

Katarzyna Brataniec

HISTORYCZNE KORZENIE ARABSKIEGO RESENTYMENTU WOBEC EUROPY

Kiedy obserwujemy obecne wydarzenia polityczne na świecie, których areną jest Bliski Wschód, stykamy się z gniewem i pogardą ludności muzułmańskiej wobec Zachodu, rodzi się pytanie, dlaczego nie jest już możliwa swobodna wymiana myśli i idei religijnych. Dlaczego współcześnie istniejące bariery kulturowe zaostwiają się i wydają nieprzekraczalne zamiast prowadzić do dialogu między różnymi kulturami. Wydaje się, że współczesna cywilizacja, zarówno europejska, jak i islamska, zatraciła zdolność wchłaniania i przetwarzania odmiennych elementów kulturowych, co w przeszłości stanowiło o ich rozwoju. Odmienność kulturowa stała się linią frontu, gdzie strony prezentują swoje racje, zawsze gotowe do walki. Zachód jest przekonany o swojej cywilizacyjnej misji, słuszności idei nieustannego postępu i rozwoju, islam natomiast trwa w skostniałych formach myślowych sprzed kilku wieków i niewolniczo trzyma się własnej tradycji. W obliczu istniejących dysproporcji cywilizacyjnych odpowiednią Wschodu jest resentyment.

Jego źródła tkwią u początków zetknięcia się dwu cywilizacji: chrześcijańskiej i muzułmańskiej, które miało miejsce podczas wypraw krzyżowych. Wtedy to chrześcijanie zaczęli wykazywać szczególne zainteresowanie wiarą muzułmanów, lecz pojmowali ją jako błędną interpretację religii chrześcijańskiej i traktowali jak herezję. Muhammad zatem nie był prawdziwym prorokiem, a *Koran* objawieniem słowa Bożego, lecz dziełem człowieka stworzonym dla określonych celów politycznych¹.

Wyprawy krzyżowe miały niezwykle negatywne skutki tak dla Zachodu, jak i dla islamu. Przyczyniły się do zbudowania nieprawdziwego obrazu religii Proroka na Zachodzie oraz podcięły polityczną i religijną jedność islamu. Ponadto okrucieństwo i barbarzyńskie postępowanie chrześcijan wobec ludności muzułmańskiej stało się częścią dziedzictwa historycznego muzułmanów i określiło na wieki wzajemne stosunki. Wymiana intelektualna między chrześcijanami a Araba-

¹ N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1960, s. 273.

mi została przerwana, a uprzywilejowana pozycja chrześcijan jako animatorów życia kulturalnego zniszczona².

Najpoważniejszym zarzutem wysuwany przeciwko islamowi przez średniowiecznych scholastyków był zarzut swoistego pragmatyzmu: otóż islam miał realizować potrzeby tamtejszej społeczności, odpowiadać konkretnym wymogom czasu, miejsca i odmiennej natury ludzkiej. Wszystko to miało przemawiać za jego nieprawdziwością i zaprzeczać boskiemu pochodzeniu doktryny.

Najsilniej krytykowano islam za jawną przemoc oraz nieskrywaną zmysłowość. Ten, ukształtowany w średniowieczu, obraz islamu przetrwał wieki z powodu swojej spójności i zakorzenił się w świadomości Zachodu. Należy jednak pamiętać, że został on stworzony przez cywilizację będącą wówczas na niższym poziomie rozwoju niż islam, krytyka taka była zapewne zabarwiona resentymentem.

Rozważając istnienie arabskiego resentymentu wobec Europy traktowanej jako cywilizacyjno-kulturowa całość, należy podkreślić, iż jest to nastawienie stosunkowo nowe i wręcz kulturowo obce cywilizacji islamu. Poczucie niższości wobec innych społeczeństw i bezsilności wobec ich działań względem krajów arabskich narodziło się dopiero pod koniec XVIII wieku, kiedy to ekspansja krajów europejskich była już znacznie zaawansowana. Do dziedzictwa kulturowego Arabów należy raczej przekonanie o własnej cywilizacyjnej wyższości, zarówno pod względem religijnym, jak i kulturowym; czynniki ekonomiczne nigdy nie były brane pod uwagę, gdyż traktowano je jako wypadkową posłusznej Bogu polityki państwa i dobrego prowadzenia się jednostek. Innymi słowy, świadczyły o przychylności Boga wobec wspólnoty wiernych i akceptacji przez Niego jej działań.

