zwyczaj piątkowej wspólnej modlitwy w meczecie, również był znany na Zachodzie. Interpretowano go jako przywrócenie przedmuzułmańskiego święta Wenus. Piątek był dniem czczenia tej bogini i jeśli nawet zarzucono mu jej kult, to nie bez powodu Prorok wybrał piątek na dzień uroczystej modlitwy. Inne wyjaśnienia łączyły piątek z dniem stworzenia Adama, wstąpienia człowieka do Raju, z dniem popełnienia grzechu pierworodnego. Miano za złe muzułmanom, że poświęcają w piątek tylko godzinę na modlitwę, oraz że w tym dniu świętują zamiast pracować¹⁶. Ablucje przed modlitwą wydawały się łańskim autorom niedoskonałym substytutem sakramentów; podkreślano, że oczyszczenie powinno być wewnętrzne, a nie zewnętrzne (muzułmanie wierzyli, że obmycie się prowadzi do odpuszczenia grzechów).

U podstaw chrześcijańskiej krytyki islamu znajdowała się obawa Ojców Kościoła przed islamem jako religią i doktryną odmienną od chrześcijańskiej. Kontrast między chrześcijaństwem a islamem, religią wyrzeczenia i ascetyzmu, a religią folgowania zmysłom, był dla nich zbyt wielki¹⁷. „Dowody” przeciwko islamowi miały charakter wyłącznie teoretyczny, oparty na scholastycznych wywodach. Argumenty chrześcijan, chociaż skierowane do muzułmanów nie doczekały się z ich strony odpowiedzi. Zwyczajem chrześcijan było porównywanie doktryny chrześcijańskiej nie z doktryną islamu, lecz z jego praktyką, co prowadziło do przekonania, że wszelkie rytuały muzułmanów są nieudanym naśladownictwem praktyk chrześcijańskich. Wyobrażenie islamu, jakie stworzyli chrześcijanie miało przede wszystkim chronić i ustrzec wiernych przed grzechem apostazji, a także zapewnić im szacunek dla własnej religii w obliczu zetknięcia z wyższą wówczas cywilizacją islamu. W rzeczywistości w ciągu całego średniowiecza¹⁸ nie nawiązywano bliższych kontaktów w czasie podróży czy w stosunkach handlowych. Nigdy też nie doszło do autentycznej debaty światopoglądowej między przedstawicielami obu religii.

¹⁴ N. Daniel, *Islam and the West...*, s. 200.

¹⁵ *Ibidem*, s. 213.

¹⁶ *Ibidem*, s. 212.

¹⁷ W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages...*, s. 7.

¹⁸ Pomijam w tym miejscu fakt udanej współpracy przedstawicieli trzech religii na terenie Półwyspu Iberyjskiego.

Przekonanie, że islam jest religią, która stosuje przemoc wobec świata stanowiło znaczną część średniowiecznego wyobrażenia o nowej religii, które uprawomocniło użycie siły ze strony chrześcijan. Uznanie gwałtu za konstytutywną część doktryny islamu usprawiedliwiało podjęcie krucjat przeciwko muzułmanom, którzy zajęli Ziemię Świętą – należącą prawnie do chrześcijan i będącą częścią Kościoła łacińskiego. Święty Bernard nawoływał do obrony Pana w Jego własnej ziemi, twierdząc, że muzułmanie nie mają prawa na niej przebywać, chyba że zostaną nawróceni, w przeciwnym razie powinni zostać zabici¹⁹.

Apel papieża Urbana II i jego wezwanie do podjęcia krucjaty w 1094 roku przeciwko muzułmanom opierały się na przekształceniu augustyńskiej teorii wojny sprawiedliwej dozwolonej dla chrześcijan, w wojnę świętą, w której wyznawcy Chrystusa mieli wziąć udział w zamian za nagrody duchowe²⁰. Krucjata miała być dla wiernych pielgrzymką w intencji zmazania grzechów doczesnych, dlatego też papież przyznał uczestnikom krucjaty prawo odpustu. Koncepcja papieża Urbana była bardzo podobna do doktryny džihadu muzułmańskiego. Uzasadniała podjęcie „świętej wojny” przeciwko muzułmanom przez istnienie zła, które dotknęło Ziemię Świętą, czyli przywłaszczenie sobie przez niewiernych kolebki chrześcijaństwa.

Hiszpańska rekonkwista i sukcesy pierwszych krucjat przyczyniły się do wzrostu liczby muzułmanów pozostających pod władzą chrześcijan. Stąd sobory laterańskie z 1179 i 1215 roku zastryżły ograniczenia dotyczące wzajemnych kontaktów między chrześcijanami a muzułmanami i żydami: zabroniono wspólnego handlu, jedzenia i opiekowania się dziećmi. W 1227 roku papież Grzegorz IX nakazał niechrześcijanom noszenie odrębnego stroju i zakazał muzułmanom publicznych wezwań na modlitwę oraz wychodzenia na ulicę podczas świąt chrześcijańskich. W średniowiecznej Europie muzułmanie, podobnie jak żydzi, traktowani byli jako wroga mniejszość, zdana na łaskę chrześcijan: do roku 1301 król Francji wypędził z Sycylii wszystkich muzułmanów, podobnie uczynili władcy Hiszpanii w 1502 roku. Od XIII wieku nakładano na muzułmanów restrykcje i izolowano ich od chrześcijan, starano się także ich nawrócić.

O ile Tomasz z Akwinu odmawiał Koranowi autorytetu religijnego²¹, o tyle Piotr Czcigodny twierdził, że chrześcijanie nie mogli mylić się w interpretacji doktryny islamu, ponieważ posiadali, jego zdaniem, doskonałe przekłady muzułmańskich tekstów²². W XII i XIII wieku wiedza na temat islamu uległa znacznemu poszerzeniu dzięki powstaniu licznych tłumaczeń z arabskiego.

W 1143 roku na zlecenie Piotra Czcigodnego tłumacze ukończyli *Kolekcję toledańską*, która składała się z Koranu przełożonego przez Roberta z Ketton na łacinę. Zawierała również *Bajki Saracenów*, które stanowiły pierwszy przekład w *Kolekcji* i obok legend, prezentowały prawdziwe fakty na temat islamu. Następnie kolekcja prezentowała dwie muzułmańskie rozprawy: *Księgę narodzin Mahometa* i *Doktrynę Mahometa*, przedstawiające znane w muzułmańskiej tradycji historie i opowieści

¹⁹ N. Daniel, *Islam and the West...*, s. 109.

²⁰ Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, Kraków 2004, s. 113.

²¹ Z tego dowodu św. Tomasz wysnuł wniosek o braku uprawomocnienia dla islamu w ogóle.

²² G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, Chicago–Illinois 1947, s. 50.

o cudownych czynach Proroka. Antologię Piotra Czcigodnego zamykała *Apologia* Al-Kindiego złożona z dwu tekstów: *Listu od Saracena* i *Odpowiedzi chrześcijanina*. Al-Kindi był chrześcijaninem mieszkającym w Syrii. W *Apologii* trafnie przedstawiał zastrzeżenia muzułmanów wobec doktryny Trójcy Świętej i poglądy na temat Jezusa, ponadto powtarzał większość zarzutów chrześcijan wymierzonych przeciwko religii Muhammada. Piotr Czcigodny napisał do *Kolekcji toledańskiej* wstęp pod tytułem *Podsumowanie całej herezji Saracenów*, gdzie zebrał wszystkie najważniejsze uwagi muzułmanów dotyczące chrześcijaństwa i Jezusa oraz przedstawił kalendarium wydarzeń z życia Muhammada, a także argumenty mające zniechęcić chrześcijan do przechodzenia na islam²³.

Z kolei Rajmund Lull w *Livre del Gentil et des Tres Savis* napisanej w 1273 roku uznawał za oczywiste, że muzułmanie wierzą w jednego Boga, a Muhammad odwiódł ich od pogaństwa²⁴. Nie do przyjęcia dla niego był jednak brak w proroctwie Muhammada doktryny Trójcy Świętej i wcielenia jako symboli jedności i wszechmocy Boga. Dlatego Lull określał islam jako wyznanie niekompletne raczej niż fałszywe. Według niego, doktryna islamu zakładała uznanie doktryny chrześcijańskiej. Muzułmanie wierzyli w Boga, lecz nie posiadali dowodów jego jedności, jakie zapewniała doktryna Trójcy Świętej²⁵.

Chrześcijanie nie rozumieli także postawy fatalizmu i uległości muzułmanów wobec klęsk i nieszczęść, które spotykały ich w życiu. Była to istotna różnica między ówczesnymi społeczeństwami islamu i chrześcijaństwa. W myśl koncepcji islamu, Bóg posiadał wiedzę o wszystkich codziennych wydarzeniach i grzechach człowieka. Według Lulla czyniło go to autorem grzechów człowieka, który został zwolniony z odpowiedzialności za swoje czyny. Dlatego muzułmanie wierzyli, że zarówno dobre, jak i złe rzeczy pochodzą od Boga²⁶.

W XV wieku Jan z Segowii zapoczątkował nowe podejście do islamu oparte na wnikliwych studiach. Uznał on, że XII-wieczny przekład Koranu Roberta z Ketton nie spełnia kryteriów naukowości i jest niedokładny. Sporządził własny łaciński przekład oparty na tłumaczeniu hiszpańskim, na podstawie którego chciał dokonać analizy tekstu Koranu, aby stwierdzić, czy zawiera on Słowo Boże. Uważał, że konflikt między chrześcijaństwem a islamem można rozwiązać jedynie drogą pokojową poprzez debatę chrześcijańskich i muzułmańskich przywódców²⁷.

Mikołaj z Kuzy był kontynuatorem idei Jana z Segowii. W swojej pracy o *Pokoju wiary* dowodził, że wszystkie religie z punktu widzenia Boga zgadzają się ze sobą, jedynie na poziomie doczesnym wydają się sprzeczne. Islam według Mikołaja z Kuzy zawierał w sobie elementy wiary chrześcijańskiej, a niektóre zwyczaje muzułmańskie były odpowiednikami rytuałów chrześcijańskich. Obecność Chrystusa wskazywa-

²³ Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód...*, s. 136.

²⁴ J. Addison, *The Christian Approach to the Moslem...*, s. 41. Rajmund Lull jako pierwszy starał się nawrócić muzułmanów za pomocą perswazji i racjonalnych dowodów, nie popierał stosowania wobec nich przemocy.

²⁵ N. Daniel, *Islam and the West...*, s. 44.

²⁶ *Ibidem*, s. 157.

²⁷ Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód...*, s. 166.

ła na jedność obu religii i pozwalała rozwinąć z doktryny islamu prawdziwą wiarę chrześcijańską²⁸.

W 1543 roku szwajcarski uczony Teodor Bibliander opublikował kompendium wiedzy chrześcijan na temat islamu. *Alkoran. Żywoty Mahometa, wodza Saracenów i jego następców, ich nauki oraz sam Koran* zawierał wszystkie ważne teksty, jakie ukazały się na temat islamu w chrześcijańskiej Europie: przekład Koranu Roberta z Ketton, część *Kolekcji toledańskiej* Piotra Czcigodnego, książkę Mikołaja z Kuzy o Koranie, list papieża Piusa II do Mehmeta II²⁹, tekst Ricolda, rozprawę przeciwko islamowi napisaną przez bizantyjskiego cesarza Jana VI oraz tekst Jana z Damaszku³⁰. *Alkoran* ukazał się dzięki interwencji Marcina Lutera, który poparł starania Bibliandera twierdząc, iż publikacja na temat islamu nie może być szkodliwa dla chrześcijan. Zawarta w niej prawda o religii Muhammada pokaże fałsz i głupotę muzułmanów, co skutecznie odwiedzie wyznawców Chrystusa od zainteresowania islamem.

Sam Marcin Luter napisał trzy rozprawy o islamie. Zagrożenie tureckie postrzegał jako słuszną karę za grzechy zesłaną przez Boga na świat chrześcijański. Uznawał, że chrześcijanie mogą podjąć walkę obronną przeciwko Turkom, dopiero gdy zmażą swoje grzechy, czyli odnowią instytucję Kościoła i zreformują swoje życie³¹.

3.2. Islam i Arabowie w poglądach uczonych zachodnich

Powstanie nowych poglądów na temat islamu

W XVII wieku zaczęły się zmieniać przekonania myślicieli europejskich na temat cywilizacji muzułmańskiej. Nowa wiedza na temat islamu powstawała dzięki licznym kontaktom misyjnym, tłumaczeniom arabskich tekstów i nauce języka arabskiego. W 1539 roku utworzono katedrę języka arabskiego w Collège de France, w 1613 roku na uniwersytecie w Lejdzie, rok 1636 przyniósł otwarcie katedry arabistyki w Oksfordzie. W 1697 roku została opublikowana przez Antoine'a Gallanda pierwsza wersja *Encyklopedii islamu*, opracowana przez francuskiego orientalistę Barthelemy'ego d'Herbelota. Powstały nowe tłumaczenia Koranu w języku angielskim, na czele z opracowaniem George'a Sale'a z 1734 roku, które zyskało wysoką ocenę wśród uczonych³². Sale zerwał z konwencjonalnym sposobem przedstawiania sylwetki Mahometa jako człowieka rozwiązłego i gwałtownego, podważył również pogląd uznający islam za religię przemocy³³. Profesor Oksfordu Simon Ockley wydał w latach 1708–1718 *Historię Saracenów*, w której odważył się faworyzować bardziej muzuł-

²⁸ Fletcher, *The Cross and The Crescent*, New York 2005, s. 148.

²⁹ Pius II w liście do tureckiego sułtana, napisanym około 1460 roku, przekonuje go o wyższości chrześcijaństwa i przedstawia polityczne korzyści, związane z nawróceniem sułtana. Jeśliby przyjął chrześcijaństwo, argumentował papież, Mehmet stałby się cesarzem Greków i Wschodu i byłby otaczany szacunkiem przez wszystkich chrześcijan.

³⁰ Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód...*, s. 176.

³¹ *Ibidem*, s. 182.

³² P. K. Hitti, *Islam and the West*, Princeton–Toronto–London 1962, s. 53.

³³ Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód...*, s. 205.

mański Wschód niż chrześcijański Zachód. Przychylne nastawienie do islamu miało swoje źródło w filozofii oświecenia, wielu autorów broniło islamu i walczyło z nietolerancyjnymi przekonaniem, sięgającymi średniowiecza. Voltaire był admiratorem cywilizacji muzułmańskiej i przedstawiał Muhammada jako głębokiego politycznego myśliciela oraz twórcę racjonalnej religii. W odróżnieniu od zacofanego chrześcijaństwa, islam reprezentował równowagę między wymaganiami moralnymi, potrzebami ciała oraz zmysłów i społecznymi relacjami. Oświecenie podkreślało cywilizującą rolę islamu jako pośrednika między cywilizacją grecko-rzymską a Europą³⁴. Liberalne nastawienie islamu do seksualności – potępiane przez średniowiecznych myślicieli – stało się nagle ekscytujące dla społeczeństwa, w którym coraz większe znaczenie zyskiwał erotyzm.

Romantyzm przyniósł nowe zainteresowanie Orientem. Galland przyczynił się do zmiany postrzegania świata muzułmańskiego, kiedy udostępnił opinii publicznej swój przekład *Tysiąca i jednej nocy* (wydany między 1704 a 1717 rokiem)³⁵. Odtąd w świadomości europejskiej Bliski Wschód przestał być kolebką herezji, stał się natomiast miejscem spełnienia najbardziej egzotycznych pragnień i wyobrażeń. Fascynacja egzotyką zaowocowała opisami świata haremów, tajemniczych obrzędów i awanturnicznych przygód.

W XIX wieku na temat islamu zaczęli wypowiadać się misjonarze mający bezpośrednie kontakty z muzułmanami. Wykorzystywali oni zapóźnienie cywilizacyjne świata muzułmańskiego, aby podkreślić przewagę chrześcijaństwa nad islamem, który ich zdaniem był odpowiedzialny za stagnację kulturową i cywilizacyjną Bliskiego Wschodu. Działania misjonarzy nierzadko wsparte były polityką administracji kolonialnej³⁶. William Muir, angielski misjonarz w Indiach, napisał czterotomowe dzieło *Życie Mahometa*, w którym odrzucał pogląd traktujący islam jako religię. Przeciwstawiał islamowi chrześcijaństwo – według niego jedyną prawdziwą religię, której niestety nie udało się zniszczyć islamu.

Brytyjski myśliciel John Frederick Denison Maurice twierdził, że wszyscy ludzie są stworzeni na podobieństwo Boga, zatem każda religia posiada część boskiego objawienia. W islamie Maurice dostrzegał rozwinięte poczucie moralności i praktykę religijną, które stanowiły według niego przygotowanie do wiary chrześcijańskiej. Z kolei inny brytyjski uczyony Reginald Bosworth Smith, uważał, że Muhammad wniósł w życie Arabów zasady etyczne, przez co włączył islam w cykl ewolucyjny religii mających podnieść poziom moralny ludzkości. Był on pierwszym autorem chrześcijańskim, który nazywa Muhammada prorokiem³⁷.

Opublikowana w 1938 roku książka protestanckiego teologa Hendrika Kraemera ostatecznie zaliczyła islam do wierzeń i obrzędów będących jedynie ludzkim wytworem pozbawionym cech objawienia boskiego³⁸.

³⁴ M. Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, London–New York 2006, s. 47.

³⁵ Przekład francuski *Księgi tysiąca i jednej nocy* wydano w 1704, a angielski w 1885 roku.

³⁶ M. Rodinson, *Europe and the Mystique...*, s. 66.

³⁷ Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód...*, s. 209.

³⁸ *Ibidem*, s. 210.

W połowie XIX wieku rozpoczęły się akademickie badania nad religiami światowymi, w tym również nad islamem. Upadek kolonializmu przyniósł nowe postawy wobec innych kultur i religii pozbawione europejskiego poczucia wyższości. Pojawili się uczeni, którzy dobrze znali arabski i opierali swoje badania na oryginalnych źródłach³⁹.

Orientalizm

Chociaż w świadomości europejskiej Bliski Wschód istniał od wczesnego średniowiecza jako obszar należący do odmiennej cywilizacji – islamu, to dopiero od XIX wieku można wskazać na pojawienie się orientalizmu – ideologii kształtującej zachodnią postawę wobec Wschodu. Od końca XVIII wieku można mówić o pewnej tradycji europejskiej dotyczącej pojmowania Orientu. Orientalizm umocnił się w momencie uzyskania przez Zachód przewagi cywilizacyjnej nad Bliskim Wschodem. Stanowi „jedną z idei, jakie w świadomości społeczeństw europejskich pojawiły się w epoce przechodzenia od ekspansji do dominacji”⁴⁰. Jako nauka i jako wyobrażenie tego, czym jest Orient, wyznaczał sposób postrzegania cywilizacji islamu przez Europejczyków, ludzi Zachodu. Zdaniem Saida, wiedza jest w sposób nieunikniony powiązana z władzą, jest formowana poprzez interakcje z władzą polityczną (kolonialnymi instytucjami) bądź intelektualną (istniejącą w postaci dominującego paradygmatu), bądź też kulturową⁴¹. Dlatego orientalizm jako dyskurs kreował nie tylko wiedzę, ale i rzeczywistość, którą opisywał. Stanowiły one jedność, która z czasem ukształtowała tradycję tekstów – autorytet tekstów wzmacniany przez uczonych, instytucje i rządy potęg kolonialnych, które zapewniały mu prestiż i odzwierciedlały jego tezy⁴². Orientalizm jako wyobrażenie na temat Orientu stworzył spójny i trwały system idei, istniejący niezależnie od odniesień do „prawdziwego” Wschodu. Był także „upowszechnieniem pewnej świadomości geopolitycznej, rozpisanej na teksty artystyczne, naukowe, gospodarcze, społeczne, historyczne, filozoficzne”⁴³, stanowił ważny aspekt całej współczesnej kultury polityczno-intelektualnej. Funkcjonuje nadal jako „dynamiczna wymiana między poszczególnymi autorami a siłami politycznymi ucieleśnionymi w trzech wielkich imperiach – brytyjskim, francuskim i amerykańskim”. Stąd też „islamski Bliski Wschód”, zdaniem Edwarda Saida, jest pojęciem wskazującym raczej na możliwości kreacyjne orientalistów, a nie kategorią obejmującą społeczeństwa muzułmańskie wraz z ich skomplikowaną i szczegółną historią.

³⁹ Luis Massignon (1883–1962) dostrzegał duchową wartość islamskiego doświadczenia religijnego i występował przeciwko poniżaniu przez chrześcijański Zachód islamu jako religii oraz stosowaniu represji wobec ludności muzułmańskiej. Z kolei Norman Daniel uważał, że jedynie umysł opanowany przez przesady zakorzenione w średniowieczu, bądź też idee imperializmu, może podważać moralny wymiar przesłania Mahometa. Zob.: M. Rodinson, *Europe and the Mystique...*, s. 78.

⁴⁰ J. Kieniewicz, *Orientalizm. Idea kształtująca rzeczywistość*, „Przegląd Orientalistyczny” 1985, nr 1–4, s. 11.

⁴¹ E. W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, New York 1981, s. 17.

⁴² E. W. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991.

⁴³ *Ibidem*, s. 37.

Druga połowa XX wieku przyniosła znaczącą zmianę w naukach orientalnych i metodzie przez nich stosowanej. Wielość podejść zastąpiła jednorodność i panujący konsensus. Edward Said używa terminu orientalizm w trzech znaczeniach: pierwsze odnosi się do dyscypliny akademickiej zajmującej się Orientem, drugie do stylu myślenia opartego na podstawowym rozróżnieniu między tym, co nazywamy Orientem, a tym, co czasami bywa nazywane Okcydentem, trzecie zaś znaczenie odnosi się do orientalizmu jako instytucji zainteresowanej Orientem, w celu opisanego go i kontroli nad nim⁴⁴.

Said twierdzi, że styl myślenia orientalistów jest typowo zachodni i nierozzerwalnie związany z faktem dominacji. Przedstawianie Orientu nie jest bezinteresownym opisem zjawisk, lecz kreacją, wyobrażeniem, reprezentacją tego, co Europejczycy uznają za orientalne, a co ma niewiele wspólnego ze światem Bliskiego Wschodu. Wyobrażenia tego, co orientalne oparte są niemal wyłącznie na arbitralnych decyzjach mentalności zachodniej: składa się na nią szczególna logika bazująca nie na danych empirycznych, lecz na łańcuchu pragnień, stłumień, blokad i projekcji.

Orientalizm francuski i brytyjski wykształcił dwa style opisu oraz przedstawiania Bliskiego Wschodu. Francuzi wykorzystywali Orient do prezentacji w swoich utworach własnych problemów egzystencjalnych. Traktowali pielgrzymowanie na Wschód jako powrót do korzeni, jednocześnie czyniąc z niego „prywatną fantazję wysokiej klasy”. Natomiast podejście brytyjskie systematyzowało i klasyfikowało Orient, redukując go do kategorii bycia posiadłością imperium.

Orientalizm miał za zadanie oswoić nieznaną i obcą, ująć je w kategorii znajome umysłowości europejskiej. Reagował silniej na kulturę, która go stworzyła niż na przedmiot swoich badań. Pociągnęło to za sobą określony sposób uprawiania tej nauki, która w pewnym momencie ograniczyła się do cytowania dzieł i autorów funkcjonujących w zamkniętym systemie. Poznanie Orientu miało prowadzić do jego opanowania i podporządkowania Zachodowi, swoistego zawłaszczenia jednej kultury przez inną. Dlatego relacje między Zachodem a Wschodem są stosunkami siły, dominacji i hegemonii⁴⁵. Orientalizm zaangażował się w podkreślanie różnic między swoimi a obcymi i przyczynił się do wzmocnienia u ludzi Zachodu stereotypów na temat Orientu. Skłonność do przeciwstawiania sobie społeczeństw Zachodu i Wschodu, znalazła swój wyraz w uogólnieniach na temat islamu, Arabów czy też umysłu orientalnego. Wśród „orientalnych” stereotypów wymienić można obrazy: wiecznego i niezmiennego Wschodu, seksualnego nienasycenia Arabów, kobiecej egzotyki, rojnego placu targowego, skorumpowanego despotyzmu i mistycznej religijności⁴⁶. Takie nastawienie przekreśla według Saida możliwości dialogu i autentycznego ludzkiego spotkania, dlatego każdy orientalista zajmujący się islamem musi dokonać indywidualnego wyboru: czy poddać się presji dyskursu, czy też dokonywać interpretacji zgodnie z wymogami uczciwości intelektualnej i moralnej⁴⁷.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 63.

⁴⁵ E. W. Said, *East Isn't East: The Impending End of the Age of Orientalism*, „Times Literary Supplement” 1995, January 3, s. 3.

⁴⁶ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą*, przeł. zespół, Warszawa 2000, s. 278.

⁴⁷ E. W. Said, *Covering Islam...*, s. 172.

Orientalizm stał się ważnym aspektem całej współczesnej kultury polityczno-intelektualnej i jako taki, uzyskał wpływ na kreowanie rzeczywistości oraz charakteru stosunków między cywilizacjami Zachodu i islamu. O ciągłości i trwałości też głoszonych przez orientalistów świadczyć mogą współczesne wyobrażenia na temat krajów muzułmańskich⁴⁸. Przekonanie o wrogości wszystkich muzułmanów wobec Zachodu, ich skłonności do stosowania przemocy i wrodzonej agresji, co tłumaczy powstanie islamskiego terroryzmu. Podobnie utożsamieniu cywilizacji islamu z typem „pierwotnej agresywności kulturalnej” wymierzonej przeciwko chrześcijańskiej tradycji i europejskiej kulturze przez wyolbrzymienie skłonności islamu do sprzeciwu wobec Zachodu – było ideą stworzoną przez orientalistów.

Orientaliści, zarówno ci zachodni jak i pochodzenia arabskiego, zarzucili Saidowi przedstawienie dyscypliny zajmującej się Orientem w negatywnym świetle. Bernard Lewis w eseju *The Question of Orientalism* stwierdził, że absurdem jest, aby o świecie arabskim i islamie mogli wypowiadać się jedynie Arabowie i muzułmanie. Zdaniem Lewisa, w tradycji zachodnioeuropejskiej nie istnieje żaden jeden niezmienny dyskurs opisujący Orient jako przedmiot wpływów i władzy Zachodu, ponieważ orientalistyka zachodnia opierała się przede wszystkim na ciekawości poznawczej i istniała wcześniej niż pojawiła się europejska ekspansja kolonialna na Bliskim Wschodzie. Poważnym zarzutem, zdaniem Lewisa, jest całkowite pominięcie w pracy Saida jakichkolwiek odniesień do orientalistyki rosyjskiej i niemieckiej oraz włączenie do dyskursu naukowego dzieł i publikacji niemających nic wspólnego z orientalistyką jako nauką: dzienników, relacji z podróży, wspomnień. Nikki Keddie stwierdziła, że orientalizm stał się swego rodzaju sloganem określającym ludzi nieprzychylnie nastawionych do krajów Bliskiego Wschodu i islamu, popierających politykę Izraela wobec krajów arabskich, niezależnie od wyników ich pracy jako uczonych. Książka Saida, według Ibn Warraqa, zdeprecjonowała orientalizm jako dyscyplinę naukową, ponieważ ukazywała Orient jako ofiarę zachodniego imperializmu, dominacji i agresji. Pomijała także tę część tradycji europejskiej (Montaigne’a, Voltaire’a, Gibbona), która ukazywała cywilizację islamu bez negatywnych uprzedzeń i stereotypów⁴⁹. Zdaniem Martina Kramera, Said zmienił znaczenie słowa orientalizm, które wcześniej odnosiło się do akademickiej tradycji badań nad Orientem na pojęcie określające zachodnie nastawienie do Bliskiego Wschodu. Według Lewisa, Rodinsona, Berque’a, Houraniego i Watta, nie istnieje w tradycji zachodnioeuropejskiej żaden jeden niezmienny dyskurs opisujący Orient jako przedmiot wpływów i władzy Zachodu⁵⁰. Albert Hourani zarzucił *Orientalizmowi* Saida zignorowanie najważniejszej części tradycji badań nad Orientem w postaci orientalistyki niemieckiej, na rzecz tradycji angielskiej i francuskiej. Uznał, że książka Saida podważa sens istnienia orientalistyki, poprzez zawarte

⁴⁸ Zdaniem Saida, wciąż w świadomości Zachodu współistnieją trzy iluzje, które wspierają szczególnie wyobrażenie Zachodu o nim samym i promują jego dominację nad Orientem: obraz islamu stworzony przez orientalizm, ideologia modernizacji oraz szczególnie rola Izraela. Zob.: *The Edward Said Reader*, red. M. Bayoumi, A. Rubin, New York 2000, s. 172.

⁴⁹ Ibn Warraq, *Debunking Edward Said*, <http://www.butterfliesandwheels.com/printerfriendly.php?num=23>, [20 czerwca 2006].

⁵⁰ M. Kramer, *Said's Splash*, [w:] *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America*, <http://www.geocities.com/martinkramerorg/SaisSplash.htm>, [20 czerwca 2006].

w niej przekonanie, że wyłącznie muzułmanie są uprawnieni do zajmowania się islamem. Nikki Keddie podkreśliła, że w myśl założeń Saída ludzie Zachodu nie powinni studiować ani badać Orientu, ponieważ nie należą do cywilizacji islamu, co wskazuje na jego uprzedzenia etniczne⁵¹. Ponadto Said zignorował istnienie możliwości uzyskania rzetelnej i precyzyjnej informacji w obrębie dyskursu orientalistycznego, uznał, że każda reprezentacja jest z gruntu fałszywa⁵². *Orientalizm* spotkał się z krytyką w Europie, w Stanach Zjednoczonych jednak odniósł ogromny sukces i przyczynił się do zwiększenia liczby badaczy pochodzenia arabskiego oraz muzułmańskiego zajmujących się Bliskim Wschodem na uczelniach amerykańskich. Niezaprzeczalna wartość książki Saída leży w postawieniu pytania: w jaki sposób można nawiązać kontakty z ludźmi należącymi do obcych kultur, skoro nie istnieje jedna rzeczywistość ludzka? Rzeczywistość podzielona na odrębne kultury, historie, tradycje, społeczeństwa i rasy prowadzi do ograniczenia kontaktów pomiędzy różnymi kulturami, tradycjami i społeczeństwami. Rozróżnienia, jakie ta rzeczywistość utrzymuje, tworzą opozycje, które przyczyniają się do utrwalenia nierównorzędnych stosunków między poszczególnymi cywilizacjami⁵³.

Krytyka orientalizmu wyszła przede wszystkim od uczonych islamskich, lecz nie ograniczyła się wyłącznie do nich. Orientalizm, jako nauka stworzona przez uczonych zachodnich, nie uniknął zdaniem Alberta Houraniego zarzutów o esencjalizm, czyli wyjaśniania wszystkich zjawisk dotyczących muzułmańskiego społeczeństwa i przejawów jego kultury przez niezmienną naturę islamu i fakt bycia muzułmaninem. Orientalizm odrzucał możliwość zmiany społeczeństwa muzułmańskiego i jego zdolności adaptacji norm kulturowych i tradycji do nowych warunków historycznych⁵⁴. Zarzucano uczonym zachodnim także ich polityczne zaangażowanie i użycie wiedzy na temat islamu w celu politycznej dominacji krajów muzułmańskich. Kreowanie obrazu tego społeczeństwa jako zacofanego, niezdolnego do zmiany i sprawowania władzy, wrogiemu wszelkim nowym ideom miało usprawiedliwić i uzasadnić kolonizację europejską świata arabskiego. Służyć temu miały rozróżnienia na kraje Wschodu i Zachodu, idące odmiennymi drogami rozwoju, podziały na kraje zacofane i rozwinięte, podkreślanie różnic religijnych. Trzeci zarzut wobec orientalizmu dotyczy stworzenia przez niego określonego i jednorodnego sposobu myślenia na temat Orientu, ograniczonego do wspólnoty akademickiej i niezależnego od przemian rzeczywistości zachodzących w krajach orientalnych. Orientaliści tworzyli naukę opartą na wykorzystaniu i powielaniu własnej tradycji intelektualnej jako metody poznawania cywilizacji Wschodu. Podstawowe kategorie orientalizmu wywodzą się z XIX-wiecznej tradycji naukowej, opartej na myśleniu spekulatywnym i podejściu filologicznym⁵⁵.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² J. Teitelbaum, M. Litwak, *Students, Teachers, and Edward Said: Taking Stock of Orientalism*, „Middle East Review of International Affairs” 2006, Vol. 10, No. 1, s. 33.

⁵³ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, s. 281.

⁵⁴ A. Hourani, *Islam in European Thought*, Cambridge 1991, s. 57.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 59.

Orientalizm a kolonializm

Orientalizm rozumiany jako idea kształtująca rzeczywistość nie zyskałby takiej siły oddziaływania bez istnienia kolonializmu. Kolonializm poprzez przekształcanie systemów podporządkowanych stworzył bowiem przestrzeń oddziaływania dla orientalizmu, ponieważ orientalizm mógł zaistnieć tylko w relacji podporządkowania i zależności. Stosunki między cywilizacjami oparte na równości i partnerstwie wykluczały orientalizm. Do XVII wieku, zdaniem Kieniewicza, nie istniał orientalizm w postaci zaproponowanej przez Edwarda Saïda, gdyż nie ukształtowało się jeszcze bezwzględne poczucie wyższości Zachodu wobec Orientu, poczucie takie dał Europie dopiero kolonializm⁵⁶. Dlatego powstanie orientalizmu nierozzerwalnie łączy się z ekspansją europejską i podporządkowaniem Zachodowi innych kultur i cywilizacji. Podobnie jak kolonializm w pewnym momencie dziejów Europy stał się stanem świadomości Europejczyków, tak orientalizm postrzegany jest jako część dorobku Zachodu. Orientalizm stanowi więc integralny element kolonializmu⁵⁷.

Europa zaczęła identyfikować się z Zachodem dopiero dzięki rozszerzaniu się wpływów islamu i zaanektowaniu przez niego Południa, które niegdyś należało do obszaru cywilizacji rzymskiej. Stąd Zachód zaczął określać się jako zjawisko europejskie a nie śródziemnomorskie. Do XV stulecia Wschód i Zachód tworzyły świat jednej cywilizacji, chociaż różnych kultur, granice między nimi pozostawały otwarte, relacje opierały się na porozumieniu i akceptacji. Orient i Zachód znajdowały się w obrębie tego samego świata: wspólnego systemu gospodarczego, ideałów rycerskich i feudalnych struktur społecznych. Wytaczanie granic cywilizacji było procesem późniejszym i od niego datuje się utrwalenie podziału na Wschód i Zachód, których dzieje potoczyły się w odmiennych kierunkach⁵⁸.

Kolonializm zignorował istnienie wielości cywilizacji i umacniał w Europie wyobrażenie Wschodu jako całości, pojmowanego jako cywilizacja niższa. Umożliwił także przyjęcie wyobrażeń stworzonych przez orientalizm przez społeczeństwa zdominowane, a co najistotniejsze, akceptację przez nie obrazu ich samych wytworzonego w Europie:

Przejęcie europejskiej wizji Orientu, akceptacja tej rzeczywistości przez społeczeństwa zdominowane, to jeden z największych fenomenów. Istotą orientalizmu jest taka projekcja europejskich wyobrażeń, że w warunkach dominacji następowało urzeczywistnienie wizji. W ten sposób obserwacje i wnioski nauki znajdowały swe potwierdzenie⁵⁹.

Z kolei dwuznaczność orientalizmu wyrażała się w jego funkcji: z jednej strony Orient stanowił przedmiot fascynacji, z drugiej obiekt dominacji i pogardy. Przedstawiano go jako zacofany, irracjonalny i nieuporządkowany, te cechy wymagały wprowadzenia europejskiego porządku i władzy. Kolonizacja miała przede wszystkim

⁵⁶ Edward Saïd uważał, że Orient najpierw został wykreowany w dyskursie, następnie zyskał swoje rozwiniecie w kolonializmie. Zob.: A. Ahmad, *In Theory*, Londyn–New York 2000, s. 181.

⁵⁷ J. Kieniewicz, *Spotkania Wschodu*, Gdańsk 1999, s. 46.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 51.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 56.

kim zaprowadzać ład w miejsce orientalnego chaosu i bałaganu. Dla Europejczyków właściwie cała organizacja życia społecznego na Bliskim Wschodzie podlegać miała gruntownej zmianie, aby nadać jej cywilizowany czyli uporządkowany zgodnie z zachodnioeuropejskimi normami ład. Timothy Mitchell w książce *Egipt na wystawie świata*, której angielski tytuł *Colonising Egypt*, moim zdaniem lepiej oddaje istotę problemu, stwierdził, że kolonizować w europejskim rozumieniu znaczy poddawać pewnemu zamysłowi, strukturyzować, nadawać przejrzystość i czytelność światu dotąd pozbawionemu struktury, dyscypliny i planu. Dlatego zmiany wprowadzane przez Brytyjczyków w XIX-wiecznym Egipcie przyrównywał do organizowania i tworzenia wystawy światowej, całości przewidywalnej dobrze zorganizowanej i zewnętrznej wobec oglądającego. Postęp cywilizacyjny dokonywać się miał poprzez reformy przekształcające w gruntowny sposób organizację państwa i społeczeństwa egipskiego, a stworzenie nowych instytucji miało za zadanie ujarzmienie i kontrolę jednostek ludzkich. Nowy ład zmieniał wszystko, nie tylko obyczaje, ale i przestrzeń, wyobrażenie czasu, relacje międzyludzkie, sposób rozumowania, jego celem stała się zmiana umysłu:

Podobnie jak człowiek miał od tej pory składać się z umysłu i materialnego ciała, tak świat fizyczny miał zostać zorganizowany w taki sposób, by ukazywać intencje lub wolę tego umysłu, istniejący wcześniej plan czy strukturę⁶⁰.

Jak zauważyła Elżbieta Podhorska-Reklajtis, europejscy badacze Orientu charakteryzują się nawykiem porównywania obcych kultur z cywilizacją europejską. Porównywanie polega na mechanicznym i fragmentarycznym zestawieniu elementów wyjętych ze swojego kontekstu historycznego i lokalnego. U jego podstaw leży oświeceniowe przekonanie o jedności natury ludzkiej i równości, które przekłada się na uznanie ewolucyjnego modelu rozwoju społeczeństw niezależnie od ich wewnętrznej dynamiki. Stąd też społeczeństwo muzułmańskie zawsze porównywane jest z aktualnym stadium rozwoju społeczeństwa zachodniego, pomijając okoliczności historyczne i kulturowe właściwe dla krajów rozwijających się. Tymczasem, zdaniem Podhorskiej-Reklajtis, istnieje fundamentalna różnica, a nawet przeciwstawność historii współczesnej społeczeństw zestawianych ze sobą. Trudno tu mówić o jednakowych doświadczeniach w skali społeczeństw, które mogłyby dać podstawę do analogii. Społeczeństwa Bliskiego Wschodu i Maghrebu odróżnia od społeczeństw Zachodu odmienność ich sytuacji egzystencjalnej: zależność, poczucie słabości, trudności w samookreśleniu się i brak dostatecznego oparcia dla działań. Natomiast sytuację społeczeństw zachodnich określa się przez niezależność, poczucie siły, autonomię kulturalną i ustaloną samoświadomość, solidne osadzenie i związki w nowoczesnym świecie⁶¹.

W stosunku do społeczeństw Maghrebu i Bliskiego Wschodu poddanych kolonizacji porównywanie wiąże się z praktyką naginania do wzorów własnych, czyli asy-

⁶⁰ T. Mitchell, *Egipt na wystawie świata*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2001, s. 288.

⁶¹ E. Podhorska-Reklajtis, *Maghreb współczesny. Z badań nad kontaktem i współrozwojem kultur*, Warszawa 1976, s. 267.

milacją. Asymilacja polegała na znoszeniu różnic i łączeniu odrębności kulturowych z zacofaniem. Deprecjonowanie kultury lokalnej występowało jednocześnie z głoszeniem idei misji cywilizacyjnej państw europejskich w stosunku do ich kolonii⁶². Podhorska-Reklajtis zauważa, że gwałtowny rozwój orientalistyki i etnografii kolonialnej związany był z podbojem kolonialnym mocarstw europejskich, a także rosnącym zapotrzebowaniem administracji, armii i spółek międzynarodowych na teorie oraz sądy na temat grup i społeczeństw poznawanych w trakcie ekspansji⁶³.

Zaowocowało to powstaniem szeregu pseudonaukowych teorii na temat natury człowieka i struktury osobowości mieszkańców Maghrebu. Autorka przytacza teorię francuskich profesorów psychiatrii, którzy uważali, że Algierczycy są z natury leniwi, kłamliwi i skłonni do przestępstw kryminalnych. Cechy te wynikały ze struktury osobowości: dziedzicznej gwałtowności, braku życia wewnętrznego i emocjonalnego mieszkańców Afryki Północnej. Łączono je także z innymi cechami człowieka Wschodu: ławtowości, infantylizmem i upartością oraz słabym rozwojem intelektualnym⁶⁴.

Podobnie zachodni orientaliści: historycy i znawcy kultury islamu ocenili historiografię arabską jako mające cele apologetyczne, a nie badawcze i opierające się na niesprawdzonych faktach, co świadczyło o braku zmysłu historycznego u Arabów. Badacze zachodni pomijają najczęściej elementy, które odnoszą się wyłącznie do kultury i historii arabskiej; nie mają odniesienia do historii europejskiej. Koncentrując się na analogiach zatracają istotę kultury badanego przez nich regionu i czynniki najważniejsze dla kształtowania jego historii. Podhorska-Reklajtis przytacza opinię Abdullaha Laroui, który sądził, że podchodzenie do dziejów arabskich tak jak do historii Europy daje wyniki negatywne i nihilistyczne. Brak dokumentów neutralnych, powstałych dla celów innych niż historyczne skazuje prace zachodnich badaczy na niepowodzenie i sprawia, że mają one raczej charakter wizji programowych niż rzetelnej historii⁶⁵.

Postawy badawcze w stosunku do świata islamu

Europejczycy od powstania religii proroka interesowali się doktryną religijną islamu, tłumaczyli testy ważne dla muzułmanów i interpretowali islam zgodnie ze swoimi wyobrażeniami, porównując go z doktryną chrześcijańską. Porównania wypadały przeważnie na niekorzyść islamu, który uznawano, jak wspominałam, za nieudolną kopię wiary chrześcijańskiej. W miarę rozwoju nauki w Europie powstały ośrodki studiów zajmujące się wyłącznie językiem i kulturą islamu. Studia orientalne wypracowały swoją własną metodę badawczą, skupiając się przede wszystkim na analizie języków orientalnych. Z drugiej strony islam stanowił przedmiot rozważań, nie tylko orientalistów, ale i badaczy kultury, dla których był interesującym obiektem porów-

⁶² *Ibidem*, s. 249.

⁶³ *Ibidem*, s. 244.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 246.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 232.

nań z kulturą europejską. Podkreślano duchowość cywilizacji islamu, stale obecny związek z Bogiem przeciwstawiający się materialnemu światu reprezentowanemu przez cywilizację Zachodu. Wyobrażenie Orientu, jakie posiadali Europejczycy wyrażało ich nostalgię za światem rządzonym przez proste reguły: poddania się Bogu, uznania praw Opatrzności nad prawami ludzkimi, pogodzenia z losem. Wschód z przypisaną mu niezmiennością stał się mityczną krainą, do której udawał się człowiek Zachodu, aby odpocząć od własnej cywilizacji.

Wszystkie przedstawione w tym rozdziale interpretacje należą do tradycji orientalistycznej i reprezentują zmieniający się stosunek Zachodu do świata islamu i Arabów. Poszczególni uczeni wpisują się w orientalistyczny dyskurs z powodu swojej przynależności cywilizacyjnej oraz przyjętego rozróżnienia na Wschód i Zachód. Ponadto opisując świat islamu nie zdołali oni uniknąć uogólnień i stwierdzeń na temat Orientu, co zdaniem Edwarda Saida, przyporządkowuje każde pisarstwo do nurtu związanego z orientalizmem.

Postawy wobec cywilizacji islamu wśród uczonych zachodnich, nie zawsze uznawały islam za religię objawioną. Obraz islamu stworzony w średniowieczu funkcjonował w europejskim myśleniu aż do 2. połowy XX wieku. Wtedy to zaczęto pisać o islamie w zupełnie nowym duchu, wolnym od poczucia wyższości i uprzedzeń. Uznano islam za jedną z trzech wielkich religii monoteistycznych, opartą na Objawieniu, której prorokiem był Muhammad, przestano odmawiać muzułmanom autentycznej oraz żarliwej wiary. Nowe pokolenie badaczy islamu, takich jak William Montgomery Watt, Wilfred Cantwell Smith czy Karen Armstrong⁶⁶, spojrzało na islam pod kątem wartości, jakie ta religia niesie wszystkim ludziom, i w jaki sposób mogą one wzbogacić europejską kulturę. W świetle badań prowadzonych przez tych uczonych nad wzajemnymi powiązaniem islamu i kultury arabskiej cywilizacja islamu przedstawiana jest z pozycji jej istotnego wkładu w dziedzictwo ludzkości, co skłania do nazwania tego nurtu badań typem humanistycznym.

Poczucie transcendencji w codziennym życiu, poddanie losowi, przekonanie o skończoności człowieka i nieuchronności jego losu, zdaniem Watta, obce cywilizacji zachodniej, mogą przywrócić właściwe proporcje nieograniczonemu indywidualizmowi jednostki w tej cywilizacji⁶⁷. Muzułmańskie założenie współczującego Boga wiąże się z przekonaniem o istnieniu przyjaznych człowiekowi sił w świecie i kontroli sprawowanej przez Boga nad ludzkim życiem.

Obok tego humanistycznego podejścia do islamu istnieje nurt, który nazwać można indywidualistycznym, ze względu na wyjątkowe i arbitralne podejście do tradycji i dziedzictwa islamu. Indywidualne predyspozycje badacza, jego przeżycia mają podstawowy wpływ na postrzeganie islamu jako religii i systemu społecznego. Uznaje on pewne elementy tradycji za szczególnie ważne ze swojego punktu widzenia, pomijając ich znaczenie dla społeczności muzułmańskiej. Rezultatem badań jest powstanie obrazu społeczeństwa oraz kultury islamu, które są odzwierciedleniem problemów i aspektów osobowości badacza. Do tego nurtu należy twórczość Claude'a Lévy-Straussa T. E. Lawrence'a czy Luisa Massignona.

⁶⁶ Podobne zdanie na ten temat ma Rollin Armou

⁶⁷ W. M. Watt, *What is Islam?*, Liban 1968, s. 216.

Trzecią kategorię badaczy – teoretyków cywilizacji islamu tworzą uczeni, którzy kierują się niewątpliwie dobrymi i szlachetnymi intencjami, chcąc przybliżyć Europejczykom odrębną kulturę. Ze względu na cele, jakie im przyświecają reprezentują oni nurt misyjny. Drogą do osiągnięcia założonego celu jest dokładny opis obyczajów występujących w krajach muzułmańskich i przedstawienie elementów składających się na osobowość muzułmańską. Uczeni ci obrali za przedmiot swoich badań osobowość arabską ze względu na złożoność charakteru Arabów, obejmującą dziedzictwo przedislamskie – tradycje wyrosłe z plemiennego życia Beduinów i dziedzictwo związane z islamem. Dwoistość osobowości arabskiej wyrasta według nich z dwoistości dziedzictwa kulturowego, które składa się na współczesną cywilizację arabską. Powstała niezliczona ilość prac na temat cech współtworzących umysłowość Arabów, na temat ich temperamentu, uwarunkowań kulturowych mających wpływ na charakter i postrzeganie świata⁶⁸. Prace te uwypuklają przepaść między umysłowością, którą można określić jako zachodnioeuropejską a mentalnością arabską i wschodnią. Podkreślają przede wszystkim różnice kulturowe, szokujące dla Europejczyków obyczaje i zachowania. Wynikiem tego rodzaju opisów jest pogłębienie niezrozumienia kultury islamu i wzrastające u czytelnika poczucie obcości i odrzucenia, jeśli nie lekceważenia ludzi reprezentujących odmienną przynależność cywilizacyjną.

Ostatni nurt badań i koncepcji na temat cywilizacji islamu i kultury Arabów nie ma u swoich podstaw celu w rodzaju przybliżenia odmiennej kultury czy też analizy osobowości arabskiej z europejskiej perspektywy. Wydaje się, że badacze: Jacques Berque, Michael Gilsean, Nikki Keddie, Gilles Kepel czy Elżbieta Podhorska-Rekłajtis, nie są wyznawcami żadnej ideologii i w sposób prawdziwie bezstronny i jednocześnie zaangażowany przedstawiają problemy i dylematy, z którymi borykają się współczesne społeczeństwa krajów arabskich. Wymienieni tu orientaliści mają ogromny wpływ na postrzeganie islamu oraz Arabów przez społeczeństwa zachodnie, ponieważ poprzez ich prace ukształtowana została wrażliwość tych społeczeństw wobec cywilizacji islamu.

Wilfred Cantwell Smith – islam jako jedna z form ludzkiego zaangażowania na ziemi i w niebie

Wilfred Cantwell Smith wiąże współczesną sytuację Arabów z cechami wywodzącymi się z plemiennego przeszłości. Duma, wrażliwość, odwaga, przywiązanie do języka arabskiego i pamięć o podbojach pierwszych muzułmanów nierozzerwalnie łączą się z wiarą w islam. Duma narodowa Arabów ufundowana jest na ich religii, dlatego atak na islam odbierany jest jako akt wymierzony przeciwko Arabom. Zdaniem Smitha, Zachód zawsze z bezprzykładną arogancją wytykał organizację ich społecznego świata i obyczaje, reagował szokiem na poligamię i podkreślał zacofanie cywilizacyjne Bliskiego Wschodu.

⁶⁸ Zaliczyć do nich można książki: R. Patai, *The Arab Mind*, New York 1983; S. Hamady, *Temperament and Charakter of the Arab*, New York 1960; A. Barakat, *Talking with Hands*, „Journal of Popular Culture” 1973, September 17; M. K. Omar Nydell, *Zrozumieć Arabów*, przeł. D. Bakalarz, Warszawa 2001.

W świadomości zachodniej utrwalił się obraz Araba jako niecywilizowanego, brudnego Beduina, z którym nie trzeba się liczyć. Według Smitha, Zachód zaaranżował arabską nowoczesność w tym sensie, że negatywny obraz został przez Arabów zinterioryzowany. Zgodnie z zachodnimi standardami Arabowie mogą czuć się słabi i niegodni szacunku. Utworzenie na ziemiach Palestyny państwa żydowskiego uświadomiło Arabom, że nie są uznawani za część cywilizowanego świata i zostało to przez nich odczytane jako zdrada Zachodu⁶⁹. Arabowie pojmują świat współczesny jako niezrozumiały i obcy, stanowiący rzeczywistość, której nie potrafią kontrolować. Sądzą, że współczesność jest dziełem Zachodu, tymczasem, zdaniem Smitha, doświadczenie niepewności jest uniwersalnym doświadczeniem ludzkości i związane jest ze strukturą nowoczesnego świata⁷⁰. Sekularyzm stanowi zagrożenie dla arabskiej tożsamości, ponieważ przyjęcie świeckich norm postępowania prawie zawsze prowadzi do porzucenia norm własnej społeczności i kulturowego wykorzenia. Porzucenie islamu jednoznaczne jest ze zdradą wspólnoty. Smith jest przekonany, że zarzucenie zasad islamu pociąga za sobą życie w braku wszelkich zasad. Nieobecność mocnej świeckiej tradycji w kulturze islamu przekreśla przekonanie, że wartości mogą istnieć niezależnie od wiary religijnej. Na poziomie życia społecznego krytyka islamu wtrąca Arabów w pustkę i próżnię. Zagrożenie islamu przez wartości zachodnie uderza w podstawy istnienia społeczności muzułmańskiej w jej obecnym kształcie, ponieważ islam nigdy nie był systemem idei, lecz systemem życia społeczności⁷¹.

Muzułmanie jego zdaniem nie są zainteresowani pytaniami o prawdę, lecz nurtują ich kwestie władzy. Potęga nauki i technologii Zachodu wydaje się mieć większy wpływ na sprawy muzułmanów niż władza, jaką muzułmanie posiadają od Boga. Zaburza to ich widzenie świata i skłania do przypuszczeń, że porządek uniwersum został zachwiany, a urzeczywistnienie arabskiego ideału świata jest nieważne i nieobowiązujące. Po raz pierwszy w dziejach islamska historia toczy się nie po myśli muzułmanów i stawia pytania o istotę ich wiary. Wewnętrzne konflikty i zewnętrzny atak sprawiają, że jednostka ma ogromne problemy z identyfikacją z własną społecznością⁷².

Podstawowym problemem nowoczesnego islamu według Smitha jest problem islamskiej historii: jak skierować ją na właściwe tory, pomyślności i sukcesu. Duchowy kryzys wynika z kontrastu między wskazaniami Boga a realnym, historycznym rozwojem islamu. W odpowiedzi na kryzys muzułmanie skoncentrowali się na odnowie praktyki islamu i przeciwdziałaniu wewnętrznemu rozkładowi. Powstanie wahhabizmu w XVIII wieku było ruchem protestu przeciwko obcej ekspansji i w założeniu Ibn Abd al-Wahhaba powrotem do zasad klasycznego islamu. W dążeniu do ideału społeczność muzułmańska miała wykazać się przede wszystkim posłuszeństwem wobec nakazów Boga i walką z niewiernymi. Za niewiernych uznani zostali szyici, sufi i wyznawcy kultu świętych. Oczyszczenie religii polegało na porzuceniu różnorodnej tradycji i obrzędów praktykowanych przez sufich i islam ludowy.

⁶⁹ W. C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton New Jersey 1957, s. 100.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 97.

⁷¹ *Ibidem*, s. 108.

⁷² *Ibidem*, s. 111.

Dżamal ad-Din Afghani⁷³ widział w słabości cywilizacji islamu największe zagrożenie dla jego rozwoju, lecz to w wyniku porównania z Zachodem islam ujawniał swoją chwiejność. Afghani jako pierwszy zwrócił się ku przeszłości i wyraził nostalgię za utraconą ziemską glorią islamu, która stała się ważnym elementem współczesnej arabskiej duchowości⁷⁴. Dostrzegł wewnętrzny kryzys dotyczący społeczność muzułmańską, a antynomia między islamem i Zachodem stała się dla niego pretekstem do poszukiwań podstaw dla nowej arabskiej tożsamości. Uważał, że Zachód może zagrozić istnieniu muzułmańskiej społeczności i podważyć fundamenty cywilizacji islamu, dlatego należy stawiać mu opór. Z drugiej strony jedynie naśladownictwo technologii i myśli zachodniej miało pozwolić cywilizacji islamu dorównać Zachodowi i odzyskać utraconą potęgę. Dla Afghaniego przyszłość islamu znajdowała się w rękach muzułmanów, odrodzenie islamu wymagało zerwania z fatalizmem i biernością, które charakteryzowały XIX-wieczny świat arabski⁷⁵. Smith skrytykował wszystkie nowoczesne ideologie powstałe na gruncie współczesnego islamu: liberalizm, nacjonalizm, apologetyzm.

Islamski liberalizm czerpał według niego z ideologii sufich oraz z dorobku filozofii islamskiej, która nie posiadała mocnej pozycji w kulturze muzułmańskiej. Nie była akceptowana zarówno przez konserwatywne elity religijne, jak i przez wahhabitów. Liberalizm nie zyskał poparcia we współczesnym świecie islamu, ponieważ wiązany był z intelektualizmem, humanizmem i westernalizmem postrzeganymi jako elementy zachodniej tradycji myślowej, która stanowiła zagrożenie dla realizacji islamskiego ideału na ziemi⁷⁶.

Nacjonalizm natomiast nigdy nie występował przeciwko tradycyjnemu islamowi, stawał się bardziej religijny, im bardziej był masowy. Doszło w nim do połączenia arabizmu z islamem, gdzie narodowość była identyfikowana jako religijnie znacząca⁷⁷. Panislamizm z kolei oparty był bardziej na idei jedności świata muzułmańskiego wokół jedności sentymentu niż rzeczywistej sytuacji politycznej państw arabskich⁷⁸. Oba ruchy miały nikły kontakt z rzeczywistością i wchodziły z nią w konflikt.

Apologetyzm powstał wyłącznie na użytek Zachodu, by odeprzeć ataki ze strony chrześcijaństwa, racjonalizmu i postępu. Skoncentrowany na obronie islamu przeciwko westernizacji opierał się na bezwzględnej lojalności wobec cywilizacji islamu. W pseudointelektualną obronę islamu zaangażowane zostały ogromne środki i energia elit intelektualnych, które, zdaniem Smitha, odgrywały kluczową rolę w kryzysie społeczności arabskiej. Apologetyci nie analizowali własnej historii, skupiali się na podziwieniu wobec przeszłości kosztem intelektualnej prawdy. Emocjonalna satysfakcja zastępowała im tworzenie rzetelnej historiografii⁷⁹. Gloryfikacja islamu służyła do

⁷³ Dżamal ad-Din Aghani (1838–1897), rozpropagował idee panislamizmu w świecie arabskim. Dążył do wyzwolenia krajów muzułmańskich spod politycznej dominacji Europy i ich zjednoczenia.

⁷⁴ W. C. Smith, *Islam in Modern...*, s. 49.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 50.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 57.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 79.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 82.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 117.

podniesienia własnej samooceny i była według Smitha wykorzystywaniem religii do ludzkich celów i przekształcaniem jej w ideologię. Broniąc własnej kultury, apologetyci posługiwali się zachodnimi kategoriami myślenia, co zdradzało pewną ambiwalencję w stosunku do Zachodu: odrzucenie jego wartości i zarazem brak pewności względem własnej kultury. Dla apologetów dobra opinia Europy była niezwykle ważna, co łączyło się dla Smitha z niezdolnością do formułowania własnych sądów⁸⁰.

Z kolei islamski modernizm odzwierciedlał większą część arabskiego zachowania i frustracji dotyczącą narodowego rozwoju i kryzysu na scenie międzynarodowej. Bez kontaktu z prawdziwą wiarą, zdradzał fundamentalną słabość, ponieważ opierał się na emocjonalnej nieszczeroci i sentymentalizmie. Smith wskazuje na niezdolność islamu do współżycia z innymi kulturami, ponieważ tradycyjna doktryna religijna nie daje odpowiedzi na problemy współżycia muzułmanów wśród innych. W ciągu dziejów islamu to muzułmanie wyznaczali standardy kulturowe, stanowili elitę rządzącą i poddawali asymilacji inne ludy. Badacz uważa, że islamskie odrzucenie modernizmu i nowoczesności jest odrzuceniem współczesnego świata, którego częścią są także muzułmanie.

Smith nie pozostawia wątpliwości, że wszystkie współczesne próby odnowy cywilizacji islamu poniosły klęskę: liberalizm, nacjonalizm, apologetyzm, modernizm. Niepowodzenia wynikały z niezrozumienia przez Arabów istoty problemów dotyczących ich społeczności. Wykształcone elity nie były przygotowane do zadania, jakim była rewizja własnej historii i wyznaczenie dróg rozwoju społeczeństwa zgodnie z jego rzeczywistymi potrzebami. Smith nie oszczędza również establishmentu religijnego i *ulama*, sądzi, że stracili oni kontakt z rzeczywistością i możliwość wpływu na umysły współczesnych muzułmanów, dla których islam funkcjonuje bardziej na prawach ideologii niż religii⁸¹.

Widzi konieczność zreformowania islamu we współczesnym świecie. Jednocześnie twierdzi, że społeczność muzułmańska nie może pozbyć się swoich religijnych podstaw. Liberalizm i humanizm mogą zaistnieć w świecie arabskim jako islamski liberalizm i islamski humanizm⁸². Islam odrzuca afirmację Boga jako człowieka, która dała podstawy do świeckiego humanizmu na Zachodzie. Dlatego humanizm o korzeniach chrześcijańskich nie znajdzie zrozumienia w kulturze islamu. Smith ma nadzieję, że w tradycji islamu można odnaleźć dla niego ufundowanie⁸³.

