

# ŚWIAT ARABSKO-MUZULMAŃSKI

## tradycja i nowoczesność

pod redakcją  
Katarzyny Pachniak



Uniwersytet Warszawski  
Wydział Orientalistyczny  
Katedra Arabistyki i Islamistyki





ŚWIAT  
ARABSKO-MUZUŁMAŃSKI  
tradycja i nowoczesność



Warszawa 2022



# ŚWIAT ARABSKO-MUZUŁMAŃSKI

## tradycja i nowoczesność

pod redakcją Katarzyny Pachniak



Uniwersytet Warszawski

Wydział Orientalistyczny

Katedra Arabistyki i Islamistyki

Recenzeci:

*prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska*  
*dr hab. Marcin Grodzki, prof. UW*

Redakcja i korekta:

*prof. dr hab. Katarzyna Pachniak*

Skład i łamanie:

*Tomasz Zaparty*

Żaden z fragmentów tej publikacji nie może być reprodukowany w żaden sposób ani w żadnej formie graficznej, elektronicznej lub mechanicznej, włącznie z reprodukcją fotograficzną, nagraniem, przepisaniem na maszynie, przekazywaniem lub kopiowaniem elektronicznym, bez uprzedniej zgody wyrażonej na piśmie przez wydawcę.

ISBN: 978-83-963626-1-2

DOI: <https://doi.org/10.32690/ar22.1>

© Copyright by Uniwersytet Warszawski,  
Wydział Orientalistyczny,  
Katedra Arabistyki i Islamistyki,  
Warsaw 2022

© Copyright by Authors, Warsaw 2022

Publikacja sfinansowana ze środków Katedry Arabistyki i Islamistyki Wydziału Orientalistycznego oraz ze środków Koła Arabistów UW.

UW Wydawca:

*Uniwersytet Warszawski, Wydział Orientalistyczny*  
*00-927 ul. Krakowskie Przedmieście 26/28*  
*<http://orient.uw.edu.pl/wydawnictwa-wo/>*

## SPIS TREŚCI

**Zuzanna Nabalssi-Maselbas**

Arabska klasyfikacja przyimków a ich umiejscowienie na kontinuum gramatyczno-leksykalny ..... 1

**Agnieszka Sumyk**

„Kitāb al-‘ayn” a „Kitāb al-ğim” – porównanie pierwszych słowników ogólnych języka arabskiego ..... 11

**Dominik Rodakowski**

Echo kolonializmu czy szansa na lepsze jutro? Sytuacja języka hiszpańskiego w Saharze Zachodniej ..... 19

**Apolonia Ambroziak**

Le roman de Beyrouth Alexandre'a Najjara – opowieść o Bejrucie jako zapis dziejów i libańskiej rzeczywistości ..... 25

**Katarzyna Andrys**

Aspekty kreowania wizerunku przez rządzących w Egipcie po 1952 r. .... 37

**Magdalena Al-Sayadi**

Motywy zwierząt w jemeńskich przysłowiach i anegdotach ..... 55

**Małgorzata Doniec**

Jajouka – *baraka* dla *rock’n’rolla*. O związkach muzyki z marokańskiej wsi Jajouka z tzw. *world music* i *pop-kulturą* ..... 61

**Alicja Kaczmarek**

Trójca Święta w rozumieniu teologii muzułmańskiej ..... 71

**Adam Mikoś**

Sport a muzułmanie żyjący w państwach zachodu – szansa czy zagrożenie? ..... 77

**Monika Tetela-Stankowska**

Duma narodu: *fellaha* i motywy neo-faraońskie we współczesnej sztuce egipskiej. .... 87

**Sofia Kryvosheieva**

Ciało jako troska polityki. Wpływ egipskiej myśli nacjonalistycznej na kształtowanie seksualności obywateli ..... 95

**Maciej Orlecki**

Unormowanie stosunków dyplomatycznych między Zjednoczonymi Emiratami Arabskimi i Bahrajnem a Izraelem jako reakcja na zagrożenie ze strony Iranu ..... 105

**Julia Sochacka**

Palestyńscy obywatele Jordanii. Jordańskie prawo o obywatelstwie a status prawny uchodźców palestyńskich ..... 117

**Monika Stachoń**

Zagrożenie komunizmem w Iranie na przełomie lat 40. i 50. XX wieku – mit czy rzeczywistość? ..... 133

**Karoliny Szymankiewicz**

Wizerunki muzułmanów w albumie z podróży Bartholomäusa Schachmanna jako przykład europejskiego zainteresowania światem islamu w XVI wieku ..... 143



## Wstęp

W niniejszym tomie przedstawiamy czytelnikowi prace młodych naukowców, zainteresowanych różnymi aspektami arabistyki i islamistyki. Stanowi on przegląd tematów, jakie młodzi badacze uznają za wartościowe i godne zainteresowania. Badania nad problematyką arabską i muzułmańską w ostatnich latach rozwijają się szybko na całym świecie i widać w nich wyraźnie nowe płaszczyzny badawcze. Przede wszystkim, coraz większe zainteresowanie budzą rozmaite aspekty współczesności. Badania koncentrujące się nad dawnymi czasami uwzględniają nowe płaszczyzny i perspektywy, a także chętnie wykorzystują metodologię rzadko dotychczas stosowaną w orientalistyce, na przykład kognitywistykę.

Jak w tym odnajdują się młodzi badacze, jakimi drogami podążają?

Zamieszczone niżej artykuły pokazują szerokie spektrum zainteresowań, a także metodologii badawczych. Wartościowe wydaje się, że w zdecydowanej większości prace zamieszczone w tomie są oparte na oryginalnych, arabskich lub perskich źródłach, ich autorzy pamiętają, do jakiego stopnia język jest nośnikiem znaczenia i jak analizę może zubożyć praca na tłumaczeniach.

Prace dwóch autorek dotyczą szeroko pojętego językoznawstwa: Zuzanna Nabalssi pisze o przymku w języku arabskim, natomiast Agnieszka Sumyk zajmuje się gramatyką historyczną języka arabskiego i przedstawia pierwsze ogólne słowniki. Do dziedziny etnolingwistyki należy praca Dominika Rodakowskiego, który pisze o sytuacji języka hiszpańskiego w Saharze Zachodniej.

Apolonia Ambroziak przypomina, że autorzy arabscy piszą nie tylko po arabsku, ale również na przykład po francusku, jak bohater jej artykułu, Libańczyk Alexandre Najjar. Katarzyna Andrys-Adamczyk przygląda się władzy w Egipcie po 1952 roku poprzez aspekty kreowania wizerunku rządzących. Magdalena Al-Sayadi z kolei zajmuje się dialektem jemeńskim i motywami zwierząt w jemeńskich przysłowiach. Małgorzata Doniec opisuje zespoły muzyczne z marokańskiej miejscowości Jajouka, słynnej Mekki bitników i hipisów.

Alicja Kaczmarek opisuje, jak muzułmańscy teologowie z okresu średniowiecza postrzegali Tróję Świętą, z kolei Adam Mikoś analizuje współczesny aspekt kulturowy: sport i jego potencjalny wpływ na życie muzułmanów na Zachodzie, akulturację i integrację.

Artykuł Moniki Teteli-Stankowskiej dotyczy współczesnej sztuki egipskiej, szczególnie murali. O Egipcie pisze również Sofia Kryvosheieva, tym razem w kontekście seksualności: wpływu myśli nacjonalistycznej na kształtowanie seksualności obywateli.

Maciej Orlecki wykracza poza państwa arabskie, prezentując szerszą perspektywę polityczną; wzajemne powiązania między Zjednoczonymi Emiratami Arabskimi, Bahrajnem, Izraelem i Iranem. O Iranie pisze także Monika Stachoń, zajmująca się mitem komunizmu w tym kraju w latach 40. i 50. Polityki dotyczy też praca Julii Sochackiej, która opisuje status prawny Palestyńczyków w Jordanii.

Tom kończy analiza Karoliny Szymankiewicz, dotycząca wizerunków muzułmanów w albumie XVI-wiecznego podróżnika.

## VIII

Ten krótki opis świadczy o dużej rozpiętości zainteresowań badawczym młodych orientalistów i napawa nadzieją na przyszłość – nie ustają oni w poszukiwaniu nowych, interesujących tematów. Z tym większą przyjemnością oddajemy ten tom w ręce czytelników.

Katarzyna Pachniak  
ORCID: 0000-0001-5597-6877

Zuzanna Nabalssi-Maselbas

ORCID: 0000-0002-9898-0697

Uniwersytet Warszawski

## Arabska klasyfikacja przyimków a ich umiejscowienie na kontinuum gramatyczno-leksykalnym

### Abstract

According Ronald Langacker, grammar and lexis form a continuum. Although they remain inseparable, certain elements of language perform more grammatical functions, other – more lexical ones. The aim of this paper is to trace the origins and to present the meanings of selected Arabic prepositions and well as to demonstrate that the division of prepositions present in the Arabic grammatical tradition, reflects the existence of two groups of prepositions representing a significantly different level of grammaticalization. The two groups in question are proper prepositions (*ḥurūf al-ğarr*) and semi-prepositions (*zurūf al-makān wa-zurūf az-zamān*). Proper prepositions can be classified as closer to grammar than semi-prepositions, which retain some typically lexical features.

**Key words:** grammaticalization, the lexicon-grammar continuum, cognitive grammar, Arabic prepositions.

Zgodnie z postulatami Ronalda Langackera gramatyka i leksyka tworzą kontinuum<sup>1</sup>. Choć gramatyka i leksyka wzajemnie się przenikają i nie da się ich oddzielić jednym czystym cięciem, to jednak pewne elementy języka pełnią funkcje bardziej gramatyczne lub bardziej leksykalne. Zmiana znaczenia, a co za tym idzie, zmiana położenia morfemów na kontinuum odbywa się na zasadzie nieostrości granic poszczególnych elementów. Typowym kierunkiem zmian jest przejście z kategorii rzeczowników, czasowników czy przymiotników do kategorii spójników, przyimków czy partykuł, a zatem jest to przesunięcie z funkcji leksykalnych w stronę gramatycznych. Taka zmiana określana jest mianem gramatykalizacji. Celem niniejszego artykułu jest prześledzenie pochodzenia i znaczenia/znaczeń wybranych przyimków arabskich oraz ukazanie, iż obecny w arabskiej tradycji gramatycznej podział na przyimki właściwe *حروف الجر* (*ḥurūf al-ğarr*) oraz semiprzyimki *ظروف المكان وظروف الزمان* (*zurūf al-makān wa-zurūf az-zamān*), odzwierciedla istnienie w tym języku dwóch grup przyimków w znacznym stopniu różniących się od siebie poziomem gramatykalizacji. Przyimki właściwe znajdują się bowiem o wiele bliżej gramatyki niż semiprzyimki, które zachowały więcej ze swojej pierwotnie leksykalnej natury. Gramatykalizacja jest tutaj rozumiana zgodnie z klasyczną już definicją sformowaną przez Jerzego Kuryłowicza:

<sup>1</sup> R. Langacker, *Cognitive Grammar. A Basic Introduction*, Oxford 2008, s. 161.

„Gramatyzacja polega na zwiększeniu zakresu morfemu przechodzącego od leksykalnego do gramatycznego lub od mniej gramatycznego do bardziej gramatycznego, np. od morfemu słowotwórczego do fleksyjnego”<sup>2</sup>.

Zmiana znaczenia morfemów znajdujących się na kontinuum leksykalno-gramatycznym odbywa się na zasadzie nieostrości granic poszczególnych elementów. Nabierając funkcji gramatycznych dany element traci swoje pierwotne znaczenie leksykalnie zyskując znaczenia coraz bardziej abstrakcyjne. Innymi słowy ubożeniu znaczeń leksykalnych towarzyszy równoczesne wzbogacanie znaczeń gramatycznych. Wraz z postępującym stopniem gramatyzacji danego elementu, jego forma zazwyczaj podlega redukcji: może ulec skróceniu aż do stadium morfemu niesamodzielnemu – afiksu lub klityki. Elementy językowe będące rezultatem procesu gramatyzacji, w analizie synchronicznej ujawniają wiele zależnych od kontekstu znaczeń, są zatem polisemiczne.

## Problem przyimka w języku arabskim

Przyimek definiowany jest jako nieodmienna i niesamodzielną część mowy, która łączy się z innymi wyrazami ukazując relacje pomiędzy czynnością a przedmiotem lub między dwoma przedmiotami. Przyimki opisują relacje przestrzenne (في نيويورك *fī Nyū Yūrka* – w Nowym Jorku) lub czasowe (في الساعة *fī ās-sā‘a ās-sābi‘a* – o godzinie siódmej). Mogą też występować w wyrażeniach o charakterze abstrakcyjnym lub przenośnym (على الغلب *‘alā āl-ağlab* – przeważnie). Ponadto występują w połączeniu z czasownikami (خاف منها *ḥāfa minhā* – bał się jej). Wyrazy, które według zachodniej tradycji gramatycznej ze względu na swoje znaczenie i funkcje postrzegane są jako przyimki, według tradycji arabskiej zaliczają się do dwóch różnych grup. Pierwsza z nich to حروف الجر *ḥurūf al-ğarr* – przyimki właściwe, należąca do szerszej kategorii liter حروف *ḥurūf*, które obok imion أسماء *asmā‘* i czasowników أفعال *af‘āl* stanowią trzy główne grupy podziału części mowy. Z definicji bowiem litera to to, co nie przyjmuje markerów morfologicznych imion ani markerów morfologicznych czasowników<sup>3,4</sup>.

Jednakże sytuację związaną z podziałem komplikuje fakt, iż w języku arabskim słowa oznaczające tak podstawowe zależności przestrzenne jak „nad” فَوْق *fawqa*, „pod” تَحْتَ *taḥta* czy obok قُرْب *qurba* nie spełniają podstawowego kryterium przynależności do kategorii liter, posiadają bowiem końcówkę fleksyjną akuzatywu. Dlatego też wydzielono osobną grupę ظروف المكان وظروف الزمان *zurūf al-makān wa-zurūf az-zamān*, przysłówki miejsca i czasu, które mieszczą się w kategorii imion, w zachodnich opracowaniach nazywane zaś bywają semi-przyimkami<sup>5</sup>.

Przyimki właściwe to słowa, które nie pełnią innych funkcji niż przyimkowe. Ich arabska nazwa odnosi się do faktu, iż tworzą związek rzędu z imionami, które przyjmują genetyw الجر *al-ğarr*. Poszczególne

<sup>2</sup> J. Kuryłowicz, „The Evolution of grammatical Categories”, w: J. Kuryłowicz, *Esquisses Linguistiques*, t. 2, Munich, Fink 1976, s. 52.

<sup>3</sup> ما لا يصلح معه دليل الإسم ولا دليل *wa-āl-ḥarf mā lā yasmuḥu ma‘hū dalīl al-asmā‘ wa-lā dalīl al-fi‘l*.

<sup>4</sup> M. Ibn Ājurrūm, *Al-Ajrūmiyyah: Student Edition*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.

<sup>5</sup> K. Ryding, *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*, Cambridge, Cambridge University Press 2005, s. 205-240.

gramatycy arabscy tworzyli własne listy przyimków właściwych. Jak podaje Mahsen Esseesy<sup>6</sup> następujące wyrazy znajdowały się we wszystkich zestawieniach: *bi* – w, z, przy użyciu; *li* – do, dla, żeby; *ka* – jak, jako; *ta* – partykuła przysięgi<sup>7</sup>; *fi* – w; *min* – z, od; *ilā* – do. Zazwyczaj do grupy przyimków właściwych włączane są również: *an* – o, na oraz *alā* – na.

Przyimki właściwe wykazują szereg cech wspólnych:

- Nie może ich poprzedzać żaden inny przyimek.
- Mogą łączyć się z czasownikiem w wyrażenia idiomatyczne (جاء به *ǧā'a bihī* – przyprowadził go, جاء إليه *ǧā'a ilayhī* – przyszedł do niego).
- Jako krótkie, często jedno- lub dwuspółgłoskowe formy, nie wydają się pochodzić od rdzeni trójspółgłoskowych, a zatem nie wykazują oczywistego związku semantycznego z imionami i czasownikami. Forma trzech z nich *bi*, *li* oraz *ka* jest zredukowana do proklityki.
- Nie przyjmują markerów morfologicznych, czyli są nieodmienne, choć *li* zmienia swoją formę fonologiczną pod wpływem sąsiedniego wyrazu (له *lahū* – dla niego).
- Zazwyczaj uznaje się je za monosemantyczne, choć stosowane są zarówno do określania miejsca, jak i czasu (من بغداد *min baǧdād* – z Bagdadu, من مساء *min masā* – od wieczora). Nadrzędne znaczenia przyimków związane z przestrzenią są podawane przez słowniki jako pierwsze, a niejednokrotnie jako jedyne; można uznać zatem, że znaczenia przestrzenne zostają przetransponowane na bardziej abstrakcyjną kategorię czasu.

Druga kategoria przyimków ظروف المكان وظروف الزمان *zurūf al-makān wa-zurūf az-zamān* – przysłówki miejsca i czasu, nazywane również semiprzyimkami, to potężna grupa wyrazów, do której należą między innymi:

- أمام *amāma* – przed;
- بين *bayna* – pomiędzy;
- تحت *tahta* – pod;
- حول *hawla* – wokół;
- خارج *hāriǧa* – poza;
- خلال *hilāla* – podczas;
- داخل *dāhila* – w, wewnątrz;
- دون *dūna* – poza;
- عند *inda* – u, przy;
- فوق *fawqa* – nad;
- مع *ma'a* – z, u;
- وراء *warā'a* – za.

O dużej liczbie semiprzyimków w języku arabskim może świadczyć fakt, iż w przeciwieństwie do przyimków właściwych, w klasycznych gramatykach autorzy zwykle nie wymieniają wszystkich

<sup>6</sup> M. Essey, *Grammaticalization of Arabic Prepositions and Subordinators*, Brill 2010, s. 20.

<sup>7</sup> Obecna w klasycznym języku arabskim, we współczesnej standardowej arabszczyźnie właściwie niespotykana.

przedstawicieli tej grupy, ograniczając się raczej do wyrażenia kilku ogólnych twierdzeń na ich temat. Ibn Malik podkreśla, iż w języku arabskim semiprzyimki są produktywną kategorią, stwierdzając:

To co jest lub nie jest uznawane za semiprzyimek pozostaje kwestią swobodną<sup>8,9</sup>.

Chociaż semiprzyimki funkcjonują w zdaniu podobnie do przyimków właściwych tworząc związek rzędu z imionami, które przyjmują genetyw, to jednak wykazują szereg cech, które je wyróżniają:

- Mogą być poprzedzone przez inny przyimek.
- Nie tworzą z czasownikami wyrażen idiomatycznych.
- Ich budowa w oczywisty sposób wskazuje na pochodzenie od rdzeni trójspółgłoskowych.

Fatḥa stojąca na końcu semiprzyimków jest końcówką akuzatywu wskazującą na związek semiprzyimków z kategorią części mowy odmiennych przez przypadki, czyli imion. W określonych sytuacjach końcówka gramatyczna semiprzyimków może ulegać zmianie:

- من تحت الماء *min taḥti āl-mā'i* – spod wody;
- من بينهم *min baynihim* – spośród nich.

Oprócz określania umiejscowienia w przestrzeni i czasie, mogą wyrażać inne zależności, jak na przykład przynależność:

- مع الفجر *ma'a āl-fağri* – o świcie;
- معي قلم *ma'ī qalamun* – mam przy sobie długopis.

## Etymologia przyimków

Podziału przyimków arabskich dokonać można również na dwie kategorie stosując kryterium diachroniczne. Pierwszą grupę stanowią stare przyimki odziedziczone z języka protosemickiego. Należą do nich: ب *bi*, ل *li*, ك *ka*, في *fī*, من *min*, إلى *ilā*, عن *an*, على *alā*, مع *ma'a*<sup>10</sup>, z których trzy klityki ب *bi*, ل *li*, ك *ka* stanowią warstwę najstarszą, są bowiem pokrewne wczesnosemickim przyimkom prymarnym, które wyrażały położenie, kierunek i towarzyszenie. Przyimek prymarny *b-*, od którego wywodzi się arabskie ب *bi*, wskazywał na umiejscowienie w przestrzeni lub czasie. Wczesnosemickie *l-* niosąc znaczenie kierunku, podobnie jak *b-* występowało zarówno w wyrażeniach przestrzennych, jak i temporalnych. Towarzyszenie lub ogólny związek były znaczeniami przyimka prymarnego *iš* pokrewnego arabskiemu ك *ka*<sup>11</sup>. Edward Lipiński wywodzi etymologię arabskiego przyimka في *fī* od tego samego wczesnosemickiego przyimka, od którego wywodzi się ب *bi* postulując zmianę fonologiczną polegającą

<sup>8</sup> مَ يَرَى ظَرْفًا وَغَيْرَ ظَرْفٍ فَذَلِكَ ذُو تَصَرُّفٍ فِي الْعَرَفِ مَا *mā yurà ẓarfā wa-ğayr ẓarf fa-dālik dū taṣarruf fī āl-'urf*.

<sup>9</sup> Ğ. Ibn Mālik, *Al-Alfiyya, Maktabat Dār al-Minhāğ*, Rijad, s. 108.

<sup>10</sup> W. Fischer, „Classical Arabic”, w: R. Hertzson (red.), *The Semitic Languages*, s. 187-219.

