Ciągłość i zmiana w świecie islamu

pod redakcją
Izabeli Kończak
i Marty Woźniak-Bobińskiej



WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO

STOSUNKI MIĘDZYNARODOWE
ISLAM

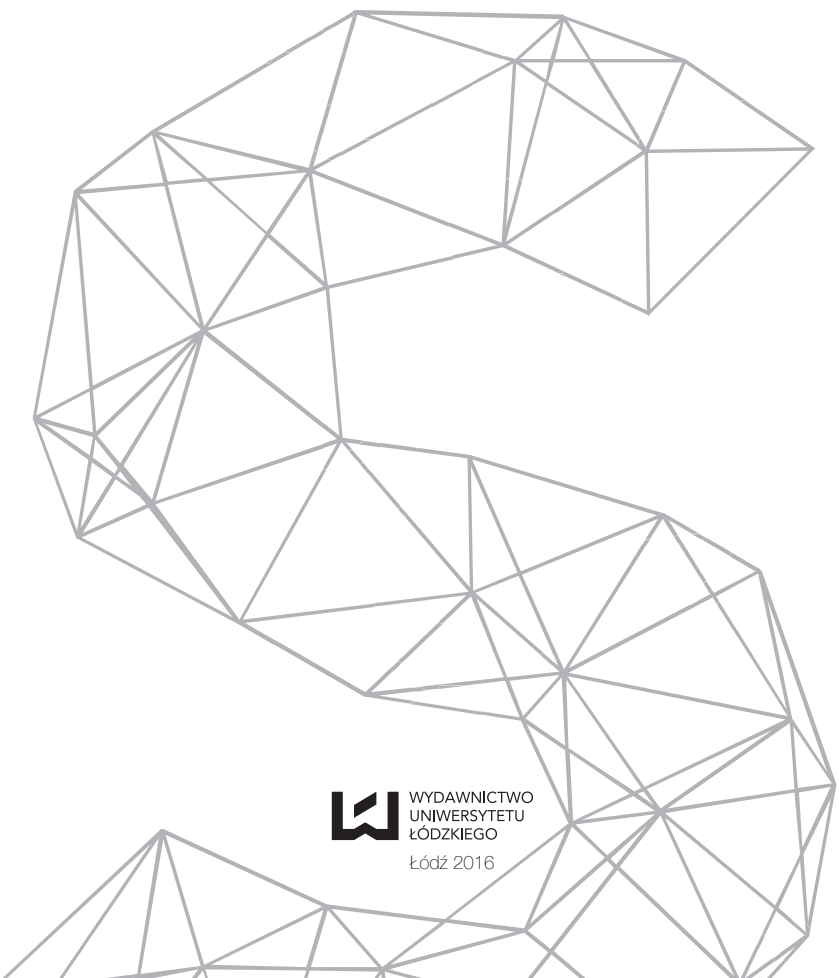
Ciągłość i zmiana w świecie islamu



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Ciągłość i zmiana w świecie islamu

pod redakcją
Izabeli Kończak
i Marty Woźniak-Bobińskiej



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO
Łódź 2016

Stosunki międzynarodowe
Islam

Izabela Kończak, Marta Woźniak-Bobińska – Uniwersytet Łódzki
Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych
Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, 91-131 Łódź, ul. Narutowicza 59a

RECENZENCI
Barbara Ostafin, Katarzyna Pachniak

REDAKTOR INICJUJĄCY
Agnieszka Kałowska

SKŁAD I ŁAMANIE
Bożena Walicka

PROJEKT OKŁADKI
Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/yuliang11

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

© Copyright by Authors, Łódź 2016
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2016

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.06972.15.0.K

Ark. druk. 14,875

ISBN 978-83-8088-166-2
e-ISBN 978-83-8088-167-9
https://doi.org/10.18778/8088-166-2

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

Spis treści

Słowo wstępne 7

HISTORIA

GEORGE NARIMANISHVILI, *Ilghazi the Star of Religion. The Victorious Muslim General Defeated by Georgian King David the Builder* **15**
IURII CHAINSKYI, *Z historii rywalizacji polsko-radzieckiej. Warunki prowadzenia akcji prometejskiej w Turcji w latach 1921–1932* **24**
BARTOSZ WRÓBLEWSKI, *Wpływ Johna Bagota Glubba na polityczną strategię Brytyjczyków w Lewancie* **35**

GOSPODARKA I POLITYKA

MICHAŁ KOZICKI, *Railway development in Saudi Arabia* **47**
MARTA RODZIEWICZ, *Proces demokratyzacji państw Bliskiego Wschodu za kadencji George'a W. Busha* **57**
MARTA HOFFMANN, *Znaczenie idei* taksim *dla Turków zamieszkujących Cypr. Analiza konstruktywistyczna* **71**

PRAWO

ZUZANNA ONISZCZUK-GAIK, *Kto ma prawo do praw człowieka? Prezentacja muzułmańskiego punktu widzenia na przykładzie dwóch międzynarodowych deklaracji* **85**
ELŻBIETA DEJA, *Tymczasowość, która trwa – działalność UNWRA na Bliskim Wschodzie, ze szczególnym uwzględnieniem Strefy Gazy* **95**

MIROSŁAW TWARDOWSKI, *Debata nad statusem ontycznym embrionu i płodu ludzkiego we współczesnej bioetyce muzułmańskiej* **108**
MARCIN GUDAJCZYK, *Rada Konsultacyjna w Królestwie Arabii Saudyjskiej* **119**

ARABSKA WIOSNA

MARCIN SZYDZISZ, *Sprawa palestyńska a Arabska Wiosna* **135**
NATALIA ŁUKASIEWICZ, *Turystyka w niepewnych czasach. Relacja z wyjazdu do Kairu w dniach 23 marca – 5 kwietnia 2014 roku* **145**

MUZUŁMAŃSKIE MNIEJSZOŚCI

MARTA WIDY-BEHIESSE, *Beurżuazja i muzułmańska klasa średnia w Europie Zachodniej* **169**
IZABELA KOŃCZAK, *Muzułmańskie organizacje polityczne w Rosji* **182**
ANDRZEJ STOPCZYŃSKI, *Rozwój edukacji muzułmańskiej w Kazaniu. Historia, tendencje, perspektywy* **193**

SPOŁECZEŃSTWO

KATARZYNA GRABOWSKA, SYLWIA MATUSIAK, *Wizerunek muzułmanina w Polsce i na świecie – próba porównania* **205**
JUSTYNA LANGOWSKA, *Działania polskiej dyplomacji kulturalnej na Bliskim Wschodzie* **223**

Noty o autorach **237**

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.01

Słowo wstępne

Społeczeństwo opierające się na objawieniu w swej istocie jest społeczeństwem tradycji. [...] Zmiana bowiem oznacza dla niego niedoskonałość.

Adonis, *Stałe i zmienne*[1]

Tytuł niniejszego tomu – *Ciągłość i zmiana w świecie islamu* – miał w zamierzeniu redaktorek nawiązywać do książki słynnego syryjskiego poety i myśliciela Alego Sa'ida Isbira, znanego pod pseudonimem Adonis. Twórczość poetycka Adonisa została na gruncie polskim przybliżona przez Krystynę Skarżyńską-Bocheńską, natomiast jego myśl filozoficzną popularyzuje przede wszystkim Marek M. Dziekan. W obszernej, 1300-stronicowej monografii, poświęconej temu, co stałe/ciągłe, oraz temu, co „żywe i zmienne", Adonis wyraźnie opowiada się po stronie rozwoju, jednocześnie piętnuje rzekomy arabski marazm. Nie odrzuca przy tym historii i kultury Arabów, ale przewartościowuje muzułmańską tradycję. Zauważa, że w islamie to, co stałe, ceni się o wiele bardziej od tego, co zmienne; zmiana jest podejrzana, stanowi odejście od ideału ukształtowanego w VII wieku, w czasach Proroka Muhammada.

Człowieka Zachodu, ceniącego postęp i wszelakie techniczne udogodnienia, może ta arabsko-muzułmańska niechęć do modernizacji dziwić, a nawet mierzić. Wynika ona z traktowania zmian, zwłaszcza tych na polu religijnym, jako *bida* – zakazanych przez islam „nowinek". Przekłada się to m.in. na tradycjonalizm w życiu społecznym, zwłaszcza w odniesieniu do ról kobiet i mężczyzn, ale i na przywiązanie do rozszerzonej rodziny, klanu. Z drugiej strony trudno ukryć, że Arabowie chętnie korzystają z obcych wynalazków: anten

[1] *As-Sabit wa-al-mutahawwil. Bahs fi al-ibda wa-al-itba inda al-Arab* (Stałe i zmienne. Studium twórczości i naśladownictwa u Arabów), t. 1–4, Bajrut 2006, cyt. za M.M. Dziekan, *Złote stolice Arabów*, Warszawa 2011, s. 75.

satelitarnych, telefonów komórkowych, smartfonów i tabletów, zaś młodzież arabska ogląda zachodnie seriale i słucha zachodniej muzyki.

To właśnie obyta z technologiami młodzież była siłą napędową „Arabskiej Wiosny", która wybuchła na Bliskim Wschodzie w 2011 roku i została przywitana przez wielu europejskich komentatorów z entuzjazmem – widzieli w niej bowiem wyraźne opowiedzenie się arabskich społeczeństw po stronie nowoczesności (padały przecież hasła „demokratyzacji"). Szybko jednak nastąpił zwrot ku tradycji – vide casus Egiptu czy Tunezji. Ujawnili się fundamentaliści różnej proweniencji, którzy pogłębili destabilizację regionu. Napięcie pomiędzy tym, co religijne i świeckie, dawne i nowe, rdzenne i zapożyczone, ujawniło się z całą mocą. W Syrii, ojczyźnie Adonisa, chaos i przemoc pochłonęły tysiące ofiar, zaś miliony zmusiły do ucieczki. W Europie odżyły dawne lęki przed islamem, zwłaszcza przed muzułmańskimi tradycjami. To sprawiło, że nasiliła się potrzeba mówienia o muzułmanach, ich historii i dążeniach w sposób spokojny i merytoryczny.

W takich okolicznościach oddajemy do rąk Czytelników książkę, która stara się to zadanie realizować. Siedemnaście tekstów pogrupowano tematycznie w następujące działy: historia, gospodarka i polityka, prawo, Arabska Wiosna, muzułmańskie mniejszości, społeczeństwo. Autorami artykułów są badacze z kilkunastu ośrodków w Polsce (Łodzi, Warszawy, Krakowa, Poznania, Wrocławia, Rzeszowa, Olsztyna) i dwóch zagranicznych (Brukseli i Tbilisi); nie tylko arabiści, ale również językoznawcy, literaturoznawcy, historycy, politolodzy, prawnicy i geografowie, islamolodzy oraz socjolodzy. Taka różnorodność perspektyw badawczych sprawia, że publikacja jest prawdziwie interdyscyplinarna, a jednocześnie przystępna dla niespecjalistów, których potencjalnie mógłby odstraszyć żargon naukowy.

Część historyczna została ustrukturyzowana chronologicznie. W anglojęzycznym artykule G. Narimanishvili – opierając się na źródłach arabskich, ormiańskich i gruzińskich – opisuje życie i czyny XII-wiecznego pogromcy krzyżowców, Nadżma ad-Dina Ilgaziego, założyciela dynastii Artukidów. Kolejne dwa teksty stanowią problemowe ujęcia dwudziestowiecznych zmagań na Bliskim Wschodzie. I. Chainskyi przypomina o rywalizacji polsko-radzieckiej w Turcji w latach 1921–1932. Autor skupia się na działalności polskich prometeistów, tj. zwolenników demontażu Związku Radzieckiego, których Turcja interesowała ze względu na położenie geograficzne, bliskość z muzułmanami rosyjskimi oraz tradycje rywalizacji turecko-rosyjskiej i przyjaźni polsko-tureckiej. Wydarzeń późniejszych o dwie dekady dotyczy opracowanie B. Wróblewskiego. Badacz przedstawia barwną postać Johna Bagota

Glubba – brytyjskiego oficera, a jednocześnie szefa sztabu armii jordańskiej, który swoimi raportami wpływał na politykę Londynu w latach 1949–1956, przyczyniając się m.in. do decyzji o ataku na Egipt w 1956 roku.

Otwierający część drugą, „Gospodarka i polityka", tekst A. Kozickiego w języku angielskim opisuje rozwój kolejnictwa w Arabii Saudyjskiej na przestrzeni niemal 110 lat. Co ciekawe, w Mekce funkcjonuje obecnie metro o największej przepustowości na świecie, mogące przewieźć w ciągu godziny 25 tys. pasażerów w jednym kierunku. Dwa następne artykuły poświęcone są polityce, a właściwie konkretnym ideom politycznym. M. Rodziewicz rozpatruje zapisy dokumentów programowych administracji Białego Domu, by wykazać, że w polityce zagranicznej G.W. Busha promocja demokracji stanowiła swoisty oręż ideologiczny, którego rola sukcesywnie wzrastała w latach 2001–2009. Natomiast M. Hoffmann, korzystając z paradygmatu konstruktywistycznego, analizuje znaczenie idei *taksim*, czyli podziału wyspy na część turecką i cypryjską, dla Turków zamieszkujących Cypr.

Część trzecia zbiera teksty traktujące o zagadnieniach prawnych. Z. Oniszczuk-Gaik stawia ważne pytanie, kto ma prawo do praw człowieka? Autorka przypomina, że muzułmański punkt widzenia różni się od zachodniego i przedstawia porównanie dwóch dokumentów, tj. Powszechnej Muzułmańskiej Deklaracji Praw Człowieka z 1981 roku oraz Kairskiej Deklaracji Praw Człowieka w Islamie z 1990 roku. E. Deja zastanawia się nad statusem UNWRA (United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East – Agencji Narodów Zjednoczonych dla Pomocy Uchodźcom Palestyńskim na Bliskim Wschodzie), która od swojego powstania w 1950 roku ciągle ma odnawiany mandat, co jest swoistym potwierdzeniem na prawne utrwalenie tymczasowości.

Jedną ze spraw, która od ponad dwóch dekad antagonizuje polskie społeczeństwo, jest kwestia przerywania ciąży. M. Twardowski przybliża debatę nad statusem embrionu ludzkiego we współczesnej bioetyce muzułmańskiej. Islam nie daje tu jasnych odpowiedzi, jednak tradycyjnie uznaje, że pełnia życia ludzkiego z towarzyszącymi mu prawami zaczyna się dopiero po animacji (tj. połączeniu duszy z ciałem), około 120 dni po zapłodnieniu. Z kolei osławione ustawodawstwo Arabii Saudyjskiej charakteryzuje na przykładzie jednego z podstawowych dla ustroju państwa aktów normatywnych – Prawa o Radzie Konsultacyjnej – M. Gudajczyk. Jego artykuł doskonale wpisuje się w rozważania o podwójnej naturze społeczeństw arabskich rozdartych między tradycyjnymi, religijnymi wartościami, a pędem ku nowoczesności w stylu zachodnim.

W czwartej części książki, zatytułowanej „Arabska Wiosna", M. Szydzisz filtruje pozytywne i negatywne następstwa tych wydarzeń przez pryzmat palestyński, starając się odpowiedzieć na pytanie, jak zmieniająca się sytuacja w państwach arabskich – przede wszystkim sąsiadujących z obszarami Palestyny – wpływała na politykę władz Autonomii. Tekst N. Łukasiewicz przenosi Czytelników jeszcze raz do Egiptu, w którym autorka przebywała na przełomie marca i kwietnia 2014 roku, obserwując wpływ wydarzeń związanych z Arabską Wiosną na załamanie się ruchu turystycznego (przez trzy lata od wybuchu lotosowej rewolucji liczba polskich turystów zmalała o połowę).

Piąta część, pt. „Muzułmańskie mniejszości", dotyczy sytuacji muzułmanów w Europie Zachodniej oraz w rosyjskojęzycznym kręgu kulturowym. Wbrew panującemu powszechnie przekonaniu nie wszyscy muzułmańscy imigranci w Europie Zachodniej to ludzie ubodzy. Wzrasta bowiem odsetek muzułmanów z wyższym wykształceniem, odnoszących sukcesy społeczne i gospodarcze. To im właśnie, tzw. beurżuazji oraz muzułmańskiej klasie średniej we Francji i Wielkiej Brytanii, poświęcony jest artykuł M. Widy-Behiesse.

W Rosji islam jest jedną z czterech – obok prawosławia, judaizmu i buddyzmu – oficjalnie uznanych przez państwo religii, jednak jego wyznawcy stanowią mimo wszystko mniejszość. Ich organizacjom politycznym przygląda się I. Kończak. Badaczka zauważa, że organizacje muzułmańskie przejawiają aktywność polityczną niemal wyłącznie w przededniu wyborów, gdyż celem ich liderów jest nie tyle osiągnięcie wyborczego sukcesu, co raczej zaspokajające ambicje uczestnictwo w wyborczym spektaklu. Kazań, stolica Tatarstanu, zajmuje szczególne miejsce na muzułmańskiej mapie Rosji. Miasto często nazywane jest sercem rosyjskiego islamu (choć pretensje do tego tytułu rości sobie również Moskwa). A. Stopczyński podaje przykłady na odrodzenie tatarskiego systemu edukacji muzułmańskiej, m.in. wznowienie w latach 90. XX wieku działalności historycznej medresy Muhammadija oraz utworzenie Rosyjskiego Uniwersytetu Muzułmańskiego w Kazaniu – kuźni muzułmańskich elit w Rosji.

Ostatnia część, szósta, zawiera dwa ciekawe teksty omawiające różne zagadnienia społeczne. K. Grabowska i S. Matusiak porównują stereotyp muzułmanina w Polsce i na świecie. Autorki zauważają, że na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat stosunek Polaków do Arabów-muzułmanów nie uległ gwałtownej zmianie – Arabowie to jedna z najmniej lubianych przez Polaków nacji. Podobnie w Stanach Zjednoczonych wielu Amerykanów niekorzystnie postrzega wyznawców islamu, oskarżając ich o fanatyzm i agresję. W innych

krajach niemuzułmańskich opinie są bardziej zróżnicowane, jednak rzadko kiedy pozytywne. Często pojawiają się zarzuty o złe traktowanie kobiet przez muzułmanów.

Tom zamyka tekst J. Langowskiej, omawiający polską dyplomację kulturalną na Bliskim Wschodzie. Niestety, jak słusznie zauważa młoda badaczka, z oficjalnych dokumentów, programów, strategii oraz raportów wyłania się obraz pojedynczych, nieskoordynowanych działań. Mimo długiej historii wzajemnych kontaktów Bliski Wschód nie jest głównym kierunkiem zainteresowania polskiej polityki zagranicznej i tym samym dyplomacji. Zdecydowanie brakuje przemyślanej strategii i koordynacji w ramach polskich instytucji, które mogłyby zsynchronizować przekaz skierowany do bliskowschodnich partnerów, tym samym go umacniając.

W świetle tych gorzkich refleksji tym bardziej cieszy fakt, iż znów udało się połączyć wysiłki polskich i zagranicznych badaczy, by stworzyć interesujące i dotykające wielu ważnych problemów opracowanie, któremu przyświecała idea ukazania napięcia między tym, co stałe, i tym, co zmienne, w świecie islamu. Na koniec pozwólmy jeszcze raz przemówić Adonisowi, którego refleksja niesie nadzieję na odrodzenie muzułmańskiego ducha, na lepsze arabskie jutro: „W świetle religii muzułmańskiej kres jest jednocześnie początkiem. Nie ma sprzeczności między byciem końcem a byciem początkiem, ponieważ z jednej strony jest to odrzucenie wszystkiego, co było wcześniej lub co było sprzeczne z islamem, a z drugiej strony to ustanowienie nowych zasad".

Wszystkie cytaty z Koranu w niniejszym opracowaniu pochodzą z: *Koran. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski*, Warszawa 1986.

Izabela Kończak, Marta Woźniak-Bobińska
Łódź, 25 września 2015 roku

HISTORIA

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.02

George Narimanishvili

Ilghazi the Star of Religion. The Victorious Muslim General Defeated by Georgian King David the Builder

Najm al-Dīn Ilghazi, the founder of the Artuqid dynasty and Muslim champion against the Crusaders may be called one of the most ambitious adventurers of his time. During his life Ilghazi did everything to gain power and popularity. He made alliances with different people; Muslims, as well as Christians, like Tutush, Sultan Muhammad, Tughtekin, Roger of Antioch and others, and then fought against his former allies. At different times he was governor of cities and provinces like Jerusalem, Mardin, Nisibin, Aleppo etc.

1119 was the year of Ilghazi's greatest triumph when he defeated Roger of Antioch in the valley of Tell 'Afrin. To the Franks this battle was known as the Ager Sanguinis, the Field of Blood. The reputation of Ilghazi as a great military commander and champion of Muslims against Christians spread far and wide. After this victory Ilghazi decided to join a Muslim coalition against Christian Georgians and lead the coalition's army. 1121 became a year that left his dreams in tatters; the King of Georgia, David the Builder won a great victory against the Muslim coalition army and its general Ilghazi at Didgori.

Many contemporary sources do describe Ilghazi's life and actions before 1121, but there are few details regarding his defeat at Didgori[1]. However, there are some works dedicated to Ilghazi generally and the Didgori battle in particular[2].

[1] *Tskhovreba Mefet-Mefisa Davitisi*, by anonym author, in: *Kartlis Tskhovreba*, ed. by R. Metreveli, Tbilisi 2008, pp. 324–325; Matthew of Edessa, *On Didgori battle, conquest of Tbilisi and Ani by David the Builder* in: *Kartuli diplomatiis istoria*, ed. by R. Metreveli, Tbilisi 2004, p. 150; Walter the Chancelor, *Didgori Battle* in: *Kartuli diplomatiis istoria*, ed. by R. Metreveli, Tbilisi 2004, p. 155; Al-Fāriqī, *Tarikh Mayyfariqin wa Amid*, in: C. Hillebrand, *The History of the Jazira 1100–1150: The Contribution of Ibn al-Arzaq al-Fāriqī*, vol. I, Thesis presented for the Degree of Doctor Philosophy, University of Edinburgh 1979, p. 189; Ibn al-Athīr, *Kāmil fi al-Tārīkh*, taḥqīq Abi al-Fiḍa' 'Abd Allah al-Qaḍi, vol. IX, Beirut 1987, p. 194; Kamāl al-Dīn, *Zubdat al-ḥalab min tārīkh ḥalab*, waḍa'a ḥawāshya Khalīl al-Manṣūr, Beirut 1996, p. 278; Ibn al-Qalānisī, *Tārīkh dimashq*, taḥqīq Suhayl Zakkār, Dimashq 1983, p. 326.

[2] C. Hillebrand, op. cit.; S. Margishvili, *Mitebi da Realoba Davit Aghmasheneblis Mefobis Shesakheb*, Tbilisi 2006; G. Jafaridze, *Sakartvelo da Makhlobeli Aghmosavletis Islamuri Sam-*

The life and activities of Ilghazi are generally studied as part of wider events of the first decades of the 12th century. Almost all of them has a one-sided view of his personality as one of many Seljuk warlords. Crusader sources and scholars see him as an enemy of Christians and a winner of the Blood Field battle, the Muslim ones – as an adventurous Seljuk general, who was seeking power and glory, and the Georgians – as a leader of the Muslim coalition army against Georgian king David the Builder. Ilghazi is often represented as an untrustworthy person and a drunkard, who spent all his life in wars, intrigues and drinking, but his career is more interesting than that of an ordinary Turcoman general.

Najm al-Dīn Ilghazi was born around 1062. Unfortunately we have no details about his early life. We only can say that he was in the service of the Great Seljuk Sultan. However, after Malik Shah's death in 1092 everything changed in Seljuk Empire. The Seljuk state fell into the chaos of a civil war. Seljuk princes and Turcoman generals saw a great opportunity to serve their own interests. In the last decade of the 11th century, we find Ilghazi with his brother Sukman jointly ruling Jerusalem, inherited from their father, Artuq's Iqta, who was granted control of the city by Tutush. In 1095, Fatimids conquered Jerusalem, but allowed the brothers to leave the city. Sukman moved to Edessa and Ilghazi to Iraq. He joined Sultan Muhammad's service and received the post of "shihna" in Baghdad. In the Seljuk period, "shihna" was not only a military governor of a city or a region, but also a representative of the Sultan[3]. It must be mentioned that the population of Baghdad was very dissatisfied with Ilghazi, who allowed his men to loot the city. In 1104, he switched allegiances from Mahmud to Barkyaruk. According to a peace-treaty made between Muhammad, Barkyaruk and Sanjar, Barkyaruk became a lord of Baghdad, Jibal, Tabaristan, Fars, Kuzistan and Hirman, Muhammad received north-western Iran, Diyarbakir, al-Jazira, Mosul and Syria, and Sanjar remained in Khurasan[4]. After Barkyaruk's death in 1105, Ilghazi proclaimed Malik-Shah, the dead sultan's infant son, the new Sultan. Soon afterwards Muhammad captured Baghdad and replaced Ilghazi with Aq Suqur al-Bursuqi. Ilghazi first moved to Diyarbakir and then in 1107 took Mardin.

karo, Tbilisi 1995, pp. 38–50; Sh. Meskhia, *Dzlevai Sakvirveli*, „saistorio krebuli", vol. III, Tbilisi 1986, pp. 94–105.

[3] A.K.S. Lambton, *Shihna*, in: *The Encyclopedia of Islam*, new Edition, ed. by C.E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs and G. Lacomte, vol. IX – SAN – SZE, Brill 1997, p. 438.

[4] C. E. Bosworth, *The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000–1217)*, in: *The Cambridge History of Iran, The Seljuq and Mongol Periods*, vol. 5, ed. by J.A. Boyle, Cambridge 2007, p. 111.

Sultan Muhammad tried several times to subdue the rebel amir, but in vain. Feeling threatened by Aq Sunqur al-Bursuqi, the new governor of Mosul and his old rival, Ilghazi fled to Damascus in 1115, where he was warmly received by the city governor Tughtekin. In the same year, Ilghazi and Tughtekin made a treaty with Roger of Antioch against Muhammad's troops, and the Sultan's army under the leadership of Bursuq was defeated near Danith[5]. The situation changed when the people of Aleppo sent for Ilghazi and asked him to take control of the city and Ilghazi turned against the Franks. In 1119, Roger of Antioch seized territories near Aleppo and Ilghazi decided to react immediately. He began to gather all of his troops and allies, about forty thousand warriors, to march against the Franks. Roger soon received news of Ilghazi movements and decided to act immediately. He requested help from Jerusalem and Tripoli, but did not wait and marched against the Muslims with just seven hundred horsemen and four thousand infantrymen. The battle happened in the valley of Tell 'Afrin, to the Franks this battle was known as the Ager Sanguinis, the Field of Blood. Ilghazi's army surrounded the Franks and easily defeated them. Roger himself was killed on the battlefield[6]. After this victory Ilghazi became the first champion of Islam against the Christians[7]. In 1121, Ilghazi made peace with the Franks and started preparing for a war against the Georgians[8].

On the other side of the region it was a different picture. The Georgian kingdom had consolidation of all regional power under royal rule. After the disastrous rule of King George II, the Georgian kingdom had become disunited and under constant attack from Turcoman tribes. The young king, David IV, after ascending to the throne in 1089, began to reunite the kingdom under the King's rule. He punished rebel lords and brought the Church under his rule. In 1095, David the Builder imprisoned the rebellious lord Loparit Baghuashi, and deported him from the country two years later, placing all his

[5] S. Runciman, *A History of the Crusades*, vol. II, Cambridge 1995, p. 132.

[6] Ibidem, pp. 148–149.

[7] For detailed information about Ilghazi and his activities please see: Al-Fāriqī, op. cit., pp. 184–272, English translation pp. 273–343; Ibn al-Athīr, op. cit., pp. 170–2017; Ibn al-Qalānisī, op. cit., 201–342; Kamāl al-Dīn, op. cit., pp. 267–282; C. Hillebrand, op. cit.; S. Runciman, op. cit., pp. 107–160; T. Asbridge, *The Crusades: The War for the Holy Land*, London 2012, pp. 164–166; G.C. Savvidas Alexios, *Ilghazi*, in: *The Crusaders an Encyclopedia*, ed. by A.V. Murray, Santa Barbara (California) 2006, p. 631; S. Margishvili, op. cit., pp. 65–72; G. Jafaridze, op. cit., pp. 38–50; idem, *Najm al-Dīn Ilghazi*, „Davit Aghmashenebeli", Tbilisi 1990.

[8] G. Jafaridze, op. cit., p. 45; S. Margishvili, op. cit., p. 137.

property under royal control[9]. Then, according to a Georgian chronicle, after the conquest of Antioch and Jerusalem by the Franks, King David stopped paying tribute to the Seljuks[10]. The King of Georgia chose the perfect moment for this important step, the Franks had just conquered the Holy Land and Sultan Barkyaruk was involved in internal conflicts. So there was no reaction from the Seljuk side against the Georgian king to punish him for his disobedience.

In 1103, the King of Georgia decided to destroy the opposition among the clerics. So he called for a clerical summit, which was known as a Ruis-Urbnisi Church Summit, where he limited the rights of clerics and force the church to obey the king[11]. The next step was to defeat the Turcoman tribes, who were plundering the South Caucasus and return the ancient Georgian capital Tbilisi under royal rule. He started with the Turcoman tribes and used extended as well as new military tactics, employing them to attack with small detachments in winter time and massacre the enemy at their winter stations[12]. After freeing the territory of the Georgian kingdom from the Turcomans, King David started to consider liberating the Georgian capital from the Muslim rule. This was no easy task. Tbilisi had been under Muslim control for more than 300 years, and although it was a semi-independent state in the Muslim caliphate, it was still part of the Muslim world.

In 1104 King David returned Kakheti Kingdom to royal rule. In the same year, a huge Seljuk army entered Georgia, but returned home defeated. In 1110, David decided to go on the offensive and crossed into enemy territory. According to Ibn al-Qalanisi in 503 of the hijra Calendar (1109/1110 A.D.), the Georgians attacked Ganja, but were defeated by the Sultan Muhammad's army[13]. Georgian sources do not have such information, but it is mentioned that King David captured Samshvilde fortress in Southern Georgia and the Seljuks left several other fortresses in the region and fled[14]. This act could be considered as proclaiming a war against the Seljuks. The Samshvilde region was under the direct control of the Seljuks from 1073, and in 1083 the King of Georgia, George II, recognized this territory as part of Seljuk Empire[15]. So in 1110 David the Builder for the first time attacked Seljuk terri-

[9] *Tskhovreba...*, p. 304; Iv. Javakhishvili, *Kartveli Eris Istoria*, vol. II, Tbilisi 1983, p. 346.
[10] *Tskhovreba...*, p. 309.
[11] Iv. Javakhishvili, op. cit., p. 348.
[12] *Tskhovreba...*, pp. 316–317, 322–323.
[13] Ibn al-Qalānisī, op. cit., p. 269.
[14] *Tskhovreba...*, p. 314.
[15] S. Margishvili, op. cit., p. 50.

tory and took back control of the original territories of the Georgian Kingdom. The Seljuks could not leave this act unanswered. So Sultan Muhammad sent his troops in against the Georgians, but the Seljuk army was defeated at Trialeti[16]. It must also be mentioned that 1110 was an ideal date to begin a military campaign against the Seljuks, because in the same year Sultan Muhammad had started a jihad against the Franks of Edessa[17]. So as a consequence, he was unable to send a significant force to Georgia. Victory in Trialeti gave King David an opportunity to act and strengthen his army and kingdom which he did. In 1115, the year after the Muslim defeat at Edessa[18], the King of Georgia captured the town of Rustavi, which was situated on the Ganja – Tbilisi main road[19] and almost destroyed the Turcoman nomad tribes in Georgia and the adjacent regions[20].

In 1118, David captured the strategically important town of Lore. It was the right time to continue uniting and strengthening the Georgian Kingdom. This year also saw the death of Sultan Muhammad with his infant son, Mahmud, ascending the throne. These changes resulted in disturbances in the Seljuk Empire and no one could react to King David's actions. So, around 1120 the Georgian Kingdom was almost united and represented an important political and military power. Only the Emirate of Tbilisi remained as an independent Muslim enclave inside the Georgian state. After the capture of Rustavi, Agarani and Lore, King David took control over vast territories around Tbilisi and its main roads[21]. The last step to unite the Georgian Kingdom was to recapture Tbilisi, the ancient capital Georgia.

The Muslim population of Tbilisi and neighboring territories felt threatened by David's actions. According to Georgian chronicles, the Muslims of Tbilisi and the earlier defeated Turcomans asked the Great Seljuk Sultan for help, but unfortunately the name of the sultan is not mentioned[22]. Armenian historian, Matthew of Edessa, mentions only Turcomans, who addressed the ruler of Arran, Tughril and he himself asked Ilghazi to join the campaign against the Georgian king[23]. Ibn al-Qalanisi[24] and Kamal al-Dīn[25]

[16] *Tskhovreba...*, p. 316; S. Magishvili, op. cit., p. 54; G. Jafaridze, op. cit., p. 30.

[17] S. Runciman, op. cit., p. 115; T. Asbridge, op. cit., p. 150.

[18] S. Runciman, op. cit., p. 129.

[19] S. Magishvili, op. cit., p. 59; G. Jafaridze, op. cit., p. 30.

[20] *Tskhovreba...*, pp. 316–317, 322–323.

[21] For detailed information about David the Builder and his activities please see: *Tskhovreba...*, pp. 307–348; Iv. Javakhishvili, op. cit., pp. 345–360; S. Margishvili, op. cit., pp. 37–203.

[22] *Tskhovreba...*, pp. 323–324.

[23] Matthew of Edessa, op. cit., p. 150.

[24] Ibn al-Qalānisī, op. cit., p. 326.

[25] Kamāl al-Dīn, op. cit., p. 278.

agree with Matthew of Edessa, that Tughril requested Ilghazi and Dubais ibn Sadaqa for support. Al-Fāriqī[26] said that the Muslim population of Tbilisi directly contacted Ilghazi, and according to Ibn al-Athīr[27], after exchanging letters, the Muslim rulers planned a joint expedition against King David. The identity of the organizer of the campaign remains unclear. Some scholars believe that it was Great Seljuk Sultan Mahmud bin Muhammad, but because of the situation in Iraq, Mahmud was unable to support any military campaign in the North. He was not on good terms with his younger brother, the ruler of Arran, Tughril and several other Sejuk amirs. However, Michael the Syrian directly states that the Seljuk Sultan of Khorasan, Sanjar had sent a great army against the Georgians. Yet, Sanjar did not have any direct connection to Georgian territory, he was interested in supporting his heir Tughril. So, after comparing different sources, we can see that the members of the Muslim coalition and its main organizer. The picture is as follows: as a result of a request from the Muslim population of Georgia, the ruler of Arran asked his uncle, Sanjar and a famous Muslim champion, and the leader of jihad Ilghazi for help. So, in the Georgian campaign the participants included Seljuks of Arran and Najm al-Dīn Ilghazi with the army of Syria, Turcomans of Diyarbakir and other supporters like Dubays ibn Sadaqa, the governor of Hila[28]. It is hard to speak about the exact number of the coalition army. Some sources mention unbelievable numbers like 600,000[29] and 560,000[30]. Ibn al-Athīr mentions a more realistic number of about 30,000[31]. After studying the usual numbers of armies from this period, we can say that it was between 30 and 40 thousand[32]. The Georgian king had prepared an army of between 15,000 and 18,000 warriors[33]. The army, according to several sources, was composed of a Georgian feudal army, the King's personal guard, Kipchak and Alan mercenaries and a small detachment of Frank knights[34]. In July 1121, the army of Ilghazi entered Georgian territory. It made its way directly to Tbilisi, which was almost surrounded by David. By this time, the Georgians had defeated

[26] Al-Fāriqī, op. cit., p. 190.
[27] Ibn al-Athīr , op. cit., p. 194.
[28] G. Jafaridze, op. cit., pp. 47–48.
[29] Walter the Chancellor, op. cit., p. 155.
[30] Matthew of Edessa, op. cit., p. 151.
[31] Ibn al-Athīr, op. cit., p. 194.
[32] S. Margishvili, op. cit., p. 85.
[33] Ibidem, p. 121.
[34] Matthew of Edessa, op. cit., p. 151; Walter the Chancellor, op. cit., p. 155; Ibn al-Athir, op. cit., p. 194.

one of the coalition's members, Toghtekin. As the Georgian king was well aware of the coalition's plans, he decided to exclude one of the coalition leaders. In the first half of 1121, the Georgians twice attacked Turcoman tribes on the territory of Ganja Emirate and massacred them[35]. As a consequence, the ruler of Arran was no longer able to participate in the campaign. Of course Ilghazi was informed about the defeat of his main ally, but it was too late to turn back, so he decided not to stop and continued on his march. As we have mentioned, he entered Georgian territory in July 1121. According to Al-Fāriqī, Ilghazi selected the route from Kars to Javakheti and Trialeti to reach Tbilisi, where he could camp, rest and then act against the Georgians[36]. King David could not allow Ilghazi to unite with the Tbilisi Muslims, so he decided to intercept him on the way. To achieve their goal, the Georgians had to control all the movements of Ilghazi and a suitable location for the battle. It was not easy to do. The landscape of Ilghazi's route lay in a mountainous region, where it was impossible for the armies to face each other in open battle. So King David used a strategy of surprise and to entice the enemy step-by-step into a trap. He chose a mountainous and woodland area near Didgori Mountain range, situated between Manglisi and Tbilisi, to attack. The Georgian king decided to attack Ilghazi during his march and set the trap. The main battle happened on 12th August. According to Al-Fāriqī, Ilghazi was halfway to Tbilisi[37]. So, it seems that on the morning of 12th August, he set off from Manglisi. It is impossible that the Georgian army was camped in Didgori and spent the night there, because it would have been observed by Muslim spies and Ilghazi would have been able to change his route or prepare for an attack. So, supposedly the Georgian camp was situated in the Mtkvari valley and the Georgians prepared an ambush in the morning[38].

We can find in Al-Fāriqī's chronicle, a fairly accurate description of dispositions from the Georgian army. According to the historian's story, King David and his son Dimitri attacked Ilghazi's army from the western side of the mountain, while the front section of the enemy's army was marching at the mountain's foot[39].

Kamal al-Dīn[40] and Ibn al-Qalanisi[41] mentioned that first, the Muslims defeated the Georgian detachments and then started to pursue them. How-

[35] G. Jafaridze, op. cit., p. 39; S. Margishvili, op. cit., p. 138.
[36] Al-Fāriqī, op. cit., p. 188.
[37] Ibidem, p. 189.
[38] S. Margishvili, op. cit., p. 161.
[39] Al-Fāriqī, op. cit., p. 189.
[40] Kamāl al-Dīn, op. cit., p. 278.
[41] Ibn al-Qalānisī, op. cit., p. 326.

ever, a different version can be seen in Walter the Chancellor's chronicles. The Latin historian says that King David left Frankish knights on the road to battle with the enemy vanguard before the main Georgian army attacked the Muslims[42]. In Ibn al-Athīr's version, the vanguard of the Muslim army was attacked by 200 Kipchaks and then the main Georgian army joined battle. According to his chronicle, the Muslims thought that the small Kipchak detachment had left the Georgian army seeking protection, so the Muslims did not regard them as a threat. Using the self-confidence of the Muslims to their advantage, the Kipchaks safely entered the ranks of the enemy and then attacked them with arrows. This trick resulted in chaos and panic among the Muslims and when the main Georgian army joined the battle, the enemy was completely defeated[43].

After studying all of the available data, we can see a fairly clear picture of the battle[44]. It seems that the plan of king David was to use the element of surprise against the enemy and engage when it was at its most vulnerable. The unexpected attack during the march through the mountainous region was the worst thing that could have happened to Ilghazi's army. Soldiers were unprepared for battle and the column was stretched over several kilometers. The first step of the Georgians was to entice the vanguard of the enemy into a narrow ravine, where they could not defend themselves and massacre them. The plan worked perfectly. A small detachment of the Georgian army (Ibn al-Athīr calls them Kipchaks and Walter the Chancellor – Franks) met the vanguard of the enemy, entered into small skirmishes, feigned defeat and retreat (Ibn al-Qalanisi and Kamal al-Dīn mention that first, Georgians were defeated and escaped) before enticing them into a narrow ravine, where the enemy was destroyed. Even this small skirmish brought the whole Muslim army to a standstill. Ilghazi and other commanders were in an ignorance of what was going on in front, so they had to stop the march before receiving precise information about the enemy's number and results of the skirmish. The first tactical step of King David was successfully completed, but the delay would not last for long and the Georgians had to swiftly act. The first maneuver could last for 30–50 minutes[45], so King David had less than one hour to organize the main attack. Details of the main assault can be read in Al-Fāriqī's chronicle:

[42] Walter the Chancellor, op. cit. p. 155.
[43] Ibn al-Athīr, op. cit., p. 194.
[44] The best reconstruction of the battle is represented in S. Margishvili, op. cit.
[45] S. Margishvili, op. cit., p. 168.

> King Da'ud accompanied by his son Dimītrī sallied forth from the western side with a large number of troops. He swooped down on them from the mountain while they were at the bottom of it[46].

It became impossible for the marching army to build any kind of defense. The main part of the Georgian army, supposedly cavalry, attacked a confused Muslim army. The rapid attack of the Georgian troops resulted in panic and chaos in the enemy's ranks. As Al-Fāriqī has mentioned, the Georgians attacked the enemy from the top of the mountain, so supposedly they covered a distance between them in several minutes and began to attack Ilghazi's soldiers. The results of this final assault are described by Al-Fāriqī and Ibn al-Athīr. Al-Fāriqī writes:

> They engaged in a mighty battle, and Najm al-Dīn was defeated. The infidels killed a large number of his men and seized much plunder from them. Only Najm al-Dīn and Dubais escaped with a small band of men, so that the Georgians have retained prisoners right up to our own time[47].

Ibn al-Athīr:

> They (Muslims) were defeated and people run escaping and due to the great jam injured each other. Great number of them was killed and infidels followed them for ten *farsakhs* (ca. 50 km) killing and taking captives. Most of them were killed and forty thousands were taken captives. King Tughril and Ilghazi and Dubais escaped[48].

Kamal al-Dīn mentions, that Dubais lost goods, amounting to a value of three hundred thousand dinars[49]. It was a resounding victory for the Georgian Army. Ilghazi barely escaped from the battlefield, his army destroyed. Ilghazi returned to Diyarbakir where he died in 1122, a year of his defeat. After this victory there was nothing between King David and the Georgian capital. In one year, the Georgian king captured Tbilisi. It was the beginning of the Golden Era of the Georgian kingdom.

---

[46] Al-Fāriqī, op. cit., p. 189, English translation, p. 277.
[47] Ibidem, p. 189, English translation, p. 277.
[48] Ibn al-Athīr, op. cit., p. 194.
[49] Kamāl al-Dīn, op. cit., p. 278.

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.03

Iurii Chainskyi

Z historii rywalizacji polsko-radzieckiej. Warunki prowadzenia akcji prometejskiej w Turcji w latach 1921–1932

Celem badania jest spojrzenie na warunki pracy prometeistów (polskich przedstawicieli i emigracji antyradzieckiej) w Turcji, co da możliwość oceny realności prowadzenia skutecznej akcji prometejskiej na terenie tureckim od czasu powrotu do tej dawnej polskiej koncepcji antyrosyjskiej w 1921 r. do podpisania polsko-radzieckiego paktu o nieagresji w 1932 r.

Po I wojnie światowej, w warunkach niestabilnego i sprzecznego systemu wersalskiego oraz ewentualnego zagrożenia ze strony Niemiec i ZSRR, na pierwszy plan w życiu politycznym państwa polskiego wysunął się problem bezpieczeństwa. Jednym z rozwiązań tej sytuacji, według obozu Józefa Piłsudskiego była zmiana w rozkładzie sił w Europie Środkowo-Wschodniej. Wykonaniu tego zadania służyły różne koncepcje, dostrzegające główne niebezpieczeństwo dla Polski w rosyjskim imperializmie zarówno białym, jak i czerwonym[1]. Główną zaś koncepcją po 1921 r., mówiącą o rozsadzeniu państwa radzieckiego na poszczególne kraje, był tzw. prometeizm[2].

[1] W odróżnieniu do koncepcji „Międzymorza", która miała na celu zjednoczenie już istniejących państw między morzami Bałtyckim, Czarnym i Adriatyckim jako przeciwwaga dla ZSRR i Niemiec, dwie inne koncepcje, tj. federacyjna i prometeizm, miały na celu podział ZSRR na niepodległe państwa. Zob. M. Kornat, *Idea prometejska a polska polityka zagraniczna (1921–1939/1940)*, [w:] *Ruch prometejski i walka o przebudowę Europy Wschodniej. Studia i szkice*, red. M. Kornat, Warszawa 2012, s. 36–37.

[2] Termin „prometeizm" dla określenia nurtu antyradzieckiego pojawił się dopiero po 1926 r., a jego autorstwo jest dyskusyjne. Według obozu piłsudczykowskiego, nazwa ta została wymyślona przez attaché wojskowego RP w Ankarze Tadeusza Schaetzla w 1926 r. B. Podoski, *Śp. Pułkownik Tadeusz Schaetzel*, „Niepodległość", t. 8, 1972, s. 180; W. Bączkowski, *Prometeizm na tle epoki. Wybrane fragmenty z historii ruchu*, „Niepodległość", t. 27, 1984, s. 404; Józef Lewandowski podejrzewał o to emigrację gruzińską; zob. J. Lewandowski, *Imperializm*

Polska koncepcja stronnictwa piłsudczykowskiego w sposób bezpośredni łączyła się z antyradziecką działalnością liderów narodów Azji Środkowej, Kaukazu i Ukrainy podbitych przez Sowietów w latach 1918–1921. Większość z nich osiedliła się w stolicach państw europejskich i Konstantynopolu. Turcja wchodziła w polskie kalkulacje prometejskie nie tylko ze względu na pobyt tam części emigrantów politycznych, ale też poprzez swoje położenie geograficzne, granicząc z radziecką Rosją, co oznaczało zasadniczo wspólne interesy i politykę wobec niej; etniczną i historyczną bliskość z muzułmanami rosyjskimi oraz tradycję rywalizacji turecko-rosyjskiej i przyjaźni polsko-tureckiej z poprzednich wieków[3].

Pierwsze kontakty w Turcji między polskimi jednostkami odpowiedzialnymi za prowadzenie akcji prometejskiej, tj. Sztabem Generalnym[4] i MSZ, a emigracją antyradziecką miały miejsce jesienią 1921 r. Wynikiem tego było wcielenie do Wojska Polskiego gruzińskich, azerskich i północnokaukaskich oficerów. Polscy prometeiści rozpoczęli aktywną działalność w Turcji dopiero w latach 1924–1925. Związane to było z przewagą w polskich kołach rządowych po traktacie ryskim idei odprężenia w stosunkach z Moskwą, jak też z podpisaniem i ratyfikacją w latach 1923–1924 traktatu lozańskiego między Sprzymierzeńcami i Turcją, który położył kres wojnie między nimi[5]. Do momentu podpisania tego traktatu Polska, ze względu na solidarność ze sprzymierzeńcami, nie mogła prowadzić odrębnej polityki tureckiej. Głównymi zaś warunkami realizacji współpracy polskich prometeistów z emigrantami w Turcji było wsparcie finansowe uciekinierów, koordynacja ich działalności, a także uzyskanie akceptacji ze strony władz tureckich na prowadzenie akcji antyradzieckich na tym terenie. Dokumenty potwierdzają, że współpraca między Polakami a emigracją nosiła charakter bezpośredni. Turcy, chociaż wiedzieli o istnieniu takiej współpracy, nie byli wtajemniczeni w jej szczegóły[6].

---

słabości, Warszawa 1967, s. 141–142. Natomiast gruziński badacz Georges Mamoulia przypisuje autorstwo góralowi kaukaskiemu Hajdarowi Bammatowi; zob. *Kavkaskaja Konfederacja w oficjalnych deklaracjach, tajnoj perepiske i sekretnych dokumentach dvizhenija „Prometej": Sbornik dokumentov*, red. G. Mamoulia, Moskva 2012, s. 15.

[3] Archiwum Akt Nowych (dalej: AAN), Ambasada RP w Londynie, sygn. 89. Nr. 431/21/T. Odpis raportu delegata Polski przy Wysokiej Porcie W. Jodki do Departamentu Politycznego MSZ z 21 stycznia 1921 r. w sprawie stanu dzisiejszej Turcji i Bliskiego Wschodu, k. 24; M. Kornat, op. cit., s. 54.

[4] W roku 1928 Sztab Generalny został przemianowany na Sztab Główny.

[5] *Historia polskiej dyplomacji. Tom IV. 1918–1939*, red. P. Łossowski, Warszawa 1995, s. 211–212, 266.

[6] Rossijskij Gosudarstviennyj Voennyj Archiv (dalej: RGVA), f. 461/к, op. 2, d. 29. Rozmowy radcy Poselstwa RP w Turcji J. Gawrońskiego z płk. tureckiego Sztabu Generalnego

Według sprawozdania naczelnika Wydziału Wschodniego MSZ w latach 1927–1930 Tadeusza Hołówki

> cały zakres pracy terenoworosyjskiej w Konstantynopolu winien był być zjednoczony w ręku attaché wojskowego, działającego w ścisłym porozumieniu i według instrukcji MSZ. Koniecznym to było ze względu na stosunki w Konstantynopolu, gdzie kwitnie międzynarodowy wywiad[7].

Hołówko miał na myśli tutaj przede wszystkim przeciwdziałanie ze strony radzieckiej służby specjalnej (OGPU). Zarówno dla emigracji antyradzieckiej, jak i bolszewików Konstantynopol stanowił główny punkt działalności na Bliskim Wschodzie. Praca prometejska zatem, według Hołówki, nie mogła być ukryta całkowicie i gdyby była prowadzona przez posła bezpośrednio, mogłaby mieć z tego powodu problemy. Tym bardziej całkowita konspiracja akcji prometejskiej była niemożliwa ze względu na notorycznie niedsykretny element emigracji. Dlatego cała praca została oddana w ręce radców i attaché wojskowych Poselstwa.

Ze względu na dyskrecję prowadzenia akcji korespondencję dotyczącą ruchu prometejskiego starano się przesyłać osobnymi kanałami, a w korespondencji wewnętrznej Oddziału II Sztabu Głównego posługiwano się rozbudowaną listą pseudonimów i kryptonimów[8], jak też znacznie trudniejszymi do złamania szyframi cyfrowymi. W rzeczywistości zaś kwestia szyfrowania korespondencji miała swoje słabe strony. Radca Ambasady RP Karol Dubicz-Penther pisał do centrali w Warszawie, że nie może oduczyć przedstawiciela emigracji ukraińskiej w Stambule, Wasylija Murskiego, korespondowania z Warszawą przy pomocy dziecinnego szyfru, łatwego do odczytania przez bolszewików, mających zorganizowaną służbę cenzury na poczcie tureckiej[9].

Nadżi Bejem z 6 lutego 1932 r. w sprawie współpracy polsko-tureckiej odnośnie do koncepcji kaukaskiej, k. 27.

[7] Cyt. za: *Sprawozdanie T. Hołówki dla MSZ RP z pobytu w Konstantynopolu w celu aktywizacji działalności kaukaskich organizacji emigracyjnych, 21 VII 1926 r.*, [w:] *Dokumenty i materiały do historii stosunków polsko-radzieckich*, T. V (maj 1926 – grudzień 1932), Warszawa 1966, s. 35.

[8] Na przykład: ASSAD – Karol Dubicz-Penther (Dubicz), radca Wydziału Wschodniego MSZ w latach 1929–1932, radca Ambasady RP w Ankarze i kierownik placówki E. 2 Oddziału II „Assad" w Stambule w latach 1932–1937; AZOWIE – Azerbejdżanie/Azerowie; NAMIOT – Turcja; RAWSKI – Jan Gawroński, radca Poselstwa RP w Ankarze w latach 1929–1930, radca Ambasady RP w Ankarze w latach 1930–1932, kierownik placówki E. 2 Oddziału II „Rawski" w Stambule w latach 1929–1932; SKIBA – Polska.

[9] AAN, Ministerstwo Spraw Zagranicznych w Warszawie (dalej: MSZ), sygn. 6692. Sprawozdanie roczne radcy Ambasady RP w Turcji K. Dubicza-Penther do ministra T. Schaetzla

Skomplikowanym warunkom politycznym względem prowadzenia pracy antyradzieckiej przez Leona Bobickiego, attaché wojskowego w Turcji w latach 1921–1924, towarzyszyła ciężka sytuacja finansowa Poselstwa. Ogólny obraz warunków prowadzenia prac z tego okresu ilustruje list Bobickiego do Władysława Baranowskiego, ówczesnego Delegata RP przy Wysokiej Porcie, ze stycznia 1922 r.:

> Zmuszony jestem koniecznościami służbowymi do poruszenia kwestii lokalu dla attachatu, [...] dla możności m.in. przyjmowania u siebie osób, z którymi [...] Rząd Rzeczypospolitej Polskiej ze względu na stosunki międzynarodowe nie może mieć z niemi żadnego kontaktu [...]. Obecnie przydzielony lokal dla attaché wojskowego [...] nie odpowiada tym warunkom, a to z następujących powodów: I. przydzielony lokal składa się z jednego pokoju, który równocześnie jest: 1) moim biurem i moim pokojem dla przyjęć, 2) biurem i pokojem dla przyjęć por. Chodora [pomocnika Bobickiego – Iu. Ch.], 3) pokojem, gdzie pracuje maszynistka, 4) pokojem, gdzie mieszka por. Chodor. [...] ponieważ pokój położony jest w samym centrum gmachu poselstwa, [...] to ustalenie [...] łączności Poselstwa z [...] przedstawicielami antysowieckiej Rosji [...] nie przedstawia również żadnej dla przedstawicieli sowieckich trudności[10].

Jeszcze jednym punktem ograniczającym pracę Bobickiego było to, że cała polska działalność w Turcji do 1924 r. prawie nie wychodziła za teren Konstantynopola[11]. Stąd brakowało możliwości zetknięcia się z głównymi czynnikami w Ankarze[12].

Przeniesienie siedziby dyplomatycznej RP do Ankary w 1924 r., po podpisaniu i ratyfikacji traktatu polsko-tureckiego, chociaż było bardzo pozytywnie ocenione przez władze tureckie, nie do końca odpowiadało polskim

---

i kpt. E. Charaszkiewicza z 17 lutego 1934 r. z prac na odcinku narodowościowym za okres 1933 roku, k. 77.

[10] Cyt. za: AAN, Attaché Wojskowi RP przy Rządach Państw Kapitalistycznych (dalej: AW), sygn. AII/32/1. Nr. 41/22 Raport attaché wojskowego przy P.P. w Konstantynopolu płk. L. Bobickiego do delegata RP przy Wysokiej Porcie Wł. Baranowskiego z 19 stycznia 1922 r., k. 447–449.

[11] Inicjatywa delegata RP w Turcji Witolda Jodki-Narkiewicza w sprawie nawiązania stosunków z władzą turecką w Ankarze wiosną 1921 r. i wysłania delegata polskiego do rządu ankarskiego nie została zaakceptowana przez Warszawę. AAN, Sztab Główny w Warszawie (dalej: SG), sygn. 616/27. Meldunek Nr 555/21 płk Sz. Gen. i attaché wojskowego przy P.P. w Konstantynopolu L. Bobickiego do szefa Sztabu Generalnego z 2 grudnia 1921 r., k. 249.

[12] AAN, AW, Nr 760/23 Raport attaché wojskowego przy P.P. w Konstantynopolu L. Bobickiego do szefa Oddziału II Sztabu Generalnego z 2 grudnia 1923 r., k. 578.

interesom związanym z prowadzeniem akcji prometejskiej, gdyż Konstantynopol pozostawał główną siedzibą emigracji antyradzieckiej w Turcji. Dlatego obecność attaché wojskowego i radcy w Konstantynopolu była niezbędnym warunkiem do kierowania całą akcją. Powstawał więc problem koordynacji. W sprawozdaniu rocznym z 1926 r. Tadeusz Schaetzel, jako attaché wojskowy RP w Turcji w latach 1924–1926, zaznaczał:

> Warunki pracy na terenie Turcji są pod każdym względem dość wyjątkowe. [...]. Poselstwo rozrzucone jest między Konstantynopolem, Angorą[13] i Ak-tepe [...]. Trudności wzmożone są ogólnie niekorzystnymi warunkami życia i pracy w tutejszym klimacie [...] Trudności językowe dopełniają reszty[14].

Pomimo pewnych wcześniejszych prób, dopiero w 1929 r., dzięki inicjatywie radcy Poselstwa Jana Gawrońskiego, pojawił się poważny pomysł rozszerzenia prac prometejskich na Ankarę. Pisał on w tej sprawie do Hołówki:

> Najważniejszy w tym państwie teren Angory leży zupełnie odłogiem, jeżeli chodzi o nasze sprawy, i co gorsza nie tylko odłogiem, ale jeszcze dajemy się tam bezkarnie rozwijać bolszewickiej robocie przeciw nam skierowanej tutaj. Jak możemy wygrać walkę o stanowisko rządu tureckiego wobec Rosji, gdy ani jednego kroku nie robimy, by na ten rząd wpływać tam, gdzie jest jego siedziba?[15]

Jedynym wyjściem, według Gawrońskiego, była idea, by przewodniczący emigracji w Turcji dojeżdżali do Ankary. Pomysł Gawrońskiego został zaakceptowany dopiero po 1,5 roku.

Główna zaleta Turcji, zdaniem prometeistów, wynikała z jej położenia geograficznego. Mając wspólne granice z Kaukazem, Turcja w sposób naturalny powinna była przekształcić się na placdarm dla akcji wywiadowczych i propagandowych na tym terenie. Największy ciężar pracy w tej kwestii spadał na gruzińskich i azerskich emigrantów udających się na Kaukaz przez granicę turecko-radziecką w jej gruzińsko-tureckiej części i granicę persko-radziecką. Natomiast turecko-ormiańska część granicy z ZSRR nie była wykorzystywana przez prometeistów. Tłumaczyło się to tradycyjną prorosyjską pozycją

[13] Wcześniej używana nazwa Ankary.

[14] Cyt. za: AAN, SG, sygn. 616/44. Sprawozdanie roczne Nr 37 attaché wojskowego przy P.P. w Turcji T. Schaetzla do szefa Sztabu Generalnego z 15 stycznia 1926 r., k. 44–45.

[15] Cyt. za: RGVA, f. 461/к, op. 2, d. 124. Wyciąg z listu radcy Poselstwa RP w Turcji J. Gawrońskiego do naczelnika Wydziału Wschodniego T. Holówki z 14 grudnia 1929 r., k. 6–7.

Ormian, jak też ich wyjściem ze wspólnych prac emigracji antyradzieckiej w 1925 r., będącej rezultatem niemożności zaakceptowania nowej granicy turecko-ormiańskiej[16]. Jeden z wariantów podtrzymywania kontaktu z Kaukazem można znaleźć w *Wytycznych Gruzińskiej Organizacji Wojskowej* z lipca 1929 r.:

> Na teren Turcji wyjedzie 2 ludzi: jeden z Polski, jako szef ośrodka łączności, i jeden z Francji, jako jego pomocnik, dobrze znający język turecki i rejon Trapezondu i pogranicza Gruzji z Turcją. [...]. Dla upozorowania ich pracy na terenie Turcji, będą oni zaopatrzeni w Polsce w różne dokumenty, stwierdzające, że wyjechali jako przedstawiciele firm handlowych. W Turcji nawiążą stosunki handlowe, zaopatrzą się w specjalnie zezwolenie władz tureckich na wyjazd do rejonu Trapezondu i pogranicza z Gruzją, gdzie przystąpią do wywiadu celem wyszukania i ustalenia dogodnej drogi do granicy Gruzji i przejścia przez nią. Po ustaleniu tego wszystkiego pomocnik zostanie w tym rejonie, a szef wróci do Konstantynopola[17].

Oczywiście Sowieci ciągle przeszkadzali próbom emigrantów w ustaleniu łączności z krajem. Ponadto, prometeiści byli świadomi tego, że tureckie władze lokalne w pasie pogranicznym były na żołdzie bolszewickim. Lider gruzińskiej emigracji prometejskiej w Turcji, Simon Mdiwani, pisał w tej sprawie do Hołówki w lipcu 1927 r., że komuniści już przez dwa lata walczą z nimi w celu zlikwidowania połączenia emigrantów z ojczyzną, tracąc na to ogromne sumy i przekupując wszystkich i wszystko[18].

Polscy prometeiści zdawali sobie sprawę, że jednym z podstawowych warunków prowadzenia pomyślnej akcji prometejskiej było zjednoczenie i koordynacja pracy emigracji antyradzieckiej poprzez wsparcie finansowe uciekinierów. Poseł RP w Turcji, Roman Knoll, pisał w tej sprawie do naczelnika Wydziału Wschodniego, Juliusza Łukasiewicza, w lipcu 1925 r.:

---

[16] Ze względu na brak wiary w ideę federacji Kaukazu, zwłaszcza w kwestii określenia przyszłych granic z Turcją, Ormianie zrezygnowali z działalności stworzonej w 1921 r. w Paryżu emigracyjnej Rady Czterech (Gruzja, Armenia, Azerbejdżan, Północny Kaukaz) jako organu wykonawczego przyszłej Konfederacji Kaukaskiej i zaczęli prowadzić wyraźnie wrogą politykę względem Turcji. Nie odpowiadało to zapatrywaniom innych emigracji narodowościowych, które uważały przyłączenie Turcji do akcji antyradzieckiej za podstawę pomyślnej realizacji akcji antyradzieckiej na Kaukazie.

[17] Cyt. za: *Dok. 56. 1929, 17 lipca, Warszawa. Gen. Aleksander Zachariadze. Wytyczne Gruzińskiej Organizacji Wojskowej*, [w:] *II Rzeczpospolita wobec ruchu prometejskiego*, „Wojskowe Teki Archiwalne", t. IV, oprac. P. Libera, Warszawa 2013, s. 152–153.

[18] AAN, MSZ, sygn. 6687. Pismo S. Mdiwani do naczelnika Wydziału Wschodniego T. Hołówko z 14 lipca 1927 r., k. 80–81.

> Dążenie do utworzenia przychylnej nam i zgodnej z naszymi tendencjami organizacji wszechkaukaskiej [Iu. Ch. – Komitet Konfederatów Kaukazu, stworzony jesieniu 1924 r. w Konstantynopolu], znakomicie poparte jest świadczeniami pieniężnymi, jakie tej powstającej organizacji udzielamy. Jest naszym zadaniem, aby mieńszewicki rząd gruziński w Paryżu, pozostając nazewnątrz jako symbol uznanej przez Zachód niepodległości Gruzji, jednocześnie jako gruzińskie stronnictwo mieńszewickie wszedł do akcji wszechkaukaskiej na zasadach równoznacznych z innymi stronnictwami i oddał na usługi tej akcji tak wybitne posiadanych w gronie swoim, siły. [...]. W przeciwieństwie do tej planowej akcji, udzielenie go formalnie rządowi gruzińskiemu pięcokrotnie większych świadczeń, niż organizacji wszechkaukaskiej [...] wpływa demoralizujace zarówno na tych komu się daje, jak i na tych, którzy przy małych i powolnych świadczeniach wykonywać mają olbrzymią robotę[19].

Po zjednoczeniu prac wszechkaukaskich w ramach powstałego w Konstantynopolu Komitetu Niepodległości Kaukazu 15 lipca 1926 r. finansowanie organizacji antyradzieckiej wzrosło z 500 dolarów miesięcznie (w latach 1925–1926 dla Komitetu Konfederatów Kaukazu) do 1000 dolarów miesięcznie. Ogólny stan spraw dotyczących finansowania emigracji antyradzieckiej w Turcji w 1926 r. znajduje się w sprawozdaniu T. Hołówki dla Ministerstwa Spraw Zagranicznych z lipca 1926 r.:

> Muszę zauważyć, że jednym z silnych czynników pchającym do zgody było oczekiwanie na większą pomoc ze strony rządu polskiego dla nowego komitetu. Gdyby miano świadomość, że ma pozostać dotychczasowa suma 500 dolarów miesięcznie, to o ugodzie nie byłoby mowy, bo nikt nie byłby wówczas w niej zainteresowany, przeciwnie, wszyscy dążyliby do rozbicia wszystkiego i pozyskania później tylko dla siebie monopolu otrzymywania tej sumy. [...]. Dlatego uważałem za jedyne wyjście oświadczyć, że postawię wniosek w MSZ, aby zaczynając od 1 września komitet otrzymywał od MSZ 1000 dolarów miesięcznie. Wobec tego, że podział tych pieniędzy budził poważne trudności, zaproponowaliśmy z płkiem Schaetzlem na razie następujący podział: 250 dol. na wydawanie wspólnego organu we francuskim języku, 300 dol. dla Gruzji, 300 dol. dla Arbejdżanu, 150 dol. dla Półn. Kaukazu[20].

[19] Cyt. za: AAN, Akta Romana Knolla, sygn. 4, Raport Nr. 263/T. posła RP w Turcji R. Knolla do naczelnika Wydziału Wschodniego MSZ z 23 lipca 1925 r. w sprawie kontaktów z Tadeuszem Hołówką, k. 30–31.

[20] Cyt. za: *Sprawozdanie T. Hołówki dla MSZ RP z pobytu w Konstantynopolu...*, s. 32–33.

Głównym warunkiem prowadzenia akcji prometejskiej w Turcji było jej wsparcie lub przynajmniej cicha akceptacja ze strony Ankary. Od roku 1918 polscy przedstawiciele w Turcji informowali o specjalnym zaufaniu i sympatii zarówno ze strony Wysokiej Porty w Konstantynopolu, jak też rządu Mustafy Kemala w Ankarze. Tadeusz Schaetzel informował, że na tle negatywnego stosunku Turków do wielkich mocarstw stanowisko nasze jest nieco wyjątkowe.

> To, że nie byliśmy państwem kapitulacyjnym, że pierwsi nawiązaliśmy stosunki na zasadzie równorzędności, że nie jesteśmy uważani za mocarstwo, mogące przejawiać tendencje imperializmu politycznego lub ekonomicznego, [...] – stanowią dobry punkt wyjścia także dla specjalnych stosunków [...] z Turcją z uwagi na wspólność frontu przeciwrosyjskiego[21].

Późniejsze raporty Schaetzla rozwiewały jednak pozory co do ewentualnego zaangażowania się Turcji w tę sprawę. Zaznaczał on w raporcie do szefa Sztabu Generalnego w 1925 r., że dla ówczesych władz tureckich momentem decydującym jest potrzeba chwili, niezależnie od tradycji historycznych[22]. Stosunek Turcji do akcji prometejskiej był bezpośrednio związany z gwarancją jej bezpieczeństwa państwowego.

Mustafa Kemal nie ufał ZSRR, ale był na tyle trzeźwym politykiem, że dostrzegał korzyść z utrzymania z nim dobrych stosunków. Taka polityka powinna była być, jego zdaniem, podtrzymywana przynajmniej tak długo, jak długo trwała wzajemna nieufność między Turcją a Zachodem. Nieufność Ankary budziła polityka Włoch i Francji, a przede wszystkim Anglii, która uważała odbudowę silnej i zdolnej do prowadzenia niepodległej polityki Turcji za niebezpieczną dla swoich interesów na Bliskim Wschodzie. W konsekwencji im słabsza była Turcja, tym było to bardziej korzystne dla Londynu. Oprócz tego każda wojna, w którą uwikłałby się ZSRR, a która tym samym objęłaby cieśniny, miałaby dla Turcji fatalne skutki, niezależnie od tego, czy Turcja brałaby w niej udział, czy też nie. Zwycięstwo Sowietów oddałoby ją w całkowitą zależność od potężnego alianta, prawdopodobnie jako kolejną republikę „niezależną" w obrębie ZSRR. Klęska wznowiłaby, tym razem bezpowrotnie,

[21] Cyt. za: AAN, AW, sygn. AII/32/2. Nr. 69. Odpis raportu ogólnego Nr 2 attaché wojskowego przy P.P. w Turcji T. Schaetzla do szefa Sztabu Generalnego z 21 lutego 1925 r., k. 458–459.

[22] Cyt. za: AAN, AW, sygn. AII/32/2. Nr. 401. Raport attaché wojskowego przy P.P. w Turcji T. Schaetzla do Sztabu Generalnego z 16 grudnia 1925 r. w sprawie podróży do Konii i Smyrny, k. 526–527.

warunki traktatu sewrskiego. W tym świetle sama koncepcja aliansu z ZSRR lub z mocarstwami zachodnimi została uznana za nie do przyjęcia. Głównym celem polityki zagranicznej Turcji było wygrywanie przyjaźni mocarstw lub możliwości zerwania przyjaźni z ZSRR. Jednak, by móc taką politykę prowadzić, Turcja nie mogła z żadną stroną wyraźnie się związać. Owa zmienność polityki władz tureckich na arenie międzynarodowej klarownie ujawniła się w stosunku do emigrantów antyradzieckich. Z jednej strony Turcja zgodziła się dać im schronienie i nieoficjalnie tolerowała akcję antyradziecką, z drugiej zaś zmuszona była do jej ograniczenia na swoim terytorium.

Dlatego każda nieudana próba zbliżenia Ankary z Zachodem, tj. brak konkretnych wyników w pertraktacjach w kwestiach pożyczek i otrzymania gwarancji bezpieczeństwa przez uzyskanie stałego miejsca w Lidze Narodów, była dobrze wykorzystywana przez Sowietów w sprawie ograniczenia działalności antyradzieckiej w Turcji. Konsekwencją ustępstw władz tureckich na rzecz Moskwy było m.in. usunięcie turkiestańskiego centrum politycznego i lidera emigracji gruzińskiej Simona Mdiwaniego z Turcji w 1928 r., zakaz wjazdu do Turcji przewodniczącego azerbejdżańskiej emigracji prometejskiej Mehmeda Emina Rasulzadego i przeniesienie Komitetu Niepodległości Kaukazu jako głównego kaukaskiego organu prometejskiego z Konstantynopola do Warszawy w 1930 r. oraz zamknięcie wszystkich antyradzieckich czasopism w 1931 r.[23]

Ponadto polscy prometeiści musieli brać pod uwagę kwestię różnego stosunku władz tureckich do emigrantów traktowanych zależnie od ich religii. Muzułmanów po powierzchownej indagacji osiedlali we wschodnich wilajetach i po pięciu latach mogli oni uzyskać obywatelstwo Turcji. W stosunku do niemuzułmanów taktyka była zupełnie inna. Po internowaniu dawali im pewien czas na legalne uzyskanie wizy do jakiegokolwiek państwa. Z chwilą, gdy okazywało się, że dany uchodźca takiej wizy nie otrzyma, wydalali go przez granicę do Persji, najczęściej jednak przez bułgarską granicę do Europy. Praktyka ta była znana Sowietom, którzy przerzucali tą drogą swoich agentów w świat[24]. Ankara bardzo nieufnie traktowała emigrantów gruzińskich

[23] Zob. I. Chainskyi, *Tevfik Rüştü i polska polityka prometejska w kontekście sprawy wydalenia Simona Mdiwaniego z Turcji w 1928 r.*, „Nowy Prometeusz", nr 6, 2014, s. 103–121; idem, *Sprawa zamknięcia wydawnictw azerbejdżańskich w Turcji w 1931 roku a polska polityka prometejska*, „Przegląd Historyczny", nr 4, 2015.