Karen Armstrong – islam jako Słowo Boże

Karen Armstrong nie uznaje religii i tradycji muzułmańskiej za z gruntu obce tradycje i religii judeochrześcijańskiej. Uważa islam, podobnie jak judaizm i chrześcijaństwo, za jedną z wielkich religii monoteistycznych głoszących Objawienie i Słowo Boże skierowane do całej ludzkości, a nie wyłącznie do konkretnego narodu. Dziedzictwo islamu jako przekazu Słowa Bożego ukształtowało historię wspólnej kultury ludz-

⁸⁰ *Ibidem*, s. 141.

⁸¹ *Ibidem*, s. 152.

⁸² *Ibidem*, s. 303.

⁸³ *Ibidem*, s. 304.

kości. Religia jest zatem dla Armstrong tym, co łączy, a nie dzieli ludzi. Reprezentuje ona, obok Smitha i Watta, głęboko humanistyczny pogląd na różnice religijne i kulturowe – są one wyłącznie powierzchowne. Dlatego Koran jako Objawienie nie przekreśla poprzednich przesłań proroków i Objawienia przyniesionego przez Chrystusa, lecz „umacnia ciągłość religijnego doświadczenia ludzkości”, nie uważa również innych tradycji religijnych za fałszywe, raczej kontynuuje przekazy starszych religii. Uznanie przez muzułmanów jedności Boga przekłada się na uznanie jedności jaźni ludzkiej oraz jedności społeczeństwa. Zakłada także szacunek dla odmiennych religii jako wyrazu dążeń do jednego Boga⁸⁴.

Nietolerancja, którą dzisiaj przypisuje się islamowi zdaniem Karen Armstrong nie wywodzi się z konkurencyjnej wizji Boga, lecz z pojmowania sprawiedliwości przez muzułmanów. niesprawiedliwość nie jest przez nich tolerowana, ponieważ Koran naucza, że obowiązkiem ludzi religijnych jest stworzenie sprawiedliwego społeczeństwa opartego na równości i współczuciu. niesłuszne jest także pojmowanie koncepcji dżihadu jako usprawiedliwienia stosowania przemocy w celu nawracania na islam. Koran pozwala na prowadzenie walki jedynie w słusznej sprawie i w obronie zagrożonych wartości⁸⁵.

Przeznaczeniem każdego muzułmanina jest zaangażowanie się w budowę sprawiedliwego społeczeństwa zgodnie z wolą Bożą, dlatego polityka odgrywa podstawową rolę w duchowości muzułmanów. Sukces polityczny łączyony jest z przychylnością Boga wobec działań wiernych.

Dla Armstrong największy wpływ na duchowość muzułmanów i ich pojmowanie Boga wywarł Al-Ghazali. Jako pierwszy wśród myślicieli muzułmańskich podkreślił, że Bóg nie jest bytem, w rodzaju innych istniejących rzeczy, gdyż oznaczałoby to jego skończoność i niedoskonałość. Jego istota pozostaje dla ludzi niepojęta, można jedynie śledzić bożą działalność w świecie, bez wykazania racjonalnego dowodu na jego istnienie. Al-Ghazali zrezygnował z dowodzenia istnienia Boga w sposób filozoficzny i naukowy na rzecz rozwijania poczucia bożej obecności w szczegółach życia codziennego⁸⁶. Podstawowe znaczenie dla zdobycia wiedzy o Bogu miało przeżycie religijne.

Armstrong dowodzi za Luisem Massignonem, że istniejący w islamie nurt mistycznej religijności sufich przechowuje prawdziwe przesłanie proroka i oddaje najwierniej koraniczny przekaz o wielości dróg zmierzających do Boga. Religijność sufich przeciwstawiała się autorytetowi ulemów, zakładających, że islam jest jedyną prawdziwą wiarą⁸⁷. Sufi⁸⁸ powracali do ideału *tawhidu*, w którym rozproszona osobowość mistyka doznawała bożej obecności poprzez indywidualną integrację. Sufi

⁸⁴ K. Armstrong, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, przeł. B. Cendrowska, Warszawa 1995, s. 171.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 177.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 210.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 242.

⁸⁸ Przede wszystkim Al-Bistami – żyjący w IX wieku, który stał się orędownikiem unicestwienia własnej jaźni w rzeczywistości nadprzyrodzonej. Z kolei Al-Dżunaid wiek później dodał, że po etapie unicestwienia, musi nastąpić łaska – odrodzenie osobowości mistyka i powrót do własnej wzbogaconej jaźni. Te odmienne rozumienia przeżycia mistycznego zrodziły podział na „pijanych” i „trzeźwych” sufich.

cenili wartość odmiennych religii ze względu na zawartą w nich prawdę, ponieważ uważali, że wszelka prawda – nawet wyrażana przez inną wiarę – pochodzi od Boga, stąd przekonanie Karen Armstrong, że Bóg mistyków stanowi siłę jednoczącą ludzkość. Podkreśla ona znaczenie nurtu mistycznego dla religii muzułmańskiej, dzięki któremu muzułmanie potrafili się wznieść ponad „uproszczone i antropomorficzne pojęcie Boga i doznawać go jako obecność wewnątrz własnej jaźni”⁸⁹. Silna tradycja mistyczna stale obecna w islamie stanowi źródło nieustannego odrodzenia religijnego wśród muzułmanów i przeciwdziałała kryzysowi wiary panującemu na Zachodzie, który nieuchronnie wiąże się z osobową koncepcją Boga.

Karen Armstrong wywodzi różnice w religijności społeczeństw zachodnioeuropejskich i islamskich z odmiennych koncepcji Boga, jakie wytworzyły chrześcijaństwo i islam. Zauważyła, że w Europie na początku XVII stulecia dowodowano istnienia Boga na gruncie wyłącznie rozumowym. Rozwój nauki i techniki na Zachodzie podważył ważność tych dowodów, co pociągnęło za sobą proces kwestionowania istnienia samego Boga. W odróżnieniu od muzułmanów, którzy postrzegali Boga jako symbol rzeczywistości, którą odkrywa się poprzez praktyki kontemplacyjne i modlitwę, chrześcijanie utożsamili Boga z rzeczywistością. Przekonanie, że Bóg stanowi część rzeczywistości doprowadziło w miarę jej poznawania do wyparcia Boga ze świata cywilizacji zachodniej. Nurt mistyczny⁹⁰ nigdy nie zakorzenił się w takim stopniu w religijności Zachodu jak w islamie, tłumaczy to, zdaniem Armstrong, wystąpienie kryzysu religijności w Europie zachodniej.

Brytyjska uczona uznaje nurt mistyczny w islamie za najbardziej humanistyczny i tolerancyjny wyraz religijności, który tworzy wspólną przestrzeń z dążeniami mistycznymi w innych religiach. Jednocześnie sufizm stanowi niewyczerpane źródło inspiracji dla wiary muzułmanów. Jego zdominowanie przez wahhabizm i ruchy fundamentalistyczne w krajach muzułmańskich zubożyło formy religijności występujące w islamie i zmieniło muzułmańskie postrzeganie Boga⁹¹. Jednakże sufizm nie może istnieć bez doktryny i interpretacji ulemów, którzy stanowią przeciwwagę dla ludowych praktyk kontemplacyjnych. Załamanie się równowagi między praktykami sufich a naukami ulemów w społeczeństwie muzułmańskim spowodowane było wpływami kolonialnymi i represjami wobec przedstawicieli duchowieństwa muzułmańskiego. Spowodowało to zanik oświeconego islamu na rzecz powstania dziwacznych praktyk religijnych podziemnego sufizmu i islamu radykalnego⁹².

Lévy-Strauss – między Wschodem a Zachodem

Claude Lévy-Strauss pojmował różnice między Wschodem a Zachodem jako nieporozumienie semantyczne. Znaczenia, które Zachód przenosi do kultury Wschodu, nie posiadają w niej swojego odpowiednika i pozostają całkowicie obce dla ludzi wy-

⁸⁹ *Ibidem*, s. 257.

⁹⁰ Dla europejskiego oświecenia doświadczenie mistyczne było wyrazem prymitywnego stanu umysłu, którego człowiek cywilizowany nie powinien był doświadczać.

⁹¹ K. Armstrong, *Historia Boga...*, s. 354.

⁹² *Ibidem*, s. 376.

rosłych w odmiennych warunkach życiowych. Lévy-Strauss uważa, że to formy egzystencji określają i kształtują systemy polityczne i ideologie, nadając im znaczenie.

Obecny konflikt między Zachodem a Wschodem nie jest więc zderzeniem cywilizacji, systemów wartości i znaczeń właściwych dla danej społeczności, lecz zderzeniem typów społeczeństwa zakorzenionych w odmiennych kulturach, wyrosłych z nieprzystawalnych do siebie warunków egzystencji⁹³. Tym, co najbardziej niepokoi i odrzuca współczesnych ludzi Zachodu, gdy stają w obliczu innej kultury, jest właściwa dla tej kultury organizacja społeczeństwa, sposób regulacji stosunków międzyludzkich, charakter obyczajów a nie system wierzeń i symboli, na których są one ufundowane.

Za kwintesencję cywilizacji muzułmańskiej uznał francuski antropolog wyrafinowanie estetyczne pałaców i mauzoleów, przedmiotów codziennego użytku przy istnieniu „prostactwa obyczajów i bigoterii”, które wymyślna kultura materialna stara się ukryć. Prostactwo muzułmanów nie ogranicza się według Lévy-Straussa jedynie do obyczajów, lecz obejmuje całą myśl moralną i religijną islamu. Muzułmanie nie lubią kontaktów z innymi, ponieważ odmiennie i bardziej swobodne obyczaje zagrażają ich prowincjonalnemu stylowi życia. Purytanizm nie niszczy całkowicie zmysłowości, ogranicza ją tylko do małych form, jak perfumy, koronki, hafty, ogrody, i jest wyrazem dwuznaczności tej kultury, która w sferze moralności głosi tolerancję religijną przy jednoczesnym przymusowym prozelityzmie⁹⁴. Tolerancja religijna muzułmanów posiada wymuszony charakter polegający na ciągłym przewyżnianiu przekonania o własnej wyższości w porównaniu z wyznawcami innych religii. Dlatego islam znajduje się w sytuacji trwałego kryzysu od początku swojego istnienia, ponieważ jego uniwersalizm nieustannie styka się z jednoczesnym uznaniem wielości innych religii. Muzułmanie przekreślają swoją zdolność do tolerancji, głosząc, że tylko oni w pełni przestrzegają jej zasad⁹⁵. Lévy-Strauss podkreśla groteskowość obyczajów muzułmańskich, twierdząc, że cały islam jako system religijny i społeczny polega na rozwijaniu w umysłach wiernych konfliktów nie do przewyżnienia, na koniec podając im ich proste rozwiązania⁹⁶.

Niepokój o zachowanie cnoty przez córki lub małżonki został rozwiązany przez wprowadzenie skomplikowanego stroju zakrywającego całą kobietę, następnie oddzielenie kobiet od mężczyzn ogranicza do minimum ich kontakty, co sprzyja utrzymaniu dziewictwa aż do ślubu. Jedzenie palcami stało się systemem, gdzie używana jest tylko jedna ręka, jak zauważa Strauss, najczęściej tłusta, co utrudnia z kolei chwytanie szklanki. Muzułmańskie maniery przy stole są wyrazem systematycznej infantylicyzacji wiernych, narzucającej praktyki homoseksualne w trakcie zbliżenia przy rytualnym oczyszczaniu. Korzystanie z tej samej miski przy obmywaniu określa Lévy-Strauss jako pełną autystycznej obojętności obawę przed nieczystością połączoną z ekshibicjonizmem.

⁹³ C. Lévy-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinberg, Warszawa 1960, s. 155.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 432.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 433.

⁹⁶ *Ibidem*.

Opis obyczajów skłania Straussa do wniosku, że muzułmanie w swoich praktykach mają przede wszystkim odróżniać się od innych. Wspólnota i braterstwo w islamie wynikają z założeń religijnych i kulturowych, nie ekonomicznych i społecznych⁹⁷. Lévy-Strauss pozwala sobie na uwagę, że:

Gdyby korpus gwardii mógł być religijny, islam byłby dla niego idealną religią: ścisłe przestrzeganie regulaminu (modlitwy pięć razy dziennie, przy każdej klęka się pięćdziesiąt razy), rewie szczegółów, skrupulatna czystość (rytualne ablucje), zbliżenie pomiędzy mężczyznami w życiu duchowym i przy funkcjach biologicznych i – precz z kobietami⁹⁸.

Muzułmanie są ludźmi bojaźliwymi, lecz nie stroniącymi od działania, pomimo sprzecznych uczuć, które nimi kierują. Poczucie niższości kompensują poprzez tradycyjne formy sublimacji: dumę, bohaterstwo i zazdrości. Ciągłe przebywanie wśród swoich charakteryzuje życie społeczne muzułmanów i utrudnia im jakąkolwiek asymilację. Fakt ten uznaje Strauss za dramat świadomości zbiorowej, który niejednokrotnie zmusza muzułmanów do migracji, byle tylko mogli oni przebywać wśród współwyznawców.

Trudności życiowe, jakie dotyczą muzułmanów, łączy on z charakterem islamu, religią, która opiera się na niemożności związania się ze światem zewnętrznym i uznania istnienia w nim wyznawców innych religii. Dlatego muzułmanie szczególnie narażeni są na zwątpienie i upokorzenie wynikające z kontaktów z innymi. Podstawą stosunków z przedstawicielami odmiennych kultur stało się poczucie niższości i resentment.

Islam jest odpowiedzialny za skostnienie myślowe muzułmanów, książkową postawę wobec życia, skłonność do utopijnego myślenia i formalistycznego racjonalizmu. Wytworzył obraz społeczeństwa i świata, w którym wszelkie problemy rozwiązywane są za pomocą „wykrętnej logiki”, nieadekwatnej do współczesnego świata.

Tak jak islam zakrzepł w kontemplacji społeczeństwa istniejącego w rzeczywistości sześć lub siedem wieków temu, którego problemy wówczas skutecznie rozwiązywał, my również nie zdobywamy się na to, aby wyjść myślą poza ramy epoki minionej od półtora wieku...⁹⁹

Niezdolność do zmiany myślenia i otwartości wobec innych jest tym, co łączy islam z cywilizacją zachodnią. Cywilizacja islamu, podobnie jak Zachodu, posiada społeczeństwa i kultury od niego zależne, którym odmawia prawa do samostanowienia, obie cywilizacje wyróżniają się wspólnym trzonem mentalności¹⁰⁰. Islam wznosi barierę między Wschodem a Zachodem, ponieważ rozwinął się według orientacji męskiej, spokój osiąga poprzez wykluczenie: wyłączenie kobiet z życia społecznego i wyłączenie niewiernych ze wspólnoty duchowej¹⁰¹.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 434.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 435.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 436.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 437.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 439.

Chrześcijaństwo mogło doprowadzić do syntezy buddyzmu i islamu, gdyby pojawiło się później. Kolejność powstawania wielkich religii – buddyzmu, chrześcijaństwa i islamu dowodzi według Straussa raczej cofania się niż postępu. Buddyzm prowadzi do zaprzeczenia świat i rzeczy, znosi siebie samego jako religię, chrześcijaństwo przywraca zaświaty wraz z sądem ostatecznym. Islam na koniec łączy świat duchowy z doczesnym:

Porządek społeczny stroi się w świetność porządku nadprzyrodzonego, polityka staje się teologią. [...] Mahomet dla mnie, Europejczyka, i dlatego że jestem Europejczykiem – staje pomiędzy naszymi rozmyślaniami i doktrynami, które im są najbliższe, jak prostak przeszkadzający w tańcu: rozłącza ręce Wschodu i Zachodu przeznaczone do wzajemnego uścisku. Jakież błęd byłbym popełnił w ślad za tymi muzułmanami, którzy głoszą, że są chrześcijanami i ludźmi Zachodu, i wytyczają na swoim Wschodzie granicę między dwoma światami! Oba światy są sobie bliższe niż każdy z nich w stosunku do swego anachronizmu. Ewolucja racjonalna jest odwrotna do rozwoju historycznego. Islam rozciął świat na cywilizowany na dwie części. To, co wydaje mu się aktualne, należy do minionej epoki, żyje w czasie przesuniętym o tysiąc lat. Potrafił spełnić rewolucyjne dzieło, lecz stosowało się ono do zapóźnionego ułamka ludzkości, i dlatego, zapładniając rzeczywiste, wyjąłowił możliwe; zdeterminował postępek, który jest odwrotnością projektu¹⁰².

Islam jest dla Lévy-Straussa źródłem prawdziwego rozłamów między Wschodem a Zachodem, gdyż uniemożliwił cywilizacji chrześcijańskiej połączenie z buddyzmem. Wyprawy krzyżowe były wyrazem islamizacji cywilizacji Zachodu i gloryfikacji przemocy, poddania się zasadom islamu. Poprzez stosowanie przemocy cywilizacja chrześcijańska odeszła od własnych wartości, stawiała czoło muzułmanom upodabniając się do nich i porzucając możliwość symbiozy z buddyzmem¹⁰³.

Rozważania Lévy-Straussa są wyrazem głębokiej niechęci i pogardy wobec organizacji społeczeństwa muzułmańskiego i jego obyczajów. Islam nie należy do cywilizacji Wschodu, która dla francuskiego antropologa reprezentowana jest przez buddyzm. Poprzez rozwiniętą teologię i racjonalizm przynależy raczej do Zachodu, identyfikuje się z tym, co w cywilizacji zachodniej skostniałe i wsteczne.

Wspólne dla nich obu jest przede wszystkim wyobrażenie społeczeństwa. Choć odmiennie zorganizowanego na Zachodzie, to jednak podobnie zamkniętego i statycznego jak muzułmańskie. Cywilizacja islamu stanowi dla Straussa zaprzeczenie uniwersalizmu i postępu. Okazała się przydatna i rewolucyjna w kreślonym momencie historycznym i dla szczególnego społeczeństwa już wtedy zacofanego. Nie posiada elementów wartościowych dla rozwoju społeczeństwa współczesnego, ponieważ przywiązana jest do rozwiązań z przeszłości i pojęć właściwych społeczeństwu muzułmańskiemu sprzed kilkunastu wieków.

Francuski antropolog przedstawia szczególną interpretację islamu jako religii, ponieważ zupełnie pomija jego transcendentny wymiar, ograniczając się do empirycznego opisu obyczajów muzułmanów, które odarte z kontekstu i znaczenia symbolicznego przedstawiają się niezwykle groteskowo. Nakazy islamu nie są dla Straussa

¹⁰² *Ibidem*, s. 440.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 441.

wynikiem Objawienia Bożego, lecz konstrukcją wymyśloną przez człowieka do realizacji aktualnych i historycznie uwarunkowanych celów.

Lawrence z Arabii – twórca narodu arabskiego

T. E. Lawrence¹⁰⁴ w *Siedmiu filarach mądrości* przedstawiał się jako twórca narodu arabskiego, człowiek, który był zdolny obudzić w Arabach¹⁰⁵ dążenie do odzyskania wolności spod tureckiego jarzma. Używa w stosunku do Arabów popularnego na początku XX wieku określenia Semici, użytego w głośnym przemówieniu Ernesta Renana w Collège de France¹⁰⁶. Semici utożsamiani przez Renana z Arabami i cywilizacją islamu stanowili dla niego przykład społeczeństwa barbarzyńskiego i zacofanego, opierającego się na przemocy i anarchii. Echem refleksji Renana u Lawrence’a jest też przekonanie o przepaści cywilizacyjnej, jaka dzieli Arabów i Europejczyków, którzy nie mają ze sobą nic wspólnego, ponieważ pierwsi reprezentują ludy trwające w ciemności i bałwochwalstwie, drudzy natomiast są przedstawicielami cywilizacji i postępu¹⁰⁷. Lawrence uważał, że jedynie w stosunku do ciemnych wieków wczesnego średniowiecza cywilizacja arabska mogła uchodzić za postępową i rozwiniętą, w istocie już wtedy była zapóźniona cywilizacyjnie wobec dziedzictwa Greków i Rzymian. Arabowie nie byli w stanie rządzić sami własnym imperium z powodu „odrazy do ustalonego porządku”, dlatego potrzebni im byli cudzoziemcy, którzy z czasem przejęli władzę. Poprzez utratę przywództwa politycznego Arabowie stracili także poczucie przynależności do „określonego środowiska geograficznego i świadomość odwiecznych więzów rasowych, politycznych i historycznych”. Tym bardziej przywiązani byli do swojego języka jako jedynej identyfikacji i podstawowego elementu ich tożsamości¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Thomas E. Lawrence (1888–1935), pułkownik wywiadu brytyjskiego działający na Bliskim Wschodzie podczas pierwszej wojny światowej. Odpowiedzialny za powstanie arabskie przeciwko Turkom i rozbudzenie wśród Arabów świadomości narodowej.

¹⁰⁵ Arabowie występujący na kartach *Siedmiu filarów mądrości* to Beduini wyznający wahhabicką wersję islamu, do nich odnoszą się słowa Lawrence’a: „Są to ludzie o ciasnych horyzontach, ograniczeni, których leniwe intelektu leżą odłogiem, bezwolne i obojętne na wszystko. Odnaczają się bujną, ale nie twórczą wyobraźnią. [...] Nie rozwinęli również przemysłu na większą skalę, gdyż nie potrafili organizować ani pracy intelektualnej, ani fizycznej. Nigdy nie stworzyli systemu filozoficznego ani skomplikowanej mitologii. [...] Ludzie ci są z urodzenia pasjonatami, buntownikami i fantastami, rasą samotnych geniuszów. [...] Produkowali przede wszystkim wierzenia religijne, stając się monopolistami w dziedzinie religii objawionych”. T. E. Lawrence, *Siedem filarów mądrości*, t. 1, przeł. J. Schwakopf, Warszawa 1971, s. 37.

¹⁰⁶ Renan wygłosił swoje przemówienie w 1862 roku, podkreślał w nim nieprzekraczalną różnicę istniejącą między „duchem semickim”, uosabianym przez Arabów, a „duchem aryjskim”, którego spadkobiercami są Europejczycy. Cywilizacje wyrosłe z tych dwu korzeni przedstawiają dwa typy rozwoju ludzkości.

¹⁰⁷ „Kiedy jednak wypalił się pierwszy zapal, natychmiast doszły do głosu tak znamienne cechy mentalności semickiej, jak brak wytrwałości i zmysłu porządku. [...] Cywilizacje arabskie, skłaniające się ku myśli abstrakcyjnej, dawały prymat problematyce etycznej i intelektualnej nad wiedzę stosowaną. Charakterystyczny dla nich brak zrozumienia dla spraw publicznych sprawiał, że nawet najwybitniejsze jednostki nie pozostawiały po sobie żadnego materialnego śladu. [...] Na tym tle epigonizm Arabów miał pozory wysokiej kultury, ich twórczość intelektualna wydawała się postępową, a państwo kwitnące”. *Ibidem*, s. 44.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 45.

Lawrence przedstawił własną wizję dziejów Arabów i wniósł nowe elementy do charakterystyki umysłowości arabskiej; przekonanie o doświadczeniu przez Arabów skrajności: potrzebie zaspokajania namiętności i jednocześnie predyspozycji do abnegacji: „Semita zawsze oscylował między rozpustą a abnegacją”¹⁰⁹. Potrzeba egzaltacji i wiary prowadząca Arabów do wielkich czynów występowała jego zdaniem obok skłonności do depresji i bezczynności. Zdyscyplinowanie i wiara w określoną ideę w każdej chwili ustąpić mogły pogoni za bogactwem i rozkoszami. U Lawrence’a odraza wobec kultury Beduinów łączyła się z zafascynowaniem ich sposobem życia na pustyni, swobodą osobistą, jaką osiągnęli i surową dyscypliną społeczną, jakiej podlegali. Starał się wykorzystać znajomość osobowości Beduinów do urzeczywistnienia brytyjskich celów politycznych. Ostatecznie pogodził się z dwuznacznością własnej sytuacji wśród Arabów, by zrealizować swoje marzenie o „wypowiedzeniu się w jakiejś twórczej formie”. Jego poczucie wyższości czerpało z wyobrażenia o sobie jako człowieku cynicznym i zepsutym, który mimo niedostatków potrafi skłonić do działania ludzi prostych i nieprzewidywalnych¹¹⁰. Lawrence stanowi, obok wielu innych, przykład tego, w jakim stopniu pogardzany i równocześnie ekscytujący dla Europejczyków świat arabski funkcjonuje – jako źródło inspiracji, duchowych doświadczeń i refleksji dla przedstawicieli cywilizacji zachodniej.

Luis Massignon – mistyczna interpretacja islamu

Dla Luisa Massignona główną postacią islamu pozostał sufi Al-Haladz¹¹¹, który stał się męczennikiem za mistyczną wiarę. Głosił on konieczność obalenia kalifatu i ustanowienia nowego porządku społecznego. Bóg okazał się dla niego tożsamy z jaźnią, uznał, że jest prawdą, czyli Bogiem, za co władze uwięziły go i skazały na ukrzyżowanie. Wyznanie wiary Al-Haladza postrzegane było wśród muzułmanów jako najwyższe bluźnierstwo niezgodne z nauką Koranu, który nie uznaje wiary w boskie wcielenie. *Al-Hakk* – prawda jest jednym z imion bożych, dlatego żaden człowiek nie może bezkarnie przypisywać sobie tego określenia. Mistyk czuł się tożsamy z Bogiem, poprzez poczucie niezwyklej bliskości i jedności, stanowiących dla niego doznania subiektywne i niedostępne dla innych. Zdaniem Karen Armstrong, przypadek Al-Haladza świadczy o antagonizmie między mistycyzmem sufich a oficjalną religią wyznawaną przez ulemów¹¹². Massignon przywiązywał podstawowe znaczenie do religijności i tradycji sufich w islamie. Uznawał, że dążeniem sufich jest bunt przeciwko niesprawiedliwości społecznej, rozumianej przede wszystkim jako własne przewiny. Sufi skłaniają się ku odnalezieniu Boga przez wewnętrzne oczyszczenie. Doznania mistyczne Al-Haladza Massignon uznał za podstawowe dla swojej interpretacji islamu i uczynił mistyka Al-Haladza centralną postacią islamu, mającą wpływ

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 42.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 226.

¹¹¹ Husajn ibn Mansur, uczeń Al-Dżunajda, tzw. trzeźwego sufiego, głoszącego ideał *tawhidu*, czyli integracji rozproszonej osobowości poprzez doznanie Bożej obecności. Ekstaza mistyczna nie była jednakże dla niego zjednoczeniem z Bogiem.

¹¹² K. Armstrong, *Historia Boga...*, s. 246.

na rozwój tej religii. Rozważania Massignona Edward Said uznał za wyraz nadużycia i nieuprawnioną interpretację islamu, będącą odbiciem osobistych przeżyć francuskiego uczonego.

Raphael Patai – twórca umysłowości arabskiej

The Arab Mind Raphaela Patai należy do trzeciego nurtu badań na temat cywilizacji islamu. Autor skupia się przede wszystkim na analizie zbioru cech tworzących „umysłowość arabską” i specyficzny charakter Arabów warunkujący współczesną sytuację społeczeństw arabskich. Za fundamentalne elementy składające się na osobowość arabską Patai uznaje zespół cech i wartości stanowiących pozostałość i dziedzictwo czasów przedislamskich. Szczególną uwagę przykłada do wartości tworzących podstawy życia plemiennego Beduinów. Uważa, że wiele wartości właściwych dla życia plemiennego na pustyni nadal pozostaje istotnych dla współczesnych Arabów i konstytuuje ich stosunek do świata i ludzi. Patai wyróżnia spoistość grupy rodowej, całkowite podporządkowanie jej członków celom plemienia, gościnność, hojność, odwagę, honor i godność, czyli szacunek dla samego siebie. Wszystkie te wartości stanowiły podstawę dla funkcjonowania plemion, poszczególni członkowie wykazujący się wyższymi cechami tworzyli prestiż i pozycję konkretnego plemienia Beduinów.

Podkreśla także przejście przez Arabów beduińskiego stylu życia związanego z trudnymi warunkami panującymi na pustyni, który charakteryzował się okresami całkowitej beczynności i bierności, przerywanymi wybuchową i krótkotrwałą aktywnością. Życie Beduinów toczyło się między nagłymi wybuchami przemocy, prowadzącymi nawet do morderstwa i następującymi po nich długimi okresami spokoju i apatii¹¹³. Podobny rytm zauważa Patai w porządku społecznego życia współczesnych Arabów: wszelkie zmiany wprowadzane są gwałtownie, stary porządek zostaje zastąpiony nową tradycją, która z kolei podlega zmianom podczas następnego „ataku aktywności”. Patai wnioskuje, że wprowadzanie zmian w społeczeństwie arabskim ma raczej charakter zrywów aktywności niż długotrwałego i zaplanowanego procesu. Stąd powstaje przekonanie, że Arabowie są niezdolni do ciągłego wysiłku i systematycznej pracy. Od Beduinów pochodzi również niechęć do pracy fizycznej, która skazuje wykształconych Arabów wyłącznie na prace biurowe, w administracji lub nadzorujące. Do beduińskiego etosu postępowania i zachowania należały ponadto „zachowanie twarzy”, czyli utrzymanie szacunku i zajmowanej pozycji w grupie, związane z unikaniem uczucia wstydu jako naruszenia godności własnej przez nieakceptowane zachowanie lub naruszenie dóbr osobistych.

Drugim elementem tworzącym osobowość arabską są według Raphaela Patai wartości związane z islamem. Patai uważa, że Koran konsekwentnie rozwinął preislamskie wartości i zawarł je w islamskim prawie religijnym. W arabskiej etyce główne miejsce zajmują: dzielność – *hamasa*, męskość – *muruwwa*, honor – *sharaf* oraz gościnność – *diyafa*. Nieomal wszystkie zasady rządzące życiem Arabów i wspierane przez Koran łączą się z najważniejszą i fundamentalną wartością, jaką jest zachowa-

¹¹³ R. Patai, *The Arab Mind*, New York 1983, s. 82.

nie godności, które w większym stopniu zależy od postępowania innych członków społeczności arabskiej wobec człowieka honoru. Na honor składa się właściwe zachowanie i znaczenie, jakie przypisywane jest jednostce przez grupę¹¹⁴.

Dodatkowymi islamskimi komponentami osobowości arabskiej są przekonania wpływające z wiary w predestynację i boską opatrność czuwającą nad losem człowieka, które wyrażają się w całkowitym poddaniu woli bożej. Indywidualny ludzki los nie zależy od działań człowieka, wszelkie plany i projekty Arabowie poddają woli bożej, czyli własnemu biegowi rzeczy. Stąd fatalizm, brak zorganizowania i racjonalnego planowania własnego życia. Planowanie i przewidywanie skutków własnych działań wydaje się Arabom czymś grzesznym, wykraczającym poza kompetencje człowieka i zakładającym niewiarę w boską opiekę¹¹⁵. Brak przezorności łączy się z nietrwałością i kruchością instytucji społecznych, z odżegnywaniem się od odpowiedzialności za własne czyny, rezygnacją z podejmowania decyzji, które mogłyby poprawić jakość życia, a także z obciążaniem za własną nieudolność i indolencję sił oraz wpływów zewnętrznych, szczególnie Zachodu.

Kolejnym elementem charakteru arabskiego jest niestabilna i rozchwiana emocjonalność, która cechuje Arabów także jako społeczność. Zdolność do wyrażania ekstremalnych uczuć i doświadczania sprzecznych emocji łączy się z brakiem kontroli i nagłymi wybuchami przemocy, które charakteryzują rytm życia arabskiej ulicy¹¹⁶. Istotnym aspektem przenikającym życie współczesnych Arabów jest specjalne traktowanie ludzkiej seksualności, jako tabu i jednocześnie jako element kształtujący relacje międzyludzkie szczególnie wobec kobiet.

Wśród Arabów panuje przekonanie, że obcy mężczyzna i obca kobieta nie mogą kontaktować się na gruncie społecznym, ponieważ ich spotkanie musi mieć wymiar seksualny. Raphael Patai wnioskuje z tego, że mężczyźni i kobiety w krajach arabskich traktują siebie nawzajem wyłącznie jako obiekty seksualne, stąd rygorystyczna segregacja płci w życiu społecznym służyć ma zachowaniu dobrych obyczajów i ograniczeniu naturalnych popędów¹¹⁷.

Wykształcone elity arabskie ze względu na swoje związki z Zachodem i kontakt z kulturą europejską znajdują się w szczególnie trudnej sytuacji rozdarcia między rodzimą, tradycyjną kulturą – właściwą dla szerokich mas społeczeństwa arabskiego – a elitarną i dostępną dla niewielu kulturą zachodnioeuropejską. Elity te żyją w poczuciu alienacji i wyobcowania wobec własnej tradycji kulturowej, jednocześnie doświadczając poczucia marginalizacji na gruncie kultury zachodniej, do której nie mają pełnego dostępu i której nie mogą całkowicie zinternalizować.

Dwuznaczność ich pozycji na styku dwóch odmiennych kultur przejawia się w postawach pełnych ambiwalencji wobec cywilizacji Zachodu. Fascynacja i uwielbienie występują równocześnie z postawami wrogości i nienawiści z powodu supremacji politycznej i ekonomicznej Zachodu w stosunku do krajów arabskich. Autentyczne przywiązanie do dziedzictwa kultury europejskiej: języka, literatury i sztuk, wraz

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 100.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 150.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 161.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 139.

z akceptacją wartości humanistycznych, łączą się z odrzuceniem Europy i Zachodu w ich wymiarze politycznym¹¹⁸.

Podstawowym problemem według Raphaela Patai jest znalezienie przyczyn wrogości manifestowanej przez Arabów wobec Zachodu, jaka nie występuje w innych krajach postkolonialnych i wydaje się być specyfiką wyłącznie arabską. Patai umiejscawia ową wrogość w świadomości, uwarunkowanej przez czasy przedkolonialne, kiedy to rozwinęła się wśród Arabów osobowość agresywna, nastawiona na rozwijanie umiejętności związanych z walką.

Następnym czynnikiem kształtującym postawy wrogości jest świadomość historyczna i przekonanie o świetności dokonań cywilizacji islamskiej oraz podbojów arabskich w przeszłości, kiedy to Arabowie tworzyli imperium przez kilka wieków zagrażające Europie. Stąd współczesna dominacja Zachodu jest dla Arabów szczególnie bolesna i upokarzająca.

Trzeci element tworzący postawę Arabów wobec Zachodu wiąże się z religią. Jednakże, jak zauważa Patai, islam jako religia nie pociąga za sobą postaw wrogości wobec Zachodu, dopiero połączenie islamu z sentymentami związanymi z przeszłością i jego minioną potęgą militarną prowadzi do powstania uczuć nienawiści i resentymentu¹¹⁹. Wrogą postawę wobec Zachodu Patai nazywa kulturowym kompleksem niższości, który Arabowie ujawniają w stosunkach z zachodnią cywilizacją, technologią i systemem wartości.

Obok określenia stanu rozwoju społeczeństwa arabskiego, które Arabowie przejęli za Europejczykami i określili mianem stagnacji oraz zacofania, rozwinęli oni też wskutek wpływów europejskich niebywałą zdolność do samokrytyki i refleksji nad własną kulturą. Patai uznaje, że to zjawisko stanowi pozytywną siłę w krajach arabskich – ostatecznie doprowadzi je do postępu i zmiany struktury społecznej, zgodnej z zasadami demokracji.

The Arab Mind Raphaela Patai została wykorzystana w przygotowaniach amerykańskiej armii do inwazji w Iraku. Wyobrażenia na temat umysłowości arabskiej sformułowane w tej książce wyznaczyły metody postępowania i sposób traktowania arabskich więźniów przez żołnierzy misji stabilizacyjnej. Skandal w więzieniu Abu-Ghraib unaoczniał, w jaki sposób „naukowe” teorie mogą zostać użyte w upokarzaniu i znęcaniu się nad ludźmi o odmiennej identyfikacji cywilizacyjnej, gdzie właśnie przynależność cywilizacyjna była powodem do stosowania tortu. Stworzenie przez Pataia mitycznej osobowości arabskiej i zredukowanie jej w głównej mierze do aspektów wybujałej i słumionej seksualności znalazło swoje przełożenie w rodzaju stosowanych tortur w Abu-Ghraib. Przekonanie, że największą słabością Arabów jest poczucie wstydu i upokorzenia na tle seksualnym, a także że przemawia do nich jedynie stosowanie przemocy, było – czego dowodzi Seymour Hersh – zakorzenione wśród konserwatystów opowiadających się za wojną w Iraku¹²⁰.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 195. Problem ten szczególnie dotyczy Arabów zasymilowanych przez kolonizację francuską, tzw. *évolués*, według Pataia, kulturowo prozachodnich, politycznie antyzachodnich.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 299.

¹²⁰ Doniesienia Seymoura Hersha przytacza m.in. Adam Krzemiński w „Polityce” 2004, nr 24, w artykule *Mroczna strona człowieka*, oraz B. Whitaker, *Its Best Use is as a Doorstop*, <http://www.guardian.co.uk/elsewhere/journalist/story/0,,1223525,00.html>, [22 czerwca 2005].

The Arab Mind doczekał się wznowienia tuż przed planowaną inwazją w roku 2002 i spotkał się z entuzjastycznym przyjęciem w niektórych kręgach wojskowych.

Stanowisko Pataia mieści się w nieskomplikowanej charakterystyce Arabów jako ludzi uwarunkowanych wyłącznie przez tradycję i plemienne pochodzenie, które to czynniki uniemożliwiają im dostosowanie się do wymogów współczesnego świata. W stosunku do Zachodu żywią oni uczucie szczególnej nienawiści i wrogości połączonej z kompleksem niższości, lecz kompensują te niskie aspekty swojej osobowości przez zdolność do samokrytyki czy refleksji oraz gościnność i hojność.

Jacques Berque – między tradycją a nowoczesnością

Dla orientalisty Jacquesa Berque'a¹²¹ Arabowie są społecznością funkcjonującą w stanie uśpienia: duchowej recesji i upadku, w znacznej mierze wynikających z okoliczności historycznych. Świat arabski żył pod panowaniem Seldżuków, mameluków i Turków osmańskich przez kilka wieków, co doprowadzić musiało do kryzysu świadomości Arabów. Berque sądzi, że dziedzictwo Arabów w postaci tradycyjnego sposobu życia opartego na zasadach religijnych oraz archaicznego języka przeszkadza im w przystosowaniu do współczesnego świata. Jednocześnie Arabowie wyróżniają się niespotykaną energią i chęcią zbliżenia ze światem. Źródłem ich energii jest dla Berque'a pamięć przeszłości, duma z narodowej historii oraz dążenie do jedności arabskiej.

Francuski badacz wskazuje, że kultura arabska jest rozpięta między przeciwieństwami miasta i pustyni. Miasto jest ostoją cywilizacji, pustynia – dzikości, dlatego Arabowie łączą w sobie wyrafinowaną kulturę miejską z prymitywnymi formami życia. Dwoistość kultury arabskiej przejawia się także w języku arabskim, duchowości i emocjonalności Arabów, gdzie szlachetność pochodzenia miesza się z gminnym sposobem życia. Na tle dziejów cywilizacji arabskiej te sprzeczności utrzymywane były we względnej równowadze, miasta stanowiły ośrodki kultury i stabilizacji umożliwiającej rozwój nauki i sztuki na powierzchni świata niestałego i gwałtownego, opartego przez nomadów. Każdy z tych światów niósł ze sobą jednak pewne wartości, które ukształtowały dziedzictwo Arabów. Życie Beduinów na pustyni przyniosło jedyne w swoim rodzaju doświadczenie znikomości człowieka jako jednostki wobec świata i czasu, wszechmocy Boga i Jego nieprzewidywalnego stosunku wobec spraw ludzkich.

Poczucie własnej zależności od siły wyższej nie ograniczało się do pesymistycznego fatalizmu, lecz zakładało pewną ufność w miłosierdzie i wspaniałomyślność bożą oraz istnienie transcendentnych wartości. Jedną z nich było zaufanie do własnego plemienia, najbliższej wspólnoty, dającej oparcie jednostce i opierającej się niszczącemu działaniu czasu. Nomadowie wykształcili swoisty „plemienny humanizm”, jak określa te pozytywne wartości W. Montgomery Watt¹²², ponieważ to, co nadawało znaczenie życiu człowieka na pustyni, wiązało się nierozdzielnie z życiem wspólnoty.

¹²¹ J. Berque, *Die Araber*, Köln 1960.

¹²² W. M. Watt, *What is Islam?*, Liban 1968.

Szlachetność, hojność, honor wywodziły się z przynależności jednostki do określonej grupy i były niejako przez nią odziedziczone po przodkach, mogły też zostać przekazane następnym pokoleniom.

Do wartości właściwych życiu miejskiemu należały ustanowienie porządku i stabilizacji społecznej, wsparte autorytetem władcy i ulemów. Ponadto miasto, jak pisał Ibn Chaldun, zawsze podlegało cyklowi odrodzenia i rozkładu; jego substancja była odnawiana i wzbogacana przez siły zewnętrzne pochodzące z pustyni. Pustynia stanowiła antytezę miejskiej cywilizacji, która kształtowała się wobec życia plemiennego¹²³.

Tysiącletnie przeciwieństwo między społecznością miejską a wieśniakami i nomadami przekształciło się w antagonizm między burżuazją a proletariatem. Podstawowymi pytaniami dla Berque'a są problemy przystosowania świata arabskiego do współczesności. Zastanawia się, jak daleko tradycja stoi w sprzeczności do nowoczesnego myślenia i historycznych wymogów naszych czasów, oraz w jakim stopniu sunna i hadisy determinują sposób myślenia muzułmanów, ich odczucia i reakcje na zmiany pochodzące z zewnątrz? Berque sądzi, że bez odnowy życia społecznego, samopoznania, oddzielenia tradycji i historii od tego, co pożyteczne i korzystne dla rozwoju społeczeństwa, nie dojdzie do przemiany świadomości Arabów i ich nowego nastawienia do cywilizacji Zachodu. Arabowie muszą zerwać z niewolniczym przywiązaniem do przeszłości i starych zwyczajów, które opanowały ich myślenie i życie społeczne. Współczesność wymaga od nich kształtowania stosunków z Zachodem na nowych podstawach, nie opartych na urazie i resentymentach. Berque wątpi, by autentyczna niezależność świata arabskiego była w ogóle możliwa.

Kolonializm pozbawił ten świat możliwości samodzielnego rozwoju. Kraje arabskie uzyskały niepodległość i odkryły swoją narodową tożsamość w duchu romantycznym. Społeczeństwa arabskie nie doświadczyły oświecenia, rewolucji francuskiej, ani też przemian związanych z powstaniem epoki przemysłowej, które ukształtowały świadomość narodową społeczeństw Europy.

Niezależność świata arabskiego ma kruche podstawy, ponieważ charakteryzuje ją brak równowagi między mocą symboli kulturowych a ich urzeczywistnieniem, co może obrócić się przeciwko społeczeństwom arabskim. Spotkanie dwóch cywilizacji rodzi problem tożsamości i alienacji¹²⁴. Dlatego też Arabowie mogą się odnaleźć we współczesnym świecie tylko za cenę utraty własnej autentyczności, gdyż świat ten jest im obcy. Trudno pogodzić zbudowaną na historycznym dziedzictwie tożsamość z przyjęciem nowoczesności, która w swej istocie jest kosmopolityczna. Berque kwestionował wręcz zasadność uprawiania orientalistyki i możliwość zrozumienia Innego przez zachodnich badaczy.

Autentyczność bycia Arabem wpływa dla Berque'a z określonego sposobu życia, zakorzenionego w tradycji i historii, będącej zarazem źródłem tego, co prawdziwe. Modlitwa odmawiana pięć razy dziennie i całodzienny post w ramadanie wydają się prawie nie do pogodzenia z wymogami ekonomicznej wydajności i rytmem pracy nowoczesnego miasta. Berque podkreśla dylematy, przed jakimi stoją Arabowie w obliczu nowoczesności oraz niemożność połączenia tradycji z kosmopolitycznym

¹²³ M. Gilsenan, *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Arab World*, New York 1982, s. 212–213.

¹²⁴ A. Hourani, *Islam in European Thought*, Cambridge 1991.

stylem życia. Wskazuje, że adaptacja do nowoczesności musi dokonać się kosztem utraty tożsamości kulturowej Arabów.

3.3. Fundamentalizm

Fundamentalizm islamski jako ruch odnowy religii nie jest zjawiskiem powstałym wyłącznie na gruncie islamu, występuje także w judaizmie i chrześcijaństwie¹²⁵. Fundamentalizm religijny jest powrotem do źródeł religijności przez odwołanie do podstawowych dla danej religii tekstów i sformułowanie na ich podstawie zasad i wzorów moralnych, które mają być przestrzegane przez wyznawców określonej religii. W kręgu kultury islamskiej fundamentalizm niewątpliwie stanowi wyraz sprzeciwu wobec narastających w społeczeństwie muzułmańskim wpływów kultury Zachodu i świeckiej polityki rządów wyznających ideologię nacjonalizmu arabskiego¹²⁶. Nacjonalizm arabski narodził się w wyniku przejścia przez świat muzułmański kategorii i pojęć właściwych polityce i myśli europejskiej. Powstanie nacjonalizmu arabskiego w większym stopniu łączyło się z europejską tradycją oświeceniową i XIX-wiecznymi poglądami na religię, niż z tradycją wyrosłą na gruncie islamu¹²⁷.

Religia stoi w centrum ideologii fundamentalistycznej – powrót do zasad prawa religijnego w życiu społecznym i politycznym ma zapewnić sprawiedliwy ustrój społeczny i sprawnie funkcjonujące państwo. Fundamentalizm stanowi odpowiedź na problemy współczesnego społeczeństwa muzułmańskiego, zawieszono między tradycyjną kulturą a nowoczesną organizacją życia społecznego.

Anna Mrozek-Dumanowska wysuwa hipotezę, że fundamentalizm w krajach Trzeciego Świata powstał jako reakcja na wpływy europejskie i zagrożenia tożsamości kulturowej, spowodowane przez gospodarczą, polityczną i kulturową ingerencję Zachodu. Przeciwwagą dla wpływów Zachodu jest przestrzeganie obyczajów muzuł-

¹²⁵ A. Mrozek-Dumanowska, *U źródeł fundamentalizmu*, [w:] *W poszukiwaniu prawdziwej wiary: współczesne ruchy odnowy religijnej w krajach pozaeuropejskich*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1995. Mrozek-Dumanowska wskazuje na istnienie wśród protestantów na terenie Stanów Zjednoczonych w początkach XX w. fundamentalizmu chrześcijańskiego. Od nich pochodzi nazwa fundamentalizm, czyli ruch nawołujący do powrotu do fundamentów religii chrześcijańskiej: Biblii jako absolutnej prawdy, boskości Chrystusa, itp. Wskazuje także na fundamentalizm żydowski i hinduski. Ruchy te mają u swoich podstaw wiarę, że wszystkie dziedziny życia, także społeczne i polityczne, powinny zgadzać się z nakazami Pisma, stanowiącego prawdę absolutną. Mają także wspólną genezę, którą jest sprzeciw wobec procesów modernizacji i napięć społecznych, jakie ona wywołuje. Dla fundamentalistów przyczyną dezintegracji życia społecznego jest odejście ludzi od nakazów wiary. Powrót religii do życia społecznego zapewni rozwiązanie problemów społecznych i politycznych. Fundamentalisci występują także przeciwko panującym autorytetom religijnym reprezentującym ortodoksję, w jej miejsce proponują nową interpretację tradycji, zgodnie z potrzebami współczesności. W krajach pozaeuropejskich ruchy fundamentalistyczne cechują się dodatkowo wrogością wobec wpływów Zachodu, pojmowanych przez pryzmat zagrożenia tożsamości kulturowej.

¹²⁶ D. Zeidan, *The Islamic Fundamentalist View of Life as a Perennial Battle*, „Middle East Review of International Affairs” 2001, Vol. 5, No. 4, s. 26.

¹²⁷ Nacjonalizm arabski potrzebował wsparcia religii, by zyskać przychyłność społeczeństwa muzułmańskiego. Ruch nacjonalistyczny narodził się w latach 50., wtedy to miano nadzieję na zjednoczenie świata arabskiego pod przewodnictwem Egiptu, jednakże nacjonalizm nie wyniósł państw arabskich na arenie międzynarodowej na pozycję równą krajom europejskim.

mańskich i restrykcyjne stosowanie przepisów prawa religijnego¹²⁸. Krytyka rządów w krajach muzułmańskich dotyczy modeli władzy opartych na obcych wzorach, demokracja również jest dla fundamentalistów nie do przyjęcia, ponieważ podmiotem działania w świecie jest Bóg a nie człowiek. Państwo islamskie ma stanowić przede wszystkim wspólnotę wiernych, a nie wyrażać się poprzez jedność narodową. Zdaniem Janusza Daneckiego wspólnymi dla wszystkich ruchów fundamentalistycznych są antyeuropejskość, duma z własnej przeszłości, upolitycznienie religii i dążenie do przejścia władzy¹²⁹. Pomimo punktów wspólnych każdy fundamentalista przyjmuje inny „zestaw tradycji” dla wsparcia swoich twierdzeń. Jak twierdzi Aziz al-Azmeh, fundamentaliści tworzą własną interpretację przeszłości muzułmanów, posługując się tekstami kanonicznymi¹³⁰. Fundamentalizm islamski jest wyrazem sprzeczności, jaka istnieje między nakazami wiary a rzeczywistością historyczną kształtującą losy krajów muzułmańskich w zależności od Zachodu. Rozpad religijnych form życia związany z dominacją Zachodu pociąga za sobą postawy buntu i chęć uchylecia obcej zależności¹³¹. Wystąpieniom antyzachodnim towarzyszy nowe wyobrażenie Zachodu, identyfikowanego z upadkiem moralnym i dekadencją, które niewiele ma wspólnego z obrazem cywilizacji europejskiej podzielanym przez arabskich modernistów¹³². Islamiści podejmują próby zbudowania konkurencyjnej dla Zachodu cywilizacji uniwersalnej opartej na wartościach muzułmańskich. Krytyka współczesnego porządku światowego wspiera się na argumentacji, że Zachód poniósł klęskę, jeśli chodzi o powstanie społeczeństwa, którego fundamentami miałyby być zasady pokoju, sprawiedliwości i braterstwa ludzi. Wobec niepowodzeń cywilizacji zachodniej, jedynie świat islamu może podjąć się zadania stworzenia alternatywnego i uniwersalnego porządku światowego¹³³.

Współcześni fundamentaliści poprzez domaganie się rygorystycznego przestrzegania przepisów prawa muzułmańskiego dążą do urzeczywistnienia państwa islamskiego tu i teraz, ograniczonego do doczesnego wymiaru życia z pominięciem sfery eschatologicznej. Wskazuje to na niezamierzony lub ukryty sekularyzm ruchów fundamentalistycznych i ich zawężoną wizję islamu¹³⁴. Mrozek-Dumanowska podkreśla pozytywny i społeczny charakter działalności fundamentalistów: nowoczesne

¹²⁸ A. Mrozek-Dumanowska, *W poszukiwaniu prawdziwej...*, s. 12.

¹²⁹ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, Warszawa 1998, s. 123.

¹³⁰ Aziz al-Azmeh, *Reconstituting Islam*, <http://www.ciaonet.org/wps/ala01.html>, s. 3, [2 lipca 2006].

¹³¹ A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2000, s. 19.

¹³² Muzułmański modernizm przyznawał się do słabości kulturalnej i politycznej społeczeństw arabskich we współczesnym świecie, a rozwiązanie widział w dostosowaniu struktur państwa arabskiego do wymogów nowoczesności. Uwaga modernistów skierowana była przede wszystkim ku odnowie muzułmańskiego państwa na podstawie poczucia tożsamości narodowej a nie religijnej. Odwoływano się do zasad racjonalności, aktywności na polu ekonomicznym i do rozwoju edukacji.

¹³³ A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy...*, s. 104. Malezyjski myśliciel Abu Sulayman proponuje trzy zasady utrzymania pokoju w stosunkach międzynarodowych przez państwa muzułmańskie: zastąpienie dżihadu, czyli walki zbrojnej, przez rozumienie dżihadu jako osobistego i społecznego dążenia do sprawiedliwości, akceptację przez muzułmanów kontaktów dyplomatycznych i sojuszy z państwami niemuzułmańskimi, rozciągnięcie zasady nieingerencji i neutralności na wszystkie państwa świata.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 56.

działania społeczne i usługi dla warstw najbiedniejszych, które posiadają charakter zorganizowany i długofalowy, występowanie przeciwko korupcji i autorytaryzmowi władzy, przywracanie poczucia godności własnej (zwłaszcza ludziom młodym), rozbudzanie ducha solidarności religijnej i form samopomocy, kreowanie grup nacisku społecznego wymuszającego na rządach reformy w kierunku liberalizacji¹³⁵. Na przykład Stowarzyszenie Braci Muzułmanów w Egipcie zyskało poparcie dzięki szerokiej działalności pomocy społecznej: organizacji służby medycznej, szkół, sieci meczetów i agencji pomocy społecznej niezależnych od państwa¹³⁶.

Przyczyn kryzysu politycznego i społecznego krajów islamu ideolodzy fundamentalizmu zaczęli doszukiwać się w osłabieniu religijności społeczeństw, obniżeniu standardów moralnych i porzuceniu zasad islamu na rzecz naśladownictwa zachodniego stylu życia¹³⁷. Stąd przekonanie, że powrót do wzorów moralnych islamu i odrodzenie religijności przywróci społeczeństwom muzułmańskim i ich krajom należne im miejsce w świecie. Przegrana przez Irak wojna w Zatoce Perskiej w 1991 roku została zinterpretowana przez ruchy radykalne jako triumf Zachodu nad społeczeństwem muzułmańskim.

Dla narodzin fundamentalizmu islamskiego¹³⁸ ważne jest także pojmowanie Europy jako oderwanej od swoich korzeni duchowych i od chrześcijaństwa. Zsekularyzowana Europa, która osiągnęła postęp dzięki wysokorozwiniętej technologii i racjonalnemu działaniu, jest dla ruchów radykalnych celem ataku. Stanowi także przykład stylu życia, który budzi u fundamentalistów pogardę. Radykalni muzułmanie przeciwstawiają temu obrazowi Europy duchowość islamu opartą na całkowitym zaufaniu muzułmanów do boskiej opatrności, która wyklucza racjonalne planowanie i bezosobowe stosunki międzyludzkie. Wrogiem jest Zachód postrzegany jako cywilizacja świecka.

Zagrożenia, jakie radykalni muzułmanie widzą w cywilizacji Zachodu, sprawdzają się do wyobrażeń, które wykształciły się w świadomości arabskiej w wyniku wzajemnych kontaktów i pozostały niezmiennie aż do czasów współczesnych. Zachód według tych wyobrażeń stawia na posiadanie i zdobywanie dóbr materialnych, utrzymanie wygodnego i dostatniego poziomu życia, w którym rzeczywistość określana jest przez ciąg wydarzeń przyczynowo-skutkowych, a jednostka dyktuje prawa właściwe dla funkcjonowania społeczeństwa.

Ponieważ cywilizacja zachodnia nie uznaje władzy Boga nad światem dla islamistów stanowi ona obszar ignorancji i barbarzyństwa. Jednocześnie islamiści, aby zrealizować swój cel – rozszerzenia władzy Boga na całą cywilizację – korzystają z nowoczesnej technologii i techniki, które ułatwić mają zbudowanie państwa isla-

¹³⁵ *Ibidem*, s. 60.

¹³⁶ A. Mrozek-Dumanowska, *Obrona praw człowieka czy jego zniewolenie? Ruch odnowy islamu a demokracja*, [w:] *W poszukiwaniu prawdziwej wiary: współczesne ruchy odnowy religijnej w krajach pozaeuropejskich*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1995, s. 94.

¹³⁷ E. Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam*, London 1982, s. 285.

¹³⁸ Myślę tutaj szczególnie o radykalnym ruchu Braci Muzułmanów, zarówno Hasan al-Banna, jak i Sajjid Qutb widzieli Europę i Zachód jako cywilizację całkowicie zmaterializowaną, odciętą od swoich korzeni duchowych, czyli chrześcijaństwa. Zresztą Qutb postrzegał chrześcijaństwo jako religię, która ze względu na swój indywidualistyczny charakter, nie jest zdolna przeciwstawić się wpływom materialistycznej filozofii życia.

mu i rozprzestrzenić wartości islamskie wśród muzułmanów żyjących w Europie lub w Stanach Zjednoczonych. Nie rezygnują przy tym z krytykimodernizacji i idei laickich¹³⁹.

W oczach fundamentalistów największym wrogiem islamu jest modernizacja i wszelkie wartości pochodzące z kręgu kultury zachodniej, które zagrażają bezpośrednio porządkowi społecznemu i podstawowym wartościom, wokół których społeczeństwo muzułmańskie jest zorganizowane. Przede wszystkim zachodni styl życia kojarzony jest z oderwaniem życia ludzkiego od jego podstaw religijnych i duchowych¹⁴⁰. Pojęcie *dżahiliji* – stanu popadania w niewiarę – stanowi podstawową kategorię w ideologii fundamentalistycznej, ponieważ podważa rolę religii w funkcjonowaniu państwa muzułmańskiego. Jednocześnie fundamentaliści usiłują odnaleźć we własnej tradycji elementy demokracji dla poparcia ich ruchu jako ideologii większości społeczeństwa przeciwko autorytarnym rządóm¹⁴¹.

W równej mierze za powstanie fundamentalizmu odpowiedzialna jest zmiana kulturowa, jaka zaszła w krajach muzułmańskich w latach 70.: wzrost znajomości literackiego języka arabskiego skłonił młodzież do samodzielnego poznawania Koranu i wysuwania wniosków niezależnych od zdania uczonych. Znajomość arabskiego umożliwiła młodym dostęp do źródeł islamu: Koranu i sunny Proroka bez pośrednictwa alimów i ułatwiła interpretację Koranu w oparciu o zasadę *idżtihadu* – niezależnego osądu. Emmanuel Sivan twierdzi, że nie bez znaczenia był także upadek autorytetu konserwatywnych ulemów, którzy wspierali nacjonalistyczne reżimy wojskowe w Egipcie i Syrii¹⁴².

Dwaj myśliciele wywarli największy wpływ na ukształtowanie fundamentalizmu islamskiego: Pakistańczyk al-Mawdudi i Egipcjanin Sajjid Qutb. Al-Mawdudi rozwinął koncepcję *tawhidu*¹⁴³ – jedności Boga, gdzie jedynym władcą na ziemi jest Bóg, oraz suwerenności Boga – *hakimijji*¹⁴⁴, która zakłada ustanowienie szariatów – prawa boskiego jako fundamentu istnienia państwa i organizacji społeczeństwa muzułmańskiego. Koncepcja *tawhidu* i *chalifa* – reprezentacji Boga na ziemi – usprawiedliwia bunt i sprzeciw muzułmanów wobec niesprawiedliwej władzy. Słuszny sprzeciw muzułmanów wynika z zasady powszechnej równości ludzi przed Bogiem i uznania w *ummie* przejawów autorytetu boskiego¹⁴⁵.

¹³⁹ A. Mrozek-Dumanowska, *Globalizacja a idea „pax islamica”*, [w:] *Kultury pozaeuropejskie a globalizacja*, red. J. Zdanowski, Warszawa 2000, s. 98.

¹⁴⁰ M.-J. Deeb, *Militant Islam and the Politics of Redemption*, „The Annals of the American Academy” 1992, Vol. 524, November, s. 55.

¹⁴¹ J. L. Esposito, *Islam and Democracy*, New York 1996.

¹⁴² E. Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven 1985, s. 54.

¹⁴³ Zdaniem Hasana at-Turabiego, *tawhid* stanowi najważniejszy element islamu, ponieważ jest podstawą związku między religią, słowem Boga a światem doczesnym. *Tawhid* jako dynamiczna zasada jednoczy wymiar materialny z duchowym, dzięki niemu niezmiennie nakazy boskie porządkują zmieniające się warunki ludzkiego życia.