Przekonanie o wyższości własnej religii ukształtowało się już u początków tworzenia wspólnoty religijnej przez Muhammada, kiedy to islam musiał przeciwstawić się żydowskiej krytyce Objawienia. Żydzi twierdzili, że przesłanie Muhammada nie może być prawdziwe, ponieważ w tekście Biblii nie ma o nim wzmianki jako o ostatnim proroku mającym przedstawić kompletną wersję Objawienia. Odpowiedzią Muhammada było oskarżenie Żydów i chrześcijan o posiadanie niepełnej i niepoprawnej wersji przesłania Boskiego, w przeciwieństwie do wspólnoty muzułmanów. Mimo to Arabowie traktowali chrześcijaństwo jako jedną z religii Księgi, zatem okazywali mu szacunek i uznawali prawdy głoszone przez Jezusa jako niepełną, lecz istotną część objawienia Boskiego dla ludzkości. Jezus był jednym z proroków, którzy poprzedzali przesłanie Muhammada, należał zatem zarówno do chrześcijan, jak i do muzułmanów. Muzułmanie wierzyli, iż Bóg stworzył świat pozostawiając Sobie prawo ingerencji w wewnętrzny bieg rzeczy, tak aby był zgodny z Jego wolą. Dlatego też Bóg nie pozostawił człowieka samemu sobie, wysłał proroków, aby wskazali mu drogę do Niego. Jednakże wszystkie kolejne Boskie przesłania były w sposób niedoskonały odczytane przez ludzi, zniekształcali oni Objawienie i nie stosowali się do jego wskazań³.

Żydzi uznali się za lud wybrany i Objawienie Mojżesza odnosili wyłącznie do siebie, podczas gdy skierowane było do całej ludzkości. Natomiast chrześcijanie

² S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, przeł. J. Schwakopf, t. 3, Warszawa 1988, s. 437-439.

³ W. C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton-New Jersey 1957, s. 11-15.

nie uznali Jezusa wyłącznie za proroka, wysłannika Boga, lecz zaczęli go czcić, jakby on był prawdziwym Bogiem. Dla muzułmanów Jezus pozostał człowiekiem, a chrześcijanie popełnili fundamentalną pomyłkę i trwają w wielkim błędzie. Proctwo Muhammada zmieniło ten niedoskonały stan rzeczy, przypomniało ludziom, iż tylko Bóg może im przewodzić i wskazywać właściwą drogę.

Także istniejąca w klasycznym okresie islamu doktryna świętej wojny – dżihadu – i nawracania niewiernych nie daje nam żadnych podstaw, by sądzić, że resentment tkwił immanentnie u podstaw tej cywilizacji. Należy raczej sądzić, iż istotne dla Arabów wartości i idee obowiązujące przez wieki 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 państwach. To właśnie niemożność realizowania tych wartości we współczesnym świecie przyczyniła się do powstania resentymetu z gruntu obcego tej kulturze. Konieczność poddania się gospodarce rynkowej, nowoczesnej ekonomii, idąca za tym polityczna zależność i wewnętrzny rozłam społeczeństw wytworzyły jakoś zupełnie dla muzułmanów nową i trudną do przyjęcia. Można uznać, iż ataki terrorystyczne są wyrazem niemożności pogodzenia się z postawą resentymetu, która trawi część świata arabskiego i jako takie nie są jego manifestacją. Odwołują się one jednak do poczucia siły i pewności, że obrany kierunek działania jest głęboko słuszny, lecz nie należy ich traktować jako odpowiedzi całego świata arabskiego na zachodnią dominację. Dlatego nie będziemy się tutaj zajmować terroryzmem.