[24] RGVA, f. 461/к, op. 1, d. 288. Odpowiedź ASSADA z 29 września 1933 r na pismo co do sprawy uciekinierów gruzińskich w Turcji, k. 20.

również ze względu na ścisłe relacje Legacji gruzińskiej w Paryżu z kołami finansowymi i rządowymi Zachodu[25].

Wreszcie Polacy musieli dostosować się do miejscowych warunków pracy. Ważne pod tym względem było długie i cierpliwie wypracowanie kontaktów na miejscu, co odpowiadało psychologii i mentalności Turków[26]. Dlatego, według jednego z liderów emigracji turkiestańskiej Mustafy Czokajewa, szybkie decyzje w prowadzeniu pracy narodowościowej w Turcji bardzo często nie odpowiadały duchowi pracy na tym terenie[27]. Przy tym nie można zapomnieć, że obok martwego sezonu latem w Ankarze, w okresie Ramadanu Turcy siedzieli w domu i nie załatwiali żadnych spraw.

Polscy prometeiści i emigracja antyradziecka byli więc zmuszeni pracować w ciężkich warunkach przeciwdziałania ze strony Sowietów, braku pieniędzy, trudności koordynacji akcji, jak również niespiesznego trybu życia Turków oraz stałych przeszkód ze strony władz tureckich. Mimo to polskim prometeistom udało się w latach 1924–1926 dzięki wsparciu finansowemu doprowadzić do stworzenia zjednoczonego Komitetu Niepodległości Kaukazu z siedzibą w Turcji formalnie do 1930 r. oraz umożliwić wydawanie antyradzieckich czasopism emigrantów w Turcji nieprzerwanie do 1931 r.

Wyjątkowe warunki prowadzenia akcji w Turcji dla wykonawców, którzy powinni byli przez cały czas myśleć o konspiracji i szukaniu w wypadku emigrantów dodatkowych źródeł zarobku, nie mogły doprowadzić do poważnych i szybkich osiągnięć. Nieunikniony był zatem proces asymilacji[28]. Emi-

[25] Antybrytyjski stosunek władz tureckich, dodatkowo wzmocniony po niekorzystnym dla Ankary rozstrzygnięciu kwestii Mosulu w 1926 r., przejawiał się w kontekście akcji prometejskiej w tureckiej podejrzliwości wobec jakichkolwiek kontaktów emigracji antyradzieckiej z Londynem. Zdaniem chargé d'affaires RP w Turcji w 1928 r. Kazimierza Papée, kontakty emigracji kaukaskiej w Paryżu z brytyjsko-holenderskim Royal Dutch Shell w okresie od stycznia do października 1928 r. były jednym z powodów wydalenia z Turcji lidera tamtejszej emigracji gruzińskiej Simona Mdiwaniego. AAN, MSZ, sygn. 6688, List chargé d'affaires RP w Turcji K. Papée do naczelnika Wydziału Wschodniego MSZ T. Hołówki z 3 września 1928 r., k. 126–134.

[26] AAN, AW, sygn. AII/32/2, Nr. 460. Raport attaché wojskowego przy P.P. w Turcji T. Schaetzla do szefa Sztabu Generalnego z 11 stycznia 1926 r w sprawie ekspansji naszego przemysłu wojennego, k. 248.

[27] RGVA, f. 461/к, op. 2, d. 133. Tłumaczenie z rosyjskiego listu CZOPA [Mustafa Czokajew – Iu. Ch.] z 20 lutego 1931 r., k. 90.

[28] Radca Gawroński pisał w tej sprawie: „AZOWIE coraz bardziej turczeją wobec braku dwóch innych członków KNK'u [chodzi tu o przedstawicieli Gruzji i górali kaukaskich – Iu. Ch.]". AAN, MSZ, sygn. 6690, Sprawozdanie dotyczące spraw KNK, Ukrainy, Turkiestanu i Tatarów kazańskich w Turcji, k. 305.

gracja stawała się coraz bardziej niejednolita z powodu wewnętrznych sporów i demoralizacji politycznej. Presja Moskwy w sprawie wydalenia emigrantów, brak porozumienia Ankary z państwami zachodnimi oraz podpisanie polsko-radzieckiego paktu o nieagresji w 1932 r. doprowadziły do zaniechania poważnych działań prometejskich w Turcji[29].

[29] RGVA, f. 461/к, op. 2, d. 32, Kopia lista radcy Ambasady RP w Turcji K. Dubicza do naczelnika Wydziału Wschodniego T. Schaetzla z 1 marca 1932 r., k. 2. W rzeczywistości propozycje zrewidowania finansowania działalności prometejskiej w Turcji miały miejsce jeszcze przed zamknięciem czasopism azerbejdżańskich we wrześniu 1931 r. Sprawozdanie Gawrońskiego co do działania emigracji azerbejdżańskiej brzmiało w sposób następujący: „Ich działalność propagandowa (Bildirisz i Odłu Yurt) jest znakomita i w pełni odpowiada dawanym na to funduszom. Ale ich działalność polityczna w kierunku terenu schodzi powoli do zera i należy zrewidować nasze finansowanie organizacji, która ma już tylko znaczenie symbolu". AAN, MSZ, sygn. 6690, Sprawozdanie dotyczące spraw KNK, Ukrainy, Turkiestanu i Tatarów kazańskich w Turcji, k. 305.

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.04

Bartosz Wróblewski

Wpływ Johna Bagota Glubba na polityczną strategię Brytyjczyków w Lewancie

W wyniku I wojny światowej Wielka Brytania i Francja przejęły kontrolę nad arabskimi terytoriami Imperium Osmańskiego. Po kilku latach sporów i negocjacji oba mocarstwa podzieliły zdobyte obszary w ten sposób, że Syria i Liban przypadły Francji, natomiast Mezopotamię, Palestynę i Transjordanię otrzymali Brytyjczycy[1]. Trzeba jednocześnie podkreślić, że to Wielka Brytania zdominowała region. Od 1918 r. to w Londynie decydowały się losy świata arabskiego i sytuacja ta trwała do 1956 r. Dopiero nieudana interwencja przeciw Egiptowi z końca tego roku położyła kres temu porządkowi politycznemu. Szczególnie istotne były lata 1945–1956, gdy dominacja brytyjska została zakwestionowana przez ruch panarabski, a jednocześnie podważało ją nowe państwo w regionie, czyli Izrael.

Właśnie w tych latach szczególnie rozwinęła się kariera oficera brytyjskiego Johna Bagota Glubba. Dowodził on armią Haszymidzkiego Królestwa Jordanii i dzięki temu miał oczywisty wpływ na jego politykę. Jednak rola tego dowódcy nie ograniczała się tylko do zakulisowych wpływów w Ammanie. Glubb stał się dla elity haszymidzkiej monarchii głównym łącznikiem z władzami w Londynie. Równocześnie, co może było jeszcze ważniejsze, oficer ten stał się dla generalicji brytyjskiej głównym specjalistą w sprawach arabskich. Z czasem także cywilna część administracji zaczęła doceniać jego opinie, co nie znaczy, że zawsze się z nim zgadzano. J.B. Glubb okazał się ważną postacią w bliskowschodniej polityce brytyjskiej w latach 1945–1956. Należy więc zwrócić uwagę na wpływ, jaki wywarł on na strategię Londynu. Dotyczy

[1] A. Bartnicki, *Egipt i Sudan w polityce Wielkiej Brytanii 1882–1936*, Warszawa 1974, s. 208–209.

to szczególnie trzech kluczowych problemów. Po pierwsze, chodzi o powstanie Izraela, po drugie, o podtrzymywanie monarchii haszymidzkiej, wreszcie o kwestie polityki wobec dyktatora Egiptu Gamala Abdel Nasera.

Specyficzna rola J.B. Glubba

Rola, jaką odegrał w polityce brytyjskiej wobec Lewantu J.B. Glubb, wymaga kilku słów wyjaśnienia. Należy zwrócić uwagę na pewne szczegóły jego biografii. Glubb przybył na Bliski Wschód po I wojnie światowej. W czasie tego konfliktu walczył w Europie osiągając stopień majora. W latach 20. XX w. służył w Iraku. Tam zapoznał się z życiem arabskich koczowników i zafascynowała go ich kultura i historia. W ramach swych obowiązków utworzył oddziały straży granicznej złożone z Beduinów, którymi dowodził przez kilka lat[2].

Na początku lat 30. XX w. Glubb przeniósł się do Transjordanii, gdzie utworzył również oddziały straży granicznej złożone z Beduinów. Pod koniec lat 30. otrzymał dowództwo całej armii transjordańskiej nazywanej Legionem Arabskim. Trzeba jednak dodać, że była to wtedy zaledwie kilkusetosobowa jednostka zmilitaryzowanej policji[3]. Dopiero w czasie II wojny światowej Glubb przekonał brytyjskie dowództwo wojskowe, a także ministra Anthony'ego Edena, że siły te należy rozbudować. Dzięki zwiększonym dotacjom brytyjskim J.B. Glubb stworzył kilkutysięczną zawodową armię. W 1948 r. jej gotowa do akcji siła obejmowała około 5 tys. ludzi. Siły te nie posiadały lotnictwa ani czołgów. Miały jednak wozy bojowe i dysponowały niewielką liczbą dział i – jak na warunki ówczesnego świata arabskiego – stanowiły doskonale wyszkoloną i zdyscyplinowaną armię[4].

Warto przypomnieć, że Transjordania była państwem utworzonym w 1921 r. przez Brytyjczyków. Podzielili oni przyznane im tereny w Lewancie na Palestynę i Transjordanię. Granicą między nimi była rzeka Jordan. Brytyjczycy sprawowali w Palestynie władzę bezpośrednią, natomiast władcą Transjordanii ogłosili księcia Abd Allaha z rodu Haszymidów. Ród ten sprzymierzył się z nimi w czasie I wojny światowej przeciw Turkom. Londyn przyznał tron w Ammanie Abd Allahowi, ale oczywiście musiał on uznać zwierzch-

[2] J. Lunt, *Glubb Pasha. A Biography Lieutenant – General Sir John Bagot Glubb. Commander of the Arab Legion 1939–1956*, London 1984, s. 14, 18–19.

[3] Idem, *The Arab Legion*, London 1999, s. 35–36, 45–47.

[4] B. Wróblewski, *Legion Arabski (1920–1957)*, Toruń 2009, s. 81. Legion składał się teoretycznie z 6633 osób, jednak efektywnych żołnierzy było ok. 5 tys. Z budżetu formacji opłacano również policję, straż więzienną i część urzędników.

nictwo mocarstwa. Transjordania była protektoratem brytyjskim w latach 1921–1946, miała wtedy status emiratu. W 1946 r. otrzymała formalną niepodległość, a Abd Allah został proklamowany królem. Mimo to państwo pozostawało w wielu kwestiach zależne od Wielkiej Brytanii. Szczególnie oczywista była zależność w sprawach finansowych. Wystarczy przypomnieć fakt, że kilkutysięczny Legion Arabski był w całości finansowany dzięki dotacjom brytyjskim. Pustynne państwo nie posiadało dość środków, by utrzymywać jakiekolwiek większe siły zbrojne. Właśnie J.B. Glubb, jako zaufany generalicji brytyjskiej, organizował dotacje dla armii transjordańskiej. Równocześnie to on decydował o wydatkach. Dotacje były przekazywane nie rządowi w Ammanie, lecz dowództwu Legionu Arabskiego, czyli w istocie J.B. Glubbowi[5]. Gdy się o tym pamięta, oczywisty staje się fakt kluczowej roli pełnionej przez tego oficera.

Brytyjczyk jako dowódca armii arabskiego królestwa był zjawiskiem zwyczajnym przed II wojną światową. Jednak w okresie upadku kolonializmu pozycja J.B. Glubba stała się niezwykła i trudno ją było uzasadnić. Mimo to w latach 1946–1956 pozostawał on szefem sztabu i faktycznym dowódcą Legionu Arabskiego (formalnym dowódcą był król). W tym okresie rozbudowywał tę armię, a poza tym rosła jego rola polityczna. Szczególnie, gdy 20 lipca 1951 r. zginął w zamachu w Jerozolimie król Abd Allah. W okresie trudności wewnętrznych armia stawała się jedynym gwarantem stabilności tronu Haszymidów. Jednocześnie dominująca rola Glubba była solą w oku nacjonalistów arabskich, a zwłaszcza zwolenników Nasera. W latach 1948–1956 był on obiektem nieustannych ataków propagandowych. Mimo to aż do marca 1956 r. wydawał się dominować w polityce jordańskiej i spychał w cień nowego króla Jordanii – Husajna. Jednak w marcu 1956 r. król odebrał mu dowództwo i wygnał z kraju, udowadniając, że ocena wpływów tego Brytyjczyka była przesadna[6].

Sprawa Palestyny

W okresie, gdy J.B. Glubb sprawował dowództwo armii jordańskiej, intensywnie korespondował z władzami w Londynie. W korespondencji tej przedstawiał swoje opinie w wielu kwestiach. Żadna z nich nie była jednak tak istotna, jak problem rozwiązania konfliktu w Palestynie. W tej sprawie dowódca sił jordańskich przedstawił kilka obszernych memorandów w latach

[5] Idem, *Sojusz Wielkiej Brytanii z Haszymidzkim Królestwem Jordanii (1946–1958). Dylematy mocarstwa w relacjach z zależnym partnerem*, Rzeszów 2013, s. 263.

[6] P. Young, *The Arab Legion. Men-at-Arms*, Oxford–New York 2005, s. 18–19.

1946–1947. Zasypywał nimi War Office i Foreign Office, a jego koncepcje były wyraźne i dość radykalne. Należy przypomnieć, że w wyniku masowego osadnictwa Żydów w Palestynie powstała tam silna mniejszość narodowa, mimo to ponad 60% ludności kraju stanowili Arabowie. W 1939 r. Brytyjczycy, by pozyskać sobie opinię arabską, wydali tzw. *Białą Księgę*. Zgodnie z tym dokumentem zdecydowanie ograniczono legalny napływ Żydów do Palestyny. Co więcej, Londyn obiecał nadanie w bliskiej przyszłości niepodległości kolonii. Terytorium to miało być dwunarodowym państwem, w którym Arabowie zachowaliby większość. Ideę tę odrzucił zdecydowanie ruch syjonistyczny. Domagał się on przekształcenia Palestyny w państwo żydowskie. Syjoniści uważali, że to właśnie obiecali im Brytyjczycy w Deklaracji Balfoura w 1917 r. Zmianę koncepcji Londynu uznali za zdradę. Od 1945 r. niektóre organizacje żydowskie rozpoczęły terrorystyczne ataki przeciw administracji brytyjskiej w Palestynie. Co ciekawe, również arabscy działacze odrzucali koncepcję brytyjską i domagali się natychmiastowego proklamowania niepodległości kolonii[7].

Rząd w Londynie w 1945 r. oficjalnie podtrzymał koncepcję utworzenia w Palestynie dwunarodowego państwa z przewagą ludności arabskiej i jednocześnie z gwarancjami dla obecności w tym kraju Żydów. Jednak zaostrzenie się sytuacji na miejscu i równocześnie prosyjonistyczny nacisk USA uświadamiał wielu Brytyjczykom, że konflikt arabsko-żydowski wymaga jakiegoś radykalnego rozwiązania[8].

Z projektem wyjścia z impasu wystąpił również J.B. Glubb. W tajnych pismach, które kierował do dowództwa wojsk brytyjskich i do rządu, wskazywał na konieczność porzucenia mrzonek o dwunarodowym państwie. Pomysł J.B. Glubba sprowadzał się do akceptacji podziału Palestyny na państwo arabskie i żydowskie. Podział miał być jednak przeprowadzony w sposób niekorzystny dla strony żydowskiej. Idee wyrażane przez J.B. Glubba najlepiej oddaje jego memorandum skierowane do War Office w Londynie. Pismo nosi datę 13 lipca 1946 r.[9]

Dowódca armii haszymidzkiej stwierdzał w tym piśmie, że podziału nie da się uniknąć. Powstrzymywanie go skieruje nienawiść obu stron konfliktu przeciw Londynowi. Wobec tego to Wielka Brytania powinna szybko i zdecydowanie przeprowadzić separację obu społeczności i nadać im niepodległość.

[7] J.C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East*, Vol. II, s. 219–226; G. Kirk, *The Middle East 1945–1950*, London–New York–Toronto 1954, s. 233 i 252.

[8] A. Patek, *Wielka Brytania wobec Izraela maj 1948 – styczeń 1949*, Kraków 2002, s. 32.

[9] B. Wróblewski, *Sojusz...*, s. 150.

Jednocześnie uważał on, że dla pozycji imperium brytyjskiego bardziej niebezpieczni są syjoniści. Proponował więc, by przyznać państwu żydowskiemu mniej niż 20% obszaru Palestyny. Żydom przypaść miała Równina Nadmorska i większość Galilei. Reszta kraju przypadłaby Arabom, choć Jerozolima stanowić miała enklawę pod zarządem międzynarodowym, a port w Hajfie miał pozostać protektoratem brytyjskim. Co ważne, zgodnie z koncepcją J.B. Glubba, tereny arabskie nie miały utworzyć odrębnego państwa, lecz być połączone z Transjordanią. Abd Allah – jako król Transjordanii i Palestyny – zapewniłby podtrzymanie wpływów brytyjskich na ziemiach na zachód od Jordanu. Autor projektu podkreślał, że podział musi być dokonany szybko i w wyniku arbitralnych działań Wielkiej Brytanii. Stwierdzał, że spotka się on na pewno z protestami w regionie i na świecie, ale zapewniał o możliwości utrwalenia nowych granic[10].

W kilku kolejnych pismach J.B. Glubb powtarzał zasadniczo ten schemat podziału i swoje argumenty za jego dokonaniem. Musiał również przyznać, że akcje tego typu Brytyjczycy musieliby podjąć wbrew protestom władz USA, nie mówiąc już o syjonistach czy nacjonalistach arabskich. Wyrażał jednak wiarę w to, że wielu przywódców, pomimo oficjalnych protestów, w istocie będzie zadowolonych z powodu znalezienia jakiegoś rozwiązania konfliktu. Wskazywał, że np. król Transjordanii nie może oficjalnie poprzeć akcji brytyjskiej, ale Legion Arabski będzie w niej współuczestniczył za zgodą monarchy[11].

Radykalne projekty J.B. Glubba z lat 1946–1947 nie doczekały się realizacji. Ostatecznie rząd Partii Pracy w 1947 r. przekazał sprawę rozwiązania konfliktu w Palestynie w ręce Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ). Jak wiadomo, organizacja ta po licznych debatach uchwaliła wniosek o podziale Palestyny. Schemat podziału był zdecydowanie niekorzystny dla Arabów i oddawał ponad 50% kraju w ręce Żydów. Co gorsza, projekt podziału uchwalony 29 listopada 1947 r. nie uwzględniał realnej sytuacji w terenie. Zresztą strona arabska nie godziła się na żaden projekt podziału. Rezultatem tych decyzji był wybuch wiosną 1948 r. wojny domowej między ludnością żydowską a arabską. Natomiast po wycofaniu się sił brytyjskich od 15 maja 1948 r. rozpoczęła się wojna proklamowanego państwa Izrael z armiami sąsiednich krajów arabskich[12].

[10] *Top Secret. Not on Partition as a solution of the Palestine problem. J.B. Glubb to Field Marshall Lord Montgomery*, July 13, 1946, WO 216/207, s. 1–8.

[11] B. Wróblewski, *Sojusz*..., s. 154–155.

[12] A. Patek, op. cit., s. 36.

Tak więc propozycje J.B. Glubba nie zostały zrealizowane. Trudniej natomiast stwierdzić, jak były odbierane we władzach brytyjskich. Czy dowódca Legionu Arabskiego mógł liczyć na to, że wpłynie na decyzje rządu w Londynie? Niewątpliwie jego propozycje były czytane i komentowane. Można wykazać, że wśród wyższego dowództwa armii brytyjskiej memorandum Glubba zostało przyjęte pozytywnie. Armia brytyjska uznawała argumenty tego oficera i gdyby to generałowie decydowali, to być może zrealizowaliby pomysł dowódcy Legionu Arabskiego[13]. Jednak cywilni urzędnicy, a zwłaszcza szef Foreign Office wywodzący się z Partii Pracy – Ernst Bevin, patrzyli na rzeczywistość zupełnie inaczej niż wojskowi. Strategiczne interesy armii były drugorzędne wobec takich faktów jak możliwość wybuchu sporu między Londynem a Waszyngtonem w kwestii brytyjskich działań w Lewancie. E. Bevin uznawał też, że to Liga Arabska reprezentuje przyszły kierunek polityki arabskiej i popieranie klienta Londynu, jakim był Abd Allah, nie może odbywać się kosztem sporów z tą organizacją. Rząd Partii Pracy w dużej mierze zlekceważył więc ostrzeżenie dowódcy Legionu Arabskiego[14].

Sprawa przyszłości Jordanii

Polityka E. Bevina w sprawie Palestyny wydawała się ostrożna, ale w rezultacie przyniosła Londynowi klęskę o olbrzymich konsekwencjach. Izrael powstał i rozszerzył swe granice wbrew polityce Wielkiej Brytanii. Nowe państwo stało się wrogiem interesów Londynu w regionie. Kraje arabskie związane sojuszem z Wielką Brytanią, czyli Jordania, Irak i Egipt czuły się zdradzone i poniżone polityką brytyjską. Z perspektywy regionu nie można się było doszukać w niej jakiejkolwiek logiki. Z kolei arabska opinia publiczna uważała Wielką Brytanię po prostu za sojusznika Izraela, który oszukuje rządy arabskie i jedynie udaje bezstronność wobec walczących państw. Z kolei w propagandzie izraelskiej Londyn był sojusznikiem reakcyjnych państw arabskich, którymi dowolnie dyrygował. Argumentem za takim obrazem rzeczywistości mogła być rola J.B. Glubba jako dowódcy armii jordańskiej. Londyn miał dążyć do zagłady Izraela dokonanej rękami arabskich monarchii. Taki obraz wydarzeń przedstawiono w 1948 i 1949 r. również w ZSRR i państwach odeń zależnych[15].

[13] E-12325, FO 371/61583.
[14] Secretary of State's to Prime Minister, January 9, 1947, FO 800/476. ME/47/4.
[15] J.L. Gelvin, *Konflikt izraelsko-palestyński*, tłum. T. Tasznar, Kraków 2009, s. 151.

W czasie wojny w Palestynie w 1948 r. J.B. Glubb jako dowódca Legionu Arabskiego poprowadził swoją armię przeciw Izraelowi. Dowodził w czasie walk, jakie Legion toczył w Jerozolimie. Udało mu się zdobyć Stare Miasto oraz obronić pozycje pod Latrum. Mimo to, gdy Izraelczycy zdobyli miasta Liddę i Ramlę, to właśnie jego propaganda panarabska oskarżała o zmowę z Izraelem. W czasie walk sytuacja królestwa jordańskiego była chwilami groźna. W związku z tym J.B. Glubb apelował do Londynu o zwiększenie pomocy dla armii jordańskiej. Również po zakończeniu walk nie przestawał wzywać władze brytyjskie, aby udzieliły pomocy państwu jordańskiemu.

Ciekawe były argumenty, których używał, by przekonać brytyjskich decydentów do swych poglądów. J.B. Glubb podkreślał, że gdyby doszło do rozpadu Legionu Arabskiego, to konsekwencją tego stałby się upadek tronu Haszymidów w Jordanii. W rezultacie obszar Jordanii stałby się terenem chaosu politycznego. Ziemie Zachodniego Brzegu Jordanu przejąć miał Izrael, co musiało powiększyć liczbę uchodźców. Co gorsza, tereny na wschód od Jordanu musiały przyciągać sąsiadów arabskich. J.B. Glubb przewidywał, że przejąć te ziemie będzie próbowała Syria oraz Arabia Saudyjska. Wobec tego przeciwny im – również rządzony przez Haszymidów – Irak będzie starał się opanować tereny Jordanii. W rezultacie dopuszczenie do klęski Legionu Arabskiego i obalenia monarchii w Ammanie mogło zdestabilizować cały region i spowodować powszechny konflikt między państwami arabskimi. Dlatego właśnie, mimo ogromnych kosztów, jakich wymagała jego strategia, wzywał rząd brytyjski, by zwiększył dotacje dla Legionu Arabskiego oraz ogólne dotacje dla państwa jordańskiego. Należało również przeznaczyć spore kwoty na pomoc dla uchodźców palestyńskich. Tłumaczył, że podtrzymanie niezależnej monarchii haszymidzkiej będzie działało stabilizująco na sytuację w regionie. Mimo pozorów rozwiązanie to, jak twierdził, miałoby być tańsze niż dopuszczenie do upadku monarchii haszymidzkiej w Ammanie. Gdyby do tego jednak doszło, to likwidację odrębnego państwa jordańskiego uznawał za rzecz pewną, gdyż suwerennością tego państwa zainteresowany był, jego zdaniem, głównie dwór i rząd, a nie ludność w swojej masie. Ta mogła łatwo uznać rządy innego kraju arabskiego[16].

To pesymistyczne spojrzenie na problem trwałości Jordanii uzyskało w zasadzie silny oddźwięk w Londynie. Tym razem propozycje przedstawiane przez J.B. Glubba spotkały się z akceptacją władz brytyjskich. W la-

[16] J.B. Glubb, *The Trans-Jordan Situation*, August 12, 1948, FO 371/68822. E11049/14/6, s. 3–8.

tach 1949–1951 nastąpiło zwiększenie dotacji dla armii jordańskiej, której liczebność uległa potrojeniu oraz dla cywilnych działów gospodarki państwa. Można w pewnym sensie powiedzieć, że Brytyjczycy przejęli na siebie ciężar utrzymania monarchii jordańskiej po 1949 r., chociaż wymagało to opłacenia powiększonej armii i zaopatrzenia setek tysięcy uchodźców palestyńskich. Wszystko to było zgodne z sugestiami dowódcy Legionu Arabskiego[17].

Naser jako zagrożenie

J.B. Glubb zabrał również głos w bardzo istotnej dyskusji na temat postępowania wobec dyktatora Egiptu – Nasera. Polityka tego przywódcy stała się jedną z głównych przyczyn destabilizacji brytyjskiej strefy wpływów w świecie arabskim w latach 1954–1956. Należało więc przyjąć jakąś linię postępowania wobec jego rządu. W tej sprawie dowódca Legionu Arabskiego miał jednoznaczną opinię. Uznawał przywódcę Egiptu za głównego wroga Londynu w regionie i porównywał go do Mussoliniego i Hitlera. Jego wnioski były więc oczywiste. Uważał, że należy obalić tego przeciwnika i im szybciej się tego dokona, tym lepiej[18].

Należy przypomnieć, że w 1952 r. obalono w Egipcie monarchię i władzę przejął rząd wojskowy. Nowe władze przeprowadzały reformy społeczne w duchu umiarkowanie lewicowym, jednocześnie trwały spory personalne wewnątrz grupy rządzącej. Ostatecznie w ich wyniku pełną władzę zdobył pułkownik Naser. Przywódca ten pogłębił reformy i nawiązał współpracę z ZSRR w latach 1955–1956. Naraził się tym, oczywiście, na narastającą niechęć USA. Naser prowadził tę ryzykowną politykę, gdyż chciał stanąć na czele mas arabskich. Na początku jego głównym przeciwnikiem stała się Wielka Brytania. Wpływy tego mocarstwa zwalczał ostro i wyraźnie. Egipt miał zresztą bezpośrednie pretensje do Londynu, gdyż chciał odzyskać władzę nad Kanałem Sueskim. Propaganda egipska atakowała każdy przejaw wpływów Wielkiej Brytanii w regionie. Szczególnym celem tych ataków stała się Jordania jako kraj zależny od Londynu. Oczywistym symbolem tej zależności była osoba J.B. Glubba, Brytyjczyka, który dowodził dużą arabską armią. Ataki propagandowe Kairu przeciw niemu były więc szczególnie uporczywe[19].

Sam dowódca Legionu Arabskiego zdawał sobie sprawę z tych uwarunkowań. W grudniu 1955 r. i styczniu 1956 r. doszło w Jordanii do masowych protestów antyrządowych. Protestowali głównie Palestyńczycy, a ich wystą-

[17] B. Wróblewski, *Sojusz*..., s. 208–209.
[18] J.B. Glubb, *A Soldier with the Arabs*, London 1957, s. 412–413 i 443.
[19] J. Lunt, op. cit., s. 144.

pienia przekształciły się w wielodniowe zamieszki. Tylko dzięki interwencji dowodzonej przez J.B. Glubba armii udało się spacyfikować protesty. Trzeba dodać, że były one skierowane przeciw planom włączenia Jordanii do Paktu Bagdadzkiego – prozachodniego sojuszu wojskowego, w którego organizacji Londyn odgrywał główną rolę. Właśnie w okresie omawiania sprawy wejścia Jordanii do Paktu Bagdadzkiego i po zamieszkach J.B. Glubb w swych pismach kierowanych do rządu brytyjskiego wyrażał zdecydowane opinie co do przyczyn wydarzeń[20].

W jednym z pism z początku 1956 r. stwierdzał wprost, że całe poruszenie antybrytyjskie i antyrządowe w Jordanii to wynik działań agentury Nasera wspieranej finansowo przez Arabię Saudyjską. Również wszelkie próby organizowania oficerów arabskich w Legionie i zdynamizowania ich opozycji przeciw Brytyjczykom, którzy monopolizowali dowództwo armii, to – według niego – dzieło egipskiej agentury[21].

W marcu 1956 r. J.B. Glubb został wygnany z kraju przez młodego króla Husajna. Co ciekawe, w tym przypadku przyznawał, że ta decyzja wynikała w znacznej części z ambicji samego monarchy, który czuł się zupełnie zepchnięty w cień przez sławnego dowódcę. Mimo to Glubb kontynuował oskarżenia wobec Nasera. Uznawał go za główne zagrożenie dla interesów imperium. To właśnie w pracach wydanych wkrótce po opuszczeniu Ammanu wprost porównywał – jak wspomniano wcześniej – Nasera do Mussoliniego czy Hitlera. Pobłażliwość wobec tego dyktatora zestawiał z polityką, która doprowadziła do Monachium. W ten sposób starał się wpłynąć na polityków w Londynie i na opinię publiczną[22].

Opinie J.B. Glubba spotykały się z pozytywnym odbiorem członków rządu brytyjskiego. Trzeba pamiętać, że w 1955 i 1956 r. premierem Wielkiej Brytanii był A. Eden, który podziwiał dowódcę Legionu i współpracował z nim w czasie II wojny światowej. O ile w latach 1948–1949 ministrowie z Partii Pracy byli sceptyczni wobec wielu tez J.B. Glubba, o tyle rządzący w latach 50. XX w. konserwatyści podzielali jego imperialny obraz świata. Można więc przypuszczać, że antynaserowskie ataki tego oficera przyczyniły się w pewnym stopniu do podjęcia przez rząd A. Edena fatalnej w skutkach decyzji o zaatakowaniu w listopadzie 1956 r. Egiptu bez uzyskania pełnej zgody na ten krok ze strony Waszyngtonu[23].

[20] K. Salibi, *The Modern History of Jordan*, London 1998, s. 190; J. Lunt, op. cit., s. 140.

[21] B. Wróblewski, *Sojusz*..., s. 319.

[22] J.B. Glubb, *A Soldier*..., s. 443.

[23] W. Scott Lucas, *Divided we Stand. Britain, the US and the Suez Crisis*, London 1991, s. 41 i 96.

Podsumowanie

J.B. Glubb był niewątpliwie postacią wybitną. Na pewno nie był typem zawodowego żołnierza o ograniczonym spojrzeniu. Posiadał swoją wizję stosunków arabsko-brytyjskich. Opierał ją na idei popierania interesów rodu Haszymidów, który władał Irakiem i Jordanią. Ród ten mógł, według niego, w sprzyjających okolicznościach dokonać zjednoczenia świata arabskiego. J.B. Glubb uważał, że sukcesy tego rodu umocnią wpływy Wielkiej Brytanii w regionie. Lokalnie starał się umacniać odrębność Jordanii. Dowódca ten często przekazywał swoje idee do odpowiednich ministerstw w Londynie i był przekonany, że posiada lepsze rozeznanie sytuacji w regionie niż biurokracja na wyspie. Trzeba dodać, że często rzeczywiście rozumiał spory i konflikty wewnątrzarabskie lepiej od polityków brytyjskich. Powyżej przedstawiono kilka problemów, którymi zajmował się J.B. Glubb oraz projekty rozwiązań, jakie starał się narzucić politykom brytyjskim w sprawach Lewantu. Pozostaje pytanie, czy jego memoriały wywierały realny wpływ na decyzje władz brytyjskich w interesujących go kwestiach.

Wydaje się, że z trzech spraw, które szczególnie go poruszały, sukces odniósł w dwóch. W najważniejszej kwestii – przyszłości Palestyny – nie zdołał w żaden realny sposób wpłynąć na politykę rządu Partii Pracy w latach 1946–1948. Nawet poparcie, jakie uzyskał w dowództwie armii brytyjskiej. nie wpłynęło na ostrożną i pozbawioną jakiejkolwiek myśli strategicznej politykę E. Bevina. Natomiast w sprawie umocnienia odrębności Jordanii Glubb odniósł znaczny sukces. Umocnienie to odbyło się na koszt Londynu zgodnie z sugestiami jego pism. Również w kwestii polityki wobec Nasera w konserwatywnym rządzie brytyjskimi zwyciężyła w 1956 r. opinia zgodna z jego sugestiami. Ten sukces był jednak bardzo gorzki. Stało się to już po jego usunięciu z Jordanii w marcu 1956 r., a co gorsza, atak na Egipt w listopadzie tego roku zakończył się całkowitą klęską polityczną Wielkiej Brytanii i upadkiem jej wpływów. J.B. Glubb uważał taki wynik rozgrywki za nieszczęście i błąd historii.

GOSPODARKA I POLITYKA

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.05

Michał Kozicki

Railway development in Saudi Arabia

Introduction

The first railway in modern Saudi Arabia was the 1050 mm narrow gauge Hedjaz railway from Damascus to Medina opened in 1908 and closed in 1915. Not until the end of the Second World War were modern railways introduced to this country. In 1947, construction work began on the section between the port of Dammam on the Persian Gulf to the Saudi Arabian Oil Company's (ARAMCO) warehouses located at Dhahran. This railway line was built by ARAMCO on behalf of the Saudi Arabian government and opened on October 20th, 1951. The Dammam-Dhahran line was initially operated by ARAMCO until 1968 when it was transferred to the state and has remained a public corporation ever since[1].

The Saudi Arabian network consists of two main lines: Dammam-Abqaiq-Hofuf-Riyadh (449 km) which is used by passenger trains and Dammam-Abqaiq-Hofuf-Haradh-Al Kharj-Riyadh (556 km) used by freight trains. In addition, there is a branch line between Dammam and King Abdulaziz Port. As of 2006, Saudi Arabia had a 1412 km long network of standard gauge track which is not electrified.

Railway projects in Saudi Arabia

There are four important projects launched by the Saudi Railway Organization (SRO) which are now in progress. These include a 444 km railway link between Mecca and Medina via Jeddah, the project of a 950 km land bridge between the ports of Dammam and Jeddah as well as a 115 km line between Dammam and Jubail, and a 2400 km North-South railway between the mines in the north (Al Jalamidh, Az-Zabirah) and the ports in the south (Ras Azour, Jubail)[2].

[1] H. Hughes, *Middle East Railways*, Continental Railway Circle, Kenton 1981, p. 98.
[2] The European Railway Server, www.railfaneurope.net [Accessed 30 May 2013].

The Haramain High Speed railway

The Haramain High Speed railway between Mecca and Medina will be electrified and adjusted to a maximum speed of 360 km/h. This line will have two tracks on its entire length. The central station of Mecca will be situated near the third Ring road while the Jeddah Central station will be located on the Haramain road. The station of Medina will only receive passenger trains. As for other stations on this high speed line, they will be located in the King Abdullah Economic City as well as at the Hajj terminal at Jeddah airport.

The project of the Al-Haramain High Speed railway (HHR) is financed from the state owned Public Investment Fund (PIF) and the money will come from three interest-free loans from the financial resources of the Fund. As for the PIF, it will be compensated for this service through budget allocations in the coming years. This project is very important for several reasons, the foremost of which is the growing number of pilgrims and visitors who come to Mecca and Medina throughout the year especially during the seasons and holidays. The project has many advantages as the Haramain trains will alleviate the pressure and congestions on the roads, provide a very high level of travel comfort and reduce the pollution caused by vehicle emissions. 35 fourteen-section trainsets were ordered by the SRO in Spain. These trains will resemble the Talgo electric high speed EMUs class 112 used by the RENFE. What is more, one similar royal train has also been commissioned by the Saudi Arabian Government. All of the trains will be equipped with the latest signalling and communication system.

The construction of the HHR is supervised by Dar Al-Handasa in joint venture with the Spanish company Getinsa, with the value of the contract amounting to SR 360 million. As soon as the line has been completed, it will be managed by the Scott Wilson Company for a period of 55 months. Apart from managing the railway, the company is obliged to provide administrative and consultative services as well as human resources and materials needed to prepare and complete the work.

The contract for the first phase of construction work for the HHR was awarded to the Al-Rajhi Alliance and the duration of the project implementation was 36 months with a project completion date of April 5, 2012. Because of the fact that some works have recently been added, the completion date for the project was extended to December 31, 2014.

The construction work on the HHR line was divided into two sections: one from the Mecca region (up to kilometre 276) and the other on the Me-

dina region (from kilometre 276 to kilometre 449). The first section features 103 bridges with a total estimated length of 31 km. Only ten bridges have been completed with work currently underway on 54 bridges. On the path of the train 90% of cuttings was implemented along with 55% of embankments. On the first section of the HHR as many as 571 culverts were implemented, 512 of which was built for the disposal of water while the rest was constructed for cars, pedestrians and other services. The second section of the line features 33 bridges with an estimated cumulative length of 4.6 km. On the train's path 86% of the cuttings and 48% of embankments were implemented. On the Medina section, 268 culverts will be constructed most of which are for the disposal of water. On the entire line from Mecca to Medina three camel crossings will also be constructed.

Regarding the railway stations on the HHR railway, the contract, worth SR 142 million, was awarded to Foster & Partners and Buro Happold joint venture. This is one of the world's largest consulting firms with great experience in international designs especially in mega projects. Each station will have a distinct identity along with a building envelope in order to respond to the respective cities they serve. The company will provide extensive facilities and a high quality passenger experience including generous circulation spaces and segregated arrival and departure zones. With regard to public areas, they will be environmentally controlled so as to enhance comfort and have filtered natural daylight throughout. In addition, the local and Islamic architecture will be taken into account particularly for Mecca and Medina.

Included in the second part of the project is the construction of railway tracks, the installation of signalling and telecommunication systems, electrification, operational control centre, the procurement of 35 train sets and their operation, their maintenance for 12 years as well as the establishment of specialized training centres for Saudi graduates. Not only the trains but also the expected operating density and the flow of traffic are taken into account particularly in the seasons of Hajj and Umrah, which will require the development of high quality technical specifications in order to ensure the safety and speed of operation.

The land bridge project from Jeddah to Dammam

The land bridge project aims to connect the Jeddah Islamic Port with the ports of Dammam ad Jubail by means of a 950 kilometre railway. This will also include the upgrade of the existing line between Riyadh and Dammam.

Intended both for passenger and freight traffic, this line will link the Red Sea with the Arabian Gulf in order to serve the shipping of containers either to domestic markets or the markets of the Gulf countries. The land bridge project consists of two proposed railway lines connecting Jeddah with Riyadh and Riyadh with Al-Jubail Industrial City, one of the most important industrial centres in the kingdom of Saudi Arabia and the Gulf region as a whole.

Thanks to the strategic location of Saudi Arabia, this project, launched in 2006, will have a significant impact on the transport routes in the region. It is also a unique opportunity for companies having developed railway technologies, the contractors of civil and mechanical works as well as numerous investors to contribute to this project that will radically change the transport, economics and social relations in Saudi Arabia.

The land bridge will enable the passage of cargo imported from East Asian countries to be transported to King Abdul Aziz port of Dammam and from Europe and North America to Jeddah Islamic port, attracting more cargo transit and generating savings in the regional freight economy. It is estimated that the number of handled containers will exceed 700,000 standard containers in 2015. As a result, over 8 million tons of cargo will be distributed in the kingdom and the neighbouring countries. With regards to passenger transport, it is expected that the lines Riyadh-Jeddah-Mecca, Jeddah-Riyadh and Jeddah-Dammam will serve several million passengers per year.

In November 2006, the landmark resolution in terms of the land bridge was approved by the Saudi council of ministers. It was announced that the government would provide financial support for the project. A 50-year concession was approved by the Saudi government along with the transfer of the Saudi Railway Organisation (SRO)'s assets to the concessionaire and the provision of all the land required for the operation of the railway free-of-charge. The government's resolution further announced the establishment of the Saudi Arabia Rail Regulatory Commission, whose task will be the supervision of the railway transport and the transfer of the existing railway network currently operated by the SRO as well as the transfer of the SRO's staff to the successful investor in accordance with the proposed procedures[3].

With the decree of the Saudi Arabian council of ministers, the Saudi Land bridge was established in order to assume the construction, development, operation and maintenance of the railway which will connect the western regions of the country with the eastern ones and those which links the centre

[3] Saudi Railways Organization, www.saudirailways.org [Accessed 31 May 2013].

of the kingdom with the eastern province. As for the company's capital, it will be within SR 5 billion and the Saudi government will have a 20% share while the remaining 80% share will be for the most successful consortium in the project. Four Saudi investment international consortia qualified to bid for the land bridge project: Agility Logistics Consortium, MADA consortium, Bin Laden Saudi consortium and Tarabot consortium.

Railway lines linking northern and southern parts of Saudi Arabia

The third important railway project launched by the Saudi Arabian government is to connect the north-western region of the kingdom rich in phosphates and bauxite to the port of Ras Al-Zour in the Gulf, which will be built to export these and other mineral ores. On January 7, 2012 the Saudi Arabian authorities signed three contracts valued at SR 2,34 billion ($ 625 million) with the aim of developing the railway network in the kingdom. The project includes linking Riyadh with the town of Hadita on the Jordanian border via Sadir, Kesim, Hail and Jof. The first contract concerns the construction of five passenger railway stations in Madzma'a, Kesim, Hail, Jof and Kariat. The second contract involves the building of railway workshops, gas stations and spare parts warehouses. The third contract, in turn, envisages the construction of 36 buildings located at various places in Saudi Arabia housing communication systems, the tools for necessary repairs and flats for management and workers[4]. According to the resolution by the Saudi Arabian government, the Saudi Railways Company will be in charge of the management and operation of the North-South railway. As for the company's capital it is estimated to be one billion Saudi riyals divided into 100 million shares of equal value where the nominal value is ten riyals per share. However, the extraordinary General Assembly may put all of the company's shares or part of them up for sale.

The Gulf Rail Project

The last important project realized in Saudi Arabia and other Gulf countries is called the Gulf Rail Project because of which all the Gulf countries will be linked with each other by means of modern railway. The Gulf Cooperation Council (GCC) trains are scheduled to start from Kuwait and go to Bahrain via Dammam in Saudi Arabia and from Dammam to the state of Qatar

[4] Elaph, www.elaph.com [Accessed 10 January 2012].

via Salwa. The GCC train will also link Qatar and Bahrain as well as Saudi Arabia and the United Arab Emirates terminating in Oman. It is estimated that the total length of track will be around 2116 km while the total length of the railway on the territory of Saudi Arabia will be 663 km.

The royal decree on assigning the Ministry of Transport to prepare detailed implementation studies of the project has already been issued by the King of Saudi Arabia, and a technical team affiliated to the Ministry of Transport was formed in order to develop further detailed studies and prepare engineering designs for the portion located in the Kingdom of Saudi Arabia. As for the technical team, it has started consultations for the development of primary bases for the work methodology as well as the steps required to be completed in that area according to the schedule that has been laid down.

The GCC rail project was commenced successfully and the design stage of the project has already been completed. With regard to the executive phase on the ground, it was started in 2013 and is expected to be finished in 2017. As the Kingdom of Saudi Arabia is a member of the Economic and Social Commission for Western Asia, it has popularised the project so that it can be expanded to other Arab countries. The Arab countries, in turn, have consented to the completion of the railway project leading to economic interdependence and integration between them. What is more, the GCC project will have a direct positive impact on the economies enhancing mobility and the transport of goods between the GCC countries as well as the freedom of movement of citizens and residents, which will, in turn, advance regional investment.

As for the total length of the railway line in each of the GCC countries, it is 2117 km and the distance is as follows: Kuwait – 145 km, Bahrain – 36 km, Qatar – 283 km, Oman – 306 km, United Arab Emirates – 684 km, Saudi Arabia – 663 km[5].

The rolling stock of the Saudi Arabian Railways

With regard to the first locomotives introduced to Saudi Arabia, they were of different types and manufactured mostly in the US. The first type of locomotives brought to Saudi Arabia, when the ARAMCO company was constructing the line from Dammam to Riyadh, was a 0-4-0 GE shunter delivered in 1947 in a total of three units nos. 29224-29224 and 30593. The power output of these locomotives was 109.5 kW.

[5] Saudi Railways Organization, www.saudirailways.org [Accessed 31 May 2013].

Another five GE locomotives, with the axle-formula Bo-Bo, were supplied to Saudi Arabia from 1947 to 1951 in a total number of seven units. The power output of the four aforementioned locomotives was 277 kW while the fifth had a power output of 292 kW.

The Alsthom Bo-Bo locomotives working in Saudi Arabia were brought from the Netherlands between 1954 and 1956, totalling seven units in all. They were purchased by the Saudi Arabian railways in 1976. Their power output was 620.5 kW. From 1947 to 1951, the Saudi Arabian railways (SRO) received six RS1 type four-axle locomotives manufactured by Alco with a power output of 730 kW. This was followed by the delivery of ten G18N Bo-Bo locomotives made by EMD in 1968 and 1974. The power output of these locomotives was also 730 kW.

In 1953, the SRO bought two FP7 locomotives made by EMD. They had four axles and a power output of 1095 kW. From 1956 to 1959, seven FP9A type locomotives made by EMD were delivered to Saudi Arabia. They had four axles and their power output was 1288 kW. In 1961, one GP18 type locomotive was bought by the Saudi Arabian Railways. This locomotive was manufactured by EMD and its power output was 876 kW. In 1973, the SRO commissioned one GP38-2 type locomotive manufactured by EMD. This four-axle locomotive had the power output of 1472 kW. In 1976, the SRO company purchased six locomotives type G18W. These locomotives had four axles and their power output was 809 kW. Also in 1976, three locomotives class GT22CW were supplied to Saudi Arabia. These six-axle locomotives made by EMD had the power output of 1656 kW. The last series of diesel locomotives delivered to Saudi Arabia in 1978, and mentioned in the book by H. Hughes, are six SDL38-2 locomotives made by EMD. These six-axle locomotives had the power output of 1460 kW[6].

As for the contemporary locomotives and train sets working on the Saudi Arabian network, they predominantly come from the US but a few locomotives were also made by Francorail and CNR Corporation (China).

Of all the Alco locomotives class 1000, delivered to Saudi Arabia in 1947, only one 1000 model is still in operation. These four-axle locomotives have the power output of 736 kW. Two four-axle locomotives made in 1953, by EMD, were purchased from ARAMCO and classified as class 1500. They were numbered 1006 and 1007. Their maximum speed is 110 km/h and their power output is 1141 kW. In 1956, the Saudi Arabian railways

[6] H. Hughes, op. cit., p. 111.

bought 7 locomotives type FP9A labelled as class 1502. These locomotives have a maximum speed of 110 km/h and their power output is 1288 kW. In 1968, the Saudi Arabian Railways (SRO) commissioned ten diesel locomotives class 1006 (G18N) whose maximum speed and power output are 110 km/h and 809 kW respectively. In 1973, one GP38-2 locomotive labelled as class 2000 was purchased by the SRO. The maximum speed of this locomotive is 110 km/h while its power output is 1472 kW. In 1976, the SRO received six locomotives class 1016 (G18W). These four-axle locomotives had the power output of 809 kW. In 1976, three GT22CW locomotives were also brought to Saudi Arabia. These six-axle locomotives can travel at a maximum speed of 110 km/h whereas their power output is 1656 kW.

Six SDL38-2 locomotives were delivered to the Saudi Arabian railways in 1978. Their maximum speed is 110 km/h while their power output is 1472 kW. One GP18 locomotive was rebuilt from class 1502 in the 1970s. This four-axle locomotive has a maximum speed of 110 km/h and their power output is 1104 kW. In 1981, the SRO company purchased five four-axle locomotives class 1100 (SW1001). Their maximum speed is 110 km/h and their power output is 809 kW. Six locomotives for Saudi Arabia were also made by Francorail in 1982. These locomotives run at a maximum speed of 160 km/h and their power output is 2650 kW.

Another series of locomotives built for hauling passenger trains is the class 3500. These six-axle locomotives were delivered to Saudi Arabia in 1981/1984/1997/2005 in a total number of 31 units. They were built by EMD. Their maximum speed is 160 km/h and their power output is 2576 kW.

In 2009, the SRO company commissioned five diesel locomotives for construction trains in CNR Corporation, China. These six-axle locomotives have a maximum speed of 100 km/h and their power output is 1880 kW. In 2012, the Saudi Arabian railways bought 25 six-axle SD70ACs type locomotives from EMD. Their maximum speed is 110 km/h while their power output is 3267 kW.

As for the train sets used by the SRO, eight six-section DMUs were built in 2012 by CAF in Spain, relabelled in Saudi Arabia as class 5000. They consist of a motor car and five coaches. In 2012, the SRO ordered nine more such trains to be used for the north-south railway in 2014[7]. A fact worth mentioning is that in May 2012 the General Management of the Saudi Arabian Railways stopped the operation of the Spanish train sets because of a defect in their

[7] The European Railway Server, www.railfaneurope.net [Accessed 1 June 2013].

technical programming. The representatives of CAF arrived in Saudi Arabia in order to repair the trains' programming and modify it so that it could meet the standards of the climatic and environmental conditions in Saudi Arabia[8].

The light railway (metro) in Mecca

In Mecca, there is a metro line famous for having the highest passenger capacity in the world. Known as the Makkah Mass Rail Transit Project, the metro was built in only 22 months and opened in 2010. Even though there is only one metro line in Mecca, it was announced in 2012 that the Saudi Arabian government had allocated $ 16.5 billion for the construction of the remaining four lines with a cumulative length of 182 km comprising 88 stations[9]. The metro line in Mecca is elevated and is 18.1 km long[10].

The first metro line in Mecca was completed in November 2010 and the service was initially limited to pilgrims from Saudi Arabia and the Gulf states. Having been built primarily to transport pilgrims to the holy sites at Mina, Muzdalifah and Mount Arafat near Mecca during the annual Hajj, the metro is intended to alleviate road congestion as well as replacing around 4000 buses.

The metro rolling stock comprises 17 train sets type A made of 12 cars (276.8 m long and 3.1 m wide) with overhead power supply manufactured by CNR Changchun Railway Vehicles, China. It was designed to be driverless and each 12-car train set has the capacity of carrying 3000 people which means that around 25,000 passengers can be transported per hour in each direction. Before entering the 300 m long platforms equipped with Westinghouse platform screen doors to control boarding, the pilgrims wait in two control zones each large enough to hold 3000 passengers. During the Hajj, tickets cost SR 250 or SR 100 on the last day of the pilgrimage.

The southern line of the metro is planned to be extended to the Grand Mosque while four other parallel lines are envisaged to serve the holy sites creating a network which would connect the area to Jeddah airport as well as to the future Al-Haramain high speed line connecting Mecca with Medina[11].

[8] Elaph, www.elaph.com [Accessed 3 May 2012].

[9] W. Mahdi, *Saudi Cabinet Approves $16.5 Billion Mecca Metro System*, Bloomberg Business, www.bloomberg.com/news/2012-08-14/saudi-cabinet-approves-16-5-billion-mecca-metro-system.html [Accessed 1 June 2013].

[10] Urban Rail, www.urbanrail.net [Accessed 1 July 2013].

[11] *Hajj pilgrims take the metro to Makkah*, Railway Gazette, www.railwaygazette.com/news/single-view/view/hajj-pilgrims-take-the-metro-to-makkah.html [Accessed 1 June 2013].

Conclusion

The railway transport in Saudi Arabia is blossoming and is being developed all the time. Such projects as the Haramain High Speed railway from Mecca to Medina, the land bridge between Dammam and Jeddah, the Gulf Rail Project and the construction of new railways linking the northern and southern parts of this country are awe-inspiring. The Saudi Arabian government policy as to the development of railway of their state is well-thought out and far-sighted as it will enable the citizens and foreigners to move rapidly not only to their work places but also to the holiest Muslim shrines in Mecca and Medina. It will also contribute to the rapid development of the country thanks to the constructed railway land bridge through the Arabian Peninsula as well as the new lines connecting the north with the south of Saudi Arabia, where a great deal of freight will be transported. The Gulf Rail Project, in turn, will be a pivotal moment for cargo traffic in the Gulf countries with regards to the economic and urban development of each of these states. As for the Meccan light railway system, it certainly accelerates the development of this holiest city of Islam taking into consideration its status as having the largest capacity in the world as well as prospects of further expansion within the city.

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.06

Marta Rodziewicz

Proces demokratyzacji państw Bliskiego Wschodu za kadencji George'a W. Busha

Wśród reżimów politycznych wyszczególnia się reżimy demokratyczne i niedemokratyczne – autorytarne. Za element rozróżniający system demokratyczny od niedemokratycznego przyjęto fakt przeprowadzania cyklicznych i rywalizacyjnych wyborów. Wszystkie kraje, w których mają miejsce takowe wybory, lokują się po stronie reżimów demokratycznych, po drugiej stronie natomiast znajdują się te kraje, w których władza jest pozyskiwana za pomocą mechanizmów pozawyborczych[1].

Aby zakwalifikować system jako demokratyczny, musi on spełnić następujące przesłanki: prawo do tworzenia i wstępowania do organizacji, wolność słowa, prawo głosu, prawo do bycia wybranym do pełnienia funkcji publicznej, prawo przywódców politycznych do współzawodnictwa w poszukiwaniu poparcia oraz głosów wyborców, istnienie alternatywnych źródeł informacji, wolne i uczciwe, zapewniające równość szans wybory, instytucje realizujące politykę rządową, zależne od rezultatów wyborów i innych wyrażeń preferencji obywatelskich (kryteria Dahla)[2].

Demokratyzacja – ujęcie teoretyczne

Demokratyzacja należy do kategorii politologicznej zmiany systemowej, oznaczającej instytucjonalizację nowego systemu w efekcie kształtowania się nowych reguł. Określana jest jako „trwałe i znaczące przekształcenie struktury systemu politycznego, jego funkcji oraz interakcji z otoczeniem"[3]. Proces ten obejmuje zarówno tranzycję, jak i konsolidację systemu. Tranzycja

[1] M. Śliwiński, *Analiza porównawcza systemów politycznych*, t. I: *Drogi do współczesności*, Warszawa 2005, s. 64.

[2] Ibidem, s. 80.

[3] A. Antoszewski, *Proces i zmiana polityczna*, [w:] *Studia z teorii polityki*, red. A. Jabłoński, L. Sobkowiak, Wrocław 1999, s. 194.

oraz transformacja traktowane są jako synonimy i oznaczają odpowiednio przejście i przekształcenie. Jest to okres przejściowy pomiędzy poprzednim a przyszłym systemem politycznym, który z jednej strony uruchamia proces rozkładu systemu autorytarnego, rozpoczynając tym samym wprowadzanie form demokratycznych lub odwrotnie. Państwa podczas transformacji określa się mianem „kraje przejścia" – kraje w okresie przejściowym lub „kraje transformujące się". Terminem bardziej precyzyjnym jest termin demokratyzacji, gdyż jasno określa kierunek zachodzących przekształceń systemowych, zmierzających do budowy systemu demokratycznego.

Dokonując analizy procesów demokratyzacji należy przedstawić podstawowe teorie dotyczące zmian systemu. Wśród teorii wyjaśniających przyczyny należy wymienić: modele tranzycji według Samuela Huntingtona, model funkcjonalny i model genetyczny. Najogólniejszym ze schematów są cztery modele tranzycji według Huntingtona. Pierwszy z nich dotyczy „wyjaśniania jednoprzyczynowego", czyli poszukiwania wspólnej przyczyny zmian systemu, takich jak zmiana w polityce światowej, zmiany o charakterze globalnym. Zaistnienie tych zmian zmusza aktorów politycznych do dostosowania się do nowej sytuacji politycznej i podjęcia w tym celu tranzycji. Drugi z modeli zakłada tzw. „rozwój równoległy", czyli istnienie zmiennej niezależnej, która zawsze będzie prowadziła do procesów demokratyzacji. Kolejny z modeli to tzw. efekt domina, gdzie zmiany rozpoczęte w jednym kraju pociągają za sobą lawinowo zmiany w kolejnych. Ostatni z modeli to „powszechne uznawane panaceum", gdzie demokratyzacja jest lekarstwem na wszystkie problemy, bez względu na odmienność ich przyczyn[4].

Kolejnymi modelami, które wskazują zmienne determinujące zaistnienie omawianych procesów, są modele funkcjonalne i genetyczne demokratyzacji. Model funkcjonalny zakłada istnienie dodatniej zależności między czynnikami strukturalnymi, związanymi z rozwojem ekonomicznym, a demokratyzacją systemu politycznego. Im wyższy poziom rozwoju ekonomicznego, tym silniejsze są dążenia społeczeństwa do demokratyzacji życia politycznego, gdyż rozwój ekonomiczny pociąga za sobą wzrost oczekiwań społecznych. Model genetyczny zakłada z kolei, iż proces zmiany zapoczątkowują aktorzy polityczni poprzez wybór strategii rozwiązywania konfliktów społecznych[5].

[4] M. Cichosz, *Transformacja demokratyczna – przyczyny, przebieg i efekty procesu*, [w:] *Systemy polityczne Europy Środkowej i Wschodniej. Perspektywa porównawcza*, red. A. Antoszewski, Wrocław 2006, s. 39–40.

[5] Ibidem.

W procesie demokratyzacji można wyodrębnić następujące etapy: upadek systemu niedemokratycznego, okres przejściowy, czyli transformację oraz konsolidację systemu demokratycznego. W pierwszej fazie preparacyjnej uwidaczniają się konflikty społeczne i polityczne, wyodrębniają strony konfliktu oraz artykułują interesy tych stron. Następująca po niej faza transformacji obejmuje decyzje dotyczące kształtu instytucjonalnego systemu, procedury, konstytucję, ordynację wyborczą. W fazie tej ma miejsce również testowanie nowo powstałych instytucji oraz pozyskiwanie sprzymierzeńców dokonanych zmian. Cały proces kończy faza konsolidacji demokracji, czyli normalizacji politycznej[6].

Demokratyzacja przebiega na trzech poziomach: instytucjonalnym, prawno-społecznym oraz w mentalności społeczeństwa. W opinii większości politologów do dokonania się procesu demokratyzacji niezbędne są następujące warunki: wysoki poziom rozwoju gospodarczego, obecność niezależnych grup społecznych i instytucji, gospodarka rynkowa, tradycja tolerancji i poszanowania praw jednostki.

Demokratyzacja Bliskiego Wschodu

Badając stan demokratyzacji w świecie arabskim, należy zaznaczyć następujące fakty: w obecnej sytuacji żadne z państw arabskich nie spełnia warunków, by zostać zakwalifikowane jako w pełni funkcjonujące państwo demokratyczne, czyli demokracja skonsolidowana; starania na rzecz demokratyzacji są zbyt słabe na przeprowadzenie liberalizacji systemu politycznego; biorąc pod uwagę czynnik historyczny państwa arabskie są mało podatne na ustroje demokratyczne, pod koniec XX wieku na 43 dyktatury na świecie, 20 z nich występowało właśnie w świecie arabskim[7].

[6] Ibidem, s. 54.

[7] Dane za rok 1999. R. Fiedler, *Od przywództwa do hegemonii. Stany Zjednoczone wobec bliskowschodniego obszaru niestabilności w latach 1991–2009*, Poznań 2010, s. 266. Pomimo powyższych założeń amerykańska polityka wobec Bliskiego Wschodu cechowała się dwutorowością w stosunku do państw regionu. Deklaracje konieczności wprowadzenia rządów prawa, opartych na zasadach demokratycznych, wolności, pluralizmie politycznym nie były wystosowane do wszystkich państw obszaru bliskowschodniego. Stany Zjednoczone akceptowały i wspierały ekonomicznie i militarnie reżimy sojusznicze dla USA. Doprowadziło to do sytuacji podwójnych standardów stosowanych przez Biały Dom, krytykujący antyamerykański Irak, Syrię, teokratyczny Iran, a wspierający dyktaturę w Egipcie, Jordanii oraz reżim Arabii Saudyjskiej. W stosunku do państw pierwszej grupy USA stosowało instrumenty nacisku politycznego, w celu demokratyzacji ustroju na zasadach zachodnich i doprowadzenia do wybrania w nich władz proamerykańskich mimo odmienności kulturowych, cywilizacyj-

Idea demokratyzacji posiada długą tradycję w polityce Stanów Zjednoczonych. Postrzegając siebie jako naród wybrany, aby szerzyć wolność i światłość całemu światu, Amerykanie w swojej historii, począwszy od Woodrowa Wilsona, przez Ronalda Reagana, po Billa Clintona wspierali demokrację w Japonii, Niemczech, Europie Środkowej i Wschodniej.

Jednym z deklarowanych i realizowanych celów amerykańskiej polityki zagranicznej, prowadzonej wobec Bliskiego Wschodu w okresie pozimnowojennym, była właśnie demokratyzacja regionu. Z uwagi na interesy Stanów Zjednoczonych w regionie korzystne dla USA było pozyskanie i utrzymanie regionalnych sojuszników stabilnych politycznie, gospodarczo i militarnie. Dla Waszyngtonu gwarancją do osiągnięcia powyższych celów było wprowadzenie ustroju demokratycznego w państwach dotychczas dyktatorskich, autorytarnych[8].

Idea demokratyzacji na stałe wpisała się w strategię administracji G.W. Busha, obecna była jednak już za jego poprzedników. Szeroko pojęta demokratyzacja Bliskiego Wschodu była realizowana za prezydentury Billa Clintona. Administracja Białego Domu skupiała się w tym okresie na stworzeniu sprzyjających okoliczności dla rozwoju liberalizmu ekonomicznego i politycznego w regionie Bliskiego Wschodu. Poprzez zainicjowanie i przeprowadzenie reform gospodarczych, administracja amerykańska dostrzegała szanse na wprowadzenie trwałego pokoju i bezpieczeństwa, bazujących na współpracy państw arabskich z Izraelem. W październiku 1994 roku zainicjowano cykl konferencji dotyczących rozwoju ekonomicznego obszaru bliskowschodniego i Afryki Północnej – the Middle East and North Africa – MENA. W konferencji, która miała miejsce w Casablance, udział wzięli przedstawiciele 64 państw regionu i 1000 reprezentantów biznesu, z czego 150 amerykańskich. W latach 90. XX wieku miały miejsce łącznie cztery szczyty MENA. Administracja Billa Clintona uznała, iż regularne spotkania MENA mogą być pierwszym ważnym krokiem do demokratyzacji i stabilizacji regionu. Organizację kolejnych szczytów przekreślił jednak zaostrzający się konflikt izraelsko-palestyński[9].

Promowanie demokracji w strategii administracji G.W. Busha

Clinton zainicjował bliskowschodnie reformy gospodarcze, natomiast jego następca, G.W. Bush, podjął działania na rzecz już właściwej demokratyzacji regionu. Po zamachach z 11 września 2001 roku walkę z międzyna-

nych i religijnych regionu. K. Czornik, *Bliski Wschód w polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych w latach 1945–2012*, Katowice 2012, s. 318.

[8] Ibidem, s. 317–318.

[9] Ibidem, s. 318–219.

rodowym terroryzmem, fundamentalizmem muzułmańskim oraz działania na rzecz nieproliferacji broni masowego rażenia powiązano ściśle z ideą promowania demokracji na Bliskim Wschodzie w celu stabilizacji regionu.

Zgodnie z przyjętą przez amerykańską administrację strategią tylko dzięki wprowadzeniu demokracji można trwale wyeliminować terroryzm i zagwarantować pokój i światowe bezpieczeństwo[10]. Polityka promowania demokracji w strategii administracji G.W. Busha odgrywała więc rolę swoistego ideologicznego oręża skierowanego przeciwko muzułmańskim radykałom. Propagowanie demokracji, jak również poparcie Stanów Zjednoczonych dla umiarkowanych rządów miało stanowić klucz do sukcesu w wojnie idei prowadzonej z islamem. Prowadzone działania informacyjne, z wykorzystaniem publicznej dyplomacji, miały na celu osłabienie ideologii głoszonych przez organizacje terrorystyczne.

Analizując zapisy kolejnych dokumentów programowych administracji Białego Domu, to jest Strategii Bezpieczeństwa Narodowego USA z 2002 roku i 2006 roku oraz Narodowej Strategii Zwalczania Terroryzmu z 2003 i 2006 roku[11], należy wskazać na stopniowy proces wzrostu znaczenia i podnoszenia rangi promowania demokracji i wartości liberalnych w regionie Bliskiego Wschodu w polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych[12].

Strategia Bezpieczeństwa Narodowego z 2002[13] roku wyraża dążenie do wspierania przemian demokratycznych. W raporcie administracji G.W. Busha znajdują się zapisy o obronie wolności i godności ludzkiej, które są w tym dokumencie bardziej akcentowane niż promowanie demokracji. Strategia Bezpieczeństwa Narodowego z 2002 roku podkreśla znaczenie czynników ustrojowych zarówno w procesie ograniczania zjawisk terrorystycznych, jak również przy wygaszaniu konfliktów regionalnych oraz stabilizacji państwa. W strategii uznano, iż wolność i demokracja stanowią klucz do zakończenia problemów bliskowschodnich, w tym konfliktu izraelsko-palestyńskiego, jak również sporów w innych częściach świata, jak np. problemów Pakistanu i Indii, napięć

[10] Ibidem, s. 318.

[11] Tekst dokumentu: The White House, *National Strategy for Combating Terrorism*, http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2003/02/20030214-7.html, data odczytu 30 października 2014.

[12] Patrz szerzej W. Szymborski, *Doktryna Busha*, Bydgoszcz 2005; J. Kiwerska, *Strategia Bezpieczeństwa Narodowego USA*, Biuletyn Instytutu Zachodniego, http://www.iz.poznan.pl/news/206_nr%2040.%20Strategia%20bezpiecze%C5%84stwa%20narodowego%20USA.pdf, data odczytu 30 października 2014.

[13] Tekst dokumentu: The White House, *The National Security Strategy*, September 2002, http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/nsc/nss/2002/, data odczytu 30 października 2014.

wewnętrznych w Kolumbii czy Indonezji. Stany Zjednoczone miały wspierać instytucje państwowe w krajach słabych oraz zachęcać do budowy ustroju demokratycznego państwa transformujące się. Wspieranie demokratyzacji stało się jednym z kluczowych elementów polityki zagranicznej prowadzonej przez Biały Dom[14].

Demokratyzowanie, jako jeden z filarów nowej strategii bezpieczeństwa, bardzo szybko stało się jednym z ważniejszych haseł wojennej propagandy G.W. Busha, rozpowszechnianym w celu uzasadnienia amerykańskich działań na Bliskim Wschodzie. W swoich przemówieniach, dotyczących amerykańskiej wizji Bliskiego Wschodu, niejednokrotnie podkreślał on, iż zasadniczym celem inwazji na Irak było właśnie szerzenie demokracji i popieranie rozwoju państw regionu w duchu demokracji i liberalizmu. Amerykańska wizja wobec regionu obejmowała cztery następujące elementy:

- demokratyzację regionu, czyli zmianę systemu politycznego z autorytarnego bądź totalitarnego na demokratyczny;
- postrzeganie demokratyzacji w szerszej perspektywie jako strategię obejmującą również rozwiązanie konfliktu bliskowschodniego, budowę demokratycznego, stabilnego Iraku oraz modernizację gospodarczą państw regionu, z możliwością objęcia ich amerykańskim systemem preferencji celnych GSP, podpisania umów handlowych;
- stopniowe budowanie instytucji demokratycznych, społeczeństwa obywatelskiego, państwa prawa;
- demokratyzacja musi następować w wyniku procesów oddolnych, od społeczeństwa bliskowschodniego, jednak z pomocą zewnętrzną i kontrolą Stanów Zjednoczonych[15].

Inicjatywy podejmowane w ramach demokratyzacji regionu

12 grudnia 2002 roku Collin Powell ogłosił Inicjatywę Bliskowschodniego Partnerstwa Stanów Zjednoczonych i Bliskiego Wschodu – The U.S.-Middle East Partnership Initiative – MEPI. Powyższa inicjatywa obejmowała zasięgiem region geograficzny Bliskiego Wschodu[16] i dotyczyła angażowania się USA w działania na rzecz reform politycznych w regionie, poprawie jakości edukacji, pomoc lokalnym liderom w promowaniu wolności i budo-

[14] G. Nycz, *Promowanie demokracji w polityce zagranicznej USA po 11 września 2001 roku*, Kraków 2013, s. 27.

[15] K. Czornik, op. cit., s. 232.

[16] Region Bliskiego Wschodu w klasyfikacji Departamentu Stanu, bez Izraela, poszerzony o Turcję, Afganistan i Pakistan.

waniu społeczeństwa obywatelskiego. Współpraca w ramach MEPI miała przebiegać na czterech płaszczyznach:

- ekonomicznej, zakładającej rozwijanie inwestycji, liberalizację handlu, rozwój sektora prywatnego, konkurencyjność gospodarki, utworzenie w ciągu 10 lat strefy wolnego handlu z USA oraz ograniczenie bezrobocia;
- politycznej, mającej na celu budowę społeczeństwa obywatelskiego, rozwój demokratycznych procedur, wsparcie dla procesu pokojowego i przeprowadzenia reform systemów prawnych, rozwijanie wolnych mediów, promocja państwa prawa;
- edukacyjnej, polegającej na reformie systemu oświaty, walce z analfabetyzmem, rozwoju szkolnictwa;
- społecznej z uwzględnieniem poszerzania i promowania praw kobiet muzułmańskich[17].

MEPI miało na celu zwiększenie obecności USA w regionie poprzez zaangażowanie w działania na rzecz demokratyzacji i poprawy warunków życia[18]. Koordynacja programu została powierzona Departamentowi Stanu przy współpracy z US. Agency for International Development USAID. W 2002 roku wydatki na tę inicjatywę wyniosły 29 mln dolarów, w 2003 – 100 mln dolarów, w 2004 – 89,5 mln dolarów, w 2005 – 74,4 mln dolarów[19].

Wraz z promowaniem demokracji strategia USA obejmowała stabilizację gospodarczą regionu Bliskiego Wschodu. Do realizacji tego celu miały posłużyć następujące inicjatywy podejmowane przez Waszyngton: Inicjatywa dla Poszerzonego Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej – Broader Middle East and North Africa – BMENA (czerwiec 2004) oraz Bliskowschodnia Strefa Wolnego Handlu – U.S. – Middle East Free Trade Area – U.S.-MEFTA (maj 2003). BMENA stanowiła kontynuację zapoczątkowanej przez Clintona MENA i obejmowała szerokie forum współpracy gospodarczej państw regionu w strefie od Maroka po Pakistan (tym razem z wykluczeniem Izraela). BMENA koncentrowała się na wprowadzeniu reform gospodarczych w państwach regionu i zakładała ich multilateralną współpracę. Działania te miały

[17] M. Rączkiewicz, *Polityka Stanów Zjednoczonych Ameryki w okresie prezydentury G.W. Busha w ujęciu regionalnym*, Toruń 2011, s. 91.