¹⁴⁴ *Hakimijja* umożliwia islamistom zakwestionowanie aktualnego porządku politycznego w każdym kraju muzułmańskim, walka w obronie suwerenności Boga usprawiedliwia niejako wszelką walkę z rządami ustanowionymi przez człowieka (Qutb). Natomiast As-Sadr twierdził, że *hakimijja* wyzwala jednostkę od kultu innych ludzi i jest źródłem prawdziwej wolności człowieka.

¹⁴⁵ *Islam a demokracja*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1999, s. 83.

Wszyscy muzułmanie posiadający znajomość zasad szariatu są uprawnieni do wydawania opinii i interpretacji prawa koranicznego, ponieważ uczestniczą w suwerennej władzy Boga, dowodzi to zdaniem Mawdudiego demokratycznego charakteru polityki islamskiej. Dla Sajjida Qutba współczesne rządy w krajach Bliskiego Wschodu mają charakter laicki i nie opierają się na szariacie, dlatego Qutb uznał je za bezprawne i pogańskie. Podobnie społeczeństwo muzułmańskie, które je akceptuje, tworzy społeczeństwo niewiernych. Stan *dżahiliji* – niewiedzy, w jakim znajduje się społeczeństwo muzułmańskie, zobowiązuje wszystkich prawdziwych wyznawców islamu do wypowiedzenia posłuszeństwa rządowi i opuszczenia społeczeństwa niewiernych, aby zbudować prawdziwe społeczeństwo oparte na zasadach islamu¹⁴⁶. Przyjęcie wiary w Boga oznacza podporządkowanie wszystkich dziedzin życia jego władzy. Qutb przedkładał kulturę muzułmańską nad kulturę arabską, mającą według niego charakter narodowy. Społeczeństwo muzułmańskie stanowi jedyne społeczeństwo cywilizowane, ponieważ nie uznaje ono przewagi wartości materialnych i indywidualnych nad wartościami ludzkimi, humanistycznymi.

Qutb krytykował zarówno socjalizm, komunizm jak i kapitalizm, które stanowiły dla niego systemy przekonań niosące za sobą konkretne wzory zachowań i wartości. W kapitalizmie Qutb widział przede wszystkim system zniewolenia człowieka przez dążenie do posiadania dóbr materialnych, który prowadził do zantagonizowania człowieka z jego środowiskiem rodzinnym i społecznym, nagradzając takie cechy, jak: egoizm, indywidualizm, obojętność. System demokratyczny nie był w stanie rozwiązać żadnych problemów społecznych i międzynarodowych, dlatego islam postrzegający człowieka jako istotę duchową może dokonać autentycznej przemiany społeczeństwa. Ten argument wszedł na trwałe do kanonu przekonań fundamentalistów i jest nieustannie przywoływany we wszelkich polemikach teoretyków islamskich z Zachodem. Qutb podkreślał, że jedynie islam zapewnia człowiekowi godność i wolność, ponieważ nie redukuje jego osobowości do wymiaru materialnego i pojmuje go jako istotę boską. Kulturowy konflikt z Zachodem widział przede wszystkim jako walkę idei humanistycznej utożsamianej z islamem z ideologią materializmu, reprezentowaną przez komunizm¹⁴⁷. Islam opierający się na jedności polityki i religii kształtuje prawdziwe społeczeństwo bezklasowe, gdyż wszystko jest własnością Boga, wobec którego ludzie są równi. Sprawiedliwość panująca w społeczeństwie muzułmańskim wyraża się poprzez solidarność, która zapewnia jedność celów społeczeństwa i jedności. Dlatego też islam może pełnić rolę systemu wiążącego dla całej ludzkości.

Wobec niespełnienia przez kolejne rządy w Egipcie zaleceń wprowadzenia państwa islamu, Qutb rozwinął koncepcję dżihadu jako niezbędnego składnika wiary muzułmańskiej. Dżihad jako walka wewnętrzna oznaczał zmaganie z ludzkimi słabościami i miał wymiar duchowy, podczas gdy dżihad rozumiany jako walka zewnętrzna oznaczał prowadzenie działań zbrojnych w celu ustanowienia islamskiego porządku społecznego¹⁴⁸.

¹⁴⁶ S. Qutb, *Mileston*, Indianapolis 1990, s. 14–16.

¹⁴⁷ J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin 1986, s. 115.

¹⁴⁸ D. Zeidan, *The Islamic Fundamentalist View of Life as a Perennial Battle*, „Middle East Review of International Affairs” 2001, Vol. 5, No. 4, s. 41.

Oba wymiary uzupełniają się i służą podporządkowaniu człowieka wszechwładzy Boga. Dżihad zatem nie może ograniczać się jedynie do społeczeństw muzułmańskich, lecz obejmuje także niewiernych¹⁴⁹.

3.4. Radykalne organizacje fundamentalistyczne

Johannes J. G. Jansen za Faradżem Faudą wyróżnia we współczesnym islamskim fundamentalizmie trzy nurty: tradycyjny, rewolucyjny oraz komercyjny¹⁵⁰. Podział ten odnosi się do fundamentalizmu egipskiego, jednakże opisuje dokładnie fundamentalizm islamski na świecie. W nurcie tradycyjnym mieszczą się wszelkie ugrupowania, które podtrzymują swoje zaangażowanie w działalność polityczną, dążą do przejęcia władzy, starając się jednocześnie zachować pozory organizacji, która funkcjonuje w opozycji i nie kieruje się celami politycznymi. Tradycyjni fundamentaliści posiadają radykalne podgrupy lub komórki terrorystyczne, które z względu na ich charakter działania należą do ugrupowań rewolucyjnych. Przykładem takiej organizacji są Bracia Muzułmanie, którzy stali się partią polityczną o radykalnym odłamie, wykonującą wyroki na świeckich intelektualistach¹⁵¹. Nurt rewolucyjny obejmuje grupy, które łączy przekonanie o odstępstwie od wiary społeczeństw muzułmańskich, które żyją w stanie *dżahiliji*. Wyznają koncepcję *takiru* – odstępstwa od wiary Qutba, które może być karane śmiercią. Uprawomocnia to walkę tych ugrupowań z muzułmanami uznanymi za niewiernych i stosowanie przemocy. Dążą one otwarcie do przejęcia władzy. Zaliczyć można do nich obok egipskich grup radykalnych: Dżama Islamijja czy Dżihad, także Chomeiniego w Iranie, talibów w Afganistanie oraz Al-Kaidę. Nurt komercyjny charakteryzuje się instrumentalnym wykorzystaniem zasad islamu dla korzyści finansowych wąskiej grupy sprawujących władzę w konserwatywnych krajach arabskich, którzy uznają się za przedstawicieli islamu. Państwo islamskie traktują jako środek do pomnażania swoich fortun i opowiadają się za zniesieniem wszelkich podatków poza *zakaatem*¹⁵². Nurt ten najpełniej oddaje współczesny wahhabizm w Arabii Saudyjskiej. Charakterystyka najważniejszych ruchów radykalnych w islamie omówiona jest zgodnie z porządkiem ich powstania.

Wahhabizm

Wahhabizm był prądem odnowy religijnej, który bezpośrednio nawiązywał do ortodoksyjnych myślicieli Ibn Hanbala i Ibn Tajmijji z XIV wieku. Twórcą nowego ruchu stał się Muhammad ibn Abd al-Wahhab reformator religijno-społeczny pochodzący z Nedżdu w Arabii. Al-Wahhab odbył liczne podróże po krajach arabskich, gdzie zaobserwował degenerację religii i jej upadek z powodu wpływów pogańskich i ludowych sprzecznych według niego z pierwotnym islamem. Celem reformatora

¹⁴⁹ J. Wronecka, *Podstawy filozoficzne fundamentalizmu Sajjida Kutba*, [w:] *W poszukiwaniu prawdziwej wiary...*, s. 44–45.

¹⁵⁰ J. J. G. Jansen, *Podwójna rola fundamentalizmu islamskiego*, Kraków 2005, s. 76.

¹⁵¹ G. Kepel, *Święta wojna*, Warszawa 2003.

¹⁵² J. J. G. Jansen, *Podwójna rola fundamentalizmu islamskiego...*, s. 80.

stało się przywrócenie islamowi pierwotnej postaci opartej na Koranie i tradycji religijnej – hadisach. Potępiał wszelkie późniejsze innowacje, szczególnie kult świętych i praktyki z nim związane¹⁵³. Uznawał Koran za podstawę norm życia społecznego, wymienianie w modlitwie imienia Proroka czy świętego, szukanie pośredników poza Allahem uważał za politeizm i wyraz niewiary. Cześć można oddawać wyłącznie Allahowi, odstępianie od tego nakazu grozi śmiercią, czczenie grobów świętych jest politeizmem.

Al-Wahhab pozyskał dla swoich idei emira Ibn Sauda, przywódcę federacji plemion Anaza. W 1744 roku zawarli między sobą przymierze o wzajemnej współpracy, reforma religijna znalazła się pod kontrolą rodu Saudów¹⁵⁴. Abd al-Wahhab powrócił do koncepcji Ibn Tajmijji odrodzenia w islamie idei jedności Boga – *at-tawhid*. Jedność Boga miała być tożsama z wiarą w jedyne Stwórcę świata i oznaczała czynny monoteizm, czyli głoszenie, że Bóg jest jeden, oraz odrzucenie ludzi niewierzących – politeistów. Doktryna wahhabicka oznaczała się radykalizmem i aktywnym podejściem do religii przede wszystkim walką z niewiernymi. Za grzech uważała oprócz kultu świętych szukanie wstawiennictwa świętych, przypisywanie zmarłym wpływu na świat doczesny, sufickie obrzędy, posługiwanie się amuletami i talizmanami, odwoływanie się do magii i czarów, utrzymywanie stosunków z niewiernymi. Abd al-Wahhab nie zabraniał oddawania czci grobowi proroka, kładł nacisk na jego człowieczą naturę. Postulowany przez reformatora ustrój państwowy zakładał ścisłe stosowanie pierwotnego prawa islamu w życiu społecznym i trzymanie się wszystkich podstawowych filarów islamu oraz harmonię między poddanymi a władcą. Wobec władcy wymagał bezwzględnego posłuszeństwa. Wahhabici wypowiedzieli świętą wojnę wszystkim muzułmanom, którzy nie przyjmowali zasad czystego islamu.

W Arabii Saudyjskiej konserwatywni ulemowie byli nastawieni równie wrogo do bractw mistycznych jak i świeckich konserwatystów, wszelkie wiążące religijne opinie mogły pochodzić wyłącznie od establishmentu religijnego związanego z rodziną panującą¹⁵⁵. Islam wahhabicki pozostaje siłą jednoczącą społeczeństwo saudyjskie, jego wpływy i legitymizacja społeczna mają swoje źródło w rodzinie królewskiej i są ściśle kontrolowane przez państwo.

Od lat 60. XX wieku wzrosły wpływy konserwatystów na uniwersytecie w Medynie, wahhabiccy alimowie zjednoczyli się z fundamentalistyczną inteligencją, by nawoływać do stosowania szariatu w sferze polityki. Powstała w 1962 roku Muzułmańska Liga Światowa była instytucją pozarządową, finansowaną przez Saudyjczyków, która zmierzała do propagowania w całym świecie muzułmańskim zasad islamu wahhabickiego. Działania Ligi wymierzone były przeciwko wzrastającym wpływom Egiptu i panarabizmu. Wśród panującej w latach 60. W krajach arabskich ideologii nacjonalizmu, jedynie w Arabii Saudyjskiej udało się alimom zachować całkowitą kontrolę nad publiczną dyskusją dotyczącą podstawowych wartości społecznych¹⁵⁶.

¹⁵³ W. Ende, U. Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984, s. 96–98.

¹⁵⁴ *Mały słownik kultury świata arabskiego*, red. J. Bielawski, Warszawa 1971, s. 518.

¹⁵⁵ J. Kostiner, *State, Islam and Opposition Saudi Arabia: The Post Desert-Storm Phase*, „Meria”, July 2, http://www.ciaonet.org/olj/meria797_kostinehtml, [26 września 2006].

¹⁵⁶ G. Kepel, *Święta wojna...*, s. 55. Obecnie gwałtowna modernizacja i rozwój kraju ujawniły głęboki po-

W tym czasie w Egipcie Uniwersytet Al-Azhar przeszedł pod kontrolę państwa, w Tunezji usunięto duchownych ze sceny politycznej, w Maroku stanowiska alimów zależały od mianowania króla, w Algierii natomiast nie było w ogóle szkoły kształcącej duchownych. Nacjonalizm przyniósł w całym świecie arabskim osłabienie pozycji i roli alimów w życiu politycznym i społecznym. Dopiero klęska Egiptu w wojnie sześciodniowej podważyła ideologię nacjonalizmu odwołującą się do jedności arabskiej na rzecz wzrostu znaczenia fundamentalistów, którzy odwoływali się do jedności wiary i wspólnoty wierzących. Wraz ze wzrostem znaczenia Arabii Saudyjskiej w świecie arabskim zgodność nacjonalizmu arabskiego z islamem stała się czymś oczywistym i naturalnym. Wynikało to z jednorodności językowej, etnicznej i religijnej, jaka panowała na Półwyspie Arabskim i która pozwalała utożsamić arabizm z islamem. Jednakże związki nacjonalizmu z islamem nie były oczywiste, zwłaszcza dla myślicieli fundamentalistycznych, takich jak Qutb, Mawdudi i Chomeini, którzy pojmowali islam jako wspólnotę wiernych o charakterze ponadnarodowym.

Ostateczny sukces i ekspansję wahhabizmu w świecie muzułmańskim przyniosła wojna Yom Kipur w 1973 roku, kiedy to w wyniku nacisków państw naftowych Izrael musiał wycofać się z konfliktu. Wzrost cen ropy pozwolił Arabii Saudyjskiej uzyskać nieograniczone środki finansowe w celu realizacji planu narzucenia całej wspólnotie muzułmanów własnej wersji islamu.

Celem wahhabitów było zastąpienie w świecie arabskim ideologii nacjonalizmu przez purytańską wersję islamu i zaistnienie islamu na scenie międzynarodowej. Starano się ograniczyć różnorodne formy wyrażania tej religii do formy zatwierdzonej w Mekce. Poprawność religijna stała się kryterium przydzielania subwencji i pomocy finansowej muzułmanom na całym świecie. Saudyjczycy uzyskali ogromny wpływ na społeczeństwo muzułmańskie i jego relacje ze strukturami państwowymi w poszczególnych krajach.

Saudyjski system przydzielania subwencji miał charakter ponadnarodowy, rozpowszechniał uniformizację doktrynalną islamu, pomijając konsekwentnie wszelkie inne nurty myśli muzułmańskiej¹⁵⁷. Obok pomocy finansowej do wpływów Arabii Saudyjskiej w świecie arabskim przyczynił się napływ robotników z innych krajów, którzy mogli się wzbogacić, pracując w monarchii saudyjskiej i jednocześnie zintensyfikować własne praktyki religijne, dzięki nim wzory purytańskiego islamu zostały przeniesione do innych krajów.

Dzięki swojej szerokiej działalności Arabia Saudyjska stworzyła nową „muzułmańską przestrzeń znaczeń”¹⁵⁸, umożliwiła muzułmanom uzyskanie nowej tożsamości po upadku nacjonalizmu, która określała ich jako wyznawców islamu niezależnie od języka, narodowości czy przynależności etnicznej¹⁵⁹.

dział społeczeństwa saudyjskiego, szczególnie na zmodernizowanych mieszkańców miast i nomadów, pochodzących z południa i z północy. Wyraźne stały się podziały w obrębie islamu: obok wahabitów i sunnitów widoczni stają się też saudyjscy szyci. Zob.: D. Champion, *The Kingdom of Saudi Arabia: Elements of Instability within Stability*, „Meria” 1999, Vol. 3, No. 4.

¹⁵⁷ G. Kepel, *Święta wojna...*, s. 77.

¹⁵⁸ *Ibidem*, s. 78. Termin utworzony przez Zaki Laidi.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

Bracia Muzułmanie

Stowarzyszenie Braci Muzułmanów powstało w Egipcie w 1928 roku i było dziełem Hasana al-Banny. Bracia Muzułmanie stanowili pierwszą organizację muzułmańską wymierzoną przeciwko dominacji i wpływowi cywilizacji Zachodu w krajach arabskich. Ściślej, występowali przeciwko dominacji brytyjskiej w Egipcie i wzorom przejmowanym z Europy przez egipskie elity władzy. Egipt jako pierwszy z krajów arabskich doświadczył obcej dominacji i obcego systemu władzy. Również najwcześniej w Egipcie wykształcone elity uległy wpływowi modernizacji i westernizacji, kwestionując osiągnięcia cywilizacji islamu. Egipski myśliciel Taha Husajn wprost określał przynależność cywilizacyjną kraju jako europejską, nie widział alternatywy dla rozwoju zgodnego z kierunkiem wyznaczonym przez Zachód. Modernizacja i westernizacja stała się dla niego warunkiem koniecznym dla przetrwania świata islamu i uchronienia go przed degeneracją¹⁶⁰. Obok stałej obecności Anglików, europejskiego stylu życia, który muzułmanie mogli obserwować, istniał postępowy nurt głoszony przez zmodernizowane elity wykształconych Egipcjan, którzy postęp cywilizacyjny kraju widzieli wyłącznie poprzez naśladownictwo instytucji i rozwiązań europejskich. Uznawali, że konserwatywny islam stanowi źródło zacoferania i ubóstwa społeczeństwa egipskiego, którego pomyślność i dobrobyt może być zapewniony tylko dzięki przejściu europejskiego modelu rozwoju¹⁶¹. Zagrożeniem dla istnienia świata islamu zdaniem Hasana al-Banny nie była wyłącznie okupacja brytyjska, lecz przede wszystkim idee i projekty pochodzące z obcej cywilizacji, które znajdowały uznanie w sferach rządowych, w kręgach wielkich obszarników i inteligencji egipskiej. Idee głoszone przez Braci Muzułmanów nie były nowe, wcześniej hasła oczyszczenia i odnowy islamu postulowali myśliciele arabscy Al-Afghani i Raszid Rida.

Hasan al-Banna widział konieczność przeciwdziałania sekularyzmowi i obrony islamu przed ideami świeckimi pochodzącymi z Europy. Swoją działalność traktował jako misję obrońcy wiary muzułmańskiej w społeczeństwie poddanym obcym wpływom. Nie ograniczał się do wydawania publikacji i głoszenia kazań, lecz jego głównym celem było szerzenie wiary wśród społeczeństwa muzułmańskiego poprzez nauczanie młodzieży i dorosłych oraz przez wewnętrzne samodoskonalenie. Rozprzestrzenianiu nowych idei służyć miało utworzenie grupy ludzi, oddanych misji islamu i nastawionych na działanie. Konceptjom rozwoju opartym na ideach europejskich Al-Banna przeciwstawił muzułmańską drogę postępu, gdzie islam występował nie tylko jako religia, lecz przede wszystkim jako system kultury pozwalający w obrębie islamu na rozwiązanie problemów państwa i społeczeństwa muzułmańskiego.

¹⁶⁰ E. Podhorska-Reklajtis, *Oczami Arabów*, [w:] *Obrazy świata białych*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1973, s. 247.

¹⁶¹ Obok Tahy Husajna działało wielu innych modernistów: w 1925 roku Ali Abd ar-Razik opublikował książkę *Islam i zasady władzy*, w której występował przeciwko konserwatywnym formom rządzenia, opartym na zasadach islamu i postulował oddzielenie religii od państwa. Kasim Amin, prawnik i pisarz, wykształcony na Al-Azharze domagał się w swoich dziełach wprowadzenia równouprawnienia kobiet, umożliwienia im kształcenia, zniesienia poligamii, a przede wszystkim zmian w ustawodawstwie egipskim na rzecz emancypacji kobiet. Salama Musa postulował podniesienie poziomu kultury i literatury arabskiej. Znamiennie, że wszyscy moderniści studiowali w Europie, we Francji lub Anglii.

Według Al-Banny kryzys dotyczący społeczeństwo arabskie rozpoczął się już podczas panowania Mu'awiji, który objął władzę po śmierci ostatniego z czterech sprawiedliwych kalifów. Odtąd władza w islamie stała się domeną prywatną kolejnych kalifów, którzy nie dbali o dobro wspólnoty muzułmańskiej, lecz realizowali prywatne cele. Ponadto kalifami zostawali nie Arabowie tylko Persowie, mamelucy i Turcy, co spowodowało wypaczenie przez nich istoty islamu, z powodu ich nieznamość języka arabskiego – języka Koranu¹⁶².

Za wewnętrzny rozłam w świecie islamu zdaniem Al-Banny odpowiadały liczne bractwa sufickie i partie polityczne. Sufizm pretendował do przywództwa duchowego, które z racji istnienia niezliczonej ilości mistrzów przyczyniał się raczej do rozbicia niż jedności islamu. Natomiast kalifat ograniczał się do sprawowania władzy świeckiej, co także naruszało jedność porządku istniejącego w „złotym wieku islamu”. Współczesne Al-Bannie partie polityczne stanowiły dla niego wyraz zachodniej dominacji i zjawisko z gruntu obce kulturze islamu – kulturze jedności całego społeczeństwa wiernych. Al-Banna dążył do odrodzenia w społeczeństwie tej pierwotnej jedności poprzez zbudowanie wspólnoty opartej na lojalności wobec islamu rozumianego jako wspólnota religijna. Różnice narodowości nie miały znaczenia, ponieważ ojczyzną wszystkim muzułmanów był islam, a nie konkretny kraj. Z pozycji jedności społeczeństwa muzułmańskiego niedopuszczalny był podział na sferę świecką i religijną, który został przyniesiony przez Zachód. Bracia Muzułmanie na początku nie występowali przeciwko strukturom państwa egipskiego, uważali, że są one zgodne z duchem islamu. Domagali się jednak wprowadzenia Koranu jako ustawy zasadniczej i ustanowienia rady starszych jako organu przedstawicielskiego, składającego się z teologów i przywódców plemiennych oraz rodowych. Rada starszych miała być podstawową instytucją reprezentującą społeczeństwo egipskie oraz sprawowałaaby faktyczną władzę w państwie.

Reforma społeczeństwa muzułmańskiego polegać miała na przestrzeganiu przez nie zasad islamu i zwróceniu się ku wartościom właściwym dla cywilizacji muzułmańskiej. W roku 1938 Al-Banna zażądał rozwiązania partii politycznych przez króla Faruka i wystosował list do premiera An-Nahhasa, w którym postulował zmianę polityki zagranicznej Egiptu i zwrócenie jej ku krajom arabskim. Bracia rozpoczęli również działalność edukacyjną poprzez stworzenie sieci własnych szkół podstawowych, średnich i przed-szkoli, prowadzili także system wykładów, zakładali szpitale i przychodnie lekarskie, które miały poprawić stan zdrowia społeczeństwa.

Stowarzyszenie wydawało własny tygodnik, posiadało dwa wydawnictwa i utworzyło największą w kraju Arabską Agencję Reklamową. Z ramienia Braci od roku 1938 funkcjonowały przedsiębiorstwa produkcyjne, których udziałowcami byli ich pracownicy¹⁶³. Stowarzyszenie Hasana Al-Banny wysuwało żądania poprawy warunków pracy robotników zatrudnionych u europejskich pracodawców i respektowania

¹⁶² J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie...*, s. 50.

¹⁶³ Zakłady prowadzone przez Braci wystrzegały się wyzysku pracowników, ich formułą działania był „muzułmański socjalizm”: przedsiębiorstwa zajmowały się produkcją cementu, naprawą lokomotyw i taboru kolejowego oraz usługami transportowymi. Były to duże zakłady, które łagodziły skutki bezrobocia w społeczeństwie egipskim, zwłaszcza podczas kryzysu po drugiej wojnie światowej.

przez nich muzułmańskich świąt oraz przerw na modlitwę, wspierało także związki zawodowe robotników. Bracia posiadali znaczne wpływy nie tylko w środowisku robotniczym czy biedoty miejskiej, pozyskali dla swojej idei odbudowy społeczeństwa muzułmańskiego przedstawicieli klasy średniej, ludzi wykształconych: lekarzy, wydawców, bogatych kupców i wyższe duchowieństwo, ale i drobnych kupców, urzędników, sprzedawców czyli niższą klasę średnią. Sprzyjały im zeuropeizowane elity odsunięte od władzy przez warstwę wielkich posiadaczy ziemskich, podobnie jak miejskie warstwy nie podatne na wpływy zachodnie.

Działalność Stowarzyszenia Braci Muzułmanów skierowana była zarówno przeciwko kulturowym, politycznym i ekonomicznym wpływom Zachodu w Egipcie, jak i przeciwko panowaniu wielkich obszarników ziemskich stanowiących elitę władzy w kraju, a jednocześnie będących przemysłowcami i bankierami monopolizującymi wszystkie sfery przemysłu. Grupa ta istniała w powiązaniu ze światowym rynkiem i odizolowana była od problemów społeczeństwa egipskiego także przez swoje pochodzenie najczęściej tureckie lub albańskie, sprzyjanie modernizacji i westernizacji. Bracia zaangażowali się politycznie po raz pierwszy w konflikt palestyńsko-żydowski, kiedy ONZ ogłosiła prawo do ustanowienia przez Żydów państwa na terenach Palestyny. Al-Banna wezwał do podjęcia dżihadu i walki po stronie wojsk egipskich w 1948 roku.

Dżihad przeciwko Żydom i ich państwu, pojmowanemu jako wyraz ingerencji i ustanowienia porządku Zachodu na ziemiach islamu, stał się odtąd istotnym elementem ideologii nie tylko Braci Muzułmanów, ale i wszelkich późniejszych ruchów ekstremistycznych z Al-Kaidą na czele. Al-Banna domagał się od rządu egipskiego ogłoszenia dżihadu przeciwko Żydom, a zbrojne oddziały Stowarzyszenia włączyły się aktywnie w serię ataków i pogromów Żydów w kraju. Wcześniej w 1946 roku Al-Banna ogłosił świętą wojnę przeciwko Brytyjczykom i podjął aktywną działalność zbrojną wymierzoną w wojska brytyjskie, które wycofały się w rejon Kanału Sueskiego. Żądania polityczne Braci wobec rządu uzupełnione były przez postulaty natury społecznej: domagali się oni podjęcia działań na rzecz zniesienia korupcji, analfabetyzmu i bezrobocia oraz przeciwdziałania epidemiom¹⁶⁴.

Reformy społeczne wysuwane przez Braci i Qutba zgodne były z programem reform przeprowadzanych przez Naserę: industrializacją, rozwojem przemysłu zbrojeniowego, reformą agrarną na korzyść chłopów. Qutb postulował jednakże zmiany polityczne w Egipcie: wprowadzenie rządu opartego na zasadach religii, przywrócenie kalifatu, uznanie Koranu za ustawę zasadniczą i stosowanie szariatu w prawodawstwie państwowym oraz zniesienie systemu wielopartyjnego.

Były to żądania konsekwentnie zgłaszane przez Braci Muzułmanów już podczas sprawowania przywództwa przez Hasana al-Bannę i częściowo spełnione dopiero za prezydentury As-Sadata. Ponieważ rząd nie przechylił się do żadnego z punktów programu reform postulowanego przez Stowarzyszenie i odpowiedział falą aresztowań, Bracia wkroczyli na drogę działań terrorystycznych.

¹⁶⁴ J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie...*, s. 77.

W 1949 roku Al-Banna zostaje zamordowany, a członkowie Stowarzyszenia podejmują nieudany zamach na życie premiera Nukrasziego Paszy. Rząd w odpowiedzi na to aresztował około czterech tysięcy członków Stowarzyszenia. Po zdobyciu władzy przez pułkownika Nasera Bracia nadal domagali się uznania prawa koranicznego i Koranu jako ustawy zasadniczej za podstawę funkcjonowania państwa egipskiego. Krytykowali układ Nasera z Wielką Brytanią o ewakuacji wojsk angielskich z terytorium Egiptu, który dawał Brytyjczykom prawo do prowadzenia akcji militarnych przez dwadzieścia miesięcy od podpisania układu na obszarze kraju. W 1954 roku Bracia dokonali nieudanego zamachu na Nasera, w jego wyniku Stowarzyszenie zostało całkowicie rozbite, a działalność edukacyjna i ekonomiczna Braci zawieszona. Po 1954 roku przywódcą Stowarzyszenia kierującym nim z więzienia został aż do śmierci w 1966 roku Sajjid Qutb¹⁶⁵.

Qutb zradyzalizował działania Stowarzyszenia i uznał dżihad za metodę walki z bezbożnym rządem Nasera. Objęcie władzy przez Anwara as-Sadata oznaczało zmianę polityki państwa. Prezydent w 1976 roku wypowiedział układ o przyjaźni i współpracy ze Związkiem Radzieckim i rozpoczął politykę otwarcia kraju szczególnie na obcy kapitał. Egipt zaczął korzystać z pomocy Banku Światowego i Stanów Zjednoczonych, zwrócił się także ku prawicy i kręgom religijnym między innymi próbował zbliżyć się do Braci Muzułmanów¹⁶⁶. W tym czasie Bracia reprezentowani byli przez dwa skrzydła: umiarkowane preferujące islamizację legalnymi metodami i radykalne złożone ze zwolenników Qutba działające w podziemiu lub na emigracji. Dzięki porozumieniom z Braćmi prezydent zgłosił poprawki do Konstytucji mówiące, że jedynym źródłem ustawodawstwa jest *szari'a*, a Zgromadzenie Narodowe zatwierdziło Prawo Wstydu, czyli kodeks etyczny zakazujący krytyki religii. Znaczne ustępstwa nie uchroniły go jednak przed śmiercią w 1981 roku z rąk radykalnego odłamu Braci¹⁶⁷.

W latach 90. ruchy fundamentalistyczne były na tyle silne, że w Egipcie władza zmuszona była do pozostawienia sfery moralności, kultury i życia codziennego w rękach konserwatywnych duchownych związanych z nurtem *salafijji*¹⁶⁸. Fundamentalisci¹⁶⁹ starali się narzucić własny porządek w obrębie państwa egipskiego, który spełniałby wymogi purytańskiego islamu nie tylko w dziedzinie moralności, ale i poprzez system prawny. Państwo egipskie z jednej strony prowadziło walkę z ekstremistami, z drugiej podejmowało dialog z grupami bardziej umiarkowanymi (Bracia Muzułma-

¹⁶⁵ Qutb wyszedł z więzienia na krótko, w 1964, powrócił do niego na fali aresztowań w 1965, rok później został stracony.

¹⁶⁶ W. L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East*, Colorado–Oxford 2004, s. 536.

¹⁶⁷ Radykalne skrzydło kutbistów rozrosło się do kilku organizacji terrorystycznych, tzw. wspólnot grupy Dżihadu, w skład których wchodziły organizacje At-Tahrir, At-Takfir wa-l-Hidżra, głoszące teorię dżihadu jako wewnętrzznego obowiązku każdego muzułmanina i szóstego filaru wiary w celu wprowadzenia islamizacji siłą.

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 282. W XVIII w. zrodziła się w islamie tak zwana tradycja fundamentalistyczna, nurt powrotu do źródeł zwany *salafijya*, od słowa *salaf* – przodkowie, oddawanie szacunku przodkom; składały się na niego: szacunek dla tradycji, Koranu i *sunny*; odrodzenie studiów prawnych czyli *ijtihadu*; wrogość do nadmiernego poddawania się wpływowi sufizmu i nastrojom mistycznym; dążenie do odzyskania utraconej jedności islamu; rozwój idei panislamicznych.

¹⁶⁹ Szczególnie grupy Dżama islamijja i al-Dżihad łączyły prowadzenie dżihadu przeciwko niewiernym, z głoszeniem misji społecznej i narzucaniem „porządku islamu” w społeczeństwie egipskim.

nie), którzy mieli wsparcie wśród pobożnej burżuazji, kontrolowali związki zawodowe adwokatów i sędziów, oraz posiadali wpływ w wśród alimów.

Bracia Muzułmanie dążyli do opanowania publicznej debaty na temat wartości islamu w nowoczesnym społeczeństwie. Ich działania wymierzone były przeciwko świeckim intelektualistom, którzy nie podzielali ich poglądów. Pomimo tego, że Bracia nie kontrolowali grup najbardziej radykalnych, ekstremiści stanowili zbrojne ramię organizacji i wykonywali wyroki śmierci na osobach wskazanych przez Braci. Znajdowały one usprawiedliwienie w wypowiedziach konserwatywnych alimów: szajch Muhammad al-Ghazali oznajmił, że gdy osoba urodzona jako muzułmanin nie uznaje prawa szariaty i występuje przeciwko niemu (ponieważ nie istnieje państwo islamskie, które mogłoby taką osobę ukarać za czyn apostazji i skazać na śmierć), to taką funkcję przyjęły na siebie osoby prywatne, których nie należy potępiać za ich czyny¹⁷⁰. Fundamentalisci w swoim przekonaniu zastępowali działania państwa, które ich zdaniem nie było w stanie zaprowadzić porządku zgodnego z zasadami islamu.

Rewolucja irańska i Chomeini

Chomeini krytykował przede wszystkim autorytarne rządy szaha, odejście od konstytucji, polityczne, militarne i ekonomiczne wpływy Amerykanów w Iranie, zadłużenie kraju wobec Stanów Zjednoczonych, stosunki z Izraelem. Zyskał ogromne społeczne poparcie, ponieważ tożsamość Irańczyków zasadzała się na szyickiej doktrynie religijnej. Różni się ona od doktryny sunnickiej przede wszystkim rolą przywództwa religijnego nad społecznością wiernych i sposobem organizacji tej społeczności, różnice teologiczne nie są tak istotne jak różnice w praktykowaniu religii¹⁷¹. Fundamentalną kwestią w szyickiej wersji islamu jest opozycja wobec tyranii władzy. Państwo postrzegane jest jako uzurpator, śmierć imama Husajna z rąk Umajjadów i jego wystąpienie przeciwko ich nieuprawnionej władzy stanowi dla szyitów archetyp konfliktu między sprawiedliwością a tyranią. Nie jest jedynie historycznym faktem, lecz realnością o uniwersalnym znaczeniu, która odgrywana jest corocznie w misteriach zwanych *taziya*. Szyici wierzą, że XII imam, który zniknął około IX wieku nadal pozostaje w ukryciu, lecz kiedyś pojawi się jako mahdi i przywróci sprawiedliwość na świecie¹⁷². Podczas gdy XII imam pozostaje w ukryciu, w jego zastępstwie społeczności wiernych przewodzi przewodnik duchowy zwany *mujtahidem*. Wśród uczonych alimów wybiera się jednego, który stanowi źródło imitacji. W [[Iran]] Iranie istniała religijnie i doktrynalnie umotywowana wrogość wobec państwa uosabiającego tyranie i niesprawiedliwe rządy, które nie respektowały boskich nakazów¹⁷³.

¹⁷⁰ G. Kepel, *Święta wojna...*, s. 289.

¹⁷¹ W zakresie prawa i teologii szyizm zgodny jest z islamem sunnickim.

¹⁷² Irańczycy są wyznawcami szyizmu uznającego XII bezgrzesznych i nieomylnych imamów wywodzących się od czwartego kalifa Alego ibn abi Taliba, zięcia proroka. Szyici uważali, że przywództwo religijne w islamie należy do członków rodziny proroka. Po śmierci Alego godność kalifa powinna przejść kolejno na synów Alego Hasana i Husajna. Linie dwunastu imamów kończy Muhammad al-Mahdi al-Hudżdża (Ukryty lub Oczekiwany). W 1502 doktryna imamicka została przez Sawafidów uznana w Persji za religię państwową.

¹⁷³ H. Algar, *The Oppositional Role of the Ulama in twentieth-century Iran*, [w:] *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, red. N. Keddie, California 1972.

Szyicka doktryna religijna nie wyjaśnia jednak szczególnej pozycji duchownych w Iranie. Zdaniem Nikki Keddie, ulemowie tym bardziej rośli w siłę, zarówno polityczną jak i religijną, im większy był w kraju kryzys władzy. Po upadku dynastii Sawafidów w XVII stuleciu, autorytet władzy przejęli właśnie ulemowie, podważając religijną legitymizację władzy szaha. Nawet, jeśli Persowie uważali swojego króla za następcę dwunastego imama, to nadrzędnym wobec niego pozostawał *mujtahid* obdarzony boską mocą i będący źródłem legalnej władzy oraz stanowienia prawa. *Mujtahid* potrzebował króla dla prowadzenia militarnych spraw państwa i wymierzania sprawiedliwości, a także zarządzania krajem. Ogromna władza irańskich ulemów wpływała także z ich potęgi ekonomicznej i bogactw, którymi dysponowali. Ich niezależność od rządów w Iranie wzmacniał fakt, że przywództwo szyickie sprawowane było przez duchownych irańskich z pobliskiego Iraku, gdzie znajdowały się najważniejsze sanktuaria religijne szyitów związane z męczeństwem imama Husajna: Karbala i Al-Nadżaf, gdzie pozbawieni byli jakiegokolwiek kontroli politycznej i finansowej ze strony aktualnie panujących w Iranie władców.

Reformy szacha Rezy z 1920 roku zagroziły pozycji ulemów i podzieliły społeczeństwo na elity wykształcone na wzór zachodni i klasy niższe wciąż pozostające pod wpływem ulemów. W latach 60. zaawansowana modernizacja kraju i sekularystyczna polityka rządu Pahlawiego wskazywały na zmierzch politycznej władzy duchownych w Iranie¹⁷⁴. Stało się inaczej z powodu głębokiego niezadowolenia społeczeństwa irańskiego z tempa wprowadzanych reform i dominacji politycznej oraz ekonomicznej Stanów Zjednoczonych, która zagrażała jego tożsamości narodowej.

Gwałtowny rozwój przemysłu i import towarów zza granicy doprowadziły do inflacji, zadłużenia kraju i przede wszystkim do upadku tradycyjnego rzemiosła oraz zubożenia drobnej burżuazji handlowej. Sektor naftowy zaczął dominować w gospodarce kraju, naruszając równowagę ekonomiczno-społeczną. Doszło do masowych migracji ludności ze wsi do miast (około 40% ludności zmieniło miejsce zamieszkania), ponadto do polaryzacji społeczeństwa pod względem dochodów. Chomeiniemu sprzyjały warstwy subproletariatu miejskiego – świeżych imigrantów pochodzących ze wsi, środowiska związane z bazarem¹⁷⁵, kobiety występujące przeciwko reżimowi szaha, studenci. Ich wspólnym wrogiem był szach, który przy poparciu Stanów Zjednoczonych faworyzował obcy kapitał i modernizował gospodarkę kraju narzucając społeczeństwu zachodni styl życia¹⁷⁶.

W latach 1977–1978 rosła popularność Chomeiniego, odrzucał on jakiegokolwiek kompromis z władzą i podkreślał, że wszystkie problemy społeczeństwa irańskiego znajdą swoje rozwiązanie wraz z powrotem islamu jako systemu zarządzającego wszystkimi sprawami państwa i obywateli. Islam miał regulować także wszelkie

¹⁷⁴ N. Keddie, *The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran*, [w:] *Scholars, Saints and Sufis...*

¹⁷⁵ Środowiska związane z bazarem oznaczają nie tylko drobnych kupców, ale i wszystkich tych, którzy związani byli z tradycyjną gospodarką, a tym samym z islamską kulturą: posiadaczy ziemskich, bankierów, małą burżuazję, których interesom zagrażała ekonomiczna ekspansja Zachodu.

¹⁷⁶ Podczas zamieszek w 1978 w Tabrizie tłum młodzieży zniszczył przede wszystkim kina, sklepy z alkoholem i dzielnicę rozrywek.

kontakty między jednostką a państwem oraz kwestie gospodarcze i polityczne¹⁷⁷. Chomeini, podobnie jak Bracia Muzułmanie, odwoływał się w swojej wizji islamu do wspólnoty muzułmańskiej z okresu pierwszych czterech kalifów, która jego zdaniem była przykładem sprawiedliwego społeczeństwa realizującego zasady wiary. Muzułmanie według Chomeiniego wypaczyli ideę boskich rządów na ziemi i pozwolili na to, by władza przeszła najpierw w ręce kolejnych dynastii, następnie była sprawowana przez władze kolonialne. Prawdziwie muzułmańskie państwo, realizujące nakazy Boga, musi natomiast posiadać przywódcę, który dobrze zna prawo religijne, dlatego jedynymi ludźmi predysponowanymi do sprawowania takiej władzy według Chomeiniego są duchowni. System muzułmański stworzony przez ajatollaha był systemem konstytucyjnym, ponieważ opierał się na Koranie i sunnie proroka, a źródłem władzy ustawodawczej pozostało *szari'a*.

Konsekwencją rewolucji irańskiej było odrzucenie idei postępu historycznego i poprawy materialnej sytuacji narodu irańskiego. Rząd alimów stawiał siebie ponad prawem i sprawował władzę nad wszystkimi bożymi nakazami poprzez zasadę jednostronnego uchylania szariatu, jeśli jego przepisy godziły w interes państwa lub islamu. Rządy Chomeiniego oznaczały uprawomocnienie dyktatury duchowieństwa, w celu zniesienia wszelkich religijnych ograniczeń dla władzy sprawowanej przez ajatollaha¹⁷⁸. Niemniej rewolucja irańska stała się symbolem dla wszystkich fundamentalistów: Chomeini ustanowił państwo islamskie i obalił niemuzułmański rząd wspierany przez Zachód. Po rewolucji irańskiej w 1979 roku w świecie islamu pojawiły się dwie siły walczące o dominację i kształt islamu: jedna wywodząca się z Teheranu – usiłowała złagodzić szyckie cechy rewolucji Chomeiniego, tak, aby przyjęli ją sunnici. Druga, związana z Arabią Saudyjską, starała się ograniczyć wpływy Iranu przez podkreślenie szyckich cech rewolucji i przedstawić ją jako wyraz perskiego nacjonalizmu¹⁷⁹.

Gilles Kepel sądzi, że na arabskim Bliskim Wschodzie głównym efektem rewolucji irańskiej była islamizacja konfliktów, poprzez które wyrażał się arabski nacjonalizm: problem Palestyny i Libanu. W wyniku wpływów Iranu doszło do islamizacji społeczeństwa palestyńskiego i radykalizacji walki z Izraelem. W Palestynie i Libanie powstały organizacje radykalne: Muzułmański Dżihad i irańsko-syryjski Hezbollah.

W 1989 roku Chomeini wydał fatwę potępiającą *Szatańskie wersety* Salmana Rushdiego. Fatwa ta zjednoczyła wspólnotę muzułmanów i zmieniła układ sił w świecie muzułmańskim na korzyść Iranu, Chomeini zaś przedstawił się jako przywódca całej *ummy*. Bezpośrednim efektem działalności ajatollaha stało się pogłębienie antagonizmów i wzmocnienie stereotypów utożsamiających muzułmanów z fanatyzmem i przemocą. Poprzez swoją fatwę Chomeini włączył do wspólnoty grupy muzułmańskich emigrantów z Europy Zachodniej, którym uświadomił ich islamskie korzenie.

Od czasu wystąpienia ajatollaha fundamentaliści przestali traktować Europę jako terytorium przymierza, gdzie muzułmanie mogli żyć w spokoju pod władzą niewiernych, terytorium Europy zostało włączone do domeny islamu. Kepel uważa, że po

¹⁷⁷ N. Keddie, *Roots of Revolution. An Interpretive History of Modern Iran*, London 1981, s. 250.

¹⁷⁸ F. Halliday, *Islam i mit konfrontacji*, przeł. Piotrowski, Warszawa 2002.

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 120.



Al-Mawdudim, Qutbie i Chomeinim w świecie islamu nie pojawiła się dotąd żadna ważna ideologia zdolna zjednoczyć muzułmanów i przekroczyć antagonizmy społeczne. Chociaż liczne grupy ekstremistów publikowały własne manifesty, w których nawoływały do dżihadu przeciwko muzułmanom wyznającym umiarkowany islam i przeciwko niewiernym¹⁸⁰.

Reżim talibów w Afganistanie

Ruch fundamentalistyczny objął swoimi działaniami nieomal wszystkie terytoria zamieszkałe przez muzułmanów, szczególnym miejscem rozgrywek stał się Afganistan jako przypadek wciągnięcia sprawy muzułmańskiej w porządek zimnowojenny. Afgański dżihad miał bardzo duże znaczenie dla rozwoju fundamentalizmu islamskiego, ponieważ stał się sprawą, z którą utożsamiali się wszyscy bojownicy zarówno umiarkowani, jak i ci radykalni. W świadomości arabskiej zastąpił problem palestyński, oznaczał też symboliczne przejście od nacjonalizmu do fundamentalizmu.

W 1973 roku w Afganistanie doszło do obalenia króla Muhammada Zahira Chana przez młodych oficerów, którzy ustanowili republikę. Pierwszym prezydentem został generał Muhammad Daud Chan, kuzyn króla, który rozpoczął modernizowanie państwa afgańskiego: podniósł poziom szkolnictwa i unowocześnił armię, posiadał także mocną pozycję na arenie międzynarodowej. W 1978 roku miejsce Dauda zajął Nur Mohammed Taraki, przywódca marksistowskiej Ludowo-Demokratycznej Partii Afganistanu, który związał kraj ze Związkiem Radzieckim. Rząd Tarakiego wprowadził reformę rolną i zakaz kupowania żon, zrównanie praw kobiet i mężczyzn, zlikwidowanie lichwy i analfabetyzmu¹⁸¹. Podjęte zmiany spotkały się jednak z oporem ze strony konserwatywnego społeczeństwa afgańskiego, wkrótce doszło też do wystąpień antyrządowych. W odpowiedzi partia nasiliła walkę z klerem muzułmańskim. Największe powstanie antyrządowe miało miejsce w Heracie w 1979 roku, ZSRR odmówiło wtedy pomocy i nie doszło do interwencji zbrojnej. W jego wyniku Taraki został zabity, a władzę objął Hafizullah Amin. W kraju nadal trwały walki z rządem, zaznaczyły się także wpływy rewolucji irańskiej. Skłoniło to władze Związku Radzieckiego do lądowania w Afganistanie. Rosjanie rozpoczęli od zamachu na życie Amina, jego miejsce zajął Babrak Karmal bardziej podobny do współpracy z ZSR. Rozpoczęła się wojna afgańska: wojna plemion afgańskich ze zjednoczonymi siłami Karmala i wojsk radzieckich. Antyrządowe oddziały bojowników islamskich (mudżahedinów) wspierane były przez USA¹⁸², Wielką Brytanię, Pakistan, Arabię Saudyjską, Iran oraz Chiny. Wkrótce okazało się, że Armia Radziecka nie radzi sobie z afgańską partyzantką. Jedynym sojusznikiem Armii Radzieckiej pozostała tajna policja Khad

¹⁸⁰ G. Kepel, *Święta wojna...*, s. 217.

¹⁸¹ *Zarys dziejów Afryki i Azji 1869–1996. Historia konfliktów*, red. A. Bartnicki, Warszawa 1996, s. 358.

¹⁸² Administracje najpierw Cartera a potem Reagana wspierały finansowo i zbrojnie afgańskich bojowników, podejmując także działania dyplomatyczne, m.in. skłonienie Chin do współpracy. Doktryna Reagana zakładała udzielenie wszelkiej pomocy bojownikom zwalczającym komunistyczne rządy w swoich krajach: uchodźcy z Afganistanu otrzymywali pomoc finansową, a mudżahedini nowoczesne rakiety Singer, które przechyliły szalę zwycięstwa na stronę Afgańczyków.



podporządkowana KGB, dowodzona przez Nadżibullaha, który w roku 1986 zastępuje Karmala na czele rządu. W roku 1988 dochodzi do porozumienia pokojowego między Afganistanem, ZSRR, USA i Pakistanem, w lutym 1989 roku wycofują się ostatnie oddziały wojsk radzieckich¹⁸³.

Po zakończeniu afgańskiego dżihadu jego bojownicy rozproszyli się po świecie, tworząc armię „zawodowych fundamentalistów”. Środowisko to charakteryzowało się odcięciem od jakiegokolwiek rzeczywistości społecznej i postrzeganiem świata przez pryzmat doktryny religijnej i stosowaniem niespotykanej dotąd przemocy. Pojawił się nowi „teoretycy” w rodzaju Abd Allacha Azzama¹⁸⁴, nauczyciela bin Ladena w Afganistanie czy szajcha Abd ar-Rahmana, którzy postanowili zwrócić islamowi niegdyś należące do niego ziemie, takie jak: Palestyna, Buchara, Liban, Czad czy nawet Andaluzja. Nałożyli oni także obowiązek dżihadu na każdego muzułmanina, a niewywiązanie się z niego uznali za grzech główny.

W kwietniu 1992 roku upada reżim Nadżibullaha pozbawiony wsparcia Moskwy. Władzę przejmują mudżahedini, którzy jednakże nie reprezentują wspólnego frontu, konflikt między bojownikami prowadzi do wybuchu wojny domowej. Główne zwalczające się ugrupowania to: Partia Islamska prezydenta Burhanuddina Rabbaniego i Islamska Partia Afganistanu radykalnego fundamentalisty Gulbuddina Hekmatia.

Istnienie w Pakistanie ruchu Deobandi stworzonego po to, by zapewnić muzułmanom w każdych okolicznościach przekonanie o istnieniu norm prawnych obejmujących wszystkie sfery życia codziennego, okazało się podstawowe dla późniejszego ruchu talibów.

Właśnie pakistańskie medresy, gdzie nauka prowadzona była w języku arabskim, przyczyniły się do ukształtowania „uniwersalnej muzułmańskiej osobowości”, opartej na bezwzględnym posłuszeństwie oraz przestrzeganiu przepisów szariatu interpretowanych w rygorystycznym i konserwatywnym duchu. Uczniami pakistańskich medresów byli przede wszystkim uciekinierzy z Afganistanu podczas wojny 1979–1989. Z nich wywodzą się talibowie¹⁸⁵.

W listopadzie 1994 roku w Pakistanie talibowie jednoczą się pod przewodnictwem mułły Mohammeda Omara. We wrześniu 1996 roku przejmują władzę w Afganistanie i tworzą Islamski Emirat Afganistanu – państwo religijne rządzone zgodnie z prawem koranicznym. Uznawane jest wyłącznie przez Pakistan, Arabię Saudyjską i Zjednoczone Emiraty Arabskie.

Po ataku na World Trade Center we wrześniu 2001 roku i próbach negocjacji Stanów Zjednoczonych z reżimem talibów, mających na celu wydanie USA ukrywającego się tam Osamy bin Ladena, Stany Zjednoczone uderzają na Afganistan. W li-

¹⁸³ Wiązało się to ze zmianą kierownictwa ZSRR, gdy sekretarzem generalnym został Michaił Gorbaczow. Armia radziecka poniosła w Afganistanie znaczne straty, wojna była niesłychanie kosztowna, a społeczeństwo wyrażało niezadowolenie. Reagan twierdził, że konflikt zagraża normalizacji stosunków USA–ZSR

¹⁸⁴ Abd Allah Azzam był palestyńskim wykładowcą, członkiem Stowarzyszenia Braci Muzułmanów i głównym propagatorem dżihadu jako walki zbrojnej. W latach 80. funkcjonował w środowisku Arabo-Afgańczyków, ogłosił między innymi, że dżihad afgański stanowi obowiązek moralny każdego muzułmanina – moralny i finansowy, nie mogą go zakazać rządy i przywódcy krajów muzułmańskich. Bin Laden był pod jego ogromnym wpływem.

¹⁸⁵ N. Nojumi, *The Rise of the Taliban in Afghanistan*, New York 2002, s. 119.

stopadzie tego roku siły Sojuszu Północnego, który jednoczył różne partie polityczne i grupy etniczne pod hasłami walki przeciwko talibom zdobywają Kabul, w grudniu powstaje rząd tymczasowy z Hamidem Karzajem na czele.

Talibowie¹⁸⁶ a islam

Deobandyzm¹⁸⁷, a właściwie jego skrajna forma, stanowił wsparcie ideologiczne dla reżimu talibów. Za podstawę kształtowania osobowości nowoczesnego muzułmаниna w ruchu deobandi uznano edukację poprzez islamskie wartości przekazywane zarówno w formie intelektualnej, jak i przez duchowe doświadczenia. W istocie interpretacja klasycznych tekstów i szariatu prezentowana przez duchownych ruchu była najbardziej surowa i skrajna spośród wszystkich istniejących w świecie islamu: sprzeciwiali się oni wszelkim formom hierarchii w społeczeństwie muzułmańskim, odrzucali szyzm i wyznawali surowy pogląd na rolę kobiet¹⁸⁸. Poglądy szkoły deobandi zostały doprowadzone przez talibów do skrajności. W czasie wojny afgańskiej w latach 1979–1989 większość medresów deobandi powstała w obozach dla uchodźców na terenie Pakistanu, gdzie nauczanie prowadzone było przez niewykształconych mułłów. Interpretacja szariatu w tych szkołach naznaczona była wpływami plemiennego kodeksu Pasztunów, oraz skłaniała się również ku wahhabizmowi.

Medresy deobandi dzięki wsparciu Arabii Saudyjskiej kształciły bojowników „z głębokim cynizmem odnoszących się do tych, którzy prowadzili dżihad przeciw Sowietom”¹⁸⁹. Wielu z nich urodziło się w obozach dla uchodźców w Pakistanie i nie znali historii oraz tradycji własnego kraju, medresy natomiast wpoili im wyobrażenie idealnego muzułmańskiego społeczeństwa stworzonego przez Proroka, które mieli urzeczywistnić po powrocie do ojczyzny. Wyobrażenie to było jedynym przykładem organizacji społeczeństwa, jakie znali, dlatego po zdobyciu władzy wprowadzili własną wersję szariatu: zamknęli szkoły dla dziewcząt i zabronili kobietom pracować poza domem¹⁹⁰, robić zakupy, mężczyznom nakazali noszenie długich bród, zakazali uprawiania sportu i oglądania telewizji; złodziejom obcinali ręce i nogi, cudzołożników kamieniowali, pijący alkohol podlegali karze chłosty.

Talibowie nie posiadali ponadto minimalnej świadomości historycznej dotyczącej istnienia ich ruchu, nie orientowali się w tradycji i historii islamu, a ich znajomość Koranu i szariatu była ograniczona. Stanowili nową radykalną odmianę islamskiego

¹⁸⁶ Talib oznacza islamskiego ucznia, tego, kto poszukuje wiedzy, mułła – tego, kto wiedzę przekazuje. Ponieważ większość talibów była uczniami medres, przyjęli oni to określenie.

¹⁸⁷ Deobandyzm powstał w Indiach w 1. połowie XIX w., jako ruch dążący do zreformowania społeczeństwa muzułmańskiego pod panowaniem kolonialnym: główni teoretycy to Qasim Nanautawi i Raszid Ahmed Gangowi. Uznawali oni edukację za kluczową dla odnowy islamu w społeczeństwie i rozwinęli sieć medres w całym Indiach. W latach 60. W Azji Południowej istniało już dziewięć tysięcy medres deobandi, wśród studentów było wielu Afgańczyków, którzy chcieli poznać zasady funkcjonowania islamu w warunkach kolonialnych. W latach 30. powstało w Kabulu kilka medres deobandi, lecz nie cieszyły się one wtedy popularnością u Pasztunów.

¹⁸⁸ K. Matinuddin, *The Taliban Phenomenon. Afghanistan 1994–1997*, Oxford 1999, s. 34.

¹⁸⁹ A. Rashid, *Talibowie*, przeł. J. Bielawski, Kraków 2002, s. 155.

¹⁹⁰ Zniszczenie pozycji kobiety w społeczeństwie afgańskim stało się misją talibów, odróżniało ich też od mudżahedinów.

fundamentalizmu, która wykluczała wszelkie porozumienie z Zachodem i co więcej, odrzucała każdy system polityczny oprócz ich własnego¹⁹¹.

Ideologia deobandi zapewniała swoim wyznawcom nie tylko model organizacji społeczeństwa, ale i sposób życia – nieustanną walkę z przeciwnikami głoszonej przez nich interpretacji islamu. Według mułły Wakila, współpracownika Omara, szariat nie zezwala na prowadzenie polityki i istnienie partii politycznych, wymaga podjęcia dżihadu w celu przywrócenia porządku z czasów Proroka Muhammada. Działania talibów były całkowitym zaskoczeniem dla społeczeństwa afgańskiego, przed nimi w Afganistanie nie rozwinął się żaden ruch radykalny, który starałby się narzucić swoją interpretację islamu całemu społeczeństwu¹⁹².

Al-Kaida

Al-Kaida powstała w 1988 roku w Afganistanie i pakistańskim Peszwarze, jej założycielami byli Osama bin Laden, Muhammed Atef i Ajman az-Zawahiri. W 1991 roku terroryści przenieśli się do Sudanu, gdzie pozostawali do 1996 roku. Następnie powrócili do Afganistanu, Osama bin Laden wydał wtedy *Deklarację wojny z Amerykanami okupującymi ziemię dwóch świętych miejsc*. W maju 1999 roku siedziba organizacji znajdowała się w Tora Bora w Afganistanie, po ataku Amerykanów w 2001 roku miejsce Al-Kaidy jest nieznane. Organizacja posiada hierarchiczną strukturę, na której czele stoi emir – Osama bin Laden, głównym doradcą jest Ajman az-Zawahiri, Szura czyli Rada Konsultacyjna. Składa się ona z grupy terrorystów i całkowicie oddanych im ludzi. Członkowie rady przewodniczyli komisjom, które tworzyli niżsi rangą członkowie organizacji, oraz podejmowali decyzje o zamachach i fatwach. Komisja wojskowa nadzorowała rekrutację, szkolenia wojskowe i zasoby broni. Komisja Studiów Islamskich zajmowała się interpretacją zasad Koranu i szkoleniem nowych członków w zakresie religii i dżihadu. Komisja finansów prowadziła nadzór przedsiębiorstw należących do Al-Kaidy (obejmują one biura podróży, handel walutą, import i eksport towarów, uprawę sezamu i kukurydzy, produkcję galanterii skórzanej, przedsięwzięcia budowlane, transport autobusowy oraz lotniczy, a także handel narkotykami i wymuszanie haraczy).

Komórki organizacji stanowią miejsca werbunku i szkolenia terrorystów, każda z nich odpowiada za niezależne misje podejmowane w różnych częściach świata. Rekruci Al-Kaidy wybierani są przez emirów z różnych meczetów i wywiadowców z muzułmańskich szkół religijnych. Poszukiwani są kawalerowie w wieku 17–25 lat, pochodzący ze środowisk skrajnej nędzy i doświadczeni przez dyskryminację narodowościową, lub znajdujący się na marginesie społeczności muzułmańskiej¹⁹³.

¹⁹¹ A. Rashid, *Talibowie...*, s. 161.

¹⁹² 80% Afgańczyków należało do sunnickiej szkoły prawnej hanafitów, a popularnością cieszyły się bractwa sufickie mające licznych zwolenników. Tradycja islamu w Afganistanie nakazywała tolerancję wobec innych odłamów wiary muzułmańskiej, innych religii a także zachodniego stylu życia.

¹⁹³ Al-Kaida zmieniła profil rekrutacji, w jej szeregi wstępują także świeżo nawróceni Europejczycy, przedstawiciele klasy średniej i zasymilowani imigranci muzułmańscy w krajach zachodnich. Liczy się przede wszystkim skuteczność i znalezienie osób poza podejrzeniami służb wywiadowczych. Warunkiem jest przejście na islam.

Kandydaci na terrorystów przechodzą szkolenie religijne i wojskowe, które ma na celu wywołanie silnej identyfikacji z grupą i ich całkowite posłuszeństwo rozkazom emira.