<sup>11</sup> E. Lipiński, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*, Peeters Publishers, Louvain 2001, s. 470-474.

na ubezdźwiecznieniu, a następnie przejściu  $*pi \rightarrow fi$ <sup>12</sup>. Jednakże Wolfdietrich Fischer stwierdza, iż *fi* może pochodzić od rzeczownika *فو fū* „usta”<sup>13</sup>. Mohssen Esseesy również skłania się ku tej etymologii zwracając uwagę, iż *فو fū* „usta” w genetywie przyjmuje właśnie formę *في fi*<sup>14</sup>. Lipiński twierdzi, iż arabskie *bi* oraz *في fi* obejmują podobny zakres semantyczny odnosząc się do ich podstawowego znaczenia „w”, jednakże należy zauważyć, iż w tym znaczeniu nie zawsze można stosować oba przyimki wymiennie. Ponadto w zapisie *في fi* jest morfemem swobodnym, zaś *bi* zapisuje się łącznie z wyrazem, który poprzedza. Jednocześnie *bi* posiada również szereg dodatkowych znaczeń, których *في fi* jest pozbawione. Rozłączny zapis *في fi* z wyrazami po nim następującymi oraz prawdopodobne pokrewieństwo z wyrazem „usta”, sugeruje przynależność tego przyimka do grupy, która wyłoniła się po wczesnosemickich przyimkach prymarnych. Stanowią ją stare przyimki o pochodzeniu odrzeczownikowym. Lipiński sugeruje, iż pierwszym takim przyimkiem mógł być przodek arabskiego *من min*, który pojawił się w zachodnio- i południowosemickim w pierwszym tysiącleciu p.n.e. i niósł znaczenie oddalania się od centrum. Przyimek ten wywodził się od rzeczownika  $*minī$  oznaczającego „miarę”, na co wskazuje arabskie użycie *من min* w znaczeniu „pewna ilość”, „część” (*أكل من لطعام akala min aṭ-ṭa‘ām* – zjadł trochę jedzenia). Korzenie arabskiego *على ‘alā* sięgają zaś semickiego rzeczownika *‘ly* „górna część”, który pochodził od trójspółgłoskowego rdzenia *‘ly* niosącego znaczenie „wznoszenia się”. Od semickiego przyimka *‘amm*, znaczącego „z, razem” wywodzi się arabskie *مع ma‘a* o identycznym znaczeniu, choć nieco odmiennym brzmieniu, gdyż jego struktura spółgłoskowa uległa przestawieniu w procesie metatezy. Rzeczownikiem, który dał źródło obu wyrazom jest *‘am(m)* „ludzie” związany z czasownikiem *‘amma* „być powszechnym”<sup>15</sup>. Pierwotne odrzeczownikowe pochodzenie przyimka *مع ma‘a* znajduje odzwierciedlenie w jego akuzatywnej końcówce oraz przejmowaniu pełnej nunacji w określonych kontekstach (*وقفوا معا waqafū ma‘an* – stali razem). Morfem *مع ma‘a* jako jedyny z grupy przyimków klasyfikowanych przez Wolfdietricha Fischera jako stare, zachował charakterystyczną dla imion odmianę przez przypadki, dlatego też, w przeciwieństwie do pozostałych krewnych przyimków protosemickich, według podziału arabskich gramatyków przynależy do semiprzyimków. Poza tym jednym wyjątkiem można zaobserwować, iż zbiór starych przyimków jest właściwie tożsamy ze zbiorem przyimków właściwych *حروف الجر ḥurūf al-ğarr*.

Według klasyfikacji zaproponowanej przez Wolfdietricha Fischera drugą, nowszą grupę przyimków stanowią przyimki stricte arabskie, charakterystyczne właśnie dla tego języka, nie zaś dla języków semickich w ogóle, i nie odziedziczone z protosemickiego. Takim przyimkiem może stać się właściwie każde imię, które oznacza czas lub miejsce i stoi w akuzatywie. Przyimki o takiej budowie i etymologii według definicji arabskiej to właśnie *ظروف المكان وظروف الزمان zurūf al-makān wa-zurūf az-zamān*. Ze względu na nieskomplikowany schemat tworzenia nowych przyimków tego typu, ich liczba na przestrzeni wieków w języku arabskim zwiększyła się. Ich przejrzysta budowa zdradza pochodzenie od imiennych części mowy. *بين bayna* „pomiędzy” pochodzi od rzeczownika *بَيْن bayn* oznaczającego „oddzielenie, podział”. Przyimek *دون dūn* niosący znaczenie „przybliżania się bez osiągnięcia celu” wywodzi się od przymiotnika *دُون dun* – „niski, podrzędny, gorszy”. W przypadku *قبل qabla* „przed” z całą

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> W. Fischer, *op. cit.*

<sup>14</sup> W. Fischer, *op. cit.*

<sup>15</sup> E. Lipiński, *op. cit.*, s. 474-479.

pewnością można stwierdzić, że pochodzi od rdzenia ل ب ق *q b l* związanego ze znaczeniem „przodu” lub „przyjmowania. Od rzeczownika بَعْدُ *ba'd* będącego formą بُعْدُ *bu'd* oznaczającego „odległość, dystans”, wywodzi się przyimek بَعْدَ *ba'da* „przed”<sup>16</sup>. Przyimek تَحْتَ *taḥta* pochodzi od rzeczownika تَحْتُ *taḥt* (liczba mnoga تُحُوتُ *tuḥūt*), który oznacza położenie poniżej oraz „osoba podła, podrzędna”<sup>17</sup>. Rzeczownik فَوْقُ *fawq* oznaczający „położenie nad” leży u źródeł przyimka فَوْقَ *fawqa* – nad<sup>18</sup>. Formami, z których wywodzą się przyimki, mogą być również imiesłowy czynne: دَاخِلٌ *dāḥila* „w” pochodzi od دَخَلَ *dāḥil* „wchodzący, wewnętrzny” zaś خَارِجٌ *hāriġa* „poza” od خَرَجَ – „wychodzący, wewnętrzny”. Nie sposób omówić znaczeń wszystkich semiprzyimków, jednakże podane przykłady demonstrują, iż są to formy językowe, których etymologię można ustalić z większą pewnością i bez szukania słów pokrewnych w językach semickich innych niż arabski.

## Znaczenia przyimków

Poniższa tabela<sup>19</sup> prezentuje znaczenia i zastosowania wybranych przyimków arabskich uwzględniając podział na przyimki właściwe i semiprzyimki. Środkowa kolumna prezentuje łączną liczbę znaczeń danego przyimka, w prawej zaś wyliczono te znaczenia.

| Przyimek          | Liczba znaczeń | Znaczenia i funkcje                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|-------------------|----------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Przyimki właściwe |                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| ل <i>li</i>       | 7              | 1) przynależność;<br>2) przeznaczenie „dla”;<br>3) przyczyna;<br>4) cel;<br>5) konieczność;<br>6) określenie granicy w czasie „do”;<br>7) wprowadzenie dopełnienia czasownika oznaczające ukierunkowanie na przedmiot                                                                                                                                                                                                        |
| ب <i>bi</i>       | 9              | 1) oznaczenie miejsca;<br>2) narzędnik „przy użyciu”;<br>3) towarzyszenie; „o, na temat”;<br>4) tworzenie zwrotów przyimkowych pełniących funkcje okoliczników sposobu;<br>5) określenie przyczyny;<br>6) występowanie w konstrukcjach oznaczających nagłe następowanie zjawisk;<br>7) wprowadzanie orzeczenia w zaprzeczonych zdaniach imiennych;<br>8) oznaczanie ceny, wartości „za”;<br>9) tworzenie przyimków złożonych |

<sup>16</sup> E. Lane; *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols., dostępny w internecie: <http://lexicon.quranic-research.net/>. [dostęp: 20.08.2020.], 1:225.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 1: 298.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 6: 2461.

<sup>19</sup> J. Danecki; *Gramatyka języka arabskiego*, t. I, Dialog, Warszawa 2008, s. 458-463.



|                |   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|----------------|---|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ك <i>ka</i>    | 3 | 1) porównania jakościowe;<br>2) „jako, w charakterze”;<br>3) tworzenie przysłówków w połączeniu z zaimkami wskazującymi                                                                                                                                                                                                                               |
| من <i>min</i>  | 8 | 1) punkt wyjścia „z”;<br>2) oznaczenie pochodzenia „z”;<br>3) oznaczenie składania się z elementów;<br>4) początek w czasie;<br>5) konstrukcje porównawcze;<br>6) określenie przyczyny;<br>7) wprowadzenie dopełnienia czasowników oznaczających unikanie, obawę, strach;<br>8) tworzenie zwrotów frazeologicznych wprowadzających zdania podmiotowe. |
| إلى <i>ilà</i> | 5 | 1) oznaczenie ruchu „do, ku”;<br>2) oznaczenie granicy w czasie;<br>3) oznaczenie przeznaczenia dla kogoś lub czegoś;<br>4) oznaczenie znajdowania się przy;<br>5) w połączeniu z <i>masdarem</i> może odpowiadać zdaniu dopełnieniowemu;                                                                                                             |
| في <i>fī</i>   | 7 | 1) znajdowanie się „w”;<br>2) kierunek „ku”;<br>3) odbywane się w danym czasie;<br>4) abstrakcyjne rozumienie obecność w czymś;<br>5) temat rozmowy, rozmyślań etc.;<br>6) narzędnik „przy użyciu”;<br>7) zwroty oznaczające czas.                                                                                                                    |
| على <i>alà</i> | 5 | 1) położenie „na”;<br>2) kierunek „ku”;<br>3) przeciwieństwo, opozycja, wrogość;<br>4) należność, obowiązek;<br>5) wprowadzanie dopełnienia czasowników.                                                                                                                                                                                              |
| مع <i>ma'a</i> | 5 | 1) powiązanie, łączność, związek „razem”;<br>2) jednoczesność wydarzeń;<br>3) posiadanie przy sobie;<br>4) „mimo, wbrew”;<br>5) tworzenie rzadkiego akuzatywu przyimka <i>ma'an</i> razem.                                                                                                                                                            |
| عن <i>an</i>   | 7 | 1) używany z czasownikami oznaczającymi oddzielenie, oddalanie etc.;<br>2) określanie różnicy;<br>3) konstrukcje porównawcze;<br>4) źródło pochodzenia;<br>5) określenie miejsca;<br>6) wprowadzanie dopełnienia czasowników oznaczających mówienie, opowiadanie etc.;<br>7) określenie przyczyny.                                                    |

| Przyimek            | Liczba znaczeń | Znaczenia i funkcje                                                                                                                                                                                                                        |
|---------------------|----------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Semiprzyimki        |                |                                                                                                                                                                                                                                            |
| بَيْنَ <i>bayna</i> | 5              | 1) położenie między dwiema rzeczami w przestrzeni;<br>2) położenie w środku, pomiędzy;<br>3) pozycja pośrednia w czasie;<br>4) wprowadzanie znaczenia dzielenia, separacji;<br>5) występowanie w zwrotach idiomatycznych.                  |
| دُونِ <i>dūna</i>   | 3              | 1) przybliżanie bez osiągnięcia celu;<br>2) „gorszy, mniejszy”;<br>3) „z tyłu, za”; „bez”;<br>4) zwroty idiomatyczne;                                                                                                                      |
| قَبْلَ <i>qabla</i> | 3              | 1) znaczenie „przed” w czasie;<br>2) tworzenie przyimka złożonego <i>min qablu</i> oznaczającego ciągłość działania przed danym momentem;<br>3) tworzy konstrukcje <i>qabla mā</i> i <i>qabla an</i> pełniące funkcje spójników czasowych. |
| بَعْدَ <i>ba'da</i> | 2              | 1) ogólne pojęcie następowania;<br>2) następstwo w przyszłości                                                                                                                                                                             |
| تَحْتَ <i>taḥta</i> | 2              | 1) oznaczenie umiejscowienia lub ruch „pod, poniżej”;<br>2) występuje w połączeniu z pojęciem ochrony, nadzoru.                                                                                                                            |
| فَوْقَ <i>fawqa</i> | 2              | 1) położenie fizyczne nad, ponad czymś; „ponad” w sensie konkretnym i abstrakcyjnym;<br>2) „ponadto, co więcej”.                                                                                                                           |
| حَوْلَ <i>ḥawla</i> | 1              | 1) „wokół”                                                                                                                                                                                                                                 |
| نَحْوَ <i>naḥwa</i> | 3              | 1) „ku, do”;<br>2) „około”;<br>3) „na przykład”                                                                                                                                                                                            |

Analiza danych zebranych w tabeli ukazuje, iż przyimki właściwe mają zdecydowanie więcej znaczeń niż semiprzyimki. Ze wszystkich rekordowo szeroki wachlarz znaczeń należy do بِ *bi* – jest ich aż 9. Najmniej znaczeń ma zaś حَوْلَ *ḥawla* – tylko jedno. W obrębie grup przyimków widać jednak zróżnicowanie. Janusz Danecki wylicza bowiem jedynie 3 znaczenia przyimka كَ *ka*, jednocześnie znajdując aż 5 znaczeń dla بَيْنَ *bayna*. Kolejną prawidłowością jest fakt, iż wraz ze zwiększeniem liczby znaczeń danego przyimka zwiększa się ich abstrakcyjność. Przyimki właściwe posiadają funkcje typowo gramatyczne, takie jak: wprowadzanie orzeczenia w zaprzeczonych zdaniach imiennych (لِ *li*), tworzenie zwrotów przyimkowych pełniących funkcje okoliczników sposobu (بِ *bi*), wprowadzanie orzeczenia w zaprzeczonych zdaniach imiennych (بِ *bi*), w połączeniu z masdarami odpowiadanie zdaniu dopełnieniowemu (إِلَى *ilā*).

## Podsumowanie

Wyobraźmy sobie kontinuum gramatyczno-leksykalne jako prostą, której lewa strona reprezentuje gramatykę, zaś prawa leksykę. Najbliżej lewego krańca umieścimy grupę najstarszych przyimków właściwych – klityk *bi*, *li* oraz *ka*, są bowiem najbardziej zgramatykalizowane, co przejawia się w ich zredukowanej formie, nieodmienności i wielości znaczeń. Nieco na prawo od nich należy umieścić pozostałe przyimki właściwe: *min*, *ilà*, *an* oraz *alà*. Semiprzyimek *ma'a* powinien znaleźć się nieco na prawo od przyimków właściwych, ponieważ zachowując resztkę odmiany przez przypadki, wykazuje mniejszy od nich stopień zgramatykalizowania, mimo iż wywodzi się ze starej warstwy przyimków odziedziczonych z języka semickiego. Niewątpliwie najbliżej leksyki ze wszystkich przyimków, należałoby zaś umiejscowić semiprzyimki, które pozostają w bliskim związku ze znaczeniami imiennych części mowy, od których się wywodzą i, podobnie jak morfemy klasyfikowane jako bardziej leksykalne, w dużym stopniu zachowały odmianę przez przypadki.

## Bibliografia

- Danecki, Janusz; *Gramatyka języka arabskiego*, Tom I, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2008.
- Esseesy, Mohssen; *Grammaticalization of Arabic Prepositions and Subordinators*, Brill, Leiden, Boston 2010.
- Fischer, Wolfdietrich; *Classical Arabic*, w: *The Semitic Languages*, Robert Hetzron (red.), Routledge 1997.
- Hopper, Paul J., Traugott, Elizabeth; *Grammaticalization*, Cambridge Textbooks in Linguistics, Cambridge University Press 2003.
- Kuryłowicz, Jerzy; „The Evolution of grammatical Categories”, w: *Esquisses Linguistiques*, Tom II, Fink, Munich 1976.
- Lane, Edward W.; *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols., dostępny w internecie: <http://lexicon.quranic-research.net/>. [dostęp: 20.08.2020.].
- Langacker, Ronald, *Cognitive Grammar. A Basic Introduction*, Oxford University Press 2008.
- Lipiński, Edward, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*, Peeters Publishers, Louvain 2001.
- Łozowski, Przemysław, *W poszukiwaniu kontinuum gramatyki i leksyki: przykład gramatykalizacji*, w: *LingVaria*, 2019, 2 (28).
- Ryding, Karin C.A. *Reference Grammar of Modern Standard Arabic*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.



Agnieszka Sumyk

ORCID: 0000-0002-0261-5565

Uniwersytet Jagielloński,

Wydział Filologiczny,

Katedra Językoznawstwa Ogólnego i Indoeuropejskiego

## „Kitāb al-‘ayn” a „Kitāb al-ğim” – porównanie pierwszych słowników ogólnych języka arabskiego

### Abstract

The period between the 7th and 8th centuries was a time of intensive development of research into the Arabic language. First of all, it was dictated by the need of establishing the standard of Arabic language, necessary to write down the text of revelations of prophet Muhammad. Another reason was the need to systematize the languages and dialects that were used in various areas that found themselves within the borders of the Arab Empire as a result of the Arab expansion. Among these early philologists, an interest in not only grammar but also lexicography developed, resulting in early lexicographic works in the form of extensive dictionaries of the Arabic language. The first of them is the *Al-Ḥalīl dictionary*, *Kitāb al-‘ayn* – the author of which also developed the first Arabic phonetic alphabet. The second was *Kitāb al-ğim* written by Aš-Saybānī – a dictionary that is somewhat more accessible in form, although in many ways similar to the work of *Al-Ḥalīl*. The subject of the article is to outline the methodology of both researchers, the structure of the dictionaries, as well as to discuss the differences and similarities between them.

Język arabski (*al-luġa al-‘arabiyya*), zaraz obok religii, jest podstawowym elementem kultury arabskiej (*aṭ-ṭaqāfa al-‘arabiyya*), a zarazem jednym z filarów średniowiecznego kalifatu muzułmańskiego. Przez język arabski rozumiana jest tu jego odmiana literacka, którą wówczas opracowywano na potrzeby spisania tekstu koranicznego<sup>1</sup>. Badania nad arabszczyzną zaczęły rozwijać się stosunkowo szybko, ponieważ już na przełomie VII i VIII wieku „nauki języka arabskiego” (*ta‘līm al-luġa al-‘arabiyya*)<sup>2</sup>, które obejmowały zarówno badania filologiczne, jak i teologiczne: zaliczano do nich m.in. *tafsīr* (komentarze koraniczne), *fiqh* (jurysprudence muzułmańska), *ḥadī* (tradycję czynów i wypowiedzi Proroka) oraz *qirā‘āt* (recytację Koranu). Wraz z nimi rozpoczęły się również badania leksykograficzne, które dość szybko wyodrębniono jako oddzielny kierunek badań nad językiem – motywowane (były) przede wszystkim potrzebą usystematyzowania bogatej arabskiej leksyki, aby uniknąć wątpliwości

<sup>1</sup> J. Danecki, *Gramatyka języka arabskiego*, Dialog, Warszawa 1994, s. 105.

<sup>2</sup> J. Danecki, „Klasyczna leksykografia arabska”, w: *Problemy leksykografii. Historia – metodologia – praktyka*, Lexis, Kraków 2011, s. 19-20.

semantycznych podczas spisywania Koranu. Na związek badań językowych oraz teologicznych wskazuje także to, że pierwsi arabscy badacze języka w równym stopniu poświęcali się językoznawstwu, co teologii, będąc jednocześnie autorami gramatyk oraz interpretacji Koranu.

Wśród przyczyn rozwijania się wczesnośredniowiecznej leksykografii arabskiej, oprócz religijnych, wskazać można także powody polityczne. Tygiel językowy, który funkcjonował na terenach opanowanych przez Arabów, utrudniał sprawną administrację<sup>3</sup>. Miało to także wymiar społeczny: w granicach kalifatu znalazło się wiele ludów mówiących różnymi językami, a żeby móc skutecznie nauczać je arabskiego, należało najpierw dokonać jego ujednolicenia. Bogactwo leksykalne arabszczyzny i mnogość dialektów utrudniały zjednoczenie choćby samej społeczności arabsko-muzułmańskiej. Spośród przyczyn warto też wyróżnić naukowe, spowodowane zetknięciem się z wielkimi starożytnymi kulturami – egipską (faraońską), grecko-rzymską, perską oraz asyro-babilońską – ze względu na podboje wszystkie one znalazły się w granicach kalifatu muzułmańskiego, a ich dorobek (szczególnie osiągnięcia starożytnych Greków) inspirował badaczy muzułmańskich<sup>4</sup>.

Wśród pierwszych badaczy języka arabskiego dominował silny normatywizm, który sprawiał, że pragnęli oni zachować jak najczystsza formę języka arabskiego, pozbawioną zapożyczeń i wyrażeń dialektalnych. Za czystą formę uważali oni język poezji staroarabskiej oraz dialekty protobeduńskie<sup>5</sup>. Z tego powodu pierwsze prace leksykograficzne miały charakter kompilacyjno-etymologiczny. Współcześni badacze języka próbowali w nich zgromadzić jak najobszerniejszy materiał językowy, jakim dysponowała ówczesna arabszczyzna, a następnie zachować go za pomocą cytatów obrazujących przykłady użycia w hasłach słownikowych lub w gramatykach. Ich podejście można nazwać również synchronicznym z uwagi na zawężenie badań do okresu wczesnego stadium rozwoju języka przy absolutnym pomijaniu zapożyczeń i zmian, które następowały w języku arabskim na skutek rozwoju kalifatu.

Badania nad językiem arabskim rozwijały w dwóch kierunkach: praktycznym, skupiającym się na gromadzeniu tekstów, co było podstawą badań nad słownictwem i gramatyką, oraz teoretycznym, skupiającym się na analizie syntetycznej języka i badaniu jego struktur<sup>6</sup>. Pierwsi arabscy leksykografowie byli przede wszystkim przedstawicielami nurtu teoretycznego. Badacze nie opierali się na uzusie językowym, ale na zasadach teoretycznych, które sami opracowywali. Łączy ich stosowanie tzw. metody analogii (*qiyās*), która opierała się na analizie oraz definiowaniu logicznych zasad rządzących językiem<sup>7</sup>. Większość z nich skupiała się w równym stopniu nad leksyką, jak i nad gramatyką. Już na początku rozwoju tej dziedziny badań można zauważyć, że były one niejednorodne: opracowywano zarówno słowniki ogólne, jednojęzyczne (gromadzące pełny zasób leksykalny arabszczyzny), jak i tematyczne (poświęcone zbiorom słownictwa o wybranym polu semantycznym) oraz specjalistyczne (badające konkretne grupy wyrazów, jak np. antonimy lub wyrazy rzadkie)<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, PWN, Warszawa 2008, s. 124.

<sup>4</sup> P. Hitti, *Dzieje Arabów*, PWN, Warszawa 1969, s. 147.

<sup>5</sup> J. Danecki, *Gramatyka...*, s. 83.

<sup>6</sup> J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Dialog, Warszawa 2012, str. 104.

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 104-105.

<sup>8</sup> J. Danecki, *Klasyczna...*, s. 22-25.

Wczesne prace leksykograficzne, które zostaną poddane analizie w dalszej części artykułu, to słowniki ogólne, przy czym użycie terminu „słownik” jest tutaj umowne – w badanym okresie nie istniała jeszcze żadna jednolita terminologia badawcza, stąd też na potrzeby analizy przyjęto, za językoznawcą i orientalistą Johnem Haywoodem<sup>9</sup>, terminy współcześnie używane w językoznawstwie i leksykologii. Termin „słownik” będzie zatem rozumiany jako obszerna lista słów wraz z wyjaśnieniami ich znaczeń i przykładami użycia, ułożona według pewnego logicznego porządku<sup>10</sup>.

Pierwszym z badanych utworów jest *Kitāb al-‘ayn* (Księga litery ‘ayn) Al-Halīla Ibn Aḥmada al-Farāhīdīego, znanego wczesnośredniowiecznego gramatyka, jednego z czołowych przedstawicieli tzw. basryjskiej szkoły gramatycznej. Prowadził on badania nie tylko nad leksyką języka arabskiego: przypisuje się mu autorstwo arabskiego systemu znaków diakrytycznych oraz uważa się go za prekursora badań nad prozodią arabską<sup>11</sup>. Prace nad słownikiem poprzedził zgromadzeniem niezwykle obszernego materiału – przede wszystkim wspomnianych już wcześniej tekstów poezji staroarabskiej, które posłużyły mu do obrazowania haseł słownikowych. Skupiał się przy głównie na etymologii wyrazów, aby móc ustalić ich prawdopodobne pojawienie się w arabszczyźnie i przesunięcia znaczeniowe.