[18] Inicjatywa MEPI działa nieprzerwanie również za kadencji B. Obamy, obecnie obejmuje 18 państw. K. Czornik, op. cit., s. 320.

[19] M. Rączkiewicz, op. cit., s. 91.

przyczynić się do podjęcia reform politycznych, stanowić dla nich swoistą bazę, jak również wpłynąć na stabilizację w regionie[20].

Prezydent G.W. Bush w swoim przemówieniu z 6 listopada 2003 roku, dotyczącym potrzeby umocnienia demokracji na świecie, przedstawił nową wizję polityki bliskowschodniej, opartej na Postępującej Strategii Wolności. Wskazał również Irak jako przyszły symbol przemian demokratycznych w regionie. Nowa polityka USA obejmowała strategię wolności na Bliskim Wschodzie: „USA przyjęły nową politykę, skierowaną ku przyszłości strategię wolności na Bliskim Wschodzie [...] Promowanie wolności to wyzwanie dla naszych czasów, to wyzwanie dla naszego kraju"[21]. G.W. Bush zaakcentował, że według idei amerykańskiej administracji islam i demokracja wcale się nie wykluczają, a Ameryka, jako mesjasz demokracji, odegra w tym procesie kluczową rolę.

Wyrazem amerykańskiej polityki bliskowschodniej opartej na demokratyzacji była również Inicjatywa dla Poszerzonego Bliskiego Wschodu – The Greater Middle East Intiative – GMEI, która zakładała pomoc dla państw, w których do 2006 roku przewidziane zostały wybory parlamentarne. GMEI, jako część Postępującej Strategii Wolności, składała się z następujących elementów: A Greater Middle East Forum for the Future, Greater Middle East Democracy Assistance Group, A Greater Middle East Foundation for Democracy, A Greater Middle East Literacy Corps, A G-8 Microfinance pilot Project. W 2004 roku GMEI została przekształcona w Inicjatywę dla Poszerzonego Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej – The U.S. Broader Middle East and North Africa Initiative – BMEI[22].

Demokratyzacja jako priorytet amerykańskiej polityki zagranicznej

Polityka demokratyzacji prowadzona podczas pierwszej kadencji G.W. Busha spotkała się z krytyką zarówno ze strony społeczności międzynarodowej, jak i samych Amerykanów. Rozpoczynając zmagania o reelekcję, Bush zrewidował założenia polityki zagranicznej względem Bliskiego Wschodu. Coraz częściej w swoich przemówieniach odwoływał się do wilsonizmu. W orędziu o stanie Unii z 20 stycznia 2004 roku określał działania amerykańskie na Bliskim Wschodzie jako misyjną wizję globalnej roli USA, jaką odgrywa w walce

[20] K. Czornik, op. cit., s. 322.

[21] *Freedom In Iraq and Middle East, President George W. Bush Remarks at the 20th Anniversary of the National Endowment for Democracy U.S. Chamber od Commerce*, Washington, DC, November 6, 2003, http://www.ned.org/george-w-bush/remarks-by-president-george-w-bush-at-the-20th-anniversary, data odczytu 4 września 2013.

[22] K. Czornik, op. cit., s. 324.

o wolność z tyranią, a której ostatecznym celem jest pokój oparty na zasadach obrony praw człowieka i ludzkiej godności[23].

Wraz z początkiem drugiej kadencji prezydentury G.W. Busha podkreślana w doktrynie Busha wojna z terroryzmem ustąpiła pierwszeństwa demokratyzacji Bliskiego Wschodu, która w dokumentach programowych stała się priorytetem amerykańskiej polityki zagranicznej. W orędziu inauguracyjnym drugiej kadencji Busha juniora demokratyzacja została przedstawiona jako swoista „krucjata wolności" z czasów zimnej wojny, kiedy to wolność Ameryki została uzależniona od wolności w innych regionach świata. Nowe założenia amerykańskiej polityki zagranicznej zostały przedstawione jako „Agenda wolności" (freedom agenda). Agenda wolności nakierowana była na promocję demokracji i praw jednostki z wykorzystaniem metod dyplomatycznych, a nie jak dotychczas siłowych. Powyższa polityka miała być wprowadzana przez sekretarz stanu Condoleezzę Rice. Główne cele nowej polityki nakierowane były na zjednoczenie i umocnienie „wspólnoty demokracji" (community of democracies) oraz na rozprzestrzenianie wolności i demokracji na świecie. Szerzenie demokracji miało następować zgodnie z koncepcja dyplomacji przekształconej (transformational diplomacy) z uwzględnieniem demokracji publicznej. Głównym obszarem do implikacji powyższych założeń miał Bliski Wschód i państwa muzułmańskie[24].

Również w Strategii Bezpieczeństwa Narodowego z 2006 roku[25] podkreślano nurty wilsonowskie, stosowano porównania do ideologicznej rywalizacji zimnowojennej, łącząc idealistyczne cele z realistycznymi metodami działania. W strategii została również podkreślona wcześniej wymieniana zależność pomiędzy bezpieczeństwem Stanów Zjednoczonych a demokratyzacją i wolnością w innych regionach świata. Strategia z 2006 roku miała opierać się na dwóch filarach. Pierwszy z nich obejmował promocję wolności, sprawiedliwości i godności człowieka, a w rezultacie zastąpienie tyranii demokracją i państwem prawa, szanującym prawa człowieka i swobody obywatelskie oraz porządek międzynarodowy. Drugi filar strategii dotyczył przywódczej roli USA w powyższym procesie[26].

Walka z tyranią miała być prowadzona poprzez wspieranie ruchów demokratycznych oraz budowę państw demokratycznych. Za tyranię uznano

[23] G. Nycz, op. cit., s. 35.

[24] Ibidem, s. 36–38.

[25] Tekst dokumentu: The White House, *The National Security Strategy*, March 2006, http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/nsc/nss/2006/, data odczytu 30 października 2014.

[26] G. Nycz, op. cit., s. 38–40.

rządy despotyczne, charakteryzujące się ubóstwem, brutalnością, korupcją, niestabilnością i cierpieniem ludności. Za takie w regionie bliskowschodnim uznano reżimy w Iranie i Syrii, a w skali świata – w Korei Północnej, na Kubie, Białorusi, w Birmie i Zimbabwe. Jako warunek eliminacji tyranii wskazano multilateralne, kolektywne działania państw demokratycznych oraz organizacji międzynarodowych, takich jak ONZ, OBWE, Unia Afrykańska, OPA, poprzez wzmacnianie sojuszy przeciwko terrorystom, wygaszanie konfliktów regionalnych, respektowanie i obronę praw człowieka, działania na rzecz nieproliferacji broni masowego rażenia. Metody demokratyzacji miały – zgodnie ze strategią – zostać uzależnione od warunków lokalnych. Jako podstawowe narzędzia zostały wskazane: wspieranie sił demokratycznych w państwach autorytarnych, piętnowanie przypadków łamania praw człowieka, wykorzystanie pomocy zagranicznej, sankcje przeciwko reżimom stosującym represje wobec obywateli, inicjatywy międzynarodowe[27].

Bilans demokratyzacji regionu

Pozytywnym okresem dla procesu demokratyzacji prowadzonej przez Stany Zjednoczone na Bliskim Wschodzie był niewątpliwie rok 2005. 15 stycznia w wyniku wyborów fotel prezydenta Palestyny objął umiarkowany polityk Mahmud Abbas, z kolei 30 stycznia miały miejsce wybory do tymczasowego Zgromadzenia Narodowego w Iraku i odnotowały dość wysoką frekwencję. W lutym zmianie uległa również sytuacja w Egipcie – prezydent Hosni Mubarak zgodził się na dopuszczenie innych kandydatów do startu w planowanych wyborach prezydenckich. Również w lutym w Arabii Saudyjskiej rozpoczęto wybory do rad municypalnych. W marcu z kolei Liban oswobodził się od reżimu związanego z Damaszkiem za sprawą cedrowej rewolucji, Syria natomiast wycofała siły stacjonujące w Libanie. 2006 rok pogrzebał jednak szanse na dalszą demokratyzację – Hamas zwyciężył w wyborach parlamentarnych w Palestynie, co znacząco wpłynęło na obniżenie rangi amerykańskiej polityki demokratyzacji w regionie. Wzrosła również aktywność radykalnych sił w Iraku oraz nastąpiło odrodzenie ruchu talibów w Afganistanie. Sytuacja na niekorzyść zmieniła się też w Iranie, gdzie w sierpniu 2005 roku władzę objął Mahmud Ahmadineżad, stosujący antyamerykańską i antysemicką politykę[28].

Kamieniem milowym w demokratyzacji Bliskiego Wschodu miała być demokratyzacja Iraku. W planach administracji Białego Domu demokra-

[27] Ibidem, s. 40–41.
[28] G. Nycz, op. cit., s. 68–71.

tyzacja Iraku miała zapoczątkować proces demokratyzacji w całym regionie bliskowschodnim, Irak miał być katalizatorem całego procesu[29]. Podczas prowadzonych przygotowań do podjęcia interwencji w Iraku administracja Waszyngtonu opracowała szczegółowy plan demokratyzacji Iraku, korzystając z pomocy irackich stronnictw emigracyjnych. Plan demokratyzacji wpisywał się w założenia wojny z terroryzmem[30]. Istotną rolę odegrał Projekt Przyszłość Iraku prowadzony przy udziale irackiej opozycji i diaspory pod kierunkiem amerykańskiego Departamentu Stanu. Oficjalnie projekt został uruchomiony w marcu 2002. W pracach nad nim brały udział zarówno agendy amerykańskiej administracji, jak i Iracki Kongres Narodowy, przedstawiciele stronnictw kurdyjskich, religijnych ugrupowań szyickich oraz byli oficerowie irackich sił bezpieczeństwa. Prace nad projektem odbywały się w 17 grupach roboczych – od problematyki wymiaru sprawiedliwości, gospodarki, infrastruktury po rolnictwo i kwestie obrony granic. Do spraw demokratyzacji ustroju politycznego powołano specjalną Grupę Roboczą ds. Zasad Demokratycznych. Głównym zadaniem grupy było wypracowanie podstawowych założeń ustroju politycznego i reform w Iraku po obaleniu reżimu Saddama Husajna. Pomimo pewnych sukcesów projektu, jak np. raport końcowy Grupy Roboczej ds. Zasad Demokratycznych czy konferencji irackiej opozycji w Londynie w grudniu 2002 roku, podczas prac nad Projektem Przyszłość Iraku pomiędzy reprezentantami strony irackiej doszło do wielu podziałów i sporów dotyczących kierunków transformacji Iraku po upadku reżimu Husajna. Uniemożliwiło to wypracowanie jednolitego frontu opozycyjnego[31].

Proces odbudowy państwa – *state building* – powinien składać się z dwóch faz. Działania realizowane w pierwszej fazie to przede wszystkim opanowanie chaosu, przywrócenie podstawowych form działania i organizacji życia społecznego, ekonomicznego i politycznego. Działania podejmowane w drugiej fazie mają doprowadzić do następujących rezultatów: uzyskania samodzielności politycznej, rozwijającej się gospodarki oraz stabilizacji systemu demokra-

[29] R. Fiedler, op. cit., s. 286. Jak podkreślał G.W. Bush w wystąpieniu z 26 lutego 2003 roku, rządy Husajna w Iraku wpływały destrukcyjnie na cały obszar bliskowschodni poprzez wzmacnianie palestyńskich sił radykalnych, co z kolei uniemożliwiało szybkie zakończenie konfliktu izraelsko-arabskiego i demokratyzację Palestyny.

[30] Stany Zjednoczone współpracowały z irackimi organizacjami opozycyjnymi jeszcze przed wydarzeniami z 11 września 2001 roku. Współpraca trwała od czasu wojny w Kuwejcie. Głównym obszarem działania było wówczas tworzenie w Iraku niezależnych mediów negujących politykę Bagdadu.

[31] G. Nycz, op. cit., s. 166–172.

tycznego. Dopiero po uzyskaniu powyższych efektów i realizacji dwóch faz państwo okupujące – USA – może się wycofać bez wywołania powtórnego chaosu[32].

Ostatecznie na początku 2003 roku administracja G.W. Busha ustaliła, iż zarządzanie Irakiem w pierwszej fazie interwencji będzie przebiegać zgodnie z wytycznymi amerykańskich władz okupacyjnych bez udziału czynników lokalnych. Za stabilizację sytuacji w regionie został odpowiedzialny Pentagon, dodatkowo powołano Biuro ds. Rekonstrukcji i Pomocy Humanitarnej – Office for Reconstruction and Humanitarian Assistance – ORHA, podległe Departamentowi Obrony, mające po obaleniu Husajna spełniać rolę prowizorycznego zarządu cywilnego, koordynującego zadania z obszarów pomocy humanitarnej, rekonstrukcji oraz administracji cywilnej. Zgodnie z ogólnym planem administrowanie powojennym Irakiem miało przebiegać w oparciu o trzy etapy przemian: stabilizację, podczas której wojskowa administracja tymczasowa miała stworzyć warunki do drugiego etapu, czyli zapewnić bezpieczeństwo i porządek; okres przejściowy – tranzycję, polegającą na stopniowym przekazywaniu władzy instytucjom irackim; transformację – opracowanie i przyjęcie nowej konstytucji na demokratycznych zasadach, przeprowadzenie wolnych wyborów legitymizujących nowy iracki rząd[33].

Od początku interwencji Stany Zjednoczone przejęły ścisłą kontrolę nad procesem demokratyzacji, demontażem starych i budową nowych struktur państwowych. Poprzez swoje działania usiłowały wywrzeć wpływ na fundamenty irackiego ustroju na każdym etapie przemian zarówno w okresie amerykańskiej okupacji, jak również już po przekazaniu władzy irackiemu rządowi tymczasowemu. W początkowej fazie operacji USA mogło liczyć na pomoc części irackiego społeczeństwa, ludność cywilna wykazywała zadowolenie z obalenia dyktatury Husajna. Stany Zjednoczone nie wykorzystały jednak szybkiego sukcesu militarnego i szansy na współdziałanie z siłami lokalnymi. Dowództwo amerykańskie większą uwagę skupiało na poszukiwaniu broni masowego rażenia niż na zwalczaniu miejscowych zamieszek ruchu oporu. Brak skuteczności w opanowaniu przemocy na ulicach Bagdadu podważył autorytet sił koalicyjnych i zwiększył aktywność przeciwników demokratyzacji i zwolenników państwa wyznaniowego. Jak się okazało, ORHA przy pomocy CENTCOM nie była w stanie utrzymać bezpieczeństwa w Iraku, co sprzyjało anarchii i rosnącej niechęci do sił okupacyjnych[34].

[32] R. Fiedler, op. cit., s. 276.
[33] G. Nycz, op. cit., s. 173–176.
[34] Ibidem, s. 179–184.

W związku z zakończeniem działań wojennych, w maju 2003 roku G.W. Bush powołał Paula Bremera na stanowisko szefa utworzonych w Iraku Tymczasowych Władz Koalicyjnych – Coalition Provisional Authority – CPA, mających pełnić rolę zwierzchniego organu okupacyjnej administracji cywilnej. Realizacja planów demokratyzacji przez Bremera również przebiegała przy ograniczonym udziale władz lokalnych. Bremer rozpoczął przebudowę Iraku od demontażu sił zbrojnych, służby bezpieczeństwa oraz wymiany całego aparatu urzędniczego w państwie. Polityka ta miała na celu totalne oczyszczenie państwa z pozostałości poprzedniego reżimu pod budowę nowego, demokratycznego państwa. Przez cały okres długotrwałej okupacji Iraku Tymczasowe Władze Okupacyjne z Bremerem na czele miały w rękach całą władzę wykonawczą, ustawodawczą i sądowniczą. Polityka przekazywania częściowych uprawnień lokalnym organom rozpoczęła się dopiero we wrześniu 2003roku. 15 listopada 2003 roku przedstawiony został kalendarz transformacji, zawierający harmonogram przekazywania władzy w ręce lokalnych instytucji irackich[35].

W pracach nad przyszłym kształtem państwa irackiego największe spory dotyczyły roli religii w nowym demokratycznym państwie. Spór pomiędzy amerykańską administracją a przywódcami irackich szyitów został kompromisowo rozwiązany w zapisach przyjętego 8 marca 2004 roku Tymczasowego Prawa Administracyjnego, uznającego islam za oficjalną religię państwową, z jednoczesnym zapewnieniem wolności wyznania. Tymczasowe Prawo Administracyjne regulowało wstępne zasady funkcjonowania przyszłego państwa, zawierało zapisy dotyczące praw i wolności obywatelskich, trójpodziału władzy, wstępnej ordynacji wyborczej, zasad funkcjonowania wymiaru sprawiedliwości.

Proces przemian ustrojowych zakończył się formalnie wraz z przyjęciem nowej konstytucji. Pomimo wyłonienia nowego przywództwa i legitymizacji władzy, problemy związane z bezpieczeństwem, aktywność powstańców oraz spory wewnętrzne kwestionowały sukcesy przeprowadzanej demokratyzacji, gdyż sytuacja daleka była od standardów liberalno-demokratycznych.

Podsumowanie

Jednym z elementów decydujących o niepowodzeniach demokratyzacji w regionie Bliskiego Wschodu było wprowadzanie zmian za pomocą hard power, co negatywnie wpływało na akceptację amerykańskich działań przez

[35] Ibidem, s. 184–194.

lokalne społeczności. Obalenie reżimu Husajna państwa muzułmańskie interpretowały jako pierwszy krok nie do demokratyzacji, ale do umocnienia hegemonii USA w regionie. Obawiano się, że Irak może stać się groźnym dla państw arabskich precedensem, a Stany Zjednoczone w imię walki z terroryzmem będą demokratyzowały kolejne państwa regionu metodami siłowymi[36]. Zmiany demokratyczne powinny odbywać się samoistnie, kiedy tolerancja dla takich działań jest największa, a nie być narzucane siłą. Dodatkowo w literaturze podkreślano fakt, iż zmiany na Bliskim Wschodzie miały miejsce już od 1997 roku, kiedy nowe władze zostały wybrane w Jordanii, Maroku, Katarze, Bahrajnie, Iranie i Syrii, jednak atak na Irak i amerykańska obecność w regionie spowodowały wstrzymanie rozpoczętego procesu, a wręcz skłoniły lokalnych radykałów do szerzenia wartości antyzachodnich, co zaowocowało wzmocnieniem fundamentalizmu[37].

[36] K. Czornik, op. cit., s. 325–326.
[37] M. Rączkiewicz, op. cit., s. 87–89.

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.07

Marta Hoffmann

Znaczenie idei *taksim* dla Turków zamieszkujących Cypr Analiza konstruktywistyczna

Wstęp

Teoretyczne zaplecze nauki o stosunkach międzynarodowych niewątpliwie ma różne oblicza. Od chwili ukonstytuowania się tej dyscypliny w obrębie nauk społecznych, wielu jej przedstawicieli próbowało skonceptualizować ład międzynarodowy na swój sposób. Niektóre z tych refleksji miały charakter bardziej filozoficzny, inne bardziej naukowy, jednak każda z nich miała na celu wychwycenie podstawowych cech charakterystycznych dla aktorów międzynarodowych, zidentyfikowanie głównych motywów i celów ich postępowania, a także sposób wchodzenia w relacje między aktorami.

Historia fluktuacji tych koncepcji jest niewątpliwie nadzwyczaj interesująca, jednak nie jest ona przedmiotem niniejszego opracowania. Autorka będzie się w nim skupiać na jednym z paradygmatów współczesnej humanistyki, jakim jest konstruktywizm, odniesiony właśnie do płaszczyzny stosunków między podmiotami międzynarodowymi i stanowiącym istotny element współczesnej „panoramy teoretycznej" w obrębie omawianej dyscypliny.

Ze względu na fakt, że żadna perspektywa teoretyczna nie powstaje w oderwaniu od praktyki politycznej, a w przypadku konstruktywizmu – także od praktyk kulturowych, Autorka postanowiła odnieść tę konkretną orientację teoretyczną do skomplikowanej sytuacji na Cyprze rozgrywającej się pomiędzy Grekami i Turkami cypryjskimi, kładąc nacisk przede wszystkim na obecną wśród tych drugich ideę *taksim*, czyli podziału wyspy na dwie odrębne części pod względem politycznym, gospodarczym i kulturowym.

Charakterystyka poglądów konstruktywistów na gruncie stosunków międzynarodowych

Konstruktywizm zaczął przenikać do dyscypliny stosunków międzynarodowych już w połowie lat 80. XX w., a za jego pierwszych przedstawicieli uważani są m.in. Nicholas Onuf[1], Friedrich Kratochwil[2] czy Peter Katzenstein[3]. Zwrócili oni uwagę przede wszystkim na uwarunkowania sposobu podejmowania decyzji przez aktorów na poziomie międzynarodowym, problematyzowali rzekomy obiektywizm badacza stosunków międzynarodowych, a także skoncentrowali się na kulturowych fundamentach postrzegania przez dane państwo rzeczywistości międzynarodowej[4]. Kolejne generacje konstruktywistów doprowadziły to do konkluzji o niespójnym i dynamicznym charakterze ogółu relacji politycznych na świecie, a także skupieniu się na niematerialnych czynnikach warunkujących zachowanie przedstawicieli państw w stosunkach międzynarodowych, takich jak normy międzynarodowe, religia, wartości czy język[5]. Po ponad 20 latach konstruktywizm jest jedną z bardziej znanych perspektyw teoretycznych wśród internacjologów i jest jednocześnie jedną z bardziej skomplikowanych wewnętrznie. Obecnie nurt ten reprezentują zarówno osoby skupione na określonym regionie geograficznym, na specyficznych elementach kultury, a także te spierające się ze sobą na temat stopnia plastyczności rzeczywistości międzynarodowej oraz innych założeń składających się na perspektywę konstruktywistyczną. Wydaje się zatem, że w przyszłości będzie to jedno z tych ujęć, które coraz częściej będzie stosowane do wyjaśniania zjawisk z zakresu szeroko pojętej płaszczyzny stosunków międzynarodowych.

Zarys problemu cypryjskiego

Cypr był przez długi czas częścią Imperium Osmańskiego. W 1914 r., w odpowiedzi na tureckie przyłączenie się do działań I wojny światowej po stronie Niemiec, Wielka Brytania anektowała jego terytorium. Cypr stanowił wtedy istotne miejsce ulokowania strategicznych baz wojskowych Brytyjczyków[6].

[1] Podstawowe znaczenie ma tutaj jego praca *World of Our Making Rules and rule in Social Theory and International Relations*, Columbia 1989.

[2] Warto wspomnieć tutaj m.in. jego artykuł *Of Systems, Boundaries, and Territoriality: An Inquiry into the Formation of the State System*, który ukazał się w „World Politics" w 1986 r.

[3] Jednym z przykładów jego podejścia jest artykuł pt. *Analyzing Change in International Politics: The New Institutionalism and the Interpretative Approach* z 1990 r.

[4] J.T. Checkel, *The constructivist turn in international relations theory*, „World Politics" 1998, vol. 50, nr 2, s. 324–327.

[5] S. Guzzini, *A Reconstruction of Constructivism in International Relations*, „European Journal of International Relations" 2000, vol. 6, nr 2, s. 155–162.

[6] C. Galatariotou, *From psychosocial equilibrium to catasrophic breakdown: Cyprus 1955–1974*, „International Journal of Psychoanalysis" 2008, s. 847–848.

Po II wojnie światowej zarówno ze strony greckiej, jak i tureckiej zaczęły narastać nastroje niepodległościowe, co w rezultacie doprowadziło Brytyjczyków do przekazania w 1960 roku władzy nad Cyprem w ręce jej prawowitych właścicieli. Już wkrótce jednak obydwie grupy zwróciły się przeciw sobie. Turcy sprzeciwiali się supremacji Greków w organach prawodawczych i domagali się szerszej reprezentacji, a Grecy twierdzili, że stan faktyczny powinien ich współziomkom wystarczać[7]. Sytuacja zaogniła się, gdy ze strony Greków cypryjskich padł pomysł *enosis*, czyli zjednoczenia wyspy z Grecją kontynentalną. W odpowiedzi na protesty Turków cypryjskich oraz wykrystalizowaną wtedy jasno ideę *taksim* Turcja rozpoczęła w 1974 r. manewry mające na celu zajęcie północnej części wyspy. Od tego czasu kryzys narastał i nasilał się podział między jedną a drugą grupą[8]. Efektem tego stanu rzeczy było ogłoszenie w 1983 r. powstania Tureckiej Republiki Cypru Północnego uznawanej przez jedynie przez Turcję[9]. Wysiłki podejmowane przez ONZ, Stany Zjednoczone oraz inne państwa na rzecz załagodzenia konfliktu spełzły na niczym. Próbą przerzucenia mostów pomiędzy podziałami społecznymi było zbliżające się członkostwo Cypru w Unii Europejskiej. Ostatecznie głosowanie na wyspie pokazało, że za zjednoczeniem obydwu części wyspy byli Turcy, stanowiący mniejszość, a Grecy opowiedzieli się za podziałem[10]. Obecnie członkiem Unii jest jedynie grecka część wyspy, co zdecydowanie nie poprawia stosunków na Cyprze przede wszystkim ze względu na nierówności ekonomiczne pomiędzy Turkami a Grekami cypryjskimi. Mimo politycznych podziałów wydaje się, że powoli podejmowane są oddolne wysiłki Cypryjczyków na rzecz pojednania i stworzenia cypryjskiej tożsamości[11], zwanej też *Kıbrıslılık*[12].

Konstruktywistyczna analiza idei *taksim*

System aksjonormatywny

Jak się okazuje, systemy aksjonormatywne obydwu społeczności nie były od siebie tak bardzo odległe, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Długie lata wspólnego zamieszkiwania oddzielonego od terytorium lądowego obszaru sprawiły, że obydwa systemy kulturowe, którego przedstawicie-

[7] A. Adamczyk, *Problem cypryjski*, „Studia Europejskie" 1997, nr 4, s. 74–75.

[8] Ibidem, s. 78–84.

[9] Ibidem.

[10] Y. Papadakis, *Locating the Cyprus Problem: Ethnic Conflict and the Politics of Space*, „Macalester International" 2005, vol. 15, s. 91–93.

[11] S. Sahin, *Open borders, closed minds: The discursive construction of national identity in North Cyprus*, „Media, Culture, Society" 2011, nr 33, s. 583–585.

[12] E. Akc¸alı, *Getting Real on Fluctuating National Identities: Insights from Northern Cyprus*, „Antipode" 2011, nr 5, vol. 43, s. 1741.

lami są Grecy i Turcy cypryjscy, poddane zostały procesowi dyfuzji, dzięki czemu coraz częściej w prasie ukazującej się po tureckiej stronie wyspy jest mowa o „cypryjskości" kultury obydwu społeczeństw. Jest to stosunkowo nowe zjawisko, będące efektem długiego okresu współżycia zarówno Greków, jak i Turków. Nie zawsze tak było. Przez długi czas obydwa systemy aksjonormatywne wykazywały sporo różnic, co mogło być jedną z podstawowych przesłanek wykrystalizowania się pojęcia *taksim*, rozumianego jako „oddzielenie" obydwu narodów. Wydawałoby się, że najlepszym wskaźnikiem tych różnic są odmienne charaktery konstytucji Republiki Cypru oraz konstytucji Republiki Tureckiej i Tureckiej Republiki Cypru Północnego, których fundamentalne postanowienia wydatnie świadczą o tkwiącej głęboko granicy między obydwoma narodami, będącej jednym z najważniejszych czynników wytworzenia się idei *taksim*. Powyższe akty prawne zostały uchwalone długo po zakorzenieniu się tej idei wśród Turków cypryjskich, dlatego nie można ich traktować w kategoriach przyczyny, lecz właśnie jako wskaźnik występowania wśród omawianej grupy poczucia odrębności. Z kolei fakt analizy konstytucji jako najistotniejszych dokumentów stojących u podstaw tożsamości prawnonarodowej członków danej grupy ma na celu rekonstrukcję fundamentalnych przekonań aksjologicznych Greków i Turków cypryjskich.

Wydaje się, że cechą dystynktywną obydwu systemów aksjonormatywnych jest sposób definiowania i traktowania narodu. O ile w konstytucji greckiej jest mowa o „społecznościach" zamieszkujących wyspę oraz ściśle określonych prawnie kryteriach kwalifikujących daną osobę, sytuujących ją w kontinuum polityka – język – tradycja – religia[13], to konstytucje tureckie przywiązują większą wagę do pojęcia narodu traktowanego jako wspólnota „krwi", a z drugiej – jako wspólnota polityczna[14]. Częste odwoływanie się w preambule do wspólnych dziejów i tradycji Turków oraz inkluzywizm, widoczny w zapisie o tym, że każde dziecko mające ojca Turka lub matkę Turczynkę jest Turkiem, świadczy o tym, że podstawową determinantą wytworzenia się pojęcia *taksim* mogło być poczucie ciągłości narodowej i historycznej pomiędzy Turkami pochodzącymi z kontynentu oraz tymi zamieszkującymi wyspę. Z tej perspektywy naturalną była turecka niechęć do grecko-cypryjskich rozwiązań o charakterze polityczno-prawnym dla kwestii tak żywotnych jak tożsamość. Greckie podejście odzwierciedlone w konstytucji oznaczające autorytatywne

[13] *Konstytucja Republiki Cypryjskiej*, przeł. L. i P. Akriditis, Warszawa 2013, s. 49–55.

[14] *The Constitution of the Turkish Republic of Northern Cyprus,* dokument dostępny na stronie: http://www.cypnet.co.uk/ncyprus/main/polsyst/constitution/, data odczytu wrzesień 2014.

i obiektywizujące rozstrzygnięcie tego kto jest, a kto nie jest Turkiem, musiało wywołać opór znacznej części zamieszkujących wyspę członków tego narodu, którzy swoją wizję „tureckości" opierali w znacznej mierze na – opatrzonym świadomością dziejów historycznych i kulturowych oraz więzami rodzinnymi – przekonaniu o byciu organiczną częścią Turcji rozumianej jako ojczyzna. W tym ujęciu fakt bycia muzułmaninem czy posługiwania się językiem tureckim nie był wskaźnikiem uznawania kogoś za Turka, a takie właśnie przekonanie zostało odzwierciedlone w konstytucji Republiki Cypru.

Inną cechą odróżniającą obydwa systemy aksjonormatywne jest odmienna hierarchia wartości, które się w nich pojawiają. W przypadku konstytucji Republiki Cypru naczelne miejsce zajmuje federacyjne państwo będące źródłem praw i obowiązków jego obywateli[15]. Państwo to nie jest jednak neutralne światopoglądowo, ponieważ odzwierciedla specyficzny, grecki punkt widzenia w odniesieniu do takich kwestii, jak rodzina, płeć czy własność prywatna. Zwraca uwagę artykuł mówiący o tym, że dziecko jest członkiem grupy narodowej, do której należy jego ojciec (art. 2, ust. 7). Grecka konstytucja bardzo mocno podkreśla także wartość wolności: myśli, przekonań, poruszania (w państwie) itd., mającej zapewniać pełny i harmonijny rozwój każdej jednostce. Koresponduje to w dużej mierze ze starogreckim ideałem wolnego obywatela polis, który stał się jedną z podstaw aksjologicznych tzw. cywilizacji zachodniej. Ważną wartością jest tutaj także religia rozumiana nie jako immanentny element życia politycznego na Cyprze, ale raczej jako niezbędny czynnik kulturowego zróżnicowania na wyspie. Dokładne określenie praw i obowiązków członków wspólnot religijnych utożsamianych ze wspólnotami narodowymi świadczy o tym, jak bardzo istotny jest ten element kultury dla Greków. Inaczej przedstawia się sytuacja w przypadku konstytucji tureckich. Uderza tutaj przede wszystkim supremacja pojęcia narodu nad tworem politycznym, jakim jest państwo. To naród, a nie federacja jest źródłem suwerenności republiki oraz tylko on może ustanawiać prawa i obowiązki dla siebie samego[16]. Dla Turków cypryjskich takie sformułowanie jest szczególnie istotne, ponieważ także oni są podmiotami tego fundamentalnego aktu prawnego. Jeśli zatem zetknęli się, z jednej strony, z politycznym traktowaniem ich jako homogenicznej grupy o ściśle określonym zakresie praw i obowiązków, a z drugiej – kulturowym rozumieniem ich specyfiki oraz podkreślaniem wspólnoty dziejów i ich podmiotowości w procesie decydowania politycz-

[15] *Konstytucja Republiki Cypryjskiej*, s. 49–50.
[16] *The Constitution of the Turkish...*

nego, to odpowiedzią na ten nieznajdujący właściwego rozwiązania dylemat mogła być tylko idea *taksim*. Ponadto, zwraca uwagę podkreślanie wartości równości w konstytucjach tureckich, w tym przede wszystkim pomiędzy płciami, rasami czy przekonaniami politycznymi (art. 3–11). Ze względu na fakt trudności pogodzenia ze sobą wolności i równości w praktyce politycznej, te dwie wartości mogą być traktowane jako konkurencyjne, a ich oddalenie od siebie także mogło przyczynić się do rozwinięcia się idei *taksim* wśród Turków cypryjskich.

Istotne jest także ciągłe podkreślanie laickości państwa w konstytucji Republiki Tureckiej *a contrario* do czynienia z religii kwestii politycznej w konstytucji Republiki Cypru. Turecki ustawodawca wyraźnie przechodzi do porządku politycznego jak gdyby „ponad" religiami i wyznaniami obecnymi w tym państwie. Ze względu na to, że wielu Turków cypryjskich nie traktuje swojej wiary w sposób żarliwy i fundamentalny, wydaje się naturalnym, że manifestowali swoją odrębność od grupy społecznej, która wyraźnie wprowadzała religię w sferę publiczną. Ostatnią podstawową różnicą między tymi konstytucjami jest ich forma. Konstytucja Republiki Cypru wylicza krótko i enumeratywnie podstawowe wolności obywatelskie (część „Fundamentalne prawa i wolności"), podczas gdy konstytucje tureckie każdą wolność traktują jako odrębną całość i chętnie je omawiają wraz z wpisywaniem je w dziedzictwo historyczne Turków (część „Fundamental Rights, Liberties and Duties"), co sprawia, że nie są one ujmowane jako konieczny i immanentny element każdej ustawy zasadniczej, ale raczej jako wyraz ciągłego rozwijania się narodu, który umacnia się w przeświadczeniu o głębokim zakorzenieniu tych wartości w jego kulturze. Z tej perspektywy podział między tak różnymi sposobami postrzegania rzeczywistości społecznej oraz politycznej musiał zaowocować pojęciem *taksim*.

System kulturowy

Pojęcie kultury jest niezwykle złożone, a sama kultura składa się z wielu elementów połączonych różnymi typami relacji, dlatego też, dla potrzeb niniejszego opracowania używane jest pojęcie „systemu kultury". Ze względu na pojemność tego pojęcia wydaje się zbędne, aby analizować każdy jego element, ponieważ w takim wypadku rozdział przekroczyłby liczbę stron wymaganych dla niejednej książki. Zamiast tego autorka postanowiła wyliczyć trzy najważniejsze kategorie greckiego i cypryjskiego systemu kulturowego, w ramach których wyraźnie widoczne są czynniki, które mogły wpłynąć na sformułowanie idei *taksim* wśród Turków cypryjskich. Po pierwsze, będzie to ka-

tegoria wartości, które decydują o sposobie oglądu świata przez uczestników danej kultury.

W omawianym okresie Turcy nadal silnie utożsamiali się z dziedzictwem kemalizmu, które przyniosło temu społeczeństwu, w efekcie, duże znaczenie wspomnianej wyżej wartości równości, solidaryzm na poziomie prywatnym oraz neutralność światopoglądową na poziomie publicznym[17]. Takie wartości mogły wyrażać się w przekonaniu, że o ile przywiązanie do danej religii czy obyczajów jest prywatną sprawą każdego obywatela, to na poziomie państwowym powinna obowiązywać zasada świeckości i laickości, dzięki której każdy pogląd ma swoje miejsce w dyskursie politycznym. W takim przypadku regulowanie na poziomie publicznym kwestii przynależności do określonej grupy narodowej bądź językowej było sprzeczne z tureckimi dążeniami, na co odpowiedź mogła stanowić jedynie idea *taksim*, czyli podziału Cypru na dwie części – jedną, w której panuje zasada: to, co prywatne, jest też publiczne oraz drugą, w której wyznacznikiem życia społecznego jest zasada przeciwna.

Drugą kategorią systemu kulturowego jest stosunek do Innego. Przez długi czas obydwa narody mieszkające na Cyprze były ze sobą na tyle zżyte, w tym także przez wspólną walkę z brytyjskim kolonializmem, że trudno było ich członkom wyróżnić Innego. Gdy jednak doszło do refleksji nad przyszłym kształtem niepodległego państwa, okazało się, że dotychczasowi sąsiedzi stali się Obcymi, czego dramatyczny przykład można było dostrzec w incydentach wzajemnych wypędzeń z dwóch części wyspy oraz zabójstw. Proces krystalizowania się podziału na Swoich i Obcych szedł w parze z mocniejszym uświadamianiem sobie poczucia przynależności do określonej grupy narodowej. Jednocześnie wiele instytucji tureckich, podkreślających ich odrębność narodową, stanowiło bezpośrednią odpowiedź na podobne instytucje i hasła wysuwane przez Greków, co wzmocniło poczucie odrębności tych pierwszych. W tym wypadku, z punktu widzenia Turków cypryjskich, przestała być możliwa idea stworzenia jednego narodu cypryjskiego, a jedynym sposobem na pokojowe współzamieszkiwanie wyspy było oddzielenie od siebie obydwu grup, tworzących odtąd spójne i homogeniczne całości.

Trzecią kategorią, w ramach której można byłoby analizować system kulturowy Turków cypryjskich, jest pamięć zbiorowa, wyrażająca się przede wszystkim w istnieniu pewnej puli wyobrażeń na temat swojej przeszłości, a w efekcie – swojego miejsca w teraźniejszości. Jak wykazały badania, pamięć historycznych wydarzeń na Cyprze, szczególnie tych mających miejsce

[17] E. Akc¸alı, op. cit., s. 1731–1736.

w XX w., jest różna u Greków i Turków[18], co przekłada się na różny sposób definiowania swojego miejsca na wyspie. Turcy, na przykład, traktują walkę o wyzwolenie Cypru spod panowania brytyjskiego jako proces, którego autorstwo przypisują sobie Grecy, odmawiając Turkom prawa do partycypacji w nim. Ze względu na fakt, że tych dwóch wizji historii: z jednej strony, greckiego postrzegania wyzwolenia Cypru jako zasługi swojej oraz państwa greckiego, a z drugiej, tureckiego przekonania o tym, że walka była wspólnym dziełem obydwu narodów, nie można było pogodzić w obrębie ewentualnie stworzonej tożsamości cypryjskiej, idea *taksim* wydawała się jedynym, kulturowo uwarunkowanym rozwiązaniem. W następnych latach umacniała ona zróżnicowane postrzeganie kolejnych wydarzeń na Cyprze, takich jak choćby militarna interwencja Turcji w 1974 r., która przez Greków pamiętana jest jako przyczyna ich wypędzeń z gospodarstw domowych oraz zantagonizowania stosunków z sąsiadami, podczas gdy Turcy cypryjscy rozumieją ją jako swoiste wyzwolenie od dominacji greckiej oraz przejaw troski o ich interesy i dobrobyt ze strony macierzystego kraju. Podsumowując, można zauważyć, że systemy kulturowe Greków i Turków cypryjskich stanowiły czynnik dynamizujący powstanie idei *taksim* wśród tych drugich, a następnie wzmacniający narodowe podziały, usankcjonowane militarnie w pierwszej połowie lat 70. XX w.

Sieć formalnych i nieformalnych instytucji

Fakt istnienia wśród obydwu narodów zamieszkujących Cypr różnego typu organizacji zarówno formalnych, jak i nieformalnych mógł także być przesłanką wytworzenia się w świadomości Turków cypryjskich idei *taksim*. Konstruktywiści argumentują, że instytucje mają duży wpływ na świadomość aktorów międzynarodowych i mogą dynamicznie kształtować ich percepcję rzeczywistości, co miało miejsce także w przypadku Cypru[19]. Jednym z istotnych czynników, które umacniały tureckie przekonanie o konieczności podziału Cypru, był fenomen tworzenia się wielu formalnych oraz nieformalnych organizacji, zrzeszających przeciwników greckiej idei *enosis*. Do najważniejszych organizacji politycznych o charakterze formalnym należało utworzone w drugiej połowie lat 40. XX w. Stowarzyszenie Tureckiej Mniejszości na Wyspie Cypr (KATAK), do którego wkrótce dołączył jeden

[18] M. Leonard, *Us and them: Young people's constructions of national identity in Cyprus*, „Childhood" 2012, vol. 19, s. 474–477.

[19] Za przykład służy tu tekst M. Finnemore *Norms, culture, and world politics: insights from sociology's institutionalism*, „International Organization" 1996, vol. 50, nr 2.

z prominentnych przywódców tureckich, dr Fazil Kucuk[20]. Odwoływała się ona do tureckiego nacjonalizmu i oponowała wobec greckiej propozycji przyszłego kształtu niepodległego państwa cypryjskiego. Ze względu na spadek poparcia organizacja została rozwiązana w 1949 r., a Kucuk założył Cypryjsko-Turecką Partię Jedności Narodowej, przemianowaną w 1955 r. na Cypr jest Turecką Stroną, czyli KTP. Była to organizacja, która bardzo silnie akcentowała podstawowe elementy tureckiej tożsamości takie jak religia muzułmańska czy „braterskie" związki Turków cypryjskich z ich ziomkami w Turcji[21]. Jednocześnie jej działalność stanowiła odpowiedź na aktywność greckiej partii AKEL, dążącej do realizacji idei *enosis*.

Można zatem zauważyć, że formalna infrastruktura organizacyjna wśród Turków cypryjskich pełniła dwie funkcje: po pierwsze, miała na celu zapobieżenie międzynarodowemu postrzeganiu Cypru jako jednolitej narodowo całości poprzez pokazanie oporu wobec aktywnej międzynarodowo dyplomacji Greków cypryjskich, pokazującej swoich przedstawicieli jako jedynych reprezentantów sprawy niepodległości Cypru. Po drugie, starała się skutecznie zamanifestować turecką odrębność tożsamościową oraz być przez to rzecznikiem idei *taksim*. Jednocześnie wśród Turków cypryjskich istniała także sieć mniej sformalizowanych organizacji, takich jak podziemna i paramilitarna TMT, czyli Turecka Organizacja Oporu, której celem była ochrona tureckiej ludności cywilnej na wyspie przez ewentualnymi atakami jej greckiego odpowiednika, czyli EOKA[22], oraz walka o rozwiązanie sprawy niepodległości Cypru według tureckiej koncepcji podziału obydwu jego części. Organizacja ta otrzymywała wsparcie techniczne i organizacyjne ze strony rządu tureckiego, który był największym zewnętrznym rzecznikiem idei *taksim*.

Inną, wcześnie ukonstytuowaną, instytucją o charakterze religijnym było biuro Evkaf[23], które zarządzało majątkami ziemskimi wynajmowanymi w celach religijnych i utrzymywało się dzięki składkom pochodzącym od członków gmin muzułmańskich w obrębie tureckiej części wyspy. Już w latach 50. XX w. posiadłości te mogły być wynajmowane nie tylko dla celów religijnych, co mogło przyczynić się do integrowania społeczeństwa tureckiego wokół idei odrębności religijnej i przez to tożsamościowej od Greków, których aktywnym przedstawicielem na arenie międzynarodowej był w tym czasie

[20] Ch. Pericleous, *The Cyprus Referendum: A Divided Island and the Challenge of the Annan Plan*, London 2009, s. 144–145.

[21] Ibidem.

[22] A. Adamczyk, op. cit., s. 74.

[23] Więcej na: http://www.evkaf.org/site/default.aspx, data odczytu wrzesień 2014.

arcybiskup Makarios III. Złożona wewnętrznie organizacja stanowiła swoistą enklawę poczucia bezpieczeństwa dla Turków cypryjskich, którzy czuli się zdominowani politycznie przez Greków. Można zatem postawić tezę, że sieć formalnych i nieformalnych instytucji wytworzonych w obrębie tureckiej mniejszości na Cyprze stanowiły z jednej strony czynnik dynamizujący powstanie idei *taksim*, a z drugiej – umacniający społeczne przekonanie, że jej realizacja będzie stanowić jedyny możliwy sposób efektywnego rozwiązania rodzącego się konfliktu narodowościowego.

Charyzmatyczne jednostki

Konstruktywiści niejednokrotnie podkreślają, że procesy zmiany tożsamościowej w obrębie orientacji międzynarodowej aktora wykazują silną dynamikę, gdy dochodzą do głosu charyzmatyczni przywódcy[24], którzy umacniają określone przekonania w społeczeństwie i stają się motorem zmian politycznych, w tym takich, które mają implikacje międzynarodowe. Podobną konstatację można wysunąć pod adresem społeczeństwa cypryjskiego. Działalność greckich przywódców, takich jak wspomniany arcybiskup Makarios III, czy lider EOKA Georgios Grivas, traktowana była wśród Turków cypryjskich z wyraźną niechęcią, ponieważ odzwierciedlała grecki punkt widzenia na międzynarodowe miejsce Cypru. Z tego względu nie dziwi silne poparcie dla liderów tureckich, szczególnie Fazila Kucuka[25], który uznawany jest za twórcę samego pojęcia *taksim* w odniesieniu do politycznej organizacji niepodległej wyspy, oraz działającego aktywnie w TMT Raufa Denktasza, który po ogłoszeniu powstania Tureckiej Republiki Cypru Północnego w 1983 r. został pierwszym prezydentem nowego, samozwańczego państwa.

Kucuk, wykształcony w zakresie medycyny na zachodnich uczelniach, opublikował w 1957 r. broszurę pt. *The Cyprus Question – A Permanent Solution*, w której stwierdził m.in., że podział Cypru ma na celu jedynie ochronę obydwu społeczności przed możliwym zdominowaniem jednej przez drugą oraz zapewnienie poszanowania dziedzictwa kulturowego każdej z nich. W samej retoryce Kucuka widoczne jest mocne akcentowanie podziału na Swoich i Obcych, którego kwintesencją było właśnie pojęcie *taksim*[26]. Można tutaj zatem dostrzec elementy pokojowej, ale nastawionej na efektywność walki

[24] *International Relations Theory and the End of the Cold War*, ed. by R.N. Lebow, T. Risse-Kappen, New York 1996.

[25] Ch. Pericleous, op. cit., s. 145–146.

[26] Ibidem.

o podział wyspy. Drugą indywidualnością, istotną dla tożsamości Turków cypryjskich, był Rauf Denktasz, który reprezentował bardziej konfrontacyjne stanowisko wobec Greków[27]. Dzięki swojemu uporowi w dążeniu do podziału wyspy miał silne poparcie społeczne, które doprowadziło to tego, że został on pierwszym prezydentem samozwańczego państwa. Jego częste kontakty z politykami tureckimi reprezentowały silne poczucie jedności kulturowej z Turcją jako macierzą Turków cypryjskich.

Symboliczny wymiar idei *taksim*

Symboliczny wymiar idei *taksim* przejawiał się głównie w istnieniu początkowo mało sformalizowanej granicy pomiędzy dwiema grupami społecznymi Greków i Turków cypryjskich, różniącymi się między sobą przynależnością narodową, religią, a także tradycją i zwyczajami. Z tej perspektywy *taksim* było immanentną częścią wzajemnych stosunków między tymi grupami i stanowiło naturalną konsekwencję zetknięcia się dwóch odmiennych systemów kulturowych. Konstruktywiści ujmowaliby zatem podział wyspy dokonany *de facto* w 1974 r. jako takie działanie Turcji, które jedynie sankcjonowało dotychczasowy porządek społeczny i ustanawiało formalną, oficjalnie wyznaczoną granicę nie tylko pomiędzy wpływami dwóch państw, czyli Grecji i Cypru, ale przede wszystkim pomiędzy odmiennymi systemami wartości oraz percepcji porządku społecznego i ładu międzynarodowego, a także przejaw tendencji obecnych na wyspie już od dawna.

Jednak, jak wykazały badania, obecnie percepcja granicy podlega dynamicznym zmianom wśród Turków cypryjskich[28]. Można powiedzieć, że aktualnie krystalizuje się powoli idea „nowego *taksim*", czyli podziału pomiędzy Turkami cypryjskimi a tureckimi imigrantami z kontynentu. Ci drudzy są przez pierwszych postrzegani jako czynnik antagonizujący stosunki Turków z Grekami na Cyprze oraz osoby słabo wykształcone i zajmujące się nisko dochodowymi zajęciami. Negatywne stereotypy podtrzymują nierzadko turecko-cypryjskie media, w tym przede wszystkim prasa[29], które wyraźnie mówią o Turkach z kontynentu jako „obcych" lub „migrantach". Ze względu na fakt, że ta ukryta struktura turecko-cypryjskiego społeczeństwa jest wzmacniania w procesie socjalizacji, można się spodziewać, że symboliczny wymiar

[27] Ibidem.
[28] M. Leonard, op. cit., s. 471 passim.
[29] E. Akc¸alı, op. cit., s. 1730 passim.

idei *taksim* jako granicy może zostać w przyszłości odniesiony do różnic pomiędzy tymi dwiema subgrupami. Trudno jednoznacznie określić, na czym miałyby polegać te różnice. Wydaje się, że największe znaczenie dla Turków cypryjskich mają status ekonomiczny, określający miejsce w strukturze społeczno-gospodarczej na wyspie, stosunek do Greków cypryjskich, stosunek do Turcji, który wśród przedstawicieli młodszego pokolenia zaczyna być coraz bardziej sceptyczny oraz drobne różnice w języku i tradycji obydwu społeczności. Wszystko to sprawia, że konstrukcja rzeczywistości międzynarodowej oraz sposób rozumienia swojej roli w środowisku międzynarodowym jest inny u Turków cypryjskich i kontynentalnych. W obliczu pojawiających się co jakiś czas postulatów Kibrisilik, ten nowy wymiar idei taksim może mieć fundamentalne znaczenie dla dalszych stosunków pomiędzy Grekami i Turkami zamieszkującymi Cypr.

Podsumowanie

Celem niniejszego opracowania było wykazanie, że perspektywa konstruktywistyczna w stosunkach międzynarodowych może stanowić użyteczne narzędzie badawcze w refleksji nad tureckim pojęciem *taksim*, które wykrystalizowało się wśród Turków północnocypryjskich. Analizując je z perspektywy kategorii interesujących konstruktywistów, okazało się, że jego powstanie nie jest przypadkowe, a wiąże się z całą masą czynników, przygotowujących grunt dla postaw i zachowań Turków cypryjskich będących efektem tego pojęcia. Dzięki temu istnieje możliwość, po pierwsze, pogłębienia badań nad tożsamością cypryjską, a po drugie – poczynienia namysłu nad wzajemnymi związkami pomiędzy sferą polityki i kultury.

PRAWO

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.08

Zuzanna Oniszczuk-Gaik

Kto ma prawo do praw człowieka? Prezentacja muzułmańskiego punktu widzenia na przykładzie dwóch międzynarodowych deklaracji

Termin „prawa człowieka" jest rozumiany jako pewien zbiór podstawowych praw czy uprawnień, które człowiek posiada w wyniku samego tylko faktu, że jest istotą ludzką. W takim sensie każdy z nas jest w tych prawach równy, gdyż albo się jest, albo się nie jest człowiekiem – tutaj nie ma stanów pośrednich. Idąc dalej tym tropem myślowym, prawa te są niezbywalne, ponieważ nikt nie może się wyrzec bycia człowiekiem – jest to niezmienny stan faktyczny, przynajmniej w sensie prawnym. Prawa człowieka w rozumieniu zachodnim, to prawa naturalne i tak się je pojmuje w zachodniej tradycji przynajmniej od czasów Johna Locke'a, któremu to najczęściej przypisuje się zapoczątkowanie współczesnej myśli dotyczącej praw człowieka. Jednak nie wszędzie na świecie rozumie się je w taki sam sposób.

Debata na temat tego, czy prawa te są uniwersalne, czy partykularne nie jest nowa. Co oznaczają te dwa pojęcia? Jak twierdzi Seyla Benhabib, termin „uniwersalizm" można rozumieć jako: przekonanie, że jest coś takiego jak fundamentalna natura ludzka, która definiuje to, kim jest człowiek; zasadę moralną, zgodnie z którą każda osoba ludzka, bez względu na osobiste przymioty, zasługuje na taki sam szacunek lub jako regułę prawną, twierdzącą, że każdej osobie na świecie przysługują te same podstawowe prawa[1]. Partykularyzm jest z kolei przeciwieństwem uniwersalizmu – poglądem, według którego nacje na świecie są tak różne pod wieloma względami (kultura, religia, uwarunkowania społeczne), że niemożliwe jest przypisywanie im tych

[1] S. Benhabib, *Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association" 2007, t. 81, nr 2, s. 11–12.

samych praw. Pytanie, jakie stawiam w niniejszym artykule, dotyczy wizji praw człowieka w islamie. Pragnę na przykładzie dwóch międzynarodowych deklaracji – *Powszechnej Muzułmańskiej Deklaracji Praw Człowieka* oraz *Kairskiej Deklaracji Praw Człowieka w Islamie* – zastanowić się, czy według jurystów muzułmańskich prawa człowieka są uniwersalne czy partykularne, a jeśli partykularne, to co wyróżnia muzułmański zbiór praw i komu tak naprawdę mogą one przysługiwać.

Termin „prawa człowieka" niemal automatycznie kieruje ku *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. Był to pierwszy dokument zawierający podstawowe prawa człowieka, które, jak wówczas powszechnie wierzono, były uniwersalne. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* to dokument uchwalony w grudniu 1948 roku przez Zgromadzenie Ogólne ONZ i bezpodstawne jest stwierdzenie, że jest to owoc zachodniej myśli, bo jej ostateczny kształt to wynik dwuletnich negocjacji między państwami-członkami ONZ. Także państwa arabskie miały swój wkład w jej tworzenie i zagłosowały za przyjęciem deklaracji (wyjątkiem jest tu Arabia Saudyjska, ale państwo to do dzisiaj nie podpisało żadnego z dokumentów zawierających ogólne ramy praw człowieka)[2].

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka nie jest dokumentem wiążącym prawnie, co oznacza, że nieprzestrzeganie jej przepisów nie przynosi żadnych sankcji czy innych skutków prawnych. Jest to też dość krótki dokument zawierający jedynie 30 artykułów. Inaczej ma się sprawa z *Międzynarodowym Paktem Praw Obywatelskich i Politycznych* oraz *Międzynarodowym Paktem Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* – obydwa dokumenty zostały uchwalone w 1966 roku, a weszły w życie 10 lat później. Są dużo bardziej szczegółowe i obszerne niż *Powszechna Deklaracja* i przede wszystkim są to traktaty, a więc są wiążące prawnie.

Wszystkie trzy dokumenty są obecnie powszechnie zaakceptowane przez rządy państw. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, chociaż jako deklaracja nie musi być oficjalnie podpisywana, stała się podstawą dla wielu konstytucji i przepisów prawnych, natomiast *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych* został ratyfikowany przez 168 państw, a *Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* przez 162 państwa[3]. Oczywiście, to tylko liczby, a ratyfikacja wcale nie oznacza pełnego przestrzegania

[2] Zob. *Ratification of International Human Rights Treaties – Saudi Kingdom*, http://www.umn.edu/humanrts/research/ratification-saudikingdom.html, data odczytu 13 kwietnia 2014.

[3] *International Covenant on Civil and Political Rights*, https://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-4&chapter=4&lang=en; *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, https://treaties.un.org/pages/viewdetails.aspx?chapter=4&lang=en&mtdsg_no=iv-3&src=treaty, data odczytu 13 kwietnia 2014.

praw człowieka. Byłby to jednak argument za ich uniwersalnością i powszechnym zaakceptowaniem. Wskazywałby na to, że państwa podzielają przekonanie o tym, że istnieje pewna uniwersalna natura ludzka i że każdy człowiek, niezależnie od rasy, płci, religii, języka itp., wpisuje się w tę naturę, a więc każdemu przysługuje ten sam zestaw podstawowych praw. Teoretycznie mamy więc uniwersalizm, ale, jak już jednak zasygnalizowałam, sprawa nie jest taka prosta. Można założyć, że wszystkie państwa, a przynajmniej większość, zgodzą się co do pewnych podstaw, takich jak prawo człowieka do życia czy do wolności. Są jednak pewne przepisy i pewne sfery, które od samego początku powstania idei praw człowieka budziły kontrowersje. Ich źródłem są najczęściej różnice kulturowe, jako że kultura jest czymś kształtowanym przez wieki przez daną społeczność, zawiera jej cały dorobek i doświadczenie, a także jest dla danej społeczności specyficzna. Kultura jest w pewien sposób nieomylna – to, co uznaje za słuszne, jest słuszne.

W związku z powyższym, państwa niewchodzące w krąg kulturowy Zachodu zaczęły się w pewnym momencie buntować przeciwko zbiorom praw „narzuconych", jak się często mówiło, przez ten właśnie imperialny Zachód. Zaczęły również podejmować własne próby opracowywania zbiorów praw człowieka bardziej adekwatnych do ich kultur.

Wśród państw Bliskiego Wschodu popularny jest rozpowszechniony przez muzułmańskich jurystów pogląd, jakoby islam był podstawą dla praw człowieka, a prorok Muḥammad ich pierwszym propagatorem. Dla poparcia tych tez wskazuje się na słowa samego proroka, wśród nich tak znane, jak: „Arab nie ma przewagi nad nie-Arabem, ani biały nad czarnym, ani czarny nad białym, chyba że w pobożności", skąd juryści wywodzą prawo równości między wszystkimi ludźmi[4]. W tym samym, ostatnim kazaniu w swoim życiu, prorok miał także potwierdzić nietykalność fizyczną każdego człowieka oraz nienaruszalność jego mienia i reputacji[5]. Również sunna i, rzecz jasna, Koran stanowią źródło dla praw człowieka, o czym przekonują znawcy prawa muzułmańskiego, nazywając prawa człowieka „integralną częścią wiary"[6]. Istotna jest sura koraniczna mówiąca o tym, że nie ma przymusu w religii (2:256), często przytaczana jako przykład na to, że islam dopuszcza wolność wyboru również w tej sferze. Fred Halliday uważa jednak, że:

[4] M.M. Ilahi, *The Concept of Human Rights in Islamic Jurisprudence*, „Human Rights Quarterly" 1981, t. 3, nr 3, s. 61.

[5] Ibidem, s. 60.

[6] Ibidem, s. 57.

> W znalezienie w islamie podstaw dla praw człowieka włożono wiele wysiłku. Podobnie jak usilnie twierdzono, że taką teorię da się wyprowadzić, w istocie tylko wyprowadzić, z Bożego objawienia. Jest to jednak całkowicie fałszywe: jak w innych religiach, również w islamie nie ma nauki o prawach człowieka, a nakładanie dyskursu o prawach człowieka na wybrane cytaty z Koranu i hadisów może być politycznie atrakcyjne, ale jest działaniem ahistorycznym i sztucznym[7].

Rzeczeni znawcy uważają także, że rozwój praw człowieka w myśl prawa szariatu byłby bardziej dynamiczny, gdyby nie spowolnił go kolonializm i proces narzucania świeckich praw importowanych z Zachodu[8]. W tych jednak warunkach muzułmańska myśl prawna nie mogła się w pełni rozwijać i nawet po odzyskaniu niepodległości przez państwa arabskie minęło stosunkowo dużo czasu zanim na Bliskim Wschodzie ponownie zainteresowano się kwestią praw człowieka.

Jednak nawet obecnie wśród muzułmańskich jurystów nie ma zgody, jakie powinno się przyjąć podejście w opracowywaniu własnego zbioru podstawowych praw człowieka. Fred Halliday wyróżnia cztery sposoby łączenia islamu jako religii z zagadnieniem praw człowieka: asymilację, przywłaszczenie, partykularyzm i konfrontację, choć dodaje jeszcze do tego tezę o niekompatybilności. I tak asymilacja oznacza zaprzeczenie jakoby islam i międzynarodowa koncepcja praw człowieka były sprzeczne. Przywłaszczenie to wręcz uznanie, że poszanowanie praw człowieka jest możliwe właśnie dzięki islamowi, więc w krajach muzułmańskich prawa człowieka osiągają swoją właściwą formę. Odwoływanie się do partykularyzmu jest najczęściej metodą obrony przed krytyką nieposzanowania praw człowieka i w końcu konfrontacja to sprzeciwianie się kształtowaniu rzeczywistości przez Zachód i odrzucenie wszystkiego, co on proponuje, a więc także praw człowieka. To dodatkowe, piąte podejście, o którym wspominałam, czyli teza o niekompatybilności, zakłada, że ktokolwiek podpisuje się pod dowolną wersją uniwersalnych zbiorów praw człowieka, wchodzi w nieuchronny konflikt z islamem[9].

Wydaje mi się, że podejście, jakie zastosowano w *Powszechnej Muzułmańskiej Deklaracji Praw Człowieka*, można określić jako coś pomiędzy asymilacją a przy-

[7] F. Halliday, *Islam i mit konfrontacji. Religia i polityka na Bliskim Wschodzie,* przeł. R. Piotrowski, Warszawa 2002, s. 152.

[8] M.M. Ilahi, op. cit., s. 66.

[9] F. Halliday, op. cit., s. 139–141.

właszczeniem. Powstała ona w 1981 z inicjatywy Islamic Council of Europe – pozarządowej organizacji, która była najbardziej aktywna w latach 80. XX wieku. *Powszechna Muzułmańska Deklaracja Praw Człowieka* nie jest prawnie wiążąca i nie jest dokumentem międzyrządowym, ale ma status międzynarodowy potwierdzony przez UNESCO. Ciekawostkę stanowi fakt, że chociaż istnieje wersja angielska i francuska dokumentu, to wersja arabska jest obowiązująca, co jest o tyle istotne, że są między nimi wyraźne różnice. Podjęłam trud przetłumaczenia wersji arabskiej na język polski i po przeanalizowaniu tego tłumaczenia i angielskiej wersji wysnułam wniosek, że pierwsza z nich skierowana jest do czytelnika-muzułmanina, który jest także podmiotem przedstawionych w niej praw i który orientuje się w realiach państw Bliskiego Wschodu, a przede wszystkim zna dobrze Koran i sunnę, będące absolutną podstawą deklaracji. Wersja angielska natomiast nie jest tłumaczeniem, a raczej interpretacją dokumentu skierowaną do czytelnika z innego kręgu kulturowego – w widoczny sposób zakłada się tutaj, że nie jest on w stanie zrozumieć zawiłości islamu ani tym bardziej nie może pojąć, jakie jest połączenie między tą religią a prawami człowieka. Dokument wydany w języku angielskim pomija znakomitą większość cytatów z Koranu i hadisów.

Jakie prawa w muzułmańskiej deklaracji są zatem podobne do *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* i wskazują na ich uniwersalizm, a jakie są odmienne i wskazują na partykularyzm? Zasadniczo tytuły poszczególnych części dokumentu brzmią jak tytuły dokumentów zachodnich: *Prawo do życia*, *Prawo do wolności, równości, sprawiedliwości* itp. Widać, że poszczególne przepisy są konstruowane na wzorach zachodnich, ale jednak bogate okraszanie ich cytatami z Koranu i sunny zupełnie zmienia ich budowę i wydźwięk. Ich treść można jednak uznać za uniwersalną:

> 3)a) Wszyscy ludzie są równi przed prawem: „Arab nie ma przewagi nad nie-Arabem, ani nie-Arab nad Arabem, ani też czerwony nad czarnym, ni to czarny nad czerwonym, chyba że w pobożności" z kazania Proroka (niech Bóg go błogosławi i da mu zbawienie). I nie ma rozróżnienia między jednostkami w kwestii zastosowania wobec nich prawa: „Jeśliby Fāṭima, córka Muḥammada, popełniła kradzież, odciąłbym jej rękę" (Podanie Muslima, 'Abu Dāwuda, at-Tirmiḏīego i an-Nasā'īego)[10].

[10] Ten, a także kolejne cytaty z deklaracji *Al-Bayān al-'alāmī 'an ḥuqūq al-insān fī al-islām*, http://www1.umn.edu/humanrts/arab/UIDHR.html, data odczytu 9 marca 2014. Tłumaczenie własne.

Jest nawet *Prawo wolności religii*, ale już dość przewrotne wydaje się uzasadnienie tego przepisu wersetem z sury *Al-Kāfirūn*, czyli *Niewierni*, co trudno uznać za zrównanie w prawach i co niesie negatywną konotację.

Dużo ciekawsze wydają się różnice, a jest ich zdecydowanie więcej. Wspomniałam na początku, że Zachód uznaje prawa człowieka za prawa naturalne, za coś z czym każdy człowiek się rodzi z natury. Natomiast w kręgu kultury muzułmańskiej prawa człowieka są dane od Boga i człowiek nie może ich inaczej realizować jak tylko w Bogu i przez Boga. Już w preambule arabskiej wersji dokumentu czytamy*:*

> (...) prawa człowieka w islamie nie są darowizną króla czy władcy ani decyzją wydaną przez autorytety czy organizacje międzynarodowe, ale są prawami obowiązkowymi z racji Boskiego źródła pochodzenia, nie podlegają skasowaniu ani anulowaniu, ani zepsuciu i nie pozwala się na ich naruszenie albo odstąpienie od nich (...).
>
> Islam ustanowił przed czternastoma wiekami prawo człowieka w formie pełnej i dokładnej i otoczył je pełną gwarancją ochrony. Stworzył swoje społeczeństwo na fundamentach i zasadach, które wzmocniły te prawa i wspierają je.

Takie stanowisko można uznać za klasyczne przywłaszczenie, bo według tekstu dokumentu to islam ustanowił prawa człowieka w ich pełnej formie. Ciekawe jest także to, że w preambule klauzula, która mówi o zakazie dyskryminacji nie wspomina o zakazie dyskryminacji ze względu na religię, co już niejako ustawia nasze spojrzenie na cały dokument, a poza tym mówi o prawach, które mają stworzyć prawdziwy porządek muzułmański.

To, co bardzo rzuca się w oczy przy lekturze dokumentów zachodnich i muzułmańskich oraz tekstów naukowych im poświęconych, to stosowana nomenklatura. Zachód mówi o *rights* and *freedoms* – prawach i wolnościach, a islam o ḥuqūq wa wāǧibāt – prawach i obowiązkach. W omawianym przeze mnie dokumencie jest wyraźnie widoczne, że drugą stroną każdego prawa jest obowiązek, np. prawo poddanych to obowiązek władcy, prawo żony to obowiązek męża i na odwrót. Z samej deklaracji:

> 12)c) Jest prawem każdego człowieka i jest jego obowiązkiem: zamanifestować brak akceptacji dla niesprawiedliwości i odrzucić ją oraz przeciwstawić się jej bez strachu przed tyrańską władzą albo przed despotycznym władcą lub też przed opresyjnym systemem. A jest to najlepszy rodzaj ǧihādu: „Został zapytany Posłaniec Boga (niech Bóg go błogosła-

> wi i da mu zbawienie): Który z rodzajów ǧihādu jest najlepszy? Powiedział: słowo prawdy w obecności władzy tyrańskiej" (Podanie at-Tirmiḏīego i an-Nasā'īego). (...)
>
> 21)b) Edukacja jest prawem wszystkich, a żądanie wiedzy jest obowiązkiem wszystkich, mężczyzn i kobiet na równi (...).

Także w sferze prywatnej występują duże różnice. Prawa dotyczące takich kwestii jak status kobiet, prawo do małżeństwa, wychowanie dzieci itp. były zwyczajowo kształtowane przez kulturę i religię, a w społeczeństwie muzułmańskim są regulowane przez szariat. Trudno więc mówić o uniwersalności prawa, które zakazuje kobiecie małżeństwa z kimś innym niż z muzułmaninem. Podam kilka przykładów z deklaracji:

> 20)e) Żona ma prawo do spadku po swoim mężu, tak jak dziedziczy po swoich rodzicach i dzieciach, i krewnych: „A im przypadnie czwarta część z tego, co wy zostawicie, jeśli nie macie dziecka. A jeśli macie dziecko, to im przypadnie ósma część z tego, co pozostawicie" (4:12). (...)
>
> 22) Sekrety ludzi są tylko dla ich jedynego Stwórcy – „Czy nie otwarłeś jego serca?" (Podanie Muslima) – a ich prywatność jest strzeżona, nie można zaglądać za jej mur: „Nie szpiegujcie się wzajemnie!" (49:12) (...)

Ostatnie, co należy zaznaczyć, to fakt, że prawa człowieka w rozumieniu Zachodu to przede wszystkim prawa indywidualne, przynależne do człowieka jako jednostki. Z kolei dla muzułmanów istotna jest 'umma – wspólnota. To we wspólnocie człowiek realizuje większość swoich praw. Ta różnica wynika z kwestii doświadczeń kulturowych. Na Zachodzie społeczny rozwój poszedł w stronę coraz większej indywidualizacji i decentralizacji – jednostka coraz mniej odczuwa potrzebę przynależności do wspólnoty, a często nawet uznaje reguły w niej panujące za zagrożenie. W społeczeństwie muzułmańskim natomiast 'umma dalej jest ogromną wartością, którą m.in. dookreśla prawo szariatu.

> 11)a) Jest prawem każdego człowieka z 'ummy, by być poinformowanym o tym, co dzieje się w jej życiu ['ummy] ze spraw związanych z ogólnym interesem grupy. Każdy powinien uczestniczyć w tym do tego stopnia, do jakiego pozwalają mu jego możliwości i talenty, zgodnie z zasadą šūra (...)

> 16) Nie zezwala się na przejmowanie własności zdobytej w sposób legalny, chyba że dla interesu publicznego – „I nie zjadajcie sobie nawzajem majątków nadaremnie" (2:188) – i ze sprawiedliwą rekompensatą dla jej właściciela: „Ktokolwiek zajmuje część ziemi niesprawiedliwie, zatonie na głębokość siedmiu ziem w Dniu Zmartwychwstania" (Podanie Al-Buxārīego). Świętość własności publicznej jest nawet większa, a kara za naruszenie jej bardziej sroga, bo jest to agresja na całe społeczeństwo i zdrada 'ummy. „Ktokolwiek spośród was jest wyznaczony przez nas na pozycję, a ukryje przed nami choćby igłę lub mniej, to będzie to sprzeniewierzenie i będzie musiał to zwrócić w Dniu Zmartwychwstania" (Podanie Muslima). (...)

'Umma jest w dokumencie tak samo istotna jak jednostka i podobnie jak ona też posiada obowiązki, co również jest wyszczególnione.

Drugi z wybranych przeze mnie dokumentów, *Kairska Deklaracja Praw Człowieka w Islamie*, został podpisany w 1990 roku przez 45 ministrów spraw zagranicznych państw zrzeszonych w Organizacji Konferencji Islamskiej[11]. *Kairska Deklaracja* jest wyraźnie powiązana z islamem i prawem. Jej twórcy nie starali się też ukryć prawdziwego brzmienia dokumentu, w przeciwieństwie do twórców deklaracji z 1981 roku, tak więc tłumaczenie angielskie jest bardzo bliskie oryginału arabskiego.