Przedstawiciele Al-Kaidy uznają za swoich wrogów nie tylko niewiernych – żydów i chrześcijan, ale wszystkich muzułmanów, którzy nie zgadzają się z ich interpretacją islamu. Stworzenie muzułmańskiego państwa opartego na szariacie stanowi cel tego ugrupowania, do którego należy dążyć wszelkimi środkami. W deklaracji z 1998 roku *Dżihad przeciwko żydom i krzyżowcom* bin Laden określa swoją walkę jako wojnę obronną przeciwko wszystkim narodom, które zagrażają krajom muzułmańskim. Po założeniu Al-Kaidy jego dążenia uległy radykalizacji: celem stało się zniszczenie Izraela i Stanów Zjednoczonych, zniesienie wszystkich rządów muzułmańskich, które nie realizują zasad wiary oraz zniesienie granic dzielących kraje muzułmańskie i zjednoczenie całej społeczności wiernych pod władzą ogólnoswiatowego rządu muzułmańskiego¹⁹⁴.

Kontakty bin Ladena z Ajmanem az-Zawahirim rozpoczęły się w latach 80., podczas afgańskiego dżihadu, gdzie al-Zawahiri zajmował się werbowaniem rekrutów i zdobywaniem funduszy. Az-Zawahiri był przywódcą Egipskiego Islamskiego Dżihadu, odpowiedzialnym za zamordowanie prezydenta Sadata w 1981 roku. Bin Laden polecił mu zorganizowanie Al-Kaidy pod koniec wojny afgańskiej. Baza powstała w miejsce przekształcenia wcześniejszej organizacji, tzw. Biura Służb utworzonego przez Abdullaha Azzama, członka Braci Muzułmanów w 1979 roku do walki w wojnie przeciwko Związkowi Radzieckiemu.

Uczniem Azzama został saudyjski milioner Osama bin Laden, który organizował specjalistów od walki partyzanckiej. Bin Laden po poznaniu Doktora Al-Zawahiriego zaczął prezentować poglądy odmienne od Azzama. Uznał, iż dżihad należy prowadzić przeciwko wielu niewiernym państwom, podczas gdy Azzam chciał utworzenia muzułmańskiego państwa w Afganistanie i podjęcia walki z Izraelem. Azzam był przeciwny dżihadowi wobec Stanów Zjednoczonych, które nie graniczyły z żadnym państwem muzułmańskim. Terrorysty egipscy i bin Laden założyli Bazę, która miała realizować bardziej radykalne cele niż Biuro Służb Azzama: walkę z muzułmańskimi niewiernymi rządami, Izraelem i USA.

Po zakończeniu afgańskiego dżihadu jego przeszkoleni uczestnicy powrócili do swoich krajów i rozpoczęli tworzenie komórek terrorystycznych powiązanych z Al-Kaidą. W Algierii Islamska Grupa Zbrojna (GIA), w Egipcie Dżama Islamijja, w Jordanii organizacja Dżihad, korzystały ze wsparcia finansowego Bazy. Rządy talibów w Afganistanie również posiadały wsparcie bin Ladena – mułła Omar poślubił nawet jedną z córek emira. W roku 1996 *Deklaracja wojny* wzywała wszystkich muzułmanów, zarówno sunnitów jak i szytów, do udziału w wojnie z Izraelem i USA.

¹⁹⁴ Bin Laden uznał monarchię saudyjską za państwo występujące przeciwko zasadom religii, niesłusznie sprawujące kontrolę nad świętymi miejscami islamu. Al-Kaida zaczęła atakować reżim saudyjski i cudzoziemców w królestwie. Zob.: *The Al-Qaeda Challenge to Saudi Arabia*, The Washington Institute for Near East Policy, Policy Watch; July 29, 2004, http://www.ciaonet.org/pbei-2/winep/policy_2004/2004_888/index.html, [25 czerwca 2005].

Skuteczność Al-Kaidy jako organizacji terrorystycznej wynika z elastycznej struktury: na szczycie znajdują się najlepiej wyszkoleni profesjonalści odpowiedzialni za poważne zamachy, następnie wytrenowani amatorzy, którzy nie dysponują znacznymi funduszami oraz lokalne grupy sympatyków, motywowane przez przesłanie Al-Kaidy, podejmujące dżihad bez formalnych związków z organizacją. Daniel Benjamin starszy członek Centrum Strategii i Studiów Międzynarodowych twierdzi, że konfrontacja w Iraku podkreśliła tylko pozycję bin Ladena jako reprezentanta interesów świata islamu. Jego zdaniem Irak i Al-Kaida dążą do wykazania związków między Izraelem a Stanami Zjednoczonymi jako głównymi siłami światowej krucjaty przeciwko islamowi. Wszystkie dotychczasowe działania militarne podejmowane przez Stany Zjednoczone na terenach zamieszkałych przez muzułmanów spotkały się z odwetem Al-Kaidy¹⁹⁵. Organizacja powiązana jest z wieloma istniejącymi wcześniej ugrupowaniami radykalnymi jak Hamas czy Hezbollah. Rządy państw arabskich wspierające te grupy wzmacniają światowy terrorizm. Po zajęciu Iraku przez Stany Zjednoczone Al-Kaida zastosowała nowe metody terroru wobec ludzi Zachodu i ich sojuszników. Obcinanie głowy miało spowodować szok w społeczeństwach zachodnich i pokazać bezwzględność muzułmańskich ekstremistów. Ofiary przebierane w pomarańczowe stroje więzienne miały zwrócić uwagę zachodniej opinii publicznej na los islamskich więźniów w Abu-Ghraib i Guantanamo¹⁹⁶.

Ruchy fundamentalistyczne oparte na powrocie do tradycji powstały w opozycji do Zachodu i narastającej globalizacji. Mają one zapełnić swoistą próżnię, w jakiej znalazły się społeczeństwa arabskie po upadku ideologii nacjonalistycznej i krytyce modernizmu. Wydaje się, że próby zjednoczenia społeczeństwa arabskiego wokół nowych wartości i symboli proponowanych przez ruchy fundamentalistyczne, poniosły porażkę. Sytuacja przypomina stan z lat 60. XX wieku, kiedy to można było zaobserwować ogromną wolę zmian w społeczeństwie arabskim i poszukiwania wartości zdolnych zorganizować społeczeństwo na nowym poziomie zgodnym z przemianami, jakie je dotyczą.

Daniel Lerner zauważył wtedy, że niepowodzenia w stworzeniu symboli zgodnych z gwałtownymi przemianami społeczeństwa arabskiego spowodowały powstanie historycznej deformacji tych społeczeństw i lukę między ideami a czynami¹⁹⁷. Doprowadziło to do powrotu do tradycyjnych wartości, które jednak nie były w stanie przywrócić równowagi. Gdy brakuje nowych słów, które skutecznie łączyłyby zmieniające się style życia ze zmieniającymi się wartościami, wtedy wydarzenia nabierają znaczenia w oparciu o tradycyjny symbolizm oraz równocześnie wykorzystują dostępne postawy, które są wraz z nim – owym symbolizmem – niesione. Ponadto zaznacza się tendencja do oddalania się tego, co ludzie mówią od tego, co czynią. W tych warunkach wielu mieszkańców Bliskiego Wschodu narzeka, że hipokryzja staje się zjawiskiem publicznym oraz że wzrasta niepokój.

¹⁹⁵ Dostępny na stronie internetowej: <http://www.ict.org.il/articles/articleDet.cfm?articleid=457>, [25 sierpnia 2005].

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ D. Lerner, *The Passing of Traditional Society*, New York 1966, s. 409.

Im więcej postaw i działań wychodzi poza tę fazę, tym bardziej radykalne są metody przywrócenia równowagi. Ponieważ intelektualny wysiłek przeformułowania islamu w sposób zbliżający go do zmodernizowanych społeczeństw został zakazany, na Bliskim Wschodzie ujawnił się istotnej wielkości psychologiczny rozłam¹⁹⁸. Wydaje się, że pustka w sferze symboli nie została wypełniona, a poszukiwania podstaw wspólnoty i tożsamości nadal trwają w świecie arabskim.

Do problemu modernizacji społeczeństw arabskich doszły nowe problemy związane z globalizacją i miejscem krajów arabskich w systemie światowym. Kłopoty z nowoczesną tożsamością społeczeństw arabskich nałożyły się na konflikty kulturowe ze światem Zachodu.

3.5. Wpływy Zachodu w świecie arabskim – imperializm kulturowy

„Dzisiejszy świat arabski jest intelektualnie, politycznie i kulturalnie satelitą Stanów Zjednoczonych”. Arabski system edukacji został uformowany na wzór zachodni i jest w całości odziedziczony po kolonializmie. Miejsce Wielkiej Brytanii i Francji zajęły Stany Zjednoczone traktowane jako źródło nowoczesnej nauki i technologii oraz główny patron zdolnych arabskich studentów. W świecie arabskim nie powstała dotąd znacząca przeciwwaga dla kulturowych wpływów USA¹⁹⁹. Zdaniem Saïda, dominacja kulturowa dokonała się za przyzwoleniem ludzi Orientu, jak i w wyniku poddania się społeczeństwa muzułmańskiego presji ekonomicznej oraz zachodniemu systemowi rynkowemu. Współczesne społeczeństwo arabskie stało się społeczeństwem konsumentów amerykańskiego eksportu od Algierii, Libii i Iraku aż po kraje Zatoki Perskiej. Arabowie dostarczają gospodarce USA taniej siły roboczej i ropy, sami są natomiast odbiorcami dóbr materialnych i ideologicznych. Standaryzacja gustów i upodobań objęła również kulturalne wyobrażenia Orientu, przejęte przez arabskich intelektualistów²⁰⁰.

Edward Saïd uważa, że największym postępem, jaki dokonał się we współczesnej teorii kultury jest przekonanie, że kultury stanowią heterogeniczną mieszankę, są ze sobą powiązane i współzależne od siebie²⁰¹. Wszelkie ujednolicenia, budowanie nieprzekraczalnych barier pomiędzy cywilizacjami przeczy ludzkiemu doświadczeniu historii i przyczynia się do zubożenia poszczególnych kultur: mówienie o

cywilizacji zachodniej« jest wspieraniem ideologicznej fikcji sugerującej pewną bezstronną wyższość kilku wartości i idei, z których żadna nie ma większego znaczenia poza obszarem historii podbojów, imigracji, podróży i mieszania się ludów, które dały zachodnim nacjom ich dzisiejsze mieszane tożsamości²⁰².

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ E. W. Saïd, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 443.

²⁰⁰ *Ibidem*, s. 446.

²⁰¹ *Ibidem*, s. 476.

²⁰² *Ibidem*.

Każdy podział kultur i ludów, zdaniem Saïda, odpowiada za błędne reprezentacje i zafałszowania, a co więcej utożsamia różnice między ludźmi z wrogością, która z kolei pociąga za sobą wojny i imperialną kontrolę. Dzisiejsze „zderzenie cywilizacji” jest tylko historycznym doświadczeniem, a nie wyrazem uniwersalnej prawdy o stosunkach łączących Wschód i Zachód²⁰³. Zachód czerpie przekonanie o swojej cywilizacyjnej wyższości z interakcji z innymi kulturami, które uznał i zaklasyfikował jako niższe. Rola imperializmu uwidoczniła się wyraźnie w kształtowaniu wzajemnych relacji między odmiennymi kulturami. Imperializm odpowiada także za ich hybrydyczny charakter i przejęcie kontroli nad reprezentacjami społeczeństw poddanych dominacji²⁰⁴. Destrukcyjny wymiar imperializmu przejawia się przede wszystkim w podziale na kultury wyższe i niższe. Obecna hegemonia Stanów Zjednoczonych opiera się nie tylko na ich potencjale militarnym, lecz na istnieniu potężnego ideologicznego i kulturowego konsensusu, który sugeruje, że rola Ameryki ma polegać na byciu liderem na świecie²⁰⁵. Przekonanie to pozwala dowolnie definiować wrogów USA i klasyfikować poszczególne państwa jako cywilizowane bądź upadłe.

Po 11 września odwołano się do retoryki imperialnej w postaci przywrócenia na nowo starego podziału świata na cywilizowany i postępowy oraz niecywilizowany i barbarzyński. Świat cywilizowany był reprezentowany przez Stany Zjednoczone i ich sojuszników, czyli Zachód, natomiast niecywilizowany przez państwa wspierające terroryzm i przynależące do Wschodu²⁰⁶. Wojna z terroryzmem przywołała dawne wyobrażenia Orientu łączące go z tchórzliwością, podstępem i wrogością wobec Zachodu. Połączenie Orientu z barbarzyństwem i dzikością pociągnęło za sobą wykluczenie społeczeństw wschodnich z kręgu cywilizowanej społeczności, wobec której nie obowiązują standardy prawa międzynarodowego. Co więcej, zaangażowanie USA w świecie zostało odczytane jako właściwa odpowiedź na terroryzm. Stany Zjednoczone dokonały przejścia z nieformalnego do formalnego imperium, nowy imperializm nie ma skrupułów w narzucaniu innym społeczeństwom zachodnich wartości i instytucji²⁰⁷. W imię demokracji i budowy społeczeństwa obywatelskiego mają prawo do interwencji w każdej części świata, gdzie te wartości są zagrożone²⁰⁸. Imperializm w epoce postmodernizmu posiada dwa wymiary: ekonomiczny, działający za pomocą międzynarodowych instytucji finansowych, i polityczny, zapewniający stabilność i bezpieczeństwo każdemu państwu, które jest zagrożone. Imperializm polityczny legitymizuje każdą zbrojną interwencję w celu przywrócenia równowagi w danym regionie. Stanowi współczesną formę neokolonializmu dla państw chcących utrzymać i rozszerzyć granice bogatego człowieka²⁰⁹.

²⁰³ *Ibidem*, s. 483.

²⁰⁴ E. W. Saïd, *Culture and Imperialism*, New York 1993.

²⁰⁵ Idem, *Kultura i imperializm*, wykład wygłoszony w York University, 10 lutego 1993, <http://www.uni.wroc.pl/turowski/said.htm>, [6 grudnia 2006].

²⁰⁶ B. Bowden, *Reinventing Imperialism in the Wake of September 11*, „Alternative: Turkish Journal of International Relations” 2002, Vol. 1, No. 2.

²⁰⁷ N. Ferguson, *Welcome the New Imperialism*, „The Guardian” 2001, October 31.

²⁰⁸ L. Diamond, *Winning the New Cold War on Terrorism: The Democratic-Governance Imperative*, „Policy Paper” 2002, No. 1, s. 6–7, <http://www.globaldem.org/April 2002>, [3 września 2005].

²⁰⁹ J. Lloyd, *The Return of Imperialism*, „New Statesman” 2002, April 15, s. 22.

Rozwinięty technologicznie i bogaty Zachód jest platformą dla rozwijania nowego typu globalizacji opartej na akumulacji kapitału bez konieczności posiadania kolonii. Wzrost kapitalizmu nie zależy już od postępów ekspansji kolonialnej. Ideologiczne wsparcie współczesny imperializm znajduje obecnie w idei praw człowieka, obowiązku działania w obronie demokracji, czy też w duchu humanitarizmu, które zapewniają mu uprawomocnienie w świadomości zachodniej opinii publicznej. Cele imperialnej ekspansji pozostały jednak podobne: kontrola rynków, eksploatacja naturalnych zasobów i surowców oraz siły roboczej peryferii. Amerykańska dominacja łączy się z wprowadzaniem światowego pokoju i ładu międzynarodowego opartej na demokracji i materialnym postępie; przedstawiana jest jako historyczna misja Stanów Zjednoczonych w stosunku do reszty świata postrzeganego jako beneficjent amerykańskiego projektu²¹⁰.

3.6. Wzmacnianie tożsamości etniczno-narodowo-religijnej

Współczesna tożsamość społeczeństw arabskich wymaga uznania różnorodności kulturowej i narodowej, która składa się na bogactwo cywilizacji islamskiej. Za tożsamość narodową zbiorowości narodowej można uznać zbiorową samowiedzę, samookreślenie, tworzenie własnego obrazu przez zbiorowość²¹¹. Tożsamość narodowa nie jest więc konstruowana z zewnątrz, lecz stanowi dzieło konkretnej zbiorowości, na które składają się przekonania, postawy i systemy wartości ogółu członków zbiorowości bądź pewnych grup w jej obrębie. Cechy tożsamości narodowej mogą być wyrażane przez elity, mogą także przejawiać się w folklorze. Konstruowana tożsamość nie odwołuje się do ciągłości procesu historycznego, lecz stanowi raczej charakterystykę zbiorowości, tworzoną w różnych momentach historycznych, która nie zakłada

związków między kulturą czy kulturami grup etnicznych, składających się na naród, a jego wytworzoną przez nacjonalizm tożsamością. [...] Kultura każdej większej zbiorowości jest heterogeniczna. Składają się na nią liczne etniczne, regionalne i warstwowe subkultury. Tożsamość narodową musimy w związku z tym uznawać za rezultat złożonych przedsięwzięć konstrukcyjnych podejmowanych przez intelektualistów i polityków²¹².

O ile zachodni model narodu koncentruje się na znaczeniu narodowego terytorium, wspólnym systemie praw i instytucji, o tyle model wschodni opiera się na pochodzeniu etnicznym i więzach kulturowych²¹³. Problem tożsamości powstaje szczególnie w społeczeństwach, które wkroczyły na drogę modernizacji i podlegają procesom: nowoczesnego podziału pracy i przemian więzi społecznych; indywidualizacji; ruchliwości społecznej; postępującej złożoności struktur społecznych zwią-

²¹⁰ S. Amin, *Imperialism and Globalization*, „Monthly Review” 2005, Vol. 53, No. 2, <http://www.monthlyreview.org/0601amin.htm>. [informacja uzyskana 28 sierpnia 2005]

²¹¹ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 99.

²¹² Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, s. 123.

²¹³ A. Smith, *National Identity and Idea of European Unity*, „International Affairs” 1992, Vol. 68, No. 1, s. 61.

zanych z odgrywaniem wielu ról społecznych; wysokiego tempa zmian społecznych, nietrwałości struktur społecznych i instytucji. Procesy związane z modernizacją przyczyniają się do zachwiania poczucia ciągłości tożsamości indywidualnej i wymagają od jednostek ciągłego określania i rekonstruowania własnej tożsamości. Podobnie tożsamość zbiorowa podlega procesom konstrukcyjnym, staje się czymś kreowanym i tworzonym na użytek danej zbiorowości²¹⁴. Tożsamość zbiorowa może być rozumiana jako struktura otwarta i zależna od jednostek, kiedy podstawy identyfikacji nie są określone i podlegają zmiennym procesom społecznym i historycznym²¹⁵. Obok modernizacji wpływ na kształtowanie tożsamości mają także procesy globalizacyjne, nasilanie się tendencji do tworzenia regionalnych kontynentalnych więzi, powstanie unii gospodarczo-militarnych oraz procesy migracyjne ludności spoza zachodniego kręgu kulturowego. Migracje stwarzają problemy tożsamościowe nie tylko dla krajów zachodnich, które muszą zmierzyć się z innymi systemami wartości przyniesionymi przez imigrantów, ale przede wszystkim dla zbiorowości, które zdecydowały się na zmianę przynależności cywilizacyjnej²¹⁶.

Inną przyczyną pojawienia się problemów tożsamości jest stan cywilizacji, nie tylko zachodniej, ale i islamu szczególnie zmiany organizacji porządku społecznego w ich obrębie. Cechą współczesności stała się utrata wiary w postęp ludzkości i cywilizacji, która pociągnęła za sobą powstanie nowych ruchów kulturowych²¹⁷. W krajach islamu społeczne rozczarowanie modernizacją doprowadziło do umocnienia się fundamentalizmu, rozczarowanie nacjonalizmem z kolei wytworzyło potrzebę kulturowego i religijnego zdefiniowania tożsamości²¹⁸. Jonathan Friedman wskazuje, że głównym czynnikiem odpowiedzialnym za zmiany tożsamości kolektywnej są zmiany polityczne i ekonomiczne zachodzące w systemie światowym. Procesy związane z globalizacją dotyczą wszystkie zbiorowości, wszystkie też stają przed problemem nowego określenia własnej tożsamości²¹⁹.

Tożsamością zbiorową, właściwą dla kapitalizmu i nowoczesnego społeczeństwa, jest tożsamość cywilizowana, definiowana jako przynależność do centrum w sensie przestrzennym i czasowym i będąca w opozycji do peryferii rozumianych jako sfery tego, co pierwotne i podstawowe. Jej fundamentem jest wiara w nowoczesność. Gdy tożsamość cywilizowana przeżywa kryzys, pojawiają się dwie inne postaci tożsamości: tradycjonalistyczna i postmodernistyczna. Tożsamość tradycjonalistyczna wyklucza postęp, rozwój czy zmianę, ponieważ opiera się na autorytecie, wierzeniach i pojmuje kulturę jako zamknięty zbiór reguł. Tożsamość postmodernistycz-

²¹⁴ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe...*, s. 50–51.

²¹⁵ *Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1999, s. 6.

²¹⁶ J. Rex, *National Identity in the Democratic Multi-Cultural State*, „Sociological Research Online” 1996, Vol. 1, No. 2, s. 2.

²¹⁷ J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, London 1994, s. 78.

²¹⁸ W myśl idei fundamentalistów, jedynie religia może pociągać za sobą solidarność arabską. Arabizm jako ideologia świecka służył umocnieniu zależności od zachodniej kultury. E. Sivan, *Arab Nationalism in the Age of the Islamic Resurgence*, [w:] *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, red. I. Gershoni, J. Jankowski, <http://www.ciaonet.org/book/jankowski/jank11.html>, s. 6, [26 września 2006].

²¹⁹ D. Skara, *The Interpretation of American Images in Southern Europe: Transmission of Global Metaphors*, „Institute for European Studies Working Paper” 03.1.

na występuje przeciwko kontroli i władzy nad jednostką, występującej zarówno pod postacią modernizmu, jak i tradycjonalizmu – oznacza wolność od cywilizacyjnych ograniczeń. Obecny kryzys modernistycznej tożsamości wiąże się załamaniem rozprzestrzeniania się możliwości indywidualnego i społecznego rozwoju, nieograniczonej ruchliwości i zmian, uniwersalnych idei powszechnego postępu. Postęp i rozwój nie są dostępne dla wszystkich i bez ograniczeń. Załamanie się mitu nowoczesności doprowadziło do wzrostu znaczenia tożsamości tradycjonalistycznej, zakorzenionej w przeszłości i znanych wartościach, a także różnych przejawów etniczności, kultów religijnych i licznych form tradycjonalizmów. Można przyjąć, że w społeczeństwach muzułmańskich w wyniku załamania się tożsamości modernistycznej pojawiają się formy tożsamości tradycjonalistycznej, w społeczeństwach zachodnich natomiast obok tradycjonalizmów występują formy tożsamości postmodernistycznej.

Sytuacja polityczna na Bliskim Wschodzie, zmienne sojusze między państwami arabskimi, ich złożone relacje z USA i Izraelem, kształtowały i kształtują, tożsamość arabską. Kolonialny podział świata arabskiego i wpływ zachodnich idei przyczyniły się do powstania świadomości narodowej Arabów przede wszystkim w opozycji do mocarstw kolonialnych i porządku mandatowego oraz syjonizmu. U podstaw tej świadomości leżało przekonanie o zagrożeniu świata arabskiego przez kraje zachodnie i Izrael. Wówczas podstawowym elementem tożsamości arabskiej stał się arabski nacjonalizm, wymierzony przeciwko porządkowi politycznemu, w regionie stworzonemu przez Zachód²²⁰.

Arabowie podzieleni na odrębne państwa arabskie czerpali poczucie tożsamości z wyobrażenia o jedności i całości narodu arabskiego, który przekracza ustanowione granice²²¹. Panarabizm zakładał podporządkowanie krajów arabskich idei politycznej unifikacji i solidarności. Liderzy państw arabskich mieli przede wszystkim chronić naród arabski²²². W przekonaniu tym tkwiła oczywista sprzeczność pomiędzy przywiązaniem do idei arabskiej jedności i solidarności a suwerennością i autonomią poszczególnych państw arabskich. Polityka międzyarabska skoncentrowana była na pogodzeniu tej sprzeczności. Przywódcy państw arabskich uznawali za źródło legitymizacji ich władzy akceptację norm i wartości związanych z narodem arabskim.

Realizacja celów arabskich odwołujących się do szerszej wspólnoty i przekraczających granice suwerenności państw stanowiła potwierdzenie legalności władzy większości reżimów arabskich. Pomimo tego dzielana tożsamość arabska prowadziła kraje regionu raczej ku konfliktom niż współpracy. Przegrana wojna z 1967 roku utwierdziła społeczeństwa krajów arabskich w ich poczuciu wspólnoty i dzielenia

²²⁰ Arabski nacjonalizm bazował przede wszystkim na kulturowo-jezykowym wymiarze arabskości, przekraczającym granice religijne i geograficzne. Przesunięto w nim akcenty z islamu jako boskiego prawa, na rozumienie islamu jako kultury i fundamentu arabskiego narodu. Zob.: I. Gershoni, *Rethinking the Formation of Arab Nationalism in the Middle East 1920–1945. Old and New Narratives*, [w:] *Rethinking Nationalism...*, s. 1–3.

²²¹ M. N. Barnett, *Identity and Alliances in the Middle East*, [w:] *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*, red. P. J. Katzenstein, <http://www.ciaonet.org/book/katzenstein/katz11.html>, [19 września 2006].

²²² Idem, *The Making and Unmaking of Arab Politics*, „Dialogues in Arab Politics: Negotiations in Regional Order”, Columbia University Press 1998, <http://www.ciaonet.org/book/barnett/barnett08.html>, [19 września 2006].

wspólnego losu, jednak nie udało się utrzymać tego wyobrażenia w obliczu kolejnych konfliktów. Pierwszego odstępstwa od idei jedności dokonał Irak, przystępując do Paktu Bagdadzkiego w latach 50., następnie samodzielna polityka Sadata wobec Izraela spotkała się z potępieniem reszty krajów. Rosnące w siłę monarchie naftowe również zaczęły prowadzić odrębną politykę izolującą je od reszty świata arabskiego, szczególnie podczas trwania wojny iracko-irańskiej, kiedy kraje zatoki starały się osłabić wpływy Iranu, pomagając Husajnowi i jednocześnie nie wchodząc w żadne wyraźne sojusze, które mogłyby zagrozić ich pozycji. Iracka inwazja na Kuwejt pociągnęła za sobą dalszy rozłam w świecie arabskim i zmiany w definiowaniu tożsamości arabskiej.

Od wojny w Zatoce punkt ciężkości przesunął się z jedności i solidarności wszystkich państw arabskich na uznanie ich odrębności i suwerenności. Narodowy interes arabski, odwołujący się do uniwersalnej wspólnoty, musiał ustąpić interesom państwowym poszczególnych krajów. Można uznać, że tożsamość arabska przyjęła za fundament tożsamość narodową wypływającą z przynależności do konkretnego państwa arabskiego. Podobnie stało się z konfliktem izraelsko-palestyńskim, który przestał być pojmowany jako konflikt arabsko-izraelski, lecz jako spór przede wszystkim między różnymi krajami. Tożsamość ufundowana na przynależności państwowej zastąpiła tożsamość arabską. Wcześniejsze dążenie do jedności, solidarności i odwoływania się do jednego narodu arabskiego, uznanie wspólnego zagrożenia w postaci Zachodu i Izraela zostało zastąpione partykularną polityką, prowadzoną osobno przez każde państwo arabskie, której elementem stałym jest poczucie zagrożenia ze strony innych państw arabskich²²³.

Polityka rządów nie jest do końca aprobowana przez arabską opinię publiczną, media arabskie (m.in. Al-Dżazira) są wyrazicielami głębokich potrzeb społecznych i poszukiwania podstaw wspólnoty arabskiej. Znaczna część Arabów w państwach Zatoki czyje więź z Arabami innych krajów (aż 87% w Zjednoczonych Emiratach Arabskich, 75% w Kuwejcie, 46% w Arabii Saudyjskiej). Kwestia palestyńska jest uznawana przez większość Arabów za problem dotyczący ich osobiście. Jednocześnie obok poczucia wspólnoty 40% Arabów odczuwa istnienie ogromnych różnic i konfliktów między Arabami, którzy są podzieleni między innymi na islamistów i zwolenników reform, przeciwników i sympatyków polityki i kultury amerykańskiej²²⁴. Obecna sytuacja skłania do uznania za ważny element tożsamości arabskiej poczucie frustracji, zagubienia i cywilizacyjnej niższości oraz resentymentu wobec Zachodu, przy istnieniu jednocześnie krytycyzmu wobec własnych słabości, aspiracji do zmiany. Sprawa Palestyny i ostatnio Iraku pozostaje niezmiennymi składnikami identyfikacji społeczeństwa arabskiego²²⁵.

²²³ E. Podeh, *Between Stagnation and Renovation: The Arab System in the Aftermath of the Iraq War*, „Meria” 2005, Vol. 9, No. 3. Polityczna fragmentacja świata arabskiego przyczyniła się do określania arabskiej tożsamości w wymiarze kulturowym.

²²⁴ *Voices of the New Arab Public: Iraq, Al-Jazeera and Middle East Politics Today*, April 2006, http://www.ciaonet.org/book/lyn01/lyn01_03.pdf, [14 grudnia 2006].

²²⁵ M. Lynch, *Taking Arabs Seriously*, „Foreign Affairs”, September–October 2003, http://www.ciaonet.org/olj/fa/fa_sepoct03f.html, s. 4, [22 września 2006].

Tożsamość arabska nie wyczerpuje się w identyfikacji narodowej, religijnej czy etnicznej odnosi się przede wszystkim do wspólnego dziedzictwa historycznego i języka arabskiego. Za przyjęciem wspólnej historii społeczeństw Maghrebu, Maszreku, Żyznego Półksiężycza i Półwyspu Arabskiego przemawiają początki islamu, podboje Arabów w VII wieku i współlistnienie w obrębie imperium otomańskiego. Przywiązanie Arabów do islamu wynika z głębokich więzi historycznych łączących ich z językiem, stąd część uczonych arabskich uznaje za kryterium arabskości język, a nie religię²²⁶. W Maghrebie jednakże, gdzie istnieją liczne wspólnoty berberyjskie posługujące się własnym językiem, tożsamość arabską identyfikuje się głównie z religią – islamem, chociaż akceptuje się Arabów wyznających judaizm. Natomiast z powodu doświadczenia kolonizacji europejskiej wyklucza się Arabów chrześcijan. W Maszreku natomiast arabska tożsamość włącza w swój obręb lokalne wspólnoty chrześcijańskie wykluczając judaizm, pomimo tysiącletniego współlistnienia. Kolonializm i powstanie Izraela przyczyniły się do przekreślenia historycznego dziedzictwa wspólnego dla wyznawców judaizmu, chrześcijaństwa i islamu²²⁷. Istnienie tego wspólnego dziedzictwa odróżnia wyznawców islamu z Bliskiego Wschodu od wyznawców z Azji Centralnej i Południowo-Wschodniej oraz Półwyspu Indyjskiego. Wydaje się, że tłumaczy także lepszą integrację ze społeczeństwami zachodnimi imigrantów z Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu niż z Azji.

3.7. Zachód w percepcji świata islamu

Taha Husajn, egipski humanista i minister oświaty, sformułował w 1954 roku projekt rozwoju cywilizacyjnego Egiptu. W *The Future of Culture in Egypt* przedstawił wszystkie słabości świata arabskiego i przyczyny jego zacofania w stosunku do Zachodu: brak silnej, wyszkolonej armii, która mogłaby zapewnić bezpieczeństwo i niepodległość kraju i dorównać siłom brytyjskim; brak niezależności ekonomicznej i racjonalnej polityki, która chroniłaby zasoby narodowe przed wpływami Europy i USA; niedorozwój szkolnictwa; słabą świadomość narodową, która stawia Egipcjan w pozycji niewolników wobec Brytyjczyków; zależność intelektualną, naukową i kulturalną; brak demokracji²²⁸. Taha Husajn uważał, że Egipcjanie zostali poddani dominacji europejskiej z powodu swojej słabości, ignorancji i kompleksu niższości, który przejawiali oni w stosunku do Europejczyków. Wzmocnienie tożsamości narodowej może dokonać się nie tylko dzięki pielęgnowaniu własnej historii, religii i języka, ale przede wszystkim poprzez przyswojenie przez Egipcjan zachodnich idei i technologii, co pozwoliłoby im na uczestnictwo w cywilizacji współczesnej.

Przyczyny zacofania świata arabskiego i związany z nim stosunek do Zachodu nie zmieniły się przez ostatnie pięćdziesiąt lat, świadczą o tym kolejne raporty Arab Human Development z 2002 i 2003 roku, przygotowane przez arabskich badaczy. Podobne pozostały także rozwiązania zapóźnienia cywilizacyjnego. Wśród nich do

²²⁶ G. Corm, *Bliski Wschód w ogniu*, Warszawa 2003, s. 120.

²²⁷ *Ibidem*, s. 120.

²²⁸ Dostępny na stronie internetowej: <http://www.fordham.edu/halsall/islam/islamsbook.html>, [11 lipca 2005].

najważniejszych należy tradycja rozpoczęta przez Afganiego i Abduha, kontynuowana przez Tahę Husajna, skoncentrowana na przybliżeniu koncepcji i doktryny islamu do idei zachodnich, przez identyfikację tradycyjnych instytucji islamu z instytucjami zachodnimi (gdzie *shura* zamieniła się w parlamentarną demokrację, *idżma* w opinię publiczną, *maslaha* w użyteczność)²²⁹. Kolejna z nich to tradycja zapoczątkowana przez fundamentalistów Al-Bannę, Qutba, którzy widzieli w cywilizacji Zachodu przede wszystkim zagrożenie, z którym przede wszystkim trzeba walczyć. Wyodrębnić można także nowe nastawienie do Zachodu, dalekie od radykalizmu modernistów i fundamentalistów. Arabscy intelektualiści słusznie zauważają, że konstruktywny dialog między cywilizacjami i kulturami nie będzie możliwy tak długo, jak dominujący na Zachodzie publiczny dyskurs będzie kontynuowany i eksportowany jako polityczne i moralne standardy dla całego świata²³⁰. Ponadto obarczają zachodnią demokrację za rozkład i kryzys rodziny na Zachodzie oraz podwójne standardy zachowań: demokratyczne w krajach zachodnich, autorytarne w krajach Bliskiego Wschodu. Zachodni badacze i intelektualiści nie są zainteresowani dialogiem z reprezentantami islamskiego fundamentalizmu, rozmawiają jedynie z muzułmanami podzielającymi zachodnie wartości, którzy współtworzą zwesternizowaną interpretację islamu. Zachód nie rozumie podstaw, wokół których zorganizowane jest społeczeństwo muzułmańskie, żąda oddzielenia religii od państwa, podczas gdy islam stanowi główne odniesienie dla konstytucji i prawa w krajach muzułmańskich. Idea świeckiego państwa została skompromitowana w świecie islamskim, ponieważ Zachód wspiera wyłącznie autorytarne reżimy, dla większości muzułmanów sekularyzm oznacza nowe kolonialne podporządkowanie mocarstwom zachodnim²³¹.

Współcześnie Zachód postrzegany jest przez Arabów niejednoznacznie. Społeczeństwa arabskie korzystają z nowych technologii i postępów globalizacji. Akceptują zachodni styl życia, szczególnie młodzież. Wyrażają podziw i szacunek dla amerykańskiego systemu edukacji, dokonań naukowych i postępu technologicznego. Nie mogą natomiast pogodzić się polityczną dominacją Zachodu na Bliskim Wschodzie; mają mieszane uczucia odnośnie amerykańskiej demokracji i idei wprowadzania jej w regionie²³². Hosni Mubarak, prezydent Egiptu, pozwolił sobie na komentarz, że po inwazji na Irak i zabójstwie przez Izraelczyków dwóch przywódców Hamasu, polityka Stanów Zjednoczonych na Bliskim Wschodzie budzi w Arabach poczucie rozpaczy, frustracji i niesprawiedliwości²³³. Generalnie nastawienie społeczeństw muzułmańskich zależy od politycznego klimatu, jaki panuje w danym kraju arabskim, a także od stopnia zaangażowania militarnego Stanów Zjednoczonych. Ludzie posiadający wyższe wykształcenie wykazują tendencję do bardziej pozytywnego postrzegania Zachodu, z wyjątkiem Palestyńczyków i Egipcjan, których nie determinuje stopień wy-

²²⁹ A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge 1983, s. 144.

²³⁰ M. Elhachmi Hamdi, *Islam and Liberal Democracy: The Limits of the Western Model*, „Journal of Democracy” 1996, s. 81–85, <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/hamdi.htm>, [11 lipca 2005].

²³¹ *Ibidem*.

²³² Dostępny na stronie internetowej: <http://new.bbc.co.uk/1/hi/world/5187008.stm>, [15 grudnia 2006].

²³³ Dostępny na stronie internetowej: <http://news.myway.com/top/article/id/239663/top/04-20-2004:09:25/reuters.html>, [15 grudnia 2006].

kształcenia ani religijność. Arabowie uznają różnorodność Zachodu, wśród państw europejskich największą sympatią cieszą się Francja i Niemcy. Nie istnieje zdecydowanie negatywny obraz Zachodu. Wielu Arabów podziela wartości ważne także w świecie zachodnim: demokrację, prawa człowieka, wolność słowa i mediów. Zdecydowana większość nie popiera idei zderzenia cywilizacji. Napięcia i konflikty między światem arabskim a Zachodem mają swoje źródło w polityce a nie w różnicach kulturowych czy religijnych. Stany Zjednoczone symbolizują okupację i eksploatację Bliskiego Wschodu, i w oczach Arabów kontynuują europejską tradycję dominacji w regionie. Od deklaracji Balfoura z 1917 roku datuje się w świecie arabskim nieufność wobec polityki mocarstw zachodnich²³⁴.

Część intelektualistów arabskich uważa, że odpowiedzialność za złe stosunki Arabów z Zachodem ponoszą nierealistyczne wyobrażenia podzielane przez Arabów. Ideologie rozpowszechniane przez rządy i organizacje fundamentalistyczne w krajach arabskich przysłaniają prawdziwe problemy społeczeństw muzułmańskich, koncentrując uwagę opinii publicznej na iluzjach dotyczących arabskiej jedności, jednego arabskiego narodu, konfliktu palestyńskiego. Pomimo aspiracji i oczekiwań kwestie te nie mogą zostać rozwiązane i mają raczej charakter symboliczny. Podobnie stosunki ze światem Zachodu opierają się na fałszywych przekonaniach: dominuje wyobrażenie, że Zachód dąży wyłącznie do kontroli i podporządkowania sobie świata arabskiego, w interesie Zachodu leży utrzymanie zacofania cywilizacyjnego Arabów; Zachód nienawidzi Arabów i muzułmanów²³⁵. Arabowie wciąż nie potrafią poradzić sobie z wpływami Zachodu.

Odnowa islamu w XIX wieku kształtowana była w relacji do Zachodu i zawierała dwa sprzeczne komponenty, które funkcjonują także obecnie w myśleniu o Zachodzie jako obiekcie rywalizacji i zmiennych odczuć. Stąd dwa prądy obecne w tradycji muzułmanów: jeden przekonany, że zasady islamu mogą współistnieć z liberalną demokracją zbliżoną do amerykańskiej; drugi – radykalny uznający odrębność islamu, która może realizować się wyłącznie w odejściu od wartości zachodnich. Tradycja radykalna oparta jest na całkowitym oporze i odrzuceniu wartości zachodnich, które traktowane są jako narzędzie kolonialnych wpływów i destrukcji muzułmańskiej cywilizacji. Ajatollah Chomeini rozwinął swój polityczny dyskurs w duchu oporu przeciwko zachodniemu imperializmowi, współcześnie kontynuuje go Osama bin Laden. Po raz kolejny w historii islamska myśl polityczna powstaje w opozycji i jako reakcja na wpływy Zachodu. Świat arabski musi stworzyć własną formułę zgodną z wartościami cywilizacji islamu, ponieważ wszelkie zewnętrzne reformy napotkają na opór ze strony radykałów²³⁶.

Cywilizacja islamu powinna zaangażować się w konstruktywny dialog z Zachodem, polegający na wzajemnej wymianie wartości. Niestety islam bezkrytycznie

²³⁴ *Arab Perceptions of the West: A Study of Public Opinion, Foreign Policy and the Role of the Media in the Middle East Executive*, Report by Communique Partners a Market Intelligence Consultancy, June 2006.

²³⁵ K. S. Al-Khater, *Thinking about Arab-American Relations: a New Perspective*, „Middle East Review of International Affairs” 2003, Vol. 7, No. 2.

²³⁶ Jaafar, *Time for Arab History to Follow its Course*, „Al-Naklah” 2004, [The Fletcher School Online Journal for issues related to Southwest Asia and Islamic Civilization], Issue 3.

przejmuje wzory kultury zachodniej w dążeniu do rozwoju i postępu, zamiast dokonywać racjonalnego wyboru spośród oferowanych mu idei²³⁷.

Irański uczoney Abdolkarim Soroush przestrzega, że bez współdziałania postępowych sił na Zachodzie i w krajach muzułmańskich nie uda się powstrzymać ekstremistów. W tym przypadku Zachód nie może ignorować współpracy z muzułmanami. Soroush proponuje szczególne rozumienie islamu jako prawdy, które mogłoby zastąpić rozumienie islamu jako tożsamości. Uważa, że islam odwołujący się do tożsamości ma charakter wojowniczy i dąży do konfrontacji, natomiast islam jako prawda dążyłby do pokojowego współlistnienia z innymi kulturami²³⁸.

Inaczej widzą Zachód arabscy imigranci mieszkający w Europie. Arabscy imigranci w Europie doświadczają podwójnej dyskryminacji: z powodu koloru skóry oraz z powodu wyznawanej religii. Uważają, że Europa w swoim nastawieniu wobec mniejszości etnicznych kieruje się ideologią rasizmu i ksenofobią. Nie daje to szansy na pokojowe współlistnienie i równe relacje. Islam w świadomości Europejczyków stanowi zagrożenie dla ich cywilizacji, wzmocnione historycznie uwarunkowanymi resentymentami, z powodu jego dawnej potęgi²³⁹.

Po zakończeniu zimnej wojny islamofobia zastąpiła dotychczasowe obawy i wpięła się w antyarabski i antymuzułmański dyskurs lat 90. Nowy podział świata zaczął przebiegać według linii podziału cywilizacyjnego: judeochrześcijańskiego Zachodu i islamu. Europa zatraciła także swój krytycyzm i przyjęła amerykańską interpretację wydarzeń na Bliskim Wschodzie, zwłaszcza w przypadku Iraku i wojny w Zatoce. Stąd zaczęto postrzegać arabskich imigrantów jako wrogów, sympatyzujących z Irakiem, co znalazło swój wyraz w zamieszkach między belgijską policją a imigrantami w Brukseli w 1991 roku²⁴⁰. Belgijskie społeczeństwo uznawane jest za najbardziej nietolerancyjne w Europie (według Eurobarometru 1997), gdzie arabscy imigranci nie tylko nie mogą znaleźć pracy odpowiadającej ich kwalifikacjom, zdobyć wyższego wykształcenia, wynająć domu, ale także cierpią prześladowania ze strony policji. Arabska społeczność w Europie uznaje się za dyskryminowaną społecznie, politycznie i wykluczoną ekonomicznie²⁴¹. Europa obwiniana jest także o częściową amnezję i zarzucenie jakiegokolwiek publicznej debaty na temat skutków kolonizacji europejskiej dla Trzeciego Świata.

3.8. Jak muzułmanie i ludzie Zachodu postrzegają siebie nawzajem – badania opinii publicznej

Amerykańskie badania opinii publicznej z lipca 2003 roku, przeprowadzone przez The Pew Research Center for the People and the Press, jednoznacznie stwierdziły, że zdaniem Amerykanów islam bardziej niż inne religie wydaje się „zachęcać

²³⁷ *Reason, Freedom and Democracy in Islam: essential Writings of Abdolkarim Soroush*, red. M. Sadri, A. Sadri, New York 2000, s. 169.

²³⁸ H. Abbas, *Islam versus the West and Political Thought of Abdelkarim Soroush*, „Al-Nakhlah” 2006.

²³⁹ Dostępny na stronie internetowej: <http://www.ummah.net/forum/showthread.php?t=4212>, [10 lipca 2005].

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ibidem*.

swych wyznawców do stosowania przemocy”. „New York Post” przypomina, że rok wcześniej tylko 25% podzielało ten pogląd, w badaniach z lipca już 44% Amerykanów zaklasyfikowało islam jako religię przemocy. Podobnie w marcu 2002 roku 54% Amerykanów miało przychylny i pozytywny stosunek do mniejszości muzułmańskiej w Stanach Zjednoczonych, w lipcu wynosił on 51%, podczas gdy jeszcze w listopadzie 2001 roku aż 59% wykazywało pozytywne skojarzenia wobec amerykańskich muzułmanów. Amerykanie o wiele bardziej są skłonni nie głosować na muzułmanina jako kandydata na prezydenta USA, niż na przedstawiciela innej religii: 31% uważa, że muzułmanin nie może być prezydentem, 20% nie zamierza głosować na ewangelika, 15% na katolika i 14% na żyda. Jeśli chodzi o podzielenie wspólnych wartości przez Amerykanów i muzułmanów, pytanie brzmiało: „Czy religia muzułmańska i twoja religia mają wiele wspólnego?”. W badaniach z listopada 2001 roku 31% respondentów odparło „tak”, w marcu 2002 roku 27%, a w lipcu 2003 roku tylko 22% stwierdziło, że posiadają wspólne wartości z muzułmanami. Daniel Pipes, interpretując spadek przychylności Amerykanów względem islamu i muzułmanów, łączy te trendy nie tyle z następstwami terroryzmu i wystąpieniami wojującego islamu na świecie, lecz przede wszystkim z instytucjami, które reprezentują społeczność muzułmańską w USA. Instytucje takie, jak CAIR (Rada Stosunków Amerykańsko-Islamskich) wyrażają otwarcie swoją sympatię dla terroryzmu islamskiego, niechęć wobec Żydów i żądania specjalnych przywilejów dla muzułmanów, ponadto skłaniają się ku rozprzestrzenieniu islamskiej hegemonii w świecie²⁴².

Ostatnie badania opinii publicznej z 2006 roku pod tytułem *Wielki podział: jak ludzie Zachodu i muzułmanie widzą siebie nawzajem?*, przeprowadzone w ramach The Pew Global Attitudes Project, objęły trzynaście krajów wraz z mniejszościami muzułmańskimi w Wielkiej Brytanii, Francji, Niemczech i Hiszpanii²⁴³. Wpływ na wyrażane opinie niewątpliwie wywarły wydarzenia z roku 2005: zamieszki z powodu wydrukowania karykatur Mahometa, ataki terrorystyczne w Londynie oraz przedłużająca się wojna w Iraku. Jednym z punktów dzielonych zarówno przez muzułmanów, jak i ludzi Zachodu było stwierdzenie o złych stosunkach, jakie panują między nimi oraz konieczności zwiększenia rozwoju ekonomicznego w krajach muzułmańskich. Wyraźny podział opinii występował odnośnie do karykatur Mahometa opublikowanych w zachodniej prasie: większość respondentów w Jordanii, Egipcie, Indonezji i Turcji uznała, że publikacje są wyrazem braku szacunku ludzi Zachodu dla islamu, natomiast większość Amerykanów i Europejczyków winiła za kontrowersje wokół karykatur muzułmanów i ich brak tolerancji dla odmiennych opinii. Jeśli chodzi o stosunek do kobiet, ludzie Zachodu uważają, że muzułmanie nie traktują kobiet z szacunkiem, muzułmanie wyrażają podobne opinie o cywilizacji zachodniej. Nie-

²⁴² Dostępny na stronie internetowej: <http://pl.danielpipes.org/article/1183>, [30 czerwca 2005].

²⁴³ Kraje objęte projektem to: Wielka Brytania, Francja, Niemcy, Hiszpania, Rosja, Stany Zjednoczone, Turcja, Egipt, Indonezja, Indie, Jordania, Pakistan, Nigeria. Projekt jest koordynowany przez amerykański ośrodek badań The Pew Research Center. Sondaż przeprowadzony był zarówno w formie wywiadu telefonicznego, jak i osobowego. Badano dorosłych od 18. roku życia do mniej więcej 65 lat. W Indiach, Chinach i Pakistanie próba objęła jedynie mieszkańców miast, w pozostałych krajach była reprezentatywna. Szczegółowe informacje dotyczące wielkości prób we wszystkich badanych krajach znajdują się w raporcie Pew Center – z braku miejsca tutaj ich nie przytoczono.

oczekiwanym wynikiem projektu okazało się wzajemne nastawienie muzułmanów i przedstawicieli Zachodu, tak dalekie od skrajnie negatywnych wyobrażeń. Znaczna większość Francuzów, Brytyjczyków i Amerykanów zachowała pozytywne nastawienie do muzułmanów, chociaż drastycznie spadło ono w Hiszpanii (z 46% do 29%) i w mniejszym stopniu w Wielkiej Brytanii (z 72% do 63%).

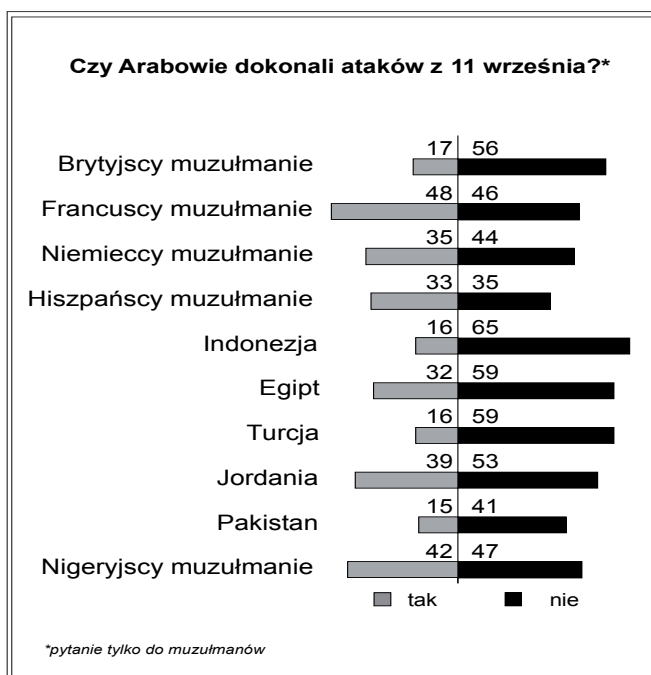
Muzułmanie w większości winią Zachód za pogorszenie wzajemnych relacji, jednakże ankiety przeprowadzone w krajach islamskich wykazują spadek wsparcia dla działań terrorystycznych w obronie islamu, szczególnie w Jordanii, Pakistanie i Indonezji. Podobnie spadło zaufanie do Osamy bin Ladena. Ponadto większość muzułmanów w Indonezji, Turcji, Egipcie i Jordanii nie wierzy, by za atakami z 11 września stali Arabowie, pomimo oczywistych faktów, że zamachów dokonali Arabowie pochodzący głównie z Arabii Saudyjskiej. Jedynie 5% Pakistańczyków, 16% Turków przyznaje, że Arabowie byli sprawcami ataków terrorystycznych w USA. Może to świadczyć o poczuciu winy i wstydu ze strony większości muzułmanów, że islam został wykorzystany do dokonania zbrodni przeciwko niewinnym ludziom. Wydaje się, że znaczna część muzułmanów zaprzecza bądź wypiera ze świadomości związek pomiędzy fanatycznymi ekstremistami a islamem. Dowodem tego jest rozpowszechnianie przez niektóre media arabskie teorii, że za atakami z 11 września stał w rzeczywistości wywiad izraelski, który miał zdyskredytować Arabów w oczach światowej opinii publicznej. Znaczna część francuskich muzułmanów – około 48% sądzi, że terrorystami nie byli Arabowie, pogląd ten akceptuje jednak tylko 17% brytyjskich muzułmanów.

Tabela 1. Poparcie dla zamachów samobójczych

Poparcie dla zamachów samobójczych (przemoc wobec celów cywilnych usprawiedliwiona obroną islamu)				
Odpowiedzi w %	Czasami [%]	Rzadko [%]	Nigdy [%]	Nie wiem [%]
Francuscy muzułmanie	16	19	64	1
Hiszpańscy muzułmanie	16	9	69	6
Brytyjscy muzułmanie	15	9	70	6
Niemieccy muzułmanie	7	6	83	4
Jordania	29	28	43	–
Wiosna 2005	57	31	11	1
Lato 2002	43	22	26	9
Egipt	28	25	45	2
Turcja	17	9	61	13
Wiosna 2005	14	6	66	13
Marzec 2004	15	9	67	9
Lato 2002	13	7	64	14
Pakistan	14	8	69	8
Wiosna 2005	25	19	46	10
Marzec 2004	41	8	35	16
Lato 2002	33	5	38	23
Indonezja	10	18	71	1
Wiosna 2005	15	18	66	1
Lato 2002	27	16	54	3
Nigeryjscy muzułmanie	46	23	28	3

Źródło: The Pew Global Attitude Project, *The Great Divide: How Westerners and Muslims view each other*, June 2006, <http://pewglobal.org/reports/pdf/253.pdf>, s. 4.

Tabela 2. Czy Arabowie dokonali ataków z 11 września?



Źródło: The Pew Global Attitude Project, *The Great Divide: How Westerners and Muslims view each other*, June 2006, <http://pewglobal.org/reports/pdf/253.pdf>, s. 4.

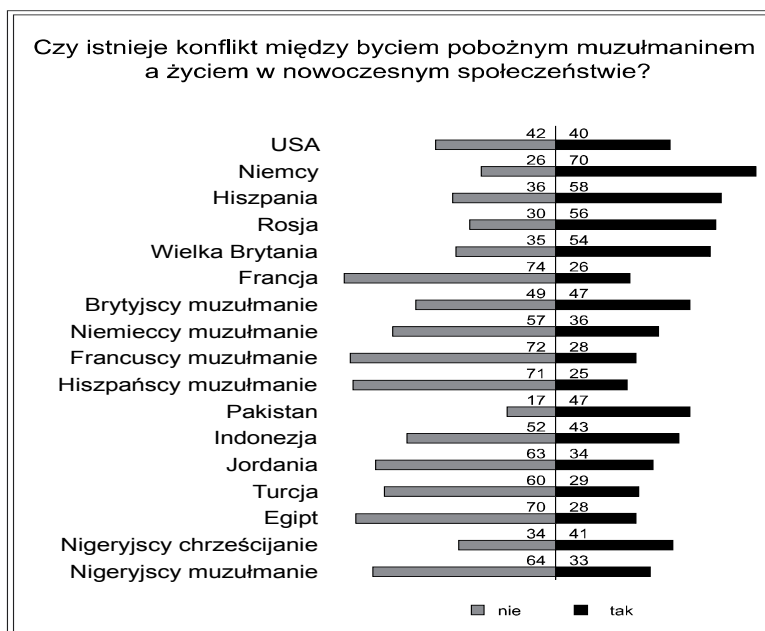
Muzułmanie i ludzie Zachodu różnią się także jeśli chodzi o nastawienie do demokracji i życia w nowoczesnym społeczeństwie: opinia publiczna w Niemczech i Hiszpanii uważa, że istnieje naturalny konflikt między byciem pobożnym muzułmaninem a życiem w nowoczesnym społeczeństwie, z kolei mniejszości muzułmańskie w tych krajach nie widzą konfliktu.

We Francji, zarówno Francuzi, jak i francuscy muzułmanie nie dostrzegają sprzeczności: większość społeczeństwa (72%) uważa, że integracja muzułmanów jest możliwa. Istotnie francuscy muzułmanie wydają się lepiej zintegrowani niż na przykład Brytyjczycy, być może łączy się to z posiadaniem przez nich wspólnej przeszłości: głębokimi związkami Francji z Afryką Północną, szczególnie z Algierią.

Muzułmanie w krajach islamskich opowiadają się za demokracją i uważają, że może przyjąć się w ich społeczeństwie, podobnie uważa znaczna część Francuzów, Brytyjczyków i około połowy Amerykanów.

Sceptyczni wobec demokracji w krajach islamu są Hiszpanie i Niemcy. Większość Egipcjan i Jordańczyków nie widzi konfliktu między fundamentalistami a zwolennikami reform i modernizacji.

Tabela 3. Czy istnieje konflikt między byciem pobożnym muzułmaninem a życiem w nowoczesnym społeczeństwie?



Źródło: The Pew Global Attitude Project, *The Great Divide: How Westerners and Muslims view each other*, June 2006, <http://pewglobal.org/reports/pdf/253.pdf>, s. 3.

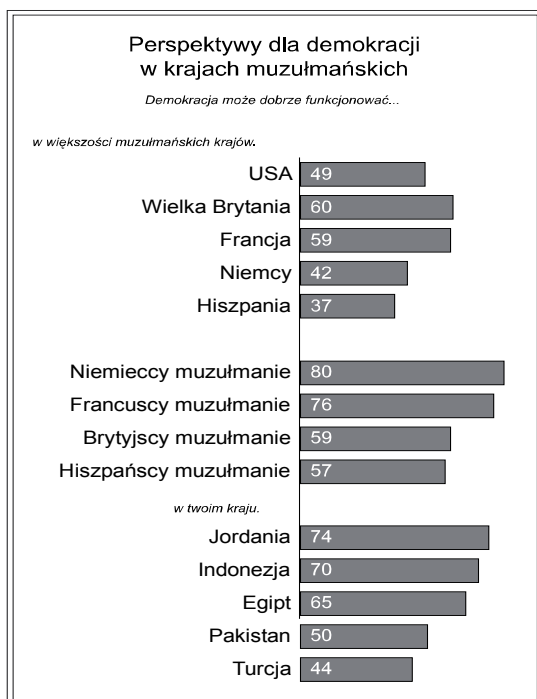
Na Zachodzie nastawienie wobec Arabów jest ściśle skorelowane z opiniami na temat muzułmanów. Brytyjczycy wyrażają jednak bardziej pozytywną opinię na temat muzułmanów niż Arabów (56% czuje sympatię do Arabów, 63% do muzułmanów).

W Hiszpanii jedynie 29% respondentów wyraziło pozytywną opinię o muzułmanach, podczas gdy aż 82% hiszpańskich muzułmanów ma pozytywne nastawienie do chrześcijan.

W Niemczech również istnieje różnica w wyobrażeniach: aż 69% niemieckich muzułmanów wyraża sympatię dla chrześcijan, a tylko 36% Niemców dla muzułmanów. W świecie islamu nastawienie do Arabów jest bardzo pozytywne, z wyjątkiem Turcji.

W celu określenia precyzyjniej podziałów międzywilizacyjnych wyodrębniono w projekcie pięć pozytywnych cech (hojność, uczciwość, pobożność, tolerancję i szacunek dla kobiet) oraz sześć negatywnych (skłonność do przemocy, chciwość, fanatyzm, samolubność, arogancję i niemoralność), które badani przyporządkowywali ludziom Zachodu i muzułmanom.

Tabela 4. Perspektywy dla demokracji w krajach muzułmańskich



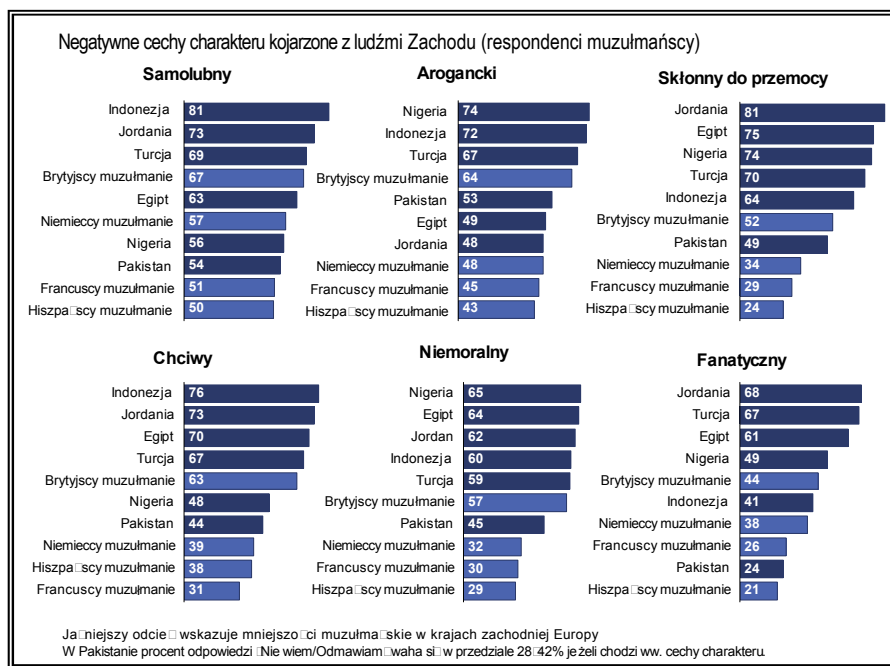
Źródło: The Pew Global Attitude Project, *The Great Divide: How Westerners and Muslims view each other*, June 2006, <http://pewglobal.org/reports/pdf/253.pdf>, s. 5.