Przed wszystkim jednak Al-Halīl zajął się opracowaniem alfabetu, według którego następnie uporządkował wyrazy hasłowe. Jego alfabet, zdaniem współczesnych badaczy oparty na sanskrycie<sup>12</sup>, był alfabetem fonetycznym. Kolejność występowania spółgłosek opiera się na ich miejscu artykulacji poczynając od krtani, którą Al-Halīl uważał za miejsce „najniższe”. Porządek Al-Halīla przedstawia się następująco: ‘ayn, ḥā’, hā’, ḥā’, ḡayn (głoski gardłowe); kāf, qāf (głoski welarne), šād, dād, ḡīm (głoski palatalne), šīn, sīn, zāy (głoski dziąsłowe), ṭā’, tā’, dāl (głoski przedniojęzykowe zębowe), zā’, dāl, ṭā’ (głoski zębowe), lām, rā’, nūn (głoski przedniojęzykowe dziąsłowe), fā’, bā’, mīm (głoski wargowe), wāw, yā, alif, hamza (głoski palatalne wypowiedziane z dodatkowym przepływem powietrza)<sup>13</sup>. Znaczącą różnicą wobec współczesnego alfabetu fonologicznego arabszczyzny jest przede wszystkim umieszczenie hamzy na końcu alfabetu, ponieważ we współczesnym *abġadzie* zajmuje ona pierwsze miejsce (nie zawsze jest wspominana). Al-Halīl umieszcza ją jednak na końcu, w towarzystwie innych „nietypowych” liter, tj. waw, alif oraz ya (tzw. *al-ḥawā’iyya*). Inną, dość zaskakującą dla współczesnych badaczy różnicą, jest umieszczenie alifa na końcu – współcześnie traktuje się go często jako podpórkę dla hamzy i umieszcza jako pierwszą literę alfabetu. Pomimo tych różnic, alfabet Al-Halīla jest zaskakująco zbliżony do współczesnego, a źródła różnic badacze upatrują się w odmiennej klasyfikacji fonemów<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> J. Haywood, *Arabic lexicography: Its History and Its Place in the General History of Lexicography*, Brill, Leiden 1960, s. 16.

<sup>10</sup> *Tamże*, str. 16-20.

<sup>11</sup> [https://www.marefa.org/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%84%D9%8A%D9%84\\_%D8%A8%D9%86\\_%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF\\_%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B1%D8%A7%D9%87%D9%8A%D8%AF%D9%8A](https://www.marefa.org/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%84%D9%8A%D9%84_%D8%A8%D9%86_%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B1%D8%A7%D9%87%D9%8A%D8%AF%D9%8A) [dostęp: 12.11.2020.].

<sup>12</sup> E. Górka, „Arabskie systemy leksykograficzne w VIII-XI wieku”, *Przegląd Orientalistyczny*, 1989, nr 3-4, s. 314.

<sup>13</sup> Abū ‘Abd ar-Raḥman al-Halīl Ibn Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-‘ayn*, oprac. M. Al-Maḥzūmī, I. As-Samarrā’ī, t. I – VIII, *Dā’irat aš-Šu‘ūn at-Taḳfiyya wa-an-Našr*, Baġdād 1984, s. 58-62.

<sup>14</sup> E. Górka, *dz. cyt.*, s. 314.

Opracowany przez Al-Halīla alfabet stał się podstawą do uporządkowania wyrazów hasłowych: zarówno wewnątrz całego słownika, jak i poszczególnych rozdziałów. *Kitāb al-‘ayn* było podzielone na 26 rozdziałów (po jednym dla każdej litery z wyłączeniem *hamzy*, zaś 3 ostatnie litery były zgrupowane w jednym rozdziale): każdy z nich nosił nazwę „drzwi” (*bāb*), a wyrazy w nich były uszeregowane według długości: 2-radykałowe, (*bāb at-tunā’ī al-muḍa‘af*), 3-radykałowe (*bāb at-tulātī aṣ-ṣaḥīḥ*), 3-radykałowe z jednym słabym radykałem, (*bāb at-tulātī al-mu‘all*), 3-radykałowe podwójnie słabe (*bāb al-ḥaff*), 4-radykałowe (*bāb ar-rubā’ī*) i 5-radykałowe (*bāb al-ḥumāsī*)<sup>15</sup>. W poszczególnych rozdziałach obowiązywała zasada transpozycji spółgłosek (*taqlīb al-ḥurūf*), czyli umieszczania po kolei wszystkich wariantów możliwych do utworzenia dla danego radykału. Dodatkowo w tym samym miejscu zapisywano wszystkie permutacje (dla przykładu: ‘-r-f będzie zapisane obok r-‘-f oraz f-‘-r i wszystkie te kombinacje będą w tym samym miejscu w rozdziale). Konsekwencją przyjętego porządku było to, że rozdział pierwszy – tytułowe *Kitāb al-‘ayn* – był zarazem najobszerniejszym, ponieważ zawierał wszystkie wyrazy z literą ‘*ayn*’ ułożone według umiejscowienia jej jako radykału oraz kolejności alfabetycznej. Z uwagi na to, że Al-Halīl przyjął zasadę, aby każdy wyraz został tylko raz zapisany w słowniku, to w rozdziale drugim, *Kitāb al- ḥā’*, znalazły się wszystkie wyrazy zawierające głoskę *ḥā’*, z pominięciem tych, które zawierały też ‘*ayn*. Ze względu na ten skomplikowany układ wewnętrzny słownik Al-Halīla określa się jako anagramatyczno-anagramowy.

Praca Al-Halīla miała silne podstawy metodologiczne. Gramatyk, opierając się na matematyce, próbował obliczyć liczbę fonetycznie możliwych kombinacji radykałów za pomocą układu równań, otrzymany wynik nazwał „językiem możliwym” (*luḡa ‘arabiyya muḥtamala*)<sup>16</sup>. Na tej podstawie wysunął hipotezę, że „język możliwy” jest ograniczony, a tym samym można wyodrębnić z niego zasób leksykalny arabszczyzny, tzw. język rzeczywisty (*luḡa ‘arabiyya ḥaqiqiyya*), co znacznie ułatwi opracowanie słownika. Aby tego dokonać, Al-Halīl musiał obliczyć limit fonologiczny, czyli wspomnianą już liczbę fonetycznie możliwych kombinacji radykałów. Co ciekawe, opracowane przez niego równanie niekiedy wykorzystuje się także we współczesnych badaniach nad leksyką arabską<sup>17</sup>.

Szczególnie dużo uwagi Al-Halīl poświęcił na pochodzenie wyrazów. Pośrednio na etymologiczny charakter jego słownika wskazuje już sam tytuł: ‘*ayn*’ oznacza również ‘źródło’. Każde hasło słownikowe zawierało bardzo bogatą ilustrację: odwołania do tekstu Koranu, poezji staroarabskiej oraz przykładów pochodzących z języków plemiennych. Hasła zawierają nie tylko informacje gramatyczne, ale są swoistą encyklopedią, przekazując pełen stan ówczesnej wiedzy na temat danego pojęcia.

Słownik *Kitāb al-‘ayn* uznaje się za pierwszy ogólny słownik języka arabskiego. Pomimo jego niewątpliwych zalet, do których przede wszystkim zaliczyć można zgromadzenie materiału językowego oraz opracowanie alfabetu fonetycznego, nie brak w nim również wad. W oczy rzuca się przede wszystkim niepraktyczność – słownik składa się z ośmiu tomów, ponad 3 tysięcy stron, a zatem jest to bardzo obszerne dzieło. Do tego wewnętrzny system porządkowania haseł jest zbyt skomplikowany, by można było wygodnie z niego korzystać. Oprócz tego, Al-Halīlowi zarzucano „wymyślanie” słów: ze

<sup>15</sup> Abū ‘Abd ar-Raḥman al-Halīl Ibn Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-‘ayn*, s. 42-46.

<sup>16</sup> T. Seidensticker, „Lexicography: Classical Arabic”, w: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, red. K. Versteegh, Brill 2008, s. 246.

<sup>17</sup> Tamże.



względem na obliczony limit fonologiczny Al-Halīl umieścić w swoim słowniku wszystkie możliwe połączenia spółgłoskowe, także te rzadko używane lub w ogóle nie wykorzystywane w arabszczyźnie. Choć prawdopodobnie było to świadome działanie ze strony autora (we wstępie zaznacza, że chce zaprezentować wszelkie fonetycznie możliwe formy i określić ich możliwe znaczenie)<sup>18</sup>, jednak wpływa to negatywnie na objętość dzieła. Krytykowano również umieszczenie w oddzielnym rozdziale rdzeni ze słabymi radykałami, ponieważ jeszcze bardziej komplikowało to (już i tak dość niejasny) układ haseł słownikowych. Z perspektywy czasu autorowi słownika można też zarzucić pomijanie neologizmów – w związku z rozwojem kalifatu słownictwo Arabów powiększało się o różne zapożyczenia, m.in. z języka greckiego, które następnie podlegały „zarabizowaniu” poprzez dopasowanie ich do systemu fonologiczno-morfologicznego arabszczyzny. Z uwagi na swoje normatywne podejście, Al-Halīl nie odnotowuje tych wyrazów w swoim słowniku. W późniejszym okresie, tj. od XI wieku, leksykografowie będą próbowali je odtworzyć w swoich słownikach, np. Al-Ğawālīqī w *Kitāb al-mu‘arrab* (Księga słów zarabizowanych)<sup>19</sup>.

Pomimo tego, system fonologiczny oraz słownik Al-Halīla stały się źródłem inspiracji dla kolejnych arabskich językoznawców. Jednym z nich jest autor drugiego w historii słownika ogólnego języka arabskiego, *Kitāb al-ğīm* (Księga litery ġīm), Muḥammad Ibn al-Ḥasan Aš-Šaybānī. Aš-Šaybānī, oprócz badań leksykograficznych, zajmował się również gramatyką oraz gromadzeniem i spisywaniem tekstów poezji beduińskiej<sup>20</sup>. W przeciwieństwie do Al-Halīla, który był przedstawicielem teoretycznego nurtu badań nad językiem, Aš-Šaybānīego można określić jako przedstawiciela nurtu praktycznego.

Przy opracowywaniu swojego słownika Aš-Šaybānī w dużym stopniu inspirował się *Kitāb al-‘ayn*, choć jednocześnie próbował uniknąć błędów swojego poprzednika. Aš-Šaybānī przyjął system alfabetyczny opracowany przez Al-Halīla, nieco go modyfikując: jako pierwszą głoskę swojego alfabetu Aš-Šaybānī podał *hamz* z podpórką na *alīfie*, a jako ostatnią – głoskę *yā’* (co pokrywa się ze współczesnym alfabetem)<sup>21</sup>. Konsekwentnie też stosował układ alfabetyczny przy porządkowaniu wyrazów hasłowych, za pierwszą literę każdego wyrazu uważając pierwszy radykał, co pokrywa się także ze współczesnymi słownikami. Podobnie jak u Al-Halīla, każda litera stanowi osobny rozdział, ale Aš-Šaybānī zrezygnował ze skomplikowanego sposobu wewnętrznego uporządkowania wyrazów: w danym rozdziale znajdują się wszystkie wyrazy, których pierwszym radykałem jest tytułowa litera. Ograniczył też znacząco zakres badanego słownictwa, pomijając wiele rzadkich i nieużywanych form, które wymieniono w *Kitāb al-‘ayn*. Dzięki temu udało się znacząco zmniejszyć objętość słownika: *Kitāb al-ğīm* składa się tylko z trzech tomów.

Pewne zdziwienie budzić może tytuł, ponieważ *ğīm* nie jest w żaden sposób charakterystyczne dla słownika Aš-Šaybānīego. Niektórzy badacze uważają, że być może miała być to pierwsza litera jego

<sup>18</sup> Abū ‘Abd ar-Raḥman al-Halīl Ibn Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-‘ayn*, s. 48.

<sup>19</sup> J. Bielawski, dz. cyt., s. 107-108.

<sup>20</sup> [https://www.marefa.org/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF\\_%D8%A8%D9%86\\_%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B3%D9%86\\_%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A](https://www.marefa.org/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A8%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B3%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A) [dostęp: 20.11.2020.].

<sup>21</sup> Abū ‘Amr aš-Šaybānī, *Kitāb al-Ğīm*, oprac. Ibrāhīm al-Ibyārī i Muḥammad Ḥalaf Allāh Aḥmad, t. I – IV, al-Hay’a al-‘Āmma, Al-Qāhira 1974-1983, s. 36.

autorskiego alfabetu<sup>22</sup>, jednak domysł ten nie znajduje odzwierciedlenia w jego pracy. Najbardziej prawdopodobną hipotezą wydaje się jednak, że tytuł nawiązuje do dwóch innych powstałych wówczas dzieł o tym samym tytule, które nie przetrwały do czasów współczesnych nawet we fragmentach, autorstwa kolejno An-Nađra Ibn Šumayyila oraz Šammara Ibn Ĥamdawayhiego<sup>23</sup>.

Głównym celem Aš-Šaybāniego było przekazanie jak najdokładniejszej wiedzy encyklopedycznej. Nie skupiał się już na etymologii, jak to robił jego poprzednik. Dzięki temu jego słownik jest też cennym źródłem wiedzy – nie tylko o języku arabskim, ale także o stanie ówczesnej nauki. Ponadto, jako że był on również gramatykiem, to każde hasło zawiera obszerną informację gramatyczną dotyczącą np. odmiany lub afiksów. Chciał także, aby każde hasło było jak najlepiej zobrazowane przykładami z poezji lub dialektów. Ze względu na liczne nawiązania do tychże, słownik znany był też pod nazwą *Kitāb al-luġāt* (Księga języków), *Kitāb al-ḥurūf* (Księga liter) oraz *Kitāb al-nawādir* (Księga anegdotek)<sup>24</sup>. Dzieło Aš-Šaybāniego jest także jedną z pierwszych prac językoznawczych poruszających tematykę dialektów plemiennych. To właśnie dzięki niemu zachowała się leksyka, gramatyka i przysłowia beduińskie<sup>25</sup>. Ze względu na stopień rozbudowania hasła słownikowe w *Kitāb al-ġīm* przypominają raczej eseje niż rzeczywiste definicje poparte przykładami użycia<sup>26</sup>.

Pomimo większej przystępności, dzieło Aš-Šaybāniego nie odegrało aż tak wielkiej roli w historii językoznawstwa arabskiego, jak *Kitāb al-‘ayn* Al-Halīla. Choć obie prace mogłyby się zdawać podobne, to warto zwrócić uwagę na różnice metodologiczne, a także różnice w zakresie doboru materiału hasłowego oraz sposobu jego opracowania (etymologizm Al-Halīla oraz encyklopedyzm Aš-Šaybāniego). Oba te dzieła są wobec siebie komplementarne i niedociągnięcia jednego są uzupełniane przez drugie. Należy też podkreślić wpływ, jaki wywarły na badania nad językiem arabskim – zarówno na to, że metody obu autorów były wykorzystywane przez ich uczniów, jak i to, że oba słowniki są także współcześnie cennym źródłem wiedzy o języku arabskim.

## Bibliografia

Abū ‘Abd ar-Raḥman al-Ḥalīl Ibn Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-‘ayn*, oprac. M. Al-Maḥzūmī, I. As-Samarrā’ī, t. I – VIII, *Dā‘irat aš-Šu‘ūn at-Ṭaqāfiyya wa-an-Našr*, Baġdād 1984.

Abū ‘Amr aš-Šaybānī, *Kitāb al-Ġīm*, oprac. Ibrāhīm al-Ibyārī i Muḥammad Ḥalaf Allāh Aḥmad, t. I – IV, *al-Hay’a al-‘Āmma*, Al-Qāhira 1974-1983.

Bielawski Józef, *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Dialog 2012.

Danecki Janusz, *Klasyczna leksykografia arabska [w:] Problemy leksykografii*, red. W. Gruszczyński, L. Polkowska, Lexis 2011.

<sup>22</sup> Abd al-Qadir Abd al-Jalil Abd al-Karīm, *An analytical study of the Kitāb al-Ġīm of Abū ‘Amr aš-Šaybānī*, Department of Arabic and Islamic studies, University of Glasgow,, Glasgow 1978., s. 64.

<sup>23</sup> J. Haywood, *dz. cyt.*, s. 42.

<sup>24</sup> J. Bielawski, *dz. cyt.*, s. 109.

<sup>25</sup> *Tamże*.

<sup>26</sup> J. Danecki, *Klasyczna leksykografia...*, s. 26.

Dziekan Marek, *Gniewać się po arabsku. Etiuda leksykograficzno-etnograficzna* [w:] *Anatomia gniewu. Emocje negatywne w językach i kulturach świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2003.

Górska Elżbieta, *Arabskie systemy leksykograficzne w VIII – XI wieku*, „Przegląd Orientalistyczny” 1989, nr 3-4.

Hassanein Ahmad Taher, *Lexicography: Monolingual Dictionaries* [w:] *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, red. K. Versteegh, Brill 2008.

Haywood John, *Arabic Lexicography: Its History and Its Place in the General History of Lexicography*, Brill 1960.

Hitti Philip, *Dzieje Arabów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969.

Owens Jonathan, *A Linguistic History of Arabic*, Oxford University Press 2009.

Seidensticker Tilman, *Lexicography: Classical Arabic* [w:] *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, red. K. Versteegh, Brill 2008.



Dominik Rodakowski  
ORCID: 0000-0002-3812-2367

Uniwersytet Warszawski,  
Wydział Orientalistyczny,  
Katedra Arabistyki i Orientalistyki

# Echo kolonializmu czy szansa na lepsze jutro? Sytuacja języka hiszpańskiego w Saharze Zachodniej

## Abstract

**This paper aims to describe the linguistic situation of the Spanish language in the Sahrawi Arab Democratic Republic. I paid special attention to the historical conditions that contributed to understanding this language's importance and its role in the contemporary Western Sahara. Although most of the territory of the WS region is *de facto* occupied by the Kingdom of Morocco, the southeastern areas remain in the hands of the Polisario Front. Between 1884-1976, WS was owned by the Spanish colonizers, whose cultural and linguistic heritage is still alive among the communities living in SADR and the Sahrawi refugee camps, among others in Algeria. Although the constitution of SADR recognizes only Arabic as an official language, the popularity of Spanish is increasing. Moreover, a large part of the Sahrawi, identify this language with a chance for a better life in countries such as Spain, Cuba or Mexico. Spanish vocabulary in many areas, e.g., agriculture, medicine, or education, has become a permanent part of *ḥassāniyya* Arabic. Therefore, it can be concluded that the Spanish language has become a language of prestige for the community living in Western Sahara, as in the rest of the Arab world this role is played by the literary Arabic language.**

Żeby dokładnie zrozumieć dlaczego język hiszpański nadal funkcjonuje jako ważny element kultury społeczności pustynnych plemion Sahrawi, należy z uwagą przyjrzeć się historii relacji trzech państw: Sahary Zachodniej, Maroka i Hiszpanii. W tym artykule chciałbym opisać kilka ważnych elementów wyróżniających ten skłócony region północno-zachodniej Afryki, który nie należy do szeroko rozciągającej się na kontynencie strefy wpływów ani francuskich, ani angielskich. Język hiszpański stanowi zatem dla targanej wojnami i ubóstwem społeczności Sahrawi pewną szansę umocnienia swojej pozycji niezależnego tworu państwowego w regionie. Należałoby jednak wziąć również pod uwagę fakt, że nie zawsze polityka hiszpańska była dla Sahrawi tak przyjazna i pomocna, jak jest dzisiaj.

## Historia stosunków hiszpańsko-saharyjskich

Wraz z końcem XV wieku do Korony Kastylijskiej dołączono wszystkie Wyspy Kanaryjskie, które znajdują się u wybrzeży Sahary Zachodniej. To właśnie w tym regionie odnajdziemy dowody świadczące o pierwszych relacjach pomiędzy Hiszpanami a plemionami zamieszkującymi tereny dzisiejszej Sahary Zachodniej. Przez prawie trzy stulecia stosunki między nimi były przyjazne i opierały się głównie na wzajemnym interesie gospodarczym. Sytuacja zmieniła się diametralnie po podpisaniu traktatu z Marrakeszu w 1767 między marokańskim sułtanem Sīdī Moḥammadem Ibn 'Abdallahem a królem Hiszpanii Karolem III, określając tym samym, że tereny znajdujące się na południe rzeki Nūn, nie panuje żadna oficjalna władza<sup>1</sup>. Ponad sto lat później, bo w 1884 roku, Hiszpania kolonizuje Saharę Zachodnią, organizując na wybrzeżu przedsiębiorstwa handlowe i rybackie, a także zawierając pierwsze umowy z zamieszkującymi na tych terenach plemionami. Mimo początkowej okupacji hiszpańskiej ograniczonej głównie do obszaru przybrzeżnego, z czasem zaczyna się penetracja pustynnych terenów w poszukiwaniu minerałów i zasobów naturalnych (co udaje się z wielkim sukcesem w drugiej połowie XX wieku, gdy odnaleziono tam jedno z największych złóż fosforanów na świecie). Wodzowie plemion Sahrawi oddają te tereny w ręce hiszpańskich przybyszów, dzięki czemu od 1934 roku terytorium oficjalnie zaczęło nazywać się „Saharą Hiszpańską”.

Przez dekady istniało pokojowe współżycie między plemionami a kolonizatorem. Pod koniec lat 60. XX wieku zaczyna powstawać zbrojna opozycja i coraz popularniejszą staje się nacjonalistyczna agitacja. W 1973 r. Utworzony zostaje Front Polisario (Ludowy Front Wyzwolenia As-Sāqiyya Al-ḥamrā' i Río de Oro), który rozpoczyna walkę przeciwko Hiszpanii. Pod koniec lat 70. biorąc pod uwagę marokańsko-mauretańskie plany aneksyjne tych terenów, rząd hiszpański zaczyna rozważać powierzenie Saharze Hiszpańskiej autonomii, a ONZ powiadamia o planowanej organizacji referendum w sprawie samostanowienia państwa. Jednakże nie wyraził na to zgody Ḥasan II, ówczesny król Maroka, twierdząc, że te terytoria od wieków przynależały do ich państwa. Wspierane przez Stany Zjednoczone i Francję, Królestwo Maroka zorganizowało tak zwany „Zielony marsz” na południe. Chcąc przejąć kontrolę nad Saharą Hiszpańską, zmobilizowano około 300 tysięcy cywilów do migracji na południe, roszcząc sobie tym samym władzę do tego terytorium<sup>2</sup>.