To, co rzuca się w oczy przy analizie dokumentu, to konsekwentne podkreślanie roli islamu i szariatu w tworzeniu oraz przestrzeganiu praw człowieka. Jest on zresztą nazwany w deklaracji „jedynym źródłem odwołania dla wyjaśnienia i klaryfikacji" artykułów deklaracji[12]. Podobnie jak w *Powszechnej Muzułmańskiej Deklaracji Praw Człowieka,* także i w tym dokumencie autorzy podkreślają rolę 'ummy i nie pozostawiają złudzeń co do statusu islamu wobec innych religii:

> Reaffirming the civilizing and historical role of the Islamic Ummah which God made the best nation that has given mankind a universal and well-balanced civilization in which harmony is established between this life and the hereafter and knowledge is combined with faith; and the role that this Ummah should play to guide a humanity confused by competing trends and ideologies and to provide solutions to the chronic problems of this materialistic civilization[13].

[11] Od 2011 roku funkcjonuje pod nową nazwą – Organizacja Współpracy Islamskiej.

[12] *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*, http://www.oic-oci.org/english/article/human.htm, data odczytu 9 marca 2014.

[13] Tłum. Potwierdzając cywilizacyjną i historyczną rolę muzułmańskiej 'ummy, którą Bóg uczynił najlepszą nacją ofiarującą rodzajowi ludzkiemu uniwersalną i dobrze zbalansowaną

To nierówne podejście w postrzeganiu muzułmanów i wyznawców innych religii przebija także przez artykuł 1 deklaracji:

> (a) All human beings form one family whose members are united by submission to God and descent from Adam. All men are equal in terms of basic human dignity and basic obligations and responsibilities, without any discrimination on the grounds of race, color, language, sex, religious belief, political affiliation, social status or other considerations. True faith is the guarantee for enhancing such dignity along the path to human perfection[14].

To, co szczególnie zwraca uwagę, to zrównanie ludzi pod względem *podstawowej godności* przy jednoczesnym podkreśleniu, że drogą do perfekcji (a więc wyjścia poza sferę „podstawową") jest „prawdziwa wiara", a tą nie może być nic innego jak tylko islam.

Artykuł 5 podejmuje temat małżeństw, stwierdzając, że mężczyzna i kobieta mają prawo do małżeństwa i nie powinny im w tym przeszkodzić żadne ograniczenia dotyczące „rasy, koloru lub narodowości". Ponieważ nie ma tu ani słowa o tym, że odmienne religie także nie są przeszkodami, nasuwa się logiczny wniosek, że w tej sferze ograniczenia jak najbardziej obowiązują. Uwagę przyciąga też artykuł 9, który nakłada na państwo obowiązek zapewnienia dostępu do edukacji i jej różnorodności, tak aby „umożliwić każdemu zapoznanie się z religią islamu"[15]. Nie ma przy tym ani słowa o tym, że państwo powinno także zapewnić edukację religijną zamieszkującej jego teren mniejszości.

Trzeba zaznaczyć, że *Kairska Deklaracja Praw Człowieka w Islamie* także zawiera pewne elementy uniwersalne – wpisuje się w szersze trendy poprzez wyraźne podkreślanie praw kobiet, ponadto zawiera przepisy dotyczące prawa do życia w niezanieczyszczonym środowisku czy nawet prawo do własności intelektualnej. Te „wysiłki" na rzecz uniwersalności są jednak niweczone poprzez pojawiający się regularnie w dokumencie zwrot: „in accordance with the Islamic Shari'ah" albo podobne o tym samym znaczeniu.

---

cywilizację, w której ustanowiona jest harmonia pomiędzy tym życiem a zaświatami, a wiedza jest połączona z wiarą; i [potwierdzając] rolę, jaką ta 'umma powinna odegrać w prowadzeniu ludzkości zagubionej pośród rywalizujących ze sobą trendów i ideologii i w zapewnieniu rozwiązań dla chronicznych problemów tej materialistycznej cywilizacji. Ibidem.

[14] Tłum. Wszystkie istoty ludzkie formują jedną rodzinę, której członkowie są zjednoczeni w poddaniu Bogu i pochodzą od Adama. Wszyscy ludzie są równi pod względem podstawowej ludzkiej godności oraz podstawowych obowiązków i odpowiedzialności, bez dyskryminacji na podstawie rasy, koloru, języka, płci, wierzeń religijnych, przynależności politycznej, statusu społecznego czy z innych względów. Prawdziwa wiara jest gwarancją polepszenia tej godności na drodze do ludzkiej perfekcji. Ibidem.

[15] Dosł. *to enable man to be acquainted with the religion of Islam*. Ibidem.

Podsumowując, islam w założeniu *Powszechnej Muzułmańskiej Deklaracji Praw Człowieka* oraz *Kairskiej Deklaracji Praw Człowieka w Islamie* przyznaje prawa człowieka każdemu, ale nie do końca na równi, bo człowiek jest tu postrzegany przez pryzmat wiary. Jeśli nie jest muzułmaninem, jeśli nie uczestniczy w życiu 'ummy, niektóre jego prawa są inne. Wynika to, oczywiście, z różnic kulturowych, religijnych, ale też z samego rozumienia prawa, bo muzułmanie opierają się na szariacie – prawie boskim, a świat zachodni na prawie naturalnym. Można więc chyba podsumować moje rozważania o tym, czy prawa człowieka – według islamu – są uniwersalne czy partykularne, parafrazą wersetu sury *Niewierni*: Wy macie wasze prawa człowieka, a ja mam moje prawa człowieka.

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.09

Elżbieta Deja

Tymczasowość, która trwa – działalność UNWRA na Bliskim Wschodzie, ze szczególnym uwzględnieniem Strefy Gazy

Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie działalności Agencji Narodów Zjednoczonych dla Pomocy Uchodźcom Palestyńskim na Bliskim Wschodzie (United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East – UNWRA). Będzie to próba odpowiedzi na pytania o konieczności dotychczasowego i perspektywy dalszego istnienia Agencji, biorąc pod uwagę fakt, iż ta instytucja rozpoczęła działalność 1 maja 1950 roku – przy założeniu, że problem uchodźców palestyńskich zostanie rozwiązany do 1952 roku i ma od ponad 60 lat odnawiany mandat. Po to, by w pełni przedstawić zakres i warunki działań UNWRA, zaprezentowana zostanie skala palestyńskiego uchodźstwa oraz sytuacja palestyńskich uchodźców na Bliskim Wschodzie. Omówione zostaną też stanowiska obu stron konfliktu palestyńsko-izraelskiego w kontekście problematyki uchodźczej.

Geneza powstania i zakres działalności UNWRA

14 maja 1948 roku Izrael proklamował niepodległość, doprowadzając tym samym do eskalacji konfliktu z państwami arabskimi[1]. W odpowiedzi na ten gest Liga Arabska ogłosiła 1 października 1948 roku powstanie rządu palestyńskiego w Strefie Gazy, a następnie niepodległego państwa Palestyna. U schyłku tego samego roku, po ponad półrocznym prowadzeniu działań zbrojnych, noszących miano I wojny izraelsko-arabskiej, Izrael kontrolował

[1] Członkowie diaspory palestyńskiej utożsamiają rok 1948 z pojęciem Nakby. Terminem tym Palestyńczycy określają wysiedlenia i ucieczki setek tysięcy członków narodu palestyńskiego z powodu trwających walk. Zob. M. Bruneau, *Diaspora and Transnationalism: concepts, theories and methods*, Amsterdam 2010, s. 35–49.

już 30% terytorium należącego do państwa palestyńskiego. Były to tereny przyznane Palestynie na mocy 181 Rezolucji ONZ[2]. W wyniku działań wojennych, w tym zajęcia przez Izrael terytorium zamieszkanego przez Palestyńczyków, około 750 tysięcy arabskich mieszkańców ziem włączonych do Izraela zostało osiedlonych w obozach dla uchodźców.

Dostrzegając wagę problemu uchodźstwa palestyńskiego dnia 8 grudnia 1949 roku Zgromadzenie Ogólne ONZ formalnie powołało Agencję Narodów Zjednoczonych dla Pomocy Uchodźcom Palestyńskim na Bliskim Wschodzie[3], na mocy rezolucji 302 (IV) Zgromadzenia Ogólnego ONZ. Za główny cel UNWRA uznano dostarczenie pomocy humanitarnej setkom tysięcy palestyńskich uchodźców i wysiedleńców[4]. Mandat organizacji opierał się na zapewnieniu pomocy tym osobom, które zmuszone były porzucić terytoria palestyńskie objęte wcześniej administracją Wielkiej Brytanii. Nie zdając sobie sprawy ze złożoności problemu, zakładano, że działalność Agencji, zapoczątkowana 1 maja 1950 roku, będzie krótkotrwała. Jednak z powodu niemożności systemowego rozwiązania problemu palestyńskich uchodźców Zgromadzenie Ogólne ONZ co trzy lata, począwszy od 1949 roku, przedłuża mandat UNRWA[5].

Obecnie Organizacja Narodów Zjednoczonych do Spraw Pomocy Uchodźcom Palestyńskim na Bliskim Wschodzie działa w pięciu rejonach Bliskiego Wschodu: Jordanii, Libanie, Syrii, Strefie Gazy i na Zachodnim Brzegu (łącznie ze Wschodnią Jerozolimą). Głównym jej zadaniem jest dostarczanie pomocy bezpośrednio uchodźcom palestyńskim w zakresie edukacji, opieki zdrowotnej, pomocy socjalnej oraz dbanie o poprawę jakości warunków w obozach dla uchodźców. UNRWA udziela także wsparcia finansowego w formie niewielkich pożyczek pieniężnych oraz dostarcza niezbędnej pomocy w nagłych przypadkach[6] .

[2] J. Cooley, *Terroryzm w czasie wojny arabsko-izraelskiej 1948*, [w:] *Encyklopedia terroryzmu*, red. B. Zasieczna, Warszawa 2004, s. 280–284.

[3] W. Lizak, *Geografia terroryzmu na Bliskim i Środkowym Wschodzie*, [w:] *Terroryzm w świecie współczesnym*, red. E. Haliżak, W. Lizak, L. Łukaszuk, E. Śliwka, Warszawa–Pieniężno 2004, s. 265.

[4] Zgromadzenie Ogólne ONZ, *302 (IV). Assistance to Palestine Refugees*, http://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/AF5F909791DE7FB0852560E500687282, data odczytu 2 maja 2014.

[5] Zgromadzenie Ogólne ONZ, *Report of the Commissioner-General of the United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East*, http://unispal.un.org/unispal.nsf/eed216406b50bf6485256ce10072f637/ad797c235540624785257a8500671bfc?OpenDocument, data odczytu 12 maja 2014.

[6] Ośrodek Informacji ONZ w Warszawie, *UNRWA. Organizacja Narodów Zjednoczonych do spraw Pomocy Uchodźcom Palestyńskim na Bliskim Wschodzie*, Warszawa 2009.

Finansowanie UNWRA

Fundusze na działalność UNWRA pochodzą głównie z dotacji rządowych, organizacji międzynarodowych oraz prywatnych darczyńców. Dane przedstawione w raportach w latach 1975–1976 ukazują skalę dotacji krajów arabskich, dokonanych pomiędzy 1950 a 1974 rokiem. Kwoty przekazane przez państwa Bliskiego Wschodu w wyżej wspomnianym okresie kształtują się następująco: Egipt przekazał prawie 5,5 miliona dolarów amerykańskich; Arabia Saudyjska – 5,4; Jordania – 3,4; Kuwejt – 3,4; Libia – 2,6; Syria – 2,2; Liban – 1,1. W pozostałych latach darowizny krajów arabskich nie były zbyt wysokie, wyjątek stanowił jedynie rok 1999, w którym Kuwejt przekazał 2,6, a Arabia Saudyjska – 5,8 miliona dolarów amerykańskich. W 2007 roku, na 400-milionowy budżet UNWRA, dotacje krajów arabskich stanowiły zaledwie ok. 3 milionów, czyli 4%[7]. W 2013 roku największymi darczyńcami były Stany Zjednoczone i Unia Europejska, ich wpłaty – w wysokości 521 milionów dolarów – stanowiły 42% wpływów Agencji. Jednocześnie kraje arabskie, w tym organizacje pozarządowe, przekazały UNWRA 205 milionów dolarów[8].

Skala uchodźstwa palestyńskiego

Według Palestyńskiej Karty Narodowej przyjętej w 1968 roku, Palestyńczykami są ci Arabowie, którzy przed rokiem 1947 zamieszkiwali Palestynę, bez względu na to, czy byli z niej wydaleni, czy też nie. Każdy, kto się urodził później, ale jego ojcem jest Palestyńczyk także przynależy do tej nacji. Zgodnie z tą interpretacją Palestyńczycy żyjący w rozproszeniu są pełnoprawnymi przedstawicielami narodu palestyńskiego. Warto zauważyć, że uchodźcy[9] palestyńscy przebywający w innych krajach nie wyrażają chęci przyjęcia obywatelstwa innego niż palestyńskie[10].

[7] T. Chen, *Palestinian Refugees in Arab Countries and Their Impacts*, „Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)" 2009, nr 3, s. 42.

[8] UNWRA, *Key facts* & *figures*, http://www.unrwa.org/how-you-can-help/government-partners/funding-trends/key-facts-figures, data odczytu 12 maja 2014.

[9] Definicję uchodźcy, obowiązującą w Europie, precyzuje Konwencja Genewska o Statusie Uchodźców z 1951 r. Według niej, uchodźca to każda osoba, która z powodu uzasadnionej obawy przed prześladowaniem ze względu na rasę, narodowość, religię, poglądy polityczne lub przynależność do określonej grupy społecznej, przebywa poza terytorium swojego państwa i z powodu tych obaw nie chce lub nie może korzystać z ochrony tego państwa. W Ameryce Południowej i Afryce słowo uchodźca ma bardziej ekskluzywny charakter – to także osoba, która opuszcza swój kraj z powodu wojny.

[10] Fakt ten związany jest obawą przed utratą tożsamości narodowej. W badaniu przeprowadzonym w październiku 1999 w Libanie, 67% członków tamtejszej diaspory pale-

Liczebność palestyńskich uchodźców szacowana jest na ponad 5 milionów osób. Dane dotyczące kwestii rozmiarów palestyńskiego uchodźstwa są uznawane za nieprecyzyjne począwszy od Nakby 1948 roku. Według rządu izraelskiego, w latach 1948–1949 wydalonych zostało 500 tysięcy Palestyńczyków, natomiast przedstawiciele władz palestyńskich podają liczbę 750 tysięcy osób zmuszonych do opuszczenia terytorium palestyńskiego[11]. Raport Ministerstwa Spraw Zagranicznych Wielkiej Brytanii, przedstawiony w lutym 1949 roku, określa, że skala tego zjawiska dotyczyła 810 tysięcy ludzi pochodzenia palestyńskiego. Z kolei ONZ przywoływało liczbę 726 tysięcy członków nacji palestyńskiej zmuszonych do opuszczenia zamieszkiwanego terytorium[12].

Badacze, podając dane odnośnie do uchodźców związanych z wojną roku 1967, przywołują na ogół – na podstawie raportów UNWRA – liczbę 350 tysięcy członków narodu palestyńskiego zmuszonych do opuszczenia swych domów, natomiast źródła izraelskie szacują ich liczebność na 310, zaś arabskie na 400 tysięcy osób[13].

Diaspora palestyńska w krajach arabskich

Największe skupisko diaspory palestyńskiej poza terytorium palestyńskim znajduje się w Jordanii[14]. Nie sposób podać dokładną liczbę uchodźców palestyńskich mieszkających w krajach arabskich. W 1950 roku, według danych UNWRA, ponad 900 tysięcy członków diaspory palestyńskiej zamieszkiwało ten obszar. Ich liczebność przekroczyła poziom 4 milionów pod koniec 2003 roku.

W 1950 roku około 200 tysięcy z nich zamieszkiwało Strefę Gazy, 506 tysięcy – Jordanię, 128 tysięcy – Liban, a 82 tysiące – Syrię (Wykres 1).

---

styńskiej wyraziło chęć posiadania zarówno obywatelstwa libańskiego, jak i palestyńskiego. Aż 96% z nich odmówiło opuszczenia Libanu na rzecz innego niż palestyńskie państwa. 85% uchodźców zamieszkujących Syrię wyraziło chęć powrotu do kraju ojczystego, rozumianego jako terytorium palestyńskie. Zob. T. Chen, op. cit., s. 53.

[11] Palestine National Authority, *Palestinian Central Bureau of Statistics Special Report on the 58th Anniversary of the Nakba „Catastrophe"*, Ramallah 2006, s. 2.

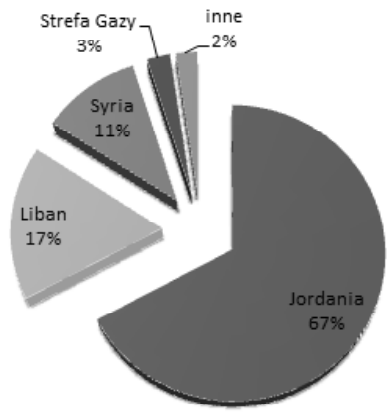
[12] G. Yin, *Arab-Israeli Conflict: Problems and Way Out*, Beijing 2002, s. 309–310.

[13] R. Bowker*, Palestinian Refugees: mythology, identity and the search for peace*, London 2003, s. 90–96, 117.

[14] Palestine National Authority..., s. 2.

Wykres 1

Rozmieszczenie uchodźców palestyńskich w krajach arabskich, 1950



Źródło: Opracowanie własne na podstawie: PASSIA, Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs*, Refugees Today*, http://www.passia.org/publications/bulletins/Refugees/Pal-Refugees.pdf, data odczytu 21 sierpnia 2013.

W 2003 roku (Wykres 2)[15] Jordania stała się miejscem pobytu dla 60% palestyńskich uchodźców[1617]. Większość – 1,8 miliona (34,5%) osób – mieszkała w obozach dla uchodźców znajdujących się w tym kraju. Mniejsze grupy uchodźcze osiedliły się w obozach w: Libanie – 382 tysiące (7,5%), Syrii – 432 tysiące (8,4%), Arabii Saudyjskiej – 275 tysiące (5,4%) oraz innych krajach Zatoki Perskiej – 140 tysięcy (2,7%). Około 73 tysięcy Palestyńczyków (1,4%) wybrało Irak i Libię na kraj tymczasowego zamieszkania, pozostałe kraje arabskie goszczą 5544 palestyńskich uchodźców (0,1%)[18].

[15] Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs, *Refugees Today*, http://www.passia.org/publications/bulletins/Refugees/Pal-Refugees.pdf, data odczytu 21 sierpnia 2013.

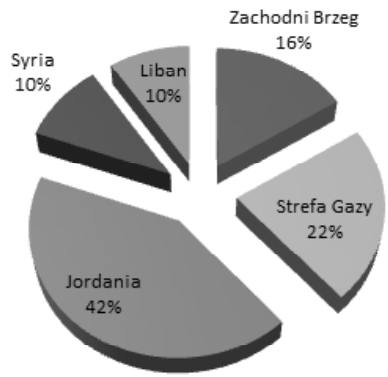
[16] Zachodni Brzeg był zaanektowany przez Jordanię w 1967 roku, w latach 1948–1966 to Jordania była głównie wybierana przez uchodźców palestyńskich na miejsce tymczasowego zamieszkania. Największy odsetek palestyńskiej społeczności zamieszkiwał Jordanię w 1957 r., kiedy była wybierana jako kraj docelowy przez 77% palestyńskich imigrantów. Głównym powodem tak wielkiej popularności tego kraju była okupacja Zachodniego Brzegu i Strefy Gazy przez Izrael.

[17] Y. Shalabi, *Highly-Skilled Migration in the Occupied Palestinian Territory (OPT): Socio-Political Perspectives*, „CARIM Analytic and Synthetic Notes" 2010, nr 20, s. 3–5.

[18] T. Chen, op. cit., s. 42–43.

Wykres 2

Rozmieszczenie uchodźców palestyńskich w krajach arabskich, 2003



Źródło: Opracowanie własne na podstawie: PASSIA, Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs*, Refugees Today*, http://www.passia.org/publications/bulletins/Refugees/Pal-Refugees.pdf, data odczytu 21 sierpnia 2013.

Według danych UNWRA, w 2012 roku (stan na 31 grudnia 2012 roku) liczebność uchodźców palestyńskich wynosiła 5 milionów, większość z nich zamieszkiwała Jordanię – 2 miliony, 500 tys. – Syrię, 400 tys. – Liban. Ponad 2 miliony Palestyńczyków przebywało w obozach dla uchodźców na Terenach Okupowanych (Wykres 3)[19].

Wydział do spraw Uchodźców Organizacji Wyzwolenia Palestyny nie zgadza się z danymi UNWRA, zarzucając im niedoszacowanie. Według informacji zebranych przez OWP, liczba palestyńskich uchodźców przekroczyła 5 120 000 już w 1998 roku[20]. Centralny Urząd Statystyczny Palestyny (The Palestinian Central Bureau of Statistics) stwierdza, iż liczebność narodu palestyńskiego wynosi 11 milionów, z czego ponad 5,5 miliona mieszka poza palestyńskim i izraelskim terytorium (stan na koniec 2010 roku)[21].

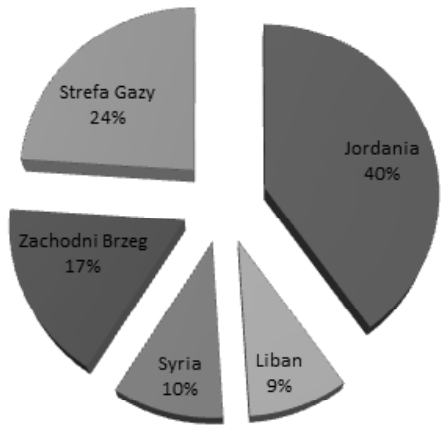
[19] UNWRA, *Palestinian Refugees*, http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=253, data odczytu 21 sierpnia 2013.

[20] T. Chen, op. cit., s. 44.

[21] Palestinian Central Bureau of Statistics, *Palestinian Population 2010*, http:// www.pcbs.gov.ps/Portals/Rainbow/Documents/PalDis-POPUL-2010E.htm, data odczytu 23 sierpnia 2013.

Wykres 3

Rozmieszczenie uchodźców palestyńskich w krajach arabskich, 2012



Źródło: Opracowanie własne na podstawie: UNWRA, *Palestinian Refugees*, http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=253, data odczytu 21 sierpnia 2013.

Raporty prezentowane przez norweski Instytut FAFO podały, że około 3,4 miliona ludności pochodzenia palestyńskiego przebywało na terytoriach arabskich w 2002 roku. Roczny przyrost tej grupy osób szacowany jest na około 78 tysięcy. Jedynie 8%, czyli 274 tysięcy, z nich można uznać za Palestyńczyków wydalonych z terytorium palestyńskiego w wyniku wojen arabsko-izraelskich, ponad 90% stanowią zaś ich potomkowie nieznający kraju ojczystego[22].

Status prawny i poziom życia palestyńskich uchodźców

W kontekście kryzysu syryjskiego nie sposób pominąć uchodźców palestyńskich z Syrii[23]. Według danych UNWRA ponad 540 tysięcy z nich wymaga wsparcia. Niektórzy znajdują schronienie w Libanie – 52 000, inni

[22] J. Pederson, *Population Forecasts of Palestinian Refugees 2000–2020*, Oslo 2005, s. 8.

[23] Syryjska polityka w stosunku do palestyńskich uchodźców uległa radykalnej zmianie. W roku 1949 przywódcy Syrii wyrażali chęć przyjęcia 300 tysięcy palestyńskich uchodźców w zamian za zachodnie wsparcie finansowe, palestyńscy uchodźcy są tu traktowani na równi z obywatelami syryjskimi, również w zakresie odbywania służby wojskowej, we wszystkich obszarach poza uzyskaniem obywatelstwa i praw wyborczych. Prawie 30% Palestyńczyków pracuje w sektorze państwowym (zob. A. Tiltnes, *Keeping up. A Brief on The Living Conditions Palestinian Refugees in Syria*, Oslo 2007, s. 8). Obecnie rzesze palestyńskich uchodźców są zmuszone do opuszczenia ziem syryjskich ze względu na trwające tam działania wojenne. Napotykają oni szereg trudności związanych z przekroczeniem granic i uzyskaniem zgody na wjazd do innego państwa (IRIN, *Analysis: Palestinian refugees from Syria feel abandoned*,

w Jordanii – 14 000, a także w Turcji, Iraku i Egipcie. Trendy wskazują na dalsze migracje palestyńskich uchodźców z Syrii i wewnątrz syryjskiego państwa. O ile syryjscy uchodźcy mogą liczyć na wsparcie międzynarodowych donatorów, o tyle palestyńscy są pod opieką UNWRA, która cierpi na ciągłe braki finansowe. Szacowane wydatki na rok 2014 opiewają na sumę 26,85 milionów dolarów, z czego udało się pozyskać kwotę 19,04 milionów[24].

Wysoki Komisarz (UNHCR) zdołał zapewnić pomoc syryjskim uchodźcom w Libanie, podczas gdy środki finansowe UNWRA są na wyczerpaniu i nie jest ona w stanie zagwarantować należytego dostępu do edukacji uchodźcom palestyńskim. Syryjscy uchodźcy mają lepsze warunki mieszkaniowe, podczas gdy palestyńscy mieszkają w przepełnionych obozach. Mahmud Abbas podejmował nieudane próby poprawy sytuacji palestyńskich uchodźców, dążył do ich powrotu na tereny okupowane. Jordania pozwoliła syryjskim uchodźcom na swobodne poruszanie się na po kraju, podczas gdy od sierpnia 2012 roku palestyńscy uchodźcy mają zakaz wstępu na jej terytorium a także wydalani są ci, którym udało się znaleźć wcześniej schronienie. Podobna sytuacja ma miejsce w Libanie, na którego obszar mają wstęp tylko ci Palestyńczycy, których krewni żyją w tym państwie, za prawo przekroczenia granicy Palestyńczycy wnoszą opłatę w wysokości 17 dolarów amerykańskich, ponawianą co 3 miesiące[25].

Palestyńscy uchodźcy żyją w ubóstwie. Biorąc pod uwagę dochód palestyńskiego mieszkańca obozu w Syrii, 23% populacji żyje za mniej niż 2 dolary dziennie, w Libanie liczba ta sięga już 35%. Ekstremalne ubóstwo oraz zarobki poniżej 1 dolara dziennie występują u 5% uchodźców zamieszkujących obozy w Syrii; a aż u 15% osób przebywających w libańskich obozach. W Libanie 60% pośród palestyńskich uchodźców, zarejestrowanych przez UNWRA, żyje poniżej granicy ubóstwa. Palestyńczycy zdają się egzystować jedynie dzięki pomocy humanitarnej[26].

---

http://www.irinnews.org/report/96202/analysis-palestinian-refugees-from-syria-feel-abandoned, data odczytu 15 października 2014).

[24] UNWRA, *Funding Requirements*, http://www.unrwa.org/syria-crisis, data odczytu 15 maja 2014.

[25] R. Sayigh, *The Price of Statelessness: Palestinian Refugees From Syria*, https://www.middleeastmonitor.com/articles/middle-east/6014-the-price-of-statelessness-palestinian-refugees-from-syria, data odczytu 15 maja 2014.

[26] G. Kibreab, *Displacement, host governments' policies, and constraints on the construction of sustainable livelihoods*, Malden 200, s. 59.

Status i warunki życia palestyńskich uchodźców różnią się w poszczególnych krajach. Pod względem statusu społecznego najlepszą sytuację mają członkowie palestyńskiej społeczności diasporalnej w Jordanii[27] – państwo to jest jedynym krajem oferującym obywatelstwo uchodźcom palestyńskim, mogą oni korzystać z praw ekonomicznych i politycznych, najgorszą zaś w Libanie[28] i Iraku[29]. Palestyńscy uchodźcy wywierają także wpływ ekonomiczno-społeczny na zamieszkiwane przez nich kraje arabskie, zwłaszcza na Jordanię (stanowią oni ponad 50% jordańskiej populacji, odgrywając tym samym dominującą rolę w gospodarce tego państwa, zwłaszcza w prywatnym sektorze) i Liban[30].

[27] Jako obywatele jordańscy Palestyńczycy są członkami parlamentu, rządu i służą w armii jordańskiej. Ważnym jest także fakt, iż przedstawiciele rządu jordańskiego traktowali palestyńskich uchodźców jako członków tej samej co oni społeczności – wielkiej rodziny. Miało to związek z wydarzeniami z przeszłości i planami rodziny królewskiej odnośnie do utworzenia Królestwa Jordanii, w którego skład miały wchodzić ziemie palestyńskie, w szczególności zaś Zachodni Brzeg. Mimo poczucia solidarności Jordania nie wyraża zgody na przyjmowanie palestyńskich uchodźców z innych państw. Warto w tym miejscu przywołać fakt, iż po załamaniu się relacji z Zachodnim Brzegiem władze Jordanii odmówiły wjazdu na swoje terytorium grupie 200 palestyńskich uchodźców z Iraku, którzy przybyli na granicę jordańsko-iracką w 2006 roku. Zob. T. Chen, op. cit., s. 46.

Wraz z rozwojem palestyńskiego nacjonalizmu wzrastająca liczba palestyńskich uchodźców zaczęła zagrażać panowaniu rodziny królewskiej w Jordanii, co doprowadziło do konfliktu pomiędzy Palestyńczykami a Jordańczykami. Pomimo zerwania więzi z Zachodnim Brzegiem w 1988 roku, wspomnienie jordańskiej okupacji tych terenów nadal negatywnie wpływa na palestyńskich uchodźców. Zob. M. Klein, *From a Doctrine – Orientated to a Solution – Orientated Policy. The PLO's Right of Return, 1964–2000*, [w:] *The Palestinian Refugees: Old Problems – New Solutions*, red. J. Ginat, E.J. Perkins, Oklahoma 2001, s. 46–56.

[28] W Iraku nałożono na Palestyńczyków obowiązek uzyskania krótkoterminowej zgody na pobyt, traktując ich tym samym jak cudzoziemców, a nie uchodźców. Procedury związane z jej odnowieniem wymagają stawienia się wszystkich członków rodziny palestyńskiej w jednym z biur podległych Ministerstwu Spraw Wewnętrznych. Zob. Human Rights Watch, *Nowhere to Flee: The Perilous Situation of Palestinian in Iraq*, „Human Rights Watch" 2006, nr 4, s. 29–32.

[29] R. Brynen, R. El-Rifai, *Palestinian Refugees: Challenge of Repatriation and Development*, London 2007, s. 17.

[30] W Libanie członkowie palestyńskiej diaspory postrzegani są jako ludność cudzoziemska, niewielu z nich posiada paszporty umożliwiające w miarę swobodne przemieszczanie się. Libański rząd narzucił wiele ograniczeń dotyczących zatrudniania i bogacenia się palestyńskich uchodźców. Obowiązuje ich również zakaz wykonywania ponad 70 zawodów. Prawo libańskie zabrania im posiadania nieruchomości oraz dziedziczenia. W przeszłości uchodźcy palestyńscy wybierali jako kraj swego osiedlenia Liban ze względu na tolerancyjny charakter tego państwa. Przybycie Palestyńczyków zmieniło strukturę religijną i demograficzną Libanu. Zob. T. Chen, op. cit., s. 44–46.

Działalność UNWRA w Strefie Gazy

Na terenie Strefy Gazy mieszka ponad 1,5 miliona osób. Według danych z 1 stycznia 2014 roku ponad 1,240 miliona z nich stanowią zarejestrowani palestyńscy uchodźcy. Ostatnie dekady przynoszą stałe pogarszanie się sytuacji społeczno-ekonomicznej w Strefie. Nasilenie się konfliktu i zamknięcie tego obszaru doprowadziło do uzależnienia 80% zamieszkującej go populacji od międzynarodowej pomocy. Ścisła blokada wprowadzona po zwycięstwie Hamasu, przynosi zubożenie mieszkańców, między innymi poprzez wzrost bezrobocia. Restrykcje nałożone przez Izrael w 2010 roku uniemożliwiają wyjście z nędzy społecznej. Ponad pół miliona uchodźców palestyńskich w Gazie żyje w jednym z 8 obozów, a gęstość zaludnienia na tym obszarze należy do jednej z największych na świecie. 11 tysięcy pracowników UNWRA pracuje w 200 placówkach rozproszonych na terenie Strefy Gazy, zapewniając dostęp do edukacji, opieki zdrowotnej i socjalnej, mikrokredytów. Ostatnie lata przyniosły wzrost jakości usług zapewnianych przez Agencję, zwłaszcza w zakresie inicjatyw szkolnych i zdrowotnych. UNWRA zapewnia pomoc nie tylko w obozach, prowadzi także 245 szkół, 2 centra szkoleniowe, 22 ośrodki zdrowia, 8 ośrodków integracyjnych i 10 centrów dla kobiet[31].

W obozach usytuowanych w Strefie Gazy uchodźcy borykają się przede wszystkim z problemami związanymi z przeludnieniem, brakiem odpowiedniego zaopatrzenia w wodę i elektryczność (Tabela 1).

Szacunki UNWRA przewidują, że populacja uchodźców palestyńskich w Strefie Gazy w 2020 roku wyniesie 1,6 miliona, a gęstość zaludnienia – 5,8 osób/km^2. Obozy zmienią się w tymczasowe miasta ze skomplikowaną strukturą zabudowy. Należy zatem dołożyć wszelkich starań, by zapewnić uchodźcom godziwe warunki życia. Aby sprostać wyzwaniom, trzeba przeznaczyć 538 milionów dolarów w latach 2014–2020, by niestabilne, przeciekające, źle izolowane, zatłoczone schronienia zmienić w spełniające standardy budynki mieszkalne[32].

[31] UNWRA, *Gaza Strip*, http://www.unrwa.org/where-we-work/gaza-strip, data odczytu 10 maja 2014.

[32] UNWRA, *Gaza in 2020*, Gaza 2013, s. 10–12.

Tabela 1

Charakterystyka obozów dla uchodźców palestyńskich w Strefie Gazy, 2014

	Nuseirat	Beach	Bureij	Deir El-Balah	Jabalia	Khan Younis	Maghazi	Rafah
Uchodźców (w tys.)	66	87	32	21	110	72	24	104
Liczba szkół	9/20*	16 /32*	7/11*	5/10*	20/40	25/38*	7	25/42*
Punkty dystrybucji żywności	1	1	1	1 dzielony z Maghazi	1	1	1	1
Ośrodki zdrowia	2	1	1	1	1	3	1	1
Przerwy w dostawie prądu	+	+	+	+	+	+	+	-
Wysokie bezrobocie	+	+	+	+	+	+	+	+
Granica połowu – 3 mile	+	+	-	+	-	-	-	-
Wysoka gęstość zaludnienia	+	+	+	+	+	+	-	-
Brak wody	+	+	+	+	+	+	-	+
Brak materiałów budowlanych	+	+	+	+	+	+	-	-
Zatłoczenie / brak schronień	-	-	-	-	-	+	+	+
Bieda	-	-	-	-	-	-	+	-

* - oznacza adaptowanie działalności szkół i funkcjonowanie szkół w systemie dwuzmianowym

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: UNWRA, *Gaza Strip*, http://www.unrwa.org/where-we-work/gaza-strip, data odczytu 10 maja 2014.

Przyszłość UNWRA

Czy zatem możliwe jest rozwiązania problemu uchodźstwa palestyńskiego oraz czy istnieje konieczność odnawiania mandatu UNWRA?

W 1950 roku, na skutek presji międzynarodowej opinii publicznej, Izrael wyraził gotowość przyjęcia stutysięcznej rzeszy palestyńskich uchodźców. Po-

wroty te miały bazować na projekcie łączenia rodzin. Wkrótce, wbrew ustaleniom międzynarodowym, władze izraelskie zdecydowały o zaprzestaniu wprowadzania tej koncepcji w życie. Problem palestyńskiego rozproszenia był jednym z kluczowych zagadnień poruszanych podczas bliskowschodnich rozmów pokojowych. Twarde stanowisko, wyrażane przez przedstawicieli rządu izraelskiego, odmawia przejęcia odpowiedzialności za problem palestyńskiego uchodźstwa a tym samym zgody na powrót Palestyńczyków, którzy byli zmuszeni opuścić swoje ziemie[33].

Elity rządzące Izraelem stoją na stanowisku, że palestyńscy uchodźcy powinni zostać w krajach, w których obecnie przebywają, akceptują one jedynie powrót nieznacznej liczby Palestyńczyków. Izrael twierdzi, że jedynym rozwiązaniem problemu palestyńskiego uchodźstwa może być ich rozmieszczenie w krajach arabskich. Jednocześnie rząd izraelski odmawia wypłaty rekompensat za utracone dobra palestyńskie, natomiast kraje arabskie są zobowiązane do wypłaty odszkodowań Izraelczykom, których dobra zostały skonfiskowane[34].

Głównym powodem, dla którego państwo Izrael odmawia uchodźcom prawa powrotu, jest podtrzymanie żydowskiego charakteru tego kraju. Istnieje obawa, iż prawo powrotu uchodźców sprawi, że ludność żydowska będzie stanowić mniejszość, a zatem narodowy charakter Izraela zostanie utracony. Izraelscy politycy wyrażają także opinię, że Palestyńczycy winą za rozproszenie i życie w obozach powinni obarczać samych siebie. Stanowisko strony palestyńskiej opiera się na stwierdzeniu, że wina za rozproszenie narodu palestyńskiego leży po stronie władz izraelskich. Zatem to rząd Izraela powinien zmierzyć się z tą kwestią i rozwiązać ją. Władze palestyńskie utrzymują, że wszyscy uchodźcy mają prawo powrotu do swych domów.

Pomimo wielkich osiągnięć działalności UNWRA na przestrzeni ponad 60 lat jej działalności nie ma powodów do zadowolenia, Agencja zajęła się trzema pokoleniami uchodźców i bezpaństwowców, bez nadziei na szybkie ustanie przyczyny ich uchodźstwa. Rezolucje Zgromadzenia Ogólnego ONZ potwierdzają wagę Agencji w zapewnieniu ochrony palestyńskim uchodźcom i sugerują wzmocnienie działań adresowanych do dzieci i kobiet, zgodnie z założeniami Konwencji Praw Dziecka i Konwencji do spraw Eliminacji

[33] G. Yin, op. cit., s. 319–323.

[34] E. Marx, *Refugee compensation: why the parties have been unable to agree and why it is important to compensate refugee losses*, [w:] *The Palestinian Refugees: Old Problems – New Solutions*..., s. 102–105.

Dyskryminacji Kobiet. ONZ zwraca uwagę na prawa człowieka jako główny cel Agencji na lata 2010–2015 określony w Agency's Medium Term Strategy for 2010–15 (MTS)[35].

[35] *Medium Term Strategy*, http://www.unrwa.org/resources/strategy-policy/medium-term-strategy-2010-2015, data odczytu 14 maja 2014.

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.10

Mirosław Twardowski

Debata nad statusem ontycznym embrionu i płodu ludzkiego we współczesnej bioetyce muzułmańskiej

Wstęp

W Arabii przedmuzułmańskiej w społeczeństwach rolniczych na ogół duża liczba dzieci była czymś pożądanym[1]. Natomiast w koczowniczych społecznościach nadmierna ich liczba mogła stanowić poważne obciążenie w sytuacji ograniczonych zasobów żywnościowych plemienia. W szczególności dotyczyło to dziewczynek. Biedni przedmuzułmańscy Arabowie z obawy przed ubóstwem często grzebali żywcem niechciane dzieci, zwłaszcza płci żeńskiej[2]. Tej okrutnej praktyce zdecydowanie przeciwny jest Koran:

> I nie zabijajcie waszych dzieci z obawy przed niedostatkiem. My im damy zaopatrzenie, podobnie jak wam. Zaiste, zabijanie ich jest wielkim grzechem! (17:31).

Wraz z pojawieniem się islamu i jego nowego porządku społecznego wszystkie problemy zaczęto rozpatrywać w świetle nowej religii[3]. Zabicie człowieka bez uzasadnionej przyczyny było postrzegane jako moralnie złe. Najważniejsze źródła religijne – Koran i hadisy – oraz najwcześniejsi uczeni w prawie zasadniczo potępiają zabijanie dzieci, czy to po urodzeniu, czy też jeszcze na etapie rozwoju embrionalnego lub płodowego. Hadisy i klasyczne orzeczenia prawne uczonych muzułmańskich na temat pochówku wydają się wskazywać,

[1] Por. T. Rogers, *The Islamic Ethics of Abortion in the Traditional Islamic Sources*, „The Muslim World" 1999, nr 2, s. 122.

[2] Por. A.R. Al-Sheha, *Status kobiety w islamie*, tłum. A. Bouali, s. 13–14, http://www.muzulmanie.com/pliki/Abdul_Rahman_Al-Sheha-Status_kobiety_w_Islamie.pdf, data odczytu 31 stycznia 2016.

[3] Por. T. Rogers, op. cit., s. 122.

że płód przed 120. dniem od zapłodnienia nie jest muzułmaninem, a nawet osobą, chociaż jest on traktowany w jakimś sensie jako „potencjalna" osoba[4]. Po 120 dniach płód jest już muzułmaninem i powinien być odpowiednio traktowany; chociaż kara za zabicie płodu wciąż różni się od kary za zabicie człowieka, który „żył i oddychał"[5]. „Odpowiednio traktowany" oznacza: pochowany na cmentarzu muzułmańskim i pomszczony w przypadku śmierci. Według niektórych opinii płód może dziedziczyć, a zabicie płodu starszego niż 120 dni jest aktem karanym przez Boga i prawo muzułmańskie.

Koran a status zarodka i płodu ludzkiego

Bioetyka muzułmańska jest przedłużeniem świętego prawa szariatu[6], u którego podstaw leżą głównie: Koran (święta księga muzułmanów) oraz hadisy (wypowiedzi Mahometa i opowiadania o jego życiu)[7]. Na pytanie o status zarodka i płodu ludzkiego w islamie, można więc odpowiedzieć tylko poprzez wnikliwą analizę świętych tekstów, zwłaszcza Koranu[8]. Przywołajmy więc kluczowe fragmenty tej najświętszej dla islamu księgi, które traktują o stosunku do życia i potrzebie jego ochrony[9].

Zabijanie ludzi jest niemoralne, ponieważ ich życie jest uznawane przez ich Stwórcę za święte: „I nie pozbawiajcie nikogo życia, którego Bóg uczynił świętym, chyba że zgodnie z prawem!" (K 17:33). Zakaz ten odnosi się do zabijania wszystkich ludzi, a zabijanie własnych dzieci jest szczególnie mocno piętnowane przez Boga:

> Ci, którzy zabijają swoje dzieci, ponieśli stratę przez głupotę i przez nieświadomość. Oni zakazali tego, co przydzielił im Bóg, wymyślając kłamstwo przeciwko Bogu. Oni zbłądzili i nie są prowadzeni drogą prostą (K 6:140).

---

[4] Por. ibidem, s. 122–123.

[5] Por. ibidem, s. 123.

[6] W słowie „szariat" mieści się nie tylko wymiar prawny, ale także zespół wspólnie wyznawanych wartości, a nawet struktura życia religijnego wyznawców religii muzułmańskiej. Por. S.H. Nasr, *Istota islamu: trwałe wartości dla ludzkości*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2010, s. 136.

[7] Por. B.S. Atiyeh, M. Kadry, S.N. Hayek, R.S. Musharafieh, *Aesthetic Surgery and Religion: Islamic Law Perspective*, „Aesthetic Plastic Surgery" 2008, nr 32, s. 5. Zob. F. Ben Hamida, *Moralność muzułmańska wobec medycyny i biotechnologii*, http://www.etyka.doktorzy.pl/hamida.htm, data odczytu 25 października 2014.

[8] Por. T. Rogers, op. cit., s. 123.

[9] Por. Ş. Filiz, *The Place of Bioethics Principles in Islamic Ethics*, [w:] *Islam and Bioethics*, Ankara 2012, s. 26–27, http://www.acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/23911/Microsoft%20Word%2012, data odczytu 13 września 2013.

Podobne słowa potępienia dla zabójców, w tym dzieciobójców, spotykamy w innym fragmencie: „i nie zabijajcie swoich dzieci z biedy [...] nie zabijajcie nikogo – tego zakazał Bóg" (K 6:151).

Bóg w Koranie wyraźnie określa etapy rozwoju człowieka w łonie matki:

> Stworzyliśmy człowieka z ekstraktu gliny. Następnie umieściliśmy go – jako kroplę nasienia – w naczyniu solidnym. Następnie stworzyliśmy z kropli nasienia grudkę krwi zakrzepłej; potem stworzyliśmy z tej grudki krwi zakrzepłej zalążek ciała; a z tego zalążka stworzyliśmy kości; wtedy oblekaliśmy te kości ciałem; następnie uczyniliśmy go innym stworzeniem. Niech będzie błogosławiony Bóg, najlepszy ze stwórców (K 23:12–14).

Wyrażenie „inne stworzenie" w powyższym fragmencie odnosi się do animacji zarodka przez Boga[10]. Werset ten dotyczy istoty ludzkiej i opisuje kolejne etapy rozwoju jako poprzedzające jej uduchowienie[11]. Bóg tworzy człowieka w etapach; przed ostatnim, końcowym stadium nie jest on jeszcze w pełni człowiekiem[12]. Istota nie jest więc człowiekiem do czasu, kiedy „etap bryły ciała" nie zostanie zakończony.

Koran nie precyzuje jednak, kiedy dokładnie zachodzi animacja. Tych informacji dostarczają inne źródła prawa muzułmańskiego. Hadisy, na przykład, wskazują na różne cezury[13]. Najczęstsza granica zbiega się ze 120. (40 + 40 + 40 = 120) dniem od zapłodnienia. Inne źródła wskazują na 40 dni[14], 40 i kilka dni, 40 dni i 40 nocy, 42 noce, 40 lub 45 dni. Płody przed 120. (40.) dniem nie są „duszami" czy dziećmi[15].

---

[10] Por. D. Atighetchi, *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, New York 2007, s. 91.

[11] Por. Ş. Filiz, op. cit., s. 27.

[12] Por. T. Rogers, op. cit., s. 124.

[13] Por. D. Atighetchi, op. cit., s. 94.

[14] Być może podejście to ma swoje korzenie w tradycji Arystotelesowskiej, z której wyrosła filozofia muzułmańska. Według Stagiryty, w trakcie swego rozwoju ludzki zarodek przechodzi przez kolejne fazy. Każdy z etapów powiązany jest z występowaniem odpowiedniego rodzaju duszy. Na pierwszym etapie rozwoju od momentu zapłodnienia embrion posiada duszę wegetatywną. Drugą fazę rozwoju embrionu cechuje posiadanie duszy zmysłowej. Dopiero po tym etapie embrion ludzki otrzymuje duszę rozumną, która jest pierwiastkiem boskim. Człowiek zatem, nim otrzyma od Boga duszę rozumną, rozwija się dzięki dynamice najpierw duszy wegetatywnej, a później zmysłowej. Stosowną doskonałość cielesną i przysługującą jej duszę rozumną zarodki męskie mają osiągać ok. 40. dnia, a zarodki żeńskie ok. 90. dnia od poczęcia. Aktualizacja duszy rozumnej ma miejsce dopiero po urodzeniu. Por. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 52; zob. M. Machinek, *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007, s. 23.

[15] Por. D. Atighetchi, op. cit., s. 94.

Status zarodka i płodu ludzkiego, kary oraz okres ciąży – ujęcie historyczne

Bioetyka, tak jak cała etyka islamu, ma wyraźnie jurydyczny charakter, co oznacza, że postępowanie moralne to wyraz przestrzegania prawa Bożego[16]. Przywołajmy klasyczne rozstrzygnięcia dotyczące kwestii aborcji i konsekwencji za nakłanianie ciężarnej do poronienia. W przeszłości, prawne dyskusje koncentrowały się głównie wokół aborcji wolnego muzułmańskiego płodu, czyli takiego, którego matką jest wolna kobieta, a ojcem muzułmanin[17]. Prawo muzułmańskie przeważnie za przerywanie ciąży uduchowionego płodu, – tj. po upływie 120 dni lub w czasie krótszym, który został urodzony jako żywy – tzn. który wykazał takie oznaki życia, jak oddychanie, kaszel, kichanie itp., ale zaraz potem umarł, nakładało karę podobną do tej po zabójstwie dorosłego, *dija* lub pełną cenę krwi. Odpowiadało to średnio 100 wielbłądom, 200 sztukom bydła, 2000 owcom lub 1000 dinarów[18]. Z drugiej strony, jeżeli po uduchowieniu płód stał się martwy, karą była *ghurra*. Odpowiadała ona jednej dwudziestej (lub jednej dziesiątej) *dija* i mogła przyjąć formę emancypacji niewolnika płci męskiej lub żeńskiej. Wreszcie, w przypadku wielokrotnej aborcji cenę krwi mnożyło się przez liczbę poronionych płodów.

Według hanbality Ibn Tajmijji (zm. w 1328 r.), jeżeli jakaś osoba wywołuje poronienie nieumyślnie lub bez złej intencji, musi zapłacić cenę krwi w postaci niewolnika płci męskiej lub żeńskiej, cenę równoważną jednej dziesiątej ceny krwi z powodu zabójstwa matki (tj. od osoby dorosłej)[19]. Ponadto, winny musi odpokutować zabójstwo. Jeśli matka celowo przerywa ciążę za pomocą leków, poprzez uderzenia itp., musi dać męskiego lub żeńskiego niewolnika jako cenę krwi spadkobiercom płodu. Jeśli nie jest ona właścicielem niewolników, może w zamian pościć przez dwa miesiące lub nakarmić 60 biednych ludzi[20].

Hanafici twierdzą, że jeśli ktoś uderza w brzuch kobietę w ciąży, powodując jej poronienie, męscy krewni grzeszącej strony muszą zapłacić *ghurra*[21]. Jeśli kobieta w ciąży dobrowolnie wywołuje poronienie (bez zgody męża), jej krewni płci męskiej również muszą zapłacić *ghurra*. Jeśli aborcja ma uzasadnioną podstawę lub mąż kobiety wyraził zgodę, to nie ma obowiązku zapłaty

[16] Por. A. Wańka, *Główne zasady moralności muzułmańskiej*, „Homo Dei" 2002, nr 1, s. 52.
[17] Por. D. Atighetchi, op. cit., s. 100.
[18] Por. ibidem, s. 101.
[19] Por. ibidem.
[20] Por. ibidem, s. 102.
[21] Por. ibidem.

ghurra. Jeśli poronienie zostało sprowokowane bez powodu w ciągu pierwszych czterech miesięcy, również wypłacana jest *ghurra*, później ustanowione są *ghurra* i odpowiednia pokuta.

Według jednego z najważniejszych szyickich prawników, Dżafara ibn al-Hasana al-Hillego (zm. w 1277 r.), kto dobrowolnie uderza kobietę w ciąży, powodując poronienie płodu, jest odpowiedzialny za morderstwo, które jest karane zgodnie z „zasadą talionu" (zasadą zgodnie z którą sprawca danego czynu musi zostać ukarany taką samą karą)[22]. Jeśli jakaś osoba działała „prawie dobrowolnie", jest odpowiedzialna za cenę krwi. Gdyby zaś działała nieumyślnie, ciężar zapłaty ceny krwi spada na rodziców[23]. We wszystkich trzech przypadkach osoba odpowiedzialna za poronienia musi odpowiednio odpokutować[24]. Jeśli chodzi o cenę krwi za aborcję nieuformowanego płodu, przeważająca opinia wśród szyickich uczonych wskazuje cenę krwi: 40 dinarów za aborcję skrzepu krwi, 60 dinarów za „galaretowaty" płód, a 80 dinarów, jeśli są już ukształtowane kości. Cena krwi, jaką należy zapłacić za poroniony płód wolnych muzułmańskich rodziców, to 200 dinarów, jeśli płód jest ukształtowany, ale nie ma oczywistych oznak życia. Osoba odpowiedzialna za poronienie musi zapłacić cenę krwi: pokuta nie jest przewidziana. Jeśli płód poddany aborcji był żywy, cena krwi męskiego płodu jest taka sama jak cena krwi dorosłego człowieka, podczas gdy cena dla żeńskiego płodu będzie o połowę mniejsza. Ponadto, osoba odpowiedzialna za dopuszczenie się tego czynu ma odprawić pokutę.

Według szariatu pierwszych sześć miesięcy odpowiada minimalnemu okresowi ciąży[25]. Człowiek może, zgodnie z prawem, wyrzec się ojcostwa dziecka urodzonego przed upływem sześciu miesięcy, pod warunkiem, że dziecko nie wykazuje żadnych oznak bycia wcześniakiem[26].

Status embrionu i płodu ludzkiego oraz kwestie szczegółowe – ujęcie współczesne

W tej części artykułu zostaną przedstawione niektóre współczesne opinie o statusie embrionu i płodu ludzkiego oraz warunkach dopuszczalności aborcji[27]. Poruszone będą także takie kwestie szczegółowe, jak: cudzołóstwo

[22] Por. ibidem.
[23] Por. ibidem, s. 102–103.
[24] Por. ibidem, s. 103.
[25] Por. ibidem.
[26] Por. ibidem, s. 105.
[27] Por. ibidem, s. 111.

i gwałt a aborcja; aborcja w imię obrony dobrego imienia; status embrionu a prawo do religijnego pogrzebu oraz aspekty eschatologiczne.

Kryteria, które należy spełnić, by móc przeprowadzać badania kobiet w ciąży, zostały omówione na Pierwszej Międzynarodowej Konferencji Bioetyki w Badaniach Rozrodu Człowieka w Świecie Muzułmańskim w Kairze, która odbyła się 10–13 grudnia 1991 r., oraz na warsztatach „Metodologia badań zdrowia reprodukcyjnego", które odbyły się w Dubaju 25–29 kwietnia 1995 r. Przyjęto wówczas następujące wytyczne:

(1) Umyślne narażenie płodu na niepewne skutki interwencji eksperymentalnych niezwiązanych z ciążą jest nie do przyjęcia.

(2) Każda kobieta, która jest w ciąży, lub może w nią zajść, zostanie wykluczona z badań klinicznych, zwłaszcza w badaniach leków.

(3) Kobiety w ciąży nie powinny w żadnych okolicznościach być przedmiotem badań nieterapeutycznych, które dopuszczają jakąkolwiek możliwość zagrożenia dla płodu lub noworodka.

(4) Terapeutyczne badania kobiet w ciąży są dopuszczalne jedynie w celu poprawy stanu zdrowia matki, bez uszczerbku dla płodu.

(5) Badanie kobiet w ciąży jest dopuszczalne, jeżeli ma na celu zwiększenie żywotności płodu lub wspomaganie jego prawidłowego rozwoju[28].

Wiele dokumentów powstałych w ostatnich dziesięcioleciach wydaje się podchodzić bardzo restrykcyjnie do kwestii aborcji przed animacją, a nawet zasadniczo wypowiada się przeciwko niej. Przywołajmy – za D. Atighetchim – kilka wybranych opinii na ten temat.

W 1969 r. Komitet *fatwy* Al-Azharu utrzymywał rygorystyczną opinię, zgodnie z którą zarodek ma ludzką naturę – tym samym aborcja jest niezgodna z prawem, nawet w pierwszych miesiącach i to niezależnie od tego, czy stwierdzi się, że zarodek ma duszę, czy też nie ma[29].

Bardzo stanowcza była opinia szajcha Ahmada Hammaniego wydana 15 lutego 1973 r. w Algierii[30]. Zgodnie z nią aborcja jest przestępstwem, zatem mordercą jest osoba, która wykonuje aborcję; naraża się ona tym samym na zemstę i prawo do odwetu.

W oświadczeniu z Międzynarodowej Konferencji Medycyny Muzułmańskiej, która odbyła się w Kuwejcie w 1981 r., jednoznacznie stwierdzało, że

[28] Por. Ş. Filiz, op. cit., s. 27–28.
[29] Por. D. Atighetchi, op. cit., s. 114.
[30] Por. ibidem.

święta zasada życia obejmuje wszystkie jego etapy, w tym etap życia wewnątrz macicy[31]. Lekarzowi w żadnym przypadku nie wolno uszkodzić płodu, z wyjątkiem sytuacji konieczności medycznej, które uzna prawo muzułmańskie.

Dokument końcowy konferencji z 1983 r. zatytułowanej, „Rozród człowieka w islamie" po raz kolejny potwierdza zakaz aborcji, zwłaszcza po 120 dniach. Jednocześnie przypomina też, że niektórzy jego uczestnicy nie zgodzili się z tym i wierzą, że aborcja przed 40. dniem, w szczególności gdy istnieje zasadne jej wytłumaczenie, jest zgodna z prawem[32].

W sierpniu 1994 r. w Kairze, na konferencji zatytułowanej „Ludność i rozwój", Muzułmańska Akademia Badań Uniwersytetu Al-Azhar wydała dokument, który określił aborcję jako bezprawną nawet w przypadku cudzołóstwa i gwałtu; z wyjątkiem sytuacji, gdy lekarze zaświadczą, że życie matki jest zagrożone[33]. Ponadto, uznano opcję ratowania życia matki kosztem życia płodu. Jako że dziecko nie jest niezależne od matki, uznano, że może zostać poświęcone na jej rzecz[34].

W 2004 r. ostatnia wersja muzułmańskiego „Kodeksu etyki lekarskiej" (IOMS) zakazuje aborcji, chyba że zagrożone są zdrowie i życie matki[35]. W takich przypadkach aborcja jest dozwolona przed końcem 4. miesiąca ciąży. Ryzyko poważnego uszczerbku na zdrowiu matki musi zostać potwierdzone przez nie mniej niż trzech lekarzy.

Według szariatu, zgodne z prawem są stosunki seksualne wyłącznie między małżonkami[36]. Wszelkie cielesne relacje wykraczające poza granice małżeństwa (tj. nierząd czy cudzołóstwo) podlegają pod zabroniony czyn *zina*, za który kary mogą być bardzo surowe, włączając karę śmierci.

Tutaj nasuwa się pytanie, czy zgodna z prawem jest aborcja, gdy płód jest wynikiem stosunków przedmałżeńskich lub gwałtu na muzułmance przez muzułmanina, niewiernego czy ateistę. W tych kwestiach w środowisku uczonych muzułmańskich nie ma jednomyślności.

W hadisach prorok Mahomet nakazał kobietom, których ciąża jest wynikiem cudzołóstwa, donosić ciążę, a następnie poddać się stosownej karze[37]. Dla wielu uczonych w prawie ciąża, która jest wynikiem zdrady lub cudzołóstwa, nie może zostać rozwiązana zabiciem płodu, co skończyłoby się po-

[31] Por. ibidem.
[32] Por. ibidem.
[33] Por. ibidem, s. 114–115.
[34] Por. ibidem, s. 115.
[35] Por. ibidem, s. 113.
[36] Por. ibidem, s. 115.
[37] Por. ibidem.

dwójną zapłatą za grzech (zabijanie płodów zostanie dodane do przestępstwa cudzołóstwa). Prawo do życia uważa się za najważniejsze, niezależnie od okoliczności jego zaistnienia. Jakiekolwiek odwołanie się do „zasady konieczności" w celu usprawiedliwienia aborcji jawi się zasadnym jedynie wówczas, gdy wykonywane jest w imię poważnej konieczności. 4 sierpnia 1994 r. w Muzułmańskiej Akademii Badań potwierdzono niezgodność z prawem aborcji zarówno ze względu na gwałt, jak i cudzołóstwo; z wyjątkiem sytuacji, gdy życie matki jest zagrożone.

Niezliczone przypadki gwałtu muzułmańskich kobiet dokonywane przez niemuzułmanów w Bośni i Kosowie spowodowały konieczność ponownego przyjrzenia się kwestii legalności aborcji[38]. Gwałt zawsze obniża pozycję kobiety w hierarchii społecznej, w świecie muzułmańskim staje się ona ofiarą ostracyzmu społeczeństwa, łącznie z ryzykiem nieznalezienia męża[39]. Nieślubne dziecko z powodów społecznych i prawnych, uważane jest za członka społeczeństwa o najniższym statusie. Powyższe konsekwencje sprawiają, że wielu prawników jest skłonnych do tolerancji wobec aborcji dokonywanej przez muzułmańskie kobiety zgwałcone przez niemuzułmanów w Bośni i Kosowie. Saudyjski szajch Ibn Baz uznał aborcję w ciągu pierwszych 40 dni za zgodną z prawem, a szajch Tantawi z Egiptu nawet utrzymywał, że ciąże będące wynikiem takiego gwałtu kobiety powinny przerwać tak szybko, jak to jest możliwe. Natomiast naczelny mufti Autonomii Palestyńskiej, Ikrima Sabri, w 1999 r. zezwolił na stosowanie środków wczesnoporonnych przez kobiety zgwałcone przez Serbów w Kosowie.

Islamskie Towarzystwo Medycyny Ameryki Północnej w komentarzu do nowego prawa Republiki Południowej Afryki z 27 września 1996 r., które liberalizowało podejście do aborcji w ciągu pierwszych 12 tygodni, ograniczyło możliwość aborcji przed upływem 120 dni do trzech sytuacji: (1) kiedy zdrowie matki jest poważnie zagrożone w sytuacji kontynuowania ciąży, (2) kiedy są poważne nieprawidłowości, które uniemożliwiają życie płodowe, (3) w przypadku kazirodztwa i gwałtu[40]. Warunkiem wymaganym przez prawników, tolerujących aborcję płodu, który jest owocem gwałtu, jest wykonanie jej przed okresem animacji[41]. Wspomniany wcześniej szajch Tantawi dodał nawet, że zgwałcona kobieta nie jest zobowiązana do poinformowania przyszłego męża o aborcji.

[38] Por. ibidem.
[39] Por. ibidem, s. 116.
[40] Por. ibidem.
[41] Por. ibidem, s. 117.

Osobnym zagadnieniem jest zakres przysługującego prawa do aborcji w imię obrony dobrego imienia. W przypadku aborcji, by uratować honor kobiety i jej rodziny, w krajach muzułmańskich obowiązuje logika „ochrony honoru grupy" – rodziny, klanu, a ostatecznie społeczności muzułmańskiej[42]. Podajmy za D. Atighetchim konkretne przykłady.

Aborcja jest zakazana przez Kodeks karny Jordanii z 1960 r. Osobie wykonującej grozi więzienie w wymiarze do lat trzech[43]. Kobieta, która wywołuje własną aborcję, musi liczyć się z karą od sześciu miesięcy do trzech lat pozbawienia wolności. Kara rośnie, jeśli aborcja jest wykonywana bez zgody kobiety. Z drugiej strony, kary są zmniejszone, jeżeli aborcja jest wykonywana, by uratować honor kobiety przez samą kobietę lub przez potomka, lub krewnego do trzeciego stopnia pokrewieństwa[44]. Natomiast libański Kodeks karny z 1983 r. zabrania aborcji w każdym przypadku. Jednak aborcja przeprowadzona w celu ochrony honoru wiąże się z obniżoną karą[45]. Syryjski Kodeks karny z 1949 r. zakazuje aborcji we wszystkich przypadkach. Poszczególne artykuły określają wymiar kary od sześciu miesięcy do trzech lat więzienia dla każdego wykonującego aborcję, z ciężarną włącznie. Jeden z artykułów stanowi jednak, że kara zostanie zmniejszona kobiecie, która dokonała aborcji, aby uratować jej honor lub osobie, która działa na rzecz ratowania honoru rodziny. W Sudanie, do 1983 r. kwestię aborcji regulował Kodeks karny z 1925 r.[46] Aborcja była dozwolona tylko w przypadku ratowania życia matki. Kobieta w ciąży prowokując własną aborcję z myślą o uniknięciu hańby otrzymuje karę zmniejszoną do dwóch lat pozbawienia wolności i/lub grzywny. Stanowisko to wydaje się być utrzymane przez kodeksy karne z 1983 i 1991 r. Kodeks karny Somalii z 1962 r. zabrania aborcji we wszystkich przypadkach z wyjątkiem ratowania życia matki. Jeśli aborcja została wykonana, aby uratować honor matki lub honor osoby bliskiej, kara może zostać zmniejszona o dwie trzecie. W Palestynie obowiązujące prawa dotyczące aborcji na Zachodnim Brzegu są oparte na zapisach kodeksu z 1960 r. Jordanii i zmienionym prawie z 1963 r. w Jordanii. Przepisy zakazują dobrowolnego przerwania ciąży z lub bez zgody kobiety ciężarnej. Kara wynosi od 7 do 14 lat pozbawienia wolności. W przypadku, gdy kobieta w ciąży decyduje się na aborcję z powodów honorowych, kara zostanie znacznie zmniejszona.

[42] Por. ibidem, s. 131.
[43] Por. ibidem, s. 131.
[44] Por. ibidem, s. 131–132.
[45] Por. ibidem, s. 132.
[46] Por. ibidem, s. 133.

Ustalenia dotyczące statusu embrionu i płodu ludzkiego wpływają także na kwestie związane z „religijnym" ich grzebaniem. Według M.A. Ibn Abidina (zm. w 1836 r.), płód, który nie płakał w momencie urodzenia (czyli był martwy), należy wykąpać rytualnie, nadać mu imię, owinąć w całun i pochować bez modlitwy; i to niezależne od tego, czy ma duszę, czy też nie[47]. Inni autorzy uważają, że nie należy nadawać imienia, kąpać, czy recytować modlitw; jednak płód powinien być pochowany w całunie. Jeszcze inni twierdzą, że działania te powinny być wykonywane tylko wtedy, gdy płód ma duszę.

W naszych rozważaniach dotyczących statusu embrionu i płodu ludzkiego nie nie można pominąć aspektu eschatologicznego tego zagadnienia. Niektórzy zastanawiali się, czy płód, który umiera bez duszy, zostanie wskrzeszony przez Boga w dniu Sądu Ostatecznego[48]. Twierdzili, że płód odrzucony po animacji zostanie wskrzeszony, podczas gdy płód bez duszy, będąc w stanie podobnym do bezpostaciowego ciała (na przykład kamienia) – obrócony w pył.

Z powyższych analiz można wyciągnąć – za Therisą Rogers – kilka wniosków[49]. Płód przed uduchowieniem nie jest muzułmaninem, a nawet osobą. Po upływie odpowiedniego okresu płód staje się muzułmaninem i powinien być odpowiednio traktowany, tzn. pochowany na cmentarzu muzułmańskim i pomszczony w przypadku jego zabójstwa. Płód, który ma duszę, według niektórych relacji może nawet prawnie dziedziczyć.

***

Stanowiska w sprawie statusu embrionu i płodu ludzkiego oraz dopuszczalności aborcji w islamie są różne – przed infuzją duszy aborcja może być: zabroniona, naganna lub dozwolona. Prawnicy i uczeni muzułmańscy są bardziej jednoznaczni w swoich opiniach dotyczących aborcji po animacji – na ogół zezwalają tylko na aborcję terapeutyczną.

Już na zakończenie przytoczmy za D. Atighetchim jeszcze dwie uwagi. Koran i inne źródła prawa muzułmańskiego pełne są odniesień dotyczących rozwoju zarodka i dziś te fragmenty są przedmiotem refleksji muzułmańskich prawników i uczonych[50]. Wielka różnorodność powstałych w przeszłości opinii w tej sprawie nie podważa pewnych wspólnych wartości religii muzułmańskiej. Pierwszą z nich można ująć następująco: „wszystko należy do Boga", w tym rodzina, ciało, życie i zdrowie. Człowieka cieszy posiadanie

[47] Por. ibidem.
[48] Por. ibidem.
[49] Por. T. Rogers, op. cit., s. 123.
[50] Por. D. Atighetchi, op. cit., s. 91.

tego wszystkiego, ale pod warunkiem, że jest on za to odpowiedzialny wobec Stwórcy, który mu to powierzył. Nadużywanie zdrowia, ciała – własnego czy też należącego do kogoś innego – jest grzechem. Druga wartość istotna w religii muzułmańskiej dotyczy wprost wartości ludzkiego życia, które ma być chronione w ramach szariatu. Z tych dwóch wartości wywodzi się następna –zakaz dzieciobójstwa.

I druga uwaga – o ile w dawnych wiekach wiernym przedstawiano na temat statusu ontycznego zarodka i płodu ludzkiego oraz dopuszczalności aborcji różne stanowiska uczonych (wywodzących się z różnych szkół prawnych, czasami nawet funkcjonujących na tym samym terenie), to dziś jedynym ustawodawcą jest państwo. W konsekwencji to jego prawo jest wiążące dla wszystkich obywateli[51].

[51] Por. ibidem, s. 133.

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.11

Marcin Gudajczyk

Rada Konsultacyjna w Królestwie Arabii Saudyjskiej

Miejsce Rady Konsultacyjnej w saudyjskim systemie politycznym

Królestwo Arabii Saudyjskiej jest monarchią absolutną, w której podstawą ustroju politycznego i społecznego jest islam. Zasady systemu ustrojowego Królestwa zostały zawarte w wydanej przez Króla Fahda w 1992 roku *Podstawowej Ustawie Rządowej*, która w artykule 1 stwierdza, że konstytucję państwa stanowi Koran i sunna Proroka. Społeczeństwo saudyjskie ma znikomy wpływ na politykę państwa, gdyż władza podzielona została pomiędzy dwa główne ośrodki – rodzinę królewską oraz zamkniętą grupę uczonych muzułmańskich (alimów)[1]. Do ich kompetencji należy sprawowanie wymiaru sprawiedliwości oraz czuwanie nad przestrzeganiem zasad religijnych. Król natomiast, jako centrum władzy politycznej (oprócz głowy państwa, pełni on także funkcje premiera i przewodniczy Radzie Ministrów), wydaje akty prawne i prowadzi bieżącą politykę państwa[2]. Legitymacja władzy monarszej opiera się na trzech zasadach: *muwāla* (oddanie się poddanych pod opiekę władcy), *taʿāwun* (współpraca między władcą a obywatelami) oraz *tanāṣuḥ* (udzielanie rad władcy przez poddanych)[3].

Obowiązek króla do zasięgania opinii poddanych przed wydaniem decyzji jest jednak dużo starszy i jego rodowodu należy szukać w samym Koranie. Święta księga islamu zawiera bowiem wiele wskazówek dla władców muzułmańskich. Kluczowy jest tu fragment sury *Rodzina Imrana*:

[1] K. Czajkowska, A. Diawoł-Sitko, *Systemy polityczne wybranych państw Bliskiego Wschodu*, Warszawa 2012, s. 241.

[2] *The basic law of governance*, March 1992, Art. 55.

[3] P. Majka, *Arabia Saudyjska i Iran, czyli islamskie królestwo oraz islamska republika*, http://www.almaszrik.uni.lodz.pl/Arabia%20Saudyjska%20i%20Iran.pdf, s. 11.

> I przez miłosierdzie od Boga ty stałeś się dla nich łagodny. Gdybyś był surowy i twardego serca, to oni odeszliby od ciebie. Więc przebacz im i proś Boga o przebaczenie dla nich; **zasięgaj ich rady w każdej sprawie!** A kiedy poweźmiesz decyzję, to zaufaj Bogu! K (3:159).

Monarchia saudyjska od początku swojego istnienia postulowała utworzenie państwa w pełni zgodnego z doktryną muzułmańską. Dlatego już w 1926 roku król ʿAbd al-ʿAzīz as-Suʿūd, pierwszy władca Arabii Saudyjskiej (wówczas jeszcze jako król Nadżdu i Hidżazu) powołał do życia pierwszą Radę Konsultacyjną – jako ciało doradcze składające się głównie z członków rodziny królewskiej. W 1932 roku wraz z proklamowaniem Królestwa Arabii Saudyjskiej znaczenie Rady Konsultacyjnej zaczęło spadać na rzecz Rady Ministrów. Rada Konsultacyjna nigdy nie została formalnie rozwiązana, mimo to przez wiele lat jej aktywność pozostawała znikomą.