Większość muzułmanów z krajów islamskich kojarzyła przedstawicieli Zachodu z chciwością, arogancją, niemoralnością i skłonnością do stosowania przemocy oraz egoizmem. Ponadto znaczna część respondentów z Jordanii, Turcji i Egiptu oraz Nigerii postrzegała ludzi Zachodu jako fanatyków.

Natomiast muzułmanie mieszkający w Europie Zachodniej posiadają zdecydowanie pozytywny obraz ludzi Zachodu: większość muzułmanów przypisała im pozytywne cechy, takie jak hojność, uczciwość, tolerancja i szacunek dla kobiet. Jedynie mniejszość z zachodnioeuropejskich muzułmanów uznała Europejczyków i Amerykanów za skłonnych do przemocy, chciwych, fanatycznych i niemoralnych.

Wspólną tendencją muzułmanów, zarówno ze świata islamu, jak i mieszkających w Europie jest widzenie ludzi Zachodu jako samolubnych egoistów.

Tabela 5. Negatywne cechy charakteru kojarzone z ludźmi Zachodu (respondenci muzułmańscy)



Źródło: The Pew Global Attitude Project, *The Great Divide: How Westerners and Muslims view each other*, June 2006, <http://pewglobal.org/reports/pdf/253.pdf>, s. 13.

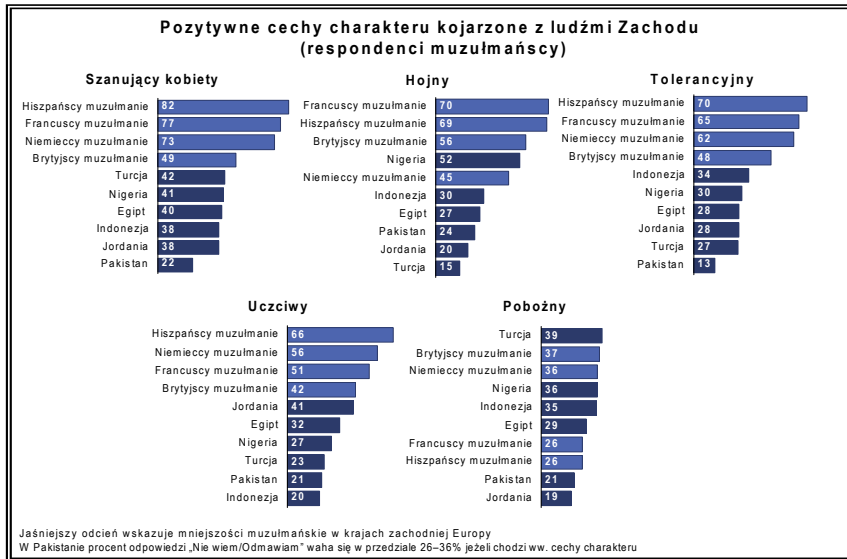
Większość Europejczyków, Amerykanów, Rosjan, Hindusów posiada zróżnicowane i mieszane opinie na temat muzułmanów, zgodnie jednak określają ich jako ludzi przede wszystkim pobożnych, uczciwych i hojnych.

Znacznie mniej uznaje muzułmanów za tolerancyjnych i szanujących kobiety. Wśród cech negatywnych przypisywanych muzułmanom znalazły się fanatyzm i skłonność do przemocy.

Przewodzą tu Hiszpanie (83%) i Niemcy (78%). Następne wskazywane cechy to: arogancja, samolubność, chciwość i niemoralność, na ostatnim miejscu.

Opinia publiczna w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych nie jest skłonna postrzegać muzułmanów jako egoistów, nie łączy z nimi również chciwości i niemoralności.

Tabela 6. Pozytywne cechy charakteru kojarzone z ludźmi Zachodu (respondenci muzułmańscy)



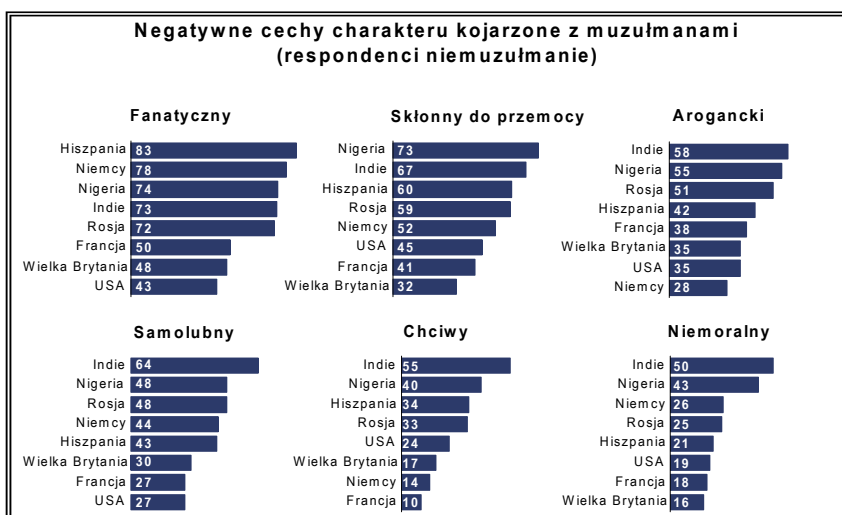
Źródło: The Pew Global Attitude Project, *The Great Divide: How Westerners and Muslims view each other*, June 2006, <http://pewglobal.org/reports/pdf/253.pdf>, s. 14.

Tabela 7. Pozytywne cechy charakteru kojarzone z muzułmanami (respondenci niemuzułmanie)



Źródło: The Pew Global Attitude Project, *The Great Divide: How Westerners and Muslims view each other*, June 2006, <http://pewglobal.org/reports/pdf/253.pdf>, s. 15.

Tabela 8. Negatywne cechy charakteru kojarzone z muzułmanami (respondenci niemuzułmanie)



Źródło: The Pew Global Attitude Project, *The Great Divide: How Westerners and Muslims view each other*, June 2006, <http://pewglobal.org/reports/pdf/253.pdf>, s. 16.

Wyniki badań przedstawione w projekcie Amerykańskiego Centrum Badawczego Pew dalekie są od stereotypowych wyobrażeń, jakie zdawali się żywić wobec siebie muzułmanie i ludzie Zachodu. Wzajemne nastawienie okazuje się bardziej niejednoznaczne i zróżnicowane niż jesteśmy skłonni przyznać, obserwując przekazy medialne, które zdają się podzielać huntingtonowską wizję świata.

Zakorzenione w świadomości społeczeństw stereotypy zawierają zarówno negatywne, jak i pozytywne cechy muzułmanów oraz reprezentantów Zachodu. W porównaniu z krajami zachodnimi muzułmanie z krajów islamskich przypisują ludziom cywilizacji zachodniej znacznie więcej cech negatywnych. Fakt ten tłumaczy skomplikowana sytuacja polityczna na Bliskim Wschodzie: przede wszystkim jednostronna polityka Stanów Zjednoczonych w konflikcie palestyńsko-izraelskim oraz dezintegrujący wpływ działań administracji Busha w regionie, szczególnie w Iraku, Afganistanie i Libanie.

Świat arabski wobec Zachodu

W roku 2003 przeprowadzono dla Zogby International badania na temat opinii Arabów wobec Stanów Zjednoczonych. Nieprzychylnie w większości nastawienie do Ameryki miało swoje źródło przede wszystkim w polityce zagranicznej prowadzonej przez USA, a nie w amerykańskich wartościach. Tylko 4% Saudyjczyków, 6% Marokańczyków i Jordańczyków oraz 16% Egipcjan ma pozytywne nastawienie do USA, wyjątkiem jest tu Liban, w którym 32% respondentów przyznaje się do pozytywnych opinii. Zdaniem większości Arabów, działania USA w Iraku zmniejszą szanse na

procesy demokratyczne w regionie: 95% Saudyjczyków, 66% Marokańczyków, 60% Egipcjan, 58% Jordańczyków, aż 74% Libańczyków uznaje, że misja stabilizacyjna nie rozszerzy demokracji. Podobnie wojna w Iraku nie pociągnie za sobą pokoju na Bliskim Wschodzie w opinii trzech czwartych Egipcjan, Libańczyków i około 90% Marokańczyków, również 60% Jordańczyków uważa, że konflikt iracki przyczynia się do destabilizacji sytuacji w regionie. Zdecydowana większość Arabów sądzi, że wojna ta będzie miała negatywny wpływ na izraelsko-palestyński proces pokojowy. Co więcej, przyczyni się do wzrostu zagrożenia terrorystycznego w Stanach Zjednoczonych zdaniem 97% Saudyjczyków, ponad 80% Marokańczyków i Libańczyków oraz 74% Egipcjan i 78% Jordańczyków. Przeważający procent respondentów (około trzech czwartych) w wymienionych krajach arabskich przyznał także, że główną motywacją polityki amerykańskiej w Iraku jest zabezpieczenie dostępu do złóż ropy naftowej i udzielenie wsparcia Izraelowi. Podobne intencje dyktują działania USA w rozwiązaniu konfliktu palestyńsko-izraelskiego²⁴⁴.

Pomimo wyrażanej dezaprobaty wobec amerykańskiej polityki na Bliskim Wschodzie muzułmanie szanują i podziwiają podstawowe dla Amerykanów wartości, takie jak wolność i demokracja²⁴⁵. Jedynie Egipcjanie są mocno podzieleni w swoich opiniach: 46% uznaje, że nie akceptuje Ameryki ze względu na jej politykę zagraniczną, a 43% ze względu na wyznawane przez nich wartości. Młodzi muzułmanie zapytani, gdzie chcieliby studiować, wybierali głównie Stany Zjednoczone i kraje Europy Zachodniej przed Pakistanem, Rosją i Chinami.

Za kraje najbardziej demokratyczne uznali Francję, Niemcy, Stany Zjednoczone, Wielką Brytanię i Szwecję. Nawet jeśli za supermocarstwa wymienili Chiny lub Pakistan, to potencjalnym miejscem zamieszkania były dla nich kraje zachodnie. Ulubionym liderem okazał się Jacques Chirac, pośród żyjących przywódców świata arabskiego we wszystkich pięciu krajach nie został wymieniony nikt, oprócz zmarłego w 1970 roku prezydenta Egiptu Dżamala Abd el-Nasera²⁴⁶.

W roku 2005 Zogby International przeprowadziło kolejne badania opinii publicznej, koordynowane przez Telhamiego. Jego zdaniem w centrum zainteresowania arabskiej opinii publicznej znajduje się obecnie konflikt w Iraku, który usunął w cień konflikt palestyński. Stąd wszelkie działania administracji Busha obserwowane są w krajach arabskich z ogromną uwagą.

Nie zmieniły się przekonania dotyczące prawdziwych czynników kierujących polityką Stanów Zjednoczonych w regionie: większość Arabów uważa, że priorytetem amerykańskiej polityki zagranicznej pozostaje ropa naftowa, ochrona Izraela i utrwalenie dominacji na Bliskim Wschodzie, polityka prezydenta Busha na Bliskim Wschodzie jest zgodna z narodowymi interesami USA, a nie ma na celu rozprzestrzenianie demokracji.

²⁴⁴ The Broking Institution, *A View from the Arab World: a Survey in Five Countries*, red. S. Telhami, <http://www.brookings.edu>. Sondaż przeprowadzony dla Zogby International objął 2 620 mężczyzn i kobiet w Egipcie, Maroku, Arabii Saudyjskiej, Libanie i Jordanii. Uwzględniono specyfikę każdego kraju: podział klasowy i religijny.

²⁴⁵ The Brookings Institution, *What Arab Public Opinion Thinks of U.S. Policy*, <http://www.brook.edu/fp/saban/events/20051212.htm>, [15 grudnia 2006].

²⁴⁶ The Broking Institution, *A View from the Arab World...*

Większość Arabów uznaje za główne zagrożenie dla nich samych Stany Zjednoczone i Izrael. Chociaż wyrażają frustrację z powodu amerykańskiej polityki, to jednak nie mają zamiaru bojkotować amerykańskich towarów i produktów. Jednocześnie wskazują na brak przywództwa w świecie arabskim, które miałyby poparcie większości krajów. Poparcia dla działań Al-Kaidy w walce ze Stanami Zjednoczonymi udzieliło aż 36% respondentów, 20% uważa, że Al-Kaida reprezentuje stanowisko muzułmanów w kwestii palestyńskiej, jednak tylko 7% w pełni popiera metody działania organizacji²⁴⁷.

Centrum Studiów Strategicznych Uniwersytetu Jordańskiego przeprowadziło w 2005 roku badania opinii publicznej Jordanii, Egiptu, Libanu, Syrii i Palestyny na temat stosunku do Zachodu i jego polityki zagranicznej zatytułowane *Revisiting The Arab Street: Research from Within*, z których wynikało, że Arabowie posiadają zróżnicowane nastawienie wobec Zachodu, nie traktują go jako jednolitej całości, a ocena poszczególnych państw zależy od ich polityki zagranicznej prowadzonej w stosunku do Bliskiego Wschodu²⁴⁸.

Najlepiej oceniana jest Francja, widziana w zdecydowanie pozytywnym świetle, ponieważ szanuje pozycję krajów arabskich. Autorzy raportu wskazują na niewykorzystanie przez polityków zachodnich potencjału sympatii i zainteresowania społeczeństw arabskich, szczególnie ludzi młodych rozwijaniem wzajemnych kontaktów, które mogłyby przysłużyć się polepszeniu relacji z Zachodem. Podkreślają, że w polityce krajów zachodnich dominuje przekonanie o nieuniknionym konflikcie kulturowym, podczas gdy Arabowie wymieniają możliwe obszary współpracy: edukacja, turystyka, praca, opieka medyczna.

Istnieje ich zdaniem zbyt mało dowodów na to, że Arabowie postrzegają Zachód jako siłę, która za wszelką cenę dąży do zniszczenia islamu. Co więcej, arabska opinia publiczna uznaje religijny fanatyzm za jeden z poważniejszych problemów dotyczących społeczeństwa arabskie. Blisko dwie trzecie respondentów przyznało, że fanatyzm religijny jest także problemem społeczeństw zachodnich.

Za główne wartości uznawane przez społeczeństwa zachodnie arabska opinia publiczna uznaje: liberalizm, indywidualną wolność, demokrację i technologiczny postęp, przy zaniedbaniu sfery społecznej. Arabowie wierzą, że wyznawane przez nich wartości poszanowania rodziny i tradycji nie mieszczą się w kanonie najważniejszych wartości cenionych na Zachodzie, dlatego społeczeństwa zachodnie narażone są na występowanie poważnych problemów społecznych w dużo większym stopniu niż arabskie.

Niemniej Arabowie dostrzegają pozytywne aspekty zorganizowania społeczeństwa zachodniego, takie jak mniejsza korupcja czy większa kontrola finansów pub-

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ Center for Strategic Studies University of Jordan, *Revisiting The Arab Street: Research From Within*, Amman–Jordan, February 2005. Badanie przeprowadzono w Jordanii, Syrii, Libanie, Egipcie i terytoriach palestyńskich, przy współpracy ośrodków badawczych w tychże państwach. Sondaż objął reprezentantów wszystkich klas społecznych, regionów, przedstawicieli większości zawodów, uwzględnił czynnik płci i wieku oraz miejsce zamieszkania i strukturę edukacyjną poszczególnych krajów. Przeprowadzono wywiady z 9 700 osobami: w każdym badanym kraju uwzględniono 1200 osób z każdej grupy narodowej, 500 studentów uniwersytetów, 120 przedstawicieli biznesu, 120 mediów; kwestionariusz zawierał 150 pytań.

licznych. Po raz kolejny raport potwierdza przyczynę napięć między Zachodem a światem arabskim – zdaniem Arabów, jest to amerykańskie zaangażowanie w konflikt izraelsko-palestyński i wojnę w Iraku.

Po 11 września Ameryka odkryła, że nie jest lubiana na Bliskim Wschodzie. Mimo związków z wieloma krajami arabskimi, jak: Arabia Saudyjska, Egipt i Jordania, amerykańska opinia publiczna przekonała się, że muzułmanie w większości odnoszą się niezwykle krytycznie do Stanów Zjednoczonych. Co więcej, rządy krajów arabskich nie są zdolne kształtować opinii publicznej w takim stopniu, jak czyniły to w latach 80. Społeczeństwa arabskie doświadczają obecnie rewolucji informatycznej, a jej konsekwencją jest brak kontroli rządów nad przepływem informacji. Ponad 90% Arabów było przeciwko wojnie w Iraku, chociaż rządy Egiptu, Jordanii i Arabii Saudyjskiej wspierały politykę zagraniczną USA.

Postrzeganie Ameryki w ciągu ostatnich czterech lat zmieniło się na gorsze, jednak erozja zaufania wobec polityki Stanów rozpoczęła się mniej więcej po wojnie sześciodniowej w 1967 roku. Amerykanie zapomnieli, jak mocną pozycję mieli na Bliskim Wschodzie po pierwszej wojnie światowej, kiedy jako jedyni nie byli utożsamiani przez Arabów z kolonializmem i imperializmem. Obecnie prezydent Stanów Zjednoczonych zajmuje drugie miejsce po premierze Izraela w rankingu najbardziej nielubianych polityków w świecie arabskim. Kryzys we wzajemnych stosunkach, zdaniem Shibleya Telhami, jest wyrazem całkowitej utraty zaufania wobec tego, co przekazuje Ameryka muzułmanom w regionie²⁴⁹.

Amerykanie postrzegają Arabów i muzułmanów przez pryzmat doświadczeń 11 września, natomiast Arabowie poprzez konflikt palestyńsko-izraelski i ostatnio przez wojnę w Iraku. Arabowie są przekonani, że Amerykanie dążą do konfrontacji i osłabienia muzułmanów, co zmniejsza pole do możliwych negocjacji.

Większość Europejczyków podziela obawy muzułmanów co do prawdziwych motywacji kierujących polityką prezydenta Busha i sądzi, że jego celem jest przede wszystkim dominacja nad światem. Ponadto większość Francuzów i Niemców nie wierzy w wojnę z terroryzmem jako jedyny powód interwencji na Bliskim Wschodzie. Podobnie uznają wojnę w Iraku za niepotrzebną i nieskuteczną w walce ze światowym terroryzmem. 78% Francuzów i 45% Brytyjczyków straciło zaufanie w zapewnieniu administracji Busha co do celów misji stabilizacyjnej. 82% Francuzów, 69% Niemców i Jordańczyków oraz 61% Rosjan i Pakistańczyków uważa, że Amerykanie i Brytyjczycy kłamali w swoich doniesieniach o posiadaniu przez Irak broni masowego rażenia. Podobnie zachodnia opinia publiczna podziela przekonanie Arabów, o tym, że Stany Zjednoczone realizują własne partykularne interesy, nie licząc się z innymi narodami²⁵⁰.

²⁴⁹ S. Telhami, *Does Arab and Muslim Public Opinion Count?*, 2005, January 24, [10 lipca 2005].

²⁵⁰ J. Lobe, *Politics: Gap Grows Between U.S., World Public Opinion*, <http://ipsnews.net/interna.asp?idnews=22889>, [26 października 2006].

Badania w Polsce

Polska posiada od 20–30 tys. wyznawców islamu, którzy stanowią około 0,05% populacji kraju, wśród nich mniej więcej 5 tys. to Tatarzy polscy, zamieszkujący ziemie polskie od ponad 600 lat. Sondaż OPOP-u z 2001 roku potwierdził, że słowo islam kojarzy się Polakom przede wszystkim z religią (66%), Arabami (18%) i terroryzmem (12%)²⁵¹. Pomimo niewielkiego poczucia zagrożenia ze strony radykalnych islamistów, deklarowanego przez Polaków, około 30% badanych nie chciałoby mieć za sąsiadów muzułmanów²⁵².

W Polsce problem postaw czy stosunku do Arabów nie budził zainteresowania socjologów do późnych lat 80. Badania Jerzego Szackiego z 1966 roku, dotyczące stosunku Polaków do innych ras, nie obejmowały Arabów. Z kolei badania z 1972 roku prowadzone przez Barbarę Wilską-Duszyńską uwzględniały jedynie emocje respondentów, nie obraz tej grupy. Dlatego interesujące wydają się wyniki ankiety przeprowadzonej przez Jana Nawrockiego z Uniwersytetu Warszawskiego z 1988 roku, dotyczące postaw Polaków wobec odmiennej grupy etnicznej, jaką stanowią Arabowie. Badanie to przedstawiało obraz „obcych” w świadomości Polaków. Posługiwano się pojęciem „obraz rasy”, rozumianym jako szczególny rodzaj obrazu etnicznego wchodzącego, jako element parapoznawczy, w skład stereotypu etnicznego.

Stereotyp etniczny występował jako specyficzny typ postawy, czyli całości składającej się z elementów poznawczych, uczuciowych i dyspozycji do działania. Badano przede wszystkim komponent poznawczy postawy wobec Arabów, czyli „obraz etniczno-rasowy”. Z obrazów istniejących na poziomie indywidualnym wyodrębniono obrazy zbiorcze i ponadindywidualne. Ważnymi zmiennymi okazały się czynniki społeczno-demograficzne oraz komponent emocjonalny, odpowiedzialny za rodzaj emocji powiązanych z poszczególnymi obrazami²⁵³.

Rezultaty badania wykazały, że obraz Arabów w świadomości polskiego społeczeństwa jest słabo utrwalony w porównaniu z innymi grupami rasowo-etnicznymi. W wyniku słabych kontaktów właściwie obraz ten nie był w latach 80. w pełni ukształtowany i upowszechniony. Pytano o cechy charakteru wymienionych ras i narodów, w celu uzyskania całościowego opisu, szczególnie postrzegania przez Polaków psychiki, mentalności i charakteru Arabów. Przy opisie tej grupy respondenci posługiwali się określeniami pejoratywnymi, a cechy przypisywane Arabom były najczęściej negatywne.

Arabowie w oczach Polaków są przede wszystkim leniwi i brudni, agresywni i pozbawieni szacunku dla kobiet. Ponadto cechuje ich brak umiejętności współżycia z innymi, złe wychowanie, kłótniowość, brutalność i okrucieństwo, a także fałszywość, nieszlachetność, interesowność i fanatyzm religijny²⁵⁴.

²⁵¹ *Z czym kojarzy się Polakom słowo „islam”*, OBOP, grudzień 2001.

²⁵² „European Values Survey”, edycja 1999–2000.

²⁵³ J. Nawrocki, *Polskie obrazy obcych. Parapoznawcze komponenty stereotypów Araba, Chińczyka, Murzyna i Żyda*, [w:] *Swoi i obcy*, red. E. Nowicka, t. 1, Warszawa 1990, s. 112.

²⁵⁴ *Ibidem*, s. 117.

Jedynie cechy, które można uznać za neutralne, to religijność, zmysł handlowy, gorący temperament i bogactwo. Autorzy badania podkreślają jednak, że i te cechy mogły być traktowane przez respondentów jako negatywne. Zdecydowanie pozytywną cechą, jaka pojawiła się w odniesieniu do Arabów, był ich silny charakter

Okazało się, że najbardziej nieprzychylnie nastawienie wobec Arabów wykazali respondenci w wieku 20–24 lata, przypisując im najwięcej cech negatywnych: lenistwo, brud i agresywność. Im wyższy był poziom wykształcenia respondentów, tym obraz Araba przez nich prezentowany był mocniej ugruntowany, a cechą charakteryzującą tę grupę stało się lenistwo, obok innych negatywnych cech wymienionych wcześniej. Następną cechą pojawiającą się najczęściej był brak dbałości o higienę. Jeśli chodzi o opis charakteru, to Arabowie uznawani są za osoby popędliwe, wybuchowe i gwałtowne. Z powyższych danych wynika, że Polacy byli wyjątkowo negatywnie nastawieni do tej grupy etnicznej, chociaż posiadali rozbudowany obraz grupy.

Podobne badania przeprowadził OBOP: *Polacy wobec innych narodów. Dynamika bliskości i dystansu, 1988–1998*. Dokonano w nich porównania z postawami Polaków z lat 80. i 90. Ankietowani odpowiadali na pytania mające zilustrować ich nastawienie do obcych kulturowo i etnicznie narodów: w kwestii akceptacji małżeństw mieszanych małżeństwo z Arabem w 1988 roku akceptowało jedynie 37% Polaków, natomiast w roku 1998 44% Polaków odradzałoby związek bliskiej osoby z Arabem, akceptowałoby natomiast 48% respondentów.

Generalnie jako kandydaci do małżeństwa, Chińczycy, Murzyni i Żydzi są w Polsce przychylniej oceniani niż Arabowie. Autorzy badań przyznają, że dla Polaków narody dalekie kulturowo są psychicznie obce. Pomimo tego dystans wobec obcych etnicznie i rasowo zmniejszył się: w roku 1988 67% respondentów przyjęłoby przebadaną, zdrową krew od Araba, w roku 1998 już 80%, natomiast nie przyjęłoby krwi w roku 1988 21%, a w 1998 tylko 16% Polaków.

Komunikaty z badań CBOS-u z lat 2005–2007 pokazują drastyczną zmianę, jaka zaszła w świadomości Polaków po wydarzeniach z 11 września. W sondażu z roku 2005 zatytułowanym *Stosunek do innych narodów*, badani określali swoje nastawienie do poszczególnych narodów przedstawionych w porządku alfabetycznym w skali siedmiopunktowej: od – 3 (maksymalna niechęć) do + 3 (maksymalna sympatia)²⁵⁵. Ponad połowa Polaków (59%) zadeklarowała wówczas zdecydowaną niechęć wobec Arabów, sympatię zaledwie 11%. Średnia wartość na skali sympatii – antypatii wyniosła – 1, 20, co wskazuje na znaczny stopień niechęci, większy nawet niż wobec Rumunów, Romów (Cyganów), Żydów oraz Rosjan²⁵⁶.

W sondażu przedstawiono także zmiany sympatii i niechęci do Arabów w latach 2001–2004, z których wynika, że sympatia stopniowo malała, natomiast stopień niechęci utrzymywał się na zbliżonym poziomie. Autorzy raportu wyjaśniają nieprzyjemne nastawienie Polaków do Arabów aspiracjami cywilizacyjnymi i utożsamianiem się z Zachodem.

²⁵⁵ Sondaż „Aktualne problemy i wydarzenia” przeprowadzono w dniach 3–6 grudnia 2004, na liczącej 973 osoby reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski.

²⁵⁶ Badaniem objęto trzydzieści dwa narody, w większości wchodzące w skład Unii Europejskiej, najbliższych sąsiadów Polski spoza Unii oraz narody pozaeuropejskie: Chińczyków, Japończyków, Wietnamczyków.

Z kolei w badaniach z 2007 roku *Przejawy dystansu społecznego wobec innych narodów i religii*, przeprowadzonych na podobnej próbie respondentów, nie uwzględniono narodowości arabskiej, lecz zapytano o stosunek do małżeństwa syna lub córki z osobą wyznania mahometańskiego. Swoj sprzeciw wyraziło aż 55% Polaków, podczas gdy wobec wyznania mojżeszowego – 47%. Najmniejszy sprzeciw budził związek z osobą wyznania ewangelickiego (31%) i bezwyznaniową (37%). Sondaż ten pokazuje, że Polacy najbardziej dystansują się wobec wyznawców islamu.

Wyniki sondażów mogą budzić zdziwienie, ponieważ na tle innych krajów Unii Europejskiej, Polacy wyrażają niewielkie poczucie zagrożenia atakami terrorystycznymi ze strony ekstremistów muzułmańskich mieszkających w Polsce i zdecydowanie rzadziej łączą islam z przemocą²⁵⁷. Polacy ponad dwukrotnie rzadziej niż Hiszpanie i trzykrotnie rzadziej niż respondenci z krajów Unii przypisują muzułmanom mieszkającym w kraju zwiększające się poczucie tożsamości muzułmańskiej. Nie znaczy to, że w świadomości Polaków zagrożenie atakami ekstremistów nie istnieje, łączą je natomiast z zagrożeniem pochodzącym z zewnątrz²⁵⁸. W badaniach CBOS-u z 2005 roku na pytanie „Czy zgadza się Pan(i) z opinią, że Polska może stać się celem ataków terrorystycznych ze strony fundamentalistów muzułmańskich?”, 83% Polaków odpowiedziało pozytywnie²⁵⁹.

Islam kojarzony jest przez Polaków głównie z Arabami, którzy są najbardziej nie lubianą i wywołującą niechęć grupą narodową, chociaż arabscy mieszkańcy Polski nie byli bohaterami żadnych incydentów, które mogłyby w Polakach wzbudzić wrogość czy poczucie szczególnego zagrożenia²⁶⁰.

Wyniki badań w Polsce mogą niepokoić, ponieważ na tle Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych Polacy wyrażają zdecydowaną niechęć wobec muzułmanów (utożsamionych z Arabami). Pomimo tego, że Polacy nie mają doświadczeń z imigrantami muzułmańskimi, ani też nie byli przedmiotem ataków terrorystycznych, niechęć wobec muzułmanów jest znacznie większa niż w krajach, które borykają się z napływem imigrantów muzułmańskich i przeżyły ataki terrorystyczne (Francja, Wielka Brytania i USA).

Badania opinii publicznej w krajach arabskich pokazują, że Arabowie wykazują się dużą otwartością w stosunku do Zachodu. Charakteryzuje ich samokrytycyzm wobec własnych problemów, posiadają wysoką świadomość uwarunkowanych historycznie resentymentów w odniesieniu do Zachodu²⁶¹.

²⁵⁷ Badanie Pew Research Center z 14 lipca 2005 : *Support for Terror Wanes among Muslim Public. Islamic Extremism: Common Concern for Muslim and Western Publics*. Objęto nim następujące kraje: Francję, Hiszpanię, Holandię, Polskę, Niemcy oraz Wielką Brytanię.

²⁵⁸ K. Górak-Sosnowska, *Wizerunek islamu i muzułmanów w Polsce w świetle badań socjologicznych*, [w:] *Współczesne problemy świata islamu*, red. M. Malinowski, Ożarówski, Gdańsk 2007, s. 141–153.

²⁵⁹ „Poczucie zagrożenia terroryzmem oraz akceptowane działania zwiększające bezpieczeństwo obywateli”, CBOS, wrzesień 2005.

²⁶⁰ Przypadek Ahmeda Ammara, imama wielkopolskiego, który musiał opuścić Polskę w maju 2004, nie został dostatecznie wyjaśniony. Muzułmański Związek Religijny w Polsce zrezygnował z wydania oświadczenia w tej sprawie, kierując się dobrem społeczności muzułmańskiej w kraju.

²⁶¹ M. Lynch, *Voices of the New Arab Public: Iraq, Al-Jazeera and Middle East Politics Today*, New York 2006.

Ponadto zgłaszają chęć współpracy i podjęcia dialogu ze społeczeństwami zachodnimi. Imigranci muzułmańscy w Zachodniej Europie nie widzą sprzeczności między byciem pobożnym muzułmaninem a życiem w nowoczesnym społeczeństwie. Przeważająca część muzułmanów wierzy, że instytucje demokratyczne mogą funkcjonować dobrze w ich krajach. Mimo wzajemnych uprzedzeń, skomplikowanej międzynarodowej sytuacji politycznej, angażującej emocjonalnie obie strony, stosunki między muzułmanami a ludźmi Zachodu nie są tak złe, jak postulują badani w projekcie The Pew Research Center z 2006 roku. Obok różnic istnieją też obszary, gdzie stanowisko zarówno muzułmanów, jak i ludzi Zachodu jest podobne: stosunek do demokracji, potępienie ataków terrorystycznych, problem fundamentalizmu.

Ostatni raport The Pew Center pokazuje, że muzułmańscy imigranci, w większości pochodzenia arabskiego, są w znacznym stopniu zintegrowani z amerykańskim społeczeństwem i podzielają amerykańskie wartości: wiarę w ciężką pracę i osiągnięcie dzięki niej sukcesu życiowego²⁶².

Większość amerykańskich muzułmanów posiada przyjaciół niemuzułmanów (51%), uznają także, że nie powinni izolować się od społeczeństwa amerykańskiego i próbować przejść miejscowe zwyczaje (43%). Zdecydowana większość uznaje też, że nie ma konfliktu między życiem w nowoczesnym społeczeństwie i praktykowaniem islamu (63%).

Przemawia to za odejściem od paradygmatu zderzenia cywilizacji jako jedynego modelu wyjaśniania złożonych stosunków między Zachodem a światem islamu. Prezentowane badania opinii publicznej przedstawiają wielość czynników składających się na wzajemne niezrozumienie i wrogość między muzułmanami i ludźmi Zachodu, wśród których różnice cywilizacyjne nie są najważniejsze. Stąd większą uwagę należałoby zwrócić na wspólne oczekiwania i możliwe płaszczyzny porozumienia w przyszłości.

²⁶² The Pew Research Center, *Muslim Americans. Middle class and mostly mainstream*, For immediate release: May 2007. W ramach projektu przeprowadzono 55 tys. wywiadów, uzyskano próbę 1,050. Cała populacja muzułmanów w Stanach liczy około 2,35 mln. Pew Center podzieliło amerykańskich muzułmanów na: urodzonych poza Stanami Zjednoczonymi *foreign-born Muslims* (65%), z których większość stanowią muzułmanie pochodzenia arabskiego (24%), oraz na urodzonych w USA *native-born Muslims* (35%) – wśród nich większością są czarni Afroamerykanie (20%).



ROZDZIAŁ 4

Zachód i świat arabski: pokojowe współistnienie, współzależność czy konflikt cywilizacji?

4.1. Konsekwencje kontaktów między cywilizacjami

Rozważając najnowszą historię Bliskiego Wschodu, zwłaszcza ostatniego półwiecza, zauważyć można dwie istotne sprawy: pierwsza, to pozostawanie krajów arabskich w obrębie wpływów Zachodu¹, druga to kompletne nieprzystosowanie cywilizacyjne bądź, używając terminu Georgesa Corma, wyobcowanie kulturowe społeczeństw arabskich. Wyobcowanie kulturowe oznacza alienację społeczeństw arabskich wobec świata uprzemysłowionego i, co więcej, wskazuje na postępującą degradację kultury tych społeczeństw, wynikającą z niedorozwoju systemu edukacyjnego². Nie istnieje również mocna i dostrzegalna tożsamość arabska, co wiąże się z brakiem spójności socjokulturowej w krajach świata arabskiego, słabością militarną i polityczną regio-

¹ Poczynając od reform Muhhamada Alego do czasów Sadata, Wielka Brytania, a potem Stany Zjednoczone, posiadała wpływ na funkcjonowanie państwa egipskiego i jego gospodarki. Podobny wpływ na układ polityczny miała Francja w Libanie (do czasu uzyskania przez Liban niepodległości), a obecnie Stany Zjednoczone w Iraku. Przykłady można mnożyć, faktem jest, że od czasów kolonialnych kraje arabskie nie stanowią o sobie w sposób w pełni suwerenny, ponieważ zmiany uderzające w pozycję Zachodu na Bliskim Wschodzie, w interesy ekonomiczne mocarstw zachodnich, spotykają się ze zdecydowanym działaniem tych państw.

² G. Corm, *Bliski Wschód w ogniu...*, s. 135.



nu Bliskiego Wschodu³. Tożsamość arabska miała swoje źródła przede wszystkim w nacjonalizmie arabskim, którego początki sięgają imperium osmańskiego, oraz arabizmie jako odpowiedzi na turkifikację oraz ideologię syjonizmu po pierwszej wojnie światowej. Po podziale imperium na państwa narodowe arabski nacjonalizm inspirowany przez ideologie zachodniego liberalizmu zaczął stawiać się w opozycji do imperializmu. Mocarstwa kolonialne, Wielka Brytania i Francja, przyczyniły się do powstania idei jedności świata arabskiego – od Atlantyku do Zatoki, łącząc kraje arabskie, które w imperium osmańskim były oddzielnymi prowincjami. W obliczu brytyjskiego i francuskiego kolonializmu narodziła się więc arabska solidarność pomiędzy Algierią, Syrią, Egiptem i Irakiem. Tożsamość narodowa uznająca za swój główny komponent język arabski nie mogła też wykluczyć krajów Afryki Północnej⁴. Wraz z umocnieniem się po drugiej wojnie światowej państw narodowych na znaczeniu zyskała idea panarabizmu, której rzecznikiem stał się Naser. Jednakże fiasko unii egipsko-syryjskiej w 1961 roku oraz klęska Arabów podczas wojny sześciodniowej w 1967 roku rozczarowały społeczeństwa arabskie do idei nacjonalizmu. Nowym czynnikiem identyfikacji stał się islam.

Tożsamość arabska nie uniknęła konsekwencji globalizacji i przynależności do świata, gdzie wszystko jest z sobą powiązane:

Ponieważ dyskurs w globalnych systemach władzy tworzony jest *vis-à-vis*, poczucie inności czy odmienności nigdy nie może leżeć jedynie w ciągłości jakiejś kultury albo tradycji. Tożsamość zależy od okoliczności, a nie od esencji⁵.

Poszukiwanie fundamentów własnej tożsamości może prowadzić do poczucia nieautentyczności, gdy odkryje się wielość źródeł i powiązań, które się na nią składają. Dlatego tożsamość stanowi nieciągły proces, jednostki i grupy społeczne tworzą ją niejako na nowo, posługując się tym, co zostało z przeszłości i używając obcych mediów, symboli, języków⁶.

Tożsamość zbiorowa, zwłaszcza społeczeństw orientalnych, ma charakter hybrydyczny, mieszany i względny, a określanie jej za pomocą pojęć ciągłości tradycji i jednorodności kultury zaprzecza ich historycznemu doświadczeniu⁷. Każda tożsamość jako konstrukcja zakłada istnienie innych i pociąga za sobą ustanowienie przeciwieństw, wobec których dokonuje samookreślenia. Jest

złożonym procesem historycznym, społecznym, intelektualnym i politycznym, przybierającym formę walki, w którą są uwikłane jednostki i instytucje we wszystkich społeczeństwach⁸.

³ *Ibidem*, s. 47.

⁴ M. Kramer, *Arab Nationalism: Mistaken Identity*, <http://www.geocities.com/martinkramerorg/ArabNationalism.htm> [20 czerwca 2006].

⁵ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, s. 18.

⁶ *Ibidem*, s. 22.

⁷ *Ibidem*, s. 17.

⁸ E. W. Said, *Orientalizm*, Poznań 2005, s. 455.

Społeczeństwa muzułmańskie nie przeżywają obecnie powrotu do islamu bądź jego odrodzenia, lecz walczą o jego definicję w islamskim społeczeństwie⁹. Procesy te wskazują na szerszy kontekst, który nie ogranicza się wyłącznie do cywilizacji islamu, a który nazywa się pęknięciem wewnątrzcywilizacyjnym. Dotyczy ono przede wszystkim ideologicznego sporu toczącego się w obrębie danej cywilizacji i odnosi się do wewnętrznych napięć powstałych na gruncie różnych obszarów cywilizacyjnych¹⁰. W świetle koncepcji pęknięcia wewnątrzcywilizacyjnego, również Zachód, ale też i Indie oraz Rosja, przeżywają kryzys tożsamości. Konsekwencje napięć wewnętrznych wykraczają daleko poza granice cywilizacji, w której się pojawiły. Indie i świat islamu doświadczają obecnie konfliktu między współczesnym modernizmem politycznym i kulturowym a fundamentalizmem bądź tradycjonalizmem¹¹. Problemem Zachodu z kolei okazuje się nieumiejętność pogodzenia zachodnioeuropejskich uniwersalnych wartości z innymi systemami wartości należącymi do odmiennych cywilizacji. Narzucanie ich siłą lub ignorowanie różnic międzykulturowych musi prowadzić do konfliktów, nie tylko między Zachodem a resztą świata, ale i wywoływać napięcia wewnątrz samego Zachodu. Zachód doświadcza kryzysu, który obejmuje nie tylko sferę ekonomiczną, ale i polityczną i społeczną, oraz powoduje stan zwątpienia w podstawowe wartości stanowiące fundament cywilizacji, przede wszystkim jednak wyznacza charakter stosunków z innymi cywilizacjami szczególnie z islamem, postrzeganym jako zagrożenie¹².

Jedną z konsekwencji kontaktu między cywilizacjami jest katastrofa cywilizacyjna¹³. Katastrofa ta, rozumiana jako unicestwienie lub zanik cywilizacji w jej wymiarze materialnym i duchowym, nie zawsze ma przyczyny zewnętrzne spowodowane ingerencją obcych. Kieniewicz określa katastrofę cywilizacyjną jako przede wszystkim „zanik zdolności ludzi do określania swojej przynależności cywilizacyjnej”¹⁴. Na kategorię katastrofy składają się upadki państw, załamania systemów społecznych, dewastacja infrastruktury materialnej i załamanie równowagi systemu ekologicznego. Podstawowe znaczenie ma jednak zatracenie zdolności jednostek do samookreślenia w sferze wartości i utrata zdolności do znajdowania rozwiązań problemów egzystencjalnych w obrębie własnej cywilizacji, nie ulegając propozycjom i rozwiązaniom wytworzonym przez inne cywilizacje¹⁵. Katastrofa cywilizacyjna oznacza zatem utratę zdolności do czerpania z własnej tradycji i do przemiany rodzimego systemu wartości tak, aby służył rozwojowi społeczeństw, nie naruszając zarazem rdzenia ich tożsamości cywilizacyjnej. Katastrofa cywilizacyjna określa stan rozpadu funkcji systemu

⁹ *Ibidem*, s. 456.

¹⁰ P. Kłodkowski, *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji*, Warszawa 2005, s. 30.

¹¹ *Ibidem*, s. 55.

¹² I. Wallerstein, *Islam, the West, and the World*, „Islam and World System” 1998, October 21.

¹³ Pojęcie to pojawiło się w odniesieniu do cywilizacji europejskiej w związku z konsekwencjami zachowań Europejczyków wobec odmiennych cywilizacji. Wiązało się z negatywną oceną ich postępowania i wyrażało krytykę europocentryzmu. Należy podkreślić, że katastrofy cywilizacyjne nie odnoszą się jedynie do kontaktów cywilizacji europejskiej z innymi kręgami kulturowymi, lecz są kategorią uniwersalną, opisującą jedną z możliwych konsekwencji spotkania dwóch cywilizacji.

¹⁴ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003, s. 198.

¹⁵ *Ibidem*, s. 313.

społecznego, którego rezultatem jest nieodwracalna zmiana tożsamości systemu. Za katastrofę Kieniewicz uznaje także stan kryzysu prowadzącego do zmiany struktur systemów społecznych oraz zanik zdolności do odtwarzania wartości warunkujących zdolność do identyfikacji ponadkulturowej¹⁶. Identyfikacja ponadkulturowa stanowi przestrzeń dialogu z innymi cywilizacjami, ponieważ odwołuje się do uniwersalnych wartości w obrębie danej cywilizacji. Problemem społeczeństw arabskich jest brak takiego ponadkulturowego odwołania do systemu wartości, który mógłby być uznany przez wszystkich członków tego społeczeństwa. Islam w obecnej postaci nie może pełnić roli czynnika identyfikującego, gdyż z jego najnowszą radykalną interpretacją nie zgadza się większość wierzących muzułmanów¹⁷. Istnieją trzy modele katastrofy cywilizacyjnej:

- fizyczna zagłada ludności i zniszczenie wytworów materialnych danej kultury,
- zerwanie ciągłości systemu społecznego z jego wcześniejszymi formami i zniszczenie wytworów duchowych przy zachowaniu przy życiu ludności,
- uzależnienie, czyli adaptacja kultury do wzorów narzuconych z zewnątrz, prowadzące do zmiany tożsamości systemu społecznego.

Dwa pierwsze modele występują razem z ekspansją europejską szczególnie na początku podboju Algierii, trzeci właściwy jest dla podboju kolonialnego i fazy kolonialistycznej na Bliskim Wschodzie. Bezpośrednim skutkiem uzależnienia staje się „utrata zdolności cywilizacyjnej”, czyli zdolności do tworzenia własnej więzi cywilizacyjnej. Epoka panowania kolonialnego prowadziła do uzależnienia systemów społecznych i kultur lokalnych od wzorów i zasad kultury państw dominujących, czego efektem było zaburzenie zdolności jednostek oraz grup społecznych poddanych dominacji do określenia swojej przynależności cywilizacyjnej.

Zerwanie więzi cywilizacyjnej w społeczeństwach kolonialnych nie miało charakteru trwałego i nieodwracalnego. Po demontażu porządku kolonialnego po drugiej wojnie światowej państwa poddane dominacji kulturowej podjęły próby odzyskania dawnej tożsamości bądź zbudowania nowej w obrębie własnego systemu kultury, podobnie jak próby określenia własnej przynależności cywilizacyjnej.

Kategoria katastrofy cywilizacyjnej określa najprecyzyjniej stan kryzysu tożsamości w społeczeństwach krajów arabskich, kłopoty z określeniem identyfikacji ponadkulturowej i przyznaniem się do akceptacji określonego systemu wartości¹⁸. Kryzys cywilizacyjny przejawia się w społeczeństwach arabskich poprzez poczucie zawieszenia między porządkiem tradycyjnym a nowoczesnością, która uznana została za przejaw cywilizacji obcej. Stąd przejawy zachowań nietradycyjnych łączone są z reprezentowaniem postawy obcej cywilizacyjnie. Jeśli nowoczesność i wszystkie zjawiska związane z procesem globalizacji, czyli zjawiskiem dotyczącym wszystkich, uznane zostały za wytwory cywilizacji zachodniej, wymierzone przeciwko światu arabskiemu, to rozdarcie między tradycją, własną przynależnością cywilizacyjną

¹⁶ *Ibidem*, s. 198.

¹⁷ Dla nich nie do zaakceptowania jest, na przykład, uznanie przez fundamentalistów dżihadu w jego formie walki zbrojnej za szósty filar wiary i łączenie islamu z przemocą. Zob.: wyniki badań The Pew Global Project, *The Great Divide: How Westerners and Muslims view each other*, www.pewglobal.org, s. 3–4.

¹⁸ *Turas* – tradycja, panujący porządek polityczny i kulturowy, którego Arabowie muszą przestrzegać.

a nowoczesnością, czyli otaczającą rzeczywistością, wydaje się nie do przekroczenia. Katastrofa cywilizacyjna przekreśla rozwój społeczeństw arabskich zgodnie z ich systemem wartości, ponieważ odpowiedzialna jest za przeciwstawienie tego systemu wartości i kultury tradycyjnej nowoczesności i rozwojowi społecznemu¹⁹. Społeczeństwa arabskie nie mogą wejść na drogę rozwoju, ponieważ nie dopuszczają zmiany systemu wartości. Uporczywe trwanie przy systemie kultury, który uniemożliwia rozwój i zmianę, skazuje te społeczeństwa na stagnację i zacofanie. Zacofanie wyraża się poprzez niezdolność do realizacji celów korzystnych dla społeczeństwa i zdolnych zmienić relacje ze środowiskiem i otoczeniem, aby uzyskać trwałą zmianę całego systemu. Pogarszające się stosunki ze środowiskiem związane są z „niezdolnością do samodzielnego określenia dynamicznej relacji z otoczeniem, wyrażonej w postaci wzrostu gospodarczego”²⁰. Koncepcja katastrofy cywilizacyjnej może wydawać się słuszna i trafna w stosunku do opisu współczesnych społeczeństw arabskich, jedynie przy założeniu ciągłej i stałej tożsamości zbiorowej, odwołującej się do niezmiennej tradycji. W konsekwencji prowadzi do uznania większości społeczeństw postkolonialnych za zbiorowości niezdolne do określenia swojej przynależności cywilizacyjnej i znajdujące się w stanie kryzysu tożsamości. Tak jednak nie jest, przeczy temu udana modernizacja krajów Zatoki Perskiej, szczególnie Bahrajnu i Kuwejtu, Maroka, Tunezji.

Fuad Ajami uważa, że kontakty społeczeństw Bliskiego Wschodu z Zachodem w ciągu ostatniego półwiecza ujawniły kryzys polityczny i kulturalny panujący w krajach arabskich: rozłam polityczny wśród krajów regionu, kulturalny podział na zwesternizowane elity i lud. Ponadto przyczyniły się do upadku wcześniejszych ideologii nacjonalizmu, modernizmu, jedności arabskiej i powstania „impasu pokoleniowego” między zsekularyzowanym pokoleniem rodziców a teokratyczną generacją synów²¹. Jeśli można założyć, że stan zacofania występuje w krajach arabskich²² jako proces związany głównie ze stanem świadomości danego społeczeństwa, to jedyną drogą wyjścia z kryzysu staje się refleksja nad własną kulturą i przynależnością cywilizacyjną.

System kultury właściwy dla cywilizacji arabskiej nigdy nie był skostniały i niezmienny, jego podstawową właściwością była zdolność asymilacji różnych i odmiennych wzorów kulturowych, oraz dostosowanie się do istniejących warunków²³. W szczególności podczas panowania kolonialnego elity społeczeństwa arabskiego zdobywały europejskie wykształcenie i modernizowały się.

Po okresie dekolonizacji społeczeństwa odrzucały modernizację z powodu przekonania o racjonalności powrotu do własnej, rodzimej kultury. Sądono, że pozbycie się zewnętrznej zależności i związanej z nią organizacji społeczeństwa oraz obcych instytucji, skieruje dawne kraje kolonialne na drogę rozwoju. Dotąd zdominowany

¹⁹ F. Ajami, *Szejkowie, myśliciele, terroryści*, Warszawa 2002, s. 112–113.

²⁰ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii...*, s. 304.

²¹ F. Ajami, *Szejkowie, myśliciele, terroryści...*, s. 12.

²² Moim zdaniem, tak jest na przykład w Egipcie: epoka Nasera była prawdopodobnie bardziej postępową niż Sadata czy Mubaraka. Naser oddzielał państwo od religii, Sadat uzależnił kraj od kapitału zachodniego i wzmacnił pozycję Braci Muzułmanów, natomiast polityka Mubaraka pogłębiła nierówności społeczne.

²³ B. Lewis, *The West and the Middle East*, „Foreign Affairs”, January 1997, http://www.travelbrochuregraphics.com/extra/the_west_and_the_middle_east.htm [4 października 2006].

system kultury przywrócić miał społeczeństwu wartości i zasady mające podstawowe znaczenie dla jego odrodzenia. Dramatem okazało się ujawnienie, że to system kultury lokalnej został najbardziej naruszony przez wpływy kolonializmu. Tradycja stała się miejscem, gdzie „zdeformowane przez kolonializm zasady postępowania”²⁴ uocniły się i zaczęły być traktowane jako część dziedzictwa kulturowego społeczeństwa, a „odwoływanie się do tradycji oznaczało zwykle utrwalanie modeli czy stosunków ukształtowanych pod rządami kolonialnymi i pod wpływem zależności”²⁵. Rozłam w obrębie dotychczasowego świata i związane z tym rozwarstwienie społeczne doprowadziły do wypracowania przez każdą niemal grupę własnego modelu religijności. Przy tym zaczęto traktować te modele za jedyne i prawdziwe wykładnie tradycji. Religia przestała legitymować społeczny porządek. Dla warstw najbiedniejszych stała się siłą jednoczącą przeciwko kolonialnym wpływom i korupcji miejscowych notabli. Przestała być też podstawą państwowego porządku i integralną częścią życia na rzecz stania się jedną z form ideologii i poglądu na świat. Podobne przemiany dotknęły samą tradycję, która z czynnika integrującego społeczność stała się narzędziem służącym do dominacji nad innymi i przekonaniem jednej grupy wobec innej o posiadaniu religijnego autorytetu. To, co należało do praktyki codziennego życia, nigdy naprawdę nie zostało uświadomione – zaczęło wymagać zdefiniowania i określenia na nowo. W wyniku tego procesu powstało wiele tradycji uzurpujących sobie prawo do bezwzględnej ważności dla wszystkich, lecz będących w opozycji wobec siebie²⁶.

System kultury, wcześniej wrażliwy na bodźce i zmiany zachodzące wewnątrz struktury społecznej, stał się zachowawczy, nie nadał za przemianami dotyczącymi społeczeństwa. Proces ten w krajach islamskich umacnia się z powodu identyfikacji tradycji z autentyczną tożsamością społeczeństw arabskich i utożsamienia modernizacji z westernizacją, traktowaną jako przedłużenie kolonializmu. Z kolei sięganie do wzorów sprzed epoki kolonialnej uzależnione było od poglądów prezentowanych przez naukę interpretującą teksty prawne i religijne zgodnie z zasadami właściwymi dla cywilizacji europejskiej²⁷. Stąd autentyczność tradycyjnego przekazu nie mogła być zachowana. Odwoływanie się do własnej tradycji pojawiło się w krajach arabskich już w XIX wieku w odpowiedzi na narastającą technologiczną i kulturową przewagę Zachodu. Muhammad Abduh i Raszid Rida przekonani byli, że rywalizacja i próby dogonienia Europy muszą odbywać się na płaszczyźnie określonej przez cywilizację zachodnią i przez dostosowanie islamu do zdobyczy naukowych Zachodu. Jednocześnie cywilizacja arabska nigdy nie odrzuciła własnego dziedzictwa cywilizacyjnego, elity dążyły do syntezy obu kultur, a modernizacja została odrzucona, ponieważ nie rozwiązała problemu zacofania krajów arabskich. Rozwiązania powstałe w krajach zachodnich pozostały modelem zewnętrznym wobec rzeczywistości krajów zależnych i paradoksalnie po epoce kolonialnej niezdolne były wpłynąć na zmianę systemu kultury, który stał się zachowawczy i zamknięty. Zacofanie i moderniza-

²⁴ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii...*, s. 355.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ M. Gilsenan, *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Arab World*, New York 1982, s. 254–264.

²⁷ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii...*, s. 356.

cja, zatem stanowią dziedzictwo kolonializmu i z nimi, zdaniem Kieniewiczza, muszą zmierzyć się kraje postkolonialne.

Kolonializm pozostaje nadal elementem tożsamości społeczeństw Wschodu, chociaż jest świadomie odrzucany przez niemal wszystkie grupy społeczne krajów poddanych kolonialnej dominacji. Jego wpływ dla kształtowania współczesnej świadomości tych społeczeństw wydaje się nie do przecenienia²⁸. Rozczarowania związane z procesem modernizacji i świadomość odstawania od krajów rozwiniętych spowodowały zwrot ku wartościom rodzimej kultury, przede wszystkim jednak odrzucenie przez społeczeństwa arabskie przekonania o uniwersalności wartości kultury zachodniej. Odrzucenie uniwersalizmu cywilizacji europejskiej czy też zachodniej stało się elementem kształtowania polityki przez państwa postkolonialne i wyrazem dążenia do ostatecznego uwolnienia się od wpływów kolonializmu²⁹.

Wyróżnić można dwa modele wyjścia z zacofania i odcięcie się od dziedzictwa kolonializmu w krajach arabskich: łączenie modernizacji z rewolucją społeczną i łączenie modernizacji z tradycjonalizmem. Kraje arabskie (Egipt, Syria, Irak) w większości wybrały drogę rewolucji, czyli zerwanie z tradycyjnym systemem wartości na rzecz budowy nowego społeczeństwa socjalistycznego. Zniesiono elementy struktur tradycyjnych i elementy powstałe w wyniku kontaktu z Zachodem, co tłumaczy tragiczną sytuację współczesnego Iraku. W krajach, w których zachowano monarchię i konserwatywne rządy, takich jak Arabia Saudyjska czy Jordania, elementy kultury muzułmańskiej zostały utrzymane, a modernizacja stała się postępującym procesem, struktura społeczna pozostała niezmienną przy zachodzących zmianach systemu kultury. Równocześnie przynależność cywilizacyjna społeczeństw tych krajów jest jasno określona. Natomiast w krajach porządku socjalistycznego w wyniku prób zniesienia tradycyjnego systemu kultury, modernizacja postrzegana jest jako zagrożenie, któremu system kultury musi się przeciwstawić i staje się skostniały przy postępujących zmianach struktury społecznej. Jednocześnie kraje te poszukują nowych ideologii w celu wyrażenia własnej tożsamości: jako państwa niezaangażowane czy też kraje jedności arabskiej³⁰.

Obok stosunków opartych na dominacji możliwe są kontakty niepociągające za sobą podporządkowania i uzależnienia jednej cywilizacji od drugiej. Kieniewicz uznaje spotkanie cywilizacji za relację między dwoma równorzędnymi partnerami. Spotkanie zakłada sytuację równowagi, ponieważ elementy obcej kultury nie zdobywają przewagi nad elementami kultury, z którą dochodzi do kontaktu. System obronny cywilizacji podczas spotkania nie zostaje zniesiony, a jego struktura wewnętrzna pozostaje nienaruszona. Spotkanie nie oznacza jednak zamknięcia na wpływy zewnętrzne, cywilizacje zdolne są przekazywać sobie energię i informacje, w wyniku których powstaje przestrzeń pośrednia; przestrzeń wspólna, w której dochodzi do spotkania. Spotkanie to „dynamiczna, ale zrównoważona relacja między ludźmi,

²⁸ *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward W. Said*, red. G. Viswanathan, New York 2002, s. 16.

²⁹ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii...*, s. 356.

³⁰ Fragment ten odnosi się do faktu uzyskania niepodległości przez kraje arabskie i lat 60. Obecnie idea jedności, czy też niezaangażowania świata arabskiego, jest równie żywa.

wiążąca dwa systemy społeczne we wspólnej przestrzeni³¹. Spotkanie pozwala na wchodzenie w relacje między ludźmi należącymi do odmiennych cywilizacji przy zachowaniu ich tożsamości. Relacja ta niewątpliwie zakłada komunikację, pomimo wyznawania przez uczestników spotkania różnych systemów wartości. Dzięki równowadze strukturalnej nie zachodzi uzależnienie, czy też zagłada jednej ze stron, może natomiast dojść do syntezy i wykreowania odrębnej rzeczywistości społecznej. Taką syntezą było na przykład powstanie nowej jakości cywilizacyjnej w wyniku intensywnych kontaktów między chrześcijanami, muzułmanami i żydami, oraz spotkania przedstawicieli trzech cywilizacji na Półwyspie Iberyjskim. Za spotkanie można także współistnienie kultury zachodniej i muzułmańskiej w Libanie w drugiej połowie XX wieku.

Formuła spotkania wymaga istnienia dwóch partnerów o wyraźnie określonej przynależności cywilizacyjnej. Jeśli więzi z własną cywilizacją są słabe, zwiększa to możliwości zastąpienia spotkania przez konfrontację i konflikt. Jedną z możliwości wzmocnienia więzi i zdolności do określania przynależności cywilizacyjnej jest odwołanie się do dziedzictwa kulturowego. Paradoksalnie istnienie określonej tożsamości i silnej więzi cywilizacyjnej sprzyja spotkaniom i dialogowi między cywilizacjami, podczas gdy osłabiona i niesprecyzowana tożsamość pociąga za sobą relacje podporządkowania i przemocy. Gdyby cywilizacja arabska w jej obecnym stadium nie znajdowała się w kryzysie, nie zastosowano by koncepcji Huntingtona dla opisu relacji między Zachodem a światem arabskim, a paradygmat zderzenia okazałyby się nieprzydatny.