Najbardziej fascynującym problemem jest nie owo „zderzenie cywilizacji”, które przyjęło się rozważać w jego negatywnym wymiarze, lecz swoiste przebudzenie starej, zorientowanej wokół własnej tradycji kultury, która znalazła się w głębokim kryzysie i zmuszona jest dokonać w swoim łonie radykalnych przeobrażeń, jeżeli chodzi o podstawy.

Nie jest to bynajmniej taki sam kryzys, jaki dotyka kultury europejskiej, gdzie podstawy te same, jej główne wartości są znane i określone. Kryzys, o którym mowa, zasadza się na pewnej nierównowadze elementów składowych, a środki zaradcze dawno są już przepisane, co czyni go nieco zblazowanym. W odróżnieniu od Europy, świat arabski podejmuje różne próby zbudowania swej nowej tożsamości na starych podstawach, lecz jak dotąd są one nieudane. Resentymet narodził się na gruncie utraty poczucia tożsamości kulturowej i narodowej, w czasie gdy tożsamość religijna przestała być wystarczająca. Można powiedzieć, że tożsamość kulturowa i narodowa w świecie arabskim tak naprawdę wcześniej się nie rozwinęła, gdyż zastępowała ją więź religijna.

Arabowie, określając własną tożsamość narodową, zawsze odwołują się do islamu i podbojów, które za sobą pociągnął. Również historycznej ciągłości Arabowie poszukują w jego początkach. Dlatego też, nie dopuszczając się nadużycia, można zamiennie stosować do krajów arabskich określenie kraje islamskie bądź muzułmańskie. Silna identyfikacja religijna nie została zachwiana przez odczucie resentymetu. Problem ten dotyczy bowiem wyłącznie sfery ekonomiczno-politycznej i kulturalnej, podczas gdy rdzeń kulturowy pozostaje nienaruszony. Dłate-

go też wokół odrodzenia religijnego próbuje się odbudować przekonanie o własnej cywilizacyjnej ważności. Ten silny prąd powrotu do korzeni religijnych i chęć odnalezienia źródeł „czystej” religijności zostały nazwane przez zachodnich badaczy reformizmem lub rewizalizmem⁴. Z tego to odłamu wywodzi się współczesny nam fundamentalizm islamski. Reformizm początkowo stanowił odpowiedź na upadek panowania ottomańskiego, safawidzkiego i mongolskiego w świecie islamu.

„Czystą” wiarę starano się uzyskać poprzez studiowanie *Koranu*, hadisów i prawa oraz naśladowanie życia Muhammada. Próbowano odciąć się od popularnej religijności ludowej obejmującej kult świętych i ich grobów, praktyki magiczne i ezoteryczne, które uważano za przejaw politeizmu. Przedstawicielami tego ruchu byli ulemowie i wyznawcy sufizmu. Właściwe im było przekonanie, iż współczesne niepowodzenia narodów islamskich mają swoje uzasadnienie w zmierzchu religijności i nieposłuszeństwie wspólnoty wobec nakazów Boga. Do tego odłamu należał bez wątpienia wahhabizm w Arabii Saudyjskiej oraz Bracia Muzułmanie w Egipcie.

Druga postawa wobec dominacji europejskiej cechuje środowiska politycznej elity oraz kształconej według zachodnich standardów inteligencji. Muzułmański modernizm przyznawał się do słabości kulturalnej i politycznej społeczeństw arabskich we współczesnym świecie, a rozwiązanie problemu widział w dostosowaniu struktur państwa arabskiego do wymogów nowoczesności.