Reaktywacja Rady Konsultacyjnej miała miejsce za panowania Króla Fahda, który, w obliczu rosnącego społecznego niezadowolenia z funkcjonowania administracji, podjął próbę reform systemu politycznego Królestwa[4]. Wspomniana już *Podstawowa Ustawa Rządowa* zakładała powołanie Rady Konsultacyjnej oraz określała, w sposób bardzo ogólny, jej kompetencje[5]. Na tej podstawie 1 marca 1992 roku wydany został dekret królewski ustanawiający *Prawo o Radzie Konsultacyjnej* – stanowiące prawną podstawę funkcjonowania Rady. Uzupełniają je przepisy dodatkowe, do których należą między innymi:

- *Regulamin Rady Konsultacyjnej,*
- *Prawa i obowiązki członka Rady Konsultacyjnej,*
- *Zasady i procedury dotyczące odpowiedzialności członka Rady Konsultacyjnej,*
- *Przepisy finansowe i kadrowe Rady Konsultacyjnej.*

Zadania i kompetencje Rady Konsultacyjnej

By pojąć charakter działalności Rady Konsultacyjnej, należy raz jeszcze przyjrzeć się systemowi władzy w Królestwie Arabii Saudyjskiej. Kluczowe jest tu zrozumienie, iż system ten zakłada pełną tożsamość prawa religijnego z prawem krajowym. W tej sytuacji nie jest możliwe mówienie o władzy ustawodawczej, gdyż jedynie Bóg może stanowić prawa. Prawo koraniczne po-

[4] M. Al-Rasheed, *Historia Arabii Saudyjskiej*, Warszawa 2011, s. 225.
[5] Art. 68, *The Basic Law of Governance*.

chodzi jednak z VII wieku naszej ery. I choć wiele z zawartych w nim przepisów da się przenieść na obecne czasy, to jednak brakuje w nim, z oczywistych względów, wielu regulacji kluczowych z punktu widzenia współczesnych realiów społecznych, politycznych i gospodarczych. Przed twórcami *Podstawowej Ustawy Rządowej* stanęło więc nie lada wyzwanie polegające na pogodzeniu tej ortodoksyjnej koncepcji boskiej wszechwładzy z koniecznością zapewnienia państwu możliwości funkcjonowania w nowoczesnym świecie. W ten sposób zrodziła się ciekawa konstrukcja podziału władzy, zakładająca istnienie pionu władzy *regulacyjnej* zamiast *ustawodawczej*. W myśl tej koncepcji król jest ziemskim wykonawcą prawa boskiego. Do niego należy ustanawianie aktów prawnych, które jednak muszą być bezwzględnie zgodne z zasadami prawa muzułmańskiego. W tej kwestii zaś rozstrzygają uczeni muzułmańscy, jako znawcy świętej księgi i wypracowanej przez wieki doktryny oraz Rada Konsultacyjna, która będąc, przynajmniej w teorii, reprezentacją ludu, działa w trosce o interes społeczny.

Artykuł 1 *Prawa o Radzie Konsultacyjnej* wymienia cytowany powyżej fragment Koranu, a także podaje przykład Proroka, który, jak mówi tradycja, konsultował swoje decyzje z członkami wspólnoty religijnej. Tylko taka legitymacja istnienia instytucji Rady Konsultacyjnej stoi w zgodzie z założeniami systemu politycznego opartego na zasadach religii oraz absolutnej władzy monarszej. Artykuł 2 formułuje cele istnienia Rady. Mają nimi być: służenie interesowi publicznemu, zachowanie jedności wspólnoty i bytu państwa oraz troska o sprawy Narodu. Najważniejsze jest jednak, wyrażone na początku tego artykułu, zobowiązanie Rady do działania w zgodzie z zasadami wiary muzułmańskiej i muzułmańskim porządkiem prawnym[6].

Artykuł 15 *Prawa o Radzie Konsultacyjnej* stwierdza, że do zadań Rady należy wyrażanie opinii na tematy bieżącej polityki państwa. W dalszej części wymieniono ogólne kompetencje Rady Konsultacyjnej. Należą do nich:

1. Dyskutowanie nad planami rozwoju ekonomicznego i społecznego;
2. Analizowanie tekstów aktów prawnych (zarówno powszechnie obowiązujących, jak i wewnętrznych), umów i porozumień międzynarodowych oraz umów o koncesjach, a także formułowanie opinii i sugestii, które Rada uzna za stosowne;
3. Dokonywanie wykładni prawa;
4. Analizowanie i ocena rocznych sprawozdań z funkcjonowania ministerstw i innych instytucji rządowych.

[6] *The Law of Majlis Ash-Shura*, March 1992, Art. 2.

Warto poświęcić kilka słów kompetencji do dokonywania wykładni prawa. W Arabii Saudyjskiej obowiązuje prawo religijne, co oznacza, że większość norm prawnych, zwłaszcza tych dotyczących życia społecznego, pochodzi wprost z Koranu lub sunny Proroka. Ich wykładnią i zastosowaniem zajmują się uczeni muzułmańscy oraz sędziowie[7]. Wykładnia dokonywana przez Radę Konsultacyjną nie ma więc na celu ustalenia zakresu stosowania reguł prawa muzułmańskiego, ale zbadanie, czy nowe regulacje „świeckie" nie są sprzeczne z prawem koranicznym[8].

Regulamin Rady Konsultacyjnej zawiera informacje o zasadach prowadzenia obrad Rady. Zgodnie z artykułem 12 posiedzenie zwykłe powinno odbyć się przynajmniej raz na dwa tygodnie. Datę posiedzenia wyznacza Przewodniczący Rady. Przed posiedzeniem wszyscy członkowie Rady otrzymują plan obrad wraz z dokumentami dotyczącymi podejmowanych tematów. Co ciekawe, zgodnie z artykułem 14 *Regulaminu*, członkowie mają obowiązek zapoznania się z tymi dokumentami wyłącznie w siedzibie Rady i pod żadnym pozorem nie mogą wynosić ich poza jej pomieszczenia.

Członkowie Rady, którzy chcą zabrać głos podczas posiedzenia, muszą pisemnie zgłosić ten zamiar Przewodniczącemu[9] (art. 15), który udziela głosu, biorąc pod uwagę kolejność zgłoszenia oraz potrzeby prowadzonej debaty (art. 16). Artykuł 17 przewiduje, że na swoją wypowiedź członek Rady może przeznaczyć maksymalnie dziesięć minut oraz że powinna być ona kierowana do Przewodniczącego, który też jest jedynym uprawnionym do przerywania mówiącemu. Przewodniczący może także, w razie potrzeby, zarządzić przerwę w obradach lub odroczyć dyskusję nad danym tematem (art. 18).

Zgodnie z artykułem 19 *Regulaminu,* z każdego spotkania Rady Konsultacyjnej sporządzane są szczegółowe protokoły zawierające:

- informacje o terminie i czasie posiedzenia;
- wykaz członków obecnych oraz nieobecnych (w przypadku tych drugich uwzględnia się także powód nieobecności);
- podsumowanie prowadzonych dyskusji;
- statystyki głosowań;
- teksty przyjętych uchwał;
- informacje o decyzjach w sprawie przerwania lub odroczenia obrad.

[7] S. Witkowski, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego*, Warszawa 2009, s. 58–59.

[8] Art. 68, *The Basic Law of Governance*.

[9] Szczegółowe informacje o funkcji Przewodniczącego znajdują się w części pracy poświęconej organizacji wewnętrznej Rady Konsultacyjnej.

Po rozpatrzeniu każdej sprawy Rada głosuje nad przyjęciem uchwały, w której wyraża swoją opinię na dany temat. By głosowanie mogło się odbyć, wymagane jest kworum dwóch trzecich członków Rady. Uchwały są przyjmowane zwykłą większością głosów[10]. Podjętą uchwałę Rada przekazuje do rozpatrzenia Radzie Ministrów, gdy dotyczy ona uchwalenia nowego prawa lub zmiany prawa obowiązującego. Jeżeli opinie obu rad są zgodne, król (będący także przewodniczącym Rady Ministrów) wydaje dekret zawierający zaakceptowane postanowienia. W przypadku rozbieżności opinii między Radą Konsultacyjną a Radą Ministrów ostateczna decyzja należy do króla, który może podjąć każdą decyzję, którą uzna za słuszną[11].

Może się jednak zdarzyć, że w pierwszym głosowaniu nad uchwałą nie uda się uzyskać wymaganej większości w Radzie Konsultacyjnej. Głosowanie powtarza się wówczas podczas następnego spotkania Rady. W sytuacji gdy ponownie nie uda się przegłosować uchwały, jej projekt, wraz ze sprawozdaniem z debat oraz wynikami głosowań, należy przedstawić królowi do zapoznania[12].

W części obrad przeznaczonej na głosowanie, niezależnie od charakteru sprawy, nie można prowadzić dodatkowych debat ani prezentacji na temat będący jego przedmiotem. Przewodniczący Rady zawsze oddaje swój głos jako ostatni[13].

Jak już zostało wspomniane, Arabia Saudyjska jest monarchią absolutną. Cała władza skupiona jest w rękach króla, który ograniczony jest jedynie przez zasady prawa religijnego. Ma on jednak pełną swobodę w zakresie wydawania aktów prawnych. Z tego powodu należy wyraźnie podkreślić, że Rada Konsultacyjna ma charakter wyłącznie doradczy, król zaś nie ma obowiązku zastosowania się do jej postanowień. Należy także nadmienić, iż pomimo niewiążącego charakteru postanowień Rady Konsultacyjnej wszystkie projekty aktów prawa powszechnie obowiązującego, a także umowy międzynarodowe i umowy koncesjach muszą zostać przez nią rozpatrzone[14]. Regulacja ta stanowi gwarancję pozycji Rady Konsultacyjnej oraz zabezpiecza, przynajmniej pozornie, przed całkowicie arbitralnymi decyzjami króla.

Rada Konsultacyjna posiada także prawo inicjatywy „ustawodawczej". Grupa dziesięciu członków Rady może bowiem wnieść do króla propozycję ustanowienia nowego aktu prawnego lub zaproponować wprowadzenie poprawki w aktach już obowiązujących[15].

[10] Art. 16, *The Law of Majlis Ash-Shura.*
[11] Ibidem, art. 17.
[12] *The By-Laws of the Majlis Ash-Shura*, March 1992, art. 31.
[13] Ibidem, art. 32.
[14] Art. 18, *The Law of Majlis Ash-Shura.*
[15] Ibidem, art. 23.

Rada może składać wnioski do króla o udostępnienie wszelkich informacji i dokumentów będących w posiadaniu instytucji rządowych, które mogą pomóc jej w wykonywaniu zadań[16]. Rada może także wzywać na swoje posiedzenia wszystkich urzędników państwowych, których wiedza może być przydatna podczas omawiania danej sprawy lub też żądać od nich wyjaśnień w sprawach związanych z funkcjonowaniem administracji[17]. Jako że w Arabii Saudyjskiej praktycznie nie istnieje możliwość prowadzenia publicznej debaty na tematy polityczne i społeczne, posiedzenia Rady Konsultacyjnej stanowią nierzadko forum ożywionej dyskusji i krytyki urzędników. Można tu przytoczyć przykład ministra przemysłu, Hāšima ʿAbdallaha Yamaniego, który przy okazji sprawozdania z przebiegu scalania regionalnych systemów produkcji i dystrybucji energii elektrycznej znalazł się w krzyżowym ogniu pytań o plany podniesienia opłat[18].

Posiedzenia Rady są jawne i otwarte dla publiczności. Jawność obrad może zostać wyłączona w sytuacji, gdy poruszane treści stanowią tajemnicę państwową. Szczegółową procedurę przeprowadzania konkretnych etapów posiedzenia oraz tryb pracy nad poszczególnymi kwestiami należącymi do kompetencji Rady określa drobiazgowo wewnętrzny regulamin – *Zasady pracy Rady i komisji wyspecjalizowanych*.

Organizacja wewnętrzna Rady Konsultacyjnej

Rada Konsultacyjna, pomimo iż jest organem doradczym, a jej postanowienia nie mają charakteru obowiązującego prawa, posiada rozbudowaną organizację wewnętrzną, zbliżoną do tej znanej z licznych ciał ustawodawczych, w tym także do parlamentu polskiego.

Na czele Rady Konsultacyjnej stoi Przewodniczący, wybierany na to stanowisko przez króla. Jego zadania i kompetencje określa rozdział pierwszy *Regulaminu Rady Konsultacyjnej*. Przewodniczący nadzoruje bieżące prace Rady oraz reprezentuje ją przed innymi instytucjami[19]. Do jego obowiązków należy także otwieranie i zamykanie posiedzeń, prowadzenie obrad i dbanie o ich prawidłowy przebieg poprzez udzielanie głosu i dyscyplinowanie członków. W celu zapewniania porządku podczas sesji Rady Przewodniczący może podjąć wszelkie kroki, które uzna za konieczne[20]. Przewodniczący może także

[16] Ibidem, art. 24.
[17] Ibidem, art. 22.
[18] S. Marchand, *Arabia Saudyjska. Zagrożenie*, Warszawa 2004, s. 112.
[19] Art. 1, *The By-Laws of the Majlis Ash-Shura*.
[20] Ibidem, art 3.

zwołać nadzwyczajne posiedzenie Rady, gdy wymaga tego konkretna sytuacja lub gdy omawiany problem ma charakter pilny[21].

Przewodniczący ma także pewne kompetencje w kwestiach administracyjnych i finansowych Rady Konsultacyjnej. Należy do niego sporządzanie corocznych sprawozdań z prac Rady i przedstawienie ich królowi w terminie trzech miesięcy od rozpoczęcia nowego roku. Zawierają one szczegółowe wyliczenie podjętych przez Radę inicjatyw i rozpatrzonych spraw oraz informację o aktualnym stanie prac Rady[22]. Przewodniczący przygotowuje również plan rocznego budżetu Rady oraz składa królowi raport z jego wykonania[23]. Wydaje także zarządzenia wewnętrzne dotyczące kwestii zatrudnienia i wynagrodzenia urzędników i innych pracowników biur Rady Konsultacyjnej[24].

Obok Przewodniczącego istnieje także funkcja Wiceprzewodniczącego Rady Konsultacyjnej, również mianowanego z rozkazu królewskiego. W myśl artykułu piątego *Regulaminu*, Wiceprzewodniczący asystuje Przewodniczącemu lub zastępuje go, podczas gdy ten jest nieobecny. Ma przy tym takie same uprawnienia jak Przewodniczący. Ciekawym rozwiązaniem jest natomiast możliwość powierzenia pełnienia obowiązków Przewodniczącego dowolnej osobie wskazanej przez króla. Ma to miejsce w sytuacji, gdy zarówno Przewodniczący, jak i Wiceprzewodniczący nie mogą wziąć udziału w posiedzeniu Rady[25].

W obrębie Rady Konsultacyjnej funkcjonuje także kolegialny organ kierowniczy, którym jest Komitet Generalny Rady. W jego skład wchodzą Przewodniczący i Wiceprzewodniczący Rady oraz przewodniczący komisji wyspecjalizowanych. Na mocy artykułu 11 *Regulaminu Rady Konsultacyjnej* do zadań Komitetu należy:

- przygotowywanie planów pracy Rady i komisji wyspecjalizowanych;
- opracowywanie porządku dziennego obrad Rady;
- rozstrzyganie sporów powstałych w czasie obrad, zwłaszcza w związku z głosowaniami, rozstrzygnięcia Komitetu są wówczas ostateczne;
- przygotowywanie wewnętrznych regulaminów pracy Rady;
- prowadzenie kontroli wewnętrznej i audytu finansowego Rady.

[21] Ibidem, art. 4.
[22] Ibidem, art. 33.
[23] *The By-Laws of the Majlis Ash-Shura. Financial & Personal Affairs*, March 1992, Art 2.
[24] Art. 34, *The By-Laws of the Majlis Ash-Shura*.
[25] Ibidem, art. 6.

Podobnie jak w przypadku posiedzeń plenarnych Rady, aby spotkanie Komitetu mogło się odbyć obecnych musi być na nim co najmniej dwie trzecie członków. Rozstrzygnięcia podejmuje się zwykłą większością głosów. W przypadku remisu decydujący głos należy do Przewodniczącego[26].

Artykuł 19 *Prawa o Radzie Konsultacyjnej* przewiduje istnienie komisji wyspecjalizowanych, które szczegółowo rozpatrują i opiniują dane zagadnienie oraz przedstawiają swoje wnioski podczas zgromadzenia plenarnego Rady. Dalsze regulacje w sprawie komisji wyspecjalizowanych zawiera rozdział czwarty *Regulaminu Rady Konsultacyjnej*. Zgodnie z artykułem 22 *Regulaminu* w skład komisji wchodzą członkowie Rady w liczbie nie mniejszej niż pięciu. Podstawą obsadzania miejsc w komisjach mają być kwalifikacje członków odpowiadające specjalistycznemu charakterowi ich prac. Jeżeli charakter omawianej sprawy tego wymaga, każda z komisji może utworzyć dodatkowo podkomisje. Regulamin dopuszcza także powoływanie komisji nadzwyczajnych dla zajęcia się sprawami nietypowymi lub nagłymi.

Pracami każdej komisji kieruje jej przewodniczący, który także występuje w jej imieniu podczas posiedzeń plenarnych Rady. W przypadku nieobecności przewodniczącego jego funkcję pełni wiceprzewodniczący, a w razie absencji ich obu – najstarszy wiekiem członek komisji[27].

Komisje wyspecjalizowane rozpatrują sprawy wchodzące w zakres ich właściwości przekazane im na posiedzeniu plenarnym Rady lub przez jej Przewodniczącego. Jeżeli sprawa dotyka zagadnień z zakresu działania więcej niż jednej komisji, to mogą one podjąć prace wspólnie. W takiej sytuacji pracami komisji połączonych kieruje Przewodniczący Rady.

W celu zapewnienia jak najwyższej jakości prac komisji *Regulamin* pozwala na przedłożenie podczas jej prac pisemnych opinii przez każdego członka Rady, nawet jeżeli nie jest on członkiem danej komisji[28]. Komisje mogą także, za zgodą Przewodniczącego, korzystać z pomocy i opinii specjalistów zewnętrznych, niebędących członkami Rady Konsultacyjnej[29].

Zasady dotyczące kworum oraz wymaganej większości podczas głosowań w komisjach nie różnią się od tych właściwych dla posiedzeń Komitetu Generalnego Rady. Po zakończeniu merytorycznego rozpatrywania sprawy komisja przygotowuje raport zawierający analizę i opinię dotyczącą kwestii będącej

[26] Ibidem, art. 9.
[27] Ibidem, art. 24.
[28] Ibidem, art. 28.
[29] Art. 20, *The Law of Majlis Ash-Shura*.

przedmiotem prac. Raport ten przedstawiany jest na posiedzeniu plenarnym Rady. Jeśli w czasie prac komisji pojawiły się zdania odrębne, powinny one zostać także przedstawione w raporcie[30].

Obecnie istnieje 13 stałych komisji, których zakres działania odpowiada właściwym działom administracji rządowej:

1. Komisja ds. Islamu i Prawa,
2. Komisja ds. Społecznych, Rodzinnych oraz Młodzieży,
3. Komisja ds. Gospodarki i Energetyki,
4. Komisja ds. Bezpieczeństwa,
5. Komisja ds. Edukacji i Badań Naukowych,
6. Komisja ds. Kultury i Mediów,
7. Komisja Spraw Zagranicznych,
8. Komisja ds. Zdrowia i Środowiska,
9. Komisja ds. Finansów,
10. Komisja ds. Transportu, Komunikacji i Cyfryzacji,
11. Komisja ds. Mieszkalnictwa, Wody i Usług Publicznych,
12. Komisja ds. Administracji i Zasobów Ludzkich,
13. Komisja Praw Człowieka oraz Zażaleń.

Nad sprawami finansowymi i administracyjnymi Rady Konsultacyjnej czuwa Sekretarz Generalny. Ma on prawo uczestniczenia w posiedzeniach Rady i Komitetu Generalnego. Do jego zadań należy także nadzór nad przygotowaniem protokołów z posiedzeń oraz obsługa kancelaryjna Rady[31]. Swoje zadania realizuje przy pomocy rozbudowanej struktury biur i departamentów odpowiedzialnych za poszczególne aspekty działalności Rady.

Członkowie Rady Konsultacyjnej

Początkowo Rada Konsultacyjna liczyła 60 członków. Liczba ta była kilkukrotnie zwiększana, aż do osiągnięcia obecnego stanu – 150 członków. Wszystkich mianuje indywidualnie król spośród uczonych oraz osób wyróżniających się wiedzą, doświadczeniem i kwalifikacjami[32]. Monarcha ma swobodę przyznawania nominacji, ograniczony jest jedynie przez artykuł 4 *Prawa o Radzie Konsultacyjnej*, w myśl którego nominowana osoba musi posiadać obywatelstwo saudyjskie od urodzenia, mieć ukończone 30 lat oraz cieszyć się

[30] Art. 30, *The By-Laws of the Majlis Ash-Shura*.
[31] Ibidem, art. 7.
[32] Art. 3, *The Law of Majlis Ash-Shura*.

nieposzlakowaną opinią. Zakazane jest łączenie członkostwa w Radzie z zajmowaniem innych urzędów państwowych bez wyraźnej zgody króla[33]. Kadencja członków Rady trwa 4 lata. Król dokonuje nominacji członków nowej Rady najpóźniej na dwa miesiące przed upływem kadencji Rady urzędującej. Za każdym razem król dokonując nominacji, musi wymienić co najmniej połowę składu Rady[34]. Członek Rady może zrezygnować z pełnionej funkcji. W takiej sytuacji król powołuje w jego miejsce inną osobę, która jednak pełni obowiązki do czasu zakończenia podstawowej kadencji swojego poprzednika[35]. Ta zasada znajduje zastosowanie także w przypadku zaistnienia wakatu z jakichkolwiek innych przyczyn.

Przed objęciem swojej funkcji każdy nowo mianowany członek Rady Konsultacyjnej składa przed królem przysięgę:

> Przysięgam na Boga wszechmogącego być lojalnym wobec mojej religii, mojego króla i kraju. Przysięgam dochować tajemnicy państwa, strzec jego interesów i praw oraz wykonywać moje obowiązki ze szczerością, prawością, lojalnością i uczciwością[36].

Treść przysięgi jest o tyle ważna, że zawiera w sobie streszczenie głównych zasad saudyjskiego systemu politycznego i prawnego. Na pierwsze miejsce wysuwa się oczywiście islam jako podstawa ustrojowa Królestwa. Zaraz potem znajduje się nawiązanie do absolutnej władzy monarszej, będącej „ziemskim" substratem tego w pełni wyznaniowego państwa. Dopiero na ostatnim miejscu odnajdujemy dobro kraju. Nie powinno to jednak dziwić – pamiętać należy bowiem, że Rada Konsultacyjna nie stanowi obieralnej reprezentacji narodu w rozumieniu demokracji zachodnich.

Dalsze wymagania co do członków Rady Konsultacyjnej zawiera regulamin *Prawa i obowiązki członka Rady Konsultacyjnej.* Zgodnie z artykułem 5 muszą oni zachowywać zawsze w swojej pracy bezstronność i obiektywizm. Niedopuszczalne jest podnoszenie spraw prywatnych oraz takich, które stoją w sprzeczności z interesem publicznym.

Członkostwo w Radzie Konsultacyjnej wiąże się także z ograniczeniami w możliwości wykonywania pracy zawodowej. Na korzyść członków Rady, którzy na czas pełnienia funkcji zrezygnowali całkowicie z innej działalności publicznej działają przepisy, w myśl których po zakończeniu urzędowania

[33] Ibidem, art. 9.
[34] Ibidem, art. 13.
[35] *By-Laws on the Rights and Duties of Majlis Ash-Shura Members*, March 1992, art. 1.
[36] Art. 11, *The Law of Majlis Ash-Shura.*

mogą oni wrócić na zajmowane wcześniej stanowisko, a okres sprawowania mandatu uwzględnia się przy decyzjach o promocjach i awansach[37]. Także inne przepisy o uposażeniu członka Rady Konsultacyjnej oraz jego uprawnieniach emerytalnych wpływają na znaczny prestiż tej funkcji i gwarantują możliwość godnego i uczciwego jej sprawowania.

Początkowo do Rady Konsultacyjnej mianowani byli wyłącznie mężczyźni. Za sprawą reform króla ʿAbdallaha (1924–2015) kobiety zostały dopuszczone do prac Rady. Od 2006 roku mogły one pełnić funkcję zewnętrznych konsultantów, zaś od roku 2013, za sprawą dwóch królewskich dekretów, kobiety mogą zasiadać w Radzie Konsultacyjnej jako pełnoprawne członkinie, a także mają tam zagwarantowane co najmniej 20 procent mandatów (30 miejsc). Pomimo ograniczeń zawartych w tych dekretach, a wynikających z dominującej w Arabii Saudyjskiej wahhabickiej doktryny islamu (konieczność pełnego zakrywania ciała, zasiadanie w specjalnie wydzielonej części sali obrad czy nawet wchodzenie do siedziby Rady przez osobne drzwi), kobiety biorą aktywny udział w pracach Rady Konsultacyjnej.

Warto nadmienić, iż w związku z eksperckim charakterem Rady Konsultacyjnej w jej skład wchodzą wysoko wykwalifikowani specjaliści wielu dziedzin. Wszyscy członkowie Rady posiadają wykształcenie wyższe, a większość także stopień doktora. Oprócz uznanych prawników zasiadają w niej ekonomiści i politolodzy oraz przedstawiciele środowisk zawodowych takich jak inżynierowie czy lekarze. Taki skład Rady wpływa na jakość jej prac oraz wysoki poziom merytoryczny uchwał.

Artykuł 6 *Praw i obowiązków członka Rady Konsultacyjnej* nakłada na członków zobowiązanie do regularnego uczestnictwa w obradach Rady oraz przedstawienie pisemnego usprawiedliwienia ewentualnych nieobecności. Naruszenie tych zasad jak również każda inna forma zaniedbywania obowiązków bądź też zachowanie nielicujące z powagą sprawowanej funkcji może być podstawą do wszczęcia wobec członka Rady postępowania dyscyplinarnego[38]. W tym celu specjalnie powołane przez Przewodniczącego Rady trzyosobowe kolegium bada zachowanie członka Rady, wysłuchuje jego wyjaśnień i orzeka o ewentualnych karach. Należą do nich pisemne upomnienie, potrącenie miesięcznego wynagrodzenia lub wygaśnięcie mandatu[39]. W ostatnim przypadku stosowny wniosek kierowany jest do króla, który

[37] Art. 3, *By-Laws on the Rights and duties of Majlis Ash-Shura Members*.

[38] Art. 6, *The Law of Majlis Ash-Shura*.

[39] *Rules and procedures for the investigation and trial of Majlis Ash-Shura member*, March 1992, art. 1.

podejmuje ostateczną decyzję o wykluczeniu członka Rady. Należy także pamiętać, iż jest to wyłącznie procedura dyscyplinarna prowadzona przez Radę Konsultacyjną wobec jej członków. Jej zastosowanie nie wyklucza wszczęcia wobec członka Rady osobnego postępowania karnego lub możliwości wytoczenia przeciw niemu powództwa cywilnego[40].

Zakończenie

Wysoki poziom merytoryczny prac Rady Konsultacyjnej oraz jej wpływ na rozwój i kształtowanie saudyjskiego systemu politycznego i prawnego zyskały uznanie społeczności międzynarodowej. W 2003 roku Rada Konsultacyjna Królestwa Arabii Saudyjskiej została członkiem Unii Międzyparlamentarnej. Członkowie Rady coraz częściej zabierają głos w sprawach kluczowych dla państwa i nie boją się podejmować tematów, które w saudyjskiej przestrzeni publicznej uznawane są za tabu. Na przykład po wydarzeniach z 11 września książę Nāyif Ibn ʻAbd al-ʻAzīz, ówczesny minister spraw wewnętrznych, został poproszony o złożenie wyjaśnień w sprawie finansowania saudyjskich organizacji charytatywnych, które podejrzewa się o pomoc ugrupowaniom terrorystycznym.

Mimo to nie można uznać Rady Konsultacyjnej za instytucję demokratyczną przede wszystkim dlatego, że jej postanowienia mają wyłącznie doradczy charakter. Ostateczna decyzja zawsze należy do króla, który może całkowicie zlekceważyć opinię Rady[41]. Także skład Rady nie jest odwzorowaniem struktury ani poglądów społeczeństwa. Powoływani przez króla specjaliści, w większości po studiach zagranicznych, stanowią intelektualną elitę, która dąży do stopniowego reformowania kraju, często wbrew woli konserwatywnego społeczeństwa. Dlatego właśnie Radę Konsultacyjną należy uznać nie za parlament, ale za specyficzną hybrydę rady legislacyjnej i izby obrachunkowej. Taki jednak zamysł przyświecał podczas jej tworzenia. Zdaniem panującej dynastii, naród saudyjski nie jest jeszcze gotów na w pełni demokratyczną instytucję przedstawicielską. Jeszcze przed inauguracją odnowionej Rady Konsultacyjnej książę ʻAbd al-ʻAzīz ʻIbn Salmān powiedział w jednym z wywiadów:

> Zorganizujcie dziś wolne wybory w Arabii Saudyjskiej, a otrzymacie parlament złożony z członków fundamentalistycznego kleru i beduińskich klanów. Czy tego właśnie chcecie?[42]

[40] Ibidem, art. 5.

[41] Należy jednak zauważyć, że w ciągu ostatnich lat tylko kilkukrotnie król postąpił wbrew zaleceniom Rady, która cieszy się ze strony monarchii dużym uznaniem.

[42] S. Marchand, op. cit., s. 113.

Praktyka funkcjonowania Rady Konsultacyjnej pokazuje, że odgrywa ona coraz większą rolą w systemie politycznym Arabii Saudyjskiej. Stanowi także forum dialogu oraz swoisty poligon doświadczalny dla reform społecznych i obyczajowych, a jeśli tendencje reformatorskie monarchii utrzymają się, ma ona szansę stać się w przyszłości pełnoprawnym parlamentem.

ARABSKA WIOSNA

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.12

Marcin Szydzisz

Sprawa palestyńska a Arabska Wiosna

Wydarzenia, które nazywamy Arabską Wiosną, głęboko wpłynęły na bliskowschodnią rzeczywistość. Nie tylko dotykały one państw i społeczeństw, które bezpośrednio w nich uczestniczyły, ale miały również duże znaczenie dla całego regionu. Obecnie dynamika wydarzeń rewolucyjnych się wyczerpała. Można mówić nawet o pewnym regresie i powrocie do *status quo ante*. Jednak nie można wykluczyć scenariusza, że do zdarzeń o podobnym charakterze ponownie dojdzie. Powody, dla których ludzie wyszli na ulicę, wciąż istnieją.

Refleksja nad sytuacją Palestyńczyków podczas tzw. Arabskiej Wiosny wydaje się zasadna z dwóch podstawowych powodów. Po pierwsze, są oni narodem, który od zawsze ogniskował zainteresowanie swoich arabskich sąsiadów. Po drugie, rewolucyjne wrzenie jest czymś charakterystycznym i typowym dla tej nacji. Ciągła konfrontacja z Izraelem powoduje, że są oni nastawieni na realizację swoich strategicznych celów nawet za cenę zbrojnego konfliktu.

W niniejszym artykule postaram się odpowiedzieć na pytanie, jak zmieniająca się sytuacja w państwach arabskich (przede wszystkich sąsiadujących z obszarami Palestyny) wpływała na politykę władz Autonomii. Przeanalizuję również pozytywne i negatywne następstwa Arabskiej Wiosny poprzez palestyński pryzmat.

Moje refleksje będą dotyczyły czterech podstawowych zagadnień. Po pierwsze, opiszę, jak rewolucjoniści odnosili się do tzw. sprawy palestyńskiej. Po drugie, wspomnę o „palestyńskiej arabskiej wiośnie", czyli o wydarzeniach mających charakter rewolucyjny, które miały miejsce na obszarach zamieszkałych przez Palestyńczyków. Po trzecie, zasygnalizuję, na ile palestyńscy uchodźcy zaangażowali się w działania rewolucyjne. Po czwarte, nakreślę, w jaki sposób wydarzenia na Bliskim Wschodzie wpłynęły na postrzeganie przez świat postulatów Palestyńczyków.

„Rewolucjoniści" a sprawa palestyńska

Na początku trzeba przypomnieć, że kraje arabskie zawsze deklarowały wsparcie dla roszczeń Palestyńczyków. Najczęściej pomoc ta ograniczała się jedynie do werbalnych deklaracji. Często też okazywało się, że za cenę realizacji własnych interesów odchodziła ona na dalszy plan[1].

Propaganda propalestyńska reżimów arabskich była bowiem tematem zastępczym. Eksponowano ją, by społeczeństwo oderwać od problemów wewnętrznych i skanalizować jego niezadowolenia na tym bezpiecznym, z punktu widzenia władz, problemie. Taki mechanizm stosowały zarówno władze w Kairze, jak i Damaszku[2].

Można było oczekiwać, że nowe rewolucyjne siły będą w sposób bardziej wymierny popierać swoich arabskich „braci". Jednak spośród państw, w których doszło do rewolucji, jedynie nowe władze Egiptu nie ograniczyły się do werbalnego wsparcia Palestyńczyków i podjęły jakieś realne działania. Kair w interesie Palestyńczyków działał przede wszystkim na płaszczyźnie dyplomatycznej. Dzięki wstawiennictwu egipskich władz doszło do podpisania umowy koalicyjnej między Fatahem i Hamasem w maju 2011 roku, której efektem miało być powołanie rządu jedności narodowej (ostatecznie taki rząd jednak nie powstał).

Egipskie władze udzielały Palestyńczykom wsparcia także podczas izraelskiej operacji Filar obrony (listopad 2012), Deklarowano wtedy gotowość pomocy w leczeniu rannych, a w atakowanej Strefie Gazy zjawili się egipscy lekarze. Podjęto wówczas również wiele działań dyplomatycznych. Wizytę w Gazie złożyli egipski premier oraz minister spraw zagranicznych, a co najważniejsze, to dzięki egipskiej mediacji doszło do zawarcia rozejmu między walczącymi stronami. Gwarantem porozumienia został Kair.

Intensywność dyplomatycznego zaangażowania manifestowało postawę Egiptu. Po rewolucji nie zamierzał on wycofać się z roli regionalnego mocarstwa i nadal chciał być rzecznikiem interesów Palestyńczyków. Może jeszcze bardziej wymiernym działaniem władz w Kairze na rzecz tego narodu była

[1] Taki scenariusz miał miejsce po podpisaniu pokoju pomiędzy Izraelem a Egiptem (1979). Kair – dotychczasowy zagorzały rzecznik interesów palestyńskich – nie bronił zapisów, które miały doprowadzić do powołania palestyńskiej autonomii.

[2] Pisał o tym np. Mark Katz (profesor George Mason University in Fairfax) w analizie dotyczącej wpływu Arabskiej Wiosny na konflikt izraelsko-palestyński. M. Katz, *The Arab Spring and the Israeli/Palestinian Conflict: international implications*, http://eng.globalafairs.ru/number/The-Arab-Spring-and-the-IsraeliPalestinian-Conflict-international-implications-15933, data odczytu 30 lipca 2014.

decyzja o otwarciu przejścia granicznego w Rafah. Spowodowała ona poluzowanie dotychczasowej całkowitej izolacji Strefy Gazy. Od maja 2011 roku zaczęto pozwalać na ruch osobowy na tym przejściu. Ostatecznie otworzono je w lipcu 2012 roku, gdy prezydentem Egiptu był Mohammed Mursi, wywodzący się z Bractwa Muzułmańskiego, ideologicznie związanego z Hamasem.

Dojście do władzy Bractwa spowodowało zmianę w podejściu do Izraela (znaczne ochłodzenie wzajemnych relacji), ale także odwrócenie sojuszy w przypadku Palestyńczyków. Za czasów Hosniego Mubaraka w wewnętrznym sporze palestyńskim Egipt wspierał Fatah, po rewolucji można zaobserwować znacznie większą sympatię dla ideologicznie bliskiego Hamasu. Czytelnym wyrazem zmiany tej polityki było otwarcie granicy w Rafah.

O pewnym, symbolicznym wsparciu można mówić także w przypadku Tunezji. Po obaleniu dyktatury Ben Alego nowe władze zorganizowały konferencję poświęconą sytuacji palestyńskich więźniów (listopad 2012). Podczas tego spotkania prezydent Tunezji, Moncef Maurzouki, mówił, że Palestyńczycy dali wzór rewolucji tunezyjskiej oraz że Tunezja popiera sprawę palestyńską „teraz nawet w większym stopniu niż kiedykolwiek w przeszłości". Dodał również, że Tunezja – państwo i obywatele są „otwarci na palestyńskich braci i siostry bardziej niż kiedykolwiek, a Palestyna jest w sercach wszystkich Tunezyjczyków"[3]. Także w trakcie operacji Protective Edge (lipiec 2014) prezydent Tunezji nazywał ją „agresją" i wzywał do jedności krajów arabskich. W swoim oświadczeniu zachęcał również obywateli do marszów solidarności z Palestyńczykami[4]. Podobne oświadczenie wydał rząd tymczasowy w Syrii, protestując przeciwko „skandalicznej izraelskiej agresji przeciwko palestyńskim braciom"[5]. Można odnieść wrażenie, że same społeczeństwa państw arabskich mają do sprawy palestyńskiej cieplejszy stosunek i gotowe są wywrzeć presję na swoje rządy, by te w sposób bardziej wymierny akcentowały propalestyńskie stanowisko. Szczególnie wyraźne było to podczas wydarzeń

[3] *Palestinians „gave Tunisia first lessons about revolution"*, https://www.middleeastmonitor.com/news/middle-east/4605-palestinians-qgave-tunisia-first-lessons-about-revolutionq?tmpl=component&page=, data odczytu 30 lipca 2014.

[4] *Tunisian president calls for exceptional meeting of Arab Leaque on Gaza crisis* (24 lipca 2014), https://www.middleeastmonitor.com/news/africa/13018-tunisian-president-calls-for-exceptional-meeting-of-arab-league-on-gaza-crisis, data odczytu 30 lipca 2014.

[5] *Statement issued by the Presidency of the Syrian interim government about the blatant Israeli aggression against the Palestinian brothers in the Gaza Strip and the West Bank*, http://www.syriaig.org/en/index.php/content-category-3/1838-a-statement-issued-by-the-presidency-of-the-syrian-interim-government-about-the-blatant-israeli-aggression-against-the-palestinian-brothers-in-the-gaza-strip-and-the-west-bank-2, data odczytu 30 lipca 2014.

rewolucyjnych w Egipcie. W tym państwie doszło do dwóch bardzo poważnych incydentów. W sierpniu i we wrześniu 2011 roku w Kairze, podczas propalestyńskich demonstracji zaatakowano izraelską ambasadę. Podczas tego drugiego ataku tłum wdarł się do placówki i ją zdemolował.

Także w Syrii i Tunezji miały miejsce propalestyńskie akcje. W maju i czerwcu 2012 roku doszło do marszów, których celem było przedarcie się aktywistów propalestyńskich na teren Izraela[6]. W lipcu 2014 roku również Tunezyjczycy protestowali przeciwko interwencji izraelskich wojsk w Strefie Gazy[7].

Propalestyńskie nastawienie społeczeństw arabskich namacalnie unaoczniają sondaże opinii publicznej. Wiosną 2013 roku Pew Research Centre zapytało respondentów (m.in. z Tunezji i Egiptu), z którą stroną konfliktu sympatyzują. Okazało się, że 94% Egipcjan i 98% Tunezyjczyków popiera Palestyńczyków (Izrael popiera jedynie 1% mieszkańców Tunezji, a 2% Egipcjan sympatyzuje z obiema stronami). Na kolejne pytanie, czy władze krajowe robią dostatecznie dużo, by pomóc Palestyńczykom osiągnąć własne państwo, aż 67% Tunezyjczyków i 42% Egipcjan stwierdziło, że działania rządów krajowych powinny być intensywniejsze. Tylko 14% obywateli Egiptu i 7% Tunezyjczyków uważało, że ich kraje za bardzo angażują się na rzecz palestyńskiego państwa[8].

Wydarzenia w Palestynie

Rewolucje, które wybuchły w krajach regionu, wpływały również na sytuację w Palestynie. Wyrazem tego oddziaływania były: po pierwsze, spontaniczne manifestacje solidarności z demonstrantami, a po drugie, próby rewolucyjne na obszarze Autonomii.

Podobnie jak na innych obszarach, także w Palestynie doszło do wydarzeń, które można uznać za nieśmiałą próbę rewolucji. W marcu 2011 roku na ulicę

[6] G. Biger, *Israel was infiltrated, but no real borders were crossed*, http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/israel-was-infiltrated-but-no-real-borders-were-crossed-1.362215, data odczytu 30 lipca 2014.

[7] *In Pictures: Global Gaza solidarity protests. From Jakarta, Indonesia to Berlin, Germany, protests have been staged in condemnation of Israel's offensive on Gaza*, http://www.aljazeera.com/indepth/inpictures/2014/07/pictures-pro-palestinian-protes-201471811179953166.html, data odczytu 30 lipca 2014.

[8] *Despite Their Wide Differences, Many Israelis and Palestinians Want Bigger Role for Obama in Resolving Conflict. Survey Report*, http://www.pewglobal.org/2013/05/09/despite-their-wide-differences-many-israelis-and-palestinians-want-bigger-role-for-obama-in-resolving-conflict/, data odczytu 30 lipca 2014.

Ramallah, Jeninu, Gazy i Betlejem wyszły grupy demonstrantów. Powstało miasteczko namiotowe, rozpoczęto protesty głodowe. Młodzi ludzie, którzy wyszli na ulicę, żądali wolnych wyborów, domagali się utworzenia rządu jedności narodowej, chcieli bardziej transparentnych zasad funkcjonowania elit politycznych oraz ograniczenia korupcji.

Demonstranci zorganizowali się w dwie grupy: Ruch 15 Marca oraz Hirak Shababa al-Mustaqil (Independent Youth Movement). Jednak w przeciwieństwie do komentarzy, które pojawiły się w 2011 roku, nie doszło do kolejnej intifady. Moim zdaniem, stało się tak dlatego, że Palestyńczycy nie do końca się odnaleźli w rzeczywistości rewolucji arabskich. Rewolucje były wymierzone przeciwko własnym władzom. Społeczeństwo palestyńskie za podstawowego wroga uważa Izrael. Walka przeciwko własnemu reżimowi (choć uzasadniona – bezrobocie, korupcja, zła sytuacja gospodarcza, brak wyborów) mogła być uznawana za działanie wzmacniające izraelskiego „okupanta". Potencjalni rewolucjoniści zdawali sobie sprawę, że niektórzy właśnie dlatego zarzucaliby im działalność rozłamową, a może nawet zdradę.

Na brak poważniejszej aktywności na ziemiach palestyńskich miał wpływ też fakt, że napięcia społeczno-polityczne są tam permanentne. Rewolucje w sąsiednich krajach oddziaływały na Palestyńczyków, ale duża część z nich w jakimś sensie jest już zmęczona stanem nieprzerwanej „rewolucyjności". Pierwsza intifada, intifada Al-Aksa, konflikt pomiędzy Fatahem a Hamasem, ciągłe napięcia na linii Izrael-Palestyńczycy kanalizowały społeczne niezadowolenie, dlatego nie było w Autonomii Palestyńskiej dobrego gruntu pod kolejną rewolucję.

Palestyńczycy na ogół z sympatią patrzyli na wydarzenia w krajach sąsiednich. Zaraz po wybuchu rewolucji doszło do manifestacji, w których ludność spontanicznie wyrażała poparcie dla demonstrantów w Tunezji i Egipcie (Ramallah). Manifestacje nie były jednak zbyt liczne i spotkały się z negatywną reakcją władz[9].

Co ważne, władze palestyńskie wprost nie odnosiły do wydarzeń rewolucyjnych w krajach są sąsiednich (np. Hamas ideologicznie związany z Braćmi Muzułmanami nie protestował przeciwko obaleniu Mursiego). Brak jakichkolwiek reakcji władz palestyńskich wynikał z ich pozycji. Nie są one rów-

[9] Władze Autonomii nie zezwalały na ich przeprowadzenia. Co ciekawe, w tym samym czasie zezwoliły na manifestowanie poparcia dla Hosniego Mubaraka (na demonstrację przyszło jedynie 10 osób). *PA bans anti-Mubarak protest*, http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4023635,00.html, data odczytu 19 sierpnia 2014.

norzędnym podmiotem w stosunku do swoich sąsiadów. Popieranie tej czy innej grupy wiązałoby się z dużym ryzykiem. Poza tym muszą się one liczyć, że ich stanowisko będzie miało wpływ na sytuacje uchodźców palestyńskich (szczególnie w Syrii). Nie bez znaczenia jest również fakt, że zarówno Fatah, jak i Hamas łączyły ścisłe relacje z niektórymi zagrożonymi reżimami.

Za częściową deklarację poparcia dla którejś ze stron konfliktu można uznać decyzję Hamasu, który stanął po stronie rebeliantów w Syrii (luty 2012). Khalid Maszal opuścił Syrię (styczeń), a w lutym Ismail Hanija w publicznym przemówieniu wyraził poparcie dla rebeliantów[10]. Także niektórzy prominentni działacze Organizacji Wyzwolenia Palestyny zdecydowali się wypowiedzieć na temat wydarzeń w Syrii. Atak wojsk wiernych prezydentowi Baszszarowi al-Asadowi na obóz uchodźców palestyńskich w Latakii (2012) sekretarz generalny OWP, Abed Rabbo, nazwał „zbrodnią przeciwko ludzkości". Jednak z drugiej strony, Nour Abdulhadi, przedstawiciel OWP w Syrii ds. politycznych twierdził, że uchodźcy powinni wspierać reżim[11]. W ramach kronikarskiej uczciwości należy odnotować także, że Hamas już w lutym 2011 roku „zdecydowanie potępił masakry, naloty i ogień artyleryjski" użyty przeciwko cywilom przez reżim Muammara al-Kaddafiego[12].

Rewolucje w krajach sąsiednich oddziaływały jednak w sposób wymierny na sytuację w Palestynie. Za ich skutek można uznać ofensywę dyplomatyczną władz Autonomii, która miała na celu podniesienie statusu Palestyny w ONZ. Na pewno wydarzenia w krajach arabskich ją pozytywnie stymulowały, nawet jeśli zostałaby ona podjęta w innych okolicznościach. Rząd w Ramallah dążył do osiągnięcia sukcesu i zwrócenia uwagi świata na nierozwiązaną kwestię palestyńską. Można przypuszczać, że intensywność palestyńskich starań byłaby mniejsza, gdyby nie wydarzenia w otaczających ją krajach arabskich. Działania na forum ONZ doprowadziły do wzrostu notowań rządzącego Zachodnim Brzegiem Fatahu i odwróciły uwagę od nierozwiązanych problemów wewnętrznych. Tym samym doprowadziły również do zmniejszenia się napięć społecznych i oddaliły groźbę wybuchu niezadowolenia.

[10] F. Akram, *In Break, Hamas Supports Syrian Opposition*, http://www.nytimes.com/2012/02/25/world/middleeast/hamas-leader-supports-syrian-opposition.html?_r=0, data odczytu 19 sierpnia 2014.

[11] S. Nashashibi, *The Palestinian dilemma over Syria*, http://www.theguardian.com/commentisfree/2012/jul/27/palestinian-dilemma-syria, data odczytu 19 sierpnia 2014.

[12] *Hamas condemns violence against Libyan protestors*, http://english.peopledaily.com.cn/90001/90777/90854/7296429.html, data odczytu 19 sierpnia 2014.

Uchodźcy palestyńscy i ich podejście do arabskich powstań

Duże grupy Palestyńczyków żyją w różnych państwach regionu, ale spośród państw, w których doszło do rewolucji, w zwartych skupiskach mieszkają jedynie w Syrii (około 420 tys. uchodźców). W konflikcie wewnętrznym, który tam wybuchł, starali się zachować maksymalnie daleko posuniętą neutralność. Ostatecznie jednak nie do końca się to udało – i tak zostali tym konfliktem boleśnie dotknięci.

Część elit palestyńskich od samego początku deklarowała wsparcie dla reżimu rządzącego krajem prezydenta Asada, szczególnie aktywni byli członkowie Ludowego Frontu Wyzwolenia Palestyny – Generalne Dowództwo. Działacze tego ugrupowania byli i są tradycyjnymi sojusznikami władz syryjskich[13].

Syryjski reżim od zawsze wspierał postulaty palestyńskie. Dogmatyczna antyizraelskość rządów Asadów skłaniała do radykalnego artykułowania sprawy palestyńskiej. Najmocniejszy wpływ, co zrozumiałe, polityka reżimu miała na uchodźców palestyńskich. Z jednej strony więc naturalne wydawało się, że mieszkający w Syrii Palestyńczycy, ze względu na długoletnie związki, staną po stronie władz w Damaszku. Z drugiej jednak musieli się oni sprzeniewierzyć wartościom takim jak wolność, godność i szacunek, o które upomnieli się powstańcy. Uchodźcy palestyńscy stanęli przed trudnym wyborem: popierać przychylny, przynajmniej deklaratoryjnie, im reżim, czy stanąć po stronie tych, którzy przynajmniej teoretycznie walczyli o realizację tych samych ideałów[14]. Sytuację jeszcze bardziej komplikuje fakt, że większość Palestyńczyków jest muzułmanami sunnitami (tak jak znaczna część rebeliantów), podczas gdy elity rządzące Syrią należą do innych grup religijnych (przede wszystkim alawitów).

Bolesnym doświadczeniem dla całej wspólnoty palestyńskiej w Syrii było oblężenie obozu uchodźców Jarmuk w okolicach Damaszków. Od lipca 2013 roku do lutego 2014 roku obóz był odcięty od świata. Większość jego mieszkańców uciekła (przed wojną żyło w nim blisko 160 tys. osób). Pozostało około

[13] Wśród uchodźców palestyńskich można było znaleźć również sympatyków innych formacji politycznych, którzy popierali władzę prezydenta Asada. Szerzej pisała o tym Magda Quandil. M. Quandil, *The Syrian Revolution and the Palestinian Refugees in Syria: Realities and risks; report*, maj 2012, http://studies.aljazeera.net/ResourceGallery/media/Documents/2012/5/2/201252132022536734The%20Syrian%20Revolution%20and%20Palestinian%20Refugees%20in%20Syria.pdf, data odczytu 20 sierpnia 2014.

[14] O takim napięciu pisał w lutym 2013 r. Tarik Hammoud w analizie dotyczącej palestyńskich uchodźców w Syrii. T. Hammoud, *Palestinian refugees and the Syrian Revolution*, luty 2013, s. 38.

18 tys. osób – bez dostępu do czystej wody, jedzenia i lekarstw. Dramatyczna sytuacja doprowadziła do śmierci około 100 spośród nich[15].

Położenie Palestyńczyków w Syrii jest nadal wyjątkowo ciężkie. Każda z walczących stron traktuje ich z dużą nieufnością. Wydaje się, że ich sytuacja nie ulegnie poprawie w najbliższej przyszłości. Nie sprawdziła się polityka neutralności i nieangażowania się w konflikt, jaką starała się przyjąć większość tej populacji. Czasami jedynym wyjściem pozostawała ucieczka. Szacuje się, że ponad połowa spośród palestyńskich uchodźców zdecydowało się opuścić swoje dotychczasowe miejsca zamieszkania[16].

Wydarzenia na Bliskim Wschodzie i ich wpływ na postrzeganie przez świat postulatów Palestyńczyków

Ostatnie zagadnienie jest szczególnie trudne do analizy. Nie dysponujemy bowiem żadnymi, twardymi danymi. Wydaje się jednak, że można sformułować i obronić dwie podstawowe tezy. Po pierwsze, że uwaga świata w większym stopniu skupiła się na arabskich powstaniach, co naturalnie wpłynęło na zmniejszenie zainteresowania sprawą palestyńską. Po drugie, państwa regionu skoncentrowały się na problemach wewnętrznych i to także miało negatywny wpływ na ich postrzeganie i akcentowanie przez nich kwestii istotnych dla Palestyńczyków.

Elity palestyńskie od lat starają się zwrócić uwagę społeczności międzynarodowej na sytuację ludności palestyńskiej. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że liczą one na realne wsparcie ich podstawowego postulatu – budowy własnego państwa, ale również dlatego, że egzystencja przeciętnego Palestyńczyka w jakimś zakresie zależy od międzynarodowej pomocy. Okresy, kiedy zainteresowanie świata odwraca się od problemu palestyńskiego są dla tej społeczności niekorzystne. W czasie tzw. Arabskiej Wiosny mieliśmy z taką sytuacją do czynienia. Obywatel któregoś z państw bogatej Północy mógł zacząć się zastanawiać, dlaczego jego rząd poświęca relatywnie dużo uwagi Palestyńczykom (i jest im skłonny finansowo pomagać), skoro o podobne wartości walczą także inne narody arabskie. Czy powstanie demokratycznego, pluralistycz-

[15] *Gigantyczna kolejka po jedzenie. 18 tys. Palestyńczyków uwięzionych w potrzasku syryjskiej wojny*, http://konflikty.wp.pl/kat,127354,title,Gigantyczna-kolejka-po-jedzenie-18-tys-Palestynczykow-uwiezionych-w-potrzasku-syryjskiej-wojny,wid,16437215,wiadomosc.html?ticaid=1134c2; *The Syria Crisis*, http://www.unrwa.org/crisis-in-yarmouk, data odczytu 19 sierpnia 2014.

[16] *The Syria Crisis*, http://www.unrwa.org/syria-crisis, data odczytu 20 sierpnia 2014.

nego państwa palestyńskiego musi angażować zachodnie elity w większym stopniu niż np. utrwalenia demokratycznych rządów w Egipcie? Mark Katz pisał, że inne państwa mogą obniżyć priorytet sprawy palestyńskiej. Najważniejszym problemem stanie się konieczność odniesienia się do sytuacji w zrewoltowanych państwach regionu a nie stosunkowo „bezpieczna" kwestia palestyńska[17]. W pewnym sensie właśnie taki scenariusz miał/ma miejsce.

Palestyńczycy zdawali sobie sprawę ze zmiany ich pozycji podczas powstań w krajach arabskich. Ich próbą ponownego zogniskowania uwagi świata na problemie palestyńskim stała się batalia o podniesienie statusu Palestyny na forum ONZ. Paradoksalnie w realizacji tego zadania pomogła również polityka Izraela. Operacja Filar obrony z listopada 2012 roku przypominała światu o nierozwiązanym kryzysie izraelsko-palestyńskim. Taką samą rolę spełniła kolejna izraelska ofensywa na Strefę Gazy w lipcu i sierpniu 2014 roku.

Dziś kwestia palestyńska nie jest wciąż najważniejszym problemem w regionie. Aktualnie zainteresowanie świata koncentruje się na powstrzymaniu ofensywy tzw. Państwa Islamskiego. Trzeba jednak podkreślić, że powstanie tego islamistycznego tworu jest pokłosiem Arabskiej Wiosny. Może się okazać, że zarówno działania islamistów, jak i koalicji z nimi walczącej będą mieć wpływ na Palestyńczyków.

Podsumowanie

Wydarzenia nazwane przez media Arabską Wiosną zasadniczo nie zmieniły sytuacji Palestyńczyków i Palestyny. Po pierwsze, w samej Palestynie w zasadzie nie doszło do poważniejszych społecznych rozruchów. Próby zamanifestowania społecznego niezadowolenia, które miały miejsce na Zachodnim Brzegu, zostały stosunkowo szybko spacyfikowane. Także wydarzenia w krajach sąsiednich wpływały na sytuację wewnętrzną w Palestynie w mniejszym stopniu niż można było się spodziewać. Przejęcie przez Braci Muzułmanów władzy w Egipcie mogło sugerować, że dojdzie do całkowitej zmiany polityki Kairu wobec elit palestyńskich. Można było się spodziewać, że nowe władze zaczną w wymierny sposób wspierać ideowo bliski Hamas. Doszło wprawdzie do odwrócenia sojuszy, ale pomoc dla Hamasu ze strony Egiptu była stosunkowo niewielka. Nie został również osiągnięty sztandarowy postulat egipskich władz akcentowany tuż po obaleniu Hosniego Mubaraka – dążenie do powołania do życia palestyńskiego rządu jedności narodowej. Udało się to osiągnąć

[17] M. Katz, op. cit.

dopiero po usunięciu prezydenta Mursiego. Dzięki mediacji egipskich władz prezydenta Abd al-Fattaha as-Sisiego we wrześniu 2014 roku obie palestyńskie frakcje podpisały w Kairze ostateczne porozumienie.

Nie do końca spełniły się jednak nadzieje samych Palestyńczyków. Obrazowo o nich pisał dr Samir Awad (Uniwersytet Birzeit). Miał on przekonanie, że jego rodacy wyciągną wnioski z arabskich rewolucji, które rozlały się w sąsiednich państwach. Postulował konieczność zjednoczenia się we wspólnej pokojowej walce przeciwko posunięciom Izraela oraz zorganizowanie nowych wyborów[18].

Jedyna zauważalna konsekwencja Arabskiej Wiosny to palestyńska ofensywa na forum ONZ. Tak jak pisałem wyżej, moim zdaniem, wydarzenia w krajach arabskich wpłynęły na zintensyfikowanie palestyńskich starań. Można jednak wątpić, że podniesienie statusu Palestyny w ONZ doprowadzi do powstania w pełni niepodległego palestyńskiego państwa, które będzie kierowało się wartościami przyświecającymi rewolucjonistom w krajach arabskich. Potencjalna niepodległość Palestyny zależy bowiem od dwustronnych uzgodnień izraelsko-palestyńskich, a nie od formalnego, międzynarodowego jej usytuowania.

[18] S. Awad, *Impact of the Revolutions in the Arab World on the Palestinian-Israeli Conflict and Future Prospects*, „The Palestine-Israel Journal" 2012, nr 18, http://www.pij.org/details.php?id=1413, data odczytu 19 sierpnia 2014.

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.13

Natalia Łukasiewicz

Turystyka w niepewnych czasach. Relacja z wyjazdu do Kairu w dniach 23 marca – 5 kwietnia 2014 roku

W dniach 23 marca do 5 kwietnia 2014 roku przeprowadzono badania terenowe w Kairze mające na celu sprawdzenie dostępności wybranych walorów i zasobów turystycznych. Pierwotnie badania miały obejmować szerszy obszar Egiptu, m.in. drugie największe miasto – Aleksandrię. Jednak ze względu na niestabilną sytuację polityczną bądź możliwość zamachu ograniczono się do zbadania sytuacji turystów zagranicznych w stolicy.

Tabela 1

Przyjazdy do Egiptu (tys.)

	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
ŚWIAT	10 610	12 296	11 914	14 700	9 800	11 500	9 500
POLSKA				594	455	463	378

Źródło: Ministerstwo Turystyki Egiptu.

Dane zamieszczone w Tabeli 1 obrazują dynamicznie zmieniającą się sytuację turystyki egipskiej, która jest odzwierciedleniem politycznych zawirowań w tym kraju. Rok 2010, kiedy to odnotowano rekordową liczbę turystów, zapowiadał dobre czasy dla prawie 4 milionów Egipcjan pracujących w sektorze turystycznym, którzy z nadzieją patrzyli w przyszłość. Nic nie wskazywało na to, że już niebawem sytuacja ulegnie drastycznej zmianie. W styczniu 2011 roku rozpoczęły się tam działania związane z tzw. Arabską Wiosną, w wyniku których odsunięto od władzy rządzącego od 1981 roku prezydenta Hosniego Mubaraka. Od tamtej pory sytuacja polityczna w Egipcie jest wyjątkowo niestabilna, władza przechodzi z rąk do rąk. Po krótkim okre-

sie rządów Bractwa Muzułmańskiego pod przewodnictwem Muhammada Mursiego kraj znowu stanął przed koniecznością wyboru przywódcy. Pierwszy termin wyborów zapowiedziano na połowę kwietnia 2014 roku, a więc niedługo po zakończeniu badań terenowych w Kairze. Ostatecznie wybory odbyły się w dniach 26–28 maja. W rezultacie, przewagą 95% głosów, wygrał Abdel al-Fattah as-Sisi – generał egipskiego wojska, który zrezygnował ze stopni wojskowych na rzecz prezydentury[1].

Podczas wywiadów przeprowadzonych z mieszkańcami Kairu na temat zbliżających się wyborów, wszyscy pytani opowiedzieli się właśnie za As-Sisim, podkreślając jego przywódcze zdolności z nadzieją patrzyli w przyszłość. Zaobserwowano, że niestabilność polityczna w dużym stopniu wpływa na turystykę: zamykane są nadmorskie kurorty, biura podróży nie organizują wycieczek fakultatywnych, a władze w wielu krajach odradzają swoim obywatelom wybór Egiptu jako miejsca wypoczynku.

Również polskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych „kategorycznie odradza wszelkie wyjazdy na Półwysep Synaj, w tym do ośrodków wypoczynkowych w Sharm-el Sheikh, Tabie, Nuwejbie i Dahab", a także przestrzega przed wyjazdami do większych miast Egiptu, jak i do samej stolicy[2]. Turyści i biura podróży zdają się respektować te ostrzeżenia, Kair obecnie nie jest popularnym miejscem wycieczek. Nawet rejsy organizowane przez Polskie Linie Lotnicze LOT zostały zawieszone do odwołania. Podczas prowadzenia badań w Kairze zaobserwowano niewiele zorganizowanych wycieczek zagranicznych.

Kair, stolica Egiptu, zajmuje obszar 453 km^2, skupia około 10 mln ludności[3], jest równocześnie największym miastem w kraju i na Bliskim Wschodzie, a ponadto drugim co do wielkości na kontynencie afrykańskim. Długa historia egipskiej cywilizacji doskonale widoczna jest w krajobrazie Kairu. W czasach starożytnych na tych terenach istniała rzymska osada Babilon. Największy wpływ na wygląd dzisiejszego Kairu mieli jednak muzułmanie, którzy w 642 roku założyli obóz wojskowy Al-Fustat, czym przygotowali miejsce dla stolicy Egiptu – Al-Kahira (*zwycięskie miasto*) powstałej za cza-

[1] H. Haddon, R. Ali, S. Shukrallah, A. Al-Tawy, M. Barsoum, K. Dean, H. Ahmed, S. Shokry, *Egypt's preliminary 2014 presidential election results*, http://english.ahram.org.eg/News/102437.aspx, data odczytu 29 maja 2014.

[2] Ministerstwo Spraw Zagranicznych, *Egipt – aktualizacja ostrzeżenia dla podróżujących,* http://www.msz.gov.pl/pl/informacje_konsularne/ostrzezenia/egipt_aktualizacja_ostrzezenia_dla_podrozujacych_8, data odczytu 10 czerwca 2014.

[3] Central Agency for Public Mobilization and Statistics, http://www.capmas.gov.eg/?lang=2, data odczytu 9 czerwca 2014.

sów panowania dynastii Fatymidów z Maghrebu w 969 roku. Kair stał się ośrodkiem kulturalnym nie tylko Egiptu, ale całego świata muzułmańskiego, przewyższając znaczeniem Medynę czy Damaszek. W stolicy znajduje się większość egipskich zabytków sztuki islamu – nie bez powodu Kair nazywany jest „miastem tysiąca minaretów"[4].

Badania terenowe, których dotyczy niniejsze opracowanie zostały poprzedzone inwentaryzacją zabytków znajdujących się w stolicy Egiptu na podstawie dostępnej literatury, przewodników turystycznych oraz stron internetowych. Wyniki tych prac zostały przedstawione w załączniku z podziałem na zgeneralizowane okresy historyczne. Następnie, spośród zebranych zasobów wybrano miejsca najpopularniejsze wśród turystów i biur podróży. Były to: Muzeum Egipskie, piramidy w Gizie, wybrzeże Nilu (w pobliżu centrum), Cytadela, plac Tahrir oraz bazar Khan al-Khalili. Badaniami objęto również miejsca potencjalnie atrakcyjne dla turystów – Muzeum Sztuki Islamu, dzielnicę Kair Islamski, Muzeum Koptyjskie i dzielnicę koptyjską, Operę Kairską, miejski park Al-Azhar, Gezira Sport Club, galerie sztuki w dzielnicy Zamalek oraz Grand Egyptian Museum. Niektóre z wymienionych w części inwentaryzacyjnej zasobów były niedostępne z powodu niestabilnej sytuacji panującej w mieście, zamachów bombowych, protestów itp., dlatego nie zostały uwzględnione w planie badań terenowych. Bezpieczeństwo miało zapewniać wojsko, jak również policja turystyczna obecna niemal w każdym z omawianych miejsc. Przed wejściem do muzeów, parków czy instytucji zarówno turyści, jak i miejscowi poddawani są kontroli osobistej.

Pierwszym z badanych miejsc było Muzeum Egipskie, gdzie podczas całego dnia znalazły się dwie zagraniczne wycieczki zorganizowane, które przybyły pod gmach w policyjnym konwoju i od razu po zwiedzaniu udały się na lotnisko rezygnując także z tradycyjnych zakupów w sklepikach na placu Tahrir. Wejście do muzeum jest obstawione przez kordon wojska, podczas dwutygodniowego pobytu w Kairze muzeum było dwukrotnie nieczynne z powodu zagrożenia zamachem bombowym. Na placu Tahrir, który stał się niejako centrum egipskiej tzw. Arabskiej Wiosny, podjęto dodatkowe środki ostrożności, wystawiając do ochrony oddziały wojskowe. Widoczne na fotografii nr 1 prace budowlane na placu to wynik projektu powiększenia Muzeum Egipskiego, którego liczne zbiory wymagają dodatkowej przestrzeni.

Kolejnym miejscem szczególnie popularnym wśród turystów, symbolem turystyki w Egipcie są piramidy w Gizie. Załączona fotografia nr 2 prezentuje

[4] A. Raymond, *Kair*, Warszawa 2005, s. 19.

widok raczej niespotykany jeszcze przed wybuchem tzw. Arabskiej Wiosny, kiedy parkingi były zapełnione autokarami, a sprzedawcy pamiątek cieszyli się z dużych zysków. W tamtych czasach dużą trudność stanowiło sfotografowanie piramid czy Sfinksa bez uchwycenia całych grup turystów. Obecnie sytuacja stała się wręcz niebezpieczna dla turysty indywidualnego, który nie może liczyć nawet na pomoc policji turystycznej. Stoiska z pamiątkami świecą pustkami, a jedyni turyści to miejscowe wycieczki szkolne. Zaobserwowano sześcioosobową grupę amerykańskich turystów oraz nieco liczniejszą grupę Rosjan. Biura podróży w ramach wycieczek fakultatywnych do Kairu organizowały także krótkie rejsy felukami po Nilu, jednak podczas przeprowadzania badań jedynymi klientami właścicieli łodzi byli Egipcjanie celebrujący w ten sposób świąteczny dzień.

Drugim po piramidach turystycznym symbolem Kairu jest niewątpliwie Cytadela, na podstawie wywiadu z miejscowym sklepikarzem okazało się, że od 2011 roku brakuje turystów zagranicznych, wielu ludzi żyjących niegdyś ze sprzedawania pamiątek zostało bez źródła utrzymania. Jedynymi zagranicznymi turystami spotkanymi podczas badań w Cytadeli była trzyosobowa grupa studentów z Niemiec.

Niegdyś żadna wycieczka fakultatywna do Kairu nie mogła obyć się bez czasu wolnego na bazarze Khan al-Khalili, jednak teraz właściciele sklepów i pracowni narzekają na brak turystów. Rzeczywiście, działa niewielka część z dawniej istniejącego bazaru, wiele sklepów jest zamkniętych, czekając na lepsze czasy. Bazar i okoliczne zabytki zostały objęte projektem rewaloryzacji, mają zatem ogromny potencjał turystyczny, ale obecnie korzystają z niego jedynie miejscowi.

Podczas badań terenowych zbadano też dostępność zasobów turystycznych, obiektów dotąd niewykorzystywanych przez biura podróży. Przykładem może być Muzeum Sztuki Islamu (fot. nr 3), które obecnie jest niedostępne dla zwiedzających. W styczniu 2014 roku jego fasada została zniszczona w wyniku zamachu bombowego na pobliski posterunek policji. Na szczęście, pomimo ogólnego nieporządku, eksponaty nie ucierpiały. Podobnie niedoceniane przez turystów jest Muzeum Koptyjskie. Wycieczkom docierającym do Starego Kairu proponuje się jedynie spacer po urokliwych, wąskich uliczkach i zwiedzanie świątyń, natomiast zwiedzanie muzeum wydaje się być zbyt czasochłonne. Wszystkie obiekty w dzielnicy koptyjskiej zostały poddane renowacji, prace trwały również w trakcie prowadzenia badań. Muzeum zyskało nowe powierzchnie wystawowe, które pozwoliły rozmieścić eksponaty w bar-

dziej atrakcyjny dla turysty sposób. Dokładne i czytelne opisy zbiorów (w przeciwieństwie do sytuacji w Muzeum Egipskim) umożliwiają ich poznanie również turystom indywidualnym, bez konieczności wynajmowania przewodnika.

Kolejnym mało znanym zasobem turystycznym Kairu jest kompleks opery, na terenie którego oprócz gmachu, w którym odbywają się koncerty, znajdują się muzea Cywilizacji i Sztuki Współczesnej, szkoła muzyczna, tereny zieleni, kawiarnie. Warto odwiedzić to miejsce choćby ze względu na spokojną atmosferę, aby odpocząć od miejskiego zgiełku, posłuchać występów początkujących artystów, ćwiczących na zajęcia.

Miejscem o ogromnym potencjale turystycznym jest miejski park Al-Azhar, znajdujący się nieopodal kairskiej Cytadeli. Został zaprojektowany na potrzeby Programu Wspierania Historycznych Miast – organizacji, której założycielem jest Aga Khan IV, którego przodkowie wywodzą się z dynastii Fatymidów, założycieli miasta Al-Kahira (Aga Khan Trust for Culture 2014). W wyniku prac projektowych na terenie, na którym miał znajdować się park odkryto fragmenty muru warownego z XII wieku, czyli z czasów panowania dynastii Ajjubidów (fot. nr 4). Zielone wzgórza stanowią doskonały punkt widokowy na Cytadelę i cały Kair. Na terenie parku znajdują się liczne restauracje i amfiteatr, a kairczycy szczególnie licznie przybywają tu w dni wolne od pracy.

Wiele potencjalnych zasobów turystycznych znajduje się na wyspie Ghezira (dzielnica Zamalek), oprócz wspomnianego kompleksu Opery Kairskiej warto wymienić Ghezira Sport Club. Przyjezdni oraz miejscowi obywatele za niewielką opłatą mogą korzystać z infrastruktury klubu, na którą składają się basen, korty tenisowe, sale gimnastyczne, boiska piłkarskie, trasy joggingowe, tor z przeszkodami do jazdy konnej. W wydzielonej części znajdują się restauracje i pola golfowe, dostępne jedynie dla członków klubu oraz obcokrajowców, którzy za wstęp muszą zapłacić aż 100 funtów egipskich.