4.2. Kolonizacja – Algieria, dominacja – Egipt, konfrontacja – Irak, pokojowe współistnienie – Liban

W tym miejscu zostaną przedstawione rodzaje kontaktów między Zachodem a światem arabskim, jakie miały miejsce w przeszłości i z jakimi mamy do czynienia współcześnie. Zamierzam odwołać się do teorii kolonializmu Jana Kieniewicza oraz jego koncepcji cywilizacji. W myśl jego rozważań, kolonializm stanowił zjawisko umożliwiające przejście od ekspansji do dominacji, w którym podbój i eksploatacja zastąpiły kontrolą militarną i relacjami podporządkowania, zniewolenia i wykorzystania. Początkowe uznanie obiektu podboju za podmiot równorzędny przez państwa kolonialne ustąpiło poczuciu wyższości wobec społeczeństw kolonizowanych. Dwa pierwsze podrodziały: kolonizacja i dominacja odnoszą się do Algierii i Egiptu w różnych momentach ich historii. Algieria stanowi klasyczny przykład kolonizacji i jej wpływu na system społeczno-kulturowy społeczeństwa tradycyjnego, natomiast Egipt za czasów Muhammada Alego i kolejnych władców z jego dynastii stanowi przykład utrwalania dominacji potęgi obcej w kraju, który zaczął się modernizować i wkraczać na drogę samodzielnego rozwoju. Ponadto Egipt można uznać za przykład katastrofy cywilizacyjnej, czyli stanu uzależnienia poprzez adaptację kultury do wzorów narzuconych z zewnątrz, który prowadzi do zmiany systemu społecznego. Rezultatem narzuconej społeczeństwu modernizacji stała się utrata przez społeczeń-

³¹ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii...*, s. 204.

stwo egipskie podstawowej zdolności do przemiany własnego systemu kultury zgodnie z tożsamością cywilizacyjną. Irak i Liban to dwa przeciwstawne modele kontaktu między Zachodem a krajami arabskimi. Współczesny Irak jest miejscem konfrontacji radykalnych ugrupowań terrorystycznych z legalną władzą kraju i wojskami obcymi, jest konfrontacją wojującego islamu z cywilizacją zachodnią, ale i konfliktem między radykalnym islamem prezentowanym przez Al-Kaidę a społeczeństwem irackim. Liban, jako przykład pokojowego współistnienia, wymaga odwołania się do formuły spotkania, gdzie relacje między cywilizacjami opierają się na równowadze partnerów. Spotkanie pozwala na zaistnienie wspólnej przestrzeni, dialogu, przy zachowaniu przez strony ich tożsamości. Historia tego kraju jest źródłem pluralizmu kultury i przykładem syntezy odmiennych jakości cywilizacyjnych.

Rodzaje kontaktów między cywilizacjami były i są wyznaczone przez Zachód: istotne jest, w jaki sposób społeczeństwa Algierii, Egiptu, Iraku i Libanu odpowiadają na sytuację dominacji.

4.3. Kolonizacja – Algieria

Algieria była kolonią francuską przez sto trzydzieści lat. Była też pierwszym podbitym krajem Maghrebu, dlatego też stała się obiektem eksperymentów i projektów kolonizacyjnych zastosowanych później przez władze francuskie w innych krajach³². Na początku podboju Francuzi nie mieli sprecyzowanych koncepcji dotyczących zarządzania nowo zdobytym terytorium. Powstawały one w trakcie utrwalania się obecności francuskiej na terenie Algierii, przeważnie metodą prób i błędów. Z uwagi na szczególny status Algierii jako kolonii, a nie protektoratu, wypracowane przez Francję sposoby sprawowania władzy i zarządzania zostały zrealizowane do końca i doprowadziły do głębokich przeobrażeń społecznych i kulturowych w tym kraju. Celem kolonizacji francuskiej było ukształtowanie relacji zależności wobec metropolii i utrwalenie stanu zacofania społeczeństwa algierskiego. Zależność osiągnięto poprzez zniszczenie dotychczasowych struktur społecznych: umniejszenie znaczenia przywódców plemion i wprowadzenie obcego systemu administracji i sądownictwa, z urzędnikami francuskimi (pomocnikami miejscowymi posługiwano się jedynie na najniższych szczeblach). Natomiast stan zacofania był wynikiem działań w sferze religijno-kulturowej – zagarnięto ziemie należące do lokalnych fundacji religijnych i unicestwiono tradycyjny system oświaty związany z działalnością fundacji – *hubus*, które prowadziły system szkół koranicznych³³. Sprawy kultu poddane zostały urzędnikom Biur Arabskich. Priorytetem dla władz francuskich było zniesienie języka arabskiego i innych języków miejscowych, a wprowadzenie zamiast nich języka francuskiego. Podejmowano próby rozbicia jedności społeczeństwa muzułmańskiego od wewnątrz

³² A. Dziubiński, *Podbój Maghrebu przez Francję 1830–1934*, Warszawa 1983, s. 154.

³³ Francuzi starali się znieść dochody pochodzące z dóbr „martwej ręki”, czyli *hubusów*, które zapewniały zaplecze finansowe dla działalności ulemów, wymierzonej przeciwko dominacji metropolii. Dzięki kontroli administracyjnej utworzyli grupę uzależnionych od siebie szachów, czyli arystokracji religijnej, i podporządkowali sobie mistyczny ruch marabutów. Słusznie wiązali opór narodowy Algierczyków z funkcjonowaniem instytucji religijnych.

przez przeciwstawianie sobie Arabów Kabyłom, marabutów i urzędników tubylczych szejkom plemion oraz elitom i przywódcom algierskiego islamu. Zniewolenie dotyczyło wszelkich sfer życia, powodowało segmentację gospodarki i odpowiedzialne było za tworzenie się warstwy społecznej współpracującej z administracją kolonialną. W tym kontekście modernizacja w krajach podporządkowanych była, zdaniem Kieniewicz, instytucjonalizacją zniewolenia w nowych strukturach społecznych.

Zmiany w dziedzinie gospodarczej spowodowały upadek wielkich rodzin, pozbawionych majątku i wpływów³⁴. Nie były one w stanie spełniać funkcji honorowych wynikających z wysokiego urodzenia: jałmużny, gościnności, utrzymywania klienteli. Z przedstawicieli starych rodów uformowała się nowa klasa związana z systemem kolonialnym, obdarzana względami i zaszczytami przez administrację francuską. Członkowie owych rodzin pełnili dziedzicznie funkcje kadich, oficerów, tłumaczy, radców generalnych, delegatów finansowych. Charakteryzowało tę warstwę oderwanie od społeczeństwa i nadmierny solidaryzm rodzinny zastępujący więź narodową³⁵.

Obok rodów współpracujących z władzą kolonialną istniały rodziny reprezentujące interes narodowy i współtworzące nowe ponadplemienne więzi skierowane przeciwko obcej dominacji. Na początku XX wieku w miastach ludność muzułmańska stanowiła mniejszość w stosunku do Europejczyków. Burżuazja algierska reprezentowana była przez nieliczne rodziny mieszczańskie i nowopowstałą elitę majątkową i intelektualną, do której należeli: funkcjonariusze muzułmańscy, czyli profesorowie i wykładowcy w medresach, nauczyciele, kadi – sędziowie i kadi – notariusze, tłumacze sądowi i wojskowi³⁶. Podupadło rzemiosło, a liczne zawody przestały istnieć po wprowadzeniu przemysłu i fabryk oraz zaniku rynków zbytu.

Kolonizacja a system oświaty

Zniszczenie tradycyjnego systemu oświaty stało się celem polityki kolonialnej w Algierii. Lokalny system zaczynał być sterowany przez siły zewnętrzne, co przyczyniło się do jego dezintegracji i uczyniło podatnym na wpływy obce. Społeczeństwo algierskie, jako mniej zróżnicowane gospodarczo i ze słabszymi strukturami politycznymi, poddane zostało mocniejszej presji kulturowej niż na przykład egipskie. Francuski system administracji uderzył przede wszystkim w bezpłatną sieć szkół koranicznych. W momencie podboju Algierii ich sieć była niezwykle rozwinięta, Francuzi stwierdzili wówczas, że prawie wszyscy Arabowie umieli czytać i pisać. Szkoły koraniczne uczyły bowiem dzieci obu płci języka arabskiego i Koranu. Istniały również szkoły pozwalające kontynuować naukę języka klasycznego, a w znajdujących się przy meczetach medresach wykładano zasady islamu i przekazywano tradycje islamiczne. Przekazanie budynków – meczetów i innych publicznych dóbr – na własność państwa pozbawiło szkoły koraniczne ich podstawy materialnej i zmusiło nauczycieli do emigracji. Ci, którzy zdecydowali się pozostać, zostali bez wynagrodzenia i domów³⁷.

³⁴ E. Podhorska-Reklajtis, *Być narodem. Problemy kultury współczesnej Algierii*, Warszawa 1971, s. 40.

³⁵ *Ibidem*, s. 41.

³⁶ *Ibidem*, s. 42.

³⁷ *Ibidem*, s. 51.

W większości uległy zniszczeniu *zawija* ze zbiorami manuskryptów oraz ośrodki kształcące kadich, muftich i wykładowców medresów. Nie kształcono nowych nauczycieli, a wykonywanie zawodu nauczyciela koranicznego było utrudnione przez skomplikowane przepisy administracyjne.

Kolonialna polityka Francji spowodowała wzrost analfabetyzmu w społeczeństwie algierskim. Wszystkie arabsko-muzułmańskie instytucje oświatowe zostały zastąpione szkołami francuskimi, w których istniała dyskryminacja rasowa i wyznaniowa. Ponadto sieć szkół francuskich nie dorównywała liczbą usuniętym szkołom koranicznym. Ich celem było nie kształcenie, lecz utrwalanie wpływu i panowania Francji w Algierii. Wykształcenie miało być dostępne jedynie dla wąskiej elity muzułmanów uczęszczających do szkół, z przewagą uczniów pochodzenia europejskiego, co miało ułatwić ich asymilację z Francją. Reszta ludności muzułmańskiej – około 97% pozostawała poza zasięgiem szkoły³⁸. Francuski system oświaty obejmował obowiązkiem szkolnym wyłącznie chłopców od szóstego do piętnastego roku życia, dziewczynki uczyły się w szkołach zawodowych tkactwa i haftu. W szkołach początkowych nauczano podstawowej znajomości języka francuskiego, arabski występował w medresach i liceach jako drugi język obcy³⁹. W wyniku doświadczenia kolonializmu, Algieria stała się więc krajem analfabetów, 85% ludności nie potrafiło czytać i pisać, elita twórcza z kolei nie znała swojego rodzimego języka, kultury pisanej i posługiwała się niemal wyłącznie językiem francuskim. W kulturze powstał rozdzźwięk między odczuwaniem a myśleniem wytworzony przez kolonializm⁴⁰. Dwoistość myślenia i języka pociągnęła za sobą wyalienowanie elit z własnego środowiska i tradycyjnej kultury. Jednocześnie wykształcone elity dostrzegały nieprzystawalność klasycznego języka arabskiego do przemian, jakie dotknęły społeczeństwo algierskie. Język arabski nie rozwijał się, zastygł w formie sprzed kilkuset lat, intelektualisci otwarcie mówili o międzynarodowym kryzysie języka arabskiego, związanym z podziałem na język sakralny, klasyczny i niezmienny oraz na język żywy, ludowy.

Obowiązujący system szkolnictwa sprzyjał utożsamieniu się uczniów wyłącznie z kulturą francuską i propagował ideę asymilacji. Wraz ze wzrostem obcych wpływów w każdej niemal dziedzinie życia, w społeczeństwie algierskim zwiększała się jednocześnie wrogość wobec zmian i innowacji. Napływ nowych informacji przyczyniał się do wzrostu zachowawczości lokalnej kultury i skostnienia struktury społecznej. Zderzenie z nowymi wzorami kultury powodowało umocnienie tradycyjnych struktur życia społecznego. Znalazło to swój wyraz w pielęgnowaniu tradycyjnego modelu rodziny – jako przeciwwagi do zagrożeń niesionych przez kolonizację. Elżbieta Reklajtis sądzi, że ewolucja rodziny algierskiej, dotąd hamowana przez zastój myśli islamu, została całkowicie wstrzymana przez obcą okupację. W skali społecznej i prywatnej została utrzymana nierównowaga między płciami, prestiż mężczyzny górował nad rolą kobiety, ograniczonej do wychowywania dzieci. Rodzina zwróciła się przeciwko wszystkiemu, co francuskie i pielęgnowała tradycyjne zwyczaje: model patriarchalny z dominującą pozycją mężczyzny, oddzielenie kobiet jako wyraz honoru

³⁸ *Ibidem*, s. 53.

³⁹ *Ibidem*, s. 56.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 273.

rodziny, przestrzeganie protokołu wśród najbliższych i rozwijanie poczucia godności osobistej i rodzinnej⁴¹.

Évolués – kolonializm jako część tożsamości

Zniewolenie społeczeństw kolonizowanych znalazło swój najpełniejszy wyraz w sferze kultury i świadomości. Wyrażało się w uznaniu wyższości idei pochodzących z obcej kultury nad wartościami kultury własnej. Kolonializm jako część tożsamości społeczeństw uzależnionych powodował ponadto określanie się ich zawsze wobec sił dominujących, rzadko wobec własnej kultury. Budowanie tożsamości nie miało charakteru samodzielnego i autonomicznego. Przykładem są muzułmańscy wychowankowie szkół francuskich, oddani całkowicie idei integracji i asymilacji z Francją. Przywiązani do wartości kultury francuskiej uważali się za Francuzów, wiążąc przyszłość Algierii z Francją. Wykorzenie tego pokolenia polegało na zawieszeniu między tradycyjną kulturą islamską a nowoczesną kulturą francuską. Społeczeństwo muzułmańskie uważało ich za odstępców od wiary, a administracja francuska nie dopuszczała do pełnej asymilacji. Społeczność europejska nie uznawała tej grupy za równą sobie. *Évolués* nie utożsamiali się z narodem algierskim, za swoją ojczyznę uznawali Francję. Pojęcie honoru łączyli z lojalnością wobec metropolii, co zapewniało trwałość postaw asymilacyjnych i profrancuskich nawet w obliczu represji wobec ludności muzułmańskiej⁴². Przede wszystkim charakteryzowało ich przekonanie o własnej niższości, gotowość do przejmowania wyznaczonych ról i akceptacja przedstawianego wzoru. Zniewolenie przejawiało się w chęci naśladownictwa i imitacji cywilizacji obcej w celu podwyższenia własnej pozycji.

Przyjmowanie przez „naturalizowanych” Algierczyków języka, kultury i francuskiego stylu życia prowadziło także do rezygnacji z koranicznego statutu osobistego i postrzegane było przez muzułmanów jako wyparcie się tożsamości muzułmańskiej. Algierskie elity intelektualne potępiały przyjmowanie francuskiego obywatelstwa, natomiast zeuropeizowani *évolués* zaangażowani byli w udostępnienie tego obywatelstwa jak najszerszym warstwom ludności muzułmańskiej bez utraty statutu koranicznego – w celu osiągnięcia integracji. Algierscy Francuzi uważali, że dzięki osiągnięciu przez ludność muzułmańską niezależności ekonomicznej i politycznej uda się zbudować trwałe związki Algierii z Francją. Suwerenność narodowa nie była dla nich korzystną drogą rozwoju dla zacofanego społeczeństwa algierskiego. Poprawa warunków życia, prawo do pracy, ochrona kultury arabskiej służyć miały wzmocnieniu społeczeństwa w obrębie władzy francuskiej. Instytucje republiki francuskiej według *évolués* chroniły przed kolonialnymi strukturami państwa algierskiego i dawały nadzieję na równouprawnienie muzułmanów w jego ramach⁴³.

Zeuropeizowana elita *évolués* utrzymywała korzystny obraz Francji i jej kultury, metropolia kojarzyła się im z nowoczesnością i postępem. *Évolués* niezdolni byli do

⁴¹ *Ibidem*, s. 201.

⁴² *Ibidem*, s. 132.

⁴³ *Ibidem*, s. 144.

określania się jako Algierczycy, wpływ kultury francuskiej na ich osobowość uniemożliwił im także podjęcie walki narodowowyzwoleńczej przeciwko metropolii, kiedy utracili złudzenia o liberalnej Francji⁴⁴. Reklajtis podkreśla, że stały kontakt z językiem i jego kulturą, obcą ale zaadoptowaną jako własna, wyklucza obojętność uczuciową wobec narodu, który ją tworzy⁴⁵. Algierska świadomość narodowa nie mogła wykształcić się w pełni w tej grupie społecznej z powodu jej głębokiego przywiązania do wartości kultury francuskiej, pomimo dostrzegania sprzeczności między ideałami humanistycznymi głoszonymi przez tę kulturę a polityką wobec ludności skolonizowanej. Warstwa *évoluée* stanowiła przykład działania kolonializmu jako zasady podległości w sferze kulturowej, gdzie dokonywało się takie przekształcenie bodźców zewnętrznych, aby doprowadzić do przetworzenia struktury systemu lokalnego w określonym kierunku, czyli uzależnienia go kultury obcej.

Działalność ulemów algierskich jako przykład wpływu kolonizacji na powstanie świadomości narodowej

Kolonializm warunkował wszelkie relacje, które wyniknęły z powstania i późniejszych przekształceń tożsamości społeczeństwa algierskiego wobec faktu dominacji: z jednej strony asymilację, czyli modernizację elit społecznych, z drugiej – opór i walkę narodowowyzwoleńczą. W 1931 roku powstało Stowarzyszenie Algierskich Ulemów złożone z ulemów⁴⁶ różnego pochodzenia, wykształconych w krajach Orientu, Tunisie i Maroku. Wobec braku w Algierii ważnych ośrodków życia religijnego, stowarzyszenie ulemów przyjęło na siebie rolę reformatorów kultury islamu i nosicieli idei narodu algierskiego. Uzdrowienie islamu dotyczyło nie tylko doktryny i życia religijnego, lecz przede wszystkim przeobrażenia społeczności muzułmańskiej. Według ulemów, wierzący muzułmanie nie mogli podporządkować się panowaniu niewiernych⁴⁷.

Ulemowie występowali przeciwko wpływom marabutyizmu na masy wiernych i uznawali go za ruch szerzący ignorancję i wyzysk prostej ludności algierskiej. Nawoływali do budowania niezależności gospodarczej kraju przez odrzucenie produktów pochodzących z zagranicy i zachowywania godności wobec obcych wpływów, zakazywali naśladowania obcego stylu życia. Przeciwstawiali się idei asymilacji głoszonej przez wychowanków francuskiego systemu szkolnictwa i stanowili źródło afirmacji narodu algierskiego:

Poszukaliśmy w historii i w teraźniejszości i stwierdziliśmy, że muzułmański naród algierski ukształtował się i istnieje, tak jak ukształtowały się wszystkie narody świata. Naród ten posiada własną historię szczyjącą się wielkimi czynami; ma swoją jedność religijną i językową, swoją kulturę, swoją tradycję i swoje cechy, złe i dobre, podobnie jak każdy inny naród na zie-

⁴⁴ *Ibidem*, s. 186.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 187.

⁴⁶ Ulemowie algierscy tworzyli arystokrację intelektualną, wykształconą w najlepszych muzułmańskich uniwersytetach: w Fezie, Tunisie i Kairze – a więc poza Algierią, która nie posiadała uczelni tego typu. Kształcąc się poza granicami kraju, mieli kontakt z ideologią panislamizmu, która niewątpliwie wpływała na ich antyfrancuską działalność.

⁴⁷ E. Podhorska-Reklajtis, *Być narodem...*, s. 99.

mi. Stwierdzamy dalej, że ten algierski naród nie jest Francją, nie może być Francją i nie chce być Francją. Jest niemożliwe, by był Francją, gdyby nawet pragnął asymilacji. Posiada on swoje określone terytorium, które stanowi Algieria w swoich aktualnych granicach⁴⁸.

Ben Badis⁴⁹ odwoływał się do pojęcia „narodowości etnicznej”, pod którą rozumiał religię, kulturę, język, historię, rasę i ojczyznę, czyli to, co tworzyło muzułmański naród algierski. Nawiązywał też do pojęcia „narodowości politycznej” oznaczającej instytucje administracji państwowej, które tylko czasowo znajdują się w obcych rękach⁵⁰.

Program ulemów nie nawoływał do walki zbrojnej, byli oni przekonani, że Algieria może osiągnąć niezależność i niepodległość w drodze pokojowego i długotrwałego procesu przemian społeczeństwa algierskiego, które skłonią Francję do zmiany polityki. Ulemowie skoncentrowani byli na dokonaniu przemiany społeczeństwa w stronę jego odnowy moralnej i pobudzenia procesów kulturowych mających doprowadzić do zwiększenia świadomości narodowej i narodzenia osobowości algierskiej. Pole działalności ulemów, przez powstanie kół i zrzeszeń, którym przewodzili, ograniczone było do tradycyjnego miejskiego środowiska⁵¹. Meczety zostały wyłączone z uprawiania działalności reformatorskiej, ponieważ administracja kolonialna wydała zakaz przemawiania w nich, prawo to posiadały jedynie osoby wyznaczone.

Ulemowie – reformiści występowali przeciwko przywódcom bractw religijnych i zwolennikom władz francuskich jako grupom działającym wbrew interesom własnego narodu. Bractwa religijne szerzyły, ich zdaniem, pospolitą i pełną przesądów wersję islamu, podczas gdy podkreślenie racjonalnych elementów islamu mogło przyczynić się do jego odrodzenia. Ulemowie starali się upowszechnić język arabski i rozbudzać dumę arabską poprzez odwołanie do islamskiej przeszłości⁵². Stworzyli sieć prywatnych szkół nazywanych koranicznymi dla wprowadzenia w błąd władz francuskich. Obok tradycyjnego programu zapewniały one wiadomości z historii Algierii, geografii i matematyki, kształtowały w wychowankach poczucie odrębności narodowej i przywiązania do ojczyzny. Pełne wykształcenie podstawowe dawały również wolne medresy prowadzone przez ulemów. Dla dzieci uczęszczających do szkół francuskich prowadzili zajęcia dodatkowe z arabskiej historii i islamu.

W roku 1955 w całej Algierii istniało około 411 ośrodków nauki prowadzonych przez ulemów. Założyli także jedną szkołę średnią przygotowującą do studiów na uniwersytetach muzułmańskich⁵³. Działalności ulemów przeciwne jednak były kręgi tradycjonalistów, marabuci oraz ulemowie sunniti. Wpajanie uczuć patriotycznych miało za swoją podstawę nauczanie islamu, ulemowie nie odwoływali się do ideologii politycznych. Stojący na czele Stowarzyszenia szejek Ben Badis wydał fatwę, w której

⁴⁸ Odpowiedź ulemy Ben Badisa na artykuł Ferhata Abbasa, „Al-Shihab”, kwiecień 1936, artykuł cytowany w „L’Afrique Française”, listopad 1936, cytat za: E. Podhorska-Reklajtis, *Być narodem...*, s. 101.

⁴⁹ Szejk zorganizował Stowarzyszenie Muzułmańskich Ulemów Algierii.

⁵⁰ A. Kasznik-Christian, *Pod znakiem arabo-islamizmu. Uwagi o algierskim ruchu narodowym XIX–XX w.* [w:] *Studia historyczne ofiarowane prof. Wacławowi Felczakowi*, Kraków 1993, s. 195.

⁵¹ Dzięki swojej działalności ulemowie wzmacniali poczucie przynależności do wspólnoty zdolnej przeciwstawić się rzeczywistości kolonialnej w Algierii.

⁵² E. Podhorska-Reklajtis, *Być narodem...*, s. 104.

⁵³ *Ibidem*, s. 105.

zakazywał przyjmowania narodowości niemuzułmańskiej, odwoływania się od wyroków wydanych zgodnie z prawem koranicznym oraz zawierania małżeństw z niemuzułmankami⁵⁴. W roku 1956 ulemowie zerwali z koncepcją pokojowego zerwania z Francją i opowiedzieli się za walką zbrojną. Konflikt algierski pojmowali wyłącznie w kategoriach relacji między kolonistami a podporządkowaną im ludnością, nie przeciwstawiali chrześcijan i muzułmanów. Po przystąpieniu ulemów do powstania, objęto sankcjami ich działalność dydaktyczną.

Zaangażowanie francuskie w Algierii znalazło swój wyraz w nowym elemencie tożsamości narodowej, w skład której zaczęła wchodzić świadomość kolonialna. Posiadanie Algierii jako kolonii oznaczało włączenie jej terytorium do terytorium narodowego i traktowanie tego kraju jako integralnej części Francji⁵⁵. Utożsamienie idei kolonialnej z narodową uczyniło proces dekolonizacji Algierii szczególnie trudnym i dramatycznym. Walka narodowowyzwoleńcza Algierczyków przedstawiana była jako zagrożenie suwerenności narodowej Francji i działania terrorystyczne wymierzone przeciwko państwu francuskiemu⁵⁶. Analizy ekspertów rządowych w latach 50. XX wieku wykazały jednak całkowitą nieopłacalność posiadania Algierii. Kolonia nie była w stanie sama się utrzymać i była finansowana przez metropolię. Państwo miało stały deficyt handlowy, a budżet funkcjonował dzięki stałym pożyczkom i subwencjom francuskim. Przemysł nie rozwijał się, ponieważ brakowało specjalistów i wykwalifikowanej siły roboczej, nie wykształcił się też wolny rynek wewnętrzny (jedynym inwestorem było państwo). Kapitał prywatny istniał jedynie w rolnictwie. Dodatkowym argumentem przemawiającym za opuszczeniem kolonii był gwałtowny przyrost ludności muzułmańskiej i jej pauperyzacja, ponieważ nie wzrosły wydatki na utrzymanie Algierii. Mimo to Francja aż do powstania V Republiki nie zdecydowała się na rezygnację z polityki imperialnej⁵⁷. Uczynił to dopiero de Gaulle. Francuzi pozostawili po sobie zdeintegrowane społeczeństwo i zniszczone struktury państwa, istniejącego przed podbojem w 1830 roku. Tłumaczy to ogromną rolę islamu w późniejszej historii niepodległej Algierii i traktowanie go jako substytutu państwa⁵⁸.

4.4. Dominacja – Egipt

Spośród wszystkich państw arabskich Egipt najwcześniej doświadczył wpływów Zachodu. Stanowi przykład udanego podboju za pomocą stosowania presji dyplomatycznej i uzależnienia ekonomicznego. Kontakt z Zachodem rozpoczął się od inwazji Napoleona w 1798 roku. Następnie kolejni władcy, poczynając od Muhammada Paszy, podejmowali próby unowocześnienia państwa i modernizacji kraju, wzorując się na rozwiązaniach europejskich. Rozbudowane kontakty z Zachodem spowodowały wzrost uzależnienia kraju od europejskich instytucji finansowych i upadek gospo-

⁵⁴ *Ibidem*, s. 114.

⁵⁵ Takie wyobrażenie zostało dodatkowo wzmocnione przez udział Algierczyków (muzułmanów) po stronie Francji w pierwszej wojnie światowej.

⁵⁶ A. Kasznik-Christian, *Wojna algierska 1954–1962. U źródeł niepodległej państwowości*, Łódź 2001, s. 40.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 68.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 75.

darki tradycyjnej, który doprowadził do przejścia władzy w Egipcie przez Brytyjczyków w 1882 roku pod nominalnym zwierzchnictwem Turcji. Kiedy Turcja podczas pierwszej wojny światowej stanęła po stronie państw centralnych, Wielka Brytania zmieniła status prawny Egiptu na protektorat. W wyniku nacisków ruchu narodowo-wyzwoleńczego Wielka Brytania zniosła protektorat w 1922 roku, pozostawiając sobie kontrolę nad bezpieczeństwem państwa, ochroną mniejszości narodowych i linii komunikacyjnych. Pomimo ustanowienia w Egipcie monarchii konstytucyjnej, kraj znajdował się nadal pod okupacją brytyjską do 1936 roku. Stała obecność brytyjskich sił zbrojnych gwarantowała utrzymanie przemian administracyjnych, gospodarczych i kulturowych w ramach procesu ich podporządkowania interesom imperium. Kontakt z Europą pozostawił trwałe ślady w świadomości, sposobie życia Egipcjan, wpłynęła także na kształtowanie się poczucia ich odrębności narodowej: najpierw podczas podboju francuskiego, potem przez kontakty Muhammada Alego z ekspertami z Europy, wreszcie w czasie kolonialnego panowania Wielkiej Brytanii.

Sytuacja Egiptu wydaje się szczególna na tle innych państw arabskich. Egipt jest przykładem rozdarcia między aspiracjami zmodernizowanych elit zwróconych w stronę Zachodu, a resztą społeczeństwa należącego do porządku tradycyjnego, nie z powodu wyboru, lecz trudności strukturalnych. Zwesternizowane elity czerpią z Zachodu swoje wyobrażenia na temat życia w społeczeństwie obywatelskim, które w żaden sposób nie przystają do rzeczywistości społecznej kraju, opartej na stosunkach nierówności, niskim poziomie oświaty, występowaniu skrajnej nędzy i silnym tradycjonalizmie. Ich narodowe aspiracje nie znajdowały wsparcia w tradycji koranicznej ani w panarabizmie Nasera. Znajdują się dokładnie pośrodku, między starym, tradycyjnym światem a nowoczesnością, co przekłada się na niestabilność rządów w Egipcie⁵⁹. Powstanie tych elit jest wynikiem utrwalania, jako ostatniego etapu, ekspansji kolonialnej, który charakteryzował się tworzeniem przedziałów społecznych, związanych z kolonialnym podziałem przestrzeni kraju podporządkowanego, na obszar gospodarczo związany z metropolią oraz pozostający w izolacji.

Dominacja brytyjska

Wpływy brytyjskie w Egipcie zaznaczyły się jeszcze przed objęciem władzy przez lorda Cromera. Sukcesy militarne Muhammada Alego spowodowały interwencję Wielkiej Brytanii, która zmusiła paszę do kapitulacji w 1849 roku i zahamowała dalszą ekspansję Egiptu. Muhammad Ali musiał opuścić Syrię i Palestynę oraz zredukować liczebność swojej armii. Ponieważ cały przemysł i szkolnictwo w Egipcie istniało na potrzeby wojska, żądania mocarstw europejskich i Turcji pociągnęły za sobą upadek lokalnego przemysłu, ograniczenia reform w kraju i spadek liczby szkół świeckich. Skurczył się egipski rynek wewnętrzny, spadł popyt, a kraj poprzez zniesienie barier celnych w wyniku układu handlowego między Turcją a Anglią w 1838 roku, został włączony do europejskiego wolnego rynku opartego na konkurencji. Podporządkowanie gospodarki Egiptu potrzebom imperium brytyjskiego utrwaliło monokulturo-

⁵⁹ D. Lerner, *The Passing of the Traditional Society*, New York–London 1966, s. 259.

wy charakter upraw. Konieczność produkcji coraz większej ilości bawełny pociągała za sobą wzrost powierzchni ziemi pod jej uprawę. Kształtowanie zależności Egiptu powstawało przez wprowadzanie kolei, rozbudowę sieci komunikacyjnej i przemysłu tekstylnego. Rezultatem innowacji było zniszczenie inicjatyw lokalnych i własnej wytwórczości na rzecz importu gotowych technologii i produktów. Import tkanin fabrycznych umożliwiał tworzenie na miejscu przemysłu typu europejskiego; jednocześnie z wywołaniem potrzeby stałego importu produktów z Europy następowała zmiana społeczna. W wyniku nowego sposobu produkcji znaczna część ludności straciła możliwości wytwarzania materiałów i zarobkowania. Powstanie taniego transportu wbrew pozorom nie przyczyniło się do wzrostu gospodarczego, lecz ułatwiło import z zagranicy i powiązanie rynku lokalnego z gospodarką światową⁶⁰.

Zacofanie społeczeństw poddanych obcym wpływom umocniło się w momencie zniszczenia podstaw gospodarczych właściwych dla funkcjonowania społeczeństw stacjonarnych. Doszło do przemian, które były konieczne dla systemu z racji jego adaptacji, ale z drugiej strony utrwalały jego zacofanie.

System koncesji przyznanych kompaniom handlowym w Egipcie sprzyjał zadłużeniu kraju w europejskich bankach i przynosił ogromne zyski Francji i Wielkiej Brytanii. Ułatwiał również podporządkowanie gospodarki kraju obcemu kapitałowi. W wyniku rozpoczęcia budowy Kanału Sueskiego opodatkowanie ludności Egiptu w latach 1861–1875 wzrosło pięciokrotnie, lecz nie zatrzymało to procesu zadłużenia państwa. Korzystając z okazji Brytyjczycy wykupili 44% akcji Towarzystwa Kanału Sueskiego. Przyczynili się także do modernizacji kraju poprzez budowę linii kolejowych i telegraficznych, rozszerzenie upraw o bawełnę, ryż i cukier. Dynamiczny rozwój gospodarczy, będący rezultatem otwarcia Kanału i intensywnego eksportu bawełny egipskiej na rynki europejskie, przyniósł zwiększenie się liczby ludności o 50%. Niemniej gospodarka kraju nie rozwijała się samodzielnie i zgodnie z potrzebami ludności, system upraw podporządkowany interesom Wielkiej Brytanii stał się monokulturowy. Anglicy dążyli do rozbudowy gospodarki bawełnianej kosztem rozwoju innych upraw, takich jak zboże, które przed kolonizacją stanowiło podstawowy dział rolnictwa egipskiego. Egipt został zmuszony do importu wielu artykułów spożywczych, które wcześniej sam produkował. Jednokierunkowy rozwój gospodarki kraju hamował jednocześnie postęp w przemyśle i systemie oświaty. Te sfery funkcjonowania państwa dotknął regres. Lord Cromer prowadził taką politykę podatkową, która wspierała import gotowych artykułów przemysłowych z Anglii i obciążała przemysł lokalny. Zaznaczył się także spadek liczby uczniów w szkołach⁶¹. W roku 1876 władca Egiptu Ismail Pasza ogłosił niewypłacalność państwa, spowodowało to narzucenie Egipcjom Międzynarodowego Zarządu Długu Państwowego, który przybrał postać angielsko-francuskiego systemu kontroli obejmującego dochody kraju oraz zarząd nad koleją i portem w Aleksandrii⁶².

Rządy następców Muhammada Alego pogłębiły jeszcze zależność kraju od mocarstw zachodnich: wydanie koncesji Ferdynandowi Lessepsovi na budowę i użyt-

⁶⁰ *Ibidem*, s. 249.

⁶¹ M. Gdański, *Arabski Wschód*, Warszawa 1963, s. 139.

⁶² *Ibidem*, s. 135.

kowanie Kanału Sueskiego przez Saida Paszę w 1856 roku oraz plan modernizacji Egiptu realizowany przez Ismaila Paszę, opierający się na pożyczkach w bankach europejskich. W 1878 roku po ogłoszeniu niewypłacalności państwa, pomimo sprzedaży przez Egipt Wielkiej Brytanii akcji spółki Kanału, powstała specjalna komisja brytyjska, która miała zadecydować o losach kraju. W wyniku decyzji podjętych przez komisję, do rządu egipskiego wprowadzono dwóch Europejczyków: Francuza i Anglika, którzy mieli sprawować kontrolę nad gospodarką i finansami państwa. Rosnącym wpływom Wielkiej Brytanii nie przeszkodziło powstanie zbrojne wymierzone przeciwko władzy kedywa, z którym wiązano wzrost kontroli brytyjskiej w Egipcie. Brytyjczycy stłumili powstanie we wrześniu 1882 roku, dokładnie w rok później lord Cromer objął urząd konsula generalnego, który sprawował przez dwadzieścia cztery lata. Władza sprawowana była przez kedywa, w rzeczywistości jednak Egipt rządzony był przez trzydziestu dziewięciu brytyjskich doradców, w Kairze stacjonował także brytyjski garnizon wojskowy.

Od wybuchu pierwszej wojny światowej Egipt stał się protektoratem brytyjskim z władzą Wysokiego Komisarza i dwustutysięczną armią brytyjską. Jeszcze za panowania Muhammada Alego Wielka Brytania umocniła swoją pozycję przez wprowadzenie na obszarze Egiptu specjalnego prawodawstwa przeznaczonego dla cudzoziemców. Dzięki niemu obcokrajowcy uzyskali w Egipcie wyjątkowy status: objęci byli immunitetem prawnym, finansowym i przysługiwała im nietykalność osobista. Ponadto podlegali wyłącznie sądom do spraw obcokrajowców, gdzie oprócz sędziów egipskich, urząd sprawowali sędziowie europejscy. W sądach tych obowiązywał europejski kodeks prawny. Korzystne dla Europejczyków rozwiązania prawne przyczyniły się do wzrostu liczby cudzoziemców i sprzyjały prowadzeniu przez nich zróżnicowanej działalności gospodarczej.

Celem powstałego systemu było przyjęcie takich form organizacyjnych, które umożliwiłyby najefektywniejsze wykorzystanie gospodarcze i polityczne kraju. Organizacja władzy służyła wyłącznie interesom gospodarczym metropolii, dlatego pomijano inne dziedziny, które mogłyby służyć rozwojowi społeczeństwa egipskiego, między innymi rozwój systemu oświaty. W 1910 roku aż 13% ziemi w Egipcie należało do Europejczyków, którzy kontrolowali przy tym handel detaliczny, drobny przemysł, system irygacyjny i uprawę bawełny. Tworzyli także klasę średnią, obsadzając zawody lekarzy, prawników, aptekarzy, inżynierów oraz zajmując stanowiska w administracji, do których Egipcjanie nie mieli dostępu.

Okupacja brytyjska spowodowała dyskryminację Egipcjan w niemal wszystkich dziedzinach życia gospodarczego, politycznego i społecznego⁶³. Egipt wiele zyskał na kontaktach z Zachodem, przede wszystkim nowoczesną ekonomię i silną władzę, która odcięła go od wpływów imperium tureckiego. Zetknięcie z techniką i myślą Zachodu spowodowało szok kulturowy i ferment intelektualny. Narodził się egipski nacjonalizm. Egipcjanie zaczęli dostrzegać mankamenty brytyjskiej administracji, przede wszystkim brak postępu w rozwoju edukacji ludności i poprawy sytuacji materialnej, brak reform społecznych.

⁶³ J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie...*, s. 42.

Bezpośrednim skutkiem dominacji brytyjskiej było powstanie nacjonalizmu egipskiego. Obok szejcha Rifa'a Rafi at-Tahtawiego⁶⁴, który jako jeden z pierwszych wyjechał na stypendium do Francji, wpływ na egipskie teorie polityczne mieli także Dżamal ad-Din al-Afghani, Muhammad Abduh i Raszid Rida. Tahtawi podjął próbę pogodzenia europejskich form ustrojowych z muzułmańską tradycją religijną, w celu zniesienia zacofania cywilizacyjnego świata islamskiego w stosunku do Europy. Dążył do zachowania muzułmańskiego systemu wartości i religii w obliczu wpływów europejskich poprzez refleksję nad tradycją zawartą w Koranie i sunnie, aby wartości tradycji muzułmańskiej przystosować do wymogów współczesności. Afghani występował przeciwko europejskiej dominacji politycznej i ekonomicznej w świecie arabskim.

Odpowiedzią na ekspansję, przede wszystkim Wielkiej Brytanii, miało być urzeczywistnienie idei jedności wszystkich krajów muzułmańskich w oparciu o jedność cywilizacji islamu. Wspólnota dziedzictwa kulturowego była tym, co łączy kraje arabskie wobec dominacji cywilizacji Zachodu. Zdaniem Afghaniego, polityczna fragmentaryzacja krajów arabskich była etapem przejściowym do realizacji jedności krajów muzułmańskich. Spadkobiercą idei jedności stał się prezydent Naser. Muhammad Abduh z kolei starał się wykazać otwartość islamu na zmieniającą się rzeczywistość społeczną w świecie arabskim. Opowiadał się za nowoczesnością, wskazywał jednakże, że zbyt szybka modernizacja kraju i laicyzacja życia społecznego przy istnieniu silnej warstwy religijnej jako strażnika tradycji, może spowodować nie postęp społeczeństwa egipskiego, ale jego dezintegrację⁶⁵.

Egipski ruch odnowy islamu z końca XIX wieku traktowany jest przez wielu badaczy jako pierwszy etap rozwoju nacjonalizmu arabskiego, etap, który skupił się przede wszystkim na obronie tożsamości kulturowej i systemu wartości wobec narastającej dominacji cywilizacji europejskiej⁶⁶.

Nacjonalizm o charakterze politycznym rozwinął się później, na przełomie XIX i XX wieku i przybrał postać zorganizowanych partii politycznych. Egipski ruch narodowy stworzyli Mustafa Kamil (1874–1908) oraz Ahmad Lutfi as-Sajjid (1872–1963). Była to ideologia świecka, skierowana na obudzenie świadomości narodowej w społeczeństwie egipskim. Kamil postawił sobie za cel uświadomienie Egipcjanom ich odrębności narodowej w stosunku do wspólnoty muzułmańskiej. Jednocześnie pojawiło się pojęcie *ummy* – wspólnoty narodowej w odróżnieniu od *ummy* – wspólnoty religijnej.

Nacjonałści egipscy Lutfi as-Sajjid i Kasim Amin odrzucali jednak religijne umocowanie egipskiej wspólnoty narodowej. Dążyli do podjęcia przez wszystkich Egipcjan odpowiedzialności za losy kraju i wyzwolenia go spod okupacji brytyjskiej.

⁶⁴ Tahtawi (1801–1873), działacz ruchu modernistycznego w Egipcie, ukończył Al-Azhar z tytułem imama i przez Muhammada Alego został wysłany na stypendium do Paryża. Po powrocie zajął się reformą szkolnictwa, stworzył m.in. pierwszą arabską uczelnię wyższą typu europejskiego, był także kierownikiem Biura do spraw Tłumaczeń, które wydawało liczne tłumaczenia poświęcone europejskim ideom rewolucyjnym i demokratycznym, oraz podręczniki.

⁶⁵ A. Mrozek-Dumanowska, T. Stajuda, *Kształtowanie się nowoczesnej państwowości egipskiej*, Warszawa 1991, s. 29.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 29.

4.5. Konfrontacja – Irak

20 marca 2003 roku wojska amerykańskie rozpoczęły atak na Irak. Zgodnie z doktryną ogłoszoną przez prezydenta Busha po 11 września 2001 roku, Irak wraz z Koreą Północną i Iranem stanowią „oś zła”, czyli kraje wspierające terroryzm i dysponujące bronią masowej zagłady. Oskarżenie o wspieranie terroryzmu islamskiego przeciwko USA i udowodnienie przez administrację amerykańską prac nad budową broni jądrowej przez Irak, dało prezydentowi Bushowi nieograniczone możliwości działania. Pomimo sprzeciwu ONZ, Stany Zjednoczone i Wielka Brytania zdecydowały się wystąpić przeciwko Saddamowi Husajnowi. Na forum ONZ Bush uzasadniał konieczność ataku, podkreślając niewypełnienie przez Saddama rezolucji ONZ, między innymi o zaprzestaniu represji wobec swoich obywateli z 1991 roku i o umożliwieniu powrotu wszystkim jeńcom i uwięzionym oraz, również z tego samego roku, rezolucji o zwrocie ciał zmarłych. Prezydent USA wysunął też żądania dotyczące wznowienia misji inspektorów rozbrojeniowych ONZ w Iraku. W odpowiedzi Irak domagał się całkowitego zniesienia sankcji. W obliczu narastającego zagrożenia atakiem ze strony Stanów Zjednoczonych, władze irackie zgodziły się bezwarunkowo na rozpoczęcie kontroli przez inspektorów. W samym Iraku Amerykanie podjęli działania służące podburzeniu opozycji przeciwko reżimowi Husajna⁶⁷. Zdaniem Marka Dziekana, opozycja iracka nie miała podstaw do konsolidacji, ponieważ była podzielona i słaba, ponadto reprezentowała poszczególne grupy etniczne i wyznaniowe: Iracki Kongres Narodowy na emigracji w Londynie, pod przewodnictwem Ahmeda Szalabiego, składał się z przedstawicieli Kurdów, szyitów, sunnitów oraz innych sił politycznych, w Ammanie działała Iracka Zgoda Narodowa. W Iraku opozycję stanowiły partie kurdyjskie i Najwyższe Zgromadzenie Rewolucji Muzułmańskiej pod przewodnictwem Muhammada Fakira al-Hakima. Opozycja iracka nie ma też sprecyzowanych poglądów na przyszły kształt państwa. Zachodni komentatorzy twierdzą, że może to doprowadzić do rozpadu kraju na trzy niezależne państwa: kurdyjskie na północy, sunnickie w centrum i szyickie na południu. Nie zakładają możliwości przyszłego zjednoczenia się całego narodu irackiego wobec amerykańskich sił okupacyjnych.

Konfrontacja oznacza relację między ludźmi należącymi do odmiennych kręgów kulturowych, charakteryzujących się odmiennymi systemami wartości związanymi z ich przynależnością cywilizacyjną. Konfrontacja jest długotrwała i sprzyja sprecyzowaniu tożsamości stron biorących w niej udział⁶⁸. Wojna w Iraku pokazuje, w jaki sposób opór przeciwko obcej dominacji znajduje swoje miejsce przez konfrontację w wymiarze kulturowym. Wydaje się kwintesencją wzajemnych stosunków między dwoma światami: zachodnim a muzułmańskim. W znacznej mierze doszło do niej dzięki istnieniu takiego paradygmatu, jak koncepcja zderzenia cywilizacji. Podział państw na walczące z terroryzmem i stanowiące „oś zła”, zaproponowany przez administrację Busha, pokrywa się z podziałem cywilizacyjnym, gdzie „oś zła” reprezentują państwa spoza zachodniego kręgu cywilizacyjnego. Przynależność Iraku do

⁶⁷ M. M. Dziekan, *Historia Iraku*, Warszawa 2002, s. 193.

⁶⁸ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do cywilizacji...*, s. 209.

świata islamu pociąga za sobą przypisanie społeczeństwu irackiemu określonych cech i skłonności, między innymi do przemocy i braku zdolności do współpracy. Po obaleniu Saddama, zgodnie z misją cywilizacyjną reprezentowaną przez Stany Zjednoczone uznano, że naród iracki nie jest w stanie sam wyłonić rządu i sprawować władzy w swoim kraju. W postawie tej istnieją pozostałości po orientalizmie i milczącym założeniu o wyższości kultury zachodniej nad Orientem. Sytuacja w samym Iraku uwidacznia podziały, jakie istnieją w całym świecie muzułmańskim, na islam umiarkowany i radykalny oraz terroryzm, który wydaje się towarem importowanym. Przedstawicielem islamu umiarkowanego jest niewątpliwie szyicki przywódca ajatollah Al-Sistani, który nawołuje do zgody i współpracy z rządem, a chociaż jest proamerykański, ma na względzie dobro ludzi, wspólnotę wiernych i zgodność z zasadami islamu szyickiego. Natomiast Muktada as-Sadr reprezentuje islam walczący, antyamerykański i bezkompromisowy. Trzecią siłę stanowi terroryzm, oderwany od sytuacji politycznej i społecznej Iraku, nakierowany wyłącznie na sianie destabilizacji, a jego ofiarami są przede wszystkim muzułmanie.

Saddam Husajn

W 1968 roku w Iraku doszło do zamachu stanu, w wyniku którego władzę przejęła panarabska partia Baas w porozumieniu z wojskowymi nacjonalistami. Prezydentem został Ahmad Hasan al-Bakr, a Saddam Husajn piastował stanowisko sekretarza generalnego. Wkrótce Husajn przekształcił tajną policję w państwową służbę bezpieczeństwa i odsunął prezydenta od władzy. Rozpoczął czystki polityczne również w obrębie własnej partii i przeprowadził masowe publiczne egzekucje wymierzone przeciwko komunistom, studentom, Kurdom i szyitom⁶⁹. Usunął z Iraku także Chomeiniego, który znalazł w Nadżafie schronienie po wygnaniu z Iranu w roku 1964. W roku 1979 przejął oficjalnie władzę w kraju. Jego pierwszym posunięciem było rozpoczęcie wojny z Iranem, w którym władzę zdobył w wyniku rewolucji muzułmańskiej sprawował ajatollah Chomeini. Wojna przekształciła się w konflikt trwający osiem lat. Jej bezpośrednią przyczyną była kwestia sporna dotycząca talwegu nad Szatt al-Arab. Rzeczywistym powodem była jednak walka o hegemonię w rejonie Zatoki Perskiej i wpływy na Bliskim Wschodzie. Saddam nie mógł pozwolić na rozszerzenie rewolucji muzułmańskiej na inne kraje regionu, w tym na Irak zamieszkały w większości przez szyitów, zwłaszcza że po zamordowaniu Muhammada as-Sadra Chomeini wezwał szyitów irackich do buntu i obalenia Husajna. W czasie tej wojny Irak uzyskał wsparcie Arabii Saudyjskiej, emiratów położonych nad Zatoką Perską zagrożonych przez ekspansję irańską. ZSRR wraz z krajami bloku wschodniego, a także Egipt, Syria, Algieria, Libia i OWP pozostały neutralne, opowiadając się raczej za Iranem. Iran otrzymywał pomoc wojskową USA do czasu, aż okazało się, że posiada

⁶⁹ Działalność polityczną prowadzili w tym okresie w Iraku Muhammad Bakir as-Sadr i Muhsin al-Hakim, duchowni szyicki. As-Sadr był założycielem partii szyickiej – Partii Propagandy Muzułmańskiej, ale został wkrótce zamordowany przez służby bezpieczeństwa, po tym jak w Iranie doszedł do władzy Chomeini. Jego syn Muktada as-Sadr został przywódcą pierwszej rebelii skupiającej szyitów przeciwko okupacji amerykańskiej w Iraku.

zdecydowaną przewagę nad Irakiem. Wówczas Stany Zjednoczone zmieniły politykę i zaczęły wspierać Irak, ograniczając dostawy broni do Iranu. Dzięki pomocy Amerykanów Irak w roku 1988 wyparł całkowicie armię irańską ze swojego terytorium i obszaru spornego. W roku 1990 podpisano układ pokojowy.

Jeszcze przed podpisaniem pokoju z Iranem, Husajn zaatakował Kuwejt. Inwazja spowodowana była przez rzekomą kradzież ropy irackiej przez Kuwejt z przygranicznych pól naftowych, oraz przez historyczne zaszczości i pretensje Iraku do terytorium Kuwejtu. Konsekwencją napaści stało się wprowadzenie przez ONZ embarga na handel z Irakiem. Husajn ogłosił Kuwejt prowincją Iraku i zażądał wycofania się Izraela z terytoriów okupowanych, wznowił także stosunki dyplomatyczne z Iranem. W listopadzie Rada Bezpieczeństwa ONZ zezwoliła na użycie siły w razie niewycofania się Husajna z Kuwejtu. W roku 1991 przeprowadzono akcję „Pustynna burza”: wojska USA, Wielkiej Brytanii, Francji, Arabii Saudyjskiej i Egiptu, pod dowództwem amerykańskim zaatakowały Irak. Kraje arabskie zajęły odmienne stanowiska wobec nowego konfliktu: Irak znalazł wsparcie tylko w Jemenie, OWP i Jordanii. 28 stycznia Irak został pokonany i zmuszony do bezwarunkowej kapitulacji oraz wycofania się z Kuwejtu. Osłabienie pozycji Husajna przyczyniło się do powstania kurdyjskiego na północy Iraku i szyickiego na południu. Niestety, obydwie zrywy zostały krwawo stłumione przez siły rządowe, nie doczekały się też żadnej pomocy ze strony USA. Reżim Husajna pozostał nienaruszony. Od roku 1998 Stany Zjednoczone i Wielka Brytania włączyły się w akcję „Pustynny lis”, mającą na celu niszczenie obiektów wojskowych produkujących broń masowego rażenia. Jednak bombardowania Iraku rozpoczęły się zaraz po wojnie w Zatoce w 1991 roku i trwały aż do inwazji amerykańskiej w 2003.

W dzisiejszym Iraku w jaskrawej formie zauważyć można określanie własnej tożsamości, konfrontowanie elastyczności własnego systemu wartości z odmiennym stylem życia. Choć w kraju toczy się wojna, jest on przykładem konfrontacji międzywilizacyjnej, właśnie dlatego, że Irakijczycy nie poddali się biernie władzy amerykańskiej; starają się zachować autonomię i suwerenność decyzji, wolność wyboru. Trudno w tej sytuacji mówić o jedności tego narodu, ponieważ jest on podzielony, różne grupy zachowują się zgodnie ze swoimi przekonaniem – stanowi to dowód autentycznej wolności i odwagi dokonywania wyboru. Szyici wzięli udział w pierwszych od czterdziestu lat demokratycznych wyborach, opowiedzieli się za zmianami, dając przykład postawy obywatelskiej innym grupom i zarazem narażając się na niebezpieczeństwo. Sunnici zbojkotowali wybory, jednakże tak samo jak szyici występują przeciwko terroryzmowi. Ekstremiści muzułmańscy wydają się być produktem nieudolnej polityki amerykańskiej i działań wymierzonych przeciwko ludności cywilnej Iraku. Ich działania są bezpośrednimi skutkami przemocy stosowanej przez wojsko amerykańskie. Gdyby Irakijczycy nie występowali przeciwko posunięciom władz stabilizacyjnych, można byłoby mówić o ekspansji neokolonialnej lub dominacji. Relacja konfrontacji zakłada równość stron i wzajemne wpływy. W wyniku konfrontacji dochodzi do umocnienia elementów składających się na tożsamość zarówno Amerykanów, jak i Irakijczyków. Amerykanie przypisują sobie prawo do rozszerzania demokracji i wolności za pomocą środków przymusu. Określają swoją tożsamość poprzez wyobrażenia o własnej potędze, nieomylności i przez występowanie w słusznej

sprawie: obrony demokracji i niszczenia terroryzmu islamskiego. Irakijczycy z kolei, występując przeciwko przemocy ekstremistów i władz okupacyjnych, opowiadają się za pokojem i suwerennością. Wydarzenia w Abu-Ghraib, które miały miejsce w kilka miesięcy po inwazji amerykańskiej, a zostały ujawnione pół roku później, wskazują na silny wpływ paradygmatu zderzenia cywilizacji na świadomość amerykańskich żołnierzy. To oni reprezentowali cywilizację, natomiast społeczeństwo irackie ze względu na przypisaną mu islamską przynależność cywilizacyjną, zostało wyłączone ze wspólnoty cywilizowanego świata i potraktowane jako wyjęte spod wszelkiego prawa – tak międzynarodowego, jak i praw człowieka⁷⁰.

Niezwykle trudno ocenić w tak krótkim czasie znaczenie inwazji amerykańskiej na Irak i jej wpływ na sytuację na Bliskim Wschodzie. Być może jest jeszcze za wcześnie na ocenę nowego konfliktu między Zachodem a Wschodem, na pewno jednak Stany Zjednoczone potwierdziły swoją pozycję hegemonu w regionie i głównego autora wydarzeń, co wydaje się potwierdzać „fantastyczne tezy o globalnej wojnie cywilizacji”⁷¹.

4.6. Pokojowe współistnienie – Liban

Na terenie Libanu w sposób najbardziej wyraźny doszło do zetknięcia się cywilizacji arabskiej i europejskiej oraz ukształtowania się wzorów tolerancji i wzajemnego poszanowania między ludnością muzułmańską i chrześcijańską, mimo licznych problemów i różnej natury trudności⁷².

Liban posiada na Bliskim Wschodzie najwyższy procent ludności mieszkającej w miastach, stanowiącej społeczeństwo konsumentów, uczęszczającej do szkół i uczestniczącej w życiu publicznym kraju. Wysoki stopień modernizacji kraju wiąże się z jego historią i różnorodnymi wpływami z zewnątrz, które poprzez kontakty handlowe, liczne misje religijne i działalność oświatową zyskały znaczenie dla kształtowania się przyszłości kraju. Związki chrześcijańskich mniejszości z europejskimi kościołami przyczyniły się do rozprzestrzenienia licznych misji chrześcijańskich, które przejęły kontrolę nad „kanałami oświecenia”, czyli szkołami, prasą, kontaktami zewnętrznymi. Muzułmanie zmuszeni byli korzystać z nich, jeśli chcieli uczestniczyć w życiu kulturalnym kraju. Dzięki gazetom i magazynom publikowanym przez libańskich chrześcijan, między innymi w Egipcie w 1870 roku, egipcjanie mogli włączyć się w nurt arabskiego kulturalnego odrodzenia. Europejcy i amerykańscy misjonarze, zakładając szkoły i wydając gazety spełniali podobne funkcje modernizujące różnorodne religijne społeczeństwo, co zachodni eksperci w akademiach wojskowych imperium osmańskiego⁷³. Religijna i militarna edukacja była podstawowym

⁷⁰ Mówię w tym kontekście o społeczeństwie irackim, ponieważ zgodnie z raportem Hirsha – 60% przetrzymywanych i torturowanych w Abu-Ghraib Irakijczyków nie miało nic wspólnego z irackimi służbami bezpieczeństwa, ani nie występowało przeciwko siłom stabilizacyjnym.

⁷¹ G. Corm, *Bliski Wschód w ogniu...*, s. 518.

⁷² I. El-Cheikh, *Przyczyny wojny domowej w Libanie w latach 1975–1990*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2004, nr 3, s. 195.

⁷³ D. Lerner, *The Passing of the Traditional Society...*, s. 171.

celem ich działalności, której ubocznym skutkiem okazała się transmisja zachodniej kultury i języków do wpływowych grup społeczeństwa.

Odkąd chrześcijanie wprowadzili nowoczesny model edukacji; począwszy od szkół podstawowych do uniwersytetu, zdystansowali inne wspólnoty wyznaniowe, jeśli chodzi o stopień wykształcenia, szczególnie muzułmanów. W latach 60. XX wieku w Libanie ponad 70% społeczeństwa umiało czytać i pisać, co stawiało ten kraj na pozycji nieporównywalnej z innymi arabskimi państwami regionu.

Wyznawanie wiary chrześcijańskiej łączyło się z westernizacją członków wspólnot kościołów: unickiego, ortodoksyjnego i protestanckiego, poprzez których odbywały się kontakty z Zachodem. Najbardziej postępową grupą pośród chrześcijan byli maronici utrzymujący silne związki z Rzymem i Francją, która jednocześnie zapewniała im bezpieczeństwo na terenach muzułmańskich. Publikacja pierwszej muzułmańskiej gazety była prawdopodobnie inspirowana przez maronickiego kleroika wyedukowanego w Rzymie w XVII wieku, a pierwsza nowoczesna szkoła arabska ufundowana została w 1789 roku przez patriarchę maronickiego, również szczytującego się włoskim wykształceniem⁷⁴.

Wpływy polityczne Zachodu na terenach Libanu rozpoczęły się po masakrze chrześcijan przez druzów w 1860 roku, kiedy to został ustanowiony przez potęgę zachodnie autonomiczny rząd z chrześcijaninem na czele⁷⁵. W Libanie modernizacja polityczna dokonywała się pod przewodnictwem Francji, lecz wpływy Amerykanów i Brytyjczyków również były znaczące, zwłaszcza w dziedzinie edukacji i rozwoju wolnego handlu. Przekładały się one na wpływy kulturowe i miejscowe zwyczaje, które czerpały z zachodnich wzorów zachowania. Francja odpowiadała za budowę portów, sieci dróg, kolei i infrastruktury publicznej, pomagała w rozbudowie przemysłu jedwabnego i cementowego. Liban jako pierwszy kraj w regionie uzyskał konstytucję i możliwość powstania przedstawicielskiego rządu. Rozwój procedur demokratycznych został jednak zahamowany przez wzmocnienie przez Francję podziałów i różnic między poszczególnymi wspólnotami wyznaniowymi. Pomimo decydującego wpływu Francji na porządek polityczny kraju, Lerner uznał jej wkład w modernizację Libanu za pozytywny, głównie dzięki regularnym kontaktom z europejskim systemem społecznym, jaki zapewniała społecznościom kraju⁷⁶.