Uwaga modernistów skierowana była przede wszystkim na odnowę muzułmańskiego państwa w oparciu o poczucie tożsamości narodowej, nie religijnej. Odwoływano się do zasad racjonalności, aktywności na polu ekonomicznym i do rozwoju edukacji. Ruch nacjonalistyczny narodził się w latach pięćdziesiątych, wtedy to miano nadzieję na zjednoczenie świata arabskiego pod przewodnictwem Egiptu. Dziś możemy powiedzieć, że owo zjednoczenie się nie udało, a nacjonalizm nie wyniósł państw arabskich na pozycję równą państwom europejskim. Wciąż możemy obserwować daleko idącą zależność ekonomiczną i polityczną tych państw od Zachodu.

Niemniej jednak, żywa jest idea odrodzenia poprzez nadanie ruchom religijnym zabarwienia politycznego. Jako taka, idea ta nie odwołuje się do tradycyjnego pojmowania religijności, niewiele wspólnego ma z reformizmem, lecz nadaje islamowi jako religii zupełnie nowy wymiar. Otóż islam miałby być medium porozumienia między wszystkimi ludźmi jako nowy humanizm, obejmujący całość ludzkiego doświadczenia, odwołujący się zarówno do ciała, umysłu, jak i świadomości. Miałby stanowić odmianę nowej ludzkiej sprawiedliwości, rządzącej i organizującej życie nie tylko w wymiarze społecznym, ale i państwowym, a nawet międzynarodowym. To nowe ujęcie islamu odwołuje się wszakże do pojęcia uniwersalizmu, które jest przypisane tej religii. Jednocześnie wnosi nowy element do pojmowania islamu, mianowicie traktuje go jako swoistą utopię, symbol idealnej wspólnoty ludzkiej, zbudowanej na fundamencie wiary w jedyne Boga⁵. W ta-

⁴ I. M. Lapidus, *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*, [w:] *Policy Papers in International Affairs*, Number 18, Institute of International Studies, University of California, Berkeley 1983, s. 11.

⁵ *Ibidem*, s. 45-46.

kim ujęciu islam staje się projektem, pewną potencjalnością, którą społeczeństwa arabskie powinny starać się zrealizować, łączy w sobie indywidualną religijność i wyznacza konkretne polityczne cele:

By contrast, the neo-Muslim movement take the deep psychological needs for faith and fellowship and project them into political causes. Religious belief, solidarity, and feeling are more and more channelled into politics, and political actions are more and more based on religious concepts and loyalties. In the modern era religious feeling becomes the basis of total commitments to nations and states, movements and causes. The merging of religion and politics may be a classic Islamic ideal, but only in the recent era are they actually being brought together⁶.

Nadanie religii politycznego wymiaru zmieniło muzułmańskie nastawienie do świata mające swoje korzenie jeszcze w czasach przed Objawieniem Muhammada, czyli nastawienie fatalistyczne, na rzecz idei przekształcania świata i uzyskania zbawienia jeszcze na ziemi. Zmieniło także nastawienie do władzy i państwa, które w przeszłości starały się o religijną legitymizację i poparcie ulemów, lecz nie były zależne od celów religijnych.

O ile społeczeństwa arabskie posiadają bogaty bagaż symboli, które mogą je prowadzić we współczesnym świecie, bowiem zwielokrotniają materialne ich siły, o tyle – jak wskazuje Jacques Berque⁷ – mimo że odwołują się one do wspa- niałej przeszłości i bogactwa języka arabskiego, mogą przyczynić się do utrwalenia zacofania tych społeczeństw poprzez ogromny kontrast między tymi symbolami, a możliwościami ich urzeczywistnienia. Berque przypuszcza, że prawdziwa niezale- żność świata arabskiego nie jest obecnie możliwa, ponieważ dopiero niedawno odkrył on swą narodową istotę i zrobił to w duchu romantycznego przebudzenia, za którym nie poszły żadne znaczące reformy wewnętrzne, jak i głębokie przemiany, które miały miejsce w Europie, czyli odkrycie świata zewnętrznego, rewolucyjne wynalazki i era przemysłowa. Francuski badacz jest przekonany o niemożliwości przeszczepienia dokonań jednej kultury na grunt drugiej, zupełnie jej obcej, bez ich przekształcenia. Pierwszym krokiem do przemiany powinno być, według Berque'a, krytyczne przemyślenie własnej tradycji i jej dziedzictwa oraz oddzielenie w niej tego, co dobre i wartościowe od tego, co wręcz „mordercze” dla danego społeczeń- stwa. Pierwszym krokiem powinno być przewyciężenie uczucia resentymetu wobec Europy, urazów i złości, co oczywiście nie może obyć się bez wyzbycia się przez Europejczyków postawy imperialnej wyższości.