Do zasobów sztuki współczesnej należy Wieża Kairska, zamknięta z powodu prac remontowych, a także liczne galerie sztuki, gdzie współcześni artyści wystawiają swoje prace, licząc na zainteresowanie zagranicznych turystów. Przykładem takiej galerii w dzielnicy Zamalek jest Picasso Art Gallery. W trakcie pobytu prezentowana była tam dosyć kontrowersyjna wystawa egipskiego malarza Helmiego El Toniego (ur. 1950) pod tytułem *Women from Egypt*. Ostatnim z wymienionych zasobów jest Grand Egyptian Museum, projekt znajduje się w niezbyt zaawansowanej fazie budowy, nic nie zapowiada, że prace zostaną zakończone w planowanym terminie (2015 rok). Muzeum ma znajdować się w pobliżu piramid w Gizie. Określane jest jako po-

tencjalnie największe muzeum archeologiczne na świecie, gdyż na ekspozycję mają składać się zabytki sztuki starożytnej. Rzeczywiście, teren budowy obejmuje aż 50 hektarów, gdzie oprócz muzeum ma powstać cała infrastruktura turystyczna, od restauracji po tereny zieleni. Przebieg prac oraz sam projekt można śledzić na stronie internetowej muzeum (http://www.gem.gov.eg/).

Podczas badań terenowych w Kairze nie zaobserwowano wielu turystów. Większość z tych, którzy decydują się na przyjazd, wybiera zamknięte kurorty nad Morzem Czerwonym. Biura podróży dostosowały swoje oferty do szczególnej sytuacji politycznej, omijając niebezpieczne miejsca, a także rezygnując z organizacji wycieczek fakultatywnych. Mimo zapewnień Ministerstwa Turystyki w Egipcie dotyczących bezpieczeństwa i licznych akcji promocyjnych mających przekonać turystów do powrotu do Egiptu, proces ten jest bardzo powolny.

Jeśli chodzi o wskazówki dla podróżnych, którzy zdecydują się na wizytę w Kairze, przede wszystkim zaleca się kontakt z Ambasadą RP w celu poinformowania o pobycie. W kwestii zakwaterowania najlepszym rozwiązaniem jest znalezienie noclegu w hotelach, pensjonatach w centrum, w dzielnicach takich jak Zamalek, gdzie mieszka wielu cudzoziemców. Najbezpieczniejszym środkiem transportu w mieście zdają się taksówki. Nie należy korzystać z komunikacji miejskiej, busów czy nawet metra. Kierowcy taksówek z reguły znają miasto i, co najważniejsze, są dobrze poinformowani o tym, co dzieje się w poszczególnych częściach miasta. Ważne jest również, aby w miarę możliwości samemu śledzić sytuację w mieście za pośrednictwem stron internetowych czy anglojęzycznej prasy. Bezpieczną alternatywą zwiedzania jest wybór miejsc opisanych jako zasoby turystyczne, a więc tych mniej popularnych, ale o dużym potencjale. Przykładem może być park Al-Azhar czy kompleks Opery Kairskiej, odwiedzanych częściej przez miejscowych, gdzie nikt nie spodziewa się większej ilości turystów, szczególnie zagranicznych.

Zwiedzając kairskie zabytki, trzeba uważać na kieszonkowców jak w każdym popularnym wśród turystów miejscu. Jednak ze względu na mniejszą liczbę turystów istnieje znaczne ryzyko kradzieży, napadu czy wręcz próby porwania. Przede wszystkim należy kierować się zdrowym rozsądkiem, trzymać się z daleka od większych zgromadzeń, które niepostrzeżenie mogą przekształcić w grupy protestacyjne, co z kolei zwykle kończy się interwencją wojskową. Znalezienie się w nieodpowiednim miejscu i czasie jest jednym z realnych zagrożeń dla zdrowia czy życia w tych niepewnych czasach. Trzeba mieć również świadomość, że znajdujemy się w kraju o odmiennej kultu-

rze, gdzie niektóre zwyczaje mogą dziwić, a nawet szokować turystów. Mimo otwartości, z jaką mieszkańcy Egiptu traktują przyjezdnych, należy przed wyjazdem zapoznać się z panującymi tu normami i zwyczajami, których respektowanie znacznie ułatwi poruszanie się po tym kraju.

ZAŁĄCZNIKI

Wykaz głównych turystycznych zasobów Kairu

Nazwa	Zasoby (poziom I)	Zasoby (Poziom II)	Czas powstania	Uwagi
Muzeum Egipskie	sztuka starożytna	muzeum	1898 r.	Założone przez francuskiego egiptologa Auguste'a Mariette'a. Ekspozycja obejmuje około 136 tys. eksponatów (z czego 40 tys. zgromadzono w magazynach) sztuki starożytnej ułożonych chronologicznie. Największą atrakcją są artefakty z grobowca Tutanchamona, w tym słynna maska grobowa, inne miejsca warte odwiedzenia to Sala Mumii czy galeria portretów fajumskich.
Piramidy w Gizie	sztuka starożytna	sztuka sepulkralna	IV dyn. (od 2573 r. p.n.e.)	W skład kompleksu wchodzą: piramida Cheopsa, piramidy królowych, Muzeum Łodzi Słonecznej, piramida Chefrena, Sfinks, piramida Mykerinosa.
Piramidy w Abusirze	sztuka starożytna	sztuka sepulkralna	V dyn. (od 2500 r. p.n.e.)	Na terenie kompleksu znajdują się cztery piramidy faraonów z V dynastii i liczne mastaby, gdzie pochowana jest rodzina władców i urzędnicy.
Świątynie solarne w Abu Dżirab	sztuka starożytna	sztuka sepulkralna	V dyn. (od 2500 r. p.n.e.)	Dwie świątynie ku czci boga-słońca Ra.
Północna Sakkara	sztuka starożytna	sztuka sepulkralna	XXVII w. p.n.e.	W północnej części największe atrakcje to: grobowy zespół Dżosera (z piramidą schodkową), Serapejon, mastaby kapłanów i urzędników, ruiny klasztoru św. Jeremiasza, piramidy Userkafa i Tetiego.
Memfis	sztuka starożytna	sztuka sepulkralna	3100 r. p.n.e.	Ruiny stolicy starożytnego Egiptu.
Południowa Sakkara	sztuka starożytna	sztuka sepulkralna	VI dyn. (od 2336r. p.n.e.)	Piramidy: Pepiego I, Pepiego II, Nemtiemsafa, Dżedkare, Mastabat al-Faraun.

Nazwa	Zasoby (poziom I)	Zasoby (Poziom II)	Czas powstania	Uwagi
Dahshur	sztuka starożytna	sztuka sepulkralna	Stare i Średnie Państwo	Piramidy: Amenemhata, zwana Czarną, dwie Snofru (IV dyn.) zwane Czerwoną i Złamaną.
Stara Dzielnica	sztuka koptyjska	dzielnica	–	Dzielnica z zabytkami architektury koptyjskiej, objęta programem rewaloryzacyjnym.
Muzeum Koptyjskie	sztuka koptyjska	muzeum	zał. 1908 r.	W muzeum znajdują się zbiory sztuki koptyjskiej od 300 r. n.e., ułożone chronologicznie, z Kairu i z innych egipskich monasterów będących przedmiotem badań archeologicznych.
Kościół Zawieszony	sztuka koptyjska	architektura sakralna	IV w.	Znajdują się tu cenne obiekty, jak mównica i ikonostasy z XIII w.
Klasztor św. Jerzego	sztuka koptyjska	architektura sakralna	–	Siedziba Prawosławnego Patriarchatu Aleksandrii.
Kościół św. Jerzego	sztuka koptyjska	architektura sakralna	1904 r.	Powstał w miejscu kościoła z X w., który spłonął na początku XX w.
Kościół św. Jerzego	sztuka koptyjska	architektura sakralna	681 r.	
Kościół Najświętszej Dziewicy	sztuka koptyjska	architektura sakralna	XVIII w. data przebudowy	W kościele znajdują się ikony z końca XVIII w., których autorem jest Jan Armeńczyk.
Kościół św. Sergiusza	sztuka koptyjska	architektura sakralna	V w.	Zbudowana na planie bazyliki. Zachowane fragmenty mozaik i fresków z XIII w. W podziemnych kryptach znajduje się kaplica upamiętniająca pobyt Świętej Rodziny.
Kościół św. Barbary	sztuka koptyjska	architektura sakralna	XI w.	Wyróżnia się drewnianym dachem i wystrojem wnętrz naśladującym styl fatymidzki w sztuce islamskiej.
Synagoga Ben Ezry	sztuka koptyjska	architektura sakralna	–	Na planie bazyliki, świątynia została odsprzedana ludności żydowskiej w X w., odrestaurowana w XII w. przez rabina Jerozolimy, w synagodze odnaleziono zbiór średniowiecznych manuskryptów oraz Torę datowaną na VI w. Według podań biblijnych to tu córka faraona miała odnaleźć Mojżesza.

Nazwa	Zasoby (poziom I)	Zasoby (Poziom II)	Czas powstania	Uwagi
Deir Abu'l-Sayfayn	sztuka koptyjska	architektura sakralna	–	Kompleks świątyń, na który składają się: kościół i klasztor św. Merkuriusza (powstał przed X w.), Górny Kościół, Mały Kościół, kościół św. Szenute, kościół Najświętszej Marii Panny, cmentarze maronicki, protestancki i wojenny.
Klasztor św. Menasa	sztuka koptyjska	architektura sakralna	–	W pobliżu zlokalizowany kompleks cmentarzy koptyjskich.
Midan al-Hussein	sztuka islamu	plac miejski	–	Meczet Saiyidna Husajna, gdzie przechowywana jest relikwia: głowa Al-Husajna, prawnuka proroka Mahometa.
Bazary Khan al-Khalili	sztuka islamu	architektura świecka	1382 r.	Pod koniec XIV w. założono tu karawanseraj. Obecnie znajdują się tu sklepy i warsztaty złotników, jubilerów, antykwariuszy, bazary z przyprawami i perfumami.
Meczet Al-Azhar	sztuka islamu	architektura sakralna	970 r.	Przy meczecie swoją siedzibę ma uznawany za najstarszy na świecie uniwersytet, gdzie studenci z całego świata muzułmańskiego uczą się zasad islamu.
Sharia al-Muizz	sztuka islamu	ulica	XIII w.	Wzdłuż ulicy znajduje się bazar oraz Madrasa i Mauzoleum sułtana Ajjuba (ostatniego z dynastii Ajjubidów).
KompleksKalawun-Al-Nasir-Barkuk	sztuka islamu	architektura sakralna	XIII w.	Zespół budynków, których fundację przypisuje się kolejnym sułtanom: Kalawunowi, Al-Nasirowi i Barkukowi, obejmuje szpital, mauzolea, madrasy, meczet i chanakę (klasztor męski).
Pałac Uthmana Katkhudy i Qasr Beshtak	sztuka islamu	architektura świecka	1350 r.	Pałace, których architektura i wyposażenie wnętrz odzwierciedlają założenia sztuki islamu. Obecnie niedostępne dla zwiedzających z powodu przedłużających się prac renowacyjnych.
Sabil-kuttab Abd al-Rahmana Katkhudy	sztuka islamu	architektura świecka	XVIII w.	Charakterystyczny jedynie dla sztuki islamu w Kairze architektoniczny zespół złożony z fontanny publicznej (sabil) ze szkołą podstawową (kuttab). Tradycja tych charytatywnych fundacji wywodzi się ze sztuki osmańskiej.
Meczet Al-Aqmar	sztuka islamu	architektura sakralna	1121–1125 r.	Ufundowany przez kalifa z dynastii Fatymidów.

Nazwa	Zasoby (poziom I)	Zasoby (Poziom II)	Czas powstania	Uwagi
Beit: al-Sihaymi, Kharazati, Gaafar	sztuka islamu	architektura świecka	XVIII/ XIX w.	Domy będące przykładem budownictwa typowego dla sztuki islamskiej: z dziedzińcem usytuowanym pośrodku założenia, loggią, fontanną i wydzieloną częścią dla kobiet (haramlik).
Meczet Sulejmana al-Silahdara	sztuka islamu	architektura sakralna	1839 r.	Architektura meczetu reprezentuje styl osmański z wpływami europejskich stylów (baroku i rokoko).
Meczet Al-Hakima	sztuka islamu	architektura sakralna	XI w.	Wybudowany na cześć okrytego złą sławą kalifa słynącego z bardzo ortodoksyjnych poglądów. W latach 80. XX w. zaniedbany meczet przejęła szyicka sekta Isma'ila z Indii.
Bramy Północne	sztuka islamu	architektura świecka	XI w.	Dwie bramy: Bab al-Nasr i Bab al-Futuh, do których budowy zostały użyte elementy starożytnych budowli z Memfis.
Sharia Gamaliya	sztuka islamu	ulica	–	Wzdłuż ulicy znajdują się zabytki architektury islamskiej: karawanseraj Kajt Beja z XV w., chanaka Bejbarsa al-Gashankira z 1310 r., XVIII-wieczny Pałac Musafirkhana.
Wikala, meczet-madrasa i mauzoleum Al-Ghuriego	sztuka islamu	architektura sakralna	początek XVI w.	Kompleks ufundowany przez sułtana z dynastii Mameluków.
Meczet Fakahani	sztuka islamu	architektura sakralna	1735 r.	Pierwszy meczet został wybudowany w XII w., z tego okresu zachowały się jedynie zabytkowe drzwi.
Pałac Dżamala al-Dina al-Dahabiego	sztuka islamu	architektura świecka	XVII w.	Pałac należał do bogatego handlarza złotem.
Sabil-kuttab Tusuna Paszy	sztuka islamu	architektura świecka	1820 r.	
Hamman Al-Sukariya	sztuka islamu	architektura świecka	XVIII w.	Tradycyjna łaźnia miejska.
Meczet Al-Muajjada	sztuka islamu	architektura sakralna	XIV w.	
Hamman Al-Muajjad	sztuka islamu	architektura świecka	XIV w.	

Nazwa	Zasoby (poziom I)	Zasoby (Poziom II)	Czas powstania	Uwagi
Bab Zuwajla	sztuka islamu	architektura świecka	koniec XI w.	Jedna z bram miejskich, wybudowana za czasów panowania dynastii Fatymidów. W okolicy znajduje się sabil-kuttab Nafisa al-Bajda z XVIII w.
Muzeum Sztuki Islamskiej	sztuka islamu	muzeum	1902 r.	W zbiorach muzeum znajdują się elementy wyposażenia nieistniejących już meczetów i pałaców zebranych i poukładanych według okresów panowania poszczególnych dynastii. Zniszczona fasada w wyniku wybuchu bomby w styczniu 2014 r., obecnie muzeum niedostępne dla zwiedzających.
Meczet Saliha Tala'ia	sztuka islamu	architektura sakralna	1408 r.	Najmłodszy meczet fatymidzki.
Bazar Wytwórców Namiotów	sztuka islamu	inne	1650 r.	Kryty bazar, gdzie można kupić materiały, aplikacje oraz wyroby skórzane.
Zawija Faraga ibn Baruka	sztuka islamu	architektura sakralna	–	Budynek jest siedzibą sufi.
Meczet Kajmas al-Ishakiego	sztuka islamu	architektura sakralna	koniec XV w.	
Meczet Al-Silahdara	sztuka islamu	architektura sakralna	–	Meczet z okresu panowania Mameluków.
Meczet Al-Maridaniego	sztuka islamu	architektura sakralna	1340 r.	Przykład sztuki mameluckiej.
Madrasa Sha'bana	sztuka islamu	architektura sakralna	1368–1369 r.	
Pałac Beit al-Razzaz	sztuka islamu	architektura świecka	XV w.	
Błękitny Meczet	sztuka islamu	architektura sakralna	1347 r.	Zwany meczetem Aksunkura, odnowiony w XVII w.
Hamman Bashtak	sztuka islamu	architektura świecka	–	Łaźnia wybudowana za czasów panowania dynastii Mameluków.

Nazwa	Zasoby (poziom I)	Zasoby (Poziom II)	Czas powstania	Uwagi
Cytadela	sztuka islamu	architektura sakralna	1176–1183 r.	Wybudowana w czasach dynastii Ajjubidów. Najważniejsze obiekty to: meczet sułtana Al-Nasira z pocz. XIV w., meczet Sulejmana Paszy z XVI w., ruiny Qasr al-Ablaq (pałacu sułtana Al-Nasira), muzea: Policji, Wojska, Ogrodów, Powozów, Rzeczy Przejętych oraz najbardziej charakterystyczny meczet Muhamamda Alego (1824–1848) i pałac Al-Gawhara.
Midan Salah al-Din	sztuka islamu	plac miejski	-	Punkt widokowy na Cytadelę, meczet Hassana i Rifaiego.
Meczet Sułatana Hassana	sztuka islamu	architektura sakralna	od 1356 r.	Wybudowany na planie krzyża zgodnie z założeniami sztuki mameluków, znajduje się tam mauzoleum sułtana Hassana.
Meczet Rifaiego	sztuka islamu	architektura sakralna	1869–1912 r.	Reprezentuje styl neomamelucki, z grobowcami: szejka Ali al-Rifaiego, królów Fauda i Faruka.
Sharia Saliba	sztuka islamu	ulica	XIX w.	Wzdłuż ulicy znajdują się zabytki architektury islamskiej, m.in. sabil-kuttab Kait Beja (obecnie Biblioteka Cywilizacji Islamu), chanaka szejka, sabil Umm Abbasa, Madrasa Sarghatmisha.
Meczet Ibn Tuluna	sztuka islamu	architektura sakralna	IX/X w.	Meczet powstał w okresie panowania Abbasydów, z charakterystycznym minaretem ze spiralną zewnętrzną klatką schodową.
Madrasa Kejt Beja	sztuka islamu	architektura sakralna	XV w.	
Saiyida Zeinab	sztuka islamu	dzielnica	–	W dzielnicy zlokalizowany jest meczet Saiyidy Zeinab, prawnuczki proroka Mahometa, gdzie odbywają się obchody poświęconego jej imieniu mulidu, trwające 15 dni w siódmym miesiącu muzułmańskiego kalendarza.

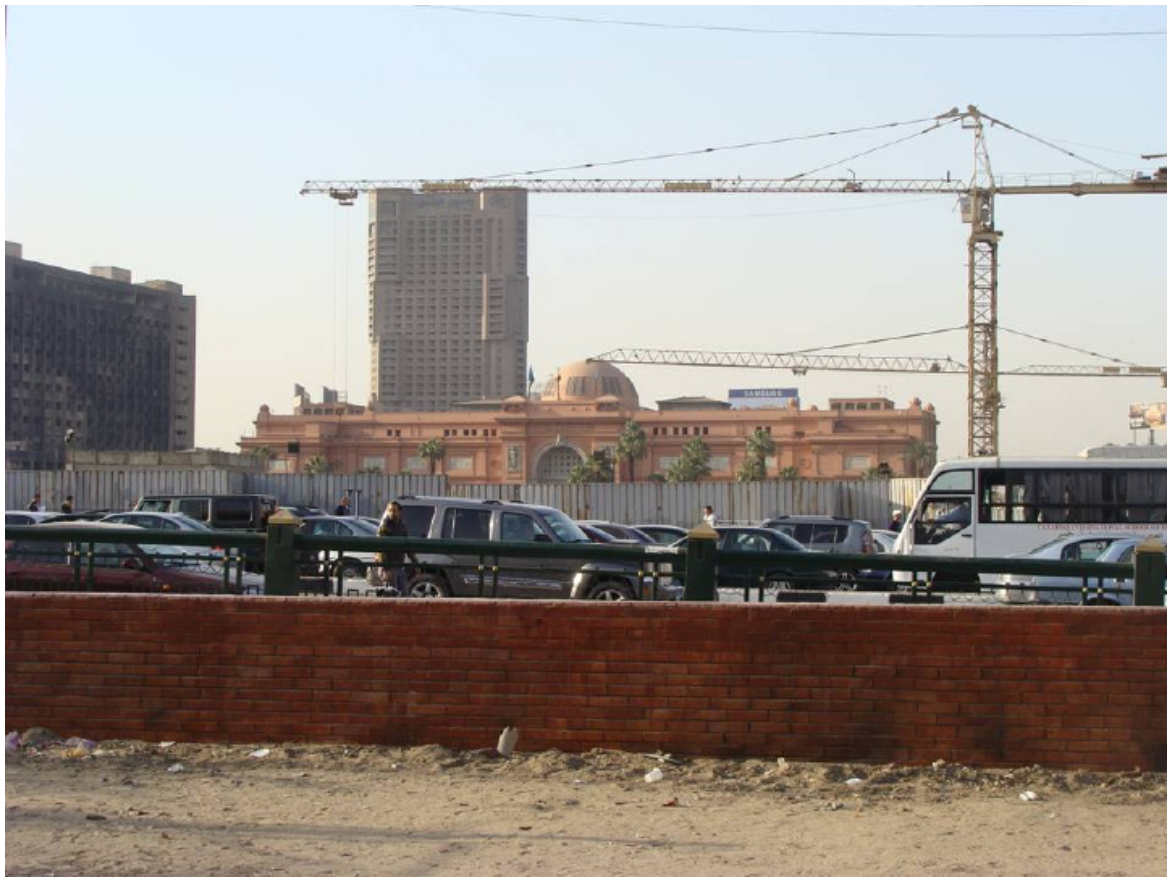
Nazwa	Zasoby (poziom I)	Zasoby (Poziom II)	Czas powstania	Uwagi
Miasto Umarłych	sztuka islamu	sztuka sepulkralna	–	Podzielone na Cmentarz Północny i Południowy. Na Cmentarzu Północnym można wyróżnić mauzoleum sułtana Kajt Beja, mauzoleum sułtana al-Aszrafa Barsbeja oraz kompleks sułtana Barkuka. Na Cmentarzu Południowym znajdują się grobowce abbasydzkich kalifów, meczety Saiyidy Nafisy i Saiyida Aishy, mauzolea imama al-Szafiego (z 1211 r.) oraz grobowiec synów Mohammada Alego.
Meczet Amra	sztuka islamu	architektura sakralna	od VI w.	Uważny za najstarszy, jednak był wielokrotnie przebudowywany.
Al- Fustat	sztuka islamu	dzielnica	–	Znajdowało się tu starożytne miasto oraz pierwsza stolica po ekspansji arabskiej. Dzielnica objęta programem odnowy i rewaloryzacji, w wyniku którego powstał park Fustat czy Suk al-Fustat.
Akwedukt	sztuka islamu	architektura świecka	pocz. XIV w.	Akwedukt zaopatrywał w wodę Cytadelę.
Midan Tahrir	sztuka współczesna	plac miejski	1952 r.	Jedno ze sztandarowych miejsc w Kairze. Na placu najbardziej charakterystyczne budynki to: Nile Hilton, siedziba Ligi Państw Arabskich, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, meczet Omar Makram, Mugamma (Ministerstwa: Spraw Wewnetrznych, Zdrowia i Edukacji), filia Uniwersytetu Amerykańskiego w Kairze.
Midan Opera	sztuka współczesna	plac miejski	XIX w.	W latach 60. XIX w. wybudowano tu gmach opery, gdzie 24 grudnia 1870 r. wystawiono słynną *Aidę* autorstwa Giuseppe Verdiego, uświetniającą otwarcie Kanału Sueskiego.
Midan Ataba	sztuka współczesna	plac miejski	XIX w.	Na placu znajduje się Muzeum Poczty, na uwagę zasługuje architektura domów towarowych, reprezentująca styl *belle epoque*.

Nazwa	Zasoby (poziom I)	Zasoby (Poziom II)	Czas powstania	Uwagi
Ogrody Ezbekija	sztuka współczesna	park miejski	lata 70. XIX w.	W parku znajduje się Kairski Teatr Lalek oraz bazar.
Dworzec Ramzes	sztuka współczesna	architektura świecka	1892 r.	Dworzec wybudowany w 1856 r., obecną formę uzyskał pod koniec XIX w. Modernizowany kolejno w 1955 i 2001 r. Atrakcją jest Muzeum Kolei.
Garden City	sztuka współczesna	dzielnica	1906 r.	Dzielnica, w której swoje siedziby mają ambasady (m.in. USA i Wielkiej Brytanii) oraz organizacje międzynarodowe (m.in. UNESCO).
Pałac Abdin	sztuka współczesna	muzeum	lata 60. XIX w.	Pełni funkcję siedziby prezydenta Egiptu, wybudowany według europejskich wzorców. W wydzielonej części znajduje się muzeum pałacowe, gdzie w kolejnych galeriach eksponowana jest broń, medale, odznaczenia, upominki składane prezydentom, dokumenty historyczne oraz rzemiosło artystyczne.
Muzeum Gayer-Andersona	sztuka współczesna	muzeum	początek XX w.	Muzeum prezentujące rezydencję majora brytyjskiego, urządzoną w stylu orientalnym.
Park Al-Azhar	sztuka współczesna	park miejski	koniec XX w.	Park powstał dzięki fundacji Aga Khan (Aga Khan IV wywodzi się z dynastii fatymidów, która założyła Kair w X w.) oraz organizacji Project for Public Spaces. Powstał na wysypisku śmieci, na terenie którego odkryto fragment muru miejskiego z czasów ajjubidzkich. Na terenie znajdują się liczne kawiarnie i restauracje, jezioro, a także teatr na powietrzu i punkt widokowy na miasto i Cytadelę.
Wyspa Roda	sztuka współczesna	architektura świecka	–	Głównymi atrakcjami na wyspie są: pałac Manial z 1903 r., meczet, Muzeum Łowiectwa, Muzeum Umm Kalthoum (piosenkarka egipska), pałac Monastirli oraz nilometr z IX w.
Wieża Kairska	sztuka współczesna	architektura świecka	1957–1962 r.	Wieża o wysokości 187 m jest najlepszym punktem widokowym na miasto. Na 14. piętrze mieści się restauracja, a nad nią kawiarnia. Niedostępna dla zwiedzających z powodu prac remontowych.

Nazwa	Zasoby (poziom I)	Zasoby (Poziom II)	Czas powstania	Uwagi
Kompleks Opery Kairskiej	sztuka współczesna	architektura świecka	1988 r.	Przykład postmodernistycznej architektury ufundowana i zaprojektowana przez Japończyków. W skład kompleksu, oprócz gmachu opery, wchodzą muzea: Sztuki Współczesnej, Cywilizacji Egipskiej i rzeźbiarza Mukhtara.
Mhandiseen	sztuka współczesna	dzielnica	lata 60. XX w.	Nazwana dzielnicą inżynierów. Mieszczą się tu liczne centra handlowe, butiki, restauracje.
Aguza	sztuka współczesna	dzielnica	–	Znajdują się tu Teatr Balloon, Cyrk Narodowy, Muzeum Rolnictwa i Muzeum Bawełny.
Dokki	sztuka współczesna	dzielnica	–	Charakterystycznymi punktami w dzielnicy są: posąg Renesans Egiptu, autorstwa Mukhatara, i wieże Cairo Sheraton. Spośród innych atrakcji wyróżnić można Muzeum Mahmuda Chalilego i Instytut Papirusu.
Giza	sztuka współczesna	dzielnica	–	W dzielnicy swoją siedzibę ma Uniwersytet Kairski, powołany do życia w 1908 r., znajdują się tu też: ogród zoologiczny i ogród Al-Urmanb.
Abbassiya	sztuka współczesna	dzielnica	–	Pałac Sakakini w stylu rokoka, meczet Bajbarsa Kusznika z XIII w., katedra koptyjska pod wezwaniem św. Marka.
Meczet z grobowcem Gamala Abdela Nasera	sztuka współczesna	architektura sakralna	1969 r.	
Medinet Nasr	sztuka współczesna	dzielnica	lata 60./70. XX w.	Do dzielnicy przeniesiono wiele instytucji rządowych, najsłynniejsze zabytki to: Pomnik Zwycięstwa z grobowcem Sadata, panorama wojny Jom Kippur, wybudowana przez specjalistów z Korei Północnej, oraz Stadion Kairski.

Nazwa	Zasoby (poziom I)	Zasoby (Poziom II)	Czas powstania	Uwagi
Heliopolis	sztuka współczesna	dzielnica	początek XX w.	Zaprojektowana na planie rozchodzących się promieni i kół dzielnica, w której znajdują się wille zamożnych mieszkańców miasta. Wśród atrakcji turystycznych wyróżnia się: bizantyńską bazylikę, Pałac Urbah, Pałac barona Empaina, kompleksy sportowe klubów Heliolido i Helipolis czy park Merryland.
Al-Matarijja	sztuka współczesna	dzielnica	–	Dzielnica słynie z obelisku Sanusereta I z 1900 r. p.n.e., natomiast sykomora zwana Drzewem Maryi upamiętnia postój Świętej Rodziny nieopodal znajduje się Źródło Słońca.
Heluan	sztuka współczesna	dzielnica	–	W dzielnicy można wyróżnić: Ogród Japoński, założony w XIX w., Muzeum Figur Woskowych, Basen Ain Helwan.
Az-Zamalik	sztuka współczesna/ islamu	dzielnica	–	W dzielnicy zlokalizowane są siedziby zagranicznych firm i ambasady, hotele (np. Grand Marriott Hotel, klub sportowy Gezira, dawny stadion drużyny piłkarskiej Zamalik S.C., Muzeum Ceramiki Islamskiej, ogrody Gabalaya, zachowało się również 9 willi w stylu edwardiańskim.
Egipskie Muzeum Geologiczne	inne	muzeum	–	W skład ekspozycji wchodzą skamieliny, szkielety prehistorycznych zwierząt odnalezione w Egipcie, minerały, prehistoryczne narzędzia.

Źródło: Opracowanie własne na podstawie D. Richardson, D. Jacobs, L. Williams, E. Gregg, *Podróże z pasją. Egipt,* Warszawa 2009, s. 105–225; S. Chodżasz, *Kair*, Warszawa 1987.



Fot. 1. Plac Tahrir, widok na Muzeum Egipskie (fot. Natalia Łukasiewicz)



Fot. 2. Piramidy w Gizie (fot. Natalia Łukasiewicz)



Fot. 3. Muzeum Sztuki Islamskiej (fot. Natalia Łukasiewicz)



Fot. 4. Park miejski Al-Azhar (fot. Natalia Łukasiewicz)

MUZUŁMAŃSKIE MNIEJSZOŚCI

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.14

Marta Widy-Behiesse

Beurżuazja i muzułmańska klasa średnia w Europie Zachodniej

Temat muzułmanów żyjących na Zachodzie wiąże się z wieloma uprzedzeniami i stereotypami. Coraz częściej mówi się o tym, że koncepcja społeczeństw wielokulturowych to mit, który nigdy nie doczeka się realizacji. Dodatkowo, dość powszechne stało się przekonanie, że islam nie pasuje do wartości świata zachodniego, a w konsekwencji muzułmanie nie integrują się ze społeczeństwem przyjmującym. Funkcjonują w zamkniętych wspólnotach, na samym dnie drabiny społecznej i korzystają z bogatej oferty zapomóg i zasiłków, na jakie mogą liczyć wyłącznie w Europie. Przez lata ten negatywny obraz utrwalił się wśród społeczeństw przyjmujących i dotarł też do Polski, gdzie rodzimi muzułmanie zdecydowanie odbiegają od opisanego wzorca.

Wiele się jednak zmieniło i w Europie Zachodniej, choć muzułmanie nadal przynależą do niższych warstw społecznych, a społeczny awans jest utrudniony, to pojawiła się świadomość konieczności wyłonienia się klasy średniej i elity z tego środowiska. Co więcej, można już mówić o kształtowaniu się europejskiej, muzułmańskiej klasy średniej, można też przytoczyć wiele przykładów jednostek aspirujących do realizowania roli elity społecznej. Obserwowane nowe zjawiska w ramach poimigracyjnych wspólnot muzułmańskich zdają się optymistyczną prognozą dla kolejnych pokoleń żyjących w Europie.

Badania wskazują, że sami europejscy muzułmanie skoncentrowani są przede wszystkim na poprawie sytuacji ekonomicznej. Z sondażu z 2006 roku wynika, że aż 56% muzułmanów francuskich i 55% niemieckich martwi się bezrobociem. Znacznie mniej uwagi poświęcają wpływowi otaczającej ich zachodniej popkultury.

Tabela 1

Główne troski europejskich muzułmanów

Co martwi europejskich muzułmanów	Muzułmanie niemieccy (w %)	Muzułmanie hiszpańscy (w %)	Muzułmanie francuscy (w %)	Muzułmanie brytyjscy (w %)
bezrobocie	56	55	52	46
wzrost znaczenia ekstremizmu muzułmańskiego	23	22	30	44
wpływ popkultury	18	17	17	44

Źródło: Opracowanie własne na podstawie Pew Global Attitudes Survey, *Muslims in Europe: Economic Worries top concerns about Religious and Cultural Identity*, 2006.

Kontakty świata islamu i Starego Kontynentu mają długą historię, jednak o masowej obecności muzułmanów w Europie Zachodniej można mówić dopiero od połowy XX wieku. Zatem, najprościej rzecz ujmując, na zmianę warstwy społecznej muzułmanie nie mieli dużo czasu. Przesunięcia w ramach „drabiny społecznej" należy postrzegać w perspektywie pokoleń, nie zaś jednostki. Znacznie lepiej rozumiemy tę sytuację, poznając pochodzenie i przyczyny imigracji.

Najpowszechniejszym czynnikiem, skłaniającym do imigracji z krajów muzułmańskich były warunki ekonomiczne, a Europa potrzebowała taniej i nisko wykwalifikowanej siły roboczej. Masowe wyjazdy do pracy odbywały się głównie z terenów wiejskich, a na podróż decydowali się zazwyczaj słabo wykształceni młodzi mężczyźni[1], którzy pobyt w jednym z krajów europejskich traktowali jako czasowy. W latach 70. XX wieku uznano jednak, że w obliczu grożącego Europie niżu demograficznego korzystny może okazać się projekt łączenia rodzin, który zakładał, że legalnie przebywający obcokrajowiec, dysponujący miejscem zamieszkania i dochodami pozwalającymi utrzymać rodzinę, może sprowadzić do kraju przyjmującego żonę i dzieci, a w uzasadnionych przypadkach również innych członków rodziny[2]. Przyjazd kobiet i dzieci radykalnie zmienił sytuację. Pobyt okazywał się znacznie

[1] Opisany proces jest uogólnieniem, od którego odstępstwem byli m.in. przybywający z Kenii i Ugandy do Wielkiej Brytanii w latach 70. XX wieku potomkowie przybyszów z Azji. Stanowili oni grupę urzędniczą, sprowadzoną do Afryki, by ułatwić kolonizującej Wielkiej Brytanii zarządzanie tamtejszymi prowincjami. W wyniku afrykanizacji zostali zmuszeni do ucieczki. Opuszczali kraj z całymi rodzinami, było też wiadomo, że w kraju przyjmującym osiedlają się na stałe. Dodatkowo grupa ta charakteryzowała się wyższym poziomem wykształcenia niż pozostali imigranci z subkontynentu indyjskiego (więcej na ten temat: A. Nalborczyk, *Muzułmanie w Wielkiej Brytanii. Jedna czy wiele społeczności muzułmańskich*, [w:] A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2005, s. 362–363.

[2] http://www.senat.fr/lc/lc34/lc340.html, data odczytu 15 września 2014.

dłuższy niż planowany, a pojawienie się całych rodzin wymusiło organizację życia religijnego i codzienności, tak by zachować choć zręby własnej tożsamości. Można więc stwierdzić, że pierwsze dziesięciolecia poświęcono na organizowanie się wspólnot, walkę z uprzedzeniami i rasizmem oraz działania zmierzające do zapewnienia równości szans. Aktywność w tych wszystkich dziedzinach nie słabnie do dziś, jednak wydaje się że coraz więcej osób odnosi sukcesy na płaszczyźnie zawodowej, mimo że większość zachodnich muzułmanów doświadcza biedy, bezrobocia i dyskryminacji[3]. Ich położenie nie wydaje się zależne od modelu integracji przyjętego przez różne państwa zachodnie[4].

Awans w ramach grup społecznych społeczeństwa przyjmującego jest zagadnieniem ściśle związanym z procesem integracji mniejszości muzułmańskich w Europie i dowodzi, że – wbrew powszechnej opinii – procesy integracyjne mogą zachodzić – choć ciągle w niewielkim stopniu – prawidłowo zarówno na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej, jak i kulturowej oraz polityczno-prawnej[5].

Dodatkowo, jak pisze Henryk Domański: „W krajach zachodnich przynależność do klasy średniej stanowi dowód użyteczności, sprawdzenia się. Ten, kto jest w klasie średniej, może o sobie powiedzieć ze odniósł jakiś sukces, to daje poczucie własnej wartości"[6]. Zatem awans społeczny jest też rozwiązaniem trudności wynikających z przynależności europejskich muzułmanów do grupy defaworyzowanej, której powszechnie – szczególnie po zamachach z 11 września 2001 roku – przypisuje się wiele negatywnych cech. Samo już

[3] Por. *Choice and Prejudice. Discrimination against Muslims in Europe*, Amnesty International, London 2012, s. 36.

[4] Wielka Brytania i Francja prezentują skrajnie różne modele integracji imigrantów. W Zjednoczonym Królestwie przyjmuje się, że imigracja to zjawisko stałe, przybyli stają się pełnoprawnymi obywatelami, a imigrację „postrzega się jako czynnik wzmacniający wielokulturowy charakter społeczeństwa. Dla każdej z grup etnicznych (lub mniejszości) powinny być tworzone ułatwienia w celu zachowania i dalszego rozwoju tożsamości kulturowej (...) Przez pewien czas, model wielokulturowości był popierany przez kilka państw Europy Północno-Zachodniej, przede wszystkim Holandię, ale także, w różnym stopniu, przez państwa nordyckie, zwłaszcza Szwecję" – pisze Janusz Balicki w książce *Imigranci z krajów muzułmańskich w Unii Europejskiej. Wyzwania dla polityki integracyjn*ej, Warszawa 2010, s. 30–31.

We Francji natomiast szczególnie podkreśla się relacje obywatela z państwem, a „model ten zakłada znaczący poziom kulturowej adaptacji nowego środowiska przez imigrantów. Ci, którym się to uda, zyskują wiele możliwości. Pozostali ryzykują marginalizację" (ibidem, s. 27).

[5] Szerzej o płaszczyznach integracji imigrantów w: H. Entzinger, R. Biezeveld, *Zasady integracji imigrantów*, [w:] J. Balicki (red.), *Integracja kulturowa imigrantów. Wyzwania i dylematy*, Warszawa 2007, s. 23–82.

[6] H. Domański, *Warstwy, klasy, prestiż*, 2009, http://www.is.uw.edu.pl/wp-content/uploads/02_Domański.pdf.

rozpatrywanie muzułmanów europejskich w kategoriach klasowych „uwalnia" rozważania z kontekstu mniejszościowego, gdyż jak twierdzi Pierre Bourdieu, „klasa" jest terminem ogólnym stosowanym, gdy w grę wchodzi społeczna nadrzędność lub podrzędność, niezależnie od źródeł (płeć, rasa, przynależność etniczna, wiek, miejsce zamieszkania)[7]. Pozostając w zgodzie z rozważaniami Bourdieu, przyjmujemy że różnice klasowe są zależne nie tylko od posiadanych dóbr materialnych, ale i kulturowych, takich jak: wykształcenie, reputacja czy „układy" i „koneksje". W ten sposób możemy wyróżnić główne przyczyny utrudniające awans społeczny w przypadku europejskich muzułmanów:

- pochodzenie – różnice etniczne, religijne, bariera językowa;
- status materialny – konsekwencja podstawowych przyczyn imigracji;
- miejsce zamieszkania;
- wykształcenie;
- rozpowszechniona, negatywna opinia o islamie i muzułmanach;
- brak dziedzicznego zaplecza, warunkującego pozycję społeczną.

Chociaż sytuacja muzułmanów różni się zależnie od kraju przyjmującego, to wskazane czynniki wydają się prawdziwe dla większości omawianych społeczności. Jednak bezsprzecznie przynależność do klasy społecznej muzułmanów i awans w ramach drabiny społecznej zależą od procesów integracyjnych. Dlatego też skupimy się na Francji i Wielkiej Brytanii, gdyż – jak już wspomniano – przyjęły one diametralnie różne strategie integracyjne. Przykłady z innych krajów zostaną przywołane jedynie celem wprowadzenia koniecznych uzupełnień.

Francja

Największą liczbę muzułmanów napływowych w Europie Zachodniej odnotowujemy we Francji. Dane szacunkowe mówią o liczbie około 5 milionów, choć znane są też głosy wskazujące od 7 do 8 mln[8]. Opinię tę podzielają i często powtarzają politycy prawicowego, populistycznego Frontu Narodowego, który z rozbudzania lęku przed muzułmanami uczynił jeden z filarów swego sukcesu.

Do Francji emigrowali przede wszystkim nisko wykwalifikowani młodzi mężczyźni z krajów Maghrebu, a potem też z Turcji i muzułmańskich kra-

[7] J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2012, s. 897.

[8] F. Mardam Bey, *On exagère délibérément le nombre de musulmans en France*, www.nouvelobs.fr, data odczytu 20 września 2014.

jów Afryki Subsaharyjskiej. Największy ich napływ odnotowujemy w latach 60. i w pierwszej połowie lat 70. XX wieku. W połowie lat 70. rozpoczął się proces łączenia rodzin (fr. *regrupement familial*). W jego wyniku społeczność muzułmańska stała się liczniejsza, zróżnicowana płciowo oraz znacznie młodsza. Perspektywę dwu-, trzyletniego pobytu przysłoniła wizja dłuższego, choć czasowego, zamieszkiwania na terenie Europy. Pojawiła się zatem potrzeba zorganizowania miejsc kultu, uboju rytualnego, kwestia edukacji religijnej czy organizacji świąt muzułmańskich, wszystko jednak w kontekście tymczasowości pobytu we Francji. Obowiązywało wtedy przekonanie, że muzułmanin nie powinien trwale osiedlać się poza terytorium islamu (arab. *dar al-islam*)[9]. Dodatkowo, Algierczycy zamieszkujący Francję w większości popierali i wspierali algierski Front Wyzwolenia Narodowego (fr. *Front de la Liberation National*), zmierzający do uzyskania niepodległości Algierii. Po osiągnięciu celu i odzyskaniu niepodległej ojczyzny, oferującej obywatelstwo algierskie, pozbawione logiki i sensu byłoby występowanie o naturalizację we Francji (kraju kolonizującym, spod którego okupacji Algieria niedawno się wyzwoliła). Sytuacja ta zmieniła się dopiero w 1982 roku, kiedy Abbas Bencheikh el-Hocine, zależny od rządu w Algierii, rektor Wielkiego Meczetu Paryża, dopuścił możliwość naturalizacji[10]. Z czasem względy praktyczne wzięły górę i muzułmanie zaczęli występować o naturalizację, podobnie rzecz się miała z tymi przedstawicielami drugiego pokolenia po imigracji, których rodzice zarejestrowali jako Algierczyków, mimo urodzenia we Francji[11].

Pokolenie urodzone i kształcące się we Francji było siłą napędową walki o poszanowanie praw mniejszości i przeciwdziałanie rasizmowi i nierówności społecznych, co dało początek walce o prawo do poszanowania własnej godności tej grupy społecznej. Proces ten symbolicznie rozpoczął się 15 października 1983 roku Marszem Beurów[12], a jego zwieńczeniem będzie ukonstytuowanie się stabilnej klasy średniej spośród francuskiej mniejszości

[9] Klasyczna teologia muzułmańska zakłada podział świata na trzy rodzaje terytorium (arab. *dar al-islam*, *dar as-sulh* i *dar al-harb*, czyli odpowiednio: terytorium islamu, paktu i wojny) i do niedawna dominowało przekonanie, że muzułmanin nie powinien trwale osiedlać się poza terytorium islamu.

[10] Algieria borykała się w tym czasie z trudnościami ekonomicznymi i bezrobociem, zatem system państwowy miałby spory kłopot z przyjęciem powracających współobywateli. Poza tym Algier liczył, że za sprawą Wielkiego Meczetu w Paryżu uda się stworzyć lobby algierskie złożone z nowych francuskich obywateli.

[11] G. Kepel, *Passion française*, Paris 2014, s. 160–161.

[12] Fr. *Marche des Beurs – Marche contre le racisme et pour l'egalité* rozpoczął się w Marsylii i przemierzając znaczną część Francji dotarł do Paryża 3 grudnia 1983 roku z około 100 tys. uczestników.

muzułmańskiej. Będzie to bowiem znak „wsiąknięcia" w społeczeństwo francuskie i podporządkowania się wzorcom społecznym z jednej strony, z drugiej zaś – dowodzi, że przełamane zostały stereotypy i przedstawiciele mniejszości muzułmańskiej uzyskują dostęp do wszystkich szczebli drabiny społecznej.

Jasno wynika z powyższego, że pokolenie przybyszów do Europy nie miało możliwości, szans, ani nawet aspiracji, by współtworzyć francuską klasę średnią, nie wspominając już o elicie politycznej czy kulturalnej Francji. Charakterystyka pokolenia imigrantów sprawiła, że pierwsze pokolenie po imigracji także nie miało dogodnych warunków awansu społecznego.

Tabela 2

Pozycja zawodowa muzułmanów we Francji w zależności od kraju urodzenia

Zatrudnienie / kraj urodzenia	Rolnicy	Robotnicy	Rzemieślnicy, handlowcy	Kadry niższego szczebla	Kadry średniego szczebla	Kadry wyższego szczebla
Francja	2	23	5	29	25	15
Algieria	0	43	7	32	12	6
Maroko	0	52	6	26	10	6
Tunezja	0	49	9	25	10	8
Turcja	0	66	12	14	7	2

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: Obervatoire des inégalités, *Français et étrangers*, www.inegalites.fr.

Podstawowym czynnikiem utrudniającym awans społeczny była i jest trudna sytuacja ekonomiczna imigrantów, będąca główną siła napędową motywującą przyjazd do Francji. Ubodzy imigranci zasiedlali slumsy na obrzeżach wielkich metropolii i ośrodków przemysłowych, które w latach 70. XX wieku przekształcono w osiedla bloków komunalnych. Do tej pory zasiedlają je imigranci i ich potomkowie, panuje tam powszechna atmosfera zniechęcenia i braku perspektyw. Podstawowymi problemami, uniemożliwiającymi normalne życie jest bezrobocie, wynikająca z niego przestępczość i narkomania. Przytłaczający brak perspektyw demotywuje, co odzwierciedlają wyniki osiągane przez uczniów w tamtejszych szkołach. Administracja państwowa wprowadzała wiele planów mających poprawić skuteczność systemu edukacji. Wydzielono strefy, w których system szkolnictwa nie odnosi pożądanych efektów tzw. Strefy Priorytetowego Nauczania (fr. *Zones d'education prioritaire* – ZEP).

Tabela 3

Zestawienia poziomu wykształcenia w Strefach Priorytetowego Nauczania i poza nimi

Miejsce zamieszkania Poziom wykształcenia po ukończeniu nauki	ZEP (w %)	Inne (w %)
Przedmaturalne	44,3	19,7
Matura	14,9	18,1
Pomaturalne z dyplomem	18,4	43,4

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: Obervatoire des inégalités, *Français et étrangers*, www.inegalites.fr.

Wspomniane powyżej czynniki stanowią przyczynę kolejnych utrudnień w zmianie klasy społecznej. Bezpośrednią konsekwencją zamieszkania w „trudnych" dzielnicach jest nierówny dostęp do edukacji. Powszechna stała się praktyka „kreślenia ścieżek kariery" przez wychowawców i pedagogów szkolnych, co zwykle kończy się nakłanianiem osób pochodzących ze środowisk imigranckich do zdobywania umiejętności i pracy w zawodach niewymagających wysokich kwalifikacji. W konsekwencji muzułmanie spotykają się z przejawami dyskryminacji przy zatrudnieniu[13]. O tym, że nie zostanie się zatrudnionym decyduje często nazwisko, wskazujące na pochodzenie ze środowisk muzułmańskich czy kod pocztowy, określający miejsce zamieszkania w strefach koncentracji mniejszości etnicznych i religijnych.

Dodatkowym utrudnieniem jest zła opinia o islamie wśród ogółu społeczeństwa. W sondażu przeprowadzonym w 2013 roku zapytano Francuzów które trzy ze wskazanych określeń (demokracja, ochrona kobiety, odrzucenie wartości zachodnich, sprawiedliwość, wolność, tolerancja, przemoc, podporządkowanie, fanatyzm) najlepiej oddają ich opinię o islamie. 63% ankietowanych wskazało „odrzucenie zachodnich wartości", 57% – „fanatyzm", a 46% – „podporządkowanie"[14]. Stereotypowe spojrzenie na muzułmanów dotyka wielu wyznawców Allaha. Problem ten dostrzega Ayette Boudelaa – córka imigrantów, właścicielka butiku z luksusową odzieżą w Marsylii, która w 2012 roku postanowiła kandydować w wyborach do władz lokalnych – „jeśli odniesiecie sukces – polityczny, gospodarczy czy finansowy – media wyeksponują sukces Francuza. Jeśli zaś ktoś handluje narkotykami, jest przestępcą, to podaje się informację, że ma na imię Muhammad, Karim czy Mamadu!"[15] – mówi.

[13] *Choice and Prejudice. Discrimination against Muslims in Europe*, Amnesty International, London 2012, s. 45–46.

[14] *L' image de l' islam en France*, IFOP 2012, s. 13.

[15] G. Kepel, op. cit., s. 68.

Mimo wskazanych trudności dynamika społeczna jest obiecująca, gdyż zaczynają się kształtować zręby muzułmańskiej klasy średniej, a biorąc pod uwagę strukturę wiekową muzułmanów na tle pozostałych obywateli, w zestawieniu z informacjami o poziomie wykształcenia i strukturze zawodowej, wydaje się, że tendencja wzrostowa będzie się utrzymywać. Dowodzą tego badania zmian w strukturze zatrudnienia w ramach pierwszego i drugiego pokolenia po imigracji zaczerpnięte z analiz Ośrodka Badań Nierówności Społecznych. Wynika z nich, że wśród drugiego pokolenia o 25% zmniejszyła się liczba robotników i o podobny odsetek wzrosła liczba osób zatrudnionych w sektorach wymagających wyższej specjalizacji i kompetencji.

Tabela 4

Pozycja zawodowa imigrantów i pokolenia po imigracji

	I pokolenie – imigranci (w %)	II pokolenie (w %)
Robotnik	70,2	45,2
Rzemieślnik, handlowiec (samozatrudnienie)	11,1	11,4
Kadry niższego szczebla	7,7	16,0
Kadry średniego szczebla	5,3	17,2
Kadry wyższego szczebla	2,9	7,9

Źródło: Opracowanie własne na podstawie Ined-Insee, *Trajectoires et Origines*, DARES 2008.

Co więcej, wykształciła się niewielka grupa w ramach społeczności muzułmańskiej, zwana beurżuazją. Mamy tu do czynienia z neologizmem, powstałym z modyfikacji słowa burżuazja, tak że jego pierwszy człon stanowi *beur* – przetransformowany zgodnie z zasadami slangu z przedmieść (fr. *verlain*) wyraz Arab, którego używano na określenie pokoleń poimigracyjnych, pochodzących z Maghrebu. Termin był w użyciu w latach 80. i 90. XX wieku, jednak współcześnie postrzega się go raczej jako pejoratywny, podobnie jak jego żeńską formę – *beurette*. Określenia te kojarzą się przede wszystkim z generacją, która wyraźnie odczuwała przejawy rasizmu i nierówność szans, wynikające właśnie z klasowości i przynależności potomków imigrantów do najniższej z nich.

Z kolei *beurżuazją* nazywano początkowo przedstawicieli drugiego pokolenia po imigracji, którym udało się uzyskać wyższe wykształcenie i osiągać średnie dochody, co było niewątpliwym „skokiem" w ramach układu społecznego. Obecnie *beurżuazję* stanowią Francuzi, których korzenie sięgają krajów Maghrebu i którzy osiągają wysokie dochody, często jednocześnie stając się popularnymi sportowcami czy artystami.

We francuskim magazynie, skierowanym do „maghrebskich Francuzów" zatytułowanym „Courrier de l'Atlas", wskazano że *beurżuazję* charakteryzuje szczególny imaż, określany terminem *beurgeoise attitude*. Humorystycznie ujęty „przepis" brzmi następująco: „spora porcja zamiłowania do luksusu, trochę pozerstwa, odrobina snobizmu, a wszystko doprawione nieograniczonym budżetem"[16]. Do grupy tej zaliczają się sportowcy, szczególnie zaś piłkarze, dla których pierwowzorem był słynny Zinedine Zidane. Doczekał się on wielu następców. Przedstawicielami burżuazji są też artyści: piosenkarze i piosenkarki, którzy zdobywają popularność, uczestnicząc w programach telewizyjnych, wyłaniających nowe gwiazdy show biznesu, jak na przykład – znana również w Polsce – Amel Bent.

Uczestnictwo w życiu politycznym gwarantuje rozgłos i popularność, spory budżet i udział w życiu elity kraju. Coraz więcej osób pochodzących ze środowisk imigracyjnych kandyduje w wyborach do władz lokalnych i parlamentu. W wyborach samorządowych w 2012 roku na 6611 zgłoszonych kandydatów, nazwiska blisko 400 osób wskazywały na arabsko-muzułmańskie pochodzenie. Sześcioro z nich zostało wybranych[17].

Wielka Brytania

Obecność muzułmańska w Wielkiej Brytanii jest ściśle związana z przeszłością kolonialną tego kraju. Pierwsza znacząca fala przybyszów muzułmańskich wiąże się z działalnością Brytyjskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej. Blisko trzysta lat temu struktura ta zatrudniała muzułmańskich żeglarzy, którzy z czasem zaczęli zasiedlać brytyjskie porty, nie była to jednak obecność stała. Znaczną zmianę przyniosła II wojna światowa[18]. Jednak wzmożony napływ imigrantów można odnotować od połowy lat 50. XX wieku, kiedy Wielka Brytania potrzebowała taniej siły roboczej do pracy w przemyśle tekstylnym i ciężkim oraz w rolnictwie. Trudne warunki pracy i stosunkowo niskie wynagrodzenie zniechęcały rodzimych Brytyjczyków do pracy w tych sektorach gospodarki. Trudna sytuacja ekonomiczna w krajach pochodzenia była natomiast czynnikiem sprzyjającym emigracji. Najliczniej przybywali muzułmanie z Indii, Pakistanu i Bangladeszu[19] i do dziś stanowią najliczniej-

[16] *La „Beurgeoise" Attitude*, „Le Courrier de l'Atlas", 16.07.2007, Lecourierdelatlas.com, data odczytu 6 września 2014.

[17] G. Kepel, op. cit., s. 13.

[18] P. Lewis, *Islamic Britain*, London 2002, s. 11.

[19] A. Nalborczyk, *Birmingham – od centrum przemysłowego do miasta wielu religii*, [w:] B. Jałowiecki, E.A. Sekuła (red.), *Metropolie mniejszości, mniejszości w metropoliach*, Warszawa 2011, s. 140.

szą i najmniej wykwalifikowaną zawodowo grupę wśród brytyjskiej mniejszości muzułmańskiej (68% muzułmanów w Wielkiej Brytanii pochodzi z Azji, a 10% to Czarni[20]).

Jednocześnie, mimo załamania gospodarczego, wciąż rozrastającą się grupę stanowią studenci pochodzący z zamożnych rodzin muzułmańskich Indusów. Przybywają na studia medyczne i inne prestiżowe kierunki, z zamiarem powrotu do kraju pochodzenia, jednak często po studiach decydują się pozostać w Wielkiej Brytanii[21]. Z punktu widzenia klasowości społeczności istotna jest jednak, mniej liczna i niejednorodna grupa imigrantów politycznych, a wśród nich Turcy cypryjscy, Irakijczycy i Irańczycy[22]. Odznaczali się oni lepszym wykształceniem i przynależnością do wyższej klasy społecznej w kraju pochodzenia, co oznacza też aspiracje do osiągnięcia wyższej pozycji społecznej w Wielkiej Brytanii.

Ze spisu ludności przeprowadzonego w 2011 roku wynika, że w Wielkiej Brytanii żyje 2 706 066 muzułmanów, co stanowi 4,8% ogółu społeczeństwa, blisko połowa z nich, bo 47% przyszło na świat w Wielkiej Brytanii[23]. Biorąc pod uwagę skład etniczny można wskazać, że 2,5% mieszkańców pochodzi z Indii, 2% z Pakistanu, a 0,8% z Bangladeszu, ponadto 0,4% określa się etnicznymi Arabami[24].

Większość brytyjskich muzułmanów wykonuje zawody niewymagające specjalistycznego wyszkolenia czy wyższego wykształcenia.

Tabela 5

Pozycja zawodowa brytyjskich muzułmanów i ogółu społeczeństwa

	Muzułmanie	Całe społeczeństwo
W wieku produkcyjnym	1,8 mln	45,0 mln
Kadry wyższego szczebla	115 tys.	4,5 mln
Kadry średniego szczebla	183 tys.	9,3 mln
Kadry niższego szczebla	134 tys.	5,9 mln
Samozatrudnienie	175 tys.	4,2 mln
Permanentny brak umowy o pracę	430 tys.	2,6 mln
Nigdy niepracujący	385 tys.	1,9 mln

Źródło: opracowanie własne na podstawie Office for National Statistics, www.ons.gov.uk.

[20] Office for National Statistics (ONS), *What does the Census tell us about Religion in 2011*, London 2013, s. 7, www.ons.gov.uk, data odczytu 15.05.2014.

[21] G. Wilk-Jakubowski, *Sytuacja społeczna muzułmanów w Wielkiej Brytanii*, Kraków 2013, s. 46.

[22] A. Nalborczyk, *Birmingham*..., s. 141.

[23] ONS, *What does*..., s. 10.

[24] Office for National Statistics, www.ons.gov.uk, data odczytu 14 maja 2014.

Szczególną uwagę zwraca wysoki odsetek niepracujących muzułmanów. Blisko 25% przedstawicieli tej grupy w wieku produkcyjnym nigdy nie pracowało (por. Tabela 5). W 2001 roku wskaźnik bierności zawodowej dla wszystkich brytyjskich muzułmanów w wieku produkcyjnym wynosił 52%[25]. W sumie nieaktywnych zawodowo w 2011 roku było 55% wszystkich muzułmanów, a deklarowane powody tej sytuacji to pobieranie nauki – 34% i rodzina 24%[26]. Warto jeszcze zaznaczyć, że znacznie wyższy odsetek bezrobotnych, a szczególnie biernych zawodowo stanowią kobiety – głownie pochodzące z Bangladeszu i Pakistanu, co bez wątpienia jest związane z tradycją społeczną krajów pochodzenia. Wśród tych grup etnicznych najniższy jest też odsetek kobiet pracujących w pełnym wymiarze godzin i wynosi on odpowiednio dla kobiet pochodzących z Pakistanu – 14% i dla pochodzących z Bangladeszu – 9%[27].

Tabela 6

Bierność zawodowa i bezrobocie wśród Pakistanek w 2008 roku w Wielkiej Brytanii

	Bezrobocie	Bierność zawodowa
Ogół społeczeństwa	4,7%	24,5%
Pakistanki	22,6%	79,5%

Źródło: Opracowanie własne za G. Wilk-Jakubowski, *Sytuacja społeczna muzułmanów w Wielkiej Brytanii*, Kraków 2013, s. 109.

Sytuacja może się jednak poprawić, gdyż blisko jedna szósta brytyjskich muzułmanów w wieku produkcyjnym zajmuje stanowiska wśród kadr średniego i wyższego szczebla (por. Tabela 5). Wśród osób, które uzyskały wyższe wykształcenie w 2013 roku w Wielkiej Brytanii, odsetek osób mogących być muzułmanami jest niewielki, jednak wskazuje, że brytyjscy muzułmanie dążą do zdobywania wyższego wykształcenia.

Ze zgromadzonych danych wynika, że muzułmanie w Wielkiej Brytanii stanowią grupę nisko wykształconą, słabo wykwalifikowaną, narażoną na bezrobocie i bierność zawodową. Uwagę zwracają jednak dane wskazujące, że osoby pochodzące z krajów muzułmańskich uzyskują wyższe wykształcenie i znajdują zatrudnienie wśród kadr średniego i wyższego szczebla. Świadczy to o wyłanianiu się klasy średniej spośród badanej społeczności. Coraz prężniej rozwija się też elita społeczna.

[25] G. Wilk-Jakubowski, op. cit., s. 107.

[26] ONS, *What does*..., s. 15.

[27] J. Lindley, A. Dale, *Ethnic differences In women's demographic, family characteristics and economic activity profiles, 1992 to 2002*, „Labour Market Trends" 2004, s. 153, http://www.ons.gov.uk, data odczytu 25 czerwca 2014.

Tabela 7

Grupy etniczne a wyższe wykształcenie w 2013 roku

Grupa etniczna	Odsetek pośród uzyskujących wyższe wykształcenie (w %)
Pochodzenie pakistańskie	1,6
Pochodzenie indyjskie	4,0
Pochodzenie bengalskie	0,5
Biali	85,9

Źródło: Opracowanie własne na podstawie Office for National Statistics, www.ons.gov.uk.

W wyborach parlamentarnych z 2010 roku wybrano 8 muzułmanów, w tym 3 kobiety[28]. Najbardziej znaną muzułmanką, która odniosła polityczny sukces, jest Sayyeda Warsi, w 2010 roku mianowana ministrem w rządzie Davida Camerona[29]. W Wielkiej Brytanii coraz więcej jest dziennikarzy, aktorów i pisarzy, którzy pochodzą ze środowisk muzułmańskich.

Podsumowanie

Reasumując, można wskazać, że blisko 60 lat po falach największego napływu imigrantów muzułmańskich do krajów Europy Zachodniej, przedstawiciele tej grupy zaczynają tworzyć zręby klasowości. Analizując uwarunkowania historyczne oraz potencjał ekonomiczny i intelektualny, jakim dysponowali imigranci pół wieku, to niewiele, by zbudować struktury religijne, stworzyć zaplecze organizacyjne, miejsca kultu, zorganizować edukację religijną. Jeszcze trudniej jest pokonywać bariery blokujące awans w strukturach społecznych. Niewątpliwie, pojawienie się „zalążka" klasy średniej, wywodzącej się ze środowisk imigranckich, z krajów muzułmańskich jest sukcesem. Na podkreślenie zasługuje też fakt, że ta grupa społeczna doczekała się swoich przedstawicieli wśród elit społecznych, choć nadal są to chlubne wyjątki, nie zaś reguła.

Jak już wskazywano, potomkowie imigrantów działają w parlamentach, w mediach, na uniwersytetach, zasilają szeregi ludzi kultury i sztuki oraz sportu i odnoszą sukcesy w biznesie. Dynamika zmian społecznych, odważna krytyka rasizmu i islamofobii, brak zgody na stygmatyzację oraz wzrastająca liczba ludzi sukcesu z tej grupy społecznej mogą okazać się kluczowe dla poprawy

[28] D. Sapsted, *Record number of Muslims take seats in new UK Parliament*, „The National", 14.05.2010, www.thenational.ae, data odczytu 19 czerwca 2014.

[29] http://sayeedawarsi.com, data odczytu 16 sierpnia 2014.

sytuacji całej zachodnioeuropejskiej wspólnoty muzułmańskiej, szczególnie że muzułmanie są najmłodszą i coraz liczniejszą oraz stale powiększającą się grupą wyznaniową na Starym Kontynencie. O jej potencjale może świadczyć fakt, że szacuje się, iż zachodnioeuropejski rynek produktów *halal* jest wart około 20 miliardów dolarów rocznie, przy czym w samej Francji jego wartość wynosi 8 miliardów dolarów[30]. W obliczu wzrostu bezrobocia przedstawiciele mniejszości muzułmańskich coraz częściej otwierają własną działalność gospodarczą, zajmują się handlem czy gastronomią, sprawiając, że ich przynależność etniczna staje się atutem, a sami zainteresowani nie dają się zepchnąć na margines społeczeństwa.

Zupełnie inaczej wygląda sytuacja muzułmanów w Stanach Zjednoczonych, gdzie większość z nich zalicza się do klasy średniej, co obrazuje raport PEW pod tytułem *Muslim Americans: Middle class and mostly mainstream*. Z badania wynika, że w Stanach Zjednoczonych mieszka ponad 2 miliony muzułmanów, większość, bo 65% z nich, przyszła na świat poza USA i pochodzą głównie z państw arabskich (24%) i azjatyckich (32%), jednak już 77% ma amerykańskie obywatelstwo. W odróżnieniu od sytuacji w Europie, w Stanach Zjednoczonych tylko 2% muzułmanów uzyskuje najniższe dochody (z tego samego raportu wynika, że w państwach europejskich odsetek ten jest znacznie wyższy i wnosi odpowiednio: dla Wielkiej Brytanii – 22%, Hiszpanii – 23%, Francji i Niemiec – 18%)[31].

[30] *European halal market worth an estimated $30bn*, www.halalfocus.net, data odczytu 15 września 2014.

[31] PEW, *Muslim Americans: Middle class and mostly mainstream*, New York 2007, s. 3–25.

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.15

Izabela Kończak

Muzułmańskie organizacje polityczne w Rosji

Islam w Rosji jest jedną z czterech – obok prawosławia, judaizmu i buddyzmu – oficjalnie uznanych przez państwo religii. Muzułmanów zamieszkujących terytorium Federacji Rosyjskiej można podzielić umownie na dwie grupy: rdzennych i napływowych. Do pierwszych zalicza się zamieszkujących Tatarstan, Baszkirię, Powołże, Południowy Ural, Syberię i Moskwę Tatarów i Baszkirów. Najliczniejsi są Tatarzy, których liczebność wynosi ok. 5,5 mln, Baszkirów zaś jest 1,6 miliona. Warto odnotować interesujący paradoks, a mianowicie w stolicy Federacji Rosyjskiej żyje więcej Tatarów niż w stolicy Republiki Tatarstan – Kazaniu[1]. Drugą rosyjską strefą muzułmańską jest Północny Kaukaz, w którym ogólna liczba wyznawców Allaha oscyluje wokół 7 milionów osób. Jak łatwo policzyć, rdzennych muzułmanów w Rosji jest ok. 14 milionów, co stanowi ponad 10% ogółu ludności. Muzułmanie napływowi to przede wszystkim imigranci z krajów ościennych – terenów byłego ZSRR. Ich obecność w Rosji ma podłoże ekonomiczne – rodzinne kraje opuścili w poszukiwaniu lepszego życia dla siebie i swoich rodzin. Wśród społeczności napływowej znajdują się także mieszkańcy Bliskiego i Środkowego Wschodu oraz Afryki – głównie z państw, które korzystały w przeszłości ze wsparcia Związku Radzieckiego[2]. Zdecydowana większość rosyjskich muzułmanów to sunnici przedstawiciele najbardziej liberalnej, hanifickiej, szkoły prawnej[3]. Część mieszkańców Północnego Kaukazu odprawia obrzędy religijne według szkoły szafickiej. W tym regionie popularne są również tradycje sufickie, szczególnie bractwa nakszbandijja i kadirijja[4].

[1] *Население России. Статистика, факты, комментарии, прогнозы*, http://www.rf-agency.ru/acn/stat_ru.htm.

[2] B. Cichocki, M. Marszewski, K. Strachota, *Islam w europejskiej części WNP*, [w:] *Islam na obszarze postradzieckim. Prace OSW*, Warszawa, styczeń 2003, s. 68–69.

[3] Ю.М. Кобищанов, *Мусульмане России, коренные российские мусульмане и русские мусульмане*, http://www.tatar-history.narod.ru/musulmane-rossii.htm.

[4] M. Łabenda, *Muzułmanie w Rosji i europejskiej części byłego ZSRR*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, pod red. A. Parzymies, Warszawa 2005, s. 252.

Demokratyzacja różnych dziedzin życia społecznego w Rosji zapoczątkowana pieriestrojką, a także wzrost poziomu tożsamości narodów będących częścią wielkiego ZSRR oraz związany z tym proces odrodzenia religijnego – jak chcą jedni[5] – czy inaczej legalizacji islamu na terenach od wieków przez ludność muzułmańską zamieszkałych – jak twierdzą inni[6] – doprowadziły do zinstytucjonalizowania działań społeczności muzułmańskich. W różnych zakątkach imperium powstawały organizacje odwołujące się do islamu. Nic więc dziwnego, że w końcu pojawiły się też partie polityczne. Proces instytucjonalizacji muzułmańskiej obecności w życiu publicznym – po rozpadzie ZSRR – w państwach takich jak Uzbekistan czy Tadżykistan ostatecznie doprowadził do całkowitej zmiany realiów społecznych i politycznych tych krajów. W samej Rosji – gdzie muzułmanie stanowią „mimo wszystko" mniejszość – skutki tej aktywizacji nie są dziś aż tak daleko idące. Można jednak mówić o obecności wyznawców islamu nie tylko w życiu społecznym, ale i politycznym Federacji. Od 1990 roku – jeszcze przed rozpadem ZSRR – do dziś światło dzienne ujrzało wiele organizacji inspirowanych religią czy tradycją muzułmańską, lecz tylko niektórym udało się przetrwać, okrzepnąć i osiągnąć status organizacji o zasięgu federacyjnym.

Pierwsza próba wykorzystania religijnych konotacji w polityce miała miejsce w 1990 roku, kiedy to na zjeździe założycielskim w Astrachaniu powołano do życia wszechzwiązkową Islamską Partię Odrodzenia. Ze względu na wątłą strukturę, nikłe osiągnięcia, a przede wszystkim swój „kanapowy" charakter partia bardziej przypominała klub dyskusyjny – miejsce realizacji ambicji skłóconych ze sobą liderów. W tej sytuacji jej los mógł być tylko jeden – powolny, acz nieuchronny upadek, którego ukoronowaniem stał się rozpad i wykreślenie z rejestru w połowie lat 90. XX wieku[7]. W przededniu wyborów do Dumy Państwowej przeprowadzonych w 1995 roku pojawiły się aż trzy nowe organizacje, których celem była reprezentacja politycznych interesów rosyjskich muzułmanów: Związek Muzułmanów Rosji, Ruch Społeczny Nur oraz Islamski Komitet Rosji. Na czele dwóch pierwszych stali byli członkowie LDPR – partii Włodzimierza Żyrinowskiego – Achmed Chalitow i Chalit Jachin. Z kolei Islamskiemu Komitetowi Rosji przewodniczył Gajdar Dżemal, wcześniej związany z Islamską Partią Odrodzenia[8].

[5] Zob. А. Малашенко, *Исламское возраждение в современной России*, Москва 1998, s. 68–101.

[6] Zob. Р. Гайнутдин, *Ислам в современной России*, Москва 2004, s. 71–129.

[7] А. Малашенко, *Ислам для России*, Москва 2007, s. 24.

[8] В. Прибыловский, *Политики под знаменем ислама*, http://www.anticompromat.org/islamisty/musl_p.html.

Na wyborach w 1995 roku muzułmanie nie odnieśli szczególnego sukcesu. Ani Związek Muzułmanów Rosji ani też Islamski Komitet Rosji z powodów formalnych nie zdołały wystartować w nich samodzielnie. Kandydaci tych ugrupowań dzielili miejsca na listach z rozmaitymi koalicjantami – w większości z niewiele znaczących organizacji – „politycznego planktonu", tracąc tym samym wyrazistość i jasno określoną tożsamość. Samodzielnie do wyborów – bez współudziału rozmaitych parapartii przystąpił tylko Nur. Jego liderzy zakładali, że każdy z osiemnastu milionów żyjących w Rosji muzułmanów będzie głosować na jedyną muzułmańską listę. Niestety, bardzo się pomylili. 17 grudnia 1995 roku udało się im zebrać jedynie 0,57% głosów, co sytuowało ich na 22. miejscu z 43 wszystkich partii biorących udział w wyborach. Tym samym znaleźli się za Partią Miłośników Piwa, wyprzedzając natomiast nieznacznie chrześcijańskich demokratów oraz socjaldemokratów[9]. „Na pocieszenie" otrzymali od prezydenta Borysa Jelcyna dwa miejsca w stworzonej w 1996 roku Politycznej Radzie Konsultacyjnej przy prezydencie Federacji Rosyjskiej.