Administracja francuska odpowiadała za przemiany społeczne i kulturowe na wsi libańskiej, gdzie proces modernizacji osiągnął stopień niespotykany w innych krajach Bliskiego Wschodu. Mieszkańcy wsi wcześniej doświadczyli konieczności wyboru między trwaniem w nędzy a migracją do miast w celu polepszenia swojego bytu. Migracja taka dotykała także grupy wykształcone i przyczyniała się do powstania kosmopolitycznej osobowości. Obok istnienia znacznej mobilności społecznej, Liban podlegał także intensywnej urbanizacji.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Francja, Anglia, Rosja, Austria i Prusy interweniowały wtedy w obronie chrześcijan, ale to Francja, za przyzwoleniem Wielkiej Porty, przejęła inicjatywę i dokonała administracyjnej reorganizacji kraju oraz zjednoczenia w jeden sandżak terenów chrześcijańskich i zamieszkałych przez druzów.

⁷⁶ D. Lerner, *The Passing of the Traditional Society...*, s. 172.

Jednakże szczególna pozycja Libanu pomiędzy jego sąsiadami uniemożliwiła prowadzenie całkowicie niezależnej polityki, wewnętrzne podziały wzmocnione były przez wpływy z zewnątrz. Powodowało to rozdarcie kraju między przynależnością do arabsko-islamskiego świata wartości, a otwarciem na świat chrześcijańsko-zachodni, oferujący odmienne wzory zachowań. Nie tylko libańskie elity, ale i zwykli obywatele wyznają podwójne standardy wartości. Na poziomie państwowym zachodnie instytucje państwowe funkcjonują zgodnie z bliskowschodnim stylem uprawiania polityki, ale częściowo zeuropeizowana ekonomia i gospodarka działa bez jakiegokolwiek społecznej kontroli właściwej dla państw nowoczesnych⁷⁷.

Dwoistość wyznawanych wartości i zasad postępowania występująca w życiu publicznym i prywatnym obywateli Libanu nakłada się na istniejące wielowiekowe różnice religijne. Lerner widzi problem w konflikcie, który przenika całą rzeczywistość libańską – między dążeniem do nowoczesności i niepodległości a pozostaniem w obrębie świata arabskiego, co wiąże się nieuchronnie z podporządkowaniem politycznym któremuś z potężnych sąsiadów. Podkreśla jednak, że współistnienie różnych wspólnot na przestrzeni dziejów wykształciło w społeczeństwie tego kraju solidne podstawy do rozwinięcia jedności narodowej i przeciwstawienia się ingerencji zewnętrznej, która mogłaby jej zagrozić.

Nawet w obliczu wojny w latach 1975–1989 społeczeństwo libańskie nie poddało się presji sił zewnętrznych i narzuconym sztucznym podziałom, które miały odpowiadać różnicom wyznaniowym i zniszczyć jedność kultury wypracowaną przez wieki pokojowego współistnienia⁷⁸. Pomimo różnic religijnych i kulturowych istniała w Libanie pewna równowaga lokalna, związana z geograficznym położeniem tego kraju, która uniemożliwiała całkowite podporządkowanie Turcji i zapewniało wspólnotom istniejącym na jego terenie większą autonomię niż w jakimkolwiek kraju wchodzącym w skład imperium osmańskiego⁷⁹.

Pokojowe współistnienie maronitów i druzów trwało do pierwszej połowy XIX wieku i dotyczyło głównie elit z obu społeczności. Przejawiało się we wspólnym sprawowaniu władzy przez przywódców maronickich i druzyjskich, wymianie tytułów: przez mieszane małżeństwa, w praktyce sądowej stosowanie prawa islamskiego wobec społeczności chrześcijańskiej, które odbywało się za jej zgodą. Stosunki między chrześcijanami a muzułmanami, dotąd kształtowane poprzez ugody i porozumienia, zmieniły swój charakter i zaczęły być kształtowane w znacznej mierze przez czynniki zewnętrzne⁸⁰.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 205.

⁷⁸ Można przyjąć tezę, że większość konfliktów między społecznościami wyznaniowymi w Libanie spowodowana była przez naruszenie równowagi systemu, głównie przez politykę mocarstw zachodnich, które faworyzowały chrześcijan, przede wszystkim maronitów. Bliskie związki Muhammada Alego z Francją i wspieranie przez niego chrześcijańskich ruchów misjonarskich, zantagonizowały przeciwko sobie maronitów i druzów. Ali wykorzystał maronitów do stłumienia powstania druzów w okręgu Hauran. Druzów wspierała Anglia, którzy z kolei dopuścili się rzezi maronitów w 1860 roku.

⁷⁹ M. Gdański, *Arabski Wschód...*, s. 115.

⁸⁰ E. Podhorska-Reklajtis, *Liban – korzenie pluralizmu kultury*, Warszawa 1993, s. 33.

Administracyjny podział gór Libanu dokonany przez Wysoką Portę⁸¹ stanowił przełom we wzajemnych stosunkach między maronitami i druzami, który – jak podkreśla Elżbieta Podhorska-Reklajtis – po raz pierwszy nadał różnicom wyznaniowym istniejącym między tymi grupami znaczenie polityczne. Tym samym wprowadził zasadę konfesjonalizmu jako regułę rządzącą życiem politycznym kraju, powiązaną z różnicami wyznaniowymi, które odtąd stały się kryterium podziału: „Utrwalona w ten sposób inność wyznaniowa postrzegana jest odtąd jako niezmienna i absolutna”⁸². Obydwie wspólnoty dążyły do zbliżenia i odnowy stosunków głównie poprzez szerzenie oświaty w kręgu maronitów i istnienie podobnej świadomości narodowej wśród elit obu społeczności, pomimo podziałów politycznych i rzezi. Znamienny jest fakt, że na początku XIX wieku w Libanie występowała dwujęzyczność, zarówno w miastach, jak i na wsi (która posługiwała się językiem arabskim i francuskim), obecne były również wpływy włoskie. Klasztory maronickie od początku XVIII wieku prowadziły systematyczną działalność oświatową, upowszechniając jednocześnie kulturę francuską nie tylko wśród elit.

Ruch odnowy kulturalnej i politycznej świata arabskiego w XIX wieku narodził się w Libanie w latach 1870–1900. Wydawano wtedy 15 dzienników i około 40 czasopism oraz książki. Istniało i działało około 50 drukarni, które należały przede wszystkim do stowarzyszeń religijnych lub osób prywatnych, głównie pochodzenia chłopskiego. Z terenów Libanu i Syrii *nahda* przeniknęła do Egiptu, do którego emigrowały elity. Chociaż *nahda* stanowiła ruch odnowy kultury arabskiej, w znacznej mierze była dziełem libańsko-syryjskich chrześcijan, którzy podjęli trud pracy nad odnową języka arabskiego, literatury i historiografii. Chrześcijanie w swojej intelektualnej działalności i w reformach języka nie byli skrupowani tak jak muzułmanie przepisami prawa religijnego czy opiniami ulemów. Pozbawieni byli także uprzedzeń i kompleksów wobec kultury Zachodu, obciążających muzułmanów, często przeżywających konflikt między tradycją islamu a nowoczesnością idei zachodnich⁸³.

Konfesjonalizm polityczny w Libanie pełnił niewątpliwie rolę czynnika dezintegrującego pokojowe współistnienie wspólnot wyznaniowych. Wprowadzony przez władze osmańskie w celu osłabienia jedności rodzącego się narodu libańskiego, został podtrzymany przez politykę mocarstw europejskich, które dążyły do zantagonizowania poszczególnych wspólnot. Francja sprzyjała maronitom i unitom, Rosja stała się protektorką prawosławnych, Wielka Brytania chcąc osłabić wpływy Francji, wspierała druzów i żydów. Konfesjonalizm stał się także przyczyną niewydolności wewnętrznego systemu kontroli, regulującego stosunki i zapewniającego współdziałanie oraz równowagę w obrębie wspólnot, kiedy jeszcze różnice wyznaniowe nie posiadały znaczenia politycznego. Jako czynnik narzucony z zewnątrz z czasem stał się częścią wewnętrznego mechanizmu regulującego funkcjonowanie systemu społecznego:

⁸¹ Wielka Porta podzieliła góry Libanu w 1841 roku na części, jedną administrowaną przez chrześcijanina, drugą przez druzę, które nie uwzględniały jednak rzeczywistego rozmieszczenia ludności obu wyznań na tych terenach. Rezultatem były walki między tymi grupami wyznaniowymi. Dzięki tym działaniom udało się Turcji osłabić tolerancję religijną, funkcjonującą w górach Libanu.

⁸² E. Podhorska-Reklajtis, *Liban – korzenie...*, s. 34.

⁸³ *Ibidem*, s. 38.

„Pozbawiają system możliwości efektywnego porozumienia wewnątrzspołecznego i ewolucji tego systemu”⁸⁴. Innymi słowy zaburzył komunikację w jego obrębie.

Tożsamość Libańczyków znajduje swoje miejsce pomiędzy ich przynależnością do cywilizacji arabskiej, świadomością korzeni arabsko-islamskich i, jak zauważa Elżbieta Podhorska-Reklajtis, powinnością obywatelską, która wykracza poza te ograniczenia cywilizacyjne i niewątpliwie skłania się ku wpływom europejskim. Libańczycy dzięki długotrwałym kontaktom i wpływom cywilizacji zachodniej, wcześniej niż inne państwa regionu zetknęli się z problemami, jakie niesie modernizacja i podjęli starania pogodzenia wymagań nowoczesnego społeczeństwa z uwarunkowaniami kulturowymi, związanymi z przynależnością do cywilizacji islamu. Wrogość wobec idei pochodzących z zachodniego kręgu kulturowego również nie była tak duża, jak w innych krajach arabskich, ponieważ zostały one wcześniej przyswojone i zaadaptowane przez mniejszości chrześcijańskie, które też przyjęły na siebie rolę pośrednika między dwiema cywilizacjami.

Zagrożenie dla rozwoju społeczeństwa obywatelskiego i powstania nowoczesnego państwa stanowiła ideologia arabizmu i panarabizmu, panująca w wielu krajach regionu, gdyż stawiała aspiracje do urzeczywistnienia jedności wszystkich państw arabskich ponad ich interesy narodowe i obywatelskie. Podhorska-Reklajtis podkreśla, że państwo libańskie oparło się wpływom panarabizmu na rzecz realizacji pluralistycznej liberalnej demokracji, tym bardziej że podziały na nacjonalizmy arabski, syryjski i libański, nigdy nie były w tym kraju dotkliwe.

Wyodrębnienie Libanu z terytorium Syrii i nadanie mu konkretnych granic⁸⁵ sprzyjało ugruntowaniu się tożsamości libańskiej – przynależności cywilizacyjnej, którą można określić za Albertem Houranim jako lewantyńską, czyli znajdującą się gdzieś pomiędzy Zachodem a Wschodem, między otwartością wobec cywilizacji europejskiej a lojalnością wobec tradycji islamu. Chociaż w zamyśle francuskim podział ten miał doprowadzić do podporządkowania i uzależnienia kraju od Francji, a ostatecznie skłócić i podzielić poszczególne wspólnoty wyznaniowe, paradoksalnie przyczynił się do ugruntowania jedności narodowej Libańczyków. Osłabił ich związki ze światem arabskim i panującymi tam ideologiami na rzecz budowy nowego i otwartego społeczeństwa.

Dzięki utworzeniu Wielkiego Libanu zmieniły się proporcje ludności poszczególnych wyznań. Równowaga między maronitami i druzami została zachwiana, ponieważ maronici dotąd stanowiący większość, w nowym układzie musieli zaakceptować wzrost liczby sunnitów i przede wszystkim szyitów⁸⁶. Libańscy sunniti stali się

⁸⁴ *Ibidem*, s. 40.

⁸⁵ Granice nowego państwa zostały określone na podstawie porozumienia angielsko-francuskiego Sykes-Picot, w 1920 roku Syria i Liban stały się terytoriami mandatowymi Francji. Wysoki komisarz generał Gouraud wydał dekret o powstaniu Wielkiego Libanu, obejmującego teren dawnego sandżaku z roku 1860 oraz miasta: Bejrut, Trypolis, Sydon i Tyr, ponadto tereny na północ, południe i wschód od sandżaku. Dzięki tym posunięciom ludność Libanu składała się z większości chrześcijańskiej 53%, złożonej z maronitów i innych mniejszości chrześcijańskich, oraz sunnitów, stanowiących około 20% ludności, szyitów – około 19%, 7% stanowili druzowie.

⁸⁶ Szyici w większym stopniu niż sunniti czuli się związani z terytorium i historią Libanu, przeszli ogromną ewolucję od popierania związków Libanu z Syrią, do opowiedzenia się po stronie suwerennego państwa libańskiego.

czynnikiem destabilizującym życie polityczne kraju z powodu ich silnych związków z imperium osmańskim i wyznawaniem religii dotychczas uznawanej za państwową. Przejście Libanu pod wpływ francuskie pozbawiło ich uprzywilejowanej pozycji w społeczeństwie i rozbudziło dążenia do ponownego zjednoczenia z arabską Syrią⁸⁷. Zdaniem Podhorska-Rekajtis, sunnici libańscy nie uznawali mniejszości maronitów, druzów i szytów za pełnoprawnych członków społeczeństwa arabsko-muzułmańskiego. Sądzi, że wpływy, jakie mają te mniejszości w Libanie, wynikają bezpośrednio z ich wsparcia przez mocarstwa zachodnie w celu osłabienia związków kraju ze światem arabskim.

Tożsamość libańska była więc dziełem mniejszości religijnych: szytów, druzów i maronitów, którzy wiązali ją z terytorium, a nie z pochodzeniem etnicznym, językiem i religią:

Nawet gdy posiadają odrębny język i dialekt, uważają oni język i kulturę otoczenia za swoje własne, czasem przodując w nich. Jednak przywiązani do specyfiki swojej własnej grupy (co różni ich od kategorii poprzednio wymienionej) – chodzi o wspólnotę sunnitów i chrześcijan grekokatolików i grekoprawosławnych – i do swoich ambicji pragną, by podzielało je otoczenie, do którego świadomie przynależą⁸⁸.

Za Moubarakiem Rekajtis odróżnia te mniejszości – o tożsamości libańskiej, od mniejszości sunnitów i chrześcijan grekoprawosławnych i grekokatolików, którzy określali swą przynależność jako syryjską czy też arabską, odnajdując swoją tożsamość w związkach z kulturą wykraczającą poza terytorium Libanu. Pomimo tego członkowie tych grup wyznaniowych zawsze współpracowali ze sobą w administracji państwowej, handlu, uczestniczyli w życiu społecznym i politycznym kraju, tworząc prawdziwą wspólnotę, opartą jednak na różnicach wyznaniowych jej członków.

Podstawowy układ sił w Libanie między chrześcijanami a muzułmanami, regulowany był przez niepisany akt – Pakt narodowy – który gwarantował obu stronom pewność, że suwerenność Libanu nie zostanie podważona przez partykularne działania obu wspólnot: chrześcijanie zobowiązali się do zerwania kontaktów z Zachodem w celu poszukiwania wsparcia i protekcji, muzułmanie natomiast nie podejmują prób połączenia Libanu z Syrią⁸⁹.

Po drugiej wojnie światowej, kiedy doszło do wycofania się wojsk francuskich, Liban uzyskał niepodległość. Gospodarka kraju zaczęła dynamicznie się rozwijać zgodnie z zasadami liberalizmu ekonomicznego, postawiono także na rozwój usług, przede wszystkim turystyki i transakcji bankowych. Gwałtowny rozwój miast, głównie Bejrutu, spowodował jego przewagę finansowo-handlową nad innymi miastami

⁸⁷ Po upadku imperium Osmanów libańscy sunnici stali się zwolennikami arabskiego nacjonalizmu i ponownego przyłączenia Libanu do Syrii.

⁸⁸ Y. Moubarac, *The Lebanese experience and Muslim-Christian relations*, [w:] *The Vatican, Islam and the Middle East*, red. E. C. Kail, New York 1987.

⁸⁹ Pakt narodowy jednakże znaczył co innego dla obu wspólnot: chrześcijanie uznawali arabską przynależność cywilizacyjną Libanu, przy zachowaniu jego suwerenności i niezależności od państw muzułmańskich regionu, muzułmanie traktowali Liban jako kraj arabski, a jego przynależność do wspólnoty islamu była czymś oczywistym, a nie przedmiotem świadomego wyboru obywateli. Stąd niepodległość Libanu nie przekreślała jego fundamentalnych związków z krajami arabskimi.

kraju, ale i wpłynął na zacofanie obszarów rolniczych i zahamowanie rzemiosła. Liberalny kierunek rozwoju odrywał Liban od gospodarek sąsiadujących państw arabskich i przyczynił się do dysproporcji między miastem a wsią. Z drugiej strony rozwój Bejrutu przyczynił się do powstania wspólnoty interesów między burżuazją sunnicką a chrześcijańską, która ponadto nawiązała kontakty z rynkami arabskimi. Kontakty handlowe i gospodarcze zbliżyły do siebie obydwie wspólnoty i pozwoliły na uznanie przez nie państwa libańskiego jako gwaranta ich interesów i płaszczyznę porozumienia⁹⁰. Dążenie do stworzenia niepodległego państwa, wyrażane przez wspólnoty muzułmańskie i chrześcijańskie, świadczyło o zaawansowaniu procesu libanizacji kulturowej społeczeństwa tego kraju i istnieniu dojrzałej świadomości narodowej w obrębie wspólnot.

Elżbieta Podhorska-Reklajtis podkreśla wpływ więzi rodowych, solidarności wioskowej, lokalnej i więzi osobistych na sposób funkcjonowania nowoczesnego państwa libańskiego, które w przypadku Libanu pozwoliły na utrzymanie jedności społecznej w obliczu dotyczących to społeczeństwo zmian i konfliktów⁹¹. Silne więzi wspólnotowe zastępowały działania społeczeństwa obywatelskiego i pośredniczyły między państwem a społeczeństwem rozumianym jako zbiór wspólnot wyznaniowych. Struktura wspólnotowa kraju ograniczała funkcjonowanie silnego państwa, z drugiej strony wymuszała jego demokratyczny charakter i czyniła społeczeństwo Libanu otwartym⁹².

Ta cecha kultury libańskiej: nastawienie na zaspokajanie wysoko rozwiniętej w społeczeństwie potrzeby informacji, jawności życia publicznego i swobodnego komunikowania się, nie tylko określała wyjątkową funkcję i prestiż tej kultury w regionie i w świecie; stanowiła także – wraz z innymi praktykowanymi tu swobodami i zasadami – realną, wysoce pociągającą wartość, w której ogniskowały się nowoczesne aspiracje, potrzeba identyfikacji i patriotyzm Libańczyków różnego pochodzenia. W potocznym odczuciu była istotą libańskości⁹³.

Tożsamość libańska znalazła swój wyraz w jedności kultury i wartości podzielnym przez wszystkich członków poszczególnych grup wyznaniowych, której zasadniczym elementem była otwartość na ludzi wyznających odmienną religię i pluralizm wyznaniowy, rasowy, etniczny i językowy. Zdaniem Podhorskiej-Reklajtis, pluralizm w zakresie wartości elementarnych, wyrażający się we wspólnotowych wartościach kultury i prawie do różnic, ma większe znaczenie dla funkcjonowania nowoczesnego i demokratycznego państwa niż pluralizm opinii politycznych, które najczęściej nie określają tożsamości kulturowej, społecznej i osobowej⁹⁴.

System polityczny Libanu, mający za swoją podstawę osiągnięcie zgodności między różnorodnymi wspólnotami, jest jednocześnie jedynym modelem państwa, który nie wyklucza i nie osłabia mniejszości kulturowych w imię ustanowienia silnych instytucji państwowych. Elżbieta Podhorska-Reklajtis sądzi, że alternatywą dla społeczeństwa

⁹⁰ E. Podhorska-Reklajtis, *Liban – korzenie...*, s. 60. Wyrazem takiego zbliżenia był Pakt Narodowy.

⁹¹ *Ibidem*, s. 50.

⁹² K. S. Salibi, *Lebanon and the Middle Eastern Questions*, Oxford 1988, s. 7.

⁹³ E. Podhorska-Reklajtis, *Liban – korzenie...*, s. 65.

⁹⁴ Eadem, *Liban – między wojną a pokojem. Problemy współczesności*, Warszawa 2003, s. 118.

pluralistycznego kulturowo jest państwo militarne bądź represyjne wobec swoich mniejszości, taka formuła należy do kultury politycznej Zachodu, gdzie mniejszości religijne i kulturowe zawsze były podporządkowane idei zintegrowanego państwa. Dodatkowo model ten został upowszechniony przez kolonizację, szczególnie w stosunku do kultur uznanych za niższe i zależne od kultury zachodnioeuropejskiej.

Pluralistyczny charakter libańskiej demokracji daje nową wykładnię rozumienia praw człowieka, które w systemie tego kraju oznacza przede wszystkim

prawo do różnienia się, czyli do zachowania przez wspólnoty własnej odrębności w ramach wspólnej kultury arabskiej, prawo do uczestnictwa, do równości oraz do rezydencji (swobody wyboru miejsca osiedlenia)⁹⁵.

Państwo zakłada równy status prawny wszystkich wspólnot wchodzących w jego skład, równe traktowanie wszystkich religii oraz prawo wspólnot wyznaniowych do pośredniczenia między państwem a jego obywatelami. Prawa człowieka oznaczają w tym przypadku nie tylko prawa indywidualne do wolności czy poszanowania godności, lecz także prawo do wyboru własnej przynależności kulturowej i wyznaniowej; prawo do określenia się wobec wspólnoty, którą uznaje się za własną i stawia zobowiązania wobec niej niejako na równi z lojalnością wobec państwa. Złożone relacje między strukturami pośredniczącymi w tym wypadku wspólnotami wyznaniowymi a państwem, stanowią o jedności społeczeństwa libańskiego, jedności, która ma za swój fundament różnorodność kulturową jego członków.

Podczas wojny w latach 1975–1989, strony biorące w niej udział zainteresowane były przede wszystkim zniszczeniem jedności narodu libańskiego przez zniesienie prawa do rezydencji i kontaktów między członkami wspólnot. Starano się podzielić i odizolować od siebie grupy wyznaniowe oraz skupić je wokół tzw. milicji, które miały chronić wspólnoty przed sobą, milicje były tworem narzuconym z zewnątrz i przyczyniły się zantagonizowania poszczególnych grup wyznaniowych. Milicje stanowiły siły zmilitaryzowane, a ich głównym celem działania było stosowanie przemocy wobec ludności cywilnej i jej eksterminacja⁹⁶. Podkreślić należy, że ruchy islamistyczne i radykalne zaistniały w Libanie dopiero po rozpoczęciu wojny, około roku 1982⁹⁷.

Po wojnie wszystkie wspólnoty zgodnie opowiedziały się za zniesieniem konfesyjnalizmu⁹⁸ jako zasady funkcjonowania państwa libańskiego, niemniej stanowi on

⁹⁵ *Ibidem*, s. 117.

⁹⁶ Wszystkie państwa zamieszane w konflikt libański utworzyły walczące między sobą milicje: tłem był konflikt izraelsko-arabski, z niego wynikały starcia Izrael-Syria, Izrael-Organizacja Wyzwolenia Palestyny, Syria-OWP. Na terenie Libanu w tym czasie toczyły się też działania wojenne między Irakiem a Iranem, oraz między Syrią a Irakiem. Grupy islamistów w Libanie wspierane były przez Iran, Syria finansowała Hezbollah w związku z jej wspólną polityką z Iranem, Izrael podejmował działania odwetowe nie tylko wobec uchodźców palestyńskich, ale i wobec ludności libańskiej. Swoje milicje posiadali maronici, druzowie, sunnici i szyici. Milicje chrześcijańskie wspierane były przez Izrael, Arabię Saudyjską, Jordanię i Egipt oraz Irak, natomiast muzułmańskie przez OWP i Libię, Iran i Syrię. Milicje chrześcijańskie miały osłabić wpływy Syrii w Libanie, które to wpływy z kolei wynikały z poparcia USA dla polityki regionalnej Syrii.

⁹⁷ E. Podhorska-Reklajtis, *Liban – między wojną a pokojem...*, s. 58.

⁹⁸ Zasada ta zakłada równe i sprawiedliwe reprezentowanie w aparacie administracyjnym i przy tworzeniu rządu wszystkich społeczności tworzących społeczeństwo Libanu: prezydentem miał być chrześcijanin – maronita, premierem muzułmanin – sunnita, a przewodniczącym parlamentu muzułmanin – szyita.

trwały element libańskiego życia politycznego ze względu na istnienie konserwatywnych elit wywodzących się z różnych wspólnot, które podtrzymują dominację nad resztą społeczeństwa. Konfesjonalizm umożliwiał istnienie obok siebie różnych grup wyznaniowych, społeczno-kulturowych i politycznych, zapewniając im niezależność, uderzał przy tym w jedność państwa libańskiego, ponieważ wspólnoty nie identyfikowały się ze strukturami, w których nie mogły w pełni uczestniczyć. Jedną z konsekwencji konfesjonalizmu był podział wspólnot według kryterium ich zbliżenia z ośrodkami władzy w państwie oraz ich hierarchizacja. Przez większą część dziejów Libanu, dominującą grupę stanowili maronici, ze względu na ich przewagę liczebną i wsparcie krajów zachodnich. W latach 70. XX wieku chrześcijanie nadal zajmowali wysoką pozycję społeczno-ekonomiczną w społeczeństwie libańskim, druzowie stanowili następną wpływową grupę, natomiast sunnici i szyici znajdowali się na końcu, a chociaż liczebność tej grupy znacznie wzrosła, nie zostały spełnione jej żądania polityczne ani społeczne. System konfesjonalny

przy pozorach równorzędności sankcjonował zdominowanie słabszych mniejszości przez bardziej przedsiębiorcze, nieustępliwe, liczniejsze. [...] Zasada homogeniczności wspólnot i ich wzajemnego odseparowania powodowała rywalizację, frustracje i walki⁹⁹.

Doświadczenia wojny, ale i wielowiekowego współistnienia różnych wspólnot, wytworzyły nowe pojmowanie kultury libańskiej – jako funkcji historycznych zbiorowości, z których składa się społeczeństwo Libanu. Współczesna, globalna kultura libańska jest definiowana przez intelektualistów jako przede wszystkim kultura arabska, liberalna i pluralistyczna¹⁰⁰.

Kultura arabska stanowi punkt odniesienia dla kultury libańskiej poprzez historyczne i polityczne związki Libanu z krajami arabskimi oraz przez wkład intelektualistów w rozwój współczesnego języka arabskiego. Także związki gospodarcze i funkcjonowanie rynku pracy wiążą Liban bardziej ze światem arabskim niż z Zachodem. Kultura liberalna i pluralistyczna zakłada uznanie i szacunek dla wszystkich religii i przekonań oraz oderwanie ich od kontekstów politycznych, zakłada także poszanowanie dla indywidualnych wyborów obywateli dotyczących ich przynależności kulturowej. Współczesny Liban dzięki swojej wielokulturowej sytuacji ma szansę na przedstawienie nowej koncepcji tożsamości, która posiada złożony wymiar. Amin Maalouf w *Zabójczych tożsamościach* traktuje tożsamość nowoczesnego człowieka jako „wypadkową wielu przynależności”, uwarunkowanych historią etniczną, tradycją wyznaniową, wpływami kulturowymi. W świetle złożonej historii Libanu, krzyżowania się różnych wyznań, kultur i tradycji, tożsamość jego mieszkańców nie może być homogeniczna, należy uznać jej wielowątkowość i bogactwo¹⁰¹.

Konstytucja Libanu zakłada stosowanie zasady konsensusu, ugody i otwarcia na innych we współżyciu społecznym, założenie to sięga do tradycji i kultury tego kraju, ukształtowanej na tym obszarze przez wieki pokojowego współistnienia róż-

⁹⁹ E. Podhorska-Reklajtis, *Liban – korzenie...*, s. 91.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 93.

¹⁰¹ A. Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, Warszawa 2002, s. 40.



nich wspólnot wyznaniowych. Państwo libańskie szanuje wszystkie wyznania i podporządkowuje swobodę nauczania godności wyznań. Wiąże się to z przyznaniem, że społeczeństwo Libanu jest wielowyznaniowe, w którym różnice religijne są stale obecne, lecz nie są źródłem nierówności społecznych.





ZAKOŃCZENIE: CZY MOŻLIWY JEST NOWY PARADYGMAT?

Z przeprowadzonych przeze mnie analiz wynika, że porozumienie między cywilizacją Zachodu i islamu wciąż jest przedmiotem sporów i dyskusji. Wzajemne stosunki kształtowane były, i są nadal, przez określoną wrażliwość, skomplikowane warunki polityczne, sytuację ekonomiczną i społeczną. W debacie naukowej dotyczącej relacji między Zachodem a światem islamu bardzo długo bagatelizowano rolę religii i kultury. Wydaje się jednak, że obecnie przywiązuje się do nich zbyt duże znaczenie. Zarówno ze strony Zachodu, jak i świata arabskiego część teoretyków podporządkowuje złożone procesy społeczne, ekonomiczne i kulturowe islamowi, traktowanemu jako jedyna „siła napędowa” historii społeczeństw muzułmańskich. Islam występuje w izolacji od zmieniającej się rzeczywistości społeczno-politycznej i gospodarczej muzułmanów¹.

Podobnie monolitycznie postrzega się Zachód i świat arabski, jako odrębne przeciwstawione sobie całości, pociągające za sobą kategorie wyższości i niższości.

Odpowiedzi świata arabskiego na ekspansję kolonialną Zachodu były skrajnie różne – od walki narodowowyzwoleńczej i budzenia się świadomości narodowej, przez próby przystosowania się i przejęcia zachodnich wzorów kulturowych, po negację wpływów Zachodu i powrót do źródeł islamu oraz uznanie własnej kultury. Świat arabski nie ustaje w poszukiwaniach formuły, która pozwalałaby na spotkanie z Zachodem na równych prawach.

¹ S. J. Al-Azmeh, *Orientalism and Orientalism In Reverse*, [w:] *Orientalism. A Reader*, red. A. L. Macfie, New York 2000, s. 235.



Domaga się sprawiedliwego traktowania i poszanowania przez mieszkańców Zachodu wartości islamu, zarzucając mu podwójne standardy zachowań w stosunku do krajów muzułmańskich i hipokryzję².

Ruchy fundamentalistyczne, które znajdują się w centrum zainteresowania zachodniej opinii publicznej, oparte na powrocie do tradycji, powstały w opozycji do Zachodu i narastającej globalizacji³. Mają one zapełnić swoistą próżnię, w jakiej znalazły się społeczeństwa arabskie po upadku ideologii nacjonalistycznej i niepowodzeniach państw postkolonialnych. Szczególnie widoczne jest to na przykładzie Egiptu i Algierii. Wydaje się jednak, że próby zjednoczenia społeczeństwa arabskiego wokół nowych wartości i symboli proponowanych przez ruchy fundamentalistyczne nie przyniosły oczekiwanego przez społeczeństwo arabskie sukcesu⁴.

Do problemu z modernizacją społeczeństw arabskich doszły nowe, związane z globalizacją i miejscem krajów arabskich w systemie światowym. Kłopoty z nowoczesną tożsamością społeczeństw arabskich nałożyły się na konflikty kulturowe ze światem Zachodu.

Droga do pokojowego współistnienia jest wciąż otwarta, sposobem może być stworzenie nowego paradygmatu, który będzie równie skuteczny politycznie co zderzenie cywilizacji. Nowy paradygmat powinien wychodzić naprzeciw nowoczesnemu rozumieniu praw człowieka, stosunków międzynarodowych, uwzględniać korzystną wymianę gospodarczą, a także opierać się na uznaniu pluralizmu kultur oraz ekumenicznym rozumieniu współistnienia religii.

Nierozzerwalnie kwestia ta związana jest z problemem rozwoju cywilizacji. Czy występuje on w sposób jedno- czy wielokierunkowy? Podczas postępującego procesu uniformizacji świata teorie wielokierunkowego rozwoju kultur zyskują coraz większe znaczenie. Jednocześnie nie można przyjąć często wynikających z nich założeń o „nieprzenikalności” i „nieprzekładalności” wartości kulturowych. Żadna cywilizacja nie rozwija się w izolacji, a każde zapożyczenie kulturalne, o ile nie jest wynikiem agresji, jest aktem twórczym podejmowanym ze strony cywilizacji przyjmującej⁵.

W świecie zintensyfikowanych powiązań i zależności fundamentalnym problemem staje się wybór między jednością a różnorodnością ludzkich społeczeństw, między zanikiem odmienności i unifikacją społeczeństw a świadomością nieprzekraczalnych różnic, która może prowadzić do konfrontacji. Współistnienie cywilizacji zakłada koegzystencję różnorodności i zachowanie przez cywilizacje ich indywidualności:

² Abdel Mahdi Abdallah, *Causes of Anti-Americanism in the Arab World: a Socio-political Perspective*, „Middle East Review of International Affairs” 2003, Vol. 7, No. 4.

³ „Fundamentalistiści powołują się na tradycje religijne, by za ich pomocą wyrazić współczesne problemy, ale często chodzi o tak zwane wymyślone tradycje, bo są one rekonstrukcją dawnych przekonań”, za: B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, przeł. J. Danecki, Warszawa 1997, s. 26.

⁴ Wielu badaczy zajmujących się współczesnym islamem, takich jak: Sadik J. Al-Azmeħ, Gilles Kepel czy John L. Esposito, uważa, że na Zachodzie zbyt wiele uwagi poświęca się ideologiom fundamentalistycznym, które nie mają bezwzględnej poparcia ludności muzułmańskiej.

⁵ W. Kula, *Problemy i metody historii gospodarczej*, Warszawa 1983, s. 692.

Cywilizacja nie zmieniać się nie może. Samodzielne twórcze zrozumienie wartości innej cywilizacji wzbogaca, a więc zmienia własną. Jeśli będzie samodzielne i twórcze, nie będzie prowadziło to zatraty indywidualności, gdyż samo będzie indywidualne⁶.

Badania opinii publicznej w krajach arabskich pokazują, że Arabowie wykazują dużą otwartość w stosunku do Zachodu. Charakteryzuje ich samokrytycyzm wobec własnych problemów, posiadają wysoką świadomość uwarunkowanych historycznie resentymentów w odniesieniu do Zachodu. Ponadto zgłaszają chęć współpracy i podjęcia dialogu ze społeczeństwami zachodnimi. Postawy tego typu są szczególnie silne w społecznościach imigracyjnych, wytworzonych w pierwotnych krajach Unii Europejskiej. Imigranci muzułmańscy mieszkający w Zachodniej Europie nie widzą sprzeczności między byciem pobożnym muzułmaninem a życiem w nowoczesnym społeczeństwie. Przeważająca część muzułmanów wierzy, że instytucje demokratyczne mogą funkcjonować dobrze w ich krajach. Mimo wzajemnych uprzedzeń, skomplikowanej międzynarodowej sytuacji politycznej, angażującej emocjonalnie obie strony, stosunki między muzułmanami a ludźmi Zachodu nie są tak złe, jak sądzą badani w projekcie The Pew Research Center z 2006 roku⁷. Obok różnic istnieją też obszary, gdzie stanowisko zarówno muzułmanów, jak i ludzi Zachodu jest podobne: stosunek do demokracji, potępienie ataków terrorystycznych, problem fundamentalizmu.

Ostatni raport Pew Center⁸ pokazuje, że muzułmańscy imigranci, w większości pochodzenia arabskiego, są w znacznym stopniu zintegrowani z amerykańskim społeczeństwem i podzielają amerykańskie wartości: wiarę w ciężką pracę i osiągnięcie dzięki niej sukcesu życiowego. Większość amerykańskich muzułmanów posiada przyjaćiół niemuzułmanów (51%), uznają oni także, że nie powinni izolować się od społeczeństwa amerykańskiego i próbować przejąć miejscowe zwyczaje (43%). Zdecydowana większość uznaje, że nie ma konfliktu między życiem w nowoczesnym społeczeństwie i praktykowaniem islamu (63%). Przemawia to za odejściem od paradygmatu zderzenia cywilizacji jako jedynego modelu wyjaśniania złożonych stosunków między Zachodem a światem islamu.

Prezentowane badania opinii publicznej przedstawiają wielość czynników składających się na wzajemne niezrozumienie i wrogość między muzułmanami a ludźmi Zachodu, wśród których różnice cywilizacyjne nie są najważniejsze. Dlatego w przy-

⁶ *Ibidem*, s. 693.

⁷ The Pew Global Attitude Project, *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other*, June 2006. Kraje objęte projektem, to: Wielka Brytania, Francja, Niemcy, Hiszpania, Rosja, Stany Zjednoczone, Turcja, Egipt, Indonezja, Indie, Jordania, Pakistan i Nigeria. Projekt koordynuje amerykański ośrodek badań The Pew Research Center. Sondaż przeprowadzony był zarówno w formie wywiadu telefonicznego, jak i osobowego. Badano dorosłych od 18. roku życia mniej więcej do 65 lat. W Indiach, Chinach i Pakistanie próba objęła jedynie mieszkańców miast, w pozostałych krajach była reprezentatywna. Szczegółowe informacje dotyczące wielkości prób we wszystkich badanych krajach znajdują się w raporcie The Pew Research Center. Z braku miejsca nie przedstawiam ich w całości.

⁸ The Pew Research Center, *Muslim Americans. Middle Class and Mostly Mainstream: For Immediate Release*, May 2007. W ramach projektu przeprowadzono 55 tys. wywiadów, uzyskano próbę 1,050. Cała populacja muzułmanów w Stanach Zjednoczonych liczy około 2,35 mln. Pew Center podzieliło amerykańskich muzułmanów na: urodzonych poza Stanami Zjednoczonymi *foreign-born Muslims* (65%), z których większość stanowią muzułmanie pochodzenia arabskiego (24%), oraz na urodzonych w USA *native-born Muslims* (35%), z których większość to czarni Afroamerykanie (20%).

szłości większą uwagę należałoby zwrócić na wspólne oczekiwania i możliwe płaszczyzny porozumienia.

Edward Said uważa, że największym postępem, jaki dokonał się we współczesnej teorii kultury jest przekonanie, że kultury stanowią heterogeniczną mieszankę, są ze sobą powiązane i współzależne⁹. Wszelkie ujednolicenia, budowanie nieprzekraczalnych barier pomiędzy cywilizacjami przeczy ludzkiemu doświadczeniu historii i przyczynia się do zubożenia poszczególnych kultur: mówienie o

„cywilizacji zachodniej” jest wspieraniem ideologicznej fikcji sugerującej pewną bezstronną wyższość kilku wartości i idei, z których żadna nie ma większego znaczenia poza obszarem historii podbojów, imigracji, podróży i mieszania się ludów, które dały zachodnim nacjom ich dzisiejsze mieszane tożsamości¹⁰.

Każdy podział kultur i ludów, zdaniem Saida, odpowiada za błędne reprezentacje i zafałszowania, a co więcej utożsamia różnice między ludźmi z wrogością, która z kolei pociąga za sobą wojny i imperialną kontrolę. Dzisiejsze „zderzenie cywilizacji” jest tylko historycznym doświadczeniem, a nie wyrazem uniwersalnej prawdy o stosunkach łączących Wschód i Zachód¹¹.

Wątpię, czy taka prawda w ogóle istnieje. Proces dziejowy nie jest z góry zeterminowany. A hipotezy dotyczące dalekiego zasięgu stają się coraz bardziej niepewne. Konieczne są zmiany nie tylko w świecie arabskim, ale i w społeczeństwach zachodnich. Kierunek tych zmian jest dobrze widoczny zarówno w *acquis communautaire*¹², jak i ewolucji traktatów leżących u podstaw Unii Europejskiej. Przyjęcie Turcji do Unii Europejskiej stanowiłoby rodzaj empirycznego sprawdzianu tego, co jest możliwe dla obu stron i jakie to stwarza dla nich trudności. Jednak, jak się wydaje, nowego paradygmatu określającego przyszłe relacje pomiędzy krajami islamskimi a zachodnimi ciągle brak.

⁹ E. W. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 476.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, s. 483.

¹² *Acquis communautaire* (fr.) oznacza dorobek prawny Wspólnot, jest to określenie całości prawodawstwa Wspólnot, obejmującego przepisy, zasady prawne zawarte w traktatach, aktach prawa wspólnotowego i orzecznictwie. Zob. I. B. Zakrzewska, *Podręczny słoniczek terminów Unii Europejskiej*, Urząd Komitetu Integracji Europejskiej, Warszawa 2000.



BIBLIOGRAFIA

- Abbas Hassan, „*Islam versus the West*” and *Political Thought of Abdel Karim Soroush*, „Al-Nakhlah” 2006, Spring.
- Abdallah Abdel Mahdi, *Causes of Anti-Americanism in the Arab World: A Socio-political Perspective*, „Meria. Middle East Review of International Affairs” 2003, Vol. 7, No. 4.
- Abdel-Latif Omayma, *The Arab Predicament*, „Al-Ahram Weekly” 2000, No. 473, 16–22 March, <http://weekly.ahram.org.eg/2000/473/re7.html> [dostęp 10 grudnia 2006].
- Abdel-Malek Anouar, *The Civilization Orientation in the Making of the New World*, „Journal of World-Systems Research” 2000, Festschrift for Immanuel Wallerstein, part 2, Vol. 6, No. 3, <http://jwsr.ucr.edu> [dostęp 4 kwietnia 2007].
- Abootalebi Ali R., *Civil Society, Democracy, and the Middle East*, „Meria” 1998, Vol. 2, No. 3.
- Abu Khalil Asad, *Arab-Islamic Mind*, „Journal of Palestine Studies” 2001, Vol. 30, No. 2, <http://www.ciaonet.org/olj/jps/aba01.html> [dostęp 26 września 2006].
- Addison James T., *The Christian Approach to the Moslem. A Historical Study*, New York 1942.
- Ajami Fuad, *Szejkwowie, myśliciele, terroryści*, przeł. M. Dziekan, Warszawa 2002.
- Ajami Fuad, Ahari Muhammad E., *The Clash of Civilizations: An Old Story or New Truth*, „Journal of International Affairs” 2000, Vol. 5, No. 2.
- Ahmed Akbar S., *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, London 1992.



- Ahmed Akbar S., Hastings Donan, *Islam, Globalisation and Postmodernity*, London 1994.
- Alamdari Kazem, *Religion and Development Revisited: Comparing Islam and Christianity with Reference to the Case of Iran*, „Journal of Developing Societies”, Vol. 20, No. 1–2.
- Al-Nawawy Mohammed, *Culture and Conflicts in the Middle East: Western Correspondent's Perception of the Egyptian and Israeli Culture*, „Online Journal for Peace and Conflict Resolutions” 2001, Summer, http://www.ciaonet.org/olj/ojpcr/ojpcr_4_1/ojpcr_4_le.html [dostęp 10 grudnia 2006].
- Alvi Hayat, *The Human Rights of Women and Social Transformation in the Arab Middle East*, „Meria” 2005, Vol. 9, No. 2.
- Ameryka Łacińska. *Dyskusja o rozwoju*, red. R. Stemplowski, Warszawa 1987.
- Amin Samir, *Imperialism and Globalization*, „Monthly Review”, Vol. 53, No. 2, <http://www.monthlyreview.org/0601amin.html> [dostęp 28 sierpnia 2005].
- Arab Perceptions of the West: A Study of Public Opinion, Foreign Policy and the Role of the Media in the Middle East*, June 2006.
- Armour Rollin S., *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, przeł. I. Nowicka, Kraków 2004.
- Armstrong Karen, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, przeł. B. Cendrowska, Warszawa 1995.
- Assimilation or Deportation: Arab in Europe and their Struggle for Civil Rights*, <http://ummah.net/forum/showthread.php/t=46212> [dostęp 30 czerwca 2006].
- Aydin Cemil, *The Politics of Conceptualizing Islam and the West*, „Ethics & International Affairs” 2004, Vol. 18, No. 3.
- Aziz Al-Azmeh, *Reconstituting Islam*, <http://www.ciaonet.org/wps/ala01.html> [dostęp 7 lutego 2006].
- Axford Barrie, *The Global System: Economics, Politics, and Culture*, New York 1995.
- Bainerman Joel, *Looking at the Middle East Through Arab Eyes*, <http://www.rense.com/general37/looking.html> [dostęp 1 grudnia 2006].
- Bania Radosław, *Polityka Stanów Zjednoczonych wobec Bliskiego Wschodu za prezydentury Dwighta A. Eisenhowera 1953–1961*, „Przegląd Orientalistyczny” 2002, nr 3–4.
- Barber Benjamin R., *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2003.
- Barber Benjamin R., *Globalizing Democracy*, „The American Prospect” 2006, Vol. 11, Issue 20, <http://www.prospect.org/print/V11/20/barber-b.html> [dostęp 14 listopada 2006].
- Barber Benjamin R., *Beyond Jihad Vs Mc World*, „The Nation Magazine” 2002, 21 January, <http://www.benjaminbarber.com/beyondjihad.html> [dostęp 14 listopada 2006].
- Barnett Michael N., *The Making and Unmaking of Arab Politics*, [w:] *Dialogues in Arab Politics: Negotiations in Regional Order*, New York 1998, <http://www.ciaonet.org/book/barnett/barnett08.html> [dostęp 19 września 2006].
- Barnett Michael N., *Identity and Alliances in the Middle East*, [w:] *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*, red. P. J. Katzenstein, <http://www.ciaonet.org/book/katzenstein/katz11.html> [dostęp 19 września 2006].

- Bassam Tibi, *Fundamentalizm religijny*, przeł. A. Gromkowska-Melosik, Warszawa 2001.
- Bauman Zygmunt, *Europa – niedokończona przygoda*, Kraków 2005.
- Bauman Zygmunt, *Globalizacja*, Warszawa 2000.
- Bauman Zygmunt, *Życie na przemiał*, Kraków 2004.
- Bell Daniel, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1998.
- Ben-Dor Gabriel, *Minorities in the Middle East: Theory and Practice*, [w:] *Minorities and State in the Arab World*, red. O. Bengio, G. Ben-Dor, Boulder 1999, <http://www.ciaonet.org/book/bengio/bengio01.html> [dostęp 26 września 2006].
- Berenson Tonya, *Globalisation and Culture: Cultural Imperialism or a Critique of Modernity?*, http://www.si.umich.edu/Classes/607/MT_Projects/mt_papers/tonya_berenson_mt_p [dostęp 29 listopada 2006].
- Berger Morroe, *Islam in Egypt Today. Social and Political Aspects of Popular Religious*, Cambridge 1970.
- Berque Jaque, *Die Araber*, Koeln 1960.
- Bharadwaj Atul, *Understanding the Globalisation Mind Game*, „Strategic Analysis: a Monthly Journal of the IDSA” 2003, Vol. 27, No. 3, http://www.ciaonet.org/olj/sa/sa_jul03/sa_jul03bha01.html [dostęp 20 grudnia 2005].
- Bielawski Józef, *Islam dawny i współczesny*, Warszawa 1980.
- Bielawski Józef, *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973.
- Binder Leonard, *Islamic Liberalism: a Critic of Development Ideologies*, Chicago 1988.
- Bodenheimer Susanne, *Dependency and Imperialism: The Roots of Latin American Underdevelopment*, [w:] *Readings in U.S. Imperialism*, red. K.T. Fann, D. C. Hodges, Boston 1971.
- Bogunia-Borowska Małgorzata, Marta Śleboda, *Globalizacja i konsumpcja: Dwa dyalematy współczesności*, Kraków 2003.
- Bowden Brett, *Reinventing Imperialism in the Wake of September 11*, „Alternative: Turkish Journal of International Relations” 2002, Vol. 1, No. 2.
- Bozeman Adda B., *Strategic Intelligence and Statecraft*, Washington 1992.
- Braudel Fernand, *Gramatyka cywilizacji*, Warszawa 2006.
- Braudel Fernand, Coarelli Filippo, Aymard Maurice, *Morze Śródziemne. Region i jego dzieje*, przeł. M. Boduszyńska-Borowikowa, Gdańsk 1982.
- Bret Patrice, *Egipt w czasach Napoleona*, przeł. R. Wilgosiewicz-Skutecka, Poznań 2002.
- Brewer Anthony, *Marxist Theories of Imperialism: a Critical Survey*, London 1990.
- Butko Thomas, *Islam as an Instrument of Radical Political Change*, „Meria” 2004, Vol. 8, No. 4.
- Champion Daryl, *The Kingdom of Saudi Arabia: Elements of Instability within Stability*, „Meria” 1999, Vol. 3, No. 4.
- Chodak Szymon, *Societal Development*, New York 1973.
- Cleveland William L., *The Arab Nationalism of Georges Antonius Reconsidered*, [w:] *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, red. I. Gershoni, J. Jankowski, <http://www.ciaonet.org/book/jankowski/jank04.html> [dostęp 22 września 2006].

- Cleveland William L., *A History of the Modern Middle East*, Colorado–Oxford 2004.
- Clifford James, *Kłopoty z kulturą*, przeł. E. Dzurak et al., Warszawa 2000.
- Collier Jane F., *Intertwined Histories. Islamic law and Western Imperialism*, <http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/collier.html> [dostęp 30 czerwca 2006].
- Corm Georges, *Bliski Wschód w ogniu. Oblicza konfliktu 1956–2003*, przeł. E. Cylwik, R. Stryjewski, Warszawa 2003.
- Cooper Frederick, *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Berkeley–Los Angeles–London 2005.
- Crone Patricia, *Slaves on Horses*, Cambridge 1980.
- Cronin Bruce, *Community Under Anarchy: Transnational Identity and the Evolution of Cooperation*, New York 1998.
- Crozier Michael, *Kryzys inteligencji. Szkic o niezdolności elit do zmian*, przeł. M. Ege-man, Warszawa 1996.
- Ćosić Dominika, Sadowski Grzegorz, *Zpracowani kontra rozleniwieni*, „Wprost” 2006, nr 16.
- Intellectual Traditions in Islam*, red. F. Daftary Farhad, London 2000.
- Danecki Janusz, *Problem dziedzictwa kulturowego we współczesnym islamie*, [w:] *W kręgu religii pozaeuropejskich*, red. nauk. A. Mrożek-Dumanowska, Warszawa 1985.
- Danecki Janusz, *Arabowie*, Warszawa 2001.
- Danecki Janusz, *Czas nieokreślony i czas zamknięty we wczesnej kulturze i literaturze arabskiej*, [w:] *Stosunek czasu w różnych strukturach kulturowych*, red. Z. Cackowski, J. Wojczakowski, Warszawa 1987.
- Danecki Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1998.
- Danecki Janusz, *Polityczne funkcje islamu*, Warszawa 1991.
- Daniel Norman, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1958.
- Darwish Adel, *Anti-Americanism in the Arabic Language Media*, „Meria” 2003, Vol. 7, No. 4.
- De Atkine Norvell B., *The Arab Mind Revisited*, „Middle East Quarterly”, Summer 2004, <http://www.meforum.org/pf.php?id=636> [dostęp 12 października 2006].
- Deeb Mary-Jane, *Militant Islam and the Politics of Redemption*, „The Annals of the American Academy” 1992, Vol. 524.
- Diamond Larry, *Winning the New Cold War on Terrorism: The Democratic-Governance Imperative*, Institute for Global Democracy, March 2002, s. 6–7, <http://www.globaldem.org> [dostęp kwiecień 2002].
- Dos Santos Theotonio, *The Structure of Dependence*, „The American Economic Review” 1970, Vol. 60.
- Drake Paul, Hilbink Lisa, *Latin American Studies: Theory and Practice*, <http://repositories.cdlib.org/uciaspubs/editedvolumes/3/2> [dostęp 1 grudnia 2006].
- Drezner Daniel W., *Globalization and Policy Convergence*, „International Studies Review” 2001, Spring.
- Dziekan Marek M., *Historia Iraku*, Warszawa 2002.
- Dziekan Marek M., *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Warszawa 1998.
- Dziubiński Andrzej, *Podbój Maghrebu przez Francję 1830–1934*, Warszawa 1983.

- Easton Steward C., *The Rise and Fall of Western Colonialism*, New York–Washington–London 1965.
- Eckert Amy, *Things & Ideas: Explaining Moral Evolution in International Relations*, „Human Rights & Human Welfare” 2004, Vol. 4.
- Eickelman Dale F., *The Coming Transformation of the Muslim World (Reprint from WIRE)*, „Meria” 1999, Vol. 3, No. 3, http://www.ciaonet.org/olj/meria99_eid01.html [dostęp 12 października 2006].
- Eisenstadt Shmuel, *Development, Modernization and Dynamics of Civilization*, „Cultures and Development” 1983, Vol. 15, No. 2.
- Eisenstadt Shmuel, *Modernization: Protest and Change*, Englewood Cliffs 1966.
- Eisenstadt Shmuel, *Tradition, Change and Modernity*, New York–London 1973.
- El-Cheikh Ibrahim, *Przyczyny wojny domowej w Libanie w latach 1975–1990*, „Kra-kowskie Studia Międzynarodowe” 2004, nr 3.
- Emerson Rupert, *Colonialism. Political Aspects*, [w:] *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 3, red. R. Emerson, New York 1968.
- Engin Erdem I., *The Clash of Civilization: Revisited after September 11*, „Alternati-ves: Turkish Journal of International Relations” 2002, Vol. 1, No. 2.
- Esposito John L., *The Islamic Threat, Myth or Reality?*, Oxford 1999.
- Esposito John L., Voll John O., *Islam and Democracy*, Oxford 1996.
- Fakhry Majid, *Ethical Theories in Islam*, Leiden 1994.
- Fallaci Oriana, *Wściekłość i duma*, przeł. K. Hejwowski, Warszawa 2003.
- Fanon Frantz, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Warszawa 1985.
- Feldman Arnold S., Moore Wilbert E., *Industrialization and Industrialism: Conver-gence and Differentiation*, „Transaction of the Fifth World Congress of Sociology”, Washington DC 1962.
- Ferguson Niall, *Welcome the New Imperialism*, „The Guardian” 2001, October 31.
- Ferraro Vincent, *Dependency Theory: An Introduction*, <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/depend.html> [dostęp 22 listopada 2006].
- Fieldhouse David C., *Colonialism 1870–1945. An Introduction*, London 1981.
- Fieldhouse David C., *Economics and Empire, 1830 to 1914*, London 1984.
- Flis Andrzej, *Cechy konstytutywne kultury europejskiej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1993, t. 21.
- Friedman Jonathan, *Globalization, Class and Culture in Global Systems*, „Journal of World-Systems Research” 2000, Festschrift for Immanuel Wallerstein, part 2, Vol. 6, No. 3, <http://jwsr.ucr.edu> [dostęp 4 kwietnia 2007].
- Frye Roger N., *Islam and the West*, The Hague 1956.
- Fryzeł Tadeusz, *Jedność arabska. Idea i rzeczywistość*, Warszawa 1974.
- Fryzeł Tadeusz, *Zarys współczesnych stosunków międzynarodowych na Bliskim i Środ-kowym Wschodzie*, Warszawa 1976.
- Gaudefroy-Demombynes Maurice, *Narodziny islamu*, przeł. H. Olędzka, Warszawa 1988.
- Gdański Marek, *Arabski Wschód*, Warszawa 1963.
- Gellner Ernest, *Muslim Society*, Cambridge 1981.
- Gellner Ernest, *Postmodernizm, rozum, religia*, Warszawa 1997.

- Gershoni Izrael, *Rethinking the Formation of Arab Nationalism in the Middle East 1920–1945. Old and New Narratives*, [w:] *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, red. I. Gershoni, J. Jankowski, <http://www.ciaonet.org/book/jankowski/jank11.html> [dostęp 26 września 2006].
- Gibb Hamilton A. R., Bowen Harold, *Islamic Society and the West*, Oxford 1957.
- Gilsenan Michael, *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Arab World*, New York 1982.
- Globalizacja*, red. J. Klich, Kraków 2001.
- Globalizacja a tożsamość*, red. J. Zdanowski, Warszawa 2003.
- Goldsmith Edward, *Development as Colonialism*, „World Affairs” 2002, Vol. 6, No. 2.
- Górak-Sosnowska Katarzyna, *Świat arabski wobec globalizacji*, Warszawa 2007.
- Grunebaum von Gustav E., *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, Chicago 1947.
- Gunder Frank André, *The Development of Underdevelopment*, „Monthly Review” 1966, Vol. 18, No. 4.
- Gunder Frank André, *Latin America: Underdevelopment of Revolution*, „Monthly Review Press” 1969.
- Halfmann Jost, *Fundamentalist Terrorism: The Assault on the Symbol of Secular Power*, „Working Paper OP-2” 2002, April 17.
- Halliday Fred, *Islam i mit konfrontacji*, przeł. R. Piotrowski, Warszawa 2002.
- Hamdi Mohammed Elhachmi, *Islam and Liberal Democracy: The Limits of the Western Model*, „Journal of Democracy” 1996, s. 81–85, <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/hamdi.html> [dostęp 1 lipca 2005].
- Hannerz Ulf, *Mediation in the Global Ecumene*, [w:] *Beyond Boundaries*, red. G. Palsen, Oxford 1993.
- Hannerz Ulf, *Transnational Connections*, London 1996.
- Hatem Abdel-Kader M., *Land of the Arabs*, London 1977.
- Hawthorne Amy W., *Human Rights in the Arab World: The State Department's 2001, Country Reports*, March 5, 2002, http://www.ciaonet.org/pbei-2/winep/policy_2002/2002_606.html [dostęp 26 września 2006].
- Henry Clement M., *Tension Between Development and Globalization in the Middle East*, <http://www.la.utexas.edu/~chenry/HIRpaper.html> [dostęp 4 października 2006].
- Hiro Dilip, *Islamic Fundamentalism*, London 1989.
- Historia krajów arabskich 1917–1966*, red. D. R. Woblikow, Warszawa 1974.
- Hitti Philip K., *Islam and the West*, Princeton–Toronto–London 1962.
- Hitti Philip K., *Dzieje Arabów*, przeł. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969.
- Hobson John A., *Imperialism: a Study*, [w:] *The New Imperialism: An Analysis of Late-Nineteenth-Century Expansion*, red. H. M. Wright, Lexington 1976.
- Hodgson Marshall, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago 1974.
- Holton Robert J., *Globalization and the Nation-State*, London 1998.
- Hoodfar Homa, *Between Marriage and the Market. Intimate Politics and Survival in Cairo*, Berkeley–Los Angeles 1997.