Berque widzi perspektywę przemiany kultury cywilizacji arabskiej w pes- ymistycznym świetle. Przekonany jest, że zdobycze współczesnej nauki i techno- logii wy wpływają z charakteru cywilizacji zachodniej i drogi, jaką ta cywilizacja przebyła, a która nie była udziałem społeczeństw arabskich. Przede wszystkim cywilizacja zachodnia pozostawała w swej istocie chrześcijańska, co implikowało dodatkowe różnice.

Porozumienie obu religii nie wydaje się możliwe, ponieważ różnice mię- dzy nimi są zbyt duże. Kształtują one odmienne wzory człowieka i odwołują się do

⁶ *Ibidem*, s. 46.

⁷ J. Berque, *Die Araber*, Schauberg-Köln 1960.

odmiennych koncepcji Boga. Różnice są po części wynikiem przemian historycznych, jakie dotknęły społeczność chrześcijańską, a jakie nigdy nie miały miejsca w krajach islamu. Cywilizacja islamu nie doświadczyła przemian Odrodzenia ani Oświecenia, które w tak znaczący sposób zmieniły pojmowanie Boga na Zachodzie. Stał się On nieodwołalnie transcendentny, stworzył świat, lecz pozostawił go swojemu biegowi. Od Oświecenia człowiekowi niebывale zaczęła ciążyć zależność od Boga, człowiek poczuł się gotowy do jej odrzucenia, gdy pojmował Boga wyłącznie jako Boga Osobowego. Koncepcja Boga Osobowego niejako uświęcała człowieka, a ograniczała Boga.

Ponadto w Europie idea Boga traktowana była zbyt dosłownie. Uznawano Jego obiektywne istnienie obok istnienia innych bytów, równie rzeczywistych. Niezwykle trudno było pogodzić przekonanie o Jego wszechmocy i wszechobecności z transcendencją oraz nowymi odkryciami naukowymi⁸.

Chrześcijaństwo zawsze posiadało wymiar historycznej rzeczywistości, było również kształtowane przez historię, zatem rozwijało się w czasie. W przypadku islamu stosunek do czasu jest odmienny, ponieważ islam nie odnosi się do czasu ziemskiego, lecz do czasu ponadhistorycznego. A historyczny proces ma znaczenie transcendentalne, co znaczy, że każde budowanie ziemskiej sprawiedliwości i ładu dąży do zespolenia i integracji z wyższym porządkiem innego świata. Pomimo tej świadomości, islam uważał światowe, historyczne niepowodzenia muzułmanów za niepowodzenia samej religii. Wydarzenia niekorzystne dla muzułmanów znajdowały swoje przełożenie w dostrzeganym kryzysie wartości religijnych. Posiadanie władzy politycznej pociągało za sobą triumf religii. W chrześcijaństwie natomiast ścisły podział na to, co ziemskie i na to, co duchowe uniemożliwiał istnienie takich zależności. Przemiany historyczne nie odzwierciedlały przemian w sferze duchowej.

Świat islamu, zwłaszcza kraje arabskie, nie posiadają poza swoją religią żadnej świeckiej tradycji niosącej pozytywne wartości, które miałyby pozareligijny charakter. Wszelkie wartości zależne są od religii, dlatego kryzys religijny, jaki dotyka te kraje, posiada wymiar totalny. Islam jako religia objawiona przez Boga nie podlega żadnym zmianom i nie posiada historii, w tym sensie, w jakim istnieje historia chrześcijaństwa w postaci historii Kościoła. Islam jako religia będąca zarazem cywilizacją przeżywa jej porażkę, wartości religijne nie stają się przez to autonomiczne i nie są domeną prawdziwie duchową, lecz są zależne od praktycznego wymiaru. Obecnie łączy się to ze słabością tej religii, ponieważ cywilizacja będąca jej wytworem jest słaba.