Pozostałe organizacje nie mogły pochwalić się nawet tak nikłym wynikiem wyborczym. Brak sukcesów był niewątpliwie jedną z przyczyn powolnego ich upadku. Związek Muzułmanów Rosji po wyborach, w wyniku nieporozumień wewnątrz organizacji zaczęli opuszczać liderzy, którzy próbowali szczęścia pod nowymi sztandarami. Jedną z takich organizacji był Refah – ruch powołany do życia w 1998 roku. W tym samym roku Związek Muzułmanów Rosji podjął jeszcze próbę odwrócenia spadkowego trendu. Liczono na jakościową zmianę, upatrując szans w nowych ramach formalno-prawnych. Związek złożył wniosek do Ministerstwa Sprawiedliwości o rewizję swojego statusu. Zamiast organizacji społecznej chciał otwarcie występować jako partia polityczna. Wniosek został jednak odrzucony. *Ustawa o partiach politycznych* zabrania bowiem tworzenia na terytorium Federacji Rosyjskiej „partii politycznych ze względu na przynależność zawodową, rasową, narodowościową czy religijną"[10]. Zapis w dokumencie jest rozumiany jako zakaz umieszczania w statucie i programie partii politycznych celów obrony interesów ściśle określonej grupy oraz odzwierciedlenie tych celów w nazwie organizacji[11]. Przywołany zakaz – bez względu na swoje kuriozum (bo czym innym jest partia,

[9] А.А. *Нуруллаев, Общественно-политические движения мусульман Российской Федерации*, [w:] *Ислам и мусульмане в России*, М.Ф. Мутразин, А.А. Нуруллаев (ред.), Москва 1999, s. 198.

[10] *Федеральный закон о политических партиях № 95-ФЗ*, http://www.putin2004.ru/service/law_info/4006C90B.

[11] Ibidem.

jak nie reprezentacją interesów określonej grupy) – skutecznie zablokował plany Związku Muzułmanów Rosji. W tej sytuacji w wyborach do Dumy Państwowej w 1999 roku organizacja nie wystawiła swojej listy. Zresztą jej przewodniczący – Nadirszach Chaczyłajew znajdował się podówczas na federalnej liście osób poszukiwanych, a w październiku został aresztowany. Związek przetrwał jeszcze do lata 2003 roku, kiedy go zamordowano.

Niewiele więcej szczęścia na politycznej scenie miał Nur. Pod koniec lat 90. XX wieku uzyskał on wsparcie finansowe od Mahomeda Radżabowa – dagestańskiego bankowca, założyciela i prezesa banku Masat w Machaczkale. Zamożny sponsor dawał nadzieje na realizację politycznych planów. Jednak w wyborach parlamentarnych w 1999 roku Nur nie startował. Organizacja nie dopełniła procedur – nie zdążyła złożyć dokumentów finansowych. Cztery lata później, zgodnie z danymi Centralnej Komisji Wyborczej, Nur znalazł się na liście 20 ruchów politycznych mających prawo uczestniczyć w wyborach do Dumy Państwowej, mogących tworząc bloki wyborcze z dowolnymi pełnoprawnymi partiami. Jednak pozbawiony wsparcia Radżabowa ruch społeczny nie był w stanie osiągnąć zauważalnego sukcesu.

Mahomed Radżabow był w tym czasie zaabsorbowany własną organizacją i Nur niewiele go już interesował. W 2001 roku stworzył Islamską Partię Rosji, która jednak na mocy wspomnianej *Ustawy o partiach politycznych* została zdelegalizowana. Chcąc uprzedzić kroki władz i obawiając się instrumentalnych zapisów o celach statutowych i nazewnictwie partii, Radżabow wcześniej powołał do życia dwie inne partie polityczne: Prawdziwych Patriotów Rosji (IPR) i Partię Sprawiedliwości i Rozwoju Rosji (PSiRR). Latem 2003 roku obydwie organizacje utworzyły koalicję na potrzeby wyborów do Dumy Państwowej, które miały się odbyć zimą tego roku[12].

Na czele Partii Sprawiedliwości i Rozwoju Rosji stanął Mahomed Radżabow, zaś Prawdziwym Patriotom Rosji przewodził jego syn Zaur Radżabow[13]. Obie zostały zarejestrowane w Ministerstwie Sprawiedliwości, z tym że pierwszej nie udało się skompletować koniecznej do udziału w wyborach ilości oddziałów regionalnych. W tej sytuacji kandydaci związani z obydwoma ugrupowaniami znaleźli się na liście Prawdziwych Patriotów Rosji. Formalnie Radżabow-ojciec nie był członkiem tej partii, bowiem rosyjskie prawo zaka-

[12] А. Ковальчук, *Исламские общественно-политические объединения в России*, http://magazines.russ.ru/oz/2003/5/2003_5_42.html.

[13] Prawdziwi Patrioci Rosji, ros. Истинные Патриоты России – ИПР, zachowana została abrewiatura, która asocjuje się z istniejącą wcześniej Islamską Partią Rosji.

zuje jednoczesnego członkostwa w więcej niż jednej partii. Figurował jednak na pierwszym miejscu listy wyborczej jako gość IPR. Stojący na jej czele Radżabow-syn znajdował się na trzecim miejscu listy[14]. Pokrewieństwo między Mahomedem a Zaurem przez długi czas utrzymywane było w tajemnicy. Wyszło na jaw dopiero podczas forum Wybory 2003. W imieniu Prawdziwych Patriotów głos zabrał przewodniczący Partii Sprawiedliwości i Rozwoju, sam siebie nazywając liderem Prawdziwych Patriotów Rosji.

W rozmowach z dziennikarzami, na spotkaniach z wyborcami Mahomed Radżabow prezentował koncepcje programowe swoich partii, które opierał o tzw. ideologia trzeciej drogi[15]. Polityk, znany ze swojej skłonności do afektacji oraz awanturniczego zachowania, nazwany niekiedy „muzułmańskim Żyrinowskim"[16], przekonywał, że tylko jego ugrupowania gwarantują realizację przedwyborczych postulatów. Zdecydowanie odrzucał inne ugrupowania, zarzucając im wypalenie i wyczerpanie twórczego potencjału. Propozycje bloku Radżabowa miały gwarantować zjednoczenie i rozwój narodów Federacji Rosyjskiej. A wszystko to w oparciu o autorytet Najwyższego – autorytet niosący najwyższe wartości moralne[17], wykluczający niesprawiedliwość, kłamstwo, przemoc.

Ideologia „trzeciej drogi" – oparcie o normy islamu – stanowiła podstawę programową obydwu partii Radżabowa. Ta swoista unifikacja znalazła odzwierciedlenie w dokumentach. Statuty organizacji były wręcz identyczne – powielono w nich nawet błędy literowe[18]. Nie można oprzeć się wrażeniu, że lider całego ruchu „za jednym zamachem" chciał pozyskać możliwie najszerszy elektorat, nie wkładając w to nadmiernego wysiłku – tworząc chociażby minimalnie zindywidualizowany program dla poszczególnych grup wyborców. W zamyśle Mahomeda Radżabowa Partia Sprawiedliwości i Rozwoju Rosji miała na celu zjednoczenie wszystkich muzułmanów (w opinii lidera w 2003 roku zyskała rzekomo przychylność około trzech milionów osób). Natomiast Prawdziwi Patrioci Rosji mieli być zorientowani na elektorat, któ-

[14] *Два съезда в одном флаконе*, http://portal-credo.ru/site/?act=press&type=list&press_id=135.

[15] И. Добаев, *Опасность исламизации и этнизации общества на Юге России*, http://www.otechestvo.org.ua/main/20071/609.htm.

[16] А. Малашенко, *Ислам «легализованный» и возрожденный*, [w:] *Двадцать лет религиозной свободы в России*, под ред. А. Малашенко и С. Филатова, Москва 2009, s. 249.

[17] *Политическая партия «Истинные патриоты России» (в избирательном бюллетене № 11) за высокую нравственность*, «Время и деньги», http://www.e-vid.ru/index-m-192-p-63-article-4744.htm.

[18] С. Метелева, *Аллах с нами!*, http://www.realigion.ru/index.asp?act=comment_add&nID=184&dID=192&dy=2003&dm=08.

remu „nieobojętne są losy i potrzeby wszystkich Rosjan". I jednym, i drugim lider oferował sprawiedliwość i prawdę płynącą z nauk islamu. Jego zdaniem, uniwersalizm ideologii „trzeciej drogi" powinien przyciągnąć nie tylko muzułmanów, ale również prawosławnych oraz wyznawców innych konfesji[19]. Zresztą w jednym z wywiadów Radżabow oświadczył, że wielu nowych członków PSiRR nie jest muzułmanami, tylko wyznawcami innych konfesji oraz ateistami, którzy rzekomo „tym nie mniej podzielają muzułmańską doktrynę przebudowy Rosji"[20].

W opiniach przywódców Prawdziwych Patriotów Rosji wyrażano niepokój o losy wieloetnicznego i wielowyznaniowego społeczeństwa Rosji. Radżabow najwyraźniej zapragnął wykorzystać dogodną lukę na rosyjskiej scenie politycznej, kierując się do elektoratu zaniepokojonego erozją wartości moralno-duchowych i społecznych ideałów. Wykorzystywał tym samym obniżone w czasie prezydentury Władimira Putina zainteresowanie polityków religią[21], unikając tym samym politycznej konkurencji. Wychodził najwyraźniej z założenia, że same hasła muzułmańskiej sprawiedliwości oraz perspektywy rozwoju i dobrobytu na gruncie norm islamu w prawosławnym czy zlaicyzowanym społeczeństwie nie muszą być tak nośne jak wśród współwyznawców islamu. Za to obawy o bezpieczeństwo narodowe wynikające z tarć w wieloetnicznym i wielowyznaniowym społeczeństwie są szersze i przy braku konkurentów można wykorzystywać je w imię własnych interesów. Prawdziwi Patrioci Rosji głosili, że wiele znanych w Rosji partii bagatelizuje te problemy i postulowali chociażby wprowadzenie do szkół i uczelni wyższych przedmiotów związanych z etnosocjologią i kulturą narodów Rosji oraz z tradycyjną moralnością i historią religii narodów Rosji[22].

Partia Prawdziwi Patrioci Rosji podczas wyborów do Dumy Państwowej w 2003 roku przedstawiła listę kandydatów, ale nie osiągnęła wymaganego 5% progu, by wejść do parlamentu. Nawet w rodzinnym regionie lidera osiągnęła zaledwie 3,8% głosów[23], co, zdaniem badaczy, może świadczyć o kryzysie, który pod koniec lat 90. ubiegłego wieku dotknął partie muzułmańskie na terenie praktycznie całej Rosji[24]. W wyborach, które odbyły się 7 grudnia 2003 roku,

[19] *Два съезда в одном флаконе...*

[20] Ibidem.

[21] А. Малашенко, *Ислам «легализованный» и возрожденный...*, s. 249.

[22] С. Бурьянов, *Религия на выборах в России*, Часть 2, http://portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1961.

[23] И. Добаев, *Опасность исламизации и этнизации общества...*

[24] И. Добаев, *Тенденции в развитии исламского движения на юге России*, http://www.ir-p.ru/page/stream-exchange/index-5602.html.

udział wzięły 23 partie. Prawdziwi Patrioci Rosji zajęli siedemnaste miejsce z 0,25% głosów. Co ciekawe, na liście kandydatów tej partii na pierwszych dziesięć miejsc sześcioro nosiło nazwisko Radżabow[25]. Poza tym Patrioci zyskali zainteresowanie mediów pewnością, z jaką stanęli do wyborów. Partia zrezygnowała ze zbierania podpisów pod deklaracjami poparcia, decydując się od razu na wpłacenie kaucji w wysokości 37,5 miliona rubli (1,25 mln USD) – a to wszystko mimo, że na listach oficjalnie dominowały osoby pozbawione dochodów. Z 220 kandydatów znajdujących się na liście wyborczej aż 114 nie wykazało jakiegokolwiek dochodu za 2002 rok[26].

Po sromotnej klęsce wyborczej Mahomed Radżabow zwołał zjazd obydwu swoich partii. Ogłosił na nim, że przyczyną tak słabego wyniku były z jednej strony fałszerstwa, a z drugiej niedostateczne zaangażowanie aktywu partyjnego. W swoim wystąpieniu odgrażał się, że „własnoręcznie udusiłby tych ludzi, którzy doprowadzili partię do takiego stanu". Ograniczył się jednak do marginalizacji działaczy, którzy zawiedli jego oczekiwania. Na zjazd nie zaproszono przedstawicieli z okręgów, w których wynik był niższy niż się tego spodziewano. Ponad godzinę wzywał członków swoich partii do większej aktywności propagandowej na rzecz partii i najdoskonalszej ideologii, gdyż jak stwierdził „mądrzy już i tak są z nami, a trzeba przyciągnąć tępych", w czym pomóc ma „bardziej aktywna gestykulacja"[27]. Wyjawił również, że na działalność partii wydano dotąd trzy miliony dolarów amerykańskich, więc nie może dawać wszystkim jeszcze więcej[28].

Słaby wynik wyborczy ograniczył aktywność polityczną Radżabowa i jego partyjnego zaplecza. Sam lider zniknął z rosyjskiej sceny politycznej Rosji na dwa lata. Dopiero pod koniec 2006 roku powrócił przed wyborami do Parlamentu w Dagestanie, które odbyły się w marcu 2007 roku. Za pośrednictwem mediów wzywał Dagestańczyków, by głosowali tylko na jego partię[29]. Jednak również tu nie odniósł sukcesu i w dagestańskim parlamencie ostatecznie się nie znalazł. Nie pomogło nawet poparcie, jakiego oficjalnie udzielił mu suficki szajch Said Afandi Czirkiejewski, cieszący się ogromnym autorytetem wśród mieszkańców republiki. Nie zawiedli jedynie dagestańscy górale, którzy nie patrząc na bieżącą koniunkturę, popierają Radżabowa[30].

[25] К. Урбан, *Партийное многообразие прошлого*, http://www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=1313827.

[26] Ш. Оганджанян, *«Собственноручно придушил бы...»*, «Новые Известия», 12.07.2004, http://www.vibory.ru/news/2004/7/12.htm.

[27] Ibidem.

[28] Ibidem.

[29] И. Добаев, *Опасность исламизации и этнизации общества...*

[30] Ibidem.

W kolejnych rosyjskich wyborach parlamentarnych w 2007 roku muzułmańskie organizacje polityczne nie przejawiały już praktycznie żadnej aktywności. Pojedynczy muzułmanie, którzy znaleźli się na listach wyborczych świeckich partii, np.: Abdul Wachid Nijazow, Faris Farisow – przewodniczący komitetu Rady Muftich Rosji czy Adalet Dżabijew jeden z liderów społecznego ruchu pod nazwą Rosyjska Islamska Spuścizna (RIN) nie otrzymali dostatecznej liczby głosów, która umożliwiłaby wejście do parlamentu[31].

Jak wynika z powyższego, organizacje muzułmańskie przejawiają aktywność polityczną wyłącznie w przededniu wyborów: lokalnych, ogólnokrajowych do parlamentu lub podczas kampanii przed wyborami prezydenckimi. Te ostatnie najdobitniej pokazują, że celem muzułmańskich liderów nie koniecznie jest osiągnięcie wyborczego sukcesu – bo przecież nie wystawiają swojego kandydata na najwyższy urząd w państwie – a raczej uczestnictwo w wyborczym spektaklu – samo w sobie niosące wyraźne profity dla organizacji i ich przywódców. Zdaniem rosyjskiego politologa Aleksieja Małaszenki, ich głównym celem jest podtrzymywanie swojej obecności w politycznym obiegu – w czym znacząco pomaga medialny szum kampanii wyborczych. Dzięki temu – nawet w okresach „spokoju" – mogą nie niepokojone „wegetować" gdzieś na obrzeżach życia politycznego, w swoistej niszy, z której nikt specjalnie nie ma ochoty ani powodu ich przepędzać. Zajęcie wygodnego miejsca w hierarchii politycznej – nawet jeśli nie jest to pozycja eksponowana czy też szczególnie wartościowa jeśli chodzi o spodziewane profity – mimo wszystko pozwala uzyskać dostęp do dóbr materialnych, zaś liderom organizacji zaspokoić własne ambicje[32]. Nie należy jednak patrzeć na działalność muzułmańskich ugrupowań wyłącznie poprzez pryzmat realizacji osobistych dążeń liderów. Aktywność nawet wąskiej grupy działaczy – tym bardziej że jest to z reguły aktywność nośna medialnie – pobudza szersze grono muzułmańskiej społeczności. Nawet najbardziej awanturnicze pomysły i zabiegi „kanapowych" ugrupowań – jakkolwiek absurdalne by nie były – mogą rozbudzać i stymulować obywatelską aktywność wśród wyznawców Allaha. Niewykluczone, że w przyszłości pojawią się ruchy, które będą głosiły hasła nośne dla przeciętnych muzułmańskich wyborców, a ci oddadzą im swój głos. Jak do tej pory, najbardziej widocznym symbolem wplątania islamu do świa-

[31] Р.А. Силантьев, *Мусульманские и околомусульманские политические партии и движения в России*, http://www.scienceport.ru/content/musulmanskie-okolomusulmanskie-politicheskie-partii-dvizheniya-rossii-ch3.

[32] А. Малашенко, *Ислам для России...*, s. 24.

ta polityki wydaje się być obecność Rawila Gajnutdina – przewodniczącego Rady Muftich Rosji na liście stu najbardziej wpływowych polityków Rosji. Pozycja duchownego nie zmienia się od wielu już lat[33].

Muzułmańskich organizacji o zasięgu federacyjnym jest ponad dwadzieścia, ale poza wspomnianymi wcześniej dwiema inicjatywami Mahomeda Radżabowa (PSiRR i IPR) żadna z nich nie została zarejestrowana jako partia, tym samym nie mają prawa uczestniczyć samodzielnie w kampaniach wyborczych. Zważywszy na biurokratyczne perypetie i trudności, z jakimi borykała się Partia Sprawiedliwości i Rozwoju Rosji, wychodzi na to, że jedyną „nadzieją" muzułmanów i póki co ostatnią partią, która głosiła ideologię muzułmańską jako podstawę swojej platformy politycznej była partia Prawdziwych Patriotów Rosji[34]. Po przegranych wyborach znikła jednak ze sceny politycznej. Warto zatem zadać pytanie, dlaczego ta czy inna partia muzułmańska nie jest w stanie odnieść sukcesu? Przyczyn może być wiele. Jedną z najważniejszych wydaje się to, że islam w Rosji jest rozdrobniony, a liderzy nie są w stanie zrezygnować ze swoich partykularnych interesów na rzecz współpracy bądź otwarcia na realne potrzeby muzułmańskich wyborców. Nie bez znaczenia jest również fakt, że liderami są osoby, które mają niewielkie doświadczenie polityczne, a przy tym często uwikłane są w struktury biznesowe, od których w dużym stopniu zależą finansowo[35].

Zdaniem badaczy szanse na stworzenie obecnie frakcji muzułmańskiej w Dumie Państwowej czy nawet wejście do niej kilku deputowanych, chcących reprezentować interesy wyłącznie muzułmanów, wydają się raczej mgliste. A to wszystko mimo stosunkowo korzystnej dla muzułmanów ogólna sytuacja politycznej, czego wyrazem jest choćby obserwowany zwrot rodzimej polityki zagranicznej skierowanej w stronę świata muzułmańskiego. Oceniając szanse wyznawców islamu na własną reprezentację na szczeblu federalnym, należy cały czas pamiętać, że znaczna część obywateli FR to muzułmanie. Jednak sami badacze nie są jednomyślni co do szans wykorzystania tego potencjału. Poglądy dotyczące aktywności politycznej muzułmanów mogą się diametralnie różnić. Część autorów twierdzi, że skoro w ciągu ostatnich dwudziestu kilku lat organizacje odwołujące się do islamu nie osiągnęły tylu zwolenników, by wejść do parlamentu i w zasadzie rola ich w tym czasie znacząco zma-

[33] А. Малашенко, *Ислам «легализованный» и возрожденный*..., s. 250.

[34] С. Метелева, op. cit.

[35] *«Исламский фактор» на Выборах-2003*, http://sova3.burlaca.com:81/religion/discussions/authorities/2003/10/d1087/.

lała, to tendencja taka utrzyma się, tym bardziej, że partie te przynoszą samym muzułmanom często więcej szkody niż pożytku[36]. Inni są zaś zdania, że rola czynnika muzułmańskiego w polityce będzie stale rosnąć. Chociaż do tej pory nie było na politycznym nieboskłonie siły zdolnej wyrazić i reprezentować interesy muzułmanów rosyjskich, to sytuacja ta z pewnością ulegnie zmianie. Choćby dlatego, że wyznawcy islamu mają świadomość, że ich interesów nikt prócz ich samych reprezentować nie będzie[37].

Ten ostatni pogląd wydaje się bardziej słuszny, tym bardziej, że – jak podają statystyki i prognozy – muzułmanów w kraju obecnie jest około 23 miliony, co stanowi ponad 17% ogółu społeczeństwa i odsetek ten stale rośnie[38]. Jeśli tendencja wzrostowa utrzyma się na obecnym poziomie, to w 2030 roku muzułmanie w Rosji będą stanowili połowę ogólnej liczby mieszkańców kraju[39]. Warto pamiętać, iż historia Rosji nie jest pozbawiona okresów znaczącej aktywności bądź obecności muzułmańskich poddanych w procesie transformacji i ekspansji państwa. Można przywołać tu chociażby XIX wiek i proces kolonizacji Północnego Kaukazu i Azji Środkowej. Obecność Rosji na tych terenach byłaby zdecydowanie utrudniona gdyby nie sięgano do „zasobów" rdzennych muzułmanów z Tatarstanu czy Powołża. Działalność kolonizatorów (żołnierzy, tłumaczy, urzędników) na krańcach imperium oznaczała jednocześnie ich obecność w strukturach państwa i elitach społecznych i politycznych[40]. Współcześni muzułmanie nie pełnią takich ról, zostali też wypchnięci poza nawias – a w najlepszym wypadku na margines – politycznych elit. Niewykluczone, że pojawi się wśród nich chęć odmiany tego stanu rzeczy. Na przyszły sukces muzułmańskiej partii mogą mieć też wpływ zachodzące wśród muzułmańskiego społeczeństwa w Rosji procesy modernizacyjne, których rezultatów nie jesteśmy dziś w stanie precyzyjnie przewidzieć. Co do jednego można mieć pewność: widoczna dziś zorganizowana aktywność społeczności wyznawców islamu stanowi potencjalny zalążek organizacji politycznej[41].

Dla bieżącej polityki władz rosyjskich istotne wydają się nie możliwości i oczekiwania muzułmańskich obywateli, ale współczesne nastroje i postulaty. W tym kontekście najważniejszym wydaje się fakt, że żadna z oficjalnie dzia-

[36] Р.А. Силантьев, op. cit.

[37] *«Исламский фактор» на Выборах-2003...*

[38] *Население России. Статистика, факты, комментарии, прогнозы*, http://www.rf-agency.ru/acn/stat_ru.htm.

[39] С. Метелева, op. cit.

[40] Р.Г. Ланда, *Ислам в истории России*, Москва 1997, s. 127.

[41] *«Исламский фактор» на Выборах-2003...*

łających na terenie Federacji muzułmańskich organizacji społecznych i politycznych nie podniosła do tej pory drażliwych kwestii suwerenności i niezależności wybranych terytoriów zamieszkanych przez muzułmanów Nie tylko nie odważyły się na sformułowanie pomysłu odrębnej islamskiej państwowości, ale zachowały daleko idącą lojalność wobec władz centralnych, unikając krytyki polityki prowadzonej wobec Czeczenii. Postulaty środowisk muzułmańskich mają zdecydowanie lżejszy ciężar gatunkowy, a i na tym poziomie często brakuje im spójności i jednomyślności. Od jakiegoś czasu podnoszony jest chociażby postulat utworzenia stanowiska wiceprezydenta Federacji Rosyjskiej i obsadzenia na nim muzułmanina[42]. Jednak i w tej kwestii wyznawcy islamu nie mówią jednym głosem. Przeciwnicy tej idei są zdania, że stworzenie stanowiska wiceprezydenta specjalnie dla muzułmanina zamknęłoby drogę do najważniejszego stanowiska w państwie[43].

[42] А. Верховский, *Религиозные организации и возможности идеологического проектирования в путинской России*, [w:] *Двадцать лет религиозной свободы в России*..., s. 183.
[43] А. Малашенко, *Ислам для России*..., s. 29.

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.16

Andrzej Stopczyński

Rozwój edukacji muzułmańskiej w Kazaniu Historia, tendencje, perspektywy

Kazań – stolica Tatarstanu – zajmuje szczególne miejsce na muzułmańskiej mapie Rosji. Miasto często nazywane jest sercem rosyjskiego islamu, choć zaznaczyć należy, że aspiracje do tego tytułu wykazują także Moskwa czy Ufa. Początki obecności islamu na terenach dzisiejszego Tatarstanu datuje się na okres VII–VIII wieku, co potwierdzają między innymi najnowsze odkrycia archeologiczne. Badacze wyróżniają dwa główne czynniki rozprzestrzenienia się islamu na historycznym obszarze Powołża: działalność misyjną Arabów oraz odwieczne więzi kulturowe i handlowe, przede wszystkimi z takimi regionami jak Persja oraz Azja Centralna, które w VII–VIII wieku stały się częścią formującej się cywilizacji muzułmańskiej. Islam zyskał status oficjalnej religii w Bułgarii Nadwołżańskiej, Złotej Ordzie oraz Chanacie Kazańskim, a więc we wszystkich tych państwach, które historycznie obejmowały tereny dzisiejszego Tatarstanu. To właśnie islam związany jest z miastem Kazań od momentu jego powstania, a zatem od początku XI wieku[1].

Pierwsze muzułmańskie szkoły na terytorium dzisiejszego Tatarstanu zaczęły powstawać już w czasach Bułgarii Nadwołżańskiej. Tworzyły one swoiste centra edukacyjne, w których naukę pobierały również dzieci oraz młodzież z pozostałych krajów muzułmańskich, co mogło świadczyć o ich wysokim prestiżu. W czasach Chanatu Kazańskiego ogromną popularnością cieszyła się natomiast medresa przy meczecie Kul-Szarif. Wraz z meczetem medresa ta na początku XVI wieku tworzyła największy w centralnej części Powołża kompleks edukacyjny, słynący między innymi z ogromnej biblioteki[2].

[1] Р. Мухаметшин, *Ислам в Татарстане*, Москва 2006, s. 6–12.

[2] Т. Еникеева, *Мечеть Кул-Шариф в Казанском Кремле*, http://islam.ru/content/history/mejet_kul_sharif_v_kazanskom_kremle, data odczytu 25 października 2014.

Sytuacja islamu na ziemiach dzisiejszego Tatarstanu uległa jednak znaczącej zmianie wraz z upadkiem Chanatu Kazańskiego i włączeniem go przez Iwana IV Groźnego do Cesarstwa Rosyjskiego w 1552 roku[3].

W połowie XVI wieku Chanat Kazański podbity został przez Iwana IV Groźnego. Wydarzenie to zapoczątkowało okres wzmożonej chrystianizacji ziem dzisiejszego Tatarstanu. W zaledwie 3 lata po upadku Chanatu Kazańskiego, w 1555 roku utworzono kazańską eparchię Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej[4]. Sytuacja ta uległa znaczącemu przeobrażeniu dopiero w czasach panowania Katarzyny II. W latach 1766–1770 został wybudowany pierwszy – od połowy XVI wieku – meczet w Kazaniu[5]. Wybudowanie meczetu było fundamentalnym krokiem w procesie ponownego rozwoju islamu na ziemiach dzisiejszego Tatarstanu po okresie chrystianizacji, a co za tym idzie przyczyniło się także do rozwoju edukacji muzułmańskiej. Pierwsze medresy w Kazaniu pojawiły się już w latach 70. XVIII wieku, a u progu XIX wieku placówki te znajdowały się już na całym terytorium guberni kazańskiej. W połowie XIX wieku na obszarze tym funkcjonowało 430 muzułmańskich szkół podstawowych i ponad 50 medres[6]. W warunkach braku państwowości medresy nabierały dla Tatarów dodatkowego znaczenia. Stawały się ośrodkami odrodzenia narodowego i wychowania przyszłej elity intelektualnej[7].

Pod koniec XIX wieku na obecnym obszarze Tatarstanu zaczęły tworzyć się pierwsze szkoły dżadidyckie[8]. W procesie powstawania szkół nowego typu,

[3] Х. Ханов, *Мусульманское обучение*, http://muslem.ru/мусульманское-обучение/, data odczytu 25 października 2014.

[4] *Православие в Татарстане*, http://www.kazan.eparhia.ru/eparhia/, data odczytu 25 października 2014.

[5] *Мечеть «Марджани»*, http://russianmosques.com/ShowMosque.aspx?regionCode=TA+&cityName=Kazan&mosqueID=b3fde827-9c64-4341-9e06-35837a77a4d9, data odczytu 25 października 2014.

[6] Х. Ханов, *Мусульманское обучение*, http://muslem.ru/мусульманское-обучение/, data odczytu 25 października 2014.

[7] Ibidem.

[8] W drugiej połowie XIX wieku wśród rosyjskich muzułmanów zaczęła upowszechniać się ideologia dżadidyzmu, której jednym z elementów była reforma oświaty, polegająca na wprowadzeniu do nauczania w szkołach muzułmańskich świeckich przedmiotów oraz języka rosyjskiego. Spowodowało to podział wśród rosyjskiej ummy na zwolenników tradycyjnego nauczania (kadimistów) i dżadidystów – postulujących wprowadzenie zmian w systemie edukacji. Nazwa ruchu pochodzi od perskiego wyrażenia „usul-i dżadid", czyli nowa metoda. Dżadidyści krytykowali fanatyzm religijny, postulowali zamianę niewydolnych i przestarzałych szkół religijnych szkołami świeckimi, zawierającymi w sobie komponent narodowy, wzywali do rozwoju nauki i kultury, a także do rozwoju centrów oświatowo-kulturalnych, które miały za zadanie budowanie jedności tatarskiego społeczeństwa. Dżadidyści

dostosowanych do wyzwań współczesności można wydzielić dwa etapy. Pierwszy, przypadający na okres od 1890 do 1910 roku, charakteryzował się dynamicznym wzrostem ilości nowych placówek, a także dążeniem dżadidystów do opracowania jednolitego systemu świeckiego nauczania podstawowego. Drugi etap, przypadający na lata 1913–1917, to przede wszystkim działania zmierzające ku polepszeniu jakości kształcenia[9]. Wśród szkół nowego typu, które powstały w owym czasie na szczególną uwagę zasługuje kazańska medresa Muhammadijja. Szkoła ta cieszyła się ogromnym prestiżem nie tylko wśród samych Tatarów, lecz także wśród pozostałych narodów tureckich. W ciągu 36 lat istnienia placówka ta wykształciła ponad tysiąc uczniów – wśród nich późniejszych wybitnych przedstawicieli tatarskiej inteligencji[10]. Analizując kwestię rozwoju edukacji muzułmańskiej w Kazaniu, warto zwrócić uwagę na fakt, iż od przełomu wieków do roku 1917 liczba uczniów muzułmańskich szkół sukcesywnie rosła. W 1905 roku na terenie guberni kazańskiej w muzułmańskich szkołach podstawowych i średnich naukę pobierało blisko 55 tysięcy uczniów, w roku 1907 liczba ta wynosiła już 66 tysięcy, a w roku 1913 liczba uczniów szkół muzułmańskich wynosiła już blisko 80 tysięcy[11].

W czasach władzy sowieckiej, kiedy stosunek państwa do kwestii religijnych w głównej mierze naznaczony był polityką ateizacji, islam był praktycznie nieobecny w życiu publicznym. Ukształtowane przez wielowiekową tradycję duchowe wartości narodu były stopniowo ograniczane i spychane do sfery obrzędów i zwyczajów kultywowanych w domowym zaciszu, co prowadziło do znacznej archaizacji samego islamu. W 1917 roku w guberni kazańskiej liczba meczetów wynosiła 1152, w roku 1952 pozostało ich już tylko 351, natomiast w 1988 roku w Tatarstanie funkcjonowało jedynie 19 meczetów. W takiej sytuacji zabezpieczenie chociażby podstawowego poziomu edukacji

zapożyczyli bardzo wiele z europejskiego systemu edukacji: podział na klasy, egzaminy roczne, plany zajęć. Nowością było także wykorzystywanie na zajęciach tablicy, dzienników i kart ucznia. Dzięki działalności dżadidystów w sferze edukacji poziom czytania i pisania wśród muzułmanów w 1897 roku wynosił 20,4%, jednocześnie wśród Rosjan tylko 18,3%. Zob. Р. Ланда, *Ислам в истории России*, Москва 1995, s. 143–144.

[9] Г.Г. Закиров, *Становление Высшего религиозно-светского образования в Татарстане: опыт Российского Исламского университета*, http://www.e-riu.ru/knldg/prepod_publ/?id=229, data odczytu 25 października 2014.

[10] *Медресе «Мухаммадия»: дореволюционный опыт мусульман*, http://www.islamtat.ru/publ/drugie_novosti/aktualno/medrese_quot_mukhammadija_quot_dorevoljucionnyj_opyt_musulman/74-1-0-841, data odczytu 25 października 2014.

[11] *Система мусульманского образования*, http://www.e-islam.ru/islamtat/mus_ed/smo/, data odczytu 25 października 2014.

muzułmańskiej wśród społeczeństwa było w zasadzie niemożliwe. W okresie władzy sowieckiej wszystkie najważniejsze ośrodki edukacyjne zostały zamknięte, a system edukacji muzułmańskiej praktycznie przestał funkcjonować. Warto jednak zaznaczyć, że wieloletnie próby ateizacji rosyjskich muzułmanów podejmowane przez bolszewików w pierwszej połowie XX wieku nie odniosły spodziewanego efektu. Jak pokazały wyniki badań etnosocjologicznych, przeprowadzonych w Tatarstanie jeszcze w latach 60. XX wieku, zaledwie 16% ankietowanych otwarcie określało siebie jako ateistów[12].

Wraz z nastaniem pieriestrojki, podobnie jak w całym państwie, islam w Tatarstanie stał się znów obecny w sferze społeczno-politycznej. Pod koniec lat 80. XX wieku rozpoczął się bardzo dynamiczny proces odrodzenia islamu, o czym świadczyć może fakt, iż jeszcze w roku 1988 w całym Tatarstanie istniało zaledwie 18 muzułmańskich wspólnot, a w roku 1992 liczba ta wzrosła do 700, zaś w roku 2006 funkcjonowało już ponad 1100 wspólnot[13]. Badacze wydzielają kilka głównych okresów w procesie rozwoju islamu w posowieckim Tatarstanie. Lata 1988–1992 to okres legalizacji islamu, charakteryzujący się powrotem muzułmańskich wartości do życia społecznego. Lata 1992–1998 to okres instytucjonalizacji islamu – wtedy to pojawiły się pierwsze muzułmańskie szkoły na terenie republiki, zachodził proces formowania się duchowieństwa muzułmańskiego, w końcu islam stał się także istotnym elementem polityki, co wyrażało się w powstawaniu licznych muzułmańskich partii i ruchów politycznych. Czasy przypadające na lata 1998–2002 nazywane są często okresem strukturalizacji. W okresie tym miały miejsce dwa wydarzenia, będące przełomowymi momentami w rozwoju zarówno samego islamu, jak i edukacji muzułmańskiej na terenie Tatarstanu. W 1998 roku został utworzony Duchowny Zarząd Muzułmanów Republiki Tatarstanu, który obecnie posiada swoje jednostki w 45 rejonach republiki. Ponadto utworzenie organizacji spowodowało, że wszystkie muzułmańskie placówki edukacyjne funkcjonujące na terenie Tatarstanu stały się podległe tej organizacji. Późniejsze wypracowanie przez organizację standardów kształcenia pozwoliło ograniczyć działalność przypadkowo powstałych szkół. Również w 1998 roku został utworzony Rosyjski Uniwersytet Muzułmański w Kazaniu, stanowiący obecnie główny filar wyższej edukacji muzułmańskiej w Tatarstanie[14].

Rozwój systemu edukacji muzułmańskiej był jednym z najważniejszych aspektów muzułmańskiego odrodzenia w latach 90. XX wieku. Pierwsza me-

[12] Р. Мухаметшин, op. cit., s. 27–29.
[13] Ibidem.
[14] Ibidem.

dresa w Tatarstanie została otwarta w roku 1990 w Czystopolu. W szkole tej wykładano jedynie przedmioty religijne, takie jak: Koran, tadżwid, hadisy czy prawo muzułmańskie. Jeszcze jesienią 1991 roku medresa została przeniesiona do stolicy Tatarstanu i ulokowana w historycznym budynku Meczetu Tysiąclecia Przyjęcia Islamu. Wraz z przeniesieniem placówki wzbogacony został także program nauczania medresy – głównie o przedmioty świeckie, takie jak: prawo, historia, język angielski czy arabski. W roku 1993 szkoła oficjalnie została przekształcona w Kazańską Wyższą Medresę im. Tysiąclecia Przyjęcia Islamu i funkcjonuje do chwili obecnej[15]. Proces kształcenia w formie dziennej realizowany jest w ciągu 5 lat, natomiast w formie zaocznej i wieczorowej w ciągu 3 lat. Medresa kształci przede wszystkim imam-chatibów oraz nauczycieli podstaw islamu i języka arabskiego. Szczególną uwagę przywiązuje się do nauczania języka tatarskiego i literatury tatarskiej[16].

W 1993 roku, dzięki staraniom muzułmańskiej społeczności Tatarstanu, swoją działalność wznowiła kazańska medresa Muhammadijja[17]. W chwili obecnej główne cele działalności edukacyjnej placówki koncentrują się wokół takich kwestii, jak: nauczanie języka tatarskiego i arabskiego, nauczanie przedmiotów religijnych oraz nauk humanistycznych i pedagogiki; przygotowanie wykwalifikowanych kadr dla placówek religijnych i edukacyjnych; przygotowanie kadry nauczycielskiej z zakresu języka tatarskiego i arabskiego. Nauczanie odbywa się w formie dziennej, wieczorowej oraz zaocznej. Nauka w formie dziennej trwa 5 lat, w formie wieczorowej i zaocznej – 4 lata. Łączna liczba studentów wszystkich trzech form kształcenia oscyluje w granicy 1000 osób. Kadra pedagogiczna szkoły liczy 20 osób. Są to nauczyciele posiadający zarówno wyższe religijne, jak i wyższe świeckie wykształcenie. Po ukończeniu szkoły absolwenci zdobywają dyplomy z następujących specjalności: imam-chatib, nauczyciel prawa muzułmańskiego, nauczyciel podstaw islamu, nauczyciel języka arabskiego, tłumacz języka arabskiego[18].

Jak wcześniej wspomniano, w 1998 roku został utworzony Duchowny Zarząd Muzułmanów Republiki Tatarstanu. Wydarzenie to było pierwszym

[15] Р. Мухаметшин, *Система мусульманского образования в постсоветском Татарстане*, [w:] *Система мусульманского религиозного образования у татар: историа, проблемы, перспективы*, red. Ф.Султанов, Р. Сафиуллина, Kazań 2005, s. 78.

[16] *Медресе им. 1000-летия принятия Ислама получило лицензию на образовательную деятельность*, http://www.magarifrt.ru/ru/1067, data odczytu 25 października 2014.

[17] *Казанскому медресе «Мухаммадия» исполнилось 130 лет*, http://www.tatar-inform.ru/news/2012/12/17/342336/, data odczytu 25 października 2014.

[18] *Медресе «Мухаммадия»*, http://www.magarifrt.ru/ru/sample-page/медресе-мухаммадия, data odczytu 25 października 2014.

krokiem na drodze zmierzającej ku konsolidacji systemu edukacji muzułmańskiej w republice, bowiem wszystkie muzułmańskie placówki edukacyjne miały znaleźć się pod kontrolą tej organizacji. W związku z tym już 1 listopada 1999 roku organizacja zwróciła się z oficjalną prośbą do ówczesnego prezydenta Republiki Tatarstanu, Mintimera Szamijewa, o wydzielenie z budżetu republiki kwoty 7 milionów rubli rocznie na finansowanie funkcjonowania szkół muzułmańskich[19]. W tym samym roku, na polecenie Duchownego Zarządu Muzułmanów Republiki Tatarstanu, zostały powołane specjalne komisje, których celem miało być opracowanie programów kształcenia dla dyscyplin religijnych nauczanych w średnich i wyższych szkołach muzułmańskich – w ich skład weszli przede wszystkim wykładowcy z kazańskich medres. Prace tych komisji przyczyniły się w pewnym stopniu do ograniczania wpływu obcych ideologii na terytorium republiki, gdyż rozpoczęto proces opracowywania nowej literatury religijnej, bliskiej tatarskiej tradycji[20]. Pod koniec lat 90. udało się także określić rodzaje muzułmańskich placówek edukacyjnych funkcjonujących w Tatarstanie. Wydzielono cztery kategorie: religijne szkoły podstawowe, medresy, wyższe medresy i uniwersytety muzułmańskie[21].

Najważniejszym momentem w procesie rozwoju muzułmańskiego szkolnictwa wyższego na terenie Republiki Tatarstanu było utworzenie Rosyjskiego Uniwersytetu Muzułmańskiego w Kazaniu. Uniwersytet został utworzony w 1998 roku. Założycielem placówki był Duchowny Zarząd Muzułmanów Republiki Tatarstanu oraz Rada Muftich Rosji i Instytut Historii Akademii Nauk Republiki Tatarstanu. Głównym zadaniem placówki jest przygotowanie specjalistów nauk islamu oraz wysoko wykwalifikowanych muzułmańskich duchownych, którzy będą się wyróżniać także wysokim poziomem wiedzy z zakresu nauk świeckich. W chwili obecnej uniwersytet realizuje proces kształcenia zarówno w zakresie edukacji religijnej, jak i świeckiej. Edukacja religijna realizowana jest na wydziale nauk muzułmańskich w ramach specjalności: nauki koraniczne i prawo muzułmańskie. Edukacja świecka realizowana jest natomiast na Wydziale Teologicznym. Studenci mogą podjąć naukę na uczelni zarówno w trybie dziennym, jak i zaocznym[22]. Uczelnia jest członkiem Międzynarodowej Federacji Uniwersytetów Muzułmańskich[23].

[19] Р. Мухаметшин, *Система мусульманского образования в...*, s. 80–82.

[20] Ibidem.

[21] Ibidem.

[22] *Общие сведения о РИИ*, http://www.e-riu.ru/about/, data odczytu 25 października 2014.

[23] *Member Universities*, http://www.fuiw.org/en/universites_membres.php, data odczytu 25 października 2014.

Rosyjski Uniwersytet Muzułmański w Kazaniu stanowi obecnie jedno z najważniejszych centrów metodologicznych i edukacyjnych wśród muzułmańskich szkół wyższych w Rosji. Działalność naukowo-badawcza, którą prowadzi uczelnia, realizowana jest w czterech katedrach funkcjonujących w placówce. Są to: Katedra Badań nad Wiarą Muzułmańską, Katedra Prawa Muzułmańskiego, Katedra Nauk Humanistycznych, Katedra Filologii i Geografii Regionalnej[24]. Katedra Badań nad Wiarą Muzułmańską została utworzona w 2008 roku. Głównym celem działalności tej jednostki jest zabezpieczenie procesu kształcenia w Rosyjskim Uniwersytecie Muzułmańskim od strony metodologicznej i metodycznej. Dzięki zaangażowaniu pracowników katedry zostały opracowane programy nauczania dla bloku przedmiotów nakierowanych na naukę podstaw wiary muzułmańskiej. Działalność katedry koncentruje się wokół takich tematów badawczych, jak: historia rozprzestrzeniania się i funkcjonowania sufizmu na Powołżu, wpływ komponentu świeckiego i religijnego na rozwój wyższej edukacji muzułmańskiej, współczesna interpretacja i badania nad świętymi tekstami i legendami. Pracownicy katedry realizują takie przedmioty, jak: dogmatyka muzułmańska, odłamy religijne i sekty w islamie, podstawy komentowania Koranu, Koran, hadisy, historia islamu, etyka muzułmańska, pedagogika muzułmańska, historia cywilizacji muzułmańskiej, podstawy i wartości islamu, metodyka nauczania przedmiotów religijnych[25].

Katedra Prawa Muzułmańskiego, która została utworzona w 2008 roku, zajmuje się zabezpieczeniem procesu kształcenia w obszarze przedmiotów opierających się na szariacie. Działalność Katedry koncentruje się wokół takich tematów badawczych, jak: badanie współczesnych relacji prawno-finansowych w prawie muzułmańskim, badania w sferze prawa porównawczego, badania nad dialogiem międzyreligijnym, badania Koranu i sunny w oparciu o najnowsze osiągnięcia naukowe, badania dziedzictwa naukowego i tradycji wybitnych tatarskich teologów i wychowawców. Pracownicy katedry realizują natomiast następujące przedmioty: szariat, podstawy muzułmańskiego systemu prawnego, historia prawa muzułmańskiego, stosowanie prawa, podstawy kultu religijnego, podstawowe zasady prawa muzułmańskiego[26].

[24] *На сегодняшний день в РИИ функционируют четыре кафедры*, http://www.e-riu.ru/about/kaf/, data odczytu 25 października 2014.

[25] *Кафедра исламского вероучения*, http://www.e-riu.ru/about/kaf/bogoslov/, data odczytu 25 października 2014.

[26] *Кафедра исламского права*, http://www.e-riu.ru/about/kaf/islam_pravo/, data odczytu 25 października 2014.

Katedra Nauk Humanistycznych została powołana w roku 2003 i skupia ona nauczycieli świeckich dyscyplin naukowych. Główne tematy badawcze prowadzone w ramach katedry obejmują takie zagadnienia jak: wykorzystanie innowacji w systemie edukacji muzułmańskiej, historia i współczesna sytuacja instytucji muzułmańskich w Rosji. Pracownicy katedry realizują takie przedmioty, jak: historia religii archaicznych, nowe ruchy religijne, podstawy prawa, logika, filozofia, historia Rosji, historia Tatarstanu, matematyka i informatyka, technologie informacyjne, nauki przyrodnicze, podstawy ekonomii, podstawy geografii, politologia, historia religii, retoryka, socjologia, socjologia religii, nauka i religia, psychologia, pedagogika, podstawy cywilizacji muzułmańskiej, historia architektury muzułmańskiej[27].

Katedra Filologii i Geografii Regionalnej działa od roku 2003. Głównym zadaniem jednostki jest opracowywanie oryginalnych metod nauczania języków obcych, ukierunkowanych na rozwój studentów i zwiększenie ich kreatywności z wykorzystaniem innowacyjnych metod i doświadczenia międzynarodowego. Pracownicy katedry realizują takie przedmioty, jak: język angielski, język arabski, kaligrafia, metodyka nauczania języka arabskiego, język rosyjski i kultura mowy, współczesny język rosyjski, współczesny język tatarski, język starotatarski i historia języka tatarskiego, stylistyka języka arabskiego, geografia regionalna, język tatarski i kultura mowy, język turecki. Cechą charakterystyczną katedry jest obecność wysoko wykwalifikowanych wykładowców, wykształconych w Rosji i poza granicami kraju, między innymi w Egipcie, Tunezji, Arabii Saudyjskiej, Sudanie i Jemenie. Przyczynia się to do wysokiej jakości nauczania języka arabskiego w Rosyjskim Uniwersytecie Muzułmańskim, który jawi się w tej sferze liderem nie tylko na poziomie regionalnym, lecz także krajowym[28].

Kazański Rosyjski Uniwersytet Muzułmański jest również jednym z najważniejszych ośrodków naukowych w Rosji, zajmujących się przygotowywaniem literatury religijnej dla muzułmańskich szkół wyższych i średnich. Już w 1999 roku został utworzony Oddział Redakcyjno-Wydawniczy, którego głównym celem jest opracowywanie pomocy naukowych dla uczniów uniwersytetów muzułmańskich i medres oraz literatury religijnej dla muzułmanów. Bardzo ważną zasługą tej jednostki jest praca ukierunkowana na odro-

[27] *Кафедра естественно-гуманитарных дисциплин*, http://www.e-riu.ru/about/kaf/gumanitarii/, data odczytu 25 października 2014.

[28] *Кафедра филологии и страноведения*, http://www.e-riu.ru/about/kaf/stranovedenie/, data odczytu 25 października 2014.

dzenie dziedzictwa myślicieli tatarskich, a także przygotowywanie literatury dla dzieci i młodzieży. Jednostka prowadzi działalność wydawniczą obejmującą szereg języków, między innymi: rosyjski, arabski, tatarski czy angielski, a także zajmuje się kontrolą literatury pod kątem jej zgodności z normami prawa muzułmańskiego. W ciągu pierwszych ośmiu lat funkcjonowania, w ramach oddziału przygotowano i wydano ponad 40 książek[29].

W celu podsumowania zagadnienia współczesnej wyższej edukacji muzułmańskiej w Kazaniu i Tatarstanie warto wspomnieć o konferencji poświęconej edukacji muzułmańskiej, która 14 marca 2013 roku odbyła się w Kazaniu. Spotkanie to zorganizowane było przez Duchowny Zarząd Muzułmanów Republiki Tatarstanu oraz Akademię Nauk Republiki Tatarstanu. Podczas konferencji przedstawiciel Centrum Badań nad Islamem Akademii Nauk RT – Kamil Nasibułow – przedstawił wyniki badań dotyczące edukacji muzułmańskiej w Tatarstanie, które zostały przeprowadzone w 2012 roku. Wykazały one, iż wyższą edukację muzułmańską w Tatarstanie pobiera około 2 tysięcy studentów, ponadto kadra nauczycielska w większości przypadków opiera się na rodzimych wykładowcach, co świadczy o tym, iż Tatarstan w obecnym czasie wypracował „autentyczny system wyższej edukacji muzułmańskiej". Według Nasibułowa należy wydzielić także kilka czynników hamujących rozwój edukacji muzułmańskich w republice. Można do nich zaliczyć wciąż niezadowalający poziom przygotowania kadry nauczycielskiej, negatywne oddziaływanie biurokracji państwowej, a także różnice zdań w kwestii tego, jak powinien wyglądać system muzułmańskiego kształcenia – czy ma być to system „kadimistyczny", czy też „dżadidycki". Przedstawiciel Duchownego Zarządu Muzułmanów RT, Ajdar Karibullin, powiedział, iż istnieje potrzeba utworzenia grupy roboczej, na podstawie której zostanie utworzony organ koordynacyjny w obszarze edukacji muzułmańskiej Republiki Tatarstanu[30].

W chwili obecnej w Tatarstanie harmonijnie współistnieją dwie największe religie świata: chrześcijaństwo i islam. W etno-kulturowej identyfikacji tatarskiego społeczeństwa ważną rolę odgrywa czynnik historyczny: Tatarzy bardzo dobrze pamiętają o swojej utraconej państwowości – Bułgarii Nadwołżańskiej, Złotej Ordzie, Chanacie Kazańskim. Jednak cztery stulecia funkcjonowania w ramach państwa rosyjskiego pozwoliły im na wypracowanie

[29] *Издательский отдел*, http://www.e-riu.ru/about/otd/publisher/, data odczytu 25 października 2014.

[30] К. Сафиуллина, *В Казани разобрали исламское образование*, http://www.islamnews.ru/news-138783.html, data odczytu 25 października 2014.

określonej normy współistnienia z ludnością rosyjską i pozostałymi etnosami. Edukacja muzułmańska odgrywała i wciąż odgrywa kluczową rolę w życiu narodu tatarskiego[31]. Przemiany społeczno-polityczne na przełomie lat 80. i 90. XX wieku pozwoliły Tatarom na utworzenie własnego systemu edukacji muzułmańskiej, w szczególności systemu edukacji wyższej, stanowiącego współczesną kuźnię dla przyszłej elity narodu tatarskiego. Początek lat 90. XX wieku zaowocował powstaniem pierwszych placówek edukacyjnych na terenie republiki, w tym również w Kazaniu. Nastąpiło swoiste odrodzenie tatarskiego systemu edukacji muzułmańskiej, czego znakomitym przykładem było wznowienie działalności historycznej medresy Muhammadija. Pod koniec lat 90. został utworzony Rosyjski Uniwersytet Muzułmański w Kazaniu, który do dziś jest jedną z najważniejszych uczelni muzułmańskich zarówno w Tatarstanie, jak i w całej Rosji.

[31] Р.А. Набиев, *Ислам и государство: культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке*, Казань 2002, s. 114–115.

SPOŁECZEŃSTWO

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.17

Katarzyna Grabowska
Sylwia Matusiak

Wizerunek muzułmanina w Polsce i na świecie – próba porównania

Stereotyp

Etymologiczne znaczenie słowa „stereotyp" wywodzi się z języka greckiego i składa z dwóch członów: *stereós* – stężały, sztywny, masywny; *typos* – odcisk, wzorzec. W 1797 roku słowa „stereotyp" użył Firmin Didot dla określenia wymyślonego przez siebie systemu drukowania z całej metalowej płyty (sztywnej matrycy), nie zaś ze złożonych, ruchomych czcionek[1]. W naukach humanistycznych wyrażenia „stereotyp", oznaczającego – według autora – „obrazy w naszej głowie" (Picture in our head), użył Walter Lippmann w książce *Public Opinion* wydanej w 1922 roku. Scharakteryzował je jako reakcje docierające do nas z zewnątrz i przetworzone w umyśle, a niezbędne do funkcjonowania w otaczającym świecie, gdzie: „Nie ma ani czasu, ani okazji do bliższego poznania. Zamiast tego chwytamy jakiś rys, który sygnalizuje nam dobrze znany typ, i resztę obrazu wypełniamy za pomocą stereotypów, które nosimy w swoich głowach"[2].

Lippmann dzieli stereotypy na autostereotypy i heterostereotypy. Te pierwsze odnoszą się do obrazu własnej grupy zakodowanego w naszym umyśle – tu podmiot i przedmiot autostereotypu jest ten sam. Heterostereotypy dotyczą zaś obrazu innej grupy – podmiot postrzegający i przedmiot postrzegany nie są te same.

Stereotypy nie są wynikiem doświadczenia, badań, ale dziedzictwem, które zostaje nam przekazane w procesie edukacyjnym, ze względu na przynależność do danej grupy społecznej. Ten proces opisała Zofia Mitosek w opracowaniu zatytułowanym *Literatura i stereotypy* następującymi słowami: „Subiektywny, psychiczny byt »obrazów w naszych głowach« ma swoje oparcie

[1] *Firmin Didot*, http://www.mojefonty.pl/firmin-didot/, data odczytu 20 stycznia 2013.
[2] W. Lippmann, *Public Opinion*, New York 1922, s. 79.

w obiektywnym bycie kultury. Tradycja narodowa, kodeksy moralne, systemy religijne, przekazywane w procesie socjalizacji z pokolenia na pokolenie, stabilizują utarte sposoby widzenia świata, które w stosunku do jednostki przybierają charakter dziedzictwa nieomal biologicznego"[3]. W sformułowaniu tym dostrzec można dużą zgodność ze stwierdzeniem Lippmanna, który pisał: „[...] zwykle spostrzegamy to, co przejęliśmy w formie stereotypów ukształtowanych przez kulturę"[4].

Trzeba pamiętać, że stereotypy są również podstawą uprzedzeń i jedną z przyczyn konfliktów. Wykorzystuje się je w polityce do kreowania określonych celów narodowych, budowania napięcia między państwami, podkreślania istotności problemów pojawiających się we wzajemnych relacjach lub wyjaśniających ich brak. Jak zauważył Jan Błuszkowski, „Stereotypy narodowe pełnią więc ważne funkcje polityczne związane z kształtowaniem stosunków międzynarodowych – służą artykulacji interesów grup narodowych i etnicznych, są instrumentalnie wykorzystywane w celach propagandowych i manipulacyjnych, kanalizują agresję, stanowią też rodzaj uzasadnienia słuszności przyjmowanych strategii działań wspólnot etniczno-politycznych w stosunkach międzynarodowych"[5]. Przykłady historyczne oraz obserwacja współczesnego świata bez trudu utwierdzą nas w przekonaniu, że propaganda polityczna bardzo często wykorzystuje stereotypy do osiągania zamierzonych celów (wpływ mediów, czasem niepostrzeżenie, a czasem wręcz nachalnie przekazujących nam konkretne przesłanie dotyczące danego narodu).

Korzystając z badań prowadzonych przez CBOS oraz wyników innych badaczy, zarówno polskich, jak i zagranicznych w niniejszym opracowaniu zestawiono cechy najczęściej przypisywane muzułmaninowi i podjęto próbę przedstawienia różnic oraz podobieństw, a także być może wskazania ogólnoświatowych wyznaczników jego stereotypowego postrzegania. Jak wygląda muzułmanin? Jakie cechy go charakteryzują? Czy może liczyć na naszą sympatię? Czy istnieje pewien światowy nurt przedstawiania muzułmanina?

Muzułmanin oczami Polaka

W dniach 20–22 października 2001 roku (miesiąc po pamiętnych wydarzeniach związanych z atakiem na World Trade Center) Omnibus TNS OBOP przeprowadził wśród Polaków badania dotyczące skojarzeń ze słowem „islam".

[3] Z. Mitosek, *Literatura i stereotypy*, Wrocław 1974, s. 15.
[4] W. Lippmann, op. cit., s. 15.
[5] J. Błuszkowski, *Stereotypy a tożsamość narodowa,* Warszawa 2005, s. 27.

Wedle słów autorów badań, chodziło o sprawdzenie, czy fakt, że za ataki odpowiedzialni są fundamentaliści muzułmańscy, wpłynie na postrzeganie islamu. Pytania zadano losowo wybranej, reprezentatywnej próbie 1106 mieszkańców Polski powyżej piętnastego roku życia. Każdy z ankietowanych mógł udzielić kilku odpowiedzi, więc uzyskane wyniki procentowe poszczególnych odpowiedzi nie sumują się do stu. Odpowiedzi zestawiono w tabelę, poczynając od tych najczęściej wymienianych, a kończąc na najrzadszych oraz braku skojarzeń. W ten sposób na samym szczycie popularności znalazło się stwierdzenie, iż islam kojarzy się z religią w znaczeniu neutralnym (66%), na drugim miejscu znalazła się odpowiedź: z terroryzmem, na trzecim i czwartym *ex aequo* – z Arabami i krajami arabskimi, a na piątym – z wojną, wojnami ogólnie.

Tabela 1

Z czym kojarzy się Panu/i słowo islam?

Z religią – skojarzenie neutralne	66
Z terroryzmem, terrorem	18
Z Arabami	12
Z krajami arabskimi, wschodnimi, z Azją	12
Z wojną, wojnami – ogólnie	11
Z fanatyzmem, fundamentalizmem	4
Z religią – skojarzenie negatywne	3
Z biedą, zacofaniem	3
Z wojną w Afganistanie	3
Z Osamą bin Ladenem	3
Z atakami, zamachami na USA	3
Źle się mi kojarzy – ogólnie	2
Z kulturą arabską, islamską, orientalną	2
Z agresją, przemocą	2
Z talibami	1
Z niczym mi się nie kojarzy	2
Inne skojarzenia	4
Nie wiem, trudno powiedzieć	7

Źródło: Omnibus TNS OBOP, Warszawa, grudzień 2001.

Trzy lata później, w sierpniu 2004 roku, CBOS przeprowadził badania dotyczące tego, jak Polacy postrzegają obecność przedstawicieli innych narodów w swoim państwie. Wśród podanych nacji znaleźli się również Arabowie, którzy w społeczeństwie polskim są identyfikowani z islamem i muzułmanami. Z uzyskanych odpowiedzi wynika, że aż 55% respondentów bardzo negatyw-

nie postrzega obecność Arabów w Polsce, i jest to najgorszy wynik wśród innych narodów objętych badaniem. Jedynie 18% badanych dostrzega pozytywne strony obecności Arabów w Polsce, zaś 27% nie ma w tej kwestii zdania.

Tabela 2

Czy korzystna jest obecność w Polsce...

Narodowość	Korzystna	Niekorzystna	Trudno powiedzieć
Amerykanów	56	18	26
Włochów	52	19	29
Czechów	50	19	31
Niemców	48	27	25
Litwinów	41	27	32
Rosjan	30	43	27
Wietnamczyków	29	42	29
Białorusinów	27	43	30
Ukraińców	26	47	27
Afrykanów	28	34	38
Turków	21	47	32
Arabów	18	55	27

Źródło: Dane CBOS, sierpień 2004.

Analizując dane zawarte w komunikacie z badań CBOS *Społeczne postawy wobec wyznawców różnych religii* z października 2012 roku, można zaobserwować, jak w ciągu lat (badania dotyczą maja 2001 roku i lipca 2012 roku) wyglądało nastawienie Polaków do muzułmanów jako sąsiadów, członków rodziny, kolegów z pracy, przełożonych. Co ciekawe, respondenci w 2001 roku i w 2012 roku mieli bardzo podobne nastawienie (nie uległo ono zmianie, ponieważ w tym czasie nastąpiły ataki na World Trade Center i trwała kampania w mediach ukazująca muzułmanów jako terrorystów). Jedenastoletnia przerwa pomiędzy badaniami i ich zbliżone wyniki wskazują jednoznacznie na silnie zakodowane w umysłach Polaków pewne wyobrażenie muzułmanina, które tak łatwo nie ulega zmianie. W ten sposób Polacy nie widzą przeciwwskazań, aby muzułmanin był ich kolegą z pracy – 46% ankietowanych w 2001 roku deklarowało, że zdecydowanie nie miałoby ku temu żadnych zastrzeżeń, zaś 34% badanych raczej by ich nie miało (w 2012 roku było to odpowiednio 48% i 30%). Zdecydowanie przeciwko muzułmaninowi jako koledze w pracy opowiedziało się 6% ankietowanych i wynik ten nie uległ zmianie.

Muzułmanina jako najbliższego sąsiada bez zastrzeżeń zaakceptowałoby w 2001 roku 46% ankietowanych, zaś jedenaście lat później 45%. Zdecydowanie przeciwnych takiemu sąsiedztwu było 7% ankietowanych w 2001 roku i 5% w roku 2012. Podobnie sytuacja przedstawia się, jeśli chodzi o muzułmanina jako przełożonego w pracy. W 2001 roku zaakceptowałoby go bez zastrzeżeń 41% ankietowanych, a w 2012 roku wynik ten urósł o jeden procent, osiągając wartość 42%. Zdecydowani przeciwnicy takiego stanu rzeczy to 10% ankietowanych w 2001 roku i 6% jedenaście lat później.

Wyraźny spadek przyzwolenia na interakcje z muzułmanami widoczny jest w sferze bliskich więzów rodzinnych. Na pytanie o to, jak respondenci zapatrują się na muzułmanina jako zięcia lub synową, zdecydowanie zastrzeżeń nie miało już tylko 22% ankietowanych w 2001 roku i 21% w roku 2012. Zdecydowanie przeciwnych takiemu związkowi było 25% respondentów z 2001 roku i 21% w badaniu późniejszym. Wyniki badań prezentowane są w Tabeli 3.

Tabela 3

Jaki miał(a)by Pan(i) stosunek do tego, aby muzułmanin był Pana(i)...

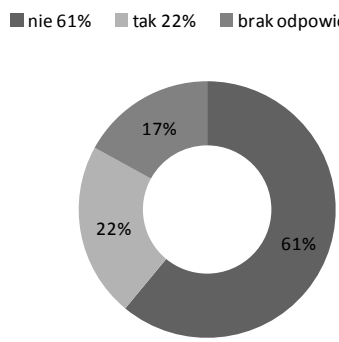
	Zdecydowanie nie miał(a)bym zastrzeżeń		Raczej nie miał(a)bym zastrzeżeń		Był(a)bym raczej przeciwko temu		Był(a)bym zdecydowanie przeciwko temu		Trudno powiedzieć	
	V 01	VII 12	V 01	VII 12	V 01	VII 12	V 01	VII 12	V 01	VII 12
	(w %)									
– kolegą z pracy	46	48	34	30	9	8	6	6	5	8
– najbliższym sąsiadem	46	45	33	34	9	8	7	5	5	7
– szefem w pracy	41	42	29	32	13	11	10	6	7	9
– synową lub zięciem	22	21	17	19	23	22	25	21	13	16

Źródło: Komunikat z badań CBOS *Społeczne postawy wobec wyznawców różnych religii*, październik 2012.

Interaktywny Instytut Badań Rynkowych, na zlecenie Hoop Cola, w dniach 12–14 kwietnia 2011 r. przeprowadził badania on-line na 800-osobowej losowo wybranej grupie Polaków. Badania dotyczyły tego, co Polacy myślą o sobie samych oraz jak bardzo są otwarci i tolerancyjni wobec innych. Wśród pytań znalazło się również dotyczące tego, czy respondenci zgodziliby się, aby ich córka poślubiła Araba. 61% ankietowanych było przeciwnych, 22% wyraziłoby zgodę na takie małżeństwo, zaś 17% nie udzieliło żadnej odpowiedzi.

Wykres 1

Czy zgodziłbyś się, aby twoja córka wyszła za Araba?

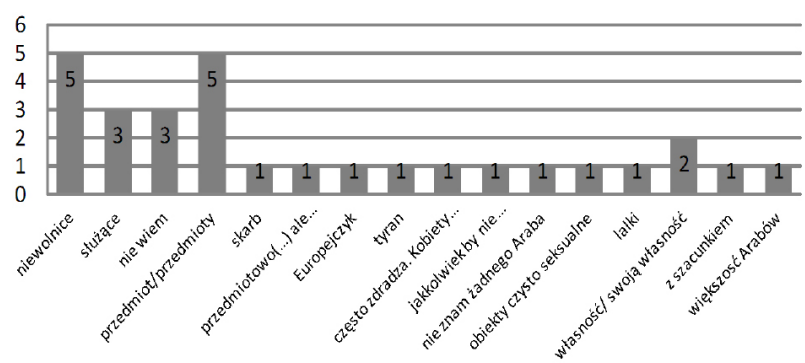


Źródło: Interaktywny Instytut Badań Rynkowych dla marki HOOP COLA (próba 800 Polaków).

Dlaczego Polacy przejawiają tak negatywne nastawienie do Arabów w kwestii bliskich więzi rodzinnych? Odpowiedź można znaleźć, analizując wyniki ankiety internetowej zamieszczonej na stronie ankietka.pl, w której wzięło udział 29 osób. Ankietowani biorący udział w badaniu są przekonani, że: Arabowie traktują kobiety jak niewolnice, przedmioty (po 5 odpowiedzi), służące (3 odpowiedzi), swoją własność (2 odpowiedzi). Pozostałe odpowiedzi w przeważającej większości również dotyczą złego traktowania kobiet przez Arabów i tu wymieniano np. zdrady, tyranię, brak jakichkolwiek praw, traktowanie jako obiekty czysto seksualne czy nawet lalki.

Wykres 2

Mouhammed jest Arabem i traktuje kobiety jak...



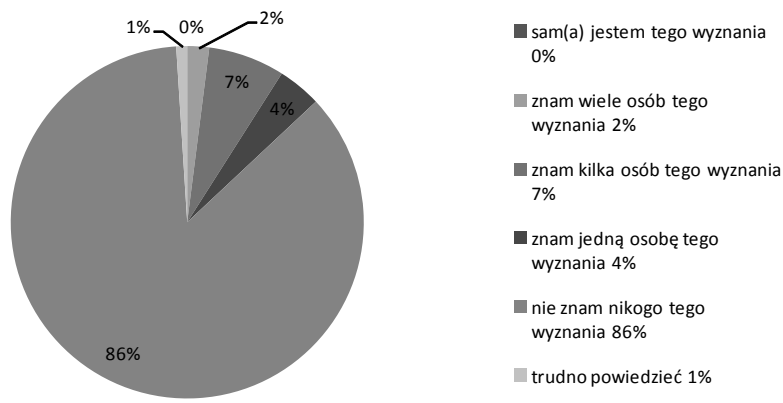
Źródło: http://www.ankietka.pl/wyniki-badania/49890/stereotyp-araba.html.

Jak widać na powyższym przykładzie, stereotyp Araba – tyrana wobec kobiet jest dominujący w naszym społeczeństwie, stąd niechęć do przywitania przedstawiciela tej nacji w kręgu rodzinnym. Co ważne, o czym wspomnieliśmy wcześniej, stereotyp nie opiera się na doświadczeniu tylko na pewnych utartych już i przyjętych za pewnik opiniach. Dlatego nawet nie znając osobiście żadnego muzułmanina, mamy już wykształconą opinię na jego temat.

Bardzo dokładnie prezentują to wyniki badań zatytułowanych *Społeczne postawy wobec wyznawców różnych religii* przeprowadzonych przez CBOS w październiku 2012 roku. Tu na pytanie, czy respondenci osobiście znają jakiegoś muzułmanina, przeważająca większość (aż 86% badanych) przyznała, że nie.

Wykres 3

Znajomość z muzułmaninem



Źródło: Komunikat z badań CBOS *Społeczne postawy wobec wyznawców różnych religii*, październik 2012.

Analizując dostępne wyniki badań CBOS z 2012 roku dotyczące stosunku Polaków do innych narodów, na 38 nacji wskazanych do oceny Arabowie uplasowali się na ostatniej pozycji pod względem sympatii (jedynie 23% respondentów zadeklarowało sympatię do nich). Jawną niechęć zadeklarowało 46% ankietowanych, co daje drugi wynik (po Romach – 50%) najbardziej nielubianych przez Polaków nacji.

Tabela 4

Jak określił(a)by Pan(i) swój stosunek do innych narodów?

Narody według malejącego stopnia sympatii	sympatia	obojętność	niechęć	trudno powiedzieć	średnie (mierzone na skali od + 3 do – 3)
Czesi	58	25	11	6	1,02
Słowacy	57	25	10	8	1,06
Włosi	55	27	11	7	0,94
Anglicy	54	24	15	7	0,90
Hiszpanie	54	27	10	10	0,96
Francuzi	53	27	13	7	0,91
Belgowie	47	29	14	10	0,77
Irlandczycy	47	28	14	11	0,82
Japończycy	47	26	18	9	0,69
Finowie	45	29	13	13	0,82
Chorwaci	44	27	18	11	0,65
Niemcy	43	28	24	5	0,39
Grecy	40	30	21	9	0,47
Litwini	40	28	23	9	0,47
Bułgarzy	38	32	20	10	0,48
Gruzini	37	29	21	13	0,45
Rosjanie	34	27	33	6	0,10
Białorusini	33	32	26	9	0,23
Żydzi	33	30	29	8	0,14
Ormianie	32	28	25	15	0,22
Chińczycy	32	27	31	10	0,09
Ukraińcy	32	29	32	7	0,05
Egipcjanie	31	29	24	16	0,26
Serbowie	31	30	26	13	0,22
Wietnamczycy	29	27	31	13	0,07
Turcy	28	25	37	10	-0,11
Libijczycy	26	26	32	16	-0,10
Rumuni	26	26	39	9	-0,20
Romowie (Cyganie)	24	20	50	6	-0,60
Arabowie	**23**	**20**	**46**	**11**	**-0,50**

Źródło: Komunikat z badań CBOS *Stosunek Polaków do innych narodów*, luty 2012.