- Hourani Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge 1983.
- Hourani Albert, *Historia Arabów*, przeł. J. Danecki, Gdańsk 1995.
- Hourani Albert, *Islam in European Thought*, Cambridge 1991.
- Hunter Shireen T., *The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?*, Westport 1998.
- Huntington Samuel P., *If not Civilizations, What? Samuel Huntington Responds to His Critics*, „Foreign Affairs” 1993, November–December, <http://www.foreignaffairs.org/19931201faresponse5213/samuel-p-huntington/if-not-ci> [dostęp 14 listopada 2006].
- Huntington Samuel P., *The Clash of Civilizations?*, „Foreign Affairs” 1993, Summer, <http://atro.temple.edu/~alistair/CLASH> [dostęp 21 listopada 2006].
- Huntington Samuel P., *The Change to Change: Modernization, Development and Politics*, Black 1976.
- Huntington Samuel P., *Zderzenie cywilizacji*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000.
- Hurd Dale, *Culture Clash: Muslim in Europe*, <http://cbn.com/CBNNews/CWN/032604europe.aspx> [dostęp 30 czerwca 2006].
- Ibrash Ibrahim, *The Issue of Globalisation in the Arab World*, „The International Politics Journal Al-Siyassa, Al-Dawliya”, <http://www.siyassa.org.eg/esiyassa/ahram/2005/7/1/REP05.html> [dostęp 30 czerwca 2006].
- Ikenberry G. John, *Just Like the Rest*, „Foreign Affairs” 1997, March–April.
- Intellectual Traditions in Islam*, red. F. Daftary Farhad, London 2000.
- International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 3, red. N. J. Smelser, P. B. Baltes, Amsterdam–Paris 2001.
- Irani Georges E., Funk Nathan, *Rituals of Reconciliation: Arab-Islamic Perspectives*, Institute for International Peace Studies, August 2000, <http://www.ciaonet.org/wps/fun01/fun01.html> [dostęp 26 września 2006].
- Islam a demokracja*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1999.
- Iwiński Tadeusz, *Współczesny neokolonializm*, Warszawa 1979.
- Jaafar Rudy, *Time for Arab History to follow its Course*, „Al-Nakhlah” 2004.
- Jamsheer Hassan Ali, *Jedność arabska. Geneza idei w tradycji wczesnego islamu*, Warszawa 1995.
- Jansen Godfrey H., *Militant Islam*, London 1980.
- Judt Tony, *The Rootless Cosmopolitan: The Nation*, http://www.jomhour.com/plus/articles/mideastforum/the_rootless_cosmopolitan.html [dostęp 4 października 2006].
- Juynboll Gautier H. A., *Muslim Tradition*, Cambridge 1983.
- Kapur Jagdish C., *From Cultural Conquest and Confrontations to Dialogue of Civilization*, „World Affairs” 2002, Vol. 6, No. 2.
- Kapstein Ethan B., *Governing the Global Economy: International Finance and State*, Cambridge 1994.
- Kasznik-Christian Aleksandra, *Pod znakiem arabo-islamizmu. Uwagi o algierskim ruchu narodowym XIX–XX w.*, [w:] *Przez dwa stulecia XIX i XX w. Studia historyczne ofiarowane prof. Waławowi Felczakowi*, red. W. Frazik, Kraków 1993.
- Kasznik-Christian Aleksandra, *Wojna algierska 1954–1962. U źródeł niepodległej państwowości*, [w:] *Przez dwa stulecia XIX i XX w...*

- Keddie Nikki R., *Roots of Revolution. An interpretive History of Modern Iran*, New Haven–London 1981.
- Kedourie Elie, *Islam in the Modern World and Other Studies*, New York 1981.
- Kempny Marian, *Czy globalizacja kulturowa decyduje o dynamice społeczeństw postkomunistycznych*, „Kultura i Społeczeństwo” 2000, nr 1.
- Kepel Gilles, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, przeł. K. Pachniak, Warszawa 2003.
- Kepel Gilles, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Cambridge–Massachusetts–London 2004.
- Khalid S. Al-Khater, *Thinking about Arab-American Relations: A New Perspective*, „Middle East Review of International Affairs” 2003, Vol. 7, No. 2.
- Khalidi Rashid, *The Formation of Palestinian Identity: The Critical Years 1917-1923*, [w:] *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, red. I. Gershoni, J. Jankowski, <http://www.ciaonet.org/book/jankowski/jank09.html> [dostęp 19 września 2006].
- Khan Muqtedar, *Understanding the Two Faces of the West*, „Ijtihad. A Return to Enlightenment” 2000, Vol. 2, No. 5, <http://www.ijtihad.org/mwest.html> [dostęp 29 listopada 2006].
- Kielan-Glińska Ilona, *Muzułmańska chusta a idea laickości we współczesnej Francji*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2004, nr 3.
- Kieniewicz Jan, *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, Warszawa 1983.
- Kieniewicz Jan, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003.
- Kieniewicz Jan, *Spotkania Wschodu*, Gdańsk 1999.
- Kieniewicz Jan, *Orientalizm. Idea kształtująca rzeczywistość*, „Przegląd Orientalistyczny” 1985, nr 1–4.
- Kirk George E., *A Short History of the Middle East from the Rise of Islam to Modern Times*, London 1961.
- Kisielewski Tadeusz A., *Imperium americanum?*, Kraków 2004.
- Kłodkowski Piotr, *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji*, Warszawa 2005.
- Kohn Hans, *Nationalism and Imperialism in the Hither East*, London 1932.
- Kohn Hans, *Reflections on Colonialism*, [w:] *The Idea of Colonialism*, red. R. Stausz-Hupe, H. W. Hazard, London 1958.
- Kołakowski Leszek, *Szukanie barbarzyńcy*, [w:] idem, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.
- Koneczny Feliks, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.
- Kostiner Joseph, *State, Islam and Opposition Saudi Arabia: The Post Desert-Storm Phase*, „Meria” 1997, No. 2, http://www.ciaonet.org/olj/meria797_kostiner.html [dostęp 26 września 2006].
- Kramer Martin, *Arab Nationalism: Mistaken Identity*, <http://www.geocities.com/martinkramerorg/ArabNationalism.html> [dostęp 20 czerwca 2006].
- Kramer Martin, *Said's Splash*, [w:] *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America*, <http://www.geocities.com/martinkramerorg/SaisSplash.html> [dostęp 20 czerwca 2006].

- Krzysztofek Kazimierz, Andrzej Ziemilski, Marek S. Szczepański, *Kultura a modernizacja społeczna*, Warszawa 1993.
- Kultura ma znaczenie*, red. L. E. Harrison, S. P. Huntington, przeł. S. Dymczyk, Poznań 2003.
- Kultury pozaeuropejskie i globalizacja*, red. J. Zdanowski, Warszawa 2000.
- Kurdi Samer, *War in Iraq- An Arab View, Mew Views*, <http://www.mideastweb.org/siraqjordan.html> [dostęp 1 grudnia 2006].
- Kurtz Stanley, *The Scandal of Middle East Studies. Bankrupt Scholarship and Foolish Policy Advice*, „The Weekly Standard” 2001, Vol. 7, No. 10, http://www.travelbrochuregraphics.com/extra/the_scandal_of_middle_east_studies.html [dostęp 4 października 2006].
- Lapidus Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge–New York–Sydney 1991.
- Lapidus Ira M., *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*, Berkeley 1983.
- Laroui Abdullah, *The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism?*, Berkeley 1976.
- Lawrence Thomas Edward, *Siedem filarów mądrości*, przeł. J. Schwakopf, Warszawa 1971.
- Lerner Daniel, *The Passing o Traditional Society*, New York–London 1966.
- Lévy-Strauss Claude, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsbergowa, Warszawa 1960.
- Lewis Bernard, *The Arabs in History*, London 1966.
- Lewis Bernard, *Freedom and Justice in the Middle East*, „Foreign Affairs” 2005, May, <http://www.freerepublic.com/focus/f-news/1393990/posts> [dostęp 4 października 2006].
- Lewis Bernard, *The West and the Middle East*, „Foreign Affairs” 1997, January, http://www.travelbrochuregraphics.com/extra/the_west_and_the_middle_east.html [dostęp 4 października 2006].
- Lewis Bernard, *Bliski Wschód*, przeł. K. Mędrzecki, Warszawa 1998.
- Lewis Bernard, *Co się właściwie stało*, przeł. J. Kozłowska, Warszawa 2004.
- Lewis Bernard, *Islam and the West*, Oxford–New York 1993.
- Lewis Bernard, *Muzułmański Bliski Wschód*, przeł. J. Danecki, Gdańsk 2003.
- Lloyd John, *The Return of Imperialism*, „New Statesman” 2002, 15 April.
- Lobe Jim, *Politics: Gap Grows Between U.S., World Public Opinion*, <http://ipsnews.net/interna.asp?idnews==2288> [dostęp 26 października 2006].
- Lynch Marc, *Taking Arabs Seriously*, „Foreign Affairs” 2003, September–October, http://www.ciaonet.org/olj/fa/fa_sep0ct03f.html [dostęp 22 września 2006].
- Maalouf Amin, *Wyprawy krzyżowe w oczach Arabów*, przeł. K. Dąbrowska, Warszawa 2001.
- Maalouf Amin, *Zabójcze tożsamości*, przeł. H. Lisowska-Chehab, Warszawa 2002.
- Machut-Mendecka Ewa, *Archetypy Islamu*, Warszawa 2004.
- Magdoff Harry, *Imperialism: from a Colonial Age to the Present*, New York 1978.
- Makdisi George, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning In Islam and the West*, Edinburgh 1981.
- Mały słownik kultury świata arabskiego*, red. J. Bielawski, Warszawa 1971.

- Marchand Stephanie *Arabia Saudyjska. Zagrożenie*, przeł. R. Stryjewski, Warszawa 2004.
- Massad Joseph A., *Cultural Syncretism or Colonial Mimic Men. Jordan's Bedouins and the Military Basis of National Identity*, [w:] *Colonial Effects: the Making of National Identity in Jordan*, <http://www.ciaonet.org/book/maj01/index.html> [dostęp 22 września 2006].
- Mauk David, Oakland John, *Cywilizacja amerykańska*, przeł. M. J. Dykier, Wrocław 1999.
- Mauss Marcel, Emil Durkheim, *Note of the Notion of Civilization*, „Social Research” 1971, No. 38.
- Mbembe Achille, *On the Postcolony*, Berkeley–London 2001.
- McClelland David, *The Achieving Society*, New York 1961.
- Melko Matthew, *The Nature of Civilizations*, Boston 1969.
- Melosik Zbigniew, *Współczesne amerykańskie spory pedagogiczne*, Poznań 1994.
- Memmi Albert, *The Colonizer and The Colonized*, Boston 1991.
- Mernissi Fatima, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, London 1993.
- Mez Adam, *Renesans islamu*, Warszawa 1980.
- Middle East Dilemma*, red. M. Hudson, <http://www.ciaonet.org/book/hudson/hudson01.html> [dostęp 19 września 2006].
- Między konfrontacją a tolerancją*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1997.
- Mitchell Timothy, *The Middle East in the Past and Future of Social Science*, „The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines”, <http://repositories.cdlib.org/uciaspubs/editedvolumes/3/3> [dostęp 1 grudnia 2006].
- Mitchell Timothy, *Egipt na wystawie świata*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2001.
- Monshipouri Mahmood, Petonito Gina, *Constructing The Enemy in the Post-Cold War Era: The Flaws of the Islamic Conspiracy Theory*, „Journal of Church & State” 1995, Vol. 37, No. 4.
- Monshipouri Mahood, *The West's Modern Encounter With Islam: From Discourse to Reality*, „The Nation” 2001, October 22.
- Moore Wilbert E., *Social Change*, Englewood Cliffs 1966.
- Mortimer Edward, *Faith and Power: The Politics of Islam*, New York 1993.
- Mrozek-Dumanowska Anna, *Między ascetyzmem a reformacją. Islam w Libii*, Warszawa 1994.
- Mrozek-Dumanowska Anna, *Wpływ islamu na politykę krajów arabskich*, Warszawa 1972.
- Mrozek-Dumanowska Anna, *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2000.
- Mrozek-Dumanowska Anna, Teresa Stajuda, *Kształtowanie się nowoczesnej państwowości egipskiej*, Warszawa 1991.
- Munson Henry Jr, *Islam and Revolutions in the Middle East*, New Haven–London 1988.
- Naim Moises, *Arabs in Foreign Lands*, [w:] http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?story_id=2781&print=1 [dostęp 30 czerwca 2006].
- Nasr Seyyed H., *Idee i wartości islamu*, przeł. J. Danecki, Warszawa 1988.

- Nasr Seyyed H., *The Encounter of Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man*, London 1968.
- National Collective Identity: Social Constructs and International System*, red. R. B. Hall, Columbia University Press 1999, chapter 8, <http://www.ciaonet.org/book/hall/hall08.html> [dostęp 22 września 2006].
- Norris Pippa, Ronald Inglehart, *Islam & the West: Testing the Clash of Civilizations Thesis*, „Harvard University Faculty Research Working Papers Series” 2002, April.
- Obrazy świata białych*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1973.
- Orfalea Gregory, *Arab Americans Ignored?*, „Journal of Palestine Studies” 2001, Vol. 30, No. 2, Issue 118.
- Ostrowski Marek, *Święta wojna z dżihadem?*, „Polityka” 2005, nr 29.
- Partner Peter, *Wojownicy Boga. Święte wojny chrześcijaństwa i islamu*, Warszawa 2000.
- Patai Raphael, *The Arab Mind*, New York 1983.
- Pawlak Beata, *Pieć jest gdzie indziej*, Warszawa 2003.
- Peters Rudolf, *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague 1979.
- Petrella Ricardo, *Globalization and Internationalization: The Dynamics of the Emerging World Order*, [w:] *States Against Markets: The Limits of Globalization*, red. R. Boyer, D. Drache, London 1996.
- Piekarski Romuald, *Globalizacja i my*, Kraków 2003.
- Pipes Daniel, *Image of Islam*, <http://pl.danielpipes.org/article/1183> [dostęp 3 września 2006].
- Podeh Elie, *Between Stagnation and Renovation: The Arab System in the Aftermath of the Iraq War*, „Meria” 2005, Vol. 9, No. 3.
- Podhorska-Rekłajtis Elżbieta, *Być narodem. Problemy kultury współczesnej Algierii*, Warszawa 1971.
- Polk Wiliam R., *The Arab World*, Cambridge–Masachusetts–London 1980.
- Porter Andrew, *The Missionary Enterprise in the Nineteenth Century: An Overview*, [w:] *Altruism and Imperialism: The Western Religious and Cultural Missionary Enterprise in the Middle East*, Middle East Institute Conference, Bellagio Italy, August 2000, <http://www.ciaonet.org/conf/mei01/poa01.html> [dostęp 22 września 2006].
- Power, Politics and Culture. Interviews with Edward W. Said*, red. G. Viswanathan, New York 2002.
- Pucek Zbigniew, *Pluralizm cywilizacyjny jako perspektywa myśli socjologicznej. Na przykładzie poglądów F. Konecznego i F. Znanieckiego*, Kraków 1990.
- Ranger Terence, *The Invention of Tradition in Colonial Africa*, [w:] *The Invention of Tradition*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, Cambridge 1983.
- Rashid Ahmed, *Talibowie*, przekł. zbiorowy, Kraków 2002.
- Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of AbdolKarim Soroush*, red. M. Sadri, A. Sadri, New York 2000.
- Reinhard Wolfgang, *Kleine Geschichte des Kolonialismus*, Stuttgart 1996.
- Rekłajtis Elżbieta, *Maghreb współczesny. Z badań nad kontaktem i współrozwojem kultur*, Warszawa 1976.

- Reklajtis Elżbieta, *Liban – między wojną a pokojem. Problemy współczesności*, Warszawa 2003.
- Reklajtis Elżbieta, *Liban. Korzenie i przyszłość pluralizmu kultury*, Warszawa 1993.
- Reza Neyestani Mohammad, *Cultural and Religious Identities in Era of Information and Communications Globalization*, „Alternatives” 2005, Vol. 4, No. 4.
- Ritzer George, *The McDonaldization Thesis. Explorations and Extensions*, London 1995.
- Robb John, *Global Guerillas: Al-Qaeda's Grand Strategy: Superpower Baiting*, <http://globalguerillas.typepad.com/globalguerillas/2004/05/al-qedas-grand.html> [dostęp 30 czerwca 2006].
- Rodinson Maxime, *Europe and the Mystique of Islam*, London–New York 2006.
- Rodinson Maxime, *Mahomet*, Warszawa 1991.
- Rothkopf David, *In Praise of Cultural Imperialism?*, „Foreign Policy” 1997, No. 107.
- Roy Narain Ash, *Globalisation or Gobble-isation? The Arab Experience*, <http://www.kuwait-info.com/specialfeatures/globalisation.html> [dostęp 30 czerwca 2006].
- Roy Olivier, *Why Do They Hate Us? Not Because of Iraq*, [w:] <http://americanbacklash.com/olivier%Roy%20July%2022%202005%20NYT.html> [dostęp 25 sierpnia 2005].
- Roy Olivier, *The Failure of Political Islam*, London 1994.
- Róża Wiatrów Europy*, red. A. Tyszka, Warszawa 1999.
- Rubenstein Richard E., Jarle Crocker, *Challenging Huntington*, „Foreign Policy” 1994, No. 96.
- Ruthven Malise, *Islam*, przeł. K. Pachniak, Warszawa 1998.
- Sadiki Larbi, *Al-la nidam: An Arab View of the New World Disorder*, „Arab Studies Quarterly” 1995, Summer, http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2501/is_n3_v17/ai_17716338/print [dostęp 1 grudnia 2006].
- Said Edward W., *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, New York 1981.
- Said Edward W., *East isn't East: The Impending End of the Age of Orientalism*, „Times Literary Supplement” 1995, February 3.
- Said Edward W., *The Clash of Ignorance*, „The Nation” 2001, October 22, <http://www.thenation.com/docprint.mhtml?i=20011022&s=said> [dostęp 20 czerwca 2006].
- Said Edward W., *Culture and Imperialism*, London 1994.
- Said Edward W., *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Poznań 2005.
- Said Edward W., *Orientalism*, London 1980.
- Said Edward W., *Islam Through Western Eyes*, <http://www.thenation.com/docprint.mhtml?i=19800426&s=19800426said> [dostęp 20 czerwca 2006].
- Schanzer Jonathan, Lippman Thomas, Henderson Simon, *The Al-Qaeda Challenge to Saudi Arabia*, The Washington Institute for Near East Policy, 29 July 2004, http://www.ciaonet.org/pbei-2/winep/policy_2004/2004_888/index.html [dostęp 26 września 2006].
- Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religions Institutions in the Middle East since 1500*, red. N. R. Keddie, Berkeley–Los Angeles–London 1972.
- Scruton Roger, *Zachód i cała reszta*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2003.

- Sederberg Peter C., *Searching for the 21st Century*, „American Diplomacy” 2002, Vol. 7, No. 3.
- Shaheen Jack G., *Arab and Muslim Stereotyping in American Popular Culture*, <http://www.ciaonet.org/wps/shj01/index.html> [dostęp 7 marca 2006].
- Shariati Ali, *On the Sociology of Islam*, Berkeley 1979.
- Sheikh Normeen, *Interview with Talal Asad, author of Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, „Q & Asia Source Interview” 2002, December, <http://www.ciaonet.org/wps/ast01/ast01.html> [dostęp 26 września 2006].
- Shipler David K., *Arabowie i Żydzi w Ziemi Świętej*, przeł. J. J. Górski, J. Kabat, W. Nowakowski, Warszawa 2003.
- Shirazi Said, *Your New Enemies*, <http://www.dissidentvoice.org/Articles/ShiraziHuntington.html> [dostęp 20 czerwca 2006].
- Sivan Emanuel, *Arab Nationalism in the Age of the Islamic Resurgence*, [w:] *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, red. I. Gershoni, J. Jankowski, New York 1997, <http://www.ciaonet.org/book/jankowski/jank11.html> [dostęp 26 września 2006].
- Sivan Emmanuel, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven 1985.
- Sivan Emmanuel, *Radykalny islam*, przeł. A. Kosior, Kraków 2005.
- Skara Danica, *The Interpretation of American Images in Southern Europe: Transmission of Global Metaphors*, Institute for European Studies Working Paper 03.1.
- Smith Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton–New Jersey 1957.
- Smith Wilfred Cantwell, *On Understanding Islam*, The Hague 1981.
- Smoleński Paweł, *Irak – piekło w Raju*, Warszawa 2004.
- Sourdel Janine i Dominique, *Cywilizacja islamu (VII–XIII w.)*, Warszawa 1980.
- Southern Richard W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge–Massachusetts–London 1978.
- Spengler Oswald, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2001.
- Spengler Oswald, *Decline of the West*, New York 1926–1928.
- Stępniewska-Holzer Barbara, *Studium z dziejów Egiptu w pierwszej połowie XIX wieku*, Warszawa 1994.
- Steward C. Easton, *The Rise and Fall of Western Colonialism*, New York–Washington–London 1965.
- Strett Gregory, *Putting Islam to Work. Education, Politics and Religious Transformation in Egypt*, Berkeley 1998, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft4q2nb3gp> [dostęp 30 października 2007].
- Sunkel Osvaldo, *National Development Policy and External Dependence In Latin America*, „The Journal of Development Studies” 1969, Vol. 6, No. 1.
- Susser Asher, *The Palestinians in Jordan: Demografic Majority, Political Minority*, [w:] *Minorities and State in the Arab World*, red. O. Bengio, G. Ben-Dor, Boulder 1999.
- Sutor Julian, *Ruch państw niezaangażowanych*, Warszawa 1984.
- Szacki Jerzy, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002.
- Szentes Tamas, *Ekonomia polityczna zacołowania gospodarczego*, Warszawa 1974.
- Sztompka Piotr, *Socjologia*, Kraków 2005.

- Szymański Edward, *Kultura a islam*, [w:] idem, *Kultura a religia*, Warszawa 1977.
- Taylor Charles, Lee Benjamin, *Multiple Modernities Project. Modernity and Difference*, Chicago 1998, <http://www.sas.upenn.edu/transcult/promad.html> [dostęp 14 listopada 2006].
- Tehrani Majid, *Disenchanted Worlds: Secularization and Democratization in the Middle East*, Paper for Presentation at the World Congress of International Political Science Association Quebec City, 1–5 August 2000, http://www2.hawaii.edu/~majid/draft_papers/secularization/secularization.html [dostęp 4 października 2006].
- Teitelbaum Joshua, Meir Litwak, *Students, Teachers, and Edward Said: Taking Stock of Orientalism*, „Middle East Review of International Affairs”, Vol. 10, No. 1.
- Telhami Shibley, *Does Arab and Muslim Public Opinion Count?*, 24 January 2005. *The Al-Qaeda Challenge to Saudi Arabia, The Washington Institute for Near East Policy*, 29 July 2004, http://www.ciaonet.org/pbei-2/winep/policy_2004/2004_888/index.html [dostęp 29 lipca 2004].
- The Pew Global Attitudes Project 2006, *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other*, www.pewglobal.org. [dostęp 20 czerwca 2006].
- The Wahhabi myth-Salafism, Wahhabism, Qutbism*, <http://www.thewahhabimyt.com/osama-sect.html> [dostęp 30 czerwca 2006].
- Turningham J. S., *The Sufi Orders In Islam*, Oxford 1971.
- Uniwersalizm praw człowieka. Idea a rzeczywistość w krajach kultur pozaeuropejskich*, red. K. Tomala, Warszawa 1998.
- Toynbee Arnold, *Studium historii*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2000.
- Turkmen Serap, *Identity in the Colonial Lands: a Critical Overview of the Postcolonial Studies*, „Alternatives. Turkish Journal of International Relations” 2003, Vol. 2, No. 3–4.
- Uniwersalizm praw człowieka. Idea a rzeczywistość w krajach kultur pozaeuropejskich*, red. K. Tomala, Warszawa 1998.
- Veseth Michael, *Selling Globalization: The Myth of the Global Economy*, Boulder 1998, <http://www.ciaonet.org/book/veseth/veseth02.html> [dostęp 20 grudnia 2005].
- Voices of the New Arab Public: Iraq, Al-Jazeera and Middle East Politics Today*, April 2006, http://www.ciaonet.org/book/lyn01/lyn01_03.pdf [dostęp 14 grudnia 2006].
- Wallerstein Immanuel, *Globalization or the Age of Transition? A Long Term View of the Trajectory of the World-System*, <http://www.binghamton.edu/fbc/iwtrajws.html> [dostęp 14 listopada 2006].
- Wallerstein Immanuel, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*, Cambridge 1992.
- Wallerstein Immanuel, *After Developmentalism and Globalization, What?*, „Final Journal” 2005, Vol. 83, No. 3.
- Wallerstein Immanuel, *Islam, the West, and the World*, [w:] idem, *Islam and World System*, Oxford Centre for Islamic Studies, 21 October 1998.
- Wallerstein Immanuel, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York 1976.
- Wallerstein Immanuel, *Koniec świata jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A. W. Jelonek, K. Tyszka, Warszawa 2004.

- Warraq Ibn, *Debuking Edward Said*, <http://www.butterfliesandwheels.com/printerfriendly.php?num=23> [dostęp 20 czerwca 2006].
- Watt William Montgomery, *What is Islam?*, Liban 1968.
- Weber Alfred, *Fundamentals of Culture-Sociology*, New York 1939, [za:] *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory*, Vol. 2, red. T. Parsons, New York 1961.
- Whitaker Brian, *Its Best Use is as a Doorstop*, <http://www.guardian.co.uk/elsewhere/journalist/story/0,,1223525,00.html> [dostęp 22 czerwca 2005].
- Weber Max, *Osobliwości kultury zachodniej*, [w:] idem, *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- W poszukiwaniu prawdziwej wiary, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1995.
- Wright Robin, *Sacred Rage: The Crusade of Modern Islam*, New York 1985.
- Young Robert J. C., *Colonialism and Desiring Machine*, [w:] *Postcolonial Discourse*, red. G. Castle, London 2001.
- Zamir Meir, *From Hegemony to Marginalism: The Maronites of Lebanon*, [w:] *Minorities and State in the Arab World*, red. O. Bengio, G. Ben-Dor, Boulder 1999, <http://www.ciaonet.org/book/bengis/bengis06.html> [dostęp 26 września 2006].
- Zarys dziejów Afryki i Azji 1869–1996. *Historia konfliktów*, red. A. Bartnicki, Warszawa 1996.
- Zdanowski Jerzy, *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin 1987.
- Zeidan David, *The Islamic Fundamentalist View of Life as a Perennial Battle*, „Middle East Review of International Affairs” 2001, Vol. 5, No. 4.
- Zientara Benedykt, *Historia powszechna średniowiecza*, Warszawa 1994.
- Znaniecki Florian, *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974.
- Zubaida Sami, *Islam: The People and The State: Essays on Political Idea and Movements in The Middle East*, London 1993.





INDEKS RZECZOWY

Abu-Ghraib 156, 179, 227
Afganistan 16, 116, 117, 120, 164, 174, 175, 177, 178, 197
al-Azhar 108, 119, 120, 166, 167, 223
Al-Dżazira 185
Algieria 49, 78, 104, 105, 110, 117, 166, 178, 180, 192, 206, 208, 212–219, 225, 238
Al-Kaida 19, 164, 169, 177, 178, 179, 199, 213
Arabia Saudyjska 16, 21, 60, 78, 80, 81, 85, 105, 106, 109, 110, 112, 114–119, 164–166,
174–178, 185, 191, 198, 200, 211, 225, 226, 234
Arabowie 14, 22, 23, 27, 35, 81, 85, 97–98, 107–108, 121, 127, 133, 137, 144, 152,
154–158, 168, 180, 184, 188, 191–192, 199–202, 208, 214, 249
arabski język 22, 35, 74, 98, 106, 133, 143, 152, 157, 162, 168, 175, 186, 206,
213–215, 218, 230, 235
arabska opinia publiczna 189–204
arabski nacjonalizm 106, 119–120, 159, 166, 173, 206, 223, 231
Bagdad 101, 102, 118, 129
Bajki Saracenów 131
Balfoura deklaracja 107, 188
Beduini 143, 144, 152–154
Bejrut 103, 113, 231–233
Berberzy 35, 186
Biała Księga 107, 108
Bracia Muzułmanie 106, 119, 120, 161, 164, 167–173, 178, 209
buddyzm 80, 151



- chrześcijaństwo 12, 13, 15, 16, 17, 19, 23, 33, 36, 48, 66, 80–81, 98–99, 120, 122, 127–129, 132, 145–146, 148, 151, 159, 161, 186, 227–229, 231, 233
- chrześcijanie 22, 35–36, 60, 82, 98–99, 102, 104, 116, 128–135, 137, 141, 148, 178, 186, 193, 212, 219, 228, 230, 232, 234–235
- judeochrześcijański 23, 37, 82, 146, 189
- cywilizacja 21–26, 28–96
- katastrofa cywilizacyjna 13, 25, 207–209, 212
- zderzenie cywilizacji 14, 21, 27–29, 47, 76, 82, 149, 181, 188, 204, 212, 224, 227, 238–240
- Damaszek 98, 102, 110, 128, 129, 133
- dar al-harb 17
- dar al-islam 17, 117, 118
- dekolonizacja 77, 78, 209, 219
- deobandyzm (ruch Deobandi) 175, 176, 177
- druzowie 102, 228–232, 234, 235
- dżahilijja 162–164
- Dżidda 80, 115
- dżihad 12, 14–18, 80, 90, 95, 108, 116, 117, 118, 121, 124, 131, 147, 160, 163, 164, 169, 170, 173, 174–179, 208
- Egipt 22–24, 28, 35, 61, 63, 66, 73–74, 80, 85, 97–101, 103–106, 109–116, 129, 140, 159, 165–168, 170, 186, 187, 190–196, 198, 199–200, 206, 211–213, 219–222, 225, 226, 230, 234, 238, 239
- eksploatacja 52, 65, 67–68, 70–71, 77–78, 103, 188, 212
- évolués* 156, 216
- fatwa 117–118, 173, 177, 218
- Fatymidzi 97–98
- fundamentalizm islamski 63–64, 79–81, 85, 89–90, 106, 116–124, 148, 159–180, 183, 187, 193, 204
- globalizacja 44, 46–47, 86–95, 124
- hakimijja 162
- Hamas 179, 187
- Hezbollah 25, 173, 179–180, 182–183, 187, 206, 208, 234, 238, 239
- hubus 213
- idźma 187
- ijtihad 162, 170
- imperializm kulturowy 180–182
- Imperium osmańskie (otomańskie, Osmanów) 22, 35, 66, 70, 74, 81, 100, 103–105, 107, 136, 186, 206, 222, 227, 229, 232
- Irak 16, 20, 21, 24, 28, 73, 78, 81, 85, 104–106, 109, 111–114, 118–119, 122, 129, 156, 161, 172, 179–180, 185, 187, 189–190, 197–198, 200, 205–206, 211–213, 224–227, 234
- Iran 21, 59, 62–63, 78, 80, 85, 104, 109, 116–119, 164, 171–174, 185, 224–226, 234
- islam 9–19, 21–22, 24, 35–36, 60, 62–64, 79–80, 84, 90, 99, 106, 115, 117–118, 122–125, 128–129, 131–133, 135, 138

- cywilizacja islamu 27, 34, 36–37, 45, 47–48, 74, 79–80, 84, 135, 137, 142–143, 145, 146, 151–152, 182–223, 231
- islam jako religia 81–82, 89–99, 127, 133, 141, 150–151, 156, 163, 190
- kultura islamu 47, 141, 216–217
- świat islamu 22, 25, 35, 80, 89, 145, 160, 167, 173, 176, 179, 204, 223, 225, 237–239
- Izrael 16, 21, 24–25, 81, 85, 107–120, 123, 137, 166, 171, 173, 178–179, 184–187, 191, 197–200, 226, 234
- Jordania 12, 21, 24, 28, 59, 61–63, 81, 85, 109–114, 118, 178, 190–196, 198–200, 211, 234, 239
- kadi 214, 215
- Kair 20, 78, 99–100, 103, 111, 119, 217, 222
- kalifat 35, 98–99, 153, 168–169
- Kanał Sueski 101, 103, 108, 110–111, 115, 169, 221–222
- kapitalizm 37–39, 41, 49, 51–58, 64–67, 70, 76, 78, 86, 127–128, 163, 182–183
- Kolekcja tolekańska 131–133
- kolonializm 22–26, 35, 48–53, 64–65, 69, 72, 74–77, 88, 94, 106, 109, 135, 139, 158, 180, 186, 200, 206, 210–212, 215–217
- konfesjonalizm 230, 234–235
- koptowie 36, 100, 120
- Koran 16, 19–20, 36, 63, 89, 129, 131–133, 147, 153–154, 162–163, 165, 168–170, 173–177, 214, 223
- krucjaty 80, 98–99, 130–131, 179
- Kuwejt 21, 61, 63, 85, 105, 114, 118–119, 185, 209, 226
- latynoamerykańska szkoła zależności 53–55
- Liban 21, 25, 35, 48, 59, 63, 66, 80, 101–102, 104–106, 111–114, 118, 173, 175, 197–199, 205, 212–213, 227–236
- liberalizm 26, 39, 41, 116, 145–146, 188, 199, 206, 231–233, 235
- Liga Arabska (także jako: Liga Państw/Krajów Arabskich) 22, 80, 85, 88, 106, 108, 110, 116
- Maghreb 11, 21, 26, 35, 48–49, 68, 105, 111, 140–141, 186, 213
- mahdi 171
- marabutyzm 217
- mcdonaldyzacja 47
- McŚwiat 95
- meczet 28, 118, 161, 177, 214, 218
- medresa 121, 175–176, 214–215, 218
- Medyna 101, 116, 165
- Mekka 18, 101, 116, 118, 166
- migracje 9, 80–81, 107–108, 150, 170, 172, 183, 228
- modernizacja 12, 15, 27, 48, 51, 53–64, 70, 72, 75, 78, 87, 89, 94, 100–101, 106, 110, 116, 119–120, 137, 159, 162, 167, 180, 182–183, 192, 209–212, 214, 217, 219, 221–223, 227–228, 231
- mujtahid 171–172

- muzułmanie 13, 18–19, 25, 74, 79, 82, 84, 121–123, 125, 128, 130–132, 137–138, 144,
 146, 149–150, 161, 163, 167, 173, 189–198, 200, 204, 217, 225, 227, 230, 232, 239
 Muzułmańska Liga Światowa 118, 165
 nahda 61, 230
 neokolonializm 25, 51, 78, 181, 226
 nestorianie 129
 Ojcowie Kościoła 128, 130
 ONZ 17, 78, 108, 111, 113–115, 118–119, 169, 224, 226
 Organizacja Konferencji Muzułmańskiej (także jako: Organizacja Konferencji Islam-
 skiej) 80, 115, 117–118
 Orient 16, 23, 134–139, 142, 180–181, 217, 225
 orientalizm 14, 22, 25, 79, 84–85, 90, 127–128, 133, 135–139, 141–143, 157–158,
 225
 Pakistan 35, 109, 174–176, 190–196, 198, 239
 Pakt bagdadzki 185, 109, 113
 Palestyna 18, 22, 35, 63, 98, 100–101, 104–109, 117, 129, 144, 169, 173, 175, 185,
 199, 220, 234
 panarabizm 22, 74, 105–106, 110–112, 165, 184, 206, 220, 231
 panislamizm 120, 145, 170
 podbój kolonialny 23, 65–66, 77, 101, 141, 208, 212–214, 219–220
 podporządkowanie 13, 15, 23–26, 44–49, 52–55, 66–78, 86, 95, 139, 154, 163, 187,
 211–213
 postrzeganie świata islamu 128–158, 189–204
 postrzeganie Zachodu przez Arabów 189–204
 postrzeganie Zachodu przez muzułmanów 189–204, 186–188
 prawa człowieka 182, 188, 227
 radykalny islam 23–24, 63, 80–81, 106, 117, 119, 122, 124, 164, 170, 174, 177, 201, 213
 rozwój zależny 49, 50, 71, 73
 salafijja 170
 shura 187
 Stany Zjednoczone (USA) 20, 24, 81, 84, 107–117, 119–121, 123–124, 138, 159,
 162, 170–175, 178–182, 184, 186–188, 190–200, 203, 205, 224–227, 234, 239
 sufi 144–145, 147–148, 153, 165, 168, 170, 177
 sunna 158, 162, 170, 173, 223
 sunnizm/sunnici 60, 117–118, 171, 177–178, 218, 224, 226, 231–235
 syjonizm 107, 108, 184, 206
 Syria 21, 35, 59, 66, 73–74, 85, 97–98, 100–106, 109–115, 117–118, 120, 132, 162,
 199, 206, 211, 220, 225, 230–234
 szariat 62, 104, 106, 120–121, 162–163, 165, 169, 171, 173–178
Szatańskie wersety 117–118, 173
 takir 164
 talibowie 164, 175–178
 tawhid 147, 153, 162, 165
 taziya 171

- teoria konwergencji 47, 60–61
- terroryzm 16, 24, 63, 81, 94–95, 108, 120–122, 124, 137, 164, 169–170, 177–179, 181, 190–191, 198, 200–204, 213, 219, 224–227, 239
- The Arab Mind* 154–157
- tolerancja 13, 20, 23, 79, 99, 121, 123, 147, 149, 177, 190, 193, 194, 227, 230
- tożsamość 9, 13, 15, 20, 21, 23–27, 31, 34–35, 37, 42–43, 46–51, 59, 64, 68–69, 71, 73–77, 79, 81, 86, 88–90, 95, 106, 123–125, 144–145, 152, 158–160, 166, 171–172, 180, 182–187, 189, 203, 205–213, 216–219, 223–224, 226, 231–233, 235, 238, 240
- turas 208
- Turcja 20–21, 45, 59–60, 62, 76, 100, 109, 190–196, 220, 229–230, 239–240
- ulemowie 147–148, 153, 158, 162, 165, 172, 213, 217–219, 230
- Umajjadzi 171
- umma 35, 162, 173, 223
- wahhabizm 16, 80, 90, 115–117, 120–121, 125, 144–145, 148, 152, 164–166, 176
- westernizacja 27, 28, 57, 145, 167, 169, 187, 209–210, 220, 228
- Wielka Brytania 62, 66, 100–115, 118, 120, 122, 125, 170, 174, 180, 190–198, 203, 205–206, 220–224, 226, 230, 239
- wyobcowanie kulturowe 28, 125, 153, 155, 205
- Yom Kippur 166
- zacofanie 15, 23–27, 42, 48–54, 57–62, 64–65, 67–68, 70–78, 83, 93–94, 100, 106, 120, 134, 138, 141, 143, 151–152, 156, 167, 186, 188, 209, 211, 213, 216, 221, 223, 233
- zakat 164
- zawija 215
- zimna wojna 26, 76, 78–79, 81, 83–84, 109–110, 120, 174, 189
- zniewolenie 15, 25–26, 48, 68–70, 75, 163, 212, 214, 216
- Żydzi 35, 63, 100, 107–108, 169, 190, 202, 222



INDEKS OSOBOWY

- Abbas Ferhat *218*
Abbas Hassan *189, 241*
Abdallah Abdel Mahdi *81, 238, 241*
Abdel-Latif Omayma *241*
Abd El-Naser Dżamal *198*
Abduh Muhammad *120, 187, 210, 223*
Abootalebi Ali R. *61*
Abu Zajd Nasr *120*
Ad-Din al-Afghani Dżamal *22, 120, 223*
Addison James T. *129, 132, 241*
Adonis (Ali Ahmad Sa'id Isbir), poeta arabski *83*
Ahari E. Muhammad *241*
Ahmad Aijaz *139*
Ajami Fuad *27, 83, 209, 241, 242*
Ajub, sułtan Egiptu *99*
Akbar Ahmed S. *241, 242*
Akyol Mustafa *122*
Alamdari Kazem *242*
Al-Azmeh Aziz *160, 242*
Al-Azmeh Sadik J. *237, 238*
Al-Bakr Ahmad Hasan *225*
Al-Banna Hasan *161, 167, 168, 169, 170*
Al-Bistami (Abu Jazid Bistami, Tajfur Abu Jazid al-Bustami, Bajazid Bastami) *147*
Al-Dżunajd (Abu al-Kasim Ibn Muhammad Ibn al-Chazzaz al-Dżunajd) *147, 153*



- Aleksander II, papież 98
Aleksy I Komnen, cesarz 98
Algar Hamid 171
Al-Hakim Muhsin 225
Al-Haladż (Al-Husajn ibn Mansur al-Halladż) 153
Ali Muhammad 66, 100, 101, 102, 103, 205, 212, 220, 221, 222, 223, 229
Al-Kamil (al-Kamil Nasir ad-Din Abu'l Ma'ali Muhammad) 99
Al-Khater Khalid S. 188
Al-Kindi (Abu Jusuf Jakub ibn Ishak al-Kindi) 132
Allen George V. 110
Al-Mawdudi Abu al-'Ali 162, 174
Al-Nawawy Mohammed 242
Al-Salimi Abdulrahman 11
Al-Sistani Sayyid Ali al-Husayni 225
Alvi Hayat 62, 242
Al-Wahhab Abd 16, 165
Amin Hafizullah 174
Amin Kasim 167, 223
Amin Samir 52, 182, 242
Ammar Ahmed 203
Amsterdamski Stefan 38, 243
Anker Marianne van den 124
An-Nahhas Mustafa Pasza 168
Arafat Jasir 119
Armour Rollin S. 131, 132, 133, 134, 142, 242
Armstrong Karen 36, 142, 146, 147, 148, 153, 242
Ar-Rahman Abd 120, 175
Ar-Rahman, emir 98
Ar-Razik Ali Abd 167
Ash Timothy G. 125
As-Sadat Anwar 170
As-Sadr Muktada 162, 225
As-Sajjid Ahmad Lutfi 223
Atef Muhammed 177
At-Tahtawi Rafi 223
At-Turabi Hasan 162
Aureliusz Augustyn, święty 16
Axford Barrie 89, 242
Aydin Cemil 242
Aymard Maurice 243
Aziz Al-Azmeh 242
Azzam Abd Allach (Abdullah Azzam) 175, 178
Az-Zawahiri Ajman 177, 178

Badis Ben 218
Bakalarz Dariusz 143
Balaam David N. 91
Baltes Paul B. 29, 247
Banek Kazimierz 18
Bania Radosław 112, 242
Barakat Robert A. 143
Baran Paul 52, 54
Barber Benjamin R. 95, 242
Barnett Michael N. 184, 242
Barska Anna 90
Bartnicki Andrzej 117, 255
Bauman Zygmunt 21, 86, 91, 92, 93, 94, 243
Bayoumi Moustafa 137
Bell Daniel 15, 38, 39, 243
Ben-Dor Gabriel 243, 253, 255
Benedykt XVI, papież 19
Bengio Ofra 243, 253, 255
Ben Gurion Dawid 108
Benjamin Daniel 179
Berenson Tonya 243
Berger Morroe 243
Bernard 131
Bernard z Clairvaux 98
Berque Jacques 87, 137, 143, 157, 158, 243
Bharadwaj Atul 87, 91, 243
Bibliander Teodor 133
Bielawski Józef 165, 176, 243, 249
Bilewicz Michał 254
Binder Leonard 243
Bin Laden Osama 16, 19, 116, 175, 177, 178, 179, 188, 191
Bodenheimer Susanne 53, 243
Boduszyńska-Borowikowa Maria 32, 243
Bogunia-Borowska Małgorzata 243
Boksański Zbigniew 182, 183
Bonaparte Napoleon 23, 100, 243
Bonawentura, święty 129
Bosworth Smith Reginald 134
Bourdieu Pierre 54
Bowen Harold 181, 246
Boyer Robert 251
Bozeman Adda B. 32, 33, 243
Brataniec Katarzyna 7-8, 10-16, 18, 20
Braudel Fernand 14, 22, 31, 32, 33, 34, 243
Bret Patrice 243



- Brett Bowden 243
Brewer Anthony 243
Bush George W. 83, 84, 197, 198, 200, 224
Butko Thomas 243
- Cackowski Zdzisław 244
Carter Jimmy Jr. 174
Castle Gregory 255
Cendrowska Barbara 242
Champion Daryl 166, 243
Chodak Szymon 58, 243
Chomeini Ruhollah 116, 117, 118, 119, 164, 166, 171, 172, 173, 174, 188, 225
Cleveland William L. 104, 170, 243, 244
Clifford James 136, 138, 206, 244
Coarelli Filippo 243
Collier Jane F. 244
Cooper Frederick 244
Corm Georges 23, 28, 79, 106, 113, 186, 205, 227, 244
Ćosić Dominika 124, 244
Cromer, lord (Evelyn Baring, Earl of Cromer) 220, 221, 222
Crone Patricia 244
Cronin Bruce 244
Crozier Michael 87, 244
Cylwik Ewa 23, 244
Czajka Michał 50
- Daftary Farhad 244, 247
Dagnino Ewelina 55, 56
Danecki Janusz 10, 14, 17, 20, 22, 82, 160, 238, 244, 247, 249, 250
Daniel Norman 129, 130, 131, 132, 135, 244
Darwish Adel 244
Dąbrowska Krystyna 249
De Atkine Norvell 244
Deeb Mary-Jane 162, 244
Dembski Wojciech 246
Denison Maurice John Frederick 134
Diamond Larry 181, 244
Drache Daniel 251
Drake Paul 244
Drezner Daniel W. 91
Dos Santos Theotonio 244
Drezner Daniel 244
Dulles John Foster 110
Durkheim Emil 30, 31, 250





- Dykier Monika 250
Dymczyk Sławomir 249
Dziekan Marek 27, 83, 224, 241, 244
Dziubiński Andrzej 213, 244
Dżurak Ewa 244
- Easton Steward C. 103, 245
Eckert Amy 245
Egeman Marian 244
Eickelman Dale F. 245
Eisenhower Dwight David 109, 111, 112, 113, 242
Eisenstadt Shumel 61, 245
El-Cheikh Ibrahim 227, 245
Elhachmi Hamdi Mohamed 187
Emerson Rupert 14, 48, 245
Ende Werner 165
Engin Erdem 245
Erazm z Rotterdamu 18
Esposito John 83, 162, 238, 245
- Fahd (Fahd ibn Abd al-Aziz as-Saud) 116, 118
Fakhry MAjid 245
Fakir al-Hakim Muhammad 224
Fallaci Oriana 245
Fanon Frantz 71, 245
Felczak Waław 218
Feldman Arnold S. 61, 245
Ferguson Niall 181, 245
Ferraro Vincent 245
Ferro Marc 50
Fieldhouse David C. 49, 50, 52, 53, 245
Filip August 99
Fletcher Richard 133
Flis Andrzej 37, 245
Flis Maria 8
Frank André Gunder 52, 53, 246
Friedman Jonathan 183, 245
Frye Roger N. 245
Fryderyk Barbarossa 99
Fryderyk II 98
Frysztański Krzysztof 10
Fryzel Tadeusz 106, 109, 112, 245
Funk Nathan 247
Fyderek Łukasz 11



- Galland Antoine 133, 134
Gangowi Raszid Ahmed 176
Gaudefroy-Demombynes Maurice 245
Gaulle Charles de 219
Gdański Marek 103, 106, 113, 221, 229, 245
Gellner Ernest 15, 37, 38, 245
Gershoni Izrael 183, 246, 248
Gibb Hamilton A. R. 246
Gibbon Edward 137
Gilsenan Michael 143, 158, 210, 246
Gogh Theo van 123
Goldsmith Edward 246
Gorbaczow Michaił 175
Gotfryd z Bouillon 98
Gouraud Henri 231
Górak-Sosnowska Katarzyna 22, 203, 246
Górski Jerzy Jan 253
Gracian y Morales Baltasar 7
Gromkowska-Melosik Agnieszka 254
Grunebaum Gustav E. von 128, 131, 246
Grunberg Leon 91
Grzegorz IX, papież 131
- Hagen Everett E. 41, 62
Halfmann Jost 246
Hall Rodney Bruce 49, 251
Halliday Fred 84, 173, 246
Hamada Sania 143
Hamdi Mohammed Elhachmi 246
Hania Abu 16
Hannerz Ulf 46, 47, 246
Harrison Lawrence E. 249
Hasan Ali 171
Hastings Donan 242
Hatem Abdel-Kader 246
Hawthorne Amy W. 246
Hazard Harry W. 69, 248
Hejwowski Krzysztof 245
Hekmatiar Gulbuddin 175
Henderson Simon 252
Henry Clement M. 246
Herbelot Barthelemy d' 133
Hersh Seymour 156
Hilbink Lisa 244

- Hiro Dilip 246
Hitti Philip K. 22, 129, 133, 246
Hobsbawm Eric J. 251
Hobson John 52, 246
Hodges Donald C. 243
Hodgson Marshall 246
Holton Robert J. 47, 246
Hoodfar Homa 60, 246
Hourani Albert 137, 138, 158, 187, 231, 247
Hudson Michael 250
Hunter Shireen T. 83, 247
Huntington Samuel Phillips 7, 12, 13, 15, 21, 22, 31, 33, 34, 45, 47, 61, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 197, 212, 247, 249, 252, 253
Hurd Dale 247
Husajn Saddam 85, 117, 118, 119, 185, 224, 225, 226
Husajn Taha 167, 186, 187
Husajn, imam 171, 172
Husejn, władca osmański 100
- Ibn Abd al-Wahhab Muhammad 144, 164
Ibn Chaldun 158
Ibn Hanbal Ahmed 164
Ibn Mansur Husajn 153
Ibn Saud Abd al-Aziz 165
Ibn Tajmijja (Taki ad-Din Abu al-Abbas Ahmad Ibn Abd al-Halim Ibn Tajmijja) 120, 164, 165
Ibrash Ibrahim 247
Ikenberry G. John 83, 247
Inglehart Ronald 85, 251
Inkeles Alex 59, 86
Irani Georges E. 247
Iwiński Tadeusz 247
- Jaafar Rudy 188, 247
Jamsheer Hassan Ali 247
Jan VI, papież 133
Jan XXIII, papież 17
Jansen Godfrey H. 247
Jan Paweł II, papież 17, 18
Jan z Damaszku 128, 129
Jan z Segowii 132
Jankowska Hanna 21, 242, 247
Jankowski James 183, 243, 245, 248

- Jansen Johannes J. G. 164, 247
Jarecka-Stępień Katarzyna 11
Jarle Crocker 252
Jelonek Adam W. 11, 254
Jezus Chrystus 129, 132, 133, 159
Judt Tony 247
Juynboll Gautier H. A. 247
- Kabat Jan 253
Kail Ellis 232
Kalinowski Witold 135, 252
Kamil Mustafa 223
Kant Immanuel 8
Kapiszewski Andrzej 8, 9, 10, 11
Kapur 247
Kapstein Ethan B. 92, 247
Karmal Babrak 174, 175
Karol Młot 98
Karzaj Hamid 176
Kaszniak-Christian Aleksandra 218, 219, 247
Katzenstein Peter J. 184
Keddie Nikki 137, 138, 143, 171, 172, 173, 248, 252
Kedourie Elie 111, 248
Kempny Marek 46, 248
Kepel Gilles 16, 83, 84, 116, 118, 119, 123, 124, 125, 143, 164, 165, 166, 171, 173, 174, 238, 248
Khalid S. Al-Khater 248
Khalidi Rashid 248
Khan Muqtedar 248
Kielan-Glińska Ilona 122, 248
Kieniewicz Jan 15, 23, 25, 28, 33, 34, 41, 42, 46, 48, 51, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 127, 135, 139, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 224, 248
Kirk George E. 108, 248
Kisielewski Tadeusz A. 23, 24, 25, 248
Klekot Ewa 91, 250
Klich Jacek 246
Kłodkowski Piotr 207, 248
Kłoskowska Antonina 182
Kohn Hans 49, 71, 248
Kołakowski Leszek 15, 38, 248
Koneczny Feliks 15, 31, 32, 34, 43, 44, 45, 248
Kosior Anna 253
Kostiner Joseph 165, 248
Kościelniak Krzysztof 11



- Kowalska Beata 8
Kozłowska Jolanta 90, 249
Kraemer Hendrik 134
Kramer Martin 137, 206, 248
Krzemiński Adam 156
Krzysztofek Kazimierz 57, 60, 62, 249
Kubska-Bielawska Elżbieta 11
Kula Witold 238
Kunz Tomasz 21, 93
Kurdi Samer 249
Kurpiewska-Korbut Renata 11
Kurtz Stanley 63, 249
- Lapidus Ira M. 102, 249
Laroui Abdullah 141, 249
Lee Benjamin 61, 254
Lawrence Thomas E. 142, 152, 153, 249
Lenin Włodzimierz Iljicz 52
Lerner Daniel 58, 59, 60, 63, 86, 179, 220, 227, 228, 229, 249
Lesseps Ferdinand de 103, 221
Lévy-Strauss Claude 13, 142, 148, 149, 150, 151, 249
Lewis Bernard 81, 82, 90, 98, 128, 137, 209, 249
Lippman Thomas 252
Lisowska-Chebab Halina 249
Litwak Meir 138, 254
Lloyd John 181, 249
Lobe Jim 200, 249
Ludwik IX 98, 99
Luksemburg Róża 94
Lull Rajmund 132
Luter Marcin 133
Lynch Marc 185, 203, 249
- Łukasz, święty 19
- Maalouf Amin 235, 249
Macfie Alexander 237
Machut-Mendecka Ewa 249
Magdoff Harry 67, 249
Mahfuz Nadżib 120
Mahmud II 101
Makdisi George 249
Malinowski Marek 203



- Marchand Stephanie *116, 250*
Marek, święty *19*
Marzęcki Józef *31, 253, 254*
Massad Joseph A. *250*
Massignon Luis *135, 142, 147, 153, 154*
Matinuddin Kamal *176*
Mauk David *250*
Mauss Marcel *30, 31, 250*
Mbembe Achille *66, 250*
McClelland David *58, 59, 250*
Mead Margaret *11*
Mehmet II *133*
Melko Matthew *15, 33, 250*
Melosik Zbigniew *40, 250*
Memmi Albert *69, 250*
Mernissi Fatima *250*
Mez Adam *250*
Mędrzecki Konrad *249*
Michalski Krzysztof *38, 183*
Mikołaj z Kuzy *132, 133*
Mitchell Timothy *140, 250*
Miziński Jan *37*
Modrzejewska-Leśniewska Joanna *117*
Monshipouri Mahmood *79, 85, 250*
Montaigne Michel *137*
Montgomery Watt William *37, 142, 157, 255*
Moore Wilbert E. *61, 245, 250*
Morley Jefferson *25*
Mortimer Edward *161, 250*
Moubarac Youakim *232*
Mrozek-Dumanowska Anna *87, 89, 90, 159, 160, 161, 162, 223, 244, 247, 250, 255*
Mubarak Muhammad Hosni Said *187, 209*
Muhammad Prorok (Mahomet) *22, 35, 116, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 142, 151, 177, 190, 252*
Muir William *134*
Munson Henry Jr *250*
Musa *98*
Musa Salama *167*
- Nadżibullah Mohammad *175*
Naim Moises *124, 250*
Nanautawi Qasim *176*
Naser Gamal Abdel *74, 112*



- Nasr Seyyed 250, 251
Nawrocki Jan 201
Norris Pippa 85, 251
Nowakowski Witold 253
Nowicka Ewa 201
Nowicka Ivonna 242
- Oakland John 250
Obama Barack 20
Obeidat Hayssam 11
Ockley Simon 133
Olędzka Hanna 245
Omar Mohammed 175, 177
Omar Nydell Margaret 143
Orfalea Gregory 251
Ostrowski Marek 122, 251
Ożarowski Rafał 203
- Pachniak Katarzyna 116, 248
Paczkowska-Łagowska Elżbieta 8
Pahlawi Reza Mohammad 63, 116, 172
Panikkar Kavalam N. 89
Partner Peter 251
Parsons Talcott 31, 255
Pasza Abbas 103
Pasza Ibrahim 102
Pasza Ismail 221
Pasza Nukraszi 170
Pasza Said 103
Patai Raphael 143, 154, 155, 156, 157, 251
Paweł VI, papież 17
Pawlak Beata 251
Peters Rudolf 251
Petonito Gina 85, 250
Petrella Ricardo 86, 251
Picon Gaetan 14
Piekarski Romuald 251
Pikulski Andrzej 11
Piotr Czcigodny 128, 131, 132
Piotrowski Robert 173, 246
Pipes Daniel 121, 123, 124, 190, 251
Pius II, papież 133
Płatek Daniel 12
Podeh Elie 185, 251





Podhorska-Reklajtis Elżbieta 15, 23, 24, 35, 87, 88, 89, 140, 141, 143, 167, 214,
217, 218, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 251, 252

Polk William R. 66, 100, 102, 103, 251

Porter Andrew 251

Possony Stefan T. 69

Prebish Paul 52

Pucek Zbigniew 42, 43, 46, 251

Qutb Sajjid 106, 161, 162, 163, 164, 166, 169, 170, 174, 187

Rabbani Burhanuddin 175

Ranger Terence 51, 251

Rashid Ahmed 176, 251

Reagan Ronald 174, 175

Reinhard Wolfgang 14, 49, 251

Renan Ernest 152

Rex John 183

Reza Neyestani Mohammad 252

Ricoldo da Monte Croce 129

Rida Raszid 120, 167, 210, 223

Ritzer George 15, 47, 252

Robb John 252

Robert z Ketton 131

Rodinson Maxime 134, 135, 137, 252

Rothkopf David 252

Roy Narain Ash 252

Roy Oliver 121, 124, 252

Rubenstein Richard E. 252

Rubin Andrew 137

Rudnicka-Kassem Dorota 12

Runciman Steven 99

Rushdie Salman 117, 118, 173

Ruthven Malise 252

Ryszard Lwie Serce 99

Sadat Anwar (Anwar as-Sadat) 115, 169, 170, 178, 185, 205, 209

Sadiki Larbi 252

Sadowski Grzegorz 244

Sadri Ahmad 189, 251

Sadri Mahmoud 189, 251

Said Edward W. 25, 64, 79, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 154, 180, 181, 206,
211, 222, 240, 251, 252

Saladyn (Al-Malik an-Nasir Salah ad-Din Jusuf Abu al-Muzzafar ibn Ajjub) 98, 99, 130





- Sale George 133
Salibi Kamal S. 233
Santos Theotonio Dos 55, 244
Schanzer Jonathan 252
Schwakopf Jerzy 152, 249
Scrutton Roger 252
Sederberg Peter C. 253
Shaheen Jack G. 253
Shariati Ali 253
Sheikh Normeen 253
Shipler David K. 253
Shirazi Said 83, 253
Sivan Emanuel 106, 162, 183, 253
Skara Danica 183, 253
Skuratowicz Maria 246
Sławiński Roman M. 11
Smelser Neil J. 29, 247
Smith Anthony 182
Smith Wilfred Cantwell 15, 22, 36, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 253
Smoleński Paweł 253
Soroush AbdolKarim 189, 241, 251
Sourdel Dominique 253
Sourdel Janine 253
Southern Richard W. 128, 130, 253
Spengler Oswald 14, 31, 34, 253
Stajuda Teresa 223, 250
Stausz-Hupe Robert 69, 248
Steinbach Udo 165
Stemplowski Ryszard 11, 50, 242
Steward C. Easton 253
Stępniewska-Holzer Barbara 253
Strett Gregory 63, 253
Stryjewski Radosław 23, 116, 244, 250
Sulayman Abu 160
Sunkel Osvaldo 53, 253
Susser Asher 59, 253
Sutor Julian 79, 253
Szacki Jerzy 30, 31, 201, 253
Szalabi Ahmed 224
Szczepański Marek S. 57, 60, 62, 249
Szentes Tamás 52, 253
Sztompka Piotr 57, 59, 86, 253
Szymański Edward 246, 254



Śleboda Marta 243

Śrutwa Jan 17

Taraki Nur Mohammed 174

Taylor Charles 61, 254

Tehrani Majid 63, 254

Teitelbaum Joshua 138, 254

Telhami Shibley 198, 200, 254

Thurow Lester 91

Tibi Bassam 238, 254

Tomala Karin 254

Tomasz z Akwinu 128, 131

Toynbee Arnold 14, 31, 32, 34, 254

Truman Harry S. 109

Turkmen Serap 69, 254

Tygielska Hanna 71, 245

Tyszka Andrzej 252

Tyszka Krzysztof 255

Urban II, papież 98

Vanhecke Frank 123

Veseth Michael 86, 87, 91, 254

Viswanathan Gauri 83, 211, 251

Voltaire (François-Marie Arouet) 134, 137

Wakil Ahmad Muttawakil 177

Wallerstein Immanuel 31, 32, 56, 62, 93, 207, 241, 245, 254, 255

Waraq Ibn 137, 255

Watt William Montgomery 37, 142, 157, 255

Weber Alfred 31, 255

Weber Max 8, 30, 37, 255

Whitaker Brian 156, 255

Wiatr Jerzy J. 10

Wilders Geert 124

Wildstein Bronisław 82

Wilgosiewicz-Skutecka Renata 243

Wojczakowski Janusz 244

Wright Harrison M. 52, 246

Wright Robin 255

Wronecka Joanna 164

Wyrwas-Wiśniewska Monika 25, 180, 240

Young Robert J. C. 64, 67, 255



- Zahi Mogherbi M. 22
Zahir Chan Muhammad 174
Zamir Meir 255
Zamojska Aleksandra 12
Zajączkowski Andrzej 23, 167, 251
Zdanowski Jerzy 11, 87, 88, 90, 162, 163, 168, 169, 222, 246, 249, 255
Zeidan David 159, 163, 255
Ziemilski Andrzej 57, 60, 62, 249
Zientara Benedykt 99, 255
Znaniński Florian 43, 45, 251, 255
Zubaida Sami 255