Oslabieni zmianą władzy po śmierci generała Franco Hiszpanie musieli zrzec się do praw w swojej kolonii. Do początku lat 90. Ludowy Front Wyzwolenia As-Sāqiyya Al-ḥamrā' i Río de Oro, ze wsparciem z Algierii, prowadził wojnę przeciwko Maroku, wspomaganemu przez Francję i Mauretanię. Do dzisiaj sytuacja w Saharze Zachodniej jest napięta, a duża część Sahrawi mieszka od połowy lat 70. w algierskich obozach uchodźczych w prowincji Tindūf, bez możliwości powrotu na okupowane przez Maroko tereny. Jednakże, mimo odcięcia swojej kolonialnej władzy, w Saharze Zachodniej wciąż zaobserwować możemy żywe elementy hiszpańskiej kultury – w tym przede wszystkim obecność języka.

<sup>1</sup> M.C. Feria García, *El Tratado Hispano-Marroquí de amistad y comercio de 1767 en el punto de mira del traductor. Contextualización Histórica: Encuentro y Desencuentros*, Editorial Universidad de Granada, Granada 2005, s. 21.

<sup>2</sup> <http://www.saharalibre.es/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=50> [dostęp: 24.10.2020.].

## Tożsamość

Po opuszczeniu przez Hiszpanów kolonii w Saharze w 1975 roku, część Saharawi pozostała na terytoriach okupowanej przez Maroko Sahary Zachodniej, choć wiele z nich uciekło do Mauretanii i Algierii. W tym ostatnim kraju, w prowincji Tindūf, utworzono pięć obozów dla uchodźców: Ausard, Buğdur, Smara, Al-'Uyūn i Dāhla. Od tego czasu minęły ponad cztery dekady, a znaczna część uchodźców zachowała hiszpański jako kolejny znak swojej tożsamości narodowej. Jest drugim językiem Saharyjskiej Arabskiej Republiki Demokratycznej (SARD), po ḥassāniyyi, dialekcie języka arabskiego. Ruch odrodzeniowy Sahrawi ma charakter bardzo nacjonalistyczny, co spowodowane jest falą represji politycznych i prześladowaniami. Ponadto, następuje znaczący spadek demograficzny ludności na terytoriach okupowanych, w których stanowią mniejszość. Tożsamość kulturowa, etniczna, językowa jest stopniowo wytępiana poprzez następującą „marokaizację” ludności.

Język hiszpański funkcjonuje jako bariera kulturowa i historyczna przeciwko dążeniom Maroka do aneksji. Stanowi filar dla Sahrawi, którzy wskazują na tradycję kolonialną odmienną od marokańskiej czy mauretańskiej, co uzasadnia jego status niezależnego narodu. W przeciwieństwie do ruchu panarabizmu, który rozwinął się w krajach arabskich w wyniku dekolonizacji, lud Sahrawi nie postrzega języka hiszpańskiego jako narzuconego przez Starą Metropolię, ale raczej zdaje się wspierać jego utrzymanie, co może pomóc we wzmocnieniu indywidualizmu ludu Sahrawi<sup>3</sup>.

Hiszpański jest czymś więcej niż, jak w przypadku wielu afrykańskich nacji, narzuconym ciężarem. Jest postrzegany jako wyróżniające się dziedzictwo, a także jako narzędzie zbliżenia do innych narodów, zwłaszcza do Półwyspu Iberyjskiego i wielu krajów Ameryki Łacińskiej. Został przekształcony w język oporu, który pomógł im przetrwać regionalną presję świata frankofońskiego i pomógł im zbudować własną przestrzeń, inną niż w sąsiednich państwach. Poprzez język hiszpański Saharyjska Arabska Republika Demokratyczna chce stać się pomostem między stosunkami pomiędzy światem arabskim, afrykańskim i latynoamerykańskim, podkreślając tym samym swój charakter jako narodu arabsko-afrykańskiego i hiszpańskojęzycznego.

Według danych z hiszpańskiego spisu powszechnego z 1970 r. na 76425 mieszkańców 16648 mówiło po hiszpańsku (21,8%). W latach 1945-1975 język hiszpański przeżył bezprecedensowy rozkwit w Saharze Zachodniej wśród młodych mieszkańców Sahrawi<sup>4</sup>.

Choć konstytucja SARD uznaje język arabski za jedyny oficjalny, język hiszpański spełnia swoją funkcję jako pomocniczy. Pomimo wielkich trudności ekonomicznych napotkanych przy opracowywaniu programu szkół dwujęzycznych, braku zasobów ludzkich i odpowiednio wyszkolonego personelu, braku materiałów szkolnych i infrastruktury, rząd Saharyjskiej Demokratycznej Republiki Arabskiej osiągnął

<sup>3</sup> C. Moya, B.M. Awah, *El porvenir del español en el Sahara Occidental*, Bubok Publishing S.L, Madryt, 2010, s. 11.

<sup>4</sup> P.C. Romero, "El español en los campamentos de refugiados saharauis (Tinduf, Argelia)", *Enciclopedia del español en el mundo. Anuario del Instituto Cervantes 2006-2007*, Instituto Cervantes, Madryt, 2006, s. 48.

swój cel. Język hiszpański stał się więc językiem administracji, systemu opieki zdrowotnej, szkolnictwa (na równi z arabskim), a także w wielu przypadkach językiem współpracy międzynarodowej<sup>5</sup>.

## Edukacja

Obecnie jest nauczany we wszystkich szkołach Sahrawi jako drugi język i jest obowiązkowy od drugiej klasy szkoły podstawowej do ostatniego cyklu szkoły średniej, zgodnie z hiszpańskim systemem edukacji. Zgodnie z najnowszym raportem opublikowanym przez UNHCR, w marcu 2018 r., nieco ponad 55 000 uchodźców w wieku od 5 do 17 lat uczy się języka hiszpańskiego w ośrodkach edukacyjnych w pięciu obozach w prowincji Tindūf. W szkołach Sahrawi materiały dydaktyczne w języku hiszpańskim są produkowane i importowane przez Front Polisario, organizację odpowiedzialną za rząd SARD<sup>6</sup>. Chociaż postępy te są pozytywne, system edukacyjny znacznie się pogorszył z powodu niewystarczającej ilości podręczników i materiałów dydaktycznych. Ponadto nie jest łatwo zatrzymać nauczycieli, którzy często są sfrustrowani złymi warunkami, w jakich muszą prowadzić swoją pracę pedagogiczną: między innymi dużą liczbą dzieci i skromnymi zasilkami finansowymi.

Jednakże hiszpański jest obecny nie tylko w edukacji szkolnej organizowanej przez rząd SARD. Wiele stowarzyszeń i organizacji pozarządowych prowadzi zajęcia i warsztaty w języku hiszpańskim w obozach uchodźczych. Tak jest np. w przypadku Centrum Szkolenia Kobiet w obozie El Aaiún, gdzie kobiety Sahrawi mają dostęp do warsztatów komputerowych, fotograficznych i administracyjnych w języku arabskim i hiszpańskim. Ponadto, młodzieży uczącej się w szkołach umożliwiony jest dostęp do egzaminu certyfikacyjnego z języka hiszpańskiego – DELE, który stanowi najważniejszy dokument poświadczający jego znajomość, a co za tym idzie, ułatwia rozpoczęcie pracy czy studiów w krajach hiszpańskojęzycznych<sup>7</sup>.

Warto również wspomnieć, że nie tylko Hiszpania oferuje swoją pomoc dla Sahrawi. Niektóre państwa Ameryki Łacińskiej, a w szczególności Kuba, również bardzo intensywnie wspierają edukację – m.in. oferując specjalne stypendia uniwersyteckie. Dzięki takim zabiegom, nie tylko możliwe jest szkolenie elit wśród społeczności saharyjskiej, ale także kolejny raz mamy do czynienia z umocnieniem pozycji języka hiszpańskiego, jako narzędzia umożliwiającego edukację za granicą<sup>8</sup>.

## Zapożyczenia z hiszpańskiego w *ḥassāniyyi*

W języku plemion Sahrawi możemy spotkać się z dużą ilością zapożyczeń z języka hiszpańskiego. Są to głównie neologizmy, a także słownictwo powiązane z niedawno powstałymi produktami. Te zjawiska

<sup>5</sup> [https://www.usc.es/export9/sites/webinstitucional/gl/institutos/ceso/descargas/Constitucion-RASD\\_1999\\_es.pdf](https://www.usc.es/export9/sites/webinstitucional/gl/institutos/ceso/descargas/Constitucion-RASD_1999_es.pdf) [dostęp: 26.10.2020.].

<sup>6</sup> <https://www.archiletras.com/actualidad/espanol-en-el-sahara/> [dostęp: 23.10.2020.].

<sup>7</sup> <https://youtu.be/P2JkxyQcJKc> [dostęp: 25.10.2020., 26.10.2020.].

<sup>8</sup> P.C. Romero, *op. cit.*, s. 50.



obserwuje się zwłaszcza w dziedzinie techniki i narzędzi, motoryzacji – *cuchi* (z hiszp. *coche* – samochód), *mutur* z hiszp. *motor* – silnik), sportu, a zwłaszcza piłki nożnej *defensa* (*defensa* – obrona), sfera domowa związana z umeblowaniem: *muibli* (*mueble* – meble), *kama* (*cama* – łóżko) czy *kuna* (*cuna* – kołyska). Wśród nazewnictwa posiłków i napoi występuje m.in. *mansana* (*manzana* – jabłko) lub też *sumo* (*zumo* – sok). Wśród bardzo długiej listy zapożyczeń znaleźć można też nazwy ubrań: *czakita* (*chaqueta* – kurtka), *blusa* (*blusa* – bluza), jak również słownictwo powiązane ze szkołą: *lapis* (*lápiz* – ołówek), *bibliutika* (*biblioteca* – biblioteka). Interesującym zjawiskiem jest rozróżnienie w nazewnictwie nauczycieli przez saharyjskich uczniów – do profesora od języka arabskiego zwrócą się *mu'allim* (z arabskiego معلم – nauczyciel), a do lektora języka hiszpańskiego powiedzą *mistrui* (z hiszp. *maestro* – mistrz, choć tu w znaczeniu nauczyciel).

Morfologiczne zachowanie słów hiszpańskich w *ħassāniyyi* odpowiada zwyczajowym wzorom języka arabskiego. W związku z tym rzeczowniki przyjmują w liczbie mnogiej niemęskoosobową formę. Te same zmiany morfologiczne zachodzą w tworzeniu większości odmian, m.in. w zdrobnieniach. Na przykład wcześniej wspomniany wyraz *kama* w liczbie mnogiej przyjmuje żeńską końcówkę i staje się *kamāt*. Żeby utworzyć zdrobnienie wykorzystuje się jeden z używanych powszechnie wzorów i powstaje *akuaima*<sup>9</sup>.

Stopniowy powrót dwujęzycznych studentów Sahrawi i specjalistów przeszkolonych w Hiszpanii, na Kubie i innych krajach Ameryki Łacińskiej, w zasadniczy sposób przyczynił się do utrzymania i zróżnicowania języka hiszpańskiego, wzmacniając poziom jego edukacji i rozpowszechniając jego użycie. Obecnie wielu Sahrawi powracających ze stypendiów pełni ważne obowiązki polityczne, społeczne, administracyjne i zawodowe.

W języku hiszpańskim powstaje też poezja, literatura i muzyka Sahrawi, choć wciąż pielęgnowany jest w szczególności język ojczysty – arabski. W narodowym radiu SARD godzina dziennie zarezerwowana jest dla hiszpańskiego, a w telewizji można napotkać na kilka tłumaczonych na ten język programów, jak i wydań wiadomości.

## Zakończenie

Pomimo niekoniecznie pozytywnej, z perspektywy Sahrawi, historii stosunków hiszpańsko-saharyjskich, język hiszpański pozostał jednym z ważniejszych elementów narodowościowych zarówno Saharyjskiej Arabskiej Republiki Demokratycznej, jak również dla uchodźców żyjących w obozach na zachodzie Algierii. Z perspektywy marokańskiej, taka współpraca międzynarodowa stanowi pewnego rodzaju zagrożenie. Pomimo aktywnych imperialistycznych działań prowadzonych na tych terytoriach, Maroko musi mierzyć się z ciągłą obserwacją przez najważniejsze organizacje pozarządowe, które dają sygnał ostrzegawczy przeciwko agresywnej polityce. Jednakże warto także zwrócić uwagę, że pomimo często spotykanej krytyki konfliktu zarówno ze strony Organizacji Narodów Zjednoczonych czy samej Hiszpanii,

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 51.

Królestwo Maroka nie zaprzestało swojej działalności militarnej, a można powiedzieć, że z czasem zaczyna się ona nasilać.

Sahara Zachodnia, plemiona Sahrawi, SARD – wielu nazw używa się dziś do opisanie tej pokrzywdzonej, na tak wielu płaszczyznach, społeczności. Ciężko jest znaleźć odpowiedź na zawarte przeze mnie w tytule artykułu pytanie. Hiszpański jednak nie powrócił do Sahary Zachodniej jako echo kolonializmu. Ten język, od momentu przybycia Hiszpanów, nie przestał tam funkcjonować. Podobnie jak w przypadku języka francuskiego w Maroku, Algierii i Tunezji, pomimo swojej kolonialnej przeszłości, stał się nieodłącznym elementem tożsamości Sahrawi. Jego rzadkie występowanie w Afryce (oprócz SARD jest językiem oficjalnym w Gwinei Równikowej) zdecydowanie pomaga Saharze Zachodniej w budowaniu własnej, indywidualnej tożsamości narodowej. Oprócz tego, Hiszpanie czują pewnego rodzaju obowiązek pomocy terytoriom, które zostały przez nich najpierw wykorzystane, a później szybko opuszczone. Warto również zauważyć, że Sahara Zachodnia wspierana jest przez wiele krajów latynoamerykańskich, które pomimo napotkania wielu własnych, wewnętrznych problemów, wspomagają kraj. Mimo ciągłej niepewności i życia w zagrożeniu ze strony bliskich sąsiadów, Sahara Zachodnia należy dziś do hispanistycznej wspólnoty. Dzięki obecności języka hiszpańskiego i podobnej kolonialnej historii, Sahrawi mogą liczyć na pomoc z zewnątrz i nie pozostaną sami.

## Bibliografia

Feria García Manuel C., *El Tratado Hispano-Marroquí de amistad y comercio de 1767 en el punto de mira del traductor. Contextualización Histórica: Encuentro y Desencuentros*, Editorial Universidad de Granada, Granada 2005, s. 21.

Moya, Conchi, Awah Mahmud Bahia, *El porvenir del español en el Sahara Occidental*, Bubok Publishing S.L, Madryt 2010, s. 11.

Romero Pilar Candela, *El español en los campamentos de refugiados saharauis (Tinduf, Argelia)*, *Enciclopedia del español en el mundo. Anuario del Instituto Cervantes 2006-2007*, Instituto Cervantes, Madryt 2006, s. 48, 50-51.

## Źródła internetowe:

<https://youtu.be/P2JkxyQcJKc> [dostęp: 25.10.2020.].

<https://www.archiletras.com/actualidad/espanol-en-el-sahara/> [dostęp: 23.10.2020.].

<http://www.saharalibre.es/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=50> [dostęp: 24.10.2020.].

[https://www.usc.es/export9/sites/webinstitucional/gl/institutos/ceso/descargas/Constitucion-RASD\\_1999\\_es.pdf](https://www.usc.es/export9/sites/webinstitucional/gl/institutos/ceso/descargas/Constitucion-RASD_1999_es.pdf) [dostęp: 26.10.2020.].

Apolonia Ambroziak

ORCID: 0000-0001-5769-4267

Katedra Arabistyki i Islamistyki,

Wydział Orientalistyczny,

Uniwersytet Warszawski

## Le roman de Beyrouth Alexandre'a Najjara – opowieść o Bejrucie jako zapis dziejów i libańskiej rzeczywistości

### Abstract

**The purpose of the study entitled *Le roman de Beyrouth*. The story of Beirut as a chronicle of Lebanon's history and reality is to show the literary picture of Beirut in Alexandre Najjar's novel *Le roman de Beyrouth* (French edition: Plon, 2005; in Arabic: *Riwāyat Bayrūt*, Dār as-Sāqī 2009), an example of a saga following three generations of a middle-class Maronite family from Beirut. On the background of fictional events the analyzed work shows the history of Lebanon and its capital from the end of the 19th century to the present day. The issues raised in the novel (socio-political problems, the Lebanese cultural heritage and traditions, historical events) will be presented in a wider context, which on the one hand consists of the realities of the era in which the novel's action is set and on the other, focuses on a specific internal situation of the Land of Cedars. The aim of the paper is not a detailed literary analysis of Najjar's work, but the extraction of its content, threads and observations related to the topic indicated in the title.**

### Alexandre Najjar. Biografia autora

Alexandre Najjar (Iskandar Nağğār)<sup>1</sup>, urodzony 5 lutego 1967 roku w Bejrucie, to pochodzący z rodziny libańskich maronitów pisarz tworzący w języku francuskim. Z wykształcenia jest adwokatem specjalizującym się głównie w prawie bankowym i finansowym. Od 2006 roku kieruje „L'Orient littéraire”, literackim dodatkiem do francuskojęzycznego dziennika wydawanego w Libanie, „L'Orient-Le Jour”. Jest również członkiem Narodowej Komisji Kulturalnej UNESCO w Libanie<sup>2</sup> oraz zasiada w jury

<sup>1</sup> Na temat życia i dzieła Alexandre'a Najjara zob. R. Zein, *Dictionnaire de la littérature libanaise de langue française*, Harmattan, Paris 1999; A. Datin, „De la poésie au roman”, *Nuit blanche, magazine littéraire, Littérature libanaise*, 88, 2002, s. 41-45.

<sup>2</sup> Narodowa Komisja Kulturalna UNESCO w Libanie – od 1991 roku działa jako ALECSO – Krajowa Komisja Ligi Państw Arabskich ds. Edukacji, Kultury i Nauki (*Al-Lağna al-Waṭaniyya li-Munazzamat al-Ġāmi'a al-'Arabiyya li-t-Tarbiya*

licznych konkursów literackich, w tym Prix du roman arabe, organizowanego przez Instytut Świata Arabskiego w Paryżu<sup>3</sup>. Najjar to autor niemal trzydziestu powieści, wierszy, sztuk teatralnych oraz biografii. Jego dzieła przetłumaczono na dwanaście języków, z arabskim i angielskim na czele. Pierwszą, i jak do tej pory jedyną napisaną przez niego książką, której tłumaczenie ukazało się w języku polskim, jest *Kaddafi. Anatomia tyrana* (Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2012).

Twórczość pisarza charakteryzuje różnorodność tematyczna – Najjar pisze powieści historyczne (na przykład *Phénicia*, Paris 2008), podróżnicze (*Les anges de Millesgården. Récit de voyage en Suède*, Paris 2013), szpiegowskie (*Lady Virus*, Paris 2012), autobiograficzne (*Le silence du ténor. Enfance libanaise*, Paris 2007), polityczne (*L'enfant terrible. Michel Zaccour 1896-1937*, Beyrouth 2010), czy też religijne (*L'Homme de la Providence. Abouna Yaacoub*, Beyrouth 2013). Tworzy także poezję (*Un goût d'éternité*, Beyrouth 2011) i sztuki teatralne (np. *Le Crapaud* FMA 2001).

Istotną częścią działalności literackiej Najjara są dzieła poświęcone Ğubrānowi Ḥalīlowi Ğubrānowi, jednemu z najsłynniejszych libańskich pisarzy XX wieku, przedstawicielowi szkoły syryjsko-amerykańskiej. Do pozycji mu poświęconych zaliczają się: *Awraq Ğubrāniyya* (Bayrūt 2006), *Khalil Gibran. Œuvres complètes* (Paris 2006), biografia *Khalil Gibran. L'auteur du Prophète* (Paris 2005), słownik *Qāmūs Ğubrān Ḥalīl Ğubrān* (Bayrūt 2017) oraz *Sur les traces de Gibran* (Beyrouth 2011).

Autor otrzymał liczne nagrody literackie, zarówno o zasięgu lokalnym, jak i międzynarodowym, w tym Nagrodę Hervé Deluen<sup>4</sup> przyznaną przez Akademię Francuską za wybitne zasługi w promowaniu idei Frankofonii. Ponadto w 2010 r. został uhonorowany francuskim Orderem Sztuki i Literatury (Ordre des Arts et des Lettres)<sup>5</sup>.

## O powieści *Le roman de Beyrouth*

*Le roman de Beyrouth* została wydana w 2005 roku przez paryskie wydawnictwo Plon, a jej arabskie tłumaczenie – *Riwayāt Bayrūt*, ukazało się cztery lata później w bejruckiej oficynie Dār as-Sāqī. Jest to powieść historyczno-obyczajowa, w której Najjar, na tle fikcyjnych sytuacji z życia trzech pokoleń maronickiej rodziny libańskiej z klasy średniej, kreśli literacki wizerunek dziejów Bejrutu od końca XIX wieku aż do czasów współczesnych. Fabuła utworu osadzona jest w kontekście przemian na gruncie społeczno-politycznym, jakim podlega nie tylko sama stolica, ale i cały kraj. Zaliczyć do nich można

---

*wa-t-Ṭaqāfa wa-l-'Ulūm*). Do jej zadań należy m.in. doradztwo departamentom ministerialnym i pośrednictwo między krajowymi organami związanymi z domeną edukacji i kultury a UNESCO i ALECSO.

<sup>3</sup> Instytut Świata Arabskiego w Paryżu (ar. *Ma'had al-'Ālam al-'Arabī*, fr. *Institut du monde arabe*) – francuska instytucja kulturalna, otwarta w 1987 roku przez prezydenta François Mitterranda; działa przy niej biblioteka i muzeum poświęcone cywilizacji arabsko-muzułmańskiej. Instytut wydaje również przegląd aktualności kulturalnych i artystycznych „Qantara”.

<sup>4</sup> Nagroda przyznawana przez Akademię Francuską (najbardziej prestiżowe, założone w XVII wieku francuskie stowarzyszenie literackie) od 2007 roku literatom, literaturoznawcom oraz wszystkim osobom zajmującym się promocją języka francuskiego.

<sup>5</sup> Wszystkie informacje biograficzne pochodzą z oficjalnej strony internetowej autora: *Alexandre Najjar – Ecrivain Protéiforme*, <http://www.najjar.org/>, [dostęp: 30.11.2020.].

między innymi: dominację Imperium Osmańskiego na terenie Wielkiej Syrii, okres Wielkiego Libanu pod mandatem francuskim, ogłoszenie niepodległości Republiki Libańskiej w 1943 roku i czas gospodarczej prosperity, napięcia na tle religijnym, wojnę domową 1975-1990.