Chrześcijaństwo w wyniku długotrwałego i stopniowego procesu sekularyzacji, któremu podlegało, zdołało ocalić wartości religijne jako niezależne od współczesnych przemian społeczno-politycznych, wydaje się nawet wzmocnione dzięki potędze cywilizacji, która je wspiera, choć ona sama ma charakter świecki.

Islam, szukając ratunku dla siebie, wpadł w pułapkę fundamentalizmu, stał się więc bardziej ideologią niż religią. Społeczność muzułmańska w swojej fanatycznej żarliwości zatracza podstawowe prawdy własnej wiary i poczucie Boga.

⁸ K. Armstrong, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 1995.

Islam nigdy nie był systemem idei, tak jak chrześcijaństwo, gdzie wszelkie niepokoje religijne i kryzysy przebiegały na poziomie doktrynalnym, a spory i walka toczyły się w sferze idei. Na Wschodzie niepokoje te zawsze miały wymiar polityczny i praktyczny oraz posiadały bezpośrednie odniesienie do życia społeczności muzułmańskiej. Z kolei życie społeczności ogarniętej nieporządkiem i zwątpieniem wskazywało na głęboki kryzys wiary i chaos, który dotyka całego porządku uniwersum. Poczucie klęski w świecie islamu jest tak dojmujące i głębokie, ponieważ nie jest ograniczone wyłącznie do doczesnego świata.

Spotkanie dwóch cywilizacji rodzi problem tożsamości i alienacji, jak zauważa Albert Hourani w książce *Islam w europejskim myśleniu*⁹. Dlatego też Arabowie mogą się znaleźć we współczesnym świecie tylko za cenę utraty własnej autentyczności, gdyż ten świat jest dla nich 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 wypływa dla Berque'a z określonego sposobu życia, zakorzenionego w tradycji i historii – będących zarazem źródłem tego, co prawdziwe. Modlitwa pięć razy dziennie i całodzienny post w ramadanie wydają się prawie nie do pogodzenia z wymogami ekonomicznej wydajności i rytmem pracy nowoczesnego miasta. Berque zastanawia się, jak bardzo tradycja jest sprzeczna z nowoczesnym myśleniem i historycznymi wymogami naszych czasów, i na ile determinuje reakcje społeczeństw arabskich wobec nowego, pochodzącego z zewnątrz. Berque twierdzi, że Arabowie noszą maskę przysłaniającą im współczesny świat, żyją dążeniem do jedności, które jest jednakże ideą, postulatem, życzeniem nie mającym pokrycia w faktach. Ślepe przywiązanie do przeszłości i tradycyjnych form życia utrudnia zbliżenie do nowoczesnego świata, w obrębie którego Arabowie chcieliby się niewątpliwie znaleźć. Można zaryzykować stwierdzenie, że społeczność arabska żyje w stanie iluzji co do swojej kondycji jako nosiciela islamskiego dziedzictwa w otaczającym świecie¹⁰.

Przystosowanie do norm obowiązujących w zachodnim świecie może się wydawać trudne z jeszcze innego względu, z powodu niejednorodnej, dwoistej emocjonalności, która cechuje Arabów. Z jednej strony przekonanie o własnej szlachetności, mające źródło w świadomości pochodzenia od plemion dawnej Arabii, z drugiej poczucie bycia parweniusem i dorobkiewiczem osiadłym w mieście¹¹.

Na tle dziejów cywilizacji arabskiej te sprzeczności utrzymywane były we względnej równowadze, miasta stanowiły ośrodki kultury i stabilizacji, umożliwiały rozwój nauki i sztuki na powierzchni świata niestalego i gwałtownego, zwanego też barbarzyńskim, opanowanego 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 Je-

⁹ A. Hourani, *Islam in European Thought*, Cambridge University Press 1991.