Śledząc zmiany nastawienia do Arabów w okresie 2002–2012, można zaobserwować pewne wahania zarówno w odniesieniu do sympatii, jak i niechę-

ci, na które wpływ mają aktualne w danym momencie wydarzenia na świecie. Tabele 5, 6 i 7 prezentują zestawione wyniki badań prowadzonych przez CBOS.

Tabela 5

Zmiany sympatii do Arabów

2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
brak	brak	16	13	11	8	9	12	21	brak	24	23	23

Źródło: Komunikat z badań CBOS *Stosunek Polaków do innych narodów*, luty 2012.

Tabela 6

Zmiany niechęci do Arabów

2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
brak	brak	54	60	59	70	66	55	49	brak	43	42	46

Źródło: Komunikat z badań CBOS *Stosunek Polaków do innych narodów*, luty 2012.

Jan Błuszkowski w książce *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków*, na podstawie prowadzonych przez siebie badań, przedstawił zestaw cech przypisywanych Arabom przez Polaków. Uporządkował je w dwóch kolumnach: w jednej znalazły się swobodne skojarzenia respondentów, w drugiej – cechy przypisywane jednomyślnie przez ankietowanych. Tabela 7 prezentuje zestawienia dokonane przez Błuszkowskiego i po jej analizie widać wyraźnie, że Polacy przede wszystkim wskazują cechy negatywne charakteryzujące Arabów (bałaganiarski, brudny, fanatyczny, zamknięty, zacofany). Nawet cecha „religijny" wydaje się negatywna, zwłaszcza gdy pod uwagę weźmie się swobodne skojarzenie z lewej kolumny tabeli „religijni fanatycy".

Tabela 7

Zestaw cech przypisywanych Arabom

Swobodne skojarzenia odnośnie do narodu	Cechy przypisywane jednomyślnie
Potrafią się bardzo szybko przystosować do każdych warunków, ale nie asymilują się	Bałaganiarski
Myślą, że oni są lepsi	Myślę, że oni są lepsi
Religijni fanatycy	Brudny
Mają bardzo duże zdolności do uczenia się języków obcych	Fanatyczny
	Wierzący
	Zacofany
	Zamknięty

Źródło: J. Błuszkowski, *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków*, Warszawa 2003, s. 109.

Kolejne badanie ankietowe, które pokazuje nastawienie Polaków względem muzułmanów mieszkających w Polsce, przeprowadzone zostało przez naTemat.pl przy okazji wywiadu z przedstawicielem Ligi Muzułmańskiej w Polsce. W ankiecie uczestniczyło 2187 osób, z których zdecydowana większość przyznała, że boi się wyznawców islamu. 1441 osób, czyli aż 66% ankietowanych uważało, iż muzułmanie zagrażają naszej kulturze i chcą wprowadzić swoje prawo „szariat". 24% (524 osoby) uznało, iż muzułmanie mają prawo mieszkać w Polsce i praktykować swoją wiarę. Zaledwie 7% respondentów nie tylko nie widziało przeciwwskazań, aby muzułmanie żyli w naszym kraju, ale uważało również, iż państwo powinno ich wspierać i zagwarantować respektowanie prawa mniejszości. 3% badanych miało stosunek obojętny, gdyż ten temat po prostu ich nie interesował.

Wykres 4

Co sądzisz o muzułmanach żyjących w Polsce?



Źródło: http://natemat.pl/64297,boicie-sie-muzulmanow-i-uwazacie-ze-chca-w-polsce-wprowadzic-szariat-wyniki-sondy-natemat, data odczytu 25 sierpnia 2014.

Podsumowując: Polacy mają swój ukształtowany już pogląd na temat Arabów – wyznawców islamu. Islam kojarzy się Polakom przede wszystkim z religią, dlatego też jego wyznawcy wskazywani są jako bardzo religijni, wręcz fanatyczni. Drugie skojarzenie z islamem, mające zarazem najbardziej negatywny oddźwięk, to „terroryzm". Trzecie skojarzenie to Arab, co bezwzględnie wskazuje, iż – według Polaków – Arab i muzułmanin to słowa równoznaczne.

W ciągu ostatnich dziesięciu lat stosunek Polaków do Arabów nie uległ żadnej gwałtownej zmianie i jest nacechowany negatywnie – Arabowie to jedna z najmniej lubianych przez Polaków nacji. Większość ankietowanych, będących reprezentantami ogółu narodu, wykazała, iż nie lubi Arabów, gdyż zagrażają naszej kulturze. Respondenci nie widzieli przeciwwskazań do wchodzenia w kontakty z wyznawcami islamu jeśli chodzi o pracę, czy też sąsiedztwo, jednak już relacje rodzinne budziły w nich zdecydowany sprzeciw. Związane to jest z wizerunkiem Araba – tyrana wobec kobiet, jaki funkcjonuje wśród naszego społeczeństwa.

Popularne wśród Polaków są żarty, w których Arabowie przedstawiani są jako bardzo bogaci osobnicy, otoczeni wianuszkiem żon lub jako terroryści szykujący plan kolejnego ataku. Przeglądając serwis demotywatory.pl, bez trudu można znaleźć zdjęcia przedstawiające Arabów z podpisami: „Nie każdy muzułmanin to terrorysta, ale każdy terrorysta to muzułmanin", „Nie oceniaj osób religijnych na podstawie stereotypów. Niezależnie, czy ta osoba jest chrześcijaninem, Żydem czy terrorystą".

Stereotyp muzułmanina na świecie

Niniejsza część opracowania poświęcona została analizie wyników badań dotyczących stereotypów przeprowadzonych przez zagranicznych badaczy oraz analizie podobieństw oraz różnic, które występują pomiędzy postrzeganiem muzułmanina przez mieszkańców wybranych państw na świecie.

Badania opinii publicznej w Stanach Zjednoczonych wskazują, iż wielu Amerykanów niekorzystnie postrzega muzułmanów oraz islam[6]. Zwiększona liczba negatywnych zachowań w stosunku do muzułmanów była widoczna zwłaszcza po atakach z 11 września 2001 roku. Raport FBI wykazał, iż w okresie 2000–2001 nastąpił ponad 1700-procentowy wzrost przestępstw popełnianych na muzułmanach[7]. Ponadto zaobserwowano przypadki wandalizmu, zwolnień z pracy, odmowy wejścia na pokład samolotu, dodatkowych kontroli bezpieczeństwa przeprowadzanych na muzułmanach po 11 września[8]. Jedna z ankiet przeprowadzonych krótko po zamachach wykazała, że

[6] E. Nisbet, R. Ostman, J. Shanahan, *Public Opinion toward Muslim Americans: Civil Liberties and the Role of Religion, Ideology, and Media Use*, [w:] *Muslims in Western Politics*, red. A. Sinno, Bloomington 2007.

[7] *Hate Crime Reporting*, FBI, 2001, http://www.fbi.gov/about-us/cjis/ucr/hate-crime/2001/hatecrime01.pdf, data odczytu 8 września 2014.

[8] *We Are Not the Enemy: Hate Crimes against Arabs, Muslims, and those Perceived to be Arab or Muslim after September 11*, Human Rights Watch, 2002, http://pantheon.hrw.org/reports/2002/usahate/usa1102.pdf, data odczytu 8 września 2014.

61% Amerykanów w fundamentalistach muzułmańskich upatruje „krytycznego zagrożenia dla interesów USA", natomiast 40% respondentów było zdania, że ataki „reprezentują prawdziwy islam"[9].

W marcu 2006 r. „ABC News", we współpracy z „Washington Post", przeprowadziło badanie telefoniczne dotyczące poglądów Amerykanów na islam[10]. Z przebadanej próby 1000 osób około się, że jedna trzecia respondentów była zdania, że islam „zachęca do przemocy", natomiast dla 58% pytanych wyznawany przez muzułmanów islam jest religią, której wyznawcy stanowią najliczniejszą grupę „agresywnych ekstremistów" w porównaniu do czcicieli innych religii.

Wyniki badania wskazują, iż za takim negatywnym postrzeganiem tego wyznania stoi przede wszystkim niewiedza. 55% Amerykanów przyznało, iż nie posiada dostatecznej wiedzy pozwalającej na zrozumienie założeń islamu. Ponadto 53% respondentów, którzy negatywnie odnoszą się do islamu i jego wyznawców, nie zna osobiście żadnego muzułmanina, a swój pogląd na wyznawców tej religii kształtuje przede wszystkim na podstawie obrazu prezentowanego przez media.

Z punktu widzenia badania postrzegania muzułmanów przez Amerykanów interesujące jest spojrzenie na porównanie nastawienia do muzułmanów względem przedstawicieli innych wyznań. Pozwala to odpowiedzieć na pytanie, czy Amerykanie uprzedzeni są względem reprezentantów jednej konkretnej konfesji, czy też przejawiają niechęć względem wszystkich Innych. J. Sides oraz K. Gross, na podstawie danych zebranych w ramach *The Cooperative Congressional Election Study (CCES)* z lat 2006 i 2007, stworzyli matrycę ukazującą podejście Amerykanów względem różnych grup etnicznych[11]. Badania CCES zostały przeprowadzone drogą internetową – w 2006 r. próba obejmowała 36 500 osób, natomiast w toku następnym – 10 000. Należy podkreślić, iż wszyscy respondenci byli białymi niemuzułmańskimi obywatelami Ameryki. Zadaniem respondentów było uszeregować 6 typów grup etnicznych względem danego parametru (zestawu cech) na 7-stopniowej skali, przy czym ocena 7 oznaczała najbardziej negatywną wersję odpowiedzi, a 1 – najbardziej pozytywną. Wyniki uzyskane przez badaczy zostały zaprezentowane na Rysunku 1.

---

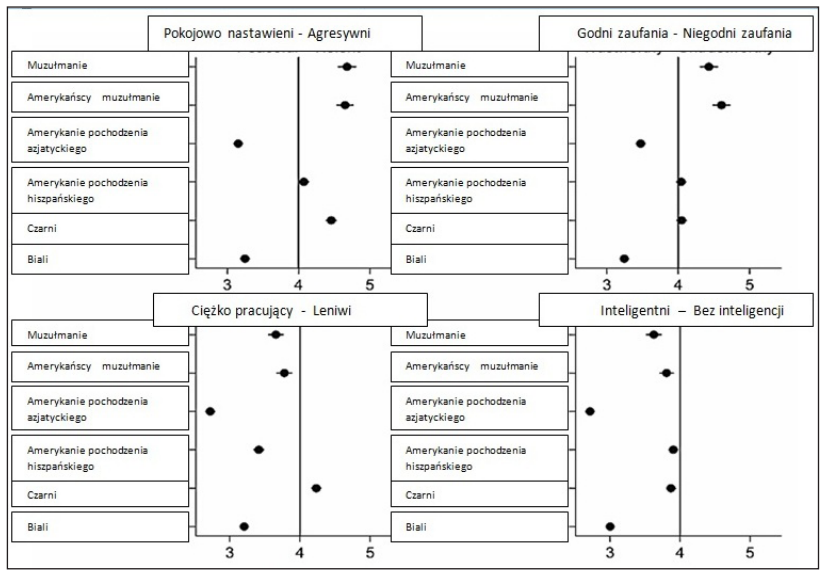
[9] *A World Transfonned: Foreign Policy Attitudes of the U.S. Public After September II*, The Chicago Council on Foreign Relations and the Gennan Marshall Fund of the United States 2002.

[10] G. Langer, ABC News/Washington Post Polls, 29 marca 2009.

[11] J. Sides, K. Gross, *Stereotypes of Muslim and Support for the War on Terror*, „The Journal of Politics" 2013, nr 75, s. 583–598

Rysunek 1

Zestawienie wyników badań na podstawie ankiet CCES



Źródło: J. Sides, K. Gross, *Stereotypes of Muslim and Support for the War on Terror*, „The Journal of Politics" 2013, nr 75, s. 583–598.

Jak można zauważyć na Rysunku 1, respondenci są zdania, iż zarówno muzułmanie, jak i amerykańscy muzułmanie są osobami agresywnymi, pełnymi przemocy, którym na dodatek nie można ufać. W opinii Amerykanów, na tle innych grup etnicznych, muzułmanie posiadają najwięcej negatywnych cech. Respondenci, co prawda, uważają, iż muzułmanie są pracowici i inteligentni, jednakże na tle innych grup prezentują się mniej pozytywnie. Z badania wyłania się następujący stereotyp muzułmanina – osoby inteligentnej i ciężko pracującej, aczkolwiek agresywnej i niewzbudzającej zaufania społecznego. Taki obraz muzułmanów w świadomości Amerykanina jest – według Sidesa i Grossa – wynikiem specyficznego ich przedstawiania w mediach – eksponowania kilku wybranych cech przy ignorowaniu innych[12].

Należy podkreślić, iż obraz danej społeczności prezentowany w mediach jest niezwykle istotny zwłaszcza w przypadku braku bezpośredniego kontaktu z jego przedstawicielami. W takiej sytuacji przy ocenie swojego stosunku do danej grupy ludzie polegają na obrazie, który został im przedstawiony za po-

[12] J. Sides, *Americans who distrust Muslims are likelier to back the war on terror*, http://www.washingtonpost.com/blogs/wonkblog/wp/2013/04/21/americans-who-distrust-muslims-are-likelier-to-back-the-war-on-terror/, data odczytu 8 września 2014.

mocą środków masowego przekazu. Amerykański przemysł filmowy jest uważany za największy na świecie i dzięki swojej pozycji jest w stanie wpływać na zachowania, sposób myślenia swoich odbiorców. Należy przy tym podkreślić, iż filmy wyprodukowane w Stanach Zjednoczonych nie są wolne od stereotypowego myślenia na temat Arabów czy muzułmanów. Jak stwierdza S. Simon, kultura arabska jest przedstawiana w sposób najbardziej stereotypowy, pełen nieprawdziwych informacji[13]. W filmach produkcji amerykańskiej typowe są przedstawiania Araba czy muzułmana jako terrorysty, bandyty czy bogatego szejka[14]. Odbiorcy, którzy nie mają bezpośredniego kontaktu z Arabami czy muzułmanami lub mają ten kontakt bardzo ograniczony, są bardzo podatni na bodźce zewnętrzne. Obraz zobaczony w filmie przenika do świadomości i staje się podstawą do oceny innych.

Przedstawiając stereotyp muzułmanina na świecie, nie można ograniczać się tylko do wizji przedstawianej przez obywateli Stanów Zjednoczonych. Równie interesujące jest spojrzenie, w jaki sposób postrzegani są muzułmanie w innych krajach na świecie. W dniach 31 marca – 14 maja 2006 roku Instytut Pew Global Attitudes Project przeprowadził badanie ankietowe w 13 krajach na świecie[15]. W badaniu wzięli udział zarówno mieszkańcy krajów muzułmańskich, jak i niemuzułmańskich. Miało ono na celu stworzenie obrazu „człowieka Zachodu" (*Westerner*), który funkcjonuje w świadomości muzułmanów, jak również przedstawienie muzułmanina widzianego oczyma „człowieka Zachodu"[16]. Respondenci mieli za zadanie spośród zestawu 11 cech wybrać te, z którymi utożsamiają daną grupę. Szczegółowe wyniki badań zostały zaprezentowane na Wykresach 5 i 6.

Mieszkańcy niemuzułmańskich państw mają zróżnicowany zestaw cech, które utożsamiają z muzułmanami. Ponad połowa populacji we wszystkich krajach niemuzułmańskich uważa muzułmanów za pobożnych. Zdecydowana większość francuskich respondentów jest zdania, iż muzułmanie są hojni. W odniesieniu do tolerancyjności, ta cecha była również wskazywana jako atut muzułmanów, jednak we wszystkich krajach takiej odpowiedzi udzieliło mniej niż 50% respondentów.

[13] S.J. Simon, *Arabs in Hollywood: An Underserved Image*, http://pages.emerson.edu/organizations/fas/latent_image/issues/1996-04/arabs.htm, data odczytu 9 września 2014.

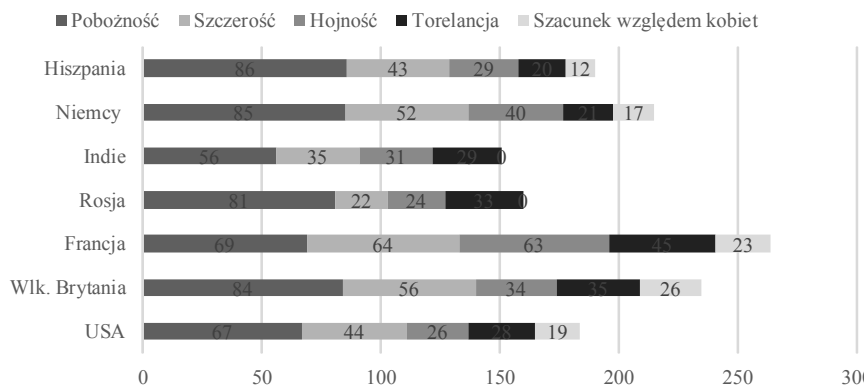
[14] M. Qumsiyeh, *100 Years of anti-Arab and anti-Muslim stereotyping*, http://www.ibiblio.org/prism/jan98/anti_arab.html, data odczytu 8 września 2014.

[15] *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other*, Pew Research Global Attitudes Project, http://www.pewglobal.org/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other/, data odczytu 8 września 2014.

[16] W niniejszym artykule przedstawiamy jedynie wyniki badań dotyczące obrazu muzułmanina w świadomości obywateli państw niemuzułmańskich.

Wykres 5

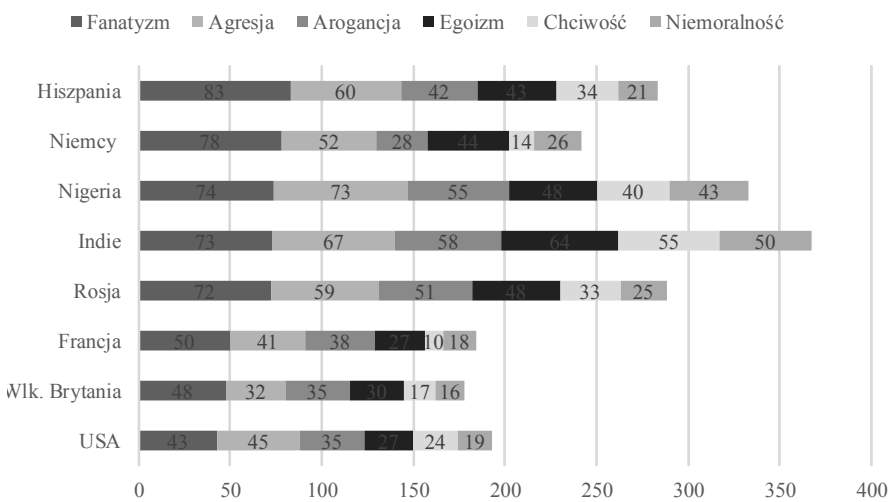
Pozytywne cechy utożsamiane z muzułmaninem (odpowiedzi niemuzułmanów, w %)



Źródło: Opracowanie własne na podstawie *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other*, Pew Research Global Attitudes Project, http://www.pewglobal.org/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other/, data odczytu 8 września 2014.

Wykres 6

Negatywne cechy utożsamiane z muzułmaninem (odpowiedzi niemuzułmanina, w %)



Źródło: Opracowanie własne na podstawie *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other*, PewResearch Global Attitudes Project, http://www.pewglobal.org/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other/, data odczytu 8 września 2014.

Zdecydowanej większości Hiszpanów (83%) oraz Niemców (78%) muzułmanie jawią się jako osoby fanatyczne, natomiast u Brytyjczyków czy Amerykanów pogląd na tę kwestię jest bardziej wyważony – mniej niż 50% respondentów uważa muzułmanów za fanatyków. Analiza wyników badania przeprowadzonego przez Pew Research Global Attitudes Project wskazuje, iż najbardziej negatywnie nastawieni do muzułmanów są mieszkańcy Indii oraz Nigerii – poza cechą fanatyzmu, gdzie przeważają Hiszpanie oraz Niemcy, w pozostałych kategoriach przeważają negatywne głosy właśnie z tych dwóch krajów.

W dniach 25 marca – 15 maja 2011 roku Pew Research Global Attitudes Project przeprowadził podobne badanie, które miało na celu stworzyć obrazy muzułmanina w krajach niemuzułmańskich oraz „człowieka Zachodu" w państwach muzułmańskich[17]. W ankiecie, przeprowadzanej zarówno drogą telefoniczną, jak i personalną, wzięło udział 13 989 osób z14 krajów na świecie. Szczegółowe wyniki badania zostały zaprezentowane w Tabelach 8 i 9.

Tabela 8

Pozytywne cechy utożsamiane z muzułmaninem (odpowiedzi niemuzułmanów, w %)

Państwo	Szczerość	Hojność	Tolerancja	Szacunek w stosunku do kobiet
USA	49	33	33	19
Wlk. Brytania	60	43	40	24
Francja	62	61	38	24
Niemcy	53	45	25	17
Hiszpania	45	38	21	9
Rosja	16	20	27	28

Źródło: Opracowanie własne na podstawie *Muslim-Western Tensions Persist*, Pew Global Attitudes Project, http://www.pewglobal.org/files/2011/07/Pew-Global-Attitudes-Muslim-Western-Relations-FINAL-FOR-PRINT-July-21-2011.pdf, data odczytu 8 września 2014.

Analiza danych zawartych w Tabeli 8 prowadzi do wniosku, iż główną cechą przypisywaną muzułmanom przez obywateli państw Zachodu jest szczerość, cecha ta została zwłaszcza podkreślona przez Francuzów (62%) oraz Brytyjczyków (60%). Ponadto w opinii większości francuskich respondentów (61%) muzułmanie są hojni. Jednak w opinii niemuzułmańskich responden-

[17] *Muslim-Western Tensions Persist*, Pew Global Attitudes Project, http://www.pewglobal.org/files/2011/07/Pew-Global-Attitudes-Muslim-Western-Relations-FINAL-FOR-PRINT-July-21-2011.pdf, data odczytu 8 września 2014.

tów muzułmanie nie są ani tolerancyjni, ani nie przejawiają respektu wobec kobiet – we wszystkich państwach odpowiedzi te zgromadziły mniej niż 50% głosów.

Tabela 9

Negatywne cechy utożsamiane z muzułmaninem (odpowiedzi niemuzułmanina, w %)

Państwo	Fanatyzm	Agresja	Arogancja	Egoizm	Chciwość	Niemoralność
USA	41	45	34	29	24	20
Wlk. Brytania	43	32	38	29	18	16
Francja	52	44	39	26	22	14
Niemcy	68	54	35	42	22	19
Hiszpania	80	61	48	49	34	32
Rosja	64	54	51	40	24	31

Źródło: Opracowanie własne na podstawie *Muslim-Western Tensions Persist*, Pew Global Attitudes Project, http://www.pewglobal.org/files/2011/07/Pew-Global-Attitudes-Muslim-Western-Relations-FINAL-FOR-PRINT-July-21-2011.pdf, data odczytu 8 września 2014.

Opinia świata Zachodu na temat negatywnych cech utożsamianych z muzułmaninem jest zdywersyfikowana. Żadna z cech nie przeważała w większości państw. W opinii zdecydowanej większości Hiszpanów (80%) oraz Niemców (68%) muzułmanie są narodem fanatycznym, podczas gdy w Stanach Zjednoczonych odpowiedź ta została wskazana jedynie przez 41% respondentów. Zgodnie z wynikami ankiety respondenci z Wielkiej Brytanii oraz Stanów Zjednoczonych wykazali się najmniej negatywnym podejściem do muzułmanów, gdyż tylko w tych dwóch krajach wszystkie 6 negatywnych cech zostało wskazanych przez mniej niż 50% ankietowanych.

Porównując ankiety przeprowadzone przez Pew Research Global Attitudes Project w 2006 i 2011 roku, można zauważyć, iż uzyskane wyniki są bardzo zbliżone. Sposób postrzegania muzułmanów w poszczególnych krajach niemuzułmańskich nie uległ radykalnej zmianie w ciągu pięciu lat.

Podsumowując, z badań dotyczących stereotypów przeprowadzonych przez zagraniczne instytucje wyłania się spójny obraz muzułmanina funkcjonujący wśród społeczności niemuzułmańskiej. W oczach respondentów muzułmanin jawi się jako agresywny fanatyk, który – co prawda – jest szczery i hojny, ale również arogancki i egoistyczny. Na taki obraz utrwalony w świadomości respondentów wielki wpływ miały zarówno zamachy terrorystyczne z 11 września 2001 r., jak i środki masowego przekazu, które w wielu przypadkach bazują na stereotypowym przedstawieniu ludności muzułmańskiej.

Wnioski końcowe

Polski stereotyp Araba oraz stereotyp muzułmanina funkcjonujący wśród niemuzułmańskiej ludności świata ma wspólne elementy. Przede wszystkich jest to fanatyzm, który jako cechę szczególną wyróżniającą muzułmanów wskazują respondenci niezależnie od miejsca zamieszkania. Religijność determinuje postrzeganie muzułmanów, a także ich agresywne zachowanie. Ogromny wpływ na kształtowanie wizerunku muzułmanina ma przede wszystkim kultura masowa, która zwłaszcza po zamachach z 11 września 2001 roku bombarduje odbiorców wizerunkiem Araba terrorysty.

https://doi.org/10.18778/8088-166-2.18

Justyna Langowska

Działania polskiej dyplomacji kulturalnej na Bliskim Wschodzie

Bliski Wschód w polskiej polityce zagranicznej

Polska odzyskała niepodległość po I wojnie światowej i tym samym wstąpiła na arenę stosunków międzynarodowych jako suwerenne państwo z własną polityką zagraniczną. W okresie międzywojennym kształtowała się polska polityka wobec Bliskiego Wschodu, która zakładała utrzymanie dobrych stosunków z krajami arabskimi, jednocześnie popierając ruch syjonistyczny, opowiadający się za utworzeniem państwa żydowskiego w Palestynie. Na takie stanowisko wpływał problem sporej mniejszości żydowskiej zamieszkującej Polskę, dla której powstanie nowego państwa miało umożliwić emigrację[1].

Po II wojnie światowej Polska znalazła się w bloku wschodnim jako jedno z państw socjalistycznych, a jej polityka zagraniczna była zgodna z tym, co przedstawiała polityka radziecka. Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich początkowo popierał powstanie Izraela, w czym widział możliwość stworzenia państwa socjalistycznego jako przeciwwagi dla wpływów brytyjskich na Bliskim Wschodzie. Jednak państwo Izrael na początku lat 50. zdecydowanie zwróciło się w kierunku państw zachodnioeuropejskich i Stanów Zjednoczonych. Tym samym zmieniła się polityka ZSRR i jego państw satelickich. W 1949 roku Stalin wycofał swoje poparcie dla Izraela. W tym samym roku kierownictwo Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej zdecydowało o delegalizacji działalności syjonistycznej w Polsce. W 1952 rząd polski wydalił izraelskiego konsula pod pretekstem ingerencji w sprawy polskie. Ostateczny zwrot polityki ZSRR, a zarazem i Polski, datuje się na 1955 rok, kiedy podpisano w Warszawie „transakcję czeską". Umowa ta przewidywała

[1] H. Obeidat, *Stosunki Polski z Egiptem i Irakiem w latach 1955–1989*, Toruń 2001, s. 93.

sprzedaż czeskiej broni dla Egiptu, a polskie statki miały ją dostarczyć drogą morską do arabskiego sojusznika ZSRR[2].

Polityka zagraniczna bloku wschodniego, w tym PRL, charakteryzowała się izolowaniem Izraela, przy jednoczesnym poparciu stanowiska państw arabskich i utrzymywaniu bliskich kontaktów politycznych z takimi krajami, jak: Irak, Libia, Jemeńska Republika Ludowo-Demokratyczna, Syria oraz Egipt z okresu rządów Gamala Abdel Nasera, to znaczy krajów o tzw. orientacji socjalistycznej. Ograniczone były natomiast relacje z większością konserwatywnych krajów arabskich regionu Zatoki Perskiej.

Istotna zmiana nastąpiła po transformacji ustrojowej Polski. Powstała nowa polityka zagraniczna kraju, początkowo głównie skoncentrowana na obszarze Europy Zachodniej. Większe zainteresowanie krajami pozaeuropejskimi nastąpiło na początku lat 90. Polskie władze zaczęły dążyć do normalizacji stosunków z Izraelem[3], przy jednoczesnym zachowaniu wypracowanych elementów współpracy z państwami arabskimi. Zaangażowanie w działania na rzecz rozstrzygania regionalnych sporów i konfliktów przyczyniło się do ewolucji stosunków Polski z arabskimi państwami regionu Zatoki Perskiej. Z drugiej strony, państwa te zaczęły dostrzegać rolę Polski w nowej sytuacji geopolitycznej Europy.

Za moment przełomowy dla polskiej polityki zagranicznej w ogóle, oraz wobec Bliskiego Wschodu w szczególności, uznaje się *exposé* ówczesnego ministra spraw zagranicznych Krzysztofa Skubiszewskiego, wygłoszone 26 kwietnia 1990 roku w Sejmie, którego intencją było przekazanie wiadomości, iż Polska chce nawiązywać i kontynuować relacje z krajami pozaeuropejskimi. Skubiszewski zwrócił uwagę, że Polska „przywiązuje dużą wagę do naszych stosunków ze światem arabskim". Zapewnił także kraje arabskie, że wznowienie stosunków z Izraelem nie naruszy interesów innych państw na Bliskim Wschodzie, w szczególności interesów Palestyńczyków oraz nie zmieni polskiego stanowiska dotyczącego wspierania ustanowienia trwałego pokoju na Bliskim Wschodzie[4].

---

[2] Ibidem, s. 97–107.

[3] Polska wznowiła stosunki dyplomatyczne z Izraelem w lutym 1990 roku, za: *Stosunki dyplomatyczne Polski. Informator*, t. IV: *Afryka i Bliski Wschód 1918–2009*, red. K. Szczepanik, A. Herman-Łukasik, B. Janicka, Warszawa 2010, s. 117.

[4] *Expose ministra spraw zagranicznych Krzysztofa Skubiszewskiego w Sejmie, 26 kwietnia 1990*, http://stosunki-miedzynarodowe.pl/teksty-zrodlowe/przemowienia/1133-expose-ministra-spraw-zagranicznych-krzysztofa-skubiszewskiego-w-sejmie-26-kwietnia-1990-r?start=2, data odczytu 3 października 2014.

Ważnym krokiem był też udział Polski w realizacji operacji „Pustynna tarcza" oraz „Pustynna burza", w latach 1990–1991, ponieważ stał się on początkiem otwarcia Polski na problemy Bliskiego Wschodu. Negatywną konsekwencją zaangażowania Polski w obie operacje było ograniczenie współpracy handlowej z Irakiem ze względu na sankcje nałożone przez Radę Bezpieczeństwa ONZ na ten kraj, wskutek czego polskie firmy i gospodarka straciły około 500 milionów dolarów[5]. Choć takie straty nastąpiły w czasie, który był kluczowy dla reformy polskiej gospodarki, to Skubiszewski podkreślił na 45. sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 24 września 1990 roku, że „pewne wartości krajowe i międzynarodowe nie mogą być oceniane w odniesieniu do zmierzenia lub obliczenia kosztów". Takie stanowisko zostało niezwykle docenione w świecie, a w szczególności w obszarze Zatoki Perskiej[6].

Polska dyplomacja po 1989 roku angażowała się na Bliskim Wschodzie w działania na temat przestrzegania praw człowieka, rozwoju demokracji, odnawiała i nawiązywała stosunki dyplomatyczne, a także rozwijała współpracę gospodarczą, m.in. poprzez udział polskich przedsiębiorstw w odbudowie gospodarki Kuwejtu czy starania na rzecz zagwarantowania dostaw surowców energetycznych z regionu. Jednak w latach 1989–2003 relacje między Polską a omawianym regionem rozluźniły się, głównie poprzez skupienie się polskiej polityki zagranicznej na wejściu w struktury NATO i Unii Europejskiej[7].

Istotna zmiana nastąpiła w latach 2003–2004, kiedy odnotowuje się wzrost znaczenia Bliskiego Wschodu dla polskiej polityki zagranicznej. Na taką sytuację miały wpływ trzy wydarzenia: zaangażowanie polskich wojsk w misję stabilizacyjną w Iraku, przystąpienie Polski w 2004 roku do UE, a także zmiana w postrzeganiu Polski jako jednego z krajów bogatej Północy[8].

Przystąpienie Polski do struktur UE oznaczało przyjęcie wypracowanych przez Unię mechanizmów i inicjatyw. Polska musiała nadać swojej polityce zagranicznej nowy, globalny charakter, włączyć się w pomoc rozwojową na Bliskim Wschodzie, angażować się w działania na rzecz pokoju i bezpieczeństwa oraz inicjatywy demokratyzacji poszczególnych krajów[9]. Członkostwo umoż-

[5] A. Dzisiów-Szuszczykiewicz, *Bliski Wschód – wyzwanie dla polskiej polityki zagranicznej?*, „Bezpieczeństwo Narodowe", BBN, s. 148, www.bbn.gov.pl/download.php?s=1&id=972, data odczytu 18 sierpnia 2012.

[6] *Wystąpienie K. Skubiszewskiego, Ministra Spraw Zagranicznych RP, wygłoszone na 45. Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, Nowy Jork, 24.09.1990, *ZO PISM*, 3/525, 1991/XLVII, s. 79–81.

[7] A. Dzisiów-Szuszczykiewicz, op. cit., s. 149.

[8] Ibidem, s. 150.

[9] J. Zając, *Role Unii Europejskiej w regionie Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu*, Warszawa 2010, s. 34.

liwiło nie tylko wzrost aktywności politycznej, lecz także gospodarczej. Wejście Polski do UE przyczyniło się również do zacieśnienia współpracy z państwami zaliczonymi do „szerszej Europy"[10] oraz państwami regionu Zatoki Perskiej, a także umożliwiło włączenie się w programy UE w każdym z tych krajów. Aktywne zaangażowanie Polski na tym polu wzmocniło jej znaczenie i stabilną pozycję nie tylko w ramach samej Unii, ale także w pozaeuropejskich krajach rozwijających się[11].

W dobie obecnych wydarzeń na Bliskim Wschodzie, jak i wcześniejszych protestów Arabskiej Wiosny, kiedy wśród młodych mieszkańców regionu leżącego na południe od Europy widać było chęć sprzeciwu wobec zastałej sytuacji politycznej i chęć dokonania zmiany systemu, Polska ma wiele do zaoferowania. Może przekazać swoje doświadczenia związane z transformacją systemu politycznego. Sprzyja temu fakt, że Polska nigdy nie była krajem kolonialnym, a kolonializm jest niewątpliwie dla mieszkańców regionu złym wspomnieniem. Nie bez znaczenia jest też długa historia łącząca Polskę i niektóre kraje bliskowschodnie, jak chociażby Turcję i Iran.

Zmiany dokonujące się w regionie Bliskiego Wschodu wymusiły przeformowanie polityki zarówno Polski, jak i całej UE. Stabilność południowych sąsiadów Unii przestała zależeć tylko od konfliktu izraelsko-palestyńskiego, gdyż na znaczeniu zyskały przemiany społeczno-polityczne w świecie arabskim. Warto podkreślić, że ten zbieg okoliczności był dla Polski korzystny. Kraj, który niedawno przeszedł transformację ustrojową i obecnie jest jednym z silniejszych państw UE, objął prezydencję w okresie, gdy taki model „transformacji z sukcesem" stał się wzorem poszukiwanym do naśladowania[12]. Należy zatem dostosować polską politykę zagraniczną wobec regionu Bliskiego Wschodu poprzez:

> Kierowanie (podczas prezydencji) debatą na temat reformy polityki sąsiedztwa bądź co najmniej aktywny w niej udział, promocję idei *European Endowment for Democracy* oraz występowanie z inicjatywami bilateralnymi w stosunku do państw, które mogą potrzebować pomocy w procesie transformacji[13].

[10] M. Krzysztofowicz, *Koncepcja „Szersza Europa"*, „Biuletyn", PISM 2003, http://www.pism.pl/biuletyn_content/id/60, data odczytu 18 sierpnia 2012.

[11] J. Bury, A. Kołakowska, A. Szymański, *Poland and Broader Middle East. Relations, initiatives and prospecte for action*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe" 2007 nr 1 (IV), s. 85.

[12] *Priorytety polskiej polityki zagranicznej 2012–2016,* MSZ 2012, s. 20, http://www.msz.gov.pl/files/docs/komunikaty/pr%20pol.pdf, data odczytu 11 września 2012.

[13] *Strategia RP wobec pozaeuropejskich krajów rozwijających się*, MSZ i MG 2004, http://www.mg.gov.pl/NR/rdonlyres/44201D4E-9C43-416A-A6C2-AF171BF85A2D/45079/Strategia_18112004.pdf, data odczytu 18 sierpnia 2012.

Od lipca do grudnia 2011 roku Polska przewodziła w Radzie UE. Mimo że najważniejsze punkty planu polskiej prezydencji dotyczyły obszarów takich jak Partnerstwo Wschodnie i bezpieczeństwo energetyczne, sukces przewodnictwa nie zależał jedynie od prawidłowego wypełnienia zaplanowanych zadań. Kraj przewodniczący powinien mieć przygotowany plan działania wobec niespodziewanych sytuacji, a takich w niestabilnym regionie Bliskiego Wschodu pojawiło się sporo[14].

Polskie władze dostrzegły walory, jakie posiada kraj i w marcu 2011 do Tunezji wysłano grupę zadaniową z MSZ, która wstępnie rozpoznała możliwości podzielenia się polskimi doświadczeniami demokratyzacyjnymi, a pod koniec kwietnia delegacji rządowej towarzyszył Lech Wałęsa. Do Tunezji udał się także Marszałek Senatu Bogdan Borusewicz, a w połowie czerwca Minister Spraw Zagranicznych Radosław Sikorski, który przebywał zarówno w Tunezji, jak i w Egipcie. Przy okazji tej wizyty zawarto z Egiptem umowę o współpracy w dziedzinie turystyki, której głównym zadaniem było wysłanie sygnału do polskiego społeczeństwa, że podróżowanie do tego kraju jest bezpieczne[15]. Minister Spraw Zagranicznych RP był też pierwszym politykiem tej rangi, który spotkał się z powstańcami libijskimi w ich nieoficjalnej stolicy Benghazi. Podczas kilkugodzinnej wizyty Radosław Sikorski spotkał się z przewodniczącym Tymczasowej Rady Narodowej Mustafą Abdul Dżalilem, a także odwiedził miejscowy szpital, przekazując transport pomocy medycznej z Polski[16]. Perspektywa objęcia przez Polskę prezydencji w Radzie UE z pewnością przyczyniła się do wyboru Sikorskiego jako przedstawiciela UE. Reprezentowanie Europy dało też możliwość rozwoju stosunków dwustronnych, polsko-bliskowschodnich. Kolejne lata także przyniosły wizyty polskich polityków w Arabii Saudyjskiej, ZEA, Iraku, Libanie.

Jednym z projektów polskiej Prezydencji w Radzie UE było uruchomienie Europejskiego Funduszu na rzecz Demokracji. Radosław Sikorski porozumiał się w tej sprawie z byłą szefową unijnej dyplomacji Catherine Ashton. Wspólnie

[14] P. Sasnal, *Szeroki Bliski Wschód a prezydencja Polski w Radzie UE*, „Biuletyn", PISM 2009, http://www.pism.pl/biuletyny/files/20090423_554.pdf, s. 175, data odczytu 18 sierpnia 2012.

[15] *Wizyta Ministra Spraw Zagranicznych w Egipcie oraz Tunezji*, Biuro Rzecznika Prasowego MSZ, 16.06.2011, http://www.msz.gov.pl/Wizyta,Ministra,Spraw,Zagranicznych,w,Egipcie,oraz,Tunezji,43681.html, data odczytu 20 sierpnia 2012.

[16] *Radosław Sikorski jako pierwszy europejski minister spraw zagranicznych odwiedził powstańców libijskich*, Oficjalna strona Radosława Sikorskiego, http://www.radeksikorski.pl/aktualnosci/radoslaw-sikorski-jako-pierwszy-europejski-minister-spraw-zagranicznych-odwiedzil-powstancow-libijskich-2/, data odczytu 20 sierpnia 2012.

zredagowali i wysłali list do ministrów spraw zagranicznych wszystkich krajów UE z prośbą o poparcie tego projektu[17].

Obecność Polski w UE i rosnąca rola na arenie międzynarodowej sprzyjają budowaniu wizerunku w regionie Bliskiego Wschodu. Promocja Polski przez kulturę, zwłaszcza doświadczeń transformacji ustroju, oraz pokazanie, jak można zmienić kraj w ciągu 25 lat, jest interesującym przykładem dla społeczeństw bliskowschodnich.

Przykłady działań polskiej dyplomacji kulturalnej na Bliskim Wschodzie

Poniżej przedstawione zostaną działania polskiej dyplomacji kulturalnej prowadzonej przez różne jednostki i w różnej formie, które odbywają się na terenie Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej.

Strategie narodowe wobec Bliskiego Wschodu

Podstawą prowadzenia dyplomacji kulturalnej są strategie i kierunki działań przygotowywane przez polskie ministerstwa i instytucje rządowe. Powstało kilka dokumentów związanych z prezentacją polskiej kultury na świecie, jak i promowaniu Polski przez kulturę, określających cele i priorytety polityki kulturalnej Polski oraz mających być podstawą do wytworzenia strategii[18].

W 2004 roku stworzono mechanizmy budowy stosunków Polski z krajami rozwijającymi się, w tym leżącymi w regionie Bliskiego Wschodu. Rada Ministrów przyjęła *Strategię RP w odniesieniu do pozaeuropejskich krajów rozwijających się*[19]. Dokument ten formułuje polską strategię polityki między innymi na Bliskim Wschodzie i wskazuje państwa priorytetowe oraz państwa ważne dla Polski. Jednym z narzędzi potrzebnych do realizacji tych założeń są, oczywiście, stosunki dyplomatyczne z poszczególnymi krajami. Strategia zakłada, że polityka Polski na obszarach pozaeuropejskich musi być formowana przy świadomości ograniczonego zasobu sił i środków Polski, w odniesieniu do realistycznie ocenianych możliwości naszego kraju. Jednym z zadań wyznaczonych w owej Strategii jest obecność polskiej dyplomacji w krajach rozwijających się, i to zarówno poprzez sieć placówek dyplomatycznych,

[17] *Europejski fundusz na rzecz demokracji już wkrótce*, http://www.uniaeuropejska.org/europejski-fundusz-na-rzecz-demokracji-juz-wkrotce, data odczytu 20 sierpnia 2012.

[18] E. Łabno-Fałęcka, *Kreowanie obrazu Polski w świecie – zagraniczna polityka kulturalna,* [w:] *Kreowanie obrazu Polski w świecie*, red. A. Kukliński, K. Pawłowska, Nowy Sącz 1999, s. 182.

[19] *Strategia RP wobec pozaeuropejskich krajów*..., s. 30.

jak i działalność promocyjną, kulturalną i edukacyjną dotyczącą naszego kraju. Według Strategii jednym z ważniejszych celów dla polskiej polityki zagranicznej jest rozbudowanie bazy traktatowo-prawnej[20].

Strategia w regionie Bliskiego Wschodu do państw priorytetowych dla polskiej polityki zagranicznej zalicza: Iran, Arabię Saudyjską, Zjednoczone Emiraty Arabskie, Kuwejt, Egipt, Algierię, Maroko i Tunezję. Państwami ważnymi dla Polski są Irak oraz Libia[21]. Rozwijane są stosunki polityczne, gospodarcze oraz społeczno-kulturalne. Polska jest mało znanym krajem w regionie, dlatego ważną kwestią jest jej promocja. Jednak działania dyplomacji kulturalnej skupiają się głównie na Europie Zachodniej.

Raport *Od wymiany kulturalnej do nowej inteligentnej siły. Promocja Polski przez kulturę* pod redakcją Pawła Potorczyna powstał na zlecenie Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Najściślej dotyczy on opisywanego w niniejszym opracowaniu tematu, choć używa zarówno nazwy dyplomacja kulturalna, jak i promocja Polski przez kulturę. Opisuje to, czym jest dyplomacja kulturalna, polską strukturę organizacyjną, narzędzia promocji, przedstawia rekomendacje, ale i podejmuje kwestię geopolityki. Wyznacza główne kierunki zainteresowania polskiej polityki zagranicznej, co pokrywa się z kierowaniem działań dyplomacji kulturalnej. W raporcie zauważa się jednak, że coraz więcej projektów kierowanych jest do regionów nieleżących w centrum zainteresowania polskiego rządu, jak Ameryka Środkowa i Południowa oraz Bliski Wschód. Projekty te są realizowane często z programu IAM *Kultura Polska na świecie*. Działania na Bliskim Wschodzie związane są m.in. z projektami realizowanymi w ramach Partnerstwa Eurośródziemnomorskiego. Współpraca z Izraelem została zintensyfikowana po realizacji Sezonu Polskiego w tym kraju na przełomie 2008 i 2009 roku. Aktywność w rejonie Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej została wzmocniona przez współpracę z Fundacją im. A. Lindh prowadzoną od 2008 roku. Realizowane są także projekty składające się na program Europejskiego Roku Dialogu Międzykulturowego (główni realizatorzy: NCK i MCK w Krakowie). Co więcej, także współpraca w ramach Trójkąta Weimarskiego przewiduje inicjatywy dotyczące regionu bliskowschodniego[22].

Temat promocji Polski, jej polityki kulturalnej oraz założeń polityki zagranicznej wobec Bliskiego Wschodu podejmują także *Priorytety polskiej polityki zagranicznej 2012–2016*[23]:

[20] A. Dzisiów-Szuszczykiewicz, op. cit., s. 167.

[21] Ibidem, s. 31.

[22] *Od wymiany kulturalnej do nowej inteligentnej siły. Promocja Polski przez kulturę*, red. P. Potorczyn, MKiDN 2009, s. 59.

[23] *Priorytety polskiej polityki zagranicznej…*, s. 2.

> Ważne są także pozaeuropejskie regiony świata, zwłaszcza te w najbliższym sąsiedztwie Europy. Polska jest aktywna w obliczu przemian zachodzących na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej. Służąc wzorcami transformacyjnymi, Polska wspiera przemiany modernizacyjne i demokratyzacyjne w Tunezji, Egipcie i Libii. Polska będzie nadal wspierać działania społeczności międzynarodowej zmierzające do kompleksowego rozwiązania konfliktu izraelsko-arabskiego w oparciu o ideę współistnienia obok siebie dwóch państw (*two-state solution*), zaakceptowaną przez obie strony konfliktu i popartą przez członków Kwartetu Bliskowschodniego[24].

Umowy o współpracy kulturalnej

Część działań promujących Polskę, także z zakresu dyplomacji kulturalnej, opartych jest na umowach o współpracy kulturalnej zawartych pomiędzy poszczególnymi państwami. Polska zawarła około dziewięćdziesięciu takich umów z prawie wszystkimi krajami europejskimi i z wieloma państwami spoza Europy będącymi ważnymi partnerami. Podpisywane są także programy wykonawcze będące instrumentem realizacji tych umów. Większość umów dotyczy współpracy między instytucjami kultury oraz placówkami naukowymi, wymiany wystaw, publikacji, artystów czy rozwoju kontaktów między młodzieżą kraju. W oparciu o programy wykonawcze Polska organizuje za granicą prezentacje kultury, np. Dni Polskie, także druga strona przygotowuje takie projekty w Polsce[25]. Przed 1989 rokiem podpisano 13 umów z następującymi krajami: Egipt, Irak, Algieria, Tunezja, Afganistan, Sudan, Iran, Maroko, Jemen, Syria, Libia, Jordania, Kuwejt; po 1989 roku z sześcioma krajami, w tym odnowiona umowa z Egiptem oraz nowe z Turcją, Izraelem, ZEA, Arabią Saudyjską, Marokiem. Kraje, z którymi nie ma podpisanych umów, to Bahrajn, Liban, Mauretania i Oman[26].

Działalność placówek dyplomatycznych

Przedstawicielstwami Polski za granicą są ambasady i to one działają w wielu sferach od politycznej, gospodarczej po kulturalną po to, by nawiązywać i utrzymywać przyjazne stosunki z państwem goszczącym. Strony internetowe ambasad informują o imprezach kulturalnych oraz często prowadzą

[24] Ibidem, s. 20.

[25] M. Mickiewicz, *Polska dyplomacja kulturalna*, [w:] *Dyplomacja publiczna*, red. B. Ociepka, Wrocław 2008, s. 123–124.

[26] Opracowane na podstawie: *Stosunki dyplomatyczne Polski. Informator...*

kalendarz wydarzeń, choć nie zawsze na bieżąco aktualizowany. Często znaleźć można specjalne zakładki o Polonii w danym kraju, stowarzyszeniach przyjaźni, np. polsko-jordańskiej, polskiej pomocy rozwojowej, wydarzeniach jak Rok Chopinowski czy badaniach archeologicznych. Strony zawierają także podstawowe wiadomości o Polsce, o hymnie, fladze, godle. Na stronie głównej umieszczonych jest także wiele linków do stron polskich instytucji i wydarzeń[27].

Ambasady we współpracy z innymi instytucjami, jak IAM czy MSZ organizują także większe przedsięwzięcia kulturalne, jak dni czy sezony polskie. W połowie września 2005 roku odbyły się Dni Kultury Polskiej w Algierii przygotowane przez IAM, w programie których znalazło się dwadzieścia sześć wydarzeń artystycznych. W ramach koncertów muzykę popową reprezentowała Kayah, a klasyczną Ewa Pobłocka, Affabre Concinui, Kapela ze Wsi Warszawa, zespół smyczkowy The String. Wystawy prezentowały polski plakat, fotografię oraz ukazały „Polską drogę do wolności – Solidarność". Przegląd filmowy to ukazanie dorobku Krzysztofa Kieślowskiego z udziałem gwiazdy polskiego kina aktora Zbigniewa Zamachowskiego. Polską literaturę przybliżył w czasie konferencji i spotkań autorskich Antoni Libera – jeden z najważniejszych pisarzy współczesnej Polski. Czytelnicy w Algierii poznali też dorobek Witolda Gombrowicza w czasie konferencji i wystawy w Bibliotece Narodowej w Algierze[28].

W dniach 25–31 maja 2007 roku odbyły się Dni Kultury Polskiej w Maroku. Zorganizowano wystawy ceramiki, plakatu współczesnego oraz archeologii. Odbył się koncert fortepianowy oraz wystąpił zespół Zakopower i Kayah. Inicjatywa ta była organizowana pod hasłem „Polska tak bliska"[29].

Sezon Polski w Izraelu to priorytetowe przedsięwzięcie Instytutu im. Adama Mickiewicza. Głównymi założeniami Sezonu Polskiego w Izraelu 2008–2009 było: ukazanie szerokiego spektrum polskiej kultury współczesnej, spotkanie dwóch nowoczesnych społeczeństw i kultur, wszechstronne ukazanie różnorodnych elementów wspólnego dziedzictwa i współczesnych związków Polski i Izraela oraz zbudowanie stałych kontaktów artystycznych pomiędzy środowiskami twórczymi obu krajów. Sezon realizowany był nie jako wydarzenie jednorazowe, ale przedsięwzięcie otwierające przestrzeń wspólnej wymiany idei twórczych, ustanawiające stałą współpracę między instytucjami kulturalnymi Polski i Izraela. Zasadą tworzenia programu Sezonu jest dialog pomiędzy przedstawicielami polskich i izraelskich instytucji kultury i środowisk twórczych[30].

[27] Opracowane na podstawie wybranych stron internetowych ambasad RP.

[28] *Dni kultury polskiej w Algierii*, IAM, http://www.culture.pl/kalendarz-pelna-tresc/-/eo_event_asset_publisher/L6vx/content/dni-kultury-polskiej-w-algierii, data odczytu 10 września 2012.

[29] Ibidem.

[30] *Sezon polski w Izraelu*, Portal społeczności żydowskiej, http://www.jewish.org.pl/index.php/pl/izrael-mainmenu-61/644-sezon-polski-w-izraelu.html, data odczytu 10 września 2012.

W Izraelu działa także jedyny na Bliskim Wschodzie Instytut Polski (IP). Przekaz, jaki stara się upowszechniać w Izraelu, odnosi się z jednej strony do wyjątkowej spuścizny dziedzictwa żydów polskich i polsko-żydowskiej historii, z drugiej zaś pokazuje, że współczesna polska rzeczywistość jest o wiele lepsza niż jej obraz za granicą. Dlatego niezwykle ważna jest organizacja wizyt studyjnych do Polski przedstawicieli środowisk opiniotwórczych – dziennikarzy, nauczycieli, szefów instytucji kultury bądź kuratorów. Instytut kładzie nacisk na tzw. alternatywną wymianę młodzieży – alternatywną wobec masowych, szkolnych wyjazdów młodych Izraelczyków do Polski, na program których składa się wyłącznie zwiedzanie byłych hitlerowskich obozów zagłady i innych miejsc związanych z Holokaustem. IP w Tel Awiwie stara się inicjować i wspierać bezpośrednią współpracę szkół średnich i wyższych, przyjmując za punkt wyjścia wspólne zainteresowania młodych ludzi: taniec, teatr, wzornictwo, sztuki wizualne[31]. W 2011 roku działalność Instytutu Polskiego odnosiła się także do wydarzeń międzynarodowych, takich jak polska Prezydencja w Radzie UE, choć w Izraelu, jako kraju nienależącym do Unii, działania nawiązujące do prezydencji miały jedynie charakter wspierający[32].

Polonia na Bliskim Wschodzie

Za granicą, także na Bliskim Wschodzie, działają organizacje i stowarzyszenia polonijne, które za jeden ze swoich celów uznają szerzenie wiedzy o kulturze polskiej. Według danych statystycznych głównymi kierunkami migracji Polaków na Bliski Wschód są: Izrael, ZEA, Turcja, Liban, Egipt, Syria, Tunezja i Maroko[33]. Historie pojawienia się w tych krajach Polaków są związane zarówno z historią powszechną, jak i przyczynami ekonomicznymi, jednak nie ma wiele miejsca na ich dokładne przedstawienie. Uwagę należy zwrócić na działania kulturalne Polonii. Te osoby, stowarzyszenia często chcą zachować styczność z polską kulturą i tradycjami, w tym celu organizują spotkania i inne imprezy kulturalne. Jest to kolejny sposób prowadzenia dyplomacji kulturalnej, od człowieka do człowieka. Podobnie mówi się, że o kraju najlepiej świadczy zachowanie turystów udających się w różne strony świata, którzy stają się czasowymi „ambasadorami" swojej ojczyzny. Polonia

[31] *Instytuty Polskie. Kultura jako język dialogu*, MSZ 2011, http://www.msz.gov.pl/files/docs/dyplomacja_publiczna/instytutypolskie_projekty_2011.pdf, s. 52, data odczytu 10 września 2012.

[32] Ibidem, s. 52–53.

[33] *Polska diaspora na świecie (dane szacunkowe na 2007 rok)*, http://archiwum.wspolnotapolska.org.pl/index.php?id=pwko00, data odczytu 12 września 2012.

ma o tyle łatwiejsze zadanie, że zamieszkuje dane miejsce przez dłuższy czas, poznała obcą kulturę, ale również chce pamiętać o swojej, a nawet ją pokazać. Oto przykłady działalności Polonii z kilku krajów.

Od 1995 roku działa na terenie Egiptu organizacja zarejestrowana przez egipskie Ministerstwo Spraw Socjalnych jako Związek Rodzin Polsko-Egipskich. Jest to organizacja, która prowadzi intensywną działalność. Zarząd spotyka się regularnie raz w tygodniu, aby opracować w szczegółach plany wszelkich imprez organizowanych dla Polonii. Powstają też długoterminowe projekty. Związek Rodzin Polsko-Egipskich dąży do uzyskania własnej siedziby i powołania Domu Polskiego, który byłby miejscem promującym kulturę, sztukę i język naszego kraju. Pełniłby również funkcję edukacyjną, jako centrum nauki języka polskiego. Mógłby również pełnić funkcję promocyjną i lobbystyczną w środowiskach biznesu, a tym samym stanowić zaplecze i wsparcie dla działalności Ambasady RP w Kairze. Ważną sprawą jest również nawiązanie i utrzymywanie stałego kontaktu z organizacjami polonijnymi w tym rejonie świata, co sprzyjałoby szerszej wymianie kulturalnej oraz zachowaniu tożsamości narodowej oraz promocji kraju i dialogu międzykulturowego[34].

W Egipcie od 1995 roku wydawane jest pismo polonijne „Polonez. Magazyn polonijny". Od 1996 roku jest ono redagowane przez Małgorzatę Malewską-Malek, najpierw jako organ Związku Rodzin Polsko-Egipskich, a potem wydawane nakładem Wydziału Konsularnego Ambasady Polskiej w Kairze. Porusza ono tematykę społeczną, kulturalną, religijną, polityczną i towarzyską[35]. Magazyn, niestety, wydawany jest tylko w języku polskim. Jednak Ambasada w Kairze przygotowuje także biuletyn w języku angielskim z najważniejszymi informacjami dotyczącymi Polski, m.in. o prezydencji w Radzie UE[36].

Przez wiele lat mieszkający w Libanie Polacy nie mieli możliwości kontaktowania się między sobą ze względu na trwającą w latach 1976–1990 wojnę domową. Poza tym niechętny stosunek do miejscowej Polonii wykazywały komunistyczne władze PRL. Sytuacja zmieniła się dopiero na początku lat 90. W 1991 roku powstał Klub Polski, przekształcony w następnym roku w Stowarzyszenie Wspólnota Polska w Libanie. Głównym celem działalności tej organizacji jest podtrzymywanie tradycji, kultury i języka ojczystego, jak również

[34] *O nas, Długoterminowe plany rozwoju, Związek Rodzin Polsko-Egipskich*, http://zrp-e.com/?page_id=1040, data odczytu 12 września 2012.

[35] *Polonez. Magazyn dla Polonii w Egipcie*, Ambasada RP w Kairze, http://www.kair.polemb.net/gallery/polonez/71/Polonez%20nr%2071.pdf, data odczytu 12 września 2012.

[36] *Newsletter*, Ambasada RP w Kairze, http://www.kair.polemb.net/files/Newsletter/Newsletter%20no%202%20January%202012.pdf, data odczytu 12 września 2012.

zachowanie świadomości polskiego pochodzenia u dzieci urodzonych w tym kraju. Wspólnota Polska sprawuje także opiekę nad miejscami pamięci narodowej oraz propaguje kulturę polską wśród Libańczyków. W 1992 roku rozpoczęła działalność prowadzona przez stowarzyszenie Szkoła Kultury i Języka Polskiego. W marcu 1997 roku ukazał się pierwszy numer miesięcznika „Polskie Cedry"[37].

Polskie doświadczenie transformacji ustroju jako produkt eksportowy

Jednym z nowszych projektów dyplomacji kulturalnej jest współpraca polskiego MSZ z mediami arabskimi. Większe zaangażowanie Polski w sprawy bliskowschodnie jest wynikiem zauważenia możliwości, jakie daje doświadczenie transformacji ustrojowej, które może być przekazane zainteresowanym krajom Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Taką możliwość zauważono w *Priorytetach polskiej polityki zagranicznej 2012–2016*, choć decyzja o emisji programów o Polsce w katarskiej Al-Dżazirze została podjęta podczas wizyty ministra Radosława Sikorskiego w Katarze w 2011 roku. Ustalono wówczas, że Al-Dżazira będzie promować w krajach Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu doświadczenia polskiej transformacji, jako źródło wiedzy i inspiracji dla ruchów demokratycznych[38].

Warto przyjrzeć się bliżej temu projektowi. Polska to pierwszy kraj, któremu stacja poświęciła cały cykl filmów dokumentalnych. Osiem półgodzinnych odcinków przedstawiło najnowszą historię Polski i jej teraźniejszość, pokojową transformację ustrojową, konstytucję RP, rozliczenia z poprzednim ustrojem, rolę prasy w wprowadzaniu demokracji oraz wywiad z Lechem Wałęsą. Cykl powstał w 2011 roku podczas wizyt dziennikarzy Al-Dżaziry w Polsce i przedstawiany jest na razie wyłącznie w języku arabskim. Lech Wałęsa był także gościem honorowym konferencji organizowanej przez stację w drugiej połowie 2012 roku oraz konferencji Arabskiego Instytutu Praw Człowieka w Tunezji[39].

Projekt rozbudowano o stronę internetową na portalu Al-Dżaziry dostępną także tylko po arabsku pod adresem: http://www.aljazeera.net/coverage/pages/d5956354-5906-4637-bda0-3a6f80b8076f. Jest to aplikacja, dzięki

[37] *Kim jesteśmy*, Polskie Cedry, http://www.polskiecedry.com/polskiecedry/, data odczytu 12 września 2012.

[38] *Cykl programów o Polsce dla świata arabskiego efektem współpracy MSZ z telewizją Al-Dżazira*, Biuro Rzecznika Prasowego MSZ, 18.03.2012, http://www.msz.gov.pl/Cykl,programow,o,Polsce,dla,swiata,arabskiego,efektem,wspolpracy,MSZ,z,telewizja,Al,Jazeera,50277.html, data odczytu 10 września 2012.

[39] Ibidem.

której można przeczytać o historii Polski do drugiej wojny światowej, rządzie komunistycznym i początkach opozycji, latach oporu, transformacji demokratycznej, o ważnych osobistościach. Zamieszczono tu również wywiad z Lechem Wałęsą. Pojawiły się także linki do artykułów Al-Dżaziry pokazujących obecne działania Polski, spotkania i rozmowy o transformacji i demokracji. Strona spotkała się z przychylnymi komentarzami arabskich internautów ujawniającymi sporą wiedzę na temat Polski[40].

Wydano też broszurę *Poland: How we built democratic state* w języku arabskim, priorytetowymi działaniami dotyczącymi regionu Bliskiego Wschodu było prowadzenie dialogu polsko-żydowskiego oraz wsparcie demokratyzacji w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie. Podkreśla się tu również rolę spotkań z przedstawicielami mediów, samorządów oraz organizacji pozarządowych z regionu[41].

Pomoc w przekazywaniu doświadczeń transformacyjnych będzie udana tylko wtedy, kiedy strona będzie oczekiwała takiego wsparcia. Wydaje się jednak, że nowe władze Tunezji i Egiptu są zainteresowane zbieraniem doświadczeń zmian ustrojowych państw Europy Środkowo-Wschodniej. Polska posiada instrumenty, które mogą jej ułatwić zaistnienie na Bliskim Wschodzie, czyli doświadczenia transformacyjne. Byłyby one dobrym produktem eksportowym, stanowiącym początek intensywniejszej współpracy Polski z niektórymi państwami arabskimi.

Także Mistrzostwa Europy w Piłce Nożnej Euro 2012 były okazją do promocji Polski. Futbol jest bardzo popularny w krajach arabskich i dlatego zespół Al-Dżaziry, który transmitował mecze z Polski, liczył około 200 osób. Stacja oprócz rozgrywek pokazywała inne tematy dotyczące Polski i Ukrainy, m.in. pokazano dworek w Żelazowej Woli, gdzie mieszkał Fryderyk Chopin[42]. Producent, Abderrahman Enouiri, podkreślał, że jest to szansa na promocję kraju: „Staramy się pokazać, jak żyją Polacy, czym się interesują, co im doskwiera. (...) Oglądają nas setki milionów ludzi"[43].

[40] *Bulanda... tadżriba tahriir*, Al-Dżazira, http://www.aljazeera.net/coverage/pages/d5956354-5906-4637-bda0-3a6f80b8076f, data odczytu 10 września 2012.

[41] *Dyplomacja Publiczna 2012 – raport,* Departament Dyplomacji Publicznej i Kulturalnej, MSZ 2012.

[42] G. Szymanik, *Akhbaar al Euro, czyli wiadomości z Euro*, „Gazeta Wyborcza", 17.06.2012, http://wyborcza.pl/duzyformat/1,127291,11928043,Akhbaar_al_Euro_czyli_wiadomosci_z_Euro.html, data odczytu 10 września 2012.

[43] *Promocja Polski w Al-Dżazirze: oglądają nas miliony*, Polskie Radio, 9.06.2012, http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/621365,Promocja-Polski-w-AlDzazirze-ogladaja-nas-miliony, data odczytu 10 września 2012.

Podsumowanie

Powyżej wymieniono tylko niektóre działania i projekty polskiej dyplomacji kulturalnej na Bliskim Wschodzie. Pozytywnym faktem jest to, że obecnie Polska ma wiele do zaoferowania w tym regionie i na tym powinno budować się działania dyplomacji kulturalnej.

Dyplomacja kulturalna, kiedy jest umiejętnie stosowana, posiada wyjątkową zdolność do wpływania na jednostki i grupy, społeczności różnych kultur i narodów. Jej działanie można opisać, jako reakcję łańcuchową. Pozytywne, przyjazne treści, które trafiły do kilku osób, najprawdopodobniej zostaną przekazane dalej. Swój sukces dyplomacja kulturalna zawdzięcza neutralnej sferze, jaką jest kultura, która najczęściej przywodzi dobre skojarzenia, często wzmaga ciekawość. Jest to dobry grunt do dialogu i poznania się, czego najlepszym rezultatem może być zrozumienie się dwóch różnych grup, państw, regionów. Dyplomacja kulturalna jest narzędziem polityki zagranicznej państwa i łączy się z wieloma dziedzinami. Właściwe jej zastosowanie przynosi zysk w polityce, ekonomii czy w sposobie postrzegania danego kraju lub też sile jego marki. Jest to *soft power*, czyli siła przeciwstawiana sile militarnej, a korzystanie z niej zależy od preferencji, tradycji danego państwa[44].

Działania dyplomacji kulturalnej, której rozwój i sukces był związany z przystąpieniem Polski do UE, warto przenieść w dalsze regiony, jak Bliski Wschód, ogarnięty protestami Arabskiej Wiosny, które zmieniły i zmieniają sytuację wielu państw. Polska ma w tym zakresie duże doświadczenie, oparte na sukcesie, jaki osiągnęła przez ostatnie 20 lat. Polski rząd zauważył ten potencjał i podjęto współpracę z nowymi władzami Tunezji, po części Egiptu oraz z Al-Dżazirą, jako medium mającym dotrzeć i powiedzieć o Polsce mieszkańcom innych krajów. Dyplomacja kulturalna czerpie również coraz więcej z dialogu międzykulturowego, mniej działań dotyczy kultury wysokiej – koncertów, pokazów filmów. Obecnie stawia się na kontakt między ludźmi, społecznościami, pokazywanie, jak my żyjemy, mówienie o naszych doświadczeniach. Co ważne, owo opowiadanie o Solidarności i transformacji to uczenie pewnych postaw, a to właśnie jest główny cel rozwijania kompetencji międzykulturowej, tak potrzebnej we współczesnym świecie.

---

[44] C. Schneider, *The Unrealized Potential of Cultural Diplomacy: „Best Practices" and What Could Be, If Only...*, „The Journal of Arts Management, Law, and Society", Vol. 39, No. 4, Winter 2009, http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10632920903449027, data odczytu 17 września 2012.

Noty o autorach

Iurii Chainskyi, mgr, doktorant, Instytut Historyczny, Wydział Historyczny, Uniwersytet Warszawski

Elżbieta Deja, mgr, doktorantka, Instytut Nauk Politycznych, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Katarzyna Grabowska, mgr, doktorantka, Zakład Azji Wschodniej, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki

Marcin Gudajczyk, student III roku, Kolegium MISH, Uniwersytet Warszawski

Marta Hoffmann, mgr, doktorantka, Zakład Teorii Polityki i Państwa, Wydział Studiów Politycznych i Międzynarodowych, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Izabela Kończak, dr hab., prof. nadzw. Uniwersytetu Łódzkiego, Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych

Michał Kozicki, mgr, doktorant, Instytut Językoznawstwa, Wydział Neofilologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Justyna Langowska, mgr, doktorantka, Instytut Studiów Międzykulturowych, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Natalia Łukasiewicz, mgr, doktorantka, Zakład Geografii Politycznej i Studiów Regionalnych, Instytut Studiów Regionalnych i Globalnych, Wydział Geografii i Studiów Regionalnych, Uniwersytet Warszawski

Sylwia Matusiak, mgr, doktorantka, Zakład Azji Wschodniej, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki

George Narimanishvili, dr, Institute of Asia and Africa Department, Free University of Tbilisi

Zuzanna Oniszczuk-Gaik, mgr, absolwentka arabistyki i islamistyki, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

Marta Rodziewicz, mgr, doktorantka, Katedra Systemów Politycznych, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki

Andrzej Stopczyński, mgr, doktorant, Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki

Marcin Szydzisz, dr, Instytut Studiów Międzynarodowych, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Wrocławski

Mirosław Twardowski, dr, Zakład Polityki Regionalnej i Gospodarki Żywnościowej, Wydział Biologiczno-Rolniczy, Uniwersytet Rzeszowski

Marta Widy-Behiesse, dr, Zakład Islamu Europejskiego, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

Bartosz Wróblewski, dr hab., prof. nadzw. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Zakład Międzynarodowych Stosunków Politycznych i Gospodarczych, Instytut Nauk o Polityce

Książka traktuje o wydarzeniach i konsekwencjach „Arabskiej Wiosny", a także o historycznych i współczesnych relacjach Polaków z mieszkańcami Bliskiego Wschodu, o prawie i bioetyce muzułmańskiej, arabskich społecznościach i muzułmańskich mniejszościach w Europie Zachodniej oraz w rosyjskojęzycznym kręgu kulturowym. To publikacja prawdziwie interdyscyplinarna, a jednocześnie przystępna dla niespecjalistów. Powinni po nią sięgnąć zainteresowani muzułmanami i regionem Bliskiego Wschodu, zwłaszcza ci, których celem jest poszerzenie już posiadanej wiedzy na ten temat.

Z jednej strony tradycjonalizm widoczny jest w życiu społecznym na Bliskim Wschodzie, zwłaszcza w odniesieniu do ról kobiet i mężczyzn, ale i w relacjach panujących między członkami rozszerzonych rodzin, klanów. Z drugiej strony trudno ukryć fakt, że Arabowie chętnie korzystają z obcych wynalazków: anten satelitarnych, telefonów komórkowych, smartfonów i tabletów, zaś młodzież arabska ogląda zachodnie seriale i słucha zachodniej muzyki. Właśnie obyta z technologiami młodzież była siłą napędową „Arabskiej Wiosny", która wybuchła na Bliskim Wschodzie w 2011 roku i przez wielu europejskich komentatorów została przywitana z entuzjazmem, widzieli w niej bowiem wyraźne opowiedzenie się arabskich społeczeństw po stronie nowoczesności (padały przecież hasła „demokratyzacji"). Szybko jednak nastąpił zwrot ku tradycji – *vide casus* Egiptu czy Tunezji. Ujawnili się fundamentaliści różnej proweniencji, którzy pogłębili destabilizację regionu. Napięcie pomiędzy tym, co religijne i świeckie, dawne i nowe, rdzenne i zapożyczone, ujawniło się z całą mocą. W Syrii chaos i przemoc pochłonęły tysiące ofiar, zaś miliony osób zmusiły do ucieczki. W Europie odżyły dawne lęki przed islamem. To sprawiło, że nasiliła się potrzeba mówienia o muzułmanach, ich historii i dążeniach w sposób spokojny i merytoryczny.



WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63

ISBN 978-83-8088-166-2