Pierwszym bohaterem pojawiającym się w prologu powieści jest Philippe – starszy, niewidomy już mężczyzna, który, wyciągnąwszy dokumenty oraz stare zdjęcia, relacjonuje dziennikarzowi los życia swojego oraz przodków. Używa przy tym wyrażenia *kane ya makane fi qadim el-zamane...*<sup>6</sup>, powszechnie znanej formuły wypowiedzianej przez *hakawatich* (*ḥakawātī*), ludowych gawędziarzy snujących obszerne, żywiołowe opowieści o przygodach dawnych arabskich bohaterów.

Początek rozdziału pierwszego – *Révolution*, stanowiącego punkt wyjścia do właściwej historii ukazanej w powieści, przypada na rok 1858, gdy doszło do wybuchu rewolty maronickich chłopów z Keserwanu (*Qadā' Kasarwān*), dystryktu leżącego w zachodnim Libanie na północ od Bejrutu. Obciążona wysokimi podatkami ludność zbuntowała się na skutek surowej polityki feudalnej. Roukoz, bohater powieści i jednocześnie dziadek Philippe'a, postanowił dołączyć do rebelii porównywanej przez narratora do Wielkiej Rewolucji Francuskiej, a jej charakter – do działalności samego Chrystusa:

„On wszystko reformował, głosił, że ostatni będą pierwszymi, niósł pomoc wykluczonym i biednym, chwalał kobiety i dzieci, pozwolił na swoją bohaterską śmierć, przyjął Dobrego Łotra do Swojego Królestwa...”<sup>7</sup>.

Aby uargumentować zasadność buntu i upewnić bohatera w swoich poczynaniach, jeden z duchownych odczytał również Roukozowi słynny fragment Ewangelii o wygnaniu przez Jezusa kupców ze świątyni:

„Chrystus jest sprawiedliwy i dobry. Wszystko, co stanowi przeciwieństwo sprawiedliwości i dobra jest więc sprzeczne z Jego wolą. Kościół nie może siedzieć z założonymi rękoma w obliczu upokorzeń, których doznajecie”<sup>8</sup>.

Rozdział ten traktuje także o dramatycznych zajściach z 1860 roku, a mianowicie o masakrze tysięcy chrześcijan z rąk druzów dokonanej przy pomocy wojsk tureckich. Konflikt zakończyła dopiero wojskowa interwencja Francji, wielowiekowego sojusznika libańskich maronitów, zaś konsekwencją tych działań było ustanowienie Mutasarrifat Górnego Libanu (Mutaṣarrifiyyat Ġabal Lubnān), okręgu administrowanego przez chrześcijańskiego gubernatora. Wśród uchodźców zbiegających do stolicy, aby uchronić się przed prześladowaniami, znalazła się Laila, narzeczona Roukoza. Para zamieszkała wraz z rodziną przy słynnym bejruckim Placu Męczenników, wówczas pod nazwą „Plac Armat” (ar. Sāḥat al-Madfa'). Zakochani pobrali się, po czym wkrótce doczekali się dwójki dzieci, w tym Eliasa, ojca Philippe'a.

Następny rozdział, *L'Occupation*, poprzedza fragment wiersza *Dead are my people*, opublikowanego w 1916 roku w gazecie „Al-Funūn” (Sztuka) autorstwa Ġubrāna Ḥalīla Ġubrāna, z którego dorobku literackiego Najjar wielokrotnie czerpie inspirację:

<sup>6</sup> „Pewnego dnia, dawno temu...” (dialekt libański). A. Najjar, *Le roman de Beyrouth*, Editions Plon, Paris 2005, s. 16.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 24. Wszystkie przekłady zostały wykonane przez Apolonię Ambroziak na podstawie francuskiego oryginału.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 26.

„Moi rodacy umierają, a ja, żyjący jeszcze, opłakuję ich w samotności... Niektórych pokonał miecz, innych głód, a ja jestem w tym dalekim kraju, pośród szczęśliwych ludzi śpiących w wygodnych łóżkach”<sup>9</sup>.

Powyższy cytat nawiązuje do tragedii będących udziałem Libańczyków podczas I wojny światowej: bombardowaniu Bejrutu przez Włochów w lutym 1919 roku, blokadzie morskiej przez Aliantów, klęsce głodu i epidemii tyfusu. Na tym tle historycznym toczą się dalsze losy rodziny. Czytelnik dokładniej poznaje Eliasa i jego żonę Alice zamieszkałych w eleganckiej kamienicy Sarkisa. Philippe opowiada o działalności zawodowej ojca, szanowanego, pełnego pasji lekarza, który swoją pracę traktował jako apostołat i poświęcał się jej bez reszty. Rodzina zawiera znajomość z nowymi sąsiadami, mecenasem Kamelem i położną Najlą Sidani. Początkową nieufność Alice wobec sunnickich lokatorów zastępuje wkrótce szczerą zażyłość między dwiema rodzinami. Zanim jednak dochodzi do zacieśnienia więzi, między Eliaszem a jego żoną wywiązuje się zabawny dialog, będący ilustracją wzajemnych uprzedzeń pomiędzy przedstawicielami religii obecnych w Libanie:

„Mój Boże! Muzułmanie w kamienicy!, wykrzyknęła matka, wznosząc ręce ku niebu. I co z tego?, zapytał z konsternacją w głosie ojciec. [...] Cieszę się, że mamy mułmanów za sąsiadów. Przynajmniej uda ci się ich poznać!”<sup>10</sup>.

Po zakończeniu I wojny światowej oraz upadku Imperium Osmańskiego nastąpiła proklamacja Wielkiego Libanu pod mandatem francuskim, co spotkało się z aprobatą Eliasa, który jednocześnie zdawał sobie sprawę z politycznych wyzwań, jakie stały przed tą nowopowstałą formą państwa znajdującego się na niewielkim, lecz wyjątkowo zróżnicowanym etnicznie i religijnie terenie:

„Ojciec poczuł napływające mu do oczu łzy. Liban został nareszcie uznany za autonomiczne i suwerenne państwo. Jaka jest jednak przyszłość narodu-mozaiki sformowanego z mnogości wspólnot religijnych ze sprzecznymi ideami, narodu złożonego z jednostek, których przynależność wyznaniowa zbyt często góruje nad narodową?”<sup>11</sup>.

Zgodnie z opisami umieszczonymi w utworze, pod rządami Francuzów Bejrut podniósł się z ruin i stał się znacznie piękniejszy. W życiu prywatnym głównych bohaterów również zaszła zmiana – doczekali się trójki potomków: Mony, Philippe’a i Josepha „Joego”. Narrator snuje opowieść o swoim szczęśliwym dzieciństwie wypełnionym zabawą z rodzeństwem oraz przyjacielem Ziadem, synem państwa Sidanich.

Okres dziecięcej beztroski zastępują młodzieńcze losy protagonistów przedstawione w rozdziale czwartym (*L’Indépendance*). Bohaterowie u progu dorosłości musieli odnaleźć się w realiach lat 30. i 40., kiedy zaczęły kształtować się nowe stronnictwa i partie polityczne o różnych zapatrywaniach na dalszą przyszłość kraju dążącego do pełnej niepodległości. Jedną z takich organizacji były Falangi Libańskie (*Ḥizb al-Katā’ib al-Lubnāniyya*), a do ich bojówek zapisał się Joe, brat Philippe’a. Elias, ojciec chłopaka, wielokrotnie potem wyrażał się z dezaprobatą o decyzji zafascynowanego militariami

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 77-79.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 100.

i wojskiem syna, uważając ten ruch za „faszystowski”, z kolei Joe deklarował zdecydowany sprzeciw wobec zdobywających w kraju coraz większą popularność ideologii komunizmu oraz panarabizmu.

W końcu, po formalnym ogłoszeniu odzyskania niepodległości Libanu od Francji w 1941 roku, dwa lata później (22 listopada 1943) nastąpiło rzeczywiste jej uznanie, co zapoczątkowało nowy okres nie tylko w dziejach kraju, ale i w życiu głównego bohatera pracującego dla francuskojęzycznej gazety „Le Jour”. Zatrudnienie na wspomnianym stanowisku pozwoliło mu stawiać pierwsze kroki w wymarzonym zawodzie dziennikarza. Jednocześnie narrator prowadził opatrzone własnym komentarzem prywatne zapiski, stanowiące swojego rodzaju kronikę najważniejszych wieści z kraju i ze świata, na którą złożyły się między innymi wydarzenia takie jak koniec II wojny światowej czy też uroczysta defilada wojskowa podczas libańskiego Święta Niepodległości.

W dalszej kolejności narracja skupia się na wątku miłosnej relacji Philippe’a i Nour, córki państwa Sidanich, a zarazem siostry jego przyjaciela, Ziada. Z powodu różnic wyznaniowych (Philippe – chrześcijanin maronita i Nour – muzułmanka sunnitka) para przez kilkanaście miesięcy ukrywała swój związek, wiedząc, że wiadomość o nim wywołałaby negatywne reakcje bliskich, pomimo serdecznych relacji panujących pomiędzy obiema rodzinami. Dodatkową przeszkodę stanowił brak możliwości zawarcia małżeństwa cywilnego na terenie Libanu, wobec czego zakochani postanowili wyjechać w tajemnicy na Cypr i tam pobrać się wyłącznie w obecności urzędnika. Taka praktyka stosowana obecnie przez młodych Libańczyków to jedyne rozwiązanie problemu par mieszanych, który jest dość powszechny w tym wielowyznaniowym państwie. Philippe’a i Nour dzieliła jednak nie tylko religia, lecz także odmienne poglądy polityczne. W małżeństwie zaczęło dochodzić do coraz poważniejszych konfliktów, co skończyło się kilkuletnim okresem separacji. Kroplą, która przelała czarę goryczy, był moment, kiedy kobieta zdecydowała się na dołączenie do Libańskiej Partii Komunistycznej (Al-Ḥizb aš-Šuyūṭi al-Lubnānī).

W 1975 roku wybuchła trwająca piętnaście lat libańska wojna domowa, która zrujnowała stolicę i całkowicie odmieniła los jej mieszkańców:

„Bejrut był w agonii. Zniszczone domy, dziurawe jak szwajcarski ser budynki przeszyte kulami, odcięte drogi, barykady... [...] Mojego bólu nie dało się opisać. Doznałem podobnego uczucia jak wtedy, gdy zmarł mój ojciec: straciłem część siebie...”<sup>12</sup>.

Powojenne realia zupełnie nie przypominały tych sprzed konfliktu. Znacznym zniszczeniom uległa kamienica Sarkisa – dom rodzinny Philippe’a, a Plac Armat, charakterystyczny symbol położony w samym centrum stolicy, który podczas działań wojennych stanowił linię demarkacyjną pomiędzy muzułmańskim a chrześcijańskim terytorium Bejrutu, stał się nie do poznania:

„To, co zobaczyłem, przeraziło mnie: plac w ruinie, opuszczony deptak porośnięty chwastami, barykady i wzgórza piasku, szkielety zwapniałych samochodów i rozerwanych, oszpeconych, zdeformowanych przez bomby budynków”<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 307.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 334.

Końcowa część powieści przedstawiona została w formie dziennika dokumentującego wydarzenia mające miejsce w 2000 roku, a więc na początku nowej epoki dla świata i Libanu, a jednocześnie u schyłku życia głównego bohatera, który spisuje swoje spostrzeżenia dotyczące stolicy Kraju Cedrów – świadka i zarazem biernego uczestnika niedawnej wojny i wielokrotnych, często gwałtownych zmian społeczno-politycznych. Philippe kończy opowieść o swoim życiu, mieście oraz przodkach, podkreślając, że przekazana przez niego historia stanowi wyraz jego przywiązania i miłości do Libanu i rodzinnego miasta, Bejrutu.

## Życie codzienne i obyczajowość libańska w *Le roman de Beyrouth*

W powieści Najjar poświęca wiele miejsca opisom codzienności wykreowanych przez siebie postaci, co umożliwia czytelnikowi poznanie libańskiej kultury. Jednym z podstawowych elementów precyzyjnie sytuujących akcję w Kraju Cedrów jest język, jakim posługują się bohaterowie – arabski, a konkretnie dialekt libański.

Istotną część śródziemnomorskiego stylu życia Libańczyków stanowi ich ciesząca się międzynarodowym uznaniem kuchnia. W *Le roman de Beyrouth* można odnaleźć niezliczone nazwy arabskich potraw deserów i napojów, a ich pojawieniu się towarzyszą wspomnienia o długich kolacjach, rozmowach, biesiadach i świątach religijnych spędzanych w gronie najbliższych. W powieści występuje na przykład opis zwyczaju libańskich maronitów związany z obchodami Wielkiego Piątku, kiedy przygotowują oni *kebbé haziné* (*kibba ḥazīna*) – „smutne kotleciki” z dyni. Poprzez nagromadzenie fragmentów, gdzie wzmiankowane są obyczaje kulinarne Libańczyków, Najjar zdaje się podkreślać znaczenie „wspólnoty stołu” w kulturze arabskiej i przywiązanie do wynikających z niej tradycji.

W utworze poruszona została także problematyka społeczna. Konserwatywne, utrzymywane przez bliskowschodnie społeczeństwo libańskie przekonania dotyczące roli kobiet i mężczyzn obrazuje chociażby przytoczone na kartach powieści przysłowie *ham el banat lil mamat* („cóрки zawsze będą kłopotem dla swoich matek”)<sup>14</sup>. Dlatego właśnie, kiedy jako pierwszy rodzi się Philippe, jego ojciec odetchnął z ulgą, wiedząc, że męski potomek w rodzinie stanowi gwarancję jej ciągłości oraz zachowania należącego do niej majątku.

## Dialog międzyreligijny w powieści

Tym, co szczególnie wyróżnia Liban na tle innych państw regionu, jest jego zróżnicowanie religijne, nie zawsze idące w parze z pokojową koegzystencją przedstawicieli poszczególnych wyznań. Kulminacyjnym punktem napięć na tym tle pozostaje wojna domowa z lat 1975-1990. Odmienny stosunek do innowierców odzwierciedlają dyskusje rodziców Philippe’a, które wypełniły ich dom po

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 103.



sprowadzeniu się do kamienicy „obcego” elementu – sunnickiej rodziny Sidanich. Żona maronickiego doktora przez całe dotychczasowe życie nie miała do czynienia z muzułmanami, nie znała więc w ogóle zasad islamu. Czuła jednak przed nim lęk, dlatego wołała pozostawać wyłącznie w dobrze znanym gronie wyznawców swojego kościoła:

Moja matka nigdy nie wychodziła z domu we wtorki – według niej, dzień ten stał się przeklęty od wtorku 29 maja 1453 roku, daty upadku Konstantynopola, religijnej stolicy chrześcijańskiego Wschodu. Ojciec natomiast, z racji wykonywanego zawodu lekarza, utrzymywał silne kontakty z rodzinami sunnickimi, szyickimi i druzyjskimi. Nie przywiązywał wagi do religii swoich pacjentów, z takim samym oddaniem lecząc Alego, Mohameda, Davida czy Georges’a. Czy ten wewnętrzny zmysł tolerancji zawdzięczał pobytowi we Francji? Myślę, że tak. Podczas studiów medycznych w Paryżu, spotykając studentów z całego świata, zrozumiał drogą Republice ideę laickości<sup>15</sup>.

Po poznaniu sąsiadów, jego żona również wyzbyła się większości uprzedzeń, zachowując jednak niewielką dozę ostrożności, tak jakby przeczuwała coś, co nastąpiło jakiś czas potem: związek swojego syna i córki sąsiadów, Nour. Gdy młodzi zdali sobie sprawę, że łączy ich uczucie, początkowo wcale nie brali pod uwagę przeszkody uniemożliwiającej zawarcie małżeństwa – różnicy wyznania – znali się bowiem od najmłodszych lat i nigdy nie rozpatrywali tego faktu w kategoriach ewentualnego problemu. Jego istotę uświadomiła im dopiero uwaga Ziada, brata Nour:

„Kobieta zmieniająca religię przy ślubie z chrześcijaninem łamie zakaz, stając się wiarołomczynią. Wydaje mi się, że jest o tym wspomniane w surze »Krowa«. Taki czyn to *riddat* – apostazja!”<sup>16</sup>.

W rozmowie z ukochaną, Philippe wyraża swoją krytyczną opinię o społeczeństwie kierującym się stereotypami oraz o nieudolności państwa libańskiego, nieskutecznego w szukaniu realnych rozwiązań politycznych, raczącego za to swoich obywateli wyłącznie wyświechtanymi frazesami:

„Nasza osobista porażka symbolizowała porażkę całego kraju, idei koegzystencji i jedności narodowej – *al wahda al-watania*, oraz tego, co nazywamy *al aaich el mouchtarak*, czyli życiem we wspólnocie. Pakt Narodowy i powtarzane przez naszych rządzących hasła o braterstwie i solidarności, nagle wydały mi się zupełnie puste i iluzoryczne”<sup>17</sup>.

Wspomniane sceny z powieści Najjara prezentują wiele postaw Libańczyków wobec swoich rodaków innej wiary i są dowodem na to, że obywatele libańscy tworzą społeczeństwo oparte na sektarianizmie (życiu w obrębie małych wspólnot, nierzadko przy jednoczesnej dyskryminacji innych grup), co niesie dla tego narodu poważne, często bardzo negatywne konsekwencje. Przyczyn tego stanu można upatrywać w niedoskonałym systemie politycznym, który nie zapobiegł w wystarczający sposób frustracjom prowadzącym do wyniszczającej wojny domowej oraz w ingerencji obcych sił (kolejno osmańskich, francuskich, palestyńskich, syryjskich) w wewnętrzne sprawy Libanu. Nie jest to jednak cała prawda o sytuacji panującej w kraju, o czym świadczą pewne zjawiska obecne w powieści Najjara,

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 77-78.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 291.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 293.

takie jak małżeństwa mieszane, nawiązywanie więzi międzysąsiedzkich, uczucia sympatii wobec wyznawców innych religii czy też zwyczajna, ludzka solidarność w trudnych czasach.

## Jedność narodowa a konflikty społeczno-polityczne w *Le roman de Beyrouth*

Do szczególnie trudnych okresów w historii kraju należy zaliczyć wojnę domową, która doprowadziła do pogłębienia istniejących już wcześniej antagonizmów między libańskimi chrześcijanami, muzułmanami i друзami, a później także uchodźcami z Palestyny. Przykładem odmiennej interpretacji dotyczącej innego istotnego wydarzenia jest scena ukazująca wybuch gorącego sporu politycznego wokół sprawy palestyńskiej po 1948 roku i działalności fedainów przybyłych na terytorium Libanu. Podczas jazdy miejskim autobusem, narrator śledzi burzliwą kłótnię między dwoma pasażerami – sympatykiem prawicowych, chrześcijańskich Falang Libańskich i zwolennikiem lewicowych, komunizujących ugrupowań muzułmańskich. Dyskusja toczy się w sposób bardzo zapalczywy, co świadczy o skali podziałów ideowych w narodzie libańskim:

– „Jakim prawem nasi żołnierze powstrzymują fedainów przed przeprowadzaniem akcji zbrojnych przeciwko Izraelowi? – Palestyńczycy czują się jak u siebie! Jeśli uważają, że Liban jest ziemią zastępczą, to grubo się mylą. Niech idą robić wojnę gdzie indziej! Oni mają prawo do powrotu do siebie, a my mamy prawo do pozostania u siebie!”, odparował agresywnym tonem jego sąsiad. „– Ty faszysto! Wy, falangiści, od zawsze byliście wicherzycielami! – Wła kalb! Ty kundlu!”, krzyknął komunista, wymachując pięścią. „Zobaczysz, ten kraj nie pozostanie taki na długo. Zielony cedr w środku libańskiej flagi już wkrótce stanie się czerwony! – Khayén! Zdrajca! Po moim trupie! Nigdy nie uda ci się zmienić naszej flagi”, zripostował falangista, a jego oczy nabiegły krwią<sup>18</sup>.

W podobny sposób różnicę poglądów panujących w środowiskach muzułmańskich i chrześcijańskich ilustruje rozmowa podczas kolacji u Alice i Eliasa, na którą postanowili zaprosić swoich nowych sąsiadów, Najlę i Kamalę Sidanich. Wymiana zdań, która wywołała konsternację u obu stron, dotyczyła możliwości interwencji krajów europejskich w celu wydalenia osmańskiej administracji z libańskiego terytorium po I wojnie światowej:

„Zbawienie przyjdzie z Europy. Tylko Francja i Anglia mogą usunąć Osmanów!”, zauważył ojciec, zajmując miejsce. „Nie jestem tego pewien. Arabski bunt ogłoszony przez księcia Husseina i pokierowany przez jego synów – Abdallaha, Fayçala i Zeida razem z pułkownikiem Lawrencem, wydaje się przynosić owoce”, odpowiedział Kamal. „Jeśli ma to na celu ustanowienie arabskiego królestwa – nie, dziękuję!”, skontrowała moja matka. [...] Wypowiedziała to zdanie spontanicznie, co obnażyło jej nieufność wobec muzułmanów<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 300-301.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 80-81.

Z powyższego przykładu wynika, że obie strony sporu wyrażają to samo pragnienie, czyli koniec panowania Imperium Osmańskiego nad ojczystą ziemią, lecz rozważane przez rozmówców sposoby jego realizacji są zgoła odmienne. Wynika to z faktu, iż według maronitów kontakty z Zachodem to szansa, natomiast sunnitom zależy na zbudowaniu nowego Libanu zgodnie z ideą panarabizmu, zakładającą prowadzenie wspólnej polityki przez wszystkie państwa arabsko-muzułmańskie.

Różnice te przestały mieć jednak znaczenie, gdy wreszcie doszło do odzyskania niepodległości będącej wynikiem pracy u podstaw wybitnych działaczy politycznych, którzy wznieśli się ponad wszelkie podziały. Nikt nie miał wątpliwości, że oto dokonał się historyczny, niezwykle radosny moment, scalający Libańczyków w jeden naród:

„Na Placu Armat zaroilo się od ludzi. Tysiące Libańczyków wiwatowało na cześć bohaterów niepodległości, machając nową, powielaną na jedwabiu, płótnie lub papierze flagą. Widzę Riada Solha z tarbouchem na głowie, noszonym dumnie również przez jego zwolenników, oraz stojącego na balkonie Małego Seraju szajcha Bécharę, który pozdrawiał szalejący tłum”<sup>20</sup>.

Przycoczony fragment świadczy o tym, iż mimo oczywistych rozdzźwięków między Libańczykami kierującymi się na co dzień interesami własnej wspólnoty religijnej, a nawet klanowej, w ważnych momentach usiłują oni dążyć do zjednoczenia narodowego i osiągnięcia powszechnej zgody.