¹⁰ J. Berque, *Die Araber...*, s. 28.

¹¹ *Ibidem*, s. 31-32.

go nieprzewidywalności 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 takich wartości było zaufanie do własnego plemienia, najbliższej wspólnoty, dających oparcie jednostce i opierających się niszczącemu działaniu czasu. Nomadowie wykształcili swoisty „plemienny humanizm”, jak określa te pozytywne wartości W. Montgomery Watt¹², ponieważ to, co nadawało znaczenie życiu człowieka na pustyni, wiązało się nierozzerwalnie z życiem wspólnoty. 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 należał porządek i stabilizacja społeczna wsparta autorytetem władcy i ulemów. Ponadto miasto, jak pisał Ibn Chaldun, zawsze podlegało cyklom odrodzenia i rozkładu; jego substancja była odnawiana i wzbogacana przez siły zewnętrzne pochodzące z pustyni. Pustynia stanowiła antytezę miejskiej cywilizacji, która jednak kształtowała się wobec życia plemiennego¹³.

Wraz z bezwzględną ekspansją kolonializmu uporządkowany świat islamu przestał istnieć. Osadzone w tradycji formy życia społecznego uległy zmianie bądź zostały wypaczone, nadano im w imię nowego porządku nowe znaczenie. Dokonano przeformułowań w obrębie rozumienia własnej tradycji i religii, roli miasta i organizacji społeczeństwa. Niestety zmiany te nie stały się częścią naturalnej ewolucji, jaką mogłoby przechodzić to społeczeństwo, lecz wymuszoną koniecznością, która sprzyjała raczej wynaturzeniom fundamentalnych form życia społecznego w obrębie tej cywilizacji.

M. Gilsenan w swojej książce *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Arab World* wykazuje, iż kluczem do zrozumienia kultury współczesnego islamu jest wyrazisty podział klasowy powstały w wyniku kolonializmu. Biedota miejska składająca się z wieśniaków, wykorzenionych, pozbawionych swojego terytorium plemion i drobnych najemników bez jakiegokolwiek własności utworzyła proletariatu na dziewiętnastowieczną modłę. Wykształcone elity z kolei wraz z prowadzącymi interesy na wzór zachodni stworzyły nową burżuazję, której szeregi zostały zasilone również przez dawnych posiadaczy ziemskich. Te nowe klasy ukształtowały się w obrębie miasta, dla którego wieś nie stanowiła żadnej cywilizacyjnej przeciwwagi. Obecnie to miasto wyznacza kierunek przemian tak ekonomicznych, jak i kulturowych. Dlatego burżuazja widzi siebie jako uosobienie i strażnika prawdziwego islamu w opozycji do przesadnego i barbarzyńskiego islamu ludowego mieszkańców wsi, nomadów i proletariatu. Z kolei dla radykalnych ugrupowań wyrosłych z religii ludowej miasto jest miejscem niewiernych, siedliskiem zepsucia i nieczystości, od którego prawdziwi wyznawcy islamu powinni się odwrócić. Miasto utraciło swoje symboliczne znaczenie, stając się przestrzenią

¹² W. Montgomery Watt, *What is Islam?*, Longmans Librairie du Liban 1968.

¹³ M. Gilsenan, *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Arab World*, New York 1982, s. 212-213.

miejską w europejskim znaczeniu. Polityka kolonialna odgradziła stare centrum miasta od jego reszty, historyczne centrum znalazło się pod kontrolą i wyłącznie tam miała rozwijać się kultura arabska, w izolacji od sił tradycyjnie ją tworzących.