## Zakończenie

Istnieje pewna niezaprzeczalna trudność w skrótowym objaśnieniu skomplikowanych dziejów Kraju Cedrów, co trafnie oddaje zdanie z powieści *Le roman de Beyrouth*: „Jeśli rozumiecie coś z historii Libanu, to znaczy, że ktoś wam to źle wytłumaczył”<sup>21</sup>. To małe państwo, przez innych postrzegane za ledwie jako „punkcik na mapie i omyłkowy wypadek historii”<sup>22</sup>, odgrywa znaczącą na Bliskim Wschodzie rolę, przede wszystkim ze względu na swoje bogate dziedzictwo kulturowe, ślady świetności dawnych cywilizacji oraz działalność libańskich uczonych, duchownych, przywódców politycznych czy artystów. To także styk wielu kultur i obyczajów, które z łatwością można dostrzec, obserwując wielkomięjski krajobraz pełnego kontrastów Bejrutu, gdzie „półksiężyc meczetu i krzyż kościoła widniały na jasnym niebie; można by rzec, że na siebie nachodziły”<sup>23</sup>.

Libańskim mikrokosmosem można nazwać kamienicę Sarkisa, dom głównych bohaterów, doskonale obrazuje on bowiem libańską rzeczywistość, w której obok siebie żyją ludzie różnego pochodzenia etnicznego i wyznania, tworząc razem barwną mieszankę kulturową. Na pierwszym piętrze budynku rezydował Samuel, reprezentant niewielkiej wspólnoty żydowskiej w Bejrucie. Na poziomie czwartym, wraz ze słynącą z niezwyklej urody czerkieską żoną Jenset, zamieszkał natomiast Ormianin, skrzypek

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 184-185.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 213.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 97.

Zadig. Kamienica posiadała także swojego dozorcę, sympatycznego Egipcjanina Naguiba, który w zabawny sposób kaleczył powszechnie używany przez wykształconą część społeczeństwa język francuski. Na tym wzorcowym i wręcz sielankowym wizerunku libańskiej codzienności pojawiła się rysa, gdy tuż przed wojną domową Samuel postanowił wyprowadzić się do Nowego Jorku. Przyczyn tej decyzji można upatrywać w stale rosnącym po 1948 roku uczuciu wrogości Arabów wobec lokalnej mniejszości żydowskiej. Ten incydent jeszcze bardziej podkreśla potrzebę akceptacji innych w tak zróżnicowanym społeczeństwie, jakiego częścią są Libańczycy:

„Liban kochamy poprzez nasze różnice. Jeśli chcemy przetrwać, musimy wręcz nauczyć się, jak pokochać je same”<sup>24</sup>.

Z przytoczonych powyżej licznych wydarzeń wyłania się, ukazany przez Najjara za pomocą fikcji historycznej, barwny obraz Republiki Libańskiej jako kraju wyjątkowo różnorodnego, którego mieszkańcy, przywiązani do wąskiego kręgu własnej wspólnoty, stanowią jednocześnie część istnej mozaiki poglądów i tożsamości. Istnieje więc zarówno Liban chrześcijański, jak i muzułmański; należący do kultury Zachodu i Wschodu; mniej lub bardziej świecki i religijny, postępowy i zachowawczy; i w końcu – całkowicie podzielony przez konflikty wewnętrzne i zewnętrzne, a z drugiej strony zjednoczony pod wspólną flagą z wizerunkiem drzewa cedrowego.

Warto podkreślić, iż *Le roman de Beyrouth*, poza konwencjonalnymi opisami wydarzeń rozgrywających się w stolicy, przybliży również przede wszystkim szereg całkowicie odmiennych wizji świata reprezentowanych przez Libańczyków wywodzących się z różnych grup społecznych, politycznych i wyznaniowych. Podsumowując, Najjar w swojej powieści starał się oddać zdumiewająco wielopoziomowe, będące jednocześnie przekleństwem i błogosławieństwem zróżnicowanie Libanu – kraju, w którym nierozwiązane problemy z przeszłości ciągle mają wpływ na jego burzliwą teraźniejszość.

## Bibliografia

Alexandre Najjar – *Ecrivain protéiforme*, <http://www.najjar.org/> [dostęp: 30.11.2020.].

Datin Armelle, „De la poésie au roman”, *Nuit blanche*, magazine littéraire, Littérature libanaise, 88, 2002, s. 41-45.

Dotoli Giovanni (Ed.), *Le Récit méditerranéen d'expression française, 1945-1990*, Didier Érudition, Paris 1997.

Interview de Alexandre Najjar. *L'Optimisme filial*, <http://ccuruguayolibanes.com.uy/content/alexandre-najjar> [dostęp: 30.11.2020.].

Iskandar Nağğār... *Riwāṭ 'alā durūb al-mu'ānāt*, <https://www.elfann.com/news/show/3411/%7B%7Burl%7D%7D> [dostęp: 30.11.2020.].

Kassir Samir, *Histoire de Beyrouth*, Fayard, Paris 2012.

Najjar Alexandre, *Dictionnaire amoureux du Liban*, Plon, Paris 2014.

Najjar Alexandre, *Le roman de Beyrouth*, Plon, Paris 2005.

Min al-maktaba al-'ālamīyya, *Riwāyat Bayrūt*, <https://www.albayan.ae/paths/books/2006-11-13-1.875792> [dostęp: 30.11.2020.].

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 281.

Savigneau Josyane, *Alexandre Najjar, le Liban au cœur*,  
[https://www.lemonde.fr/livres/article/2005/03/03/alexandre-najjar-le-liban-au-c-ur\\_400263\\_3260.html](https://www.lemonde.fr/livres/article/2005/03/03/alexandre-najjar-le-liban-au-c-ur_400263_3260.html)  
[dostęp: 30.11.2020.].

Zein Ramy, *Dictionnaire de la littérature libanaise de langue française*, Harmattan, Paris 1999.



Katarzyna Andrys  
ORCID: 0000-0002-0612-2565

## Aspekty kreowania wizerunku przez rządzących w Egipcie po 1952 r.

### Abstract

**This paper presents the mechanisms of Egypt's image policy after 1952, when the overthrown monarchy was replaced by a republic system.**

**The image creation and impression management policy are all of the activities performed by a public figure in order to promote and maintain itself in a political life. It consists of: statements, gestures, specific actions, contacts with other participants of the political scene and the appearances of the politician and his family. It is a specific type of political behaviour which leads to the desired results. Additional functions of image policy in Egypt are: promoting certain values, e.g. Islamic or pan-arab values, building a community, creating an enemy (Israel, "West", foreigners), mobilizing people at specific moments, intimidating citizens and manipulating them.**

**The article consists of an introduction and six chapters. Chapters from 2-6 present the impression management policy of Egyptian presidents. The first chapter presents a brief historical outline.**

### Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie mechanizmów polityki wizerunkowej Egiptu po 1952 r. Przyjęta cezura stanowi punkt zwrotny w historii najnowszej Egiptu. To właśnie wtedy obalona monarchia została zastąpiona przez republikę.

Polityka wizerunkowa jest ogółem działań, jakie czyni podmiot w celu jego wypromowania się i utrzymania w życiu politycznym<sup>1</sup>. Na kreowanie wizerunku składają się m. in. wypowiedzi, gesty, określone postępowanie, kontakty z innymi uczestnikami sceny politycznej oraz wygląd polityka i jego rodziny. Jest ona konkretnym rodzajem zachowania polityków, stosowanym w celu otrzymania pożądanych wyników. Ma ścisły związek z działalnością danego podmiotu oraz tym, jak jest

---

<sup>1</sup> K. Giereło, „Wizerunek (image) polityka – teoria i praktyka, w: B. Ociepka (red.), *Public relations w teorii i praktyce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 20.

postrzegany<sup>2</sup>. Do dodatkowych funkcji polityki wizerunkowej w Egipcie można zaliczyć: promowanie określonych wartości np. muzułmańskich bądź panarabskich, budowanie wspólnoty, kreowanie wroga (Izrael, „zachód”, obcokrajowcy), mobilizacja ludności w konkretnych momentach, zastraszanie obywateli i manipulacja.

Artykuł składa się ze wstępu i sześciu podrozdziałów, w których omówione jest kreowanie wizerunku własnego i państwa przez poszczególnych egipskich prezydentów. W pierwszym podrozdziale przedstawiony jest krótki rys historyczny, obrazujący kontekst zmiany kierunku w egipskiej polityce, który nastąpił po przewrocie Wolnych Oficerów.

Metodą badawczą zastosowaną w artykule jest analiza jakościowa źródeł w j. arabskim, angielskim i polskim. Narzędziem pomocniczym była obserwacja własna autorki poczyniona podczas 3-letniego pobytu w Egipcie (2015-18).

Przy zapisie imion i nazwisk arabskich posłużono się uproszczoną pisownią, która najczęściej występuje w polskiej literaturze. Specjalistyczna transkrypcja ISO została zastosowana przy zapisie cytatów z arabskiej literatury. Zdjęcia pochodzą ze zbiorów własnych autorki.

## Przewrót Wolnych Oficerów – zmiana kierunku w polityce wizerunkowej.

Od końca XIX w. aż do nacjonalizacji Kanału Sueskiego w 1956 r. Egipt z różnym natężeniem pozostawał w brytyjskiej strefie wpływów politycznych i gospodarczych. Wielka Brytania zdecydowała się przyznać Egiptowi formalną niepodległość w 1922 r. poprzez wydanie jednostronnej deklaracji, która została odrzucona przez egipskie środowiska nacjonalistyczne. Dokument zawierał zasadnicze ograniczenia dla egipskiej suwerenności, m. in. Wielka Brytania zachowywała kontrolę nad strategicznie ważnymi połączeniami komunikacyjnymi czy podejmowała się obrony Egiptu w razie agresji<sup>3</sup>. Koniec XIX w. oraz początek XX w. to również początek rozwoju egipskiego nacjonalizmu. Idee „Egiptu dla Egipcjan” propagował już Ahmad Urabi, inicjator narodowowyzwoleńczego powstania, stłumionego przez Brytyjczyków w 1882 r. Innym ważnym przejawem odzyskania pełnej suwerenności przez Egipt była działalność partii Wafd (arab. delegacja), której założycielem był Sa’ad Zaghlul. W listopadzie 1918 r. przewodził on delegacji, która udała się do wysokiego komisarza Reginalda Wingate’a z postulatami przyznania Egiptowi pełnej suwerenności państwowej. Strona brytyjska odrzuciła te żądania oraz odmówiła rozmów na ten temat z rządem egipskim. Wydarzenie to uznaje się za faktyczny początek działalności Partii Wafd. Postawa Wielkiej Brytanii wywołała oburzenie społeczne, a Wafd zaczęli popierać nawet umiarkowani nacjonaści. Podczas demonstracji w marcu 1919 r. Sa’ad Zaghlul wraz z kilkoma innymi ważnymi działaczami partyjnymi, został aresztowany i zesłany na Maltę. Sytuacja ta jeszcze bardziej zradyzalizowała nastroje społeczne oraz spowodowała wybuch powstania, w które

<sup>2</sup> Y.Y. Chen, W.C. Feng, „The Moderating Effect of Impression Management on the Organizational Politics – Performance Relationship”, *Journal of Business Ethics* 2008, t. 79, nr 3, s. 246.

<sup>3</sup> J. Zdanowski, *Stosunki międzynarodowe na Bliskim Wschodzie*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2012, s. 198.



zaangażowały się wszystkie warstwy społeczne. Pomimo że egipski zryw narodowo-wyzwoleńczy został relatywnie szybko i skutecznie stłumiony, to jego powszechność skłoniła Wielką Brytanię do zmiany polityki względem Kairu oraz pewnych ustępstw<sup>4</sup>.

Jednym z katalizatorów na drodze do egipskiej suwerenności była ugodowa względem Wielkiej Brytanii polityka monarchii. Egipcjacy nacjonaliści uznawali króla za marionetkę w rękach Brytyjczyków. Na niekorzyść monarchii działały również: coraz bardziej popularna po II wojnie światowej ideologia socjalistyczna, przepaść mentalna i ekonomiczna pomiędzy dworem królewskim i skorumpowanymi elitami a „zwykłym” Egipcjaninem oraz niestabilność w regionie, związana z utworzeniem państwa Izrael w 1948 r. i wybuchem pierwszej wojny arabsko-izraelskiej<sup>5</sup>. Na początku 1952 r. przez Egipt przetoczyła się fala antyrządowych demonstracji, w które zaangażowały się również radykalne ugrupowania. Na początku 1952 r. miała miejsce manifestacja antybrytyjska, której towarzyszyły groźne rozruchy uliczne. Między innymi demonstranci podpalili centrum biznesowo-handlowe w Kairze, doprowadziło to do śmierci i poważnych obrażeń wśród manifestujących. Pomimo prób uspokojenia sytuacji politycznej przez króla, kryzys coraz bardziej się pogłębiał. Od stycznia do lipca 1952 r. rząd zmienił się czterokrotnie<sup>6</sup>. Okoliczności ogólnego chaosu wykorzystała grupa tzw. Wolnych Oficerów. Z 22 na 23 lipca Gamal Abdel Naser, Anwar as-Sadat i Muhammad Nadżib wraz ze swoimi zwolennikami opanowali główną kwaterę wojskową, zaczynając tym samym zupełnie nowy rozdział w historii politycznej Egiptu. Pucz wkrótce został określony mianem rewolucji i był pierwszym przewrotem w regionie Bliskiego Wschodu, który doprowadził do całkowitej zmiany elit społecznych<sup>7</sup>. Władzę przejęła Rada Rewolucji, składająca się z 17 członków, przewodniczył jej Muhammad Nadżib. Tuż po zajęciu kwatery głównej armii, Wolni Oficerowie nadali komunikat radiowy, w którym oskarżyli króla i klasę rządzącą o korupcję, zdradę narodu i przegranie wojny z żydowskim państwem. Trzy dni później zmuszony do abdykacji król Faruk opuścił Egipt<sup>8</sup>.

## Naseryzm i Filozofia Rewolucji

Gamal Abdel Naser (Dżamal Abd an-Nasir, 1918-70) jest jednym z najbardziej rozpoznawanych przywódców bliskowschodnich. Zawdzięcza ten fakt swojej niewątpliwej charyzmie oraz panarabskim ideałom, które konsekwentnie (jednak różnym skutkiem) starał się realizować podczas swojej prezydentury. Nowy prezydent zaczął budować swój wizerunek na realizowaniu postulatów „Egipt dla Egipcjan”. Naser był bowiem pierwszym rodowitym Egipcjaninem, który stanął na czele swojego państwa od czasów podboju Egiptu przez Aleksandra Wielkiego w roku 332 p.n.e.<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> D. Madeyska, *Historia współczesna świata arabskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 115.

<sup>5</sup> J. Zdanowski, *Historia Bliskiego Wschodu w XX wieku*, Ossolineum, Wrocław 2010, s. 176.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 178.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 183.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 178, 179.

<sup>9</sup> T. Osman, *Egypt on the brink: from Nasser to Mubarak*, Yale University Press, 2010, s. 43.

Naser objął władzę w 1954 r. po nieudanym zamachu na swoje życie, zorganizowanym zgodnie z oficjalnym stanowiskiem władz przez Braci Muzułmanów. Taki scenariusz wydarzeń był zapewne korzystny dla Nasera, ponieważ odsunął on od władzy ówczesnego prezydenta Muhammada Nadżiba. Nadżib został oskarżony o sympatyzowanie ze stowarzyszeniem, a resztę swojego życia spędził w areszcie domowym<sup>10</sup>.

Poglądy głoszone przez Nasera oraz jego wizja społeczno-polityczna zyskały miano ideologii nazwanej później przez politologów i socjologów naseryzmem. Próbę wyjaśnienia swojej koncepcji oraz refleksje dotyczące przewrotu z 1952 r. Naser zamieścił w książce o wymownym tytule „Filozofia Rewolucji” (*Falsafat as-saura*), którą sam napisał w 1954 r. Składa się ona z trzech części. W pierwszej części, której początkowy podrozdział został zatytułowany „To nie jest filozofia”, Naser zaznacza, że każde wydarzenie historyczne jest wynikiem wcześniejszego, a zatem rewolucja 23 lipca była pokłosiem wcześniejszych narodowowyzwoleńczych zmagani Ahmada Urabiego w 1882 r. oraz Sa’ada Zaghlula w 1919 r. Wspomina o tym jak dojrzewał w nim pomysł i potrzeba dokonania przewrotu, który wyzwoli Egipt i Egipcjan. Naser przywołuje również wspomnienia wojny w Palestynie oraz przytacza fragment przełomowej według niego rozmowy, którą przeprowadził ze swoim współtowarzyszem z Ruchu Wolnych Oficerów, Kamalem ad-Dinem. Miał on wówczas przekazać przyszłemu prezydentowi słowa, że największym polem walki w imię Boga, nie jest Palestyna, lecz Egipt (*Mīdān al-ğihād al-akbār huwa fī Miṣr*)<sup>11</sup>. Naser wprowadza pojęcie wroga, którym jest Izrael i mocarstwa kolonialne oraz zaczyna przemycać idee panarabizmu, potrzeby zjednoczenia wszystkich Arabów na drodze do wyzwolenia spod obcych wpływów. Podkreślona zostaje potrzeba rola edukacji patriotycznej w szkołach. Naser zaznacza, że w 1952 r. w Egipcie wybuchły dwie rewolucje: polityczna i społeczna. Rewolucja polityczna była wymierzona przeciwko władzy kolonialnej oraz nieudolnym rządom króla Faruka, któremu Naser zarzuca egoizm. Jej sukces wymaga narodowej jedności oraz ducha wspólnoty. Rewolucja społeczna wiązała się ze zmianą drabiny klasowej i odsunięciem klasy obszarnej od władzy, którą od tej pory mieli sprawować uciskani<sup>12</sup>.

W drugiej części rozważań egipskiego prezydenta, która notabene niewiele różni się od poprzedniej, Naser porównuje swoją ojczyznę do chorego człowieka leżącego w zamkniętym pokoju, w którym zaczyna się robić bardzo gorąco, tak że chory niemal się dusi. Następnie przychodzi gwałtowna burza i wiatr (zmiana siły dominującej w Egipcie), który otwiera okna i drzwi, wietrząc tym samym duszny pokój, jednak chory dalej pozostaje na swoim miejscu<sup>13</sup>. Naser zaznacza, iż głównym problemem Egiptu było to, że nie zarządzili nim Egipcjanie. Podkreśla również po raz kolejny potrzebę zjednoczenia wszystkich mieszkańców kraju nad Nilem, dla jego ocalenia oraz politycznego i ekonomicznego wyzwolenia, po to by Egipt mógł spełnić swoją historyczną rolę i doprowadzić do wyzwolenia wszystkich krajów arabskich (ojczyzny Arabów – *watan al-arab*).

Część trzecia wydaje się być najbardziej znamienitą dla zdefiniowania późniejszej ideologii naseryzmu, szczególnie za sprawą podrozdziału zatytułowanego „Trzy kręgi” (*Dawa’ir salas*), w którym Gamal Abdel

<sup>10</sup> D. Madeyska, *op. cit.*, s. 119.

<sup>11</sup> G. Naser, *Falsafat as-saura*, 1954, s. 16.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 30-31.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 51-52.

Naser nakreśla trzy płaszczyzny działalności Egiptu w regionie i na świecie. Kilkakrotnie stwierdzając, że „los nie żartuje” prezydent podkreśla, że nie można bezmyślnie patrzeć na mapę świata nie wykorzystując swojego geograficznego potencjału<sup>14</sup>. Pierwszą i zarazem najważniejszą płaszczyzną działania jest krąg arabski. Egipski prezydent zaznacza, że wszystkich Arabów łączy wspólna historia oraz podobne doświadczenie ucisku i cierpienia. Wspomina również wojnę w Palestynie i stwierdza, że zaangażowanie podczas wojny było wspólnym obowiązkiem, a on sam nie traktował go jak walki na obcym terytorium<sup>15</sup>. Naser podkreśla, że siła i potencjał ekonomiczny państw arabskich tkwi w ropie naftowej i należy go dobrze spożytkować, nie pozwalając jednocześnie na wykorzystywanie ze strony zachodnich mocarstw. Osobny podrozdział zostaje poświęcony rozważaniom nad syjonizmem, który stanowi nową formę ucisku dla świata arabskiego. Drugą płaszczyzną działalności Egiptu jest krąg afrykański oraz dążenie do jego dekolonizacji. Trzecim jest krąg muzułmański, Naser na końcu swojej książki podkreśla znaczenie duchowej siły jaką jest islam.

Gamal Abdel Naser nie pozostał gołosłowny i w czasie trwania swojej prezydentury, z większym bądź mniejszym powodzeniem, starał się wdrażać wyżej wymienione ideały. Najgłośniejszym sukcesem, który uczynił go bohaterem całego świata arabskiego, była nacjonalizacja Kanału Sueskiego 26 lipca 1956 r. Głównymi udziałowcami znacjonalizowanej spółki, czyli Towarzystwa Kanału Sueskiego, byli inwestorzy brytyjscy i francuscy. Naser zamierzał przeznaczyć zyski związane z użytkowaniem kanału na budowę Tamy Asuańskiej. Zachód wycofał się z deklarowanej wcześniej pomocy przy sfinansowaniu tego projektu, ponieważ Egipt nie przyłączył się do Paktu Bagdadzkiego oraz podpisał z ZSRR umowę na zakup sprzętu wojskowego. Ostatecznie budowa Wielkiej Tamy została sfinansowana przez Rosjan. W odpowiedzi na nacjonalizację Kanału zwołano konferencję w Londynie, podczas której zdecydowano się na wysłanie delegacji do Kairu, która zaproponowała wprowadzenie międzynarodowego nadzoru nad żeglugą po Kanale Sueskim. Naser odrzucił ten plan i zaproponował wypłacenie odszkodowań udziałowcom, na co z kolei nie zgodziły się zachodnie mocarstwa. Wielka Brytania i Francja wiedząc, że straciły kontrolę nad Egiptem, 23 października 1956 r. w Sèvres zdecydowały się na podpisanie tajnej umowy z Izraelem. Umowa była trójstronnym porozumieniem wymierzonym przeciwko Egiptowi i zawierała plan operacji „Muszkietier”. Izrael miał zaatakować Egipt, aby uzyskać podstawy prawne do brytyjsko-francuskiej interwencji oraz rozmieszczenia wojsk sojuszników w regionie Kanału Sueskiego. Operacja miała na celu odsunięcie od władzy niewygodnego polityka jakim był Naser, ponieważ zgodnie z oświadczeniem brytyjskiego premiera Anthonego Edena, egipski prezydent musiał dostać nauczkę za swoje postępowanie<sup>16</sup>. 29 października 1956 r. Izrael zaatakował Egipt. Dzień później Wielka Brytania i Francja wezwały do zawieszenia broni, a Egipt został wezwany do zaakceptowania „tymczasowej” obecności wojsk francuskich i brytyjskich w regionie Kanału. Rząd egipski odrzucił ultimatum, a Wielka Brytania w odpowiedzi na stawiany opór zbombardowała egipskie cele wojskowe znajdujące się na obrzeżach Kairu. 2 listopada 1956 r. ONZ wezwało wszystkie strony do zaprzestania konfliktu. Związek Radziecki i Stany Zjednoczone poparły Nasera, a Moskwa zagroziła nawet atakiem rakietowym na Londyn, jeśli Brytyjczycy nie wycofają swoich wojsk z Egiptu. Konflikt zakończył się bezapelacyjnym zwycięstwem dla Nasera, który nie tylko umocnił swoją pozycję na stanowisku prezydenta, ale

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 66.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 70.

<sup>16</sup> Por. Zdanowski J., *Stosunki międzynarodowe na Bliskim Wschodzie w XX wieku, ...*, s. 257.

doprowadził do upokorzenia Anglików i Francuzów, przez co Egipt odzyskał swoją dławioną przez lata godność. Od tej pory Naser stał się dla wszystkich Arabów symbolem sprzeciwu wobec europejskich mocarstw kolonialnych<sup>17</sup>.

Kolejne podjęte przez Nasera próby wdrażania w życie ideałów zawartych w „Filozofii rewolucji”, były już mniej spektakularne bądź zakończyły się porażką. Największym niepowodzeniem, do którego doszło podczas prezydentury Nasera, jest przegrana Egiptu w wojnie sześciodniowej w 1967 r. W wyniku wojny Izrael zajął między innymi Półwysep Synaj i wschodni brzeg Kanału Sueskiego. Konflikt spowodował śmierć ok. 12 tys. egipskich żołnierzy<sup>18</sup>. Po przegranej wojnie Naser podał się do dymisji, w konsekwencji na ulice wyszły ogromne tłumy Egipcjan, którzy żądali, by pozostał na swoim stanowisku. Prezydent przystał na usilne prośby narodu. Decyzja o dymisji była najprawdopodobniej działaniem czysto taktycznym, na które Naser mógł sobie pozwolić wiedząc, że posiada olbrzymie poparcie społeczne. W celu odbudowania wizerunku prezydenta zwolniono ok. 50 dowódców wojskowych, którzy zostali uznani za winnych wojennej porażki<sup>19</sup>. Kolejną błędną decyzją Nasera okazało się wsparcie sił republikańskich podczas wojny domowej w Jemenie w latach 1962-1969. Skutkiem egipskiej interwencji w Jemenie były ogromne straty finansowe oraz pojawienie się głębokich podziałów pomiędzy państwami arabskimi. Decyzję Nasera odebrano jako „przejaw egipskiej supremacji” w regionie<sup>20</sup>. Kolejną nieudaną próbą wprowadzenia w życie panarabskich wartości było stworzenie Zjednoczonej Republiki Arabskiej w latach 1958-1961. Projekt zakładał zjednoczenie jak największej liczby krajów arabskich w jednym państwie. Początkowo miała być to unia Syrii, Libii i Egiptu, jednak ostatecznie ZRA połączyła Egipt i Syrię. Stolicą państwa był Kair, chociaż ZRA miała być równoprawnym związkiem dwóch państw, to Egipt odrywał w niej decydującą rolę. Doprowadziło to buntu w armii syryjskiej i rozpadu Zjednoczonej Republiki Arabskiej. Fiaskiem zakończyły się również naserowskie plany utworzenia państwa federacyjnego z Syrią i Irakiem w latach 60.<sup>21</sup>

Jeżeli chodzi o wspomniany w „Filozofii rewolucji” afrykański i muzułmański krąg działalności, to prezydent Egiptu wraz z premierem Indii Jawaharlalem Nehru, prezydentem Jugosławii Josipem Broz Tito oraz przywódcami państw afrykańskich, utworzył w 1955 r. Ruch Państw Niezaangażowanych. Jego zadaniem było stworzenie tzw. „trzeciej siły” w kontekście zimnowojennych działań i nieopowiadanie się po żadnej ze stron konfliktu. W rzeczywistości Ruch nie odegrał znaczącej roli<sup>22</sup>.

Naser zmarł 28 września 1970 r. w wieku 52 lat. Przyczyną śmierci najprawdopodobniej był zawał. Pomimo wielu politycznych porażek, zapisał się na kartach egipskiej historii jako legenda. Według T. Osmana, Naser odniósł wielki sukces społeczny, głównie dzięki temu, że zręcznie potrafił wpłacać pragnienia i potrzeby obywateli w politykę socjoekonomiczną. Po raz pierwszy w historii Egipcjanie mieli poczucie, że „faraon” działał (bądź sprawiał wiarygodne wrażenie) w służbie społeczeństwa i brał

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 258.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 260.

<sup>19</sup> Por. J. Zdanowski, *Historia Bliskiego Wschodu w XX wieku*, ..., s. 191.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 189.

<sup>21</sup> Por. J. Zdanowski, *Stosunki międzynarodowe na Bliskim Wschodzie w XX wieku*, ..., s. 259.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 254.

pod uwagę stanowisko ludu<sup>23</sup>. Niepowodzenia zostały niejako przyćmione skuteczną propagandą oraz sukcesem odniesionym podczas Kryzysu Sueskiego i wyzwoleniem Egiptu spod brytyjskich wpływów. W jego pogrzebie uczestniczyło ok. 6 milionów ludzi<sup>24</sup>. Po śmierci Nasera, pełnienie obowiązków głowy państwa zostało przekazane wiceprezydentowi Anwarowi as-Sadatowi, który był jego bliskim współpracownikiem oraz jednym z założycieli Ruchu Wolnych Oficerów<sup>25</sup>.

Jeśli chodzi o wygląd zewnętrzny Nasera i jego rodziny to nie odbiegał on od ówczesnych „zachodnich standardów”. W przestrzeni publicznej żona Nasera nie zastrzygotała włosów oraz nie nosiła tradycyjnych arabskich strojów<sup>26</sup>.

## *Infithah* i zbliżenie z USA – „prozachodniość” Anwara As-Sadata

Powtarzana wśród Kairczyków anegdota podsumowująca różnicę pomiędzy polityką prowadzoną przez Nasera a rządami Sadata brzmi następująco: Pierwszego dnia po objęciu władzy Sadat wsiadł do prezydenckiej limuzyny i czekał, aż samochód dotrze na skrzyżowanie. Wtedy zapytał kierowcę:

„Dokąd tu skręcał *ra'is*?”<sup>27</sup>. „W lewo” – padła odpowiedź. „Daj znak skrętu w lewo i skręć w prawo” – rzekł Sadat<sup>28</sup>.

Głównym celem, jaki wyznaczył sobie Anwar as-Sadat jako prezydent, było odzyskanie Półwyspu Synaj utraconego po wojnie sześciodniowej. W 1971 r. podpisano egipsko-radziecki układ o przyjaźni, dzięki któremu armię egipską zaopatrywano w rosyjską broń. 6 października 1973 r. armia egipska rozpoczęła działania wojenne, atakując wojsko izraelskie stacjonujące w rejonie Kanału Sueskiego. Konflikt zakończył się 25 października. Mimo że technicznie nie został rozstrzygnięty, a przewagę w końcowej fazie zdobył Izrael, to dzięki propagandzie wojna październikowa stała się wielkim zwycięstwem Sadata. Egipt odzyskał Półwysep Synaj, a sukcesy odniesione przez egipskie wojsko w początkowej fazie zmagania, odbudowały nadszarpnięty po wojnie sześciodniowej wizerunek armii. Po „wygranej” wojnie Sadat zaczął osłabiać relacje egipsko-radzieckie, przy jednoczesnym zacieśnianiu stosunków ze Stanami Zjednoczonymi, które odgrywały rolę pośrednika w egipsko-izraelskich rozmowach pokojowych. W 1978 r. po rozmowach pokojowych przeprowadzonych w Camp David, dzięki którym wyznaczono pierwszą polityczną granicę państwa Izrael, Egipt stał się głównym beneficjentem pomocy finansowej USA. Za podpisanie traktatu pokojowego Anwar as-Sadat oraz premier Izraela Menachem Begin zostali nagrodzeni pokojową nagrodą Nobla. Posunięcie Sadata, jakkolwiek korzystne dla Egiptu, zostało

<sup>23</sup> T. Osman, *Egypt on the brink: from Nasser to Mubarak*, ..., s. 47.

<sup>24</sup> Ahramonline, Artykuł poświęcony pogrzebowi Nāšira, <http://english.ahram.org.eg/UI/Front/MultimediaInner.aspx?NewsContentID=82636&newsportalname=Multimedia>, [dostęp: 30.11.2020.].

<sup>25</sup> Por. J. Zdanowski, *Historia Bliskiego Wschodu w XX wieku*, ..., s. 195.

<sup>26</sup> Strona poświęcona Naserowi, <http://nasser.org/Common/pictures01-%20sira.htm>, [dostęp: 30.11.2020.].

<sup>27</sup> arab. prezydent.

<sup>28</sup> A. Marsot, *Historia Egiptu od podboju arabskiego do czasów współczesnych*, Książka i Wiedza, Warszawa 2009, s. 168.

odebrane jako zdrada panarabskich wartości. Większość państw arabskich zawiesiła wówczas stosunki dyplomatyczne z Egiptem i odwołała swoich ambasadorów z Kairu. Egipt został wykluczony z Ligi Państw Arabskich. Prowadzenie proamerykańskiej, a w szczególności proizraelskiej polityki spotkało się z oburzeniem ze strony radykalnych organizacji islamistycznych, według których Sadat stanowił zagrożenie dla przyszłości Egiptu oraz muzułmańskich wartości. 6 października 1981 r. podczas parady wojskowej organizacja Egipski Muzułmański Dżihad (*Dżama'at al-dżihad al-islami al-miṣri*) dokonała zamachu na życie prezydenta<sup>29</sup>.

Polityka gospodarcza czasów Sadata, czyli tzw. polityka kontrolowanego otwarcia (*infitah*), odeszła od założeń naseryzmu. Anwar as-Sadat zdecydował się na zwiększenie roli kapitału prywatnego oraz ograniczenie ingerencji państwa w ekonomię i życie obywateli. Została złagodzona cenzura oraz wprowadzono kontrolowany system wielopartyjny, ponieważ nowe ugrupowania polityczne musiały przestrzegać określonych zasad<sup>30</sup>. Celem *infitahu* było pobudzenie wzrostu gospodarczego, który rzeczywiście miał miejsce. Jednak wiązało się to również z mniej pozytywnymi skutkami: znacznym wzrostem deficytu budżetowego oraz wysokim poziomem inflacji, oscylującym w granicach 30% rocznie, oraz coraz większym zadłużeniem zagranicznym. Znacznie pogłębiły się różnice w dochodach najuboższych, do których należeli przede wszystkim rolnicy, robotnicy i urzędnicy państwowi niskich szczebli, oraz najbogatszych, których reprezentowały elity rządzące oraz osoby zajmujące się pośrednictwem przy inwestycjach zagranicznych. Pełne przepychu życie elit oraz podniesienie cen na podstawowe produkty żywnościowe w 1977 r. doprowadziły do masowych demonstracji w Kairze. Zdemolowano miasto, spalono kluby nocne oraz drogie samochody, które kojarzyły się dostatkiem i obecnością cudzoziemców<sup>31</sup>. Protestujący żądali przywrócenia niskich cen chleba, wołając: „Gdzie jest nasze śniadanie?” „Naser, Naser”. Czasy poprzedniego prezydenta kojarzyły się Egipcjanom z równością i sprawiedliwością, kiedy różnice pomiędzy bogatymi elitami i biednymi masami były niwelowane. Wykrzykiwano również hasła wymierzone w Sadata i jego najbliższych, w szczególności dotyczyły one jego żony Dżihan: „Precz z Pałacami Sadata” „Dżihan, ludzie są głodni!”. Zamieszki trwały 2 dni, zginęło 79 osób<sup>32</sup>. Polityka *infitahu* oraz porozumienia z Camp David rozbudziły wśród mas egipskich wrogość w stosunku do Sadata. Otwarcie gospodarcze spowodowało wysoką inflację, która negatywnie wpłynęła na poziom zarobków osób o stałej pensji, np. urzędników czy wojskowych. Pokój z Izraelem sprawił, że prezydent zaczął kojarzyć się przeciętnemu Egipcjaninowi z zachodnią agendą i zaniedbaniem relacji z arabskimi sąsiadami<sup>33</sup>.

Wgląd zewnętrzny Sadata i jego rodziny, podobnie jak jego poprzednika, nie różnił się od wyglądu ówczesnych prezydentów państw europejskich. Dżihan Sadat nie zastrzegała włosów ani twarzy.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 181.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 201.

<sup>31</sup> Por. J. Zdanowski, *Historia Bliskiego Wschodu w XX wieku*, s. 196-201.

<sup>32</sup> J. Zdanowski, *Bliski Wschód 2011: bunt czy rewolucja?*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2011, s. 53.

<sup>33</sup> A. Marsot, *op. cit.*, s. 182.

## Husni Mubarak – 30-sto letnie rządy „faraona, który stał się mumią za życia”<sup>34</sup>

Na początku swojej prezydentury Husni Mubarak skupił się na stłumieniu antyrządowego powstania, które wybuchło w Górnym Egipcie oraz likwidacji organizacji terrorystycznej odpowiedzialnej za śmierć jego poprzednika. W polityce zewnętrznej skoncentrował się głównie na odbudowaniu nadszarpniętych relacji z państwami arabskimi. W 1982 r., kiedy Izrael zaatakował Liban, Egipt odwołał swojego ambasadora z Tel Awiwu. W 1983 r. Mubarak wyraził poparcie dla Jasira Arafata w związku z próbą zmiany przywództwa w OWP. Egipskie gesty arabskiej solidarności spotkały się z aprobatą państw regionu, które stopniowo zaczęły przywracać stosunki dyplomatyczne z Kairem. W polityce wewnętrznej Mubarak skupił się na kontrolowanej liberalizacji systemu politycznego. Warto podkreślić, że to właśnie podczas jego trzydziestoletnich rządów, legalnie działające Stowarzyszenie Braci Muzułmanów mogło reprezentować swoich zwolenników w egipskim parlamencie. Lata 90. upłynęły pod znakiem niestabilności wewnętrznej spowodowanej zwalczaniem muzułmańskich ugrupowań terrorystycznych. Były one odpowiedzialne za liczne zamachy dokonane na przedstawicielach rządu oraz turystach odwiedzających Egipt. W celu poprawienia dość dramatycznej sytuacji finansowej kraju Husni Mubarak w 1991 r. rozpoczął rozmowy z Międzynarodowym Funduszem Walutowym oraz Bankiem Światowym. Zaowocowało to opracowaniem planu naprawczego dla egipskiej gospodarki, który doprowadził do spadku inflacji. Pomimo starań sytuacja ekonomiczna w Egipcie nie uległa znacznej poprawie. W 1987 r. Husni Mubarak rozpoczął swoją drugą sześcioletnią kadencję prezydencką. Na początku nowego okresu urzędowania Mubarak zajął się poprawą relacji z państwami arabskimi. Podczas szczytu Ligi Państw Arabskich w Ammanie w 1987 r. większość państw członkowskich zdecydowała się na wznowienie stosunków dyplomatycznych z Egiptem, co nastąpiło w 1988 r.<sup>35</sup>.

W 1999 r. Mubarak rozpoczął swoją czwartą kadencję prezydencką zdobywając 93,8% poparcia<sup>36</sup>. W kampanii wyborczej został przedstawiony przez prorządowe media jako twórca ładu politycznego i cudu gospodarczego. W tym samym roku wybuchły największe protesty pracownicze od czasów rewolucji Wolnych Oficerów. Oficjalnie strajkowanie było nielegalne, jednak już w 1998 r. doszło do ok. 80 protestów, podczas których żądano poprawy warunków pracy. Strajki w 1999 r. były na tyle poważne, że sparaliżowały podstawowe gałęzie gospodarki<sup>37</sup>.

Gospodarcze problemy Egiptu spowodowało przede wszystkim przeludnienie, wysoki wskaźnik przyrostu naturalnego, nadzatrudnienie, skorpumpowanie rządu, łapówkarstwo oraz zmonopolizowanie kluczowych sektorów gospodarki przez wojsko. Jedną z głównych przyczyn rosnącego niezadowolenia społecznego była korupcja, trudna sytuacja ekonomiczna większości obywateli. Jak twierdzi A. Marstot: „Naród był przekonany, że rząd w rzeczywistości wcale nie reprezentuje wyborców i nie dba o ich

<sup>34</sup> Pogardliwe określenie prezydenta, powtarzane przez niektórych Egipcjan, przyp. aut.

<sup>35</sup> Por. J. Zdanowski, *Historia Bliskiego Wschodu w XX wieku*, ..., s. 362-375.

<sup>36</sup> *Ibidem* ..., s. 378.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 374.

potrzeby. Negocjacje z Bankiem Światowym i Międzynarodowym Funduszem Walutowym nie są dostrzegane przez człowieka z ulicy”<sup>38</sup>. Na negatywny odbiór prezydenta, a co za tym idzie, całej jego działalności, wpłynął zapewne jego dość tajemniczy wizerunek. Twierdzi się, że Mubarak pozostawał obcy dla Egipcjan. Jego postać była powiązana jedynie z uroczystościami państwowymi, podczas gdy jego myśli i odczucia, w przeciwieństwie do Nasera, pozostawały niewiadomą dla ludu. Plotkowało się, że prezydent jest zagorzałym fanem squasha oraz sam świetnie w niego gra. Był też entuzjastą egipskiej muzyki ludowej, jednak nigdy nie ujawniał swoich sympatii i zainteresowań publicznie<sup>39</sup>. Negatywny wizerunek swojego męża poprzez swoją działalność usiłowała łagodzić jego żona Suzan. Była znana przede wszystkim z prowadzenia szeroko zakrojonych kampanii społecznych na rzecz zaprzestania praktyki obrzezania kobiet oraz przedsięwzięć przeciwko łamaniu praw kobiet i dzieci. W środowisku międzynarodowym była doceniana między innymi przez UNICEF, który nadał jej tytuł ambasadora dobrej woli. Podobnie do swoich poprzedniczek Suzan Mubarak cechował typowo „zachodni” styl ubierania<sup>40</sup>.

Pogłębiająca się polaryzacja społeczna i różnice ekonomiczne pomiędzy „biednymi” a „bogatymi” oraz fakt, że ponad 80-letni Husni Mubarak nie zamierzał zrezygnować ze stanowiska prezydenta doprowadziły do frustracji społecznej i wybuchu tzw. „rewolucji 25 stycznia”. 11 lutego 2011 r., po trzech dekadach prezydentury, Mubarak został zmuszony do ustąpienia ze stanowiska, a władzę przejęła Najwyższa Rada Sił Zbrojnych<sup>41</sup>.

## Muhammad Mursi – roczna kadencja prezydenta, który nie był oficerem

W styczniu 2011 r. fala niezadowolenia społecznego i masowych protestów, nazwana „wiosną arabską”, dotarła także do Egiptu. Setki tysięcy Egipcjan wyszły na ulice Kairu, Aleksandrii, Asjutu i innych miast, by żądać chleba, wolności i sprawiedliwości społecznej<sup>42</sup>. Największe protesty na Placu At-Tahrir w Kairze rozpoczęły się 25 stycznia 2011 r., w święto policji, które jest dniem wolnym od pracy, i trwały ponad dwa tygodnie. Tuż po rozpoczęciu obywatelskiego buntu egipskie Ministerstwo Spraw Wewnętrznych oskarżyło o jego sprowokowanie Stowarzyszenie Braci Muzułmanów<sup>43</sup>. Szacuje się, że do końca stycznia w zamieszkach w całym Egipcie zginęło 365 protestujących oraz 32 policjantów<sup>44</sup>. 9 lutego Egipt pogrążył się w strajku powszechnym, ponieważ związki zawodowe poparły

<sup>38</sup> A. Marsot, *op. cit.*, 193.

<sup>39</sup> T. Osman, *op. cit.*, s. 168.

<sup>40</sup> D. Madeyska, *op. cit.*, s. 125.

<sup>41</sup> Por. J. Zdanowski, *Bliski Wschód 2011: bunt czy rewolucja?*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2011, s. 19, 25.

<sup>42</sup> Słowa piosenki Ramiego Essama, wyrażającej postulat protestujących na placu At-Tahrir przeciwko reżimowi Husniego Mubarak, por. P. Niziński, *Symboliczny wymiar placu Tahrir*, [w:] *Porewolucyjny Egipt Wybrane aspekty społeczne i polityczne*, red. P. Niziński, M. Lipa, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 28.

<sup>43</sup> J. Armbruster, *Arabska wiosna Rewolucja w świecie islamskim*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2011, s. 21.

<sup>44</sup> *Ibidem*.



protestujących. Dwa dni później do informacji publicznej podano komunikat o dymisji Mubaraka. Wojsko rozwiązało parlament oraz zawiesiło konstytucję, a władzę przejęła Najwyższa Rada Sił Zbrojnych. Pod koniec kwietnia 2012 r. w Egipcie odbyła się pierwsza tura wyborów prezydenckich. Międzynarodowi obserwatorzy jednogłośnie stwierdzili, że były to pierwsze wolne, niesfałszowane i demokratyczne wybory, jakie odbyły się w kraju nad Nilem. Ostatecznie, z wynikiem 52% poparcia, wybory wygrał związany od 1979 roku z Braćmi Muzułmanami Muhammad Mursi, który objął fotel prezydencki 30 czerwca 2012 roku. Z perspektywy czasu wyrażenie zgody na demokratyczne wybory i pozwolenie, by najważniejszy urząd w państwie sprawowała osoba niezwiązana z wojskiem, było zabiegiem czysto taktycznym, na który mogła sobie pozwolić egipska armia.

Jedną z pierwszych decyzji prezydenta podjętych tuż po rozpoczęciu kadencji było odesłanie na emeryturę dwóch najbardziej wpływowych oficerów w Najwyższej Radzie Sił Zbrojnych, jej przewodniczącego i zarazem ministra obrony Muhammada Tantawiego oraz Samiego Anana. W sierpniu 2012 roku Tantawiego na stanowisku ministra obrony zastąpił Abd al-Fattah as-Sisi. Mursi zmienił również zapisy w Deklaracji Konstytucyjnej, które ograniczały jego prerogatywy na korzyść armii. Spekulowano wówczas, że wojskowi zgodzili się na taki stan rzeczy pod warunkiem otrzymania gwarancji nietykalności ekonomicznej i prawnej oraz możliwości decydowania w najważniejszych dla nich kwestiach<sup>45</sup>. W listopadzie Mursi podjął kontrowersyjną decyzję o wydaniu dekretów rozszerzających jego prerogatywy. Zgodnie z dekretami, do czasu uchwalenia nowej ustawy zasadniczej żaden organ nie mógł ograniczać decyzji prezydenta. Zarządzenie Mursiego spotkało się ze zdecydowanym bojkotem opozycji. Zwolennicy prezydenta twierdzili, że usiłuje on osłabić wpływ osób powiązanych z dawnym reżimem. Dzień po ogłoszeniu dekretów na placu At-Tahrir doszło do masowych demonstracji potępiających politykę Mursiego. Muhammad el-Baradei (al-Barada'i) napisał wówczas na swoim twitterze, że Mursi „ogłosił się nowym faraonem”<sup>46</sup>.