Kolonializm starał się zniszczyć czasowo-przestrzenną organizację społeczeństwa i czynił to świadomie. Dotyczyło to przede wszystkim relacji produkcji i własności stanowiących podstawę życia społecznego na wsi. Celem było zniszczenie tradycyjnego rytmu życia przez uzyskanie pełnej kontroli nad czasem i podporządkowanie go wymogom zachodniej ekonomii. Pociągnęło to za sobą zmiany w strukturze rodziny, zniszczyło dotychczasowe hierarchie i autorytety tak w rodzinie, jak i wspólnocie. Zamysłem polityki kolonizacyjnej było najpierw zawładnąć umysłami ludzi, by potem łatwiej wprowadzić nowe ekonomiczne porządki. Przynajmniej taka była polityka francuska.

Rozłam w obrębie dotychczasowego świata i związane z tym rozwarstwienie społeczne doprowadziły do wypracowania przez każdą niemal grupę własnego modelu religijności. Przy czym zaczęto traktować te modele jako jedyne i prawdziwe wykładnie tradycji. Religia przestała tym samym legitymować społeczny porządek, dla warstw najbiedniejszych stała się siłą jednoczącą przeciwko kolonialnym wpływom i korupcji miejscowych notabli. Religia przestała też być podstawą państwowego porządku i integralną częścią życia, stała się jedną z form ideologii i poglądu na świat. W Turcji islam został ogólnie zdefiniowany jako religia najuboższych i stał się elementem opozycji wobec państwa.

Podobne przemiany dotknęły samą tradycję, która z czynnika integrującego społeczność stała się narzędziem służącym dominacji nad innymi i przekonaniu jednej grupy wobec innej o posiadaniu religijnego autorytetu. To, co należało do praktyki codziennego życia, nigdy naprawdę nie zostało uświadomione. Zaczęło więc wymagać zdefiniowania i określenia na nowo. W wyniku tego procesu powstało wiele tradycji uzurpujących sobie prawo do bezwzględnej ważności i będących w opozycji wobec siebie¹⁴.

Mimo wszystko należy mieć nadzieję, iż kultura arabska znajdzie wyjście z impasu. Wystarczy odwołać się do historii i zwrócić uwagę na niezwykłą zdolność tej kultury do asymilacji. Podczas wielkiego podboju w VII i VIII wieku zjednoczyła ona pod swoim panowaniem tak różne kultury, jak grecką, rzymską, starożytnego Bliskiego Wschodu oraz perską. Z tej różnorodności potrafiła zbudować jedność¹⁵. Z tego też okresu pochodzi utrzymujące się nadal przekonanie o łasce Boga wobec wspólnoty wiernych wyrażające się w odnoszeniu przez tę wspólnotę sukcesów militarnych i politycznych na arenie światowej. I z tego też źródła powinna czerpać społeczność arabska, aby zbudować swoje relacje z Zachodem na zasadzie równości pomimo przeszkód natury ekonomicznej i politycznej.

¹⁴ M. Gilsenan, *Recognizing Islam...*, s. 254-264.

¹⁵ B. Lewis, *The Arabs in History*, London 1996, s. 31-143.

Bibliografia

- Armstrong K., *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Wydawnictwo Prima, Warszawa 1995.
- Berque J., *Die Araber*, Verlag M. Du Mont, Schauberg, Köln 1960.
- Daniel N., *Islam and the West. The Making of an Image*, The University Press, Edinburgh 1960.
- Gilsenan M., *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Arab World*, Pantheon Books, New York 1982.
- Hourani, A., *Islam in European Thought*, Cambridge University Press 1991.
- Lapidus I. M., *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*, [w:] *Policy Papers in International Affairs*, Number 18, Institute of International Studies, University of California, Berkeley 1983.
- Lewis B., *The Arabs in History*, Hutchinson University Library, London 1996.
- Montgomery Watt W., *What is Islam?*, Longmans Librairie du Liban 1968.
- Peters R., *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, „Religion and Society” 20 (1979), Mouton Publishers, The Hague 1979.
- Runciman S., *Dzieje wypraw krzyżowych*, przeł. J. Schwakopf, t. 3, PIW, Warszawa 1988.
- Scheler M., *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1997.
- Smith W. C., *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1957.