Jedynym zapleczem politycznym, jakie posiadał Mursi było poparcie środowisk sympatyzujących z wielokrotnie delegalizowanym i prześladowanym od lat 50. ugrupowaniem Braci Muzułmanów. Armia w dalszym ciągu kierowała egipskim przemysłem i początkowo z dystansem i bez ingerencji obserwowała poczynania nowego prezydenta. Nieudolna polityka Mursiego, jego brak charyzmy oraz kontrowersje wokół nowej konstytucji zaowocowały wybuchem fali protestów wymierzonych przeciwko nowo zaprzysiężonemu prezydentowi, nazwanych „drugą rewolucją” (*saura sanijja*).

Wygląd zewnętrzny oraz sposób zachowania Mursiego i jego rodziny był inny niż poprzednich prezydentów Egiptu. Żona prezydenta – Nagla, ubierała się w jednokolorową abaję, nie używała makijażu i zastaniała włosy obszerną chustą. Nie brała czynnego udziału w życiu publicznym. Sam Muhammad Mursi miał na czole, charakterystyczny dla religijnych muzułmanów, ślad wytarcia skóry spowodowany częstą, dokładną modlitwą, podczas której oddaje się pokłon dotykając czołem ziemi<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> M. Lipa, *Polityczne aspekty Arabskiej Wiosny w Egipcie*, [w:] *Porewolucyjny Egipt ...*, s. 17.

<sup>46</sup> <https://twitter.com/elbaradei>, [dostęp: 30.11.2020.].

<sup>47</sup> Tzw. „rodzynka” arab. *zabiba*, przyp. aut.

## Historia zatacza koło? Abd al-Fattah as-Sisi u władzy

3 lipca 2013 roku wojsko zabrało głos i powtórzyło scenariusz znany Egipcjanom z 23 lipca 1952 roku. Ówczesny minister obrony, a obecny prezydent Abd al-Fattah as-Sisi, w komunikacie telewizyjnym poinformował społeczeństwo o tym, że Muhammad Mursi został odsunięty od władzy<sup>48</sup>. Mursi został osadzony w więzieniu oraz skazany na karę śmierci, podczas gdy Husni Mubarak został oczyszczony z większości stawianych mu zarzutów. Stowarzyszenie Braci Muzułmanów, podobnie jak po objęciu władzy przez Namera, zostało zdelegalizowane, a osoby z nim związane masowo trafiały do aresztów. Wojsko krwawo stłumiło protesty zwolenników Braci, którzy gromadzili się w pobliżu kairskiego meczetu Rabi'a al-Adawijja. 14 sierpnia 2014 roku podczas starć zginęło tam ponad 1000 osób<sup>49</sup>. Pod koniec maja 2014 r. nowym prezydentem, z ponad 95-procentowym poparciem uzyskanym w wyborach, został feldmarszałek As-Sisi<sup>50</sup>.

Po „rewolucji” 25 stycznia w egipskim społeczeństwie nasilił się strach przed szpiegostwem i spiskowaniem. Był on zręcznie podsycany przez rządzących, również kiedy prezydentem został Abd al-Fattah as-Sisi. Warto podkreślić, że nowe władze państwowe w kampaniach reklamowych zachęcały obywateli, by nie rozmawiali z obcokrajowcami o polityce, ponieważ każdy obcokrajowiec może być szpiegiem, który chce zaszkodzić Egiptowi<sup>51</sup>. Kolejnym kuriozalnym wręcz przykładem obrazującym społeczną fobię przed spiskowaniem jest afera związana z przemycaniem informacji dotyczących zamachów terrorystycznych przez przypominającą muppeta kukiełkę – Ablę Fahitę. Abła Fahita jest bohaterką popularnego programu satyrycznego emitowanego przez prywatną egipską telewizję CBC. W 2014 roku kukiełka wystąpiła w reklamie sieci komórkowej Vodafone. Egipskie władze zinterpretowały reklamę w dość osobliwy sposób. Sieć została oskarżona o wykorzystywanie popularnej postaci w celu spiskowania i przekazywania instrukcji dotyczących przeprowadzenia zamachów terrorystycznych członkom zdelegalizowanego wówczas po raz kolejny Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Prokuratura rozpoczęła nawet śledztwo w celu zbadania niebezpiecznej reklamy, jednak zostało ono w krótkim czasie umorzone<sup>52</sup>.

Jeżeli chodzi o politykę zagraniczną prowadzoną przez Sisiego, to zauważalną zmianą jest zacieśnienie stosunków z Rosją. Jest to kolejne podobieństwo do polityki prowadzonej przez Namera. Po tym jak Stany Zjednoczone skrytykowały obalenie Mursiego i wstrzymały część pomocy finansowej dla Kairu,

<sup>48</sup> Por. T. Weaver M. McCarthy, *Egyptian army suspends constitution and removes president Morsi – as it happened*, <https://www.theguardian.com/world/middle-east-live/2013/jul/03/egypt-countdown-army-deadline-live>, [dostęp: 30.11.2020.].

<sup>49</sup> Por. P. Kingsley, *Egypt's Rabaa massacre: one year on*, <https://www.theguardian.com/world/2014/aug/16/rabaa-massacre-egypt-human-rights-watch>, [dostęp: 30.11.2020.].

<sup>50</sup> Por. P. Kingsley, *Egypt's Sisi sworn in as president*, <https://www.theguardian.com/world/2014/jun/08/egypt-sisi-sworn-in-president>, [dostęp: 30.11.2020.].

<sup>51</sup> Wyemitowany w czerwcu 2012 r. spot reklamowy przestrzegający przed krytykowaniem egipskiej polityki w rozmowie z obcymi, <https://www.youtube.com/watch?v=GuclyK94RwI>, [dostęp: 30.11.2020.].

<sup>52</sup> Por. El-Shenawi E., *Abla Fahita: The Egyptian toy story with a satirical, 'sexual' twist*, <https://english.alarabiya.net/en/2016/04/25/Abla-Fahita-The-Egyptian-toy-story-with-a-satirical-sexual-twist.html>, [dostęp: 30.11.2020.].

Egipt zaczął szukać nowych sojuszników. Władimir Putin był jednym z pierwszych, którzy pogratulowali Sisiemu wygrania wyborów prezydenckich. 12 sierpnia 2014 r. prezydent Egiptu rozpoczął oficjalną wizytę w Rosji. Była to pierwsza wizyta Sisiego jako prezydenta poza region Bliskiego Wschodu. Rozmowy odbyte między prezydentami zaowocowały zacieśnieniem współpracy wojskowej i gospodarczej. Władimir Putin udał się z rewizytą do Kairu na początku lutego 2014 roku. Od czasu lipcowego przewrotu pogorszyły się stosunki Egiptu z Iranem i Turcją, ponieważ kraje te popierały Muhammada Mursiego. Erdogan nazwał Sisiego „despotą, który nielegalnie przejął władzę w kraju”<sup>53</sup>. Prezydenturę feldmarszałka poparły między innymi Arabia Saudyjska i Kuwejt, które tuż po obaleniu Mursiego przekazały 20 mld USD pomocy finansowej dla Egiptu<sup>54</sup>.

Po obaleniu Mursiego okazało się, że Abd al-Fattah as-Sisi posiada znaczną charyzmę. W krótkim czasie zdobył ogromną popularność i poparcie społeczne. Zwolennicy Sisiego zaczęli zmieniać swoje zdjęcia profilowe w mediach społecznościowych na jego podobizny. Wizerunki wojskowego zaczęły pojawiać się wszędzie, łącznie z czekoladkami, biżuterią z inicjałami „CC”, ubraniami, plakatami itd. Powstały nawet anegdoty, że wzmianki o generale Sisim pojawiły się już w Koranie<sup>55</sup>. W 2013 r. Sisi zdobył najwięcej głosów w plebiscycie na „człowieka roku” od czytelników tygodnika „Time”. Pokonał między innymi ówczesnego premiera Turcji Recepta Erdogana oraz gwiazdę muzyki pop Miley Cyrus<sup>56</sup>. Charyzmę Sisiego widoczną w pierwszym roku jego prezydentury oraz skuteczność propagandy można przyrównać do tej z czasów Nasera. Obecny prezydent Egiptu uważany jest za osobę religijną. Sam Sisi również często podkreśla swoje przywiązanie do islamu. Podobnie jak Mursi nosi ma na czole „zabibę”. Jako prezydent dąży jednak do utrzymania państwowej kontroli nad instytucjami religijnymi. Sisi kreuje swój wizerunek jako „syna ludu”, co przejawia się między innym w bardzo potocznym języku, którym się posługuje podczas swoich przemówień. Jego żona i jednocześnie dalsza kuzynka Intisar uchodzi za tradycyjną kobietę arabską. Manifestuje to na przykład poprzez zasłanianie włosów, ale nie twarzy. Jako pierwsza dama podczas trwania pierwszej kadencji prezydenckiej swojego męża nie brała czynnego udziału w życiu publicznym<sup>57</sup>. Tendencja ta zaczęła zmieniać się w ostatnim czasie. Wydaje się, że wizerunek Sisiego i jego rodziny balansuje pomiędzy „prozachodniością” Mubaraką i jego poprzedników, a tradycyjnym muzułmańskim wizerunkiem Mursiego.

<sup>53</sup> Turkey PM slams Egypt's 'illegitimate tyrant' Sisi,  
<http://news.yahoo.com/turkey-pm-erdogan-slams-egypts-illegitimate-tyrant-sisi-130905463.html>, [dostęp: 30.11.2020.].

<sup>54</sup> Saudi King Abdullah visits Egypt's Sisi,  
<http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/06/saudi-king-abdullah-visits-egypt-sisi-2014620183031132590.html>, [dostęp: 30.11.2020.].

<sup>55</sup> And el-Sisi mania does on and on,  
<http://egyptianchronicles.blogspot.com/2013/10/and-el-sisi-mania-goes-on-and-on.html>, [dostęp: 30.11.2020.].

<sup>56</sup> N. Rayman, Egypt's Sisi Wins Readers Poll for TIME Person of the Year,  
<http://poy.time.com/2013/12/05/egypts-sisi-wins-readers-poll-for-time-person-of-the-year/>, [dostęp: 30.11.2020.].

<sup>57</sup> M. Morgan, First Lady's style: Conservative yet trendy,  
<http://www.dailynewsegypt.com/2014/06/08/first-ladys-style-conservative-yet-trendy/>, [dostęp: 30.11.2020.].



Kair – Plac Tahrir, luty 2013



Luty 2013, Kair, Plac At-Tahrir, plakaty partii politycznej powołującej się na ideały naseryzmu.

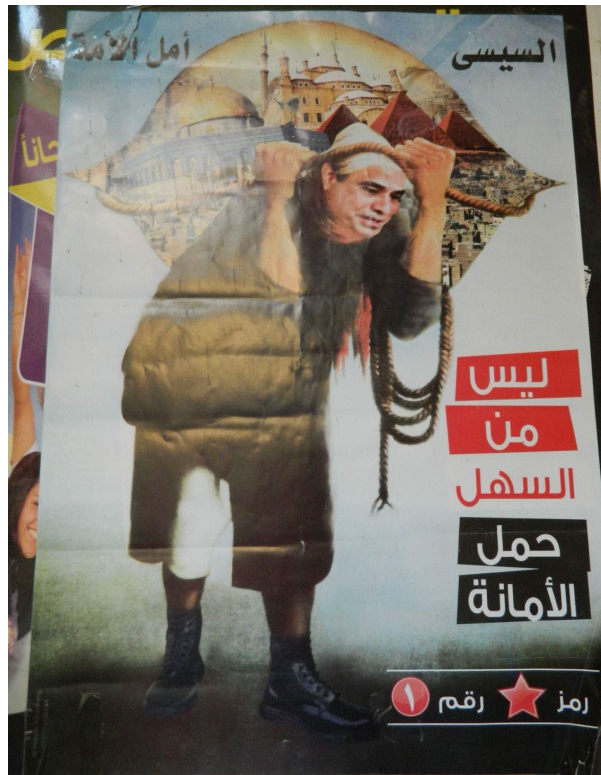


Luty 2013, Kair, gra słów przedstawiona na muralu znajdującym się na ulicy Muhammada Mahmuda. Husni Mubarak (po prawej) mówi przed rewolucją: „pozвольmy im się zabawić”, Muhammad Mursi po rewolucji mówi „pozвольmy im się pokaleczyć”.



Sierpień 2014, Kair, ulica Talata Harba, „Niech żyje Egipt”, plakat wyborczy Abd al-Fattaha as-Sisiego.





Sierpień 2014, Kair, bazar Chan al-Chalili, plakat wyborczy Abd al-Fattaha as-Sisiego, „Sisi nadzieja narodu”, w przebraniu egipskiego chłopa dźwiga na swoich barkach Kair i Jerozolimę.

## Bibliografia

Abd an-Nasir Dżamal, *Falsafat as-saura*, Dar at-Ta'awun, Kair 1954.

Armbruster Jorg, *Arabska wiosna Rewolucja w świecie islamskim*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2011.

Chen Yei Yi, Fang Wen Chang, „The Moderating Effect of Impression Management on the Organizational Politics – Performance Relationship”, *Journal of Business Ethics* 2008, t. 79, nr 3.

Giereło Katarzyna, „Wizerunek (image) polityka – teoria i praktyka”, w: B. Ociepka (red.), *Public relations w teorii i praktyce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.

Lipa Michał, „Polityczne aspekty Arabskiej Wiosny w Egipcie”, w: *Porewolucyjny Egipt Wybrane aspekty społeczne i polityczne*, red. P. Niziński, M. Lipa, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.

Madeyska Danuta, *Historia współczesna świata arabskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

Marsot Afaf, *Historia Egiptu od podboju arabskiego do czasów współczesnych*, Książka i Wiedza, Warszawa 2009.

Niziński Piotr, „Symboliczny wymiar placu Tahrir”, [w:] *Porewolucyjny Egipt Wybrane aspekty społeczne i polityczne*, red. P. Niziński, M. Lipa, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.

Osman Tarek, *Egypt on the brink: from Nasser to Mubarak*, Yale University Press, 2010.

Zdanowski Jerzy, *Bliski Wschód 2011: bunt czy rewolucja?* Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2011.

Zdanowski Jerzy, *Historia Bliskiego Wschodu w XX wieku*, Ossolineum, Wrocław 2010.

Zdanowski Jerzy, *Stosunki międzynarodowe na Bliskim Wschodzie*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2012.

## Źródła internetowe:

El-Shenawi E., *Abla Fahita: The Egyptian toy story with a satirical, 'sexual' twist*,  
<https://english.alarabiya.net/en/2016/04/25/Abla-Fahita-The-Egyptian-toy-story-with-a-satirical-sexual-twist.html>.

M. Morgan, *First Lady's style: Conservative yet trendy*,  
<http://www.dailynewsegypt.com/2014/06/08/first-ladys-style-conservative-yet-trendy/>

N. Rayman, *Egypt's Sisi Wins Readers Poll for TIME Person of the Year*, <http://poy.time.com/2013/12/05/egypts-sisi-wins-readers-poll-for-time-person-of-the-year/>

P. Kingsley, *Egypt's Rabaa massacre: one year on*,  
<https://www.theguardian.com/world/2014/aug/16/rabaa-massacre-egypt-human-rights-watch>.

P. Kingsley, *Egypt's Sisi sworn in as president*,  
<https://www.theguardian.com/world/2014/jun/08/egypt-sisi-sworn-in-president>.

T. Weaver M. McCarthy, *Egyptian army suspends constitution and removes president Morsi – as it happened*,  
<https://www.theguardian.com/world/middle-east-live/2013/jul/03/egypt-countdown-army-deadline-live>.





Magdalena Al-Sayadi

ORCID: 0000-0002-0612-2565

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

Katedra Językoznawstwa Orientalistycznego

# Motyw zwierząt w jemeńskich przysłowiach i anegdotach

## Abstract

**Proverbs often have their source in legends or literary works. They show the culture of a given country or geographic area. Proverbs and phraseologisms with animals show their advantages or disadvantages, which refer to the human world in a metaphorical way.**

**Traditions, culture, social conditions and history of Yemen appear in the language variety and proverbs. The aim of the paper is to present the Yemeni dialect on the basis of proverbs, consist of selected phraseologisms and typical vocabulary. Due to the dialectal diversity of Yemen, I decided to choose the dialect of Sana, which is the most common. The subject of fauna is commonly found in various cultures, while some animal archetypes are typical for the traditions of the Arabian Peninsula. Yemen is still a remote area for scientific research, therefore the collected examples and their linguistic analysis will be a valuable contribution to the field of Arabic dialectology.**

Przysłowia w każdej kulturze mają najczęściej swoje źródło w legendach lub utworach literackich. Ukazują one kulturę danego kraju czy obszaru geograficznego. Przysłowia i frazeologizmy z motywem zwierząt ukazują ich wady lub zalety, (np. pracowity jak mrówka, uparty jak osioł) i w sposób metaforyczny odnoszą się do świata ludzi. W języku polskim istnieje wiele przykładów, które przedstawiają zwierzęce atuty lub wady, np. żyć jak pies z kotem, pierwsze koty za płoty, siedzieć jak mysz pod miotłą, mieć węża w kieszeni itp. Genezę przysłowia trafnie opisują słowa:

„...spontaniczna wypowiedź nieznanego osoby, mająca związek z jakimś wydarzeniem lub zbiegiem okoliczności, która pozostaje w wyobraźni i ostatecznie zyskuje powszechną akceptację”<sup>1</sup>.

Tradycje, kultura, uwarunkowania społeczne oraz historia Jemenu przekładają się na niezwykle bogactwo językowe tego kraju. Celem referatu jest przybliżenie dialektu jemeńskiego na podstawie przysłów oraz anegdot, składających się z wybranych frazeologizmów oraz typowej leksyki. Z uwagi na zróżnicowanie dialektalne Jemenu, zdecydowałam się wybrać dialekt Sany. Jest to dialekt o szerokim

<sup>1</sup> M. Bryant, „Proverbs and How to Collect Them”, *Publication of the American Dialect Society*, 4(1), 1945, s.14.

zasięgu, w którym też zapisane są zebrane materiały. Wątek fauny jest powszechnie spotykany w różnych kulturach, natomiast niektóre archetypy zwierząt są charakterystyczne w tradycji Półwyspu Arabskiego. Jemen stanowi wciąż odległy teren do badań naukowych, dlatego zgromadzone przykłady oraz ich językowa analiza będzie stanowić wkład w dziedzinie dialektologii arabskiej.

W przysłowiaach jemeńskich najczęściej pojawiają się zwierzęta, które występują w stanie naturalnym lub w gospodarstwie domowym, np.: osioł, kot, pies, kura, owca, wielbłąd, szarańcza, wąż. Istotną informacją jest artykulacja fonemu ʕ, który w dialektach Jemenu oraz w większości dialektów Półwyspu Arabskiego jest wymawiany jako dźwięczny welarny /g/. Poniżej przedstawiam wybrane przysłowia, podzielone według podanych zwierząt. Analiza dialektu pozwoli na przybliżenie istotnych aspektów kultury, związanych ze światem zwierząt.

### Osioł – *ḥimār*

*Lā gad al-laṭāfah min ḍimār f-al-masak min ḡuḥr al-ḥimār, mā tagaṭṭ'a fī aṭ-ṭarīg al-'asīrah.*<sup>2</sup>

Przysłowie zwraca uwagę na zainteresowanie istotnymi kwestiami w życiu, pragnie zwrócić uwagę na priorytety.

*Min šig yadhul ḥimār wa min šig yagṭum al-mismār.*<sup>3</sup>

Przykład mówi o sprzecznościach. Warto zwrócić uwagę na harmonię wokaliczną, która często występuje w przysłowiaach. Paralelizm składniowy, balans rytmiczny oraz ukazanie antytezy znaczeniowej są typowe dla przysłów, nie tylko w języku arabskim.

*Mā 'atinīt az-zaylih 'illā wa gad māt al-ḥimār.*<sup>4</sup>

Powyższy przykład podkreśla brak tolerancji dla spóźniania się.

*Al-madyūn ḥimār al-madyūn. Ad-dayn makāmin ar-rizg.*<sup>5</sup>

Dosłownie można przetłumaczyć powyższy przykład jako: „dłużnik zawsze będzie dłużnikiem, a jego dług jest jego środkiem utrzymania”. Przytoczone przysłowie w sposób sarkastyczny zwraca uwagę na problem braku zwracania zaciągniętych długów.

*Al-ḥimār 'anṭaṭ wa-l-laban 'istafā.*<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Z. 'Anān, *Al-Lahja Al-Yamāniyya fī An-Nukat wa Al-'Amṭāl Aṣ-Ṣan'āniyya*, Dār Al-Kalima, Sana br., s.13.

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 18.

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 20.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 25.

<sup>6</sup> A. Muḥammed, *'Amṭāl Ṣan'āniyya*, Dār al-Kalima, Sana br., s. 9.

Dost.: „mleko się wylało, a osioł uciekł” – w języku polskim ekwiwalentnym przysłowiem może być „nie ma co płakać nad rozlanym mlekiem” lub „co się stało to się nie odстане”.

Pies – *kelb*

*Mā tadḥul al-’irğ al-gariyah ‘illā min fasālah al-kilāb.*<sup>7</sup>

Zwraca uwagę na tych, którzy bronią swojej ojczyzny, w tym przypadku przytoczonej jako *al-gariyah* „wioska”.

*Mā kelb yahrub min ġaḥīneh.*<sup>8</sup>

*Ġaḥīneh*, to rodzaj chleba kukurydzianego. W tym przykładzie mowa jest o ludziach, którzy łatwo rezygnują z pracy, która im nie odpowiada.

*Men rağam kelbih rağamuhu an-nās.*<sup>9</sup>

Dost.: „kto rzuca w swojego psa, rzucają w niego ludzie”. Można porównać to przysłowie do polskiego: „nie rób drugiemu co tobie niemiłe”.

*’Idā kunta miḥtāğ li-lkelb sammīhu ‘abū al-ḥārīt.*<sup>10</sup>

*’Abū al-ḥārīt* jest epitetem, który odnosi się do lwa. Dosłownie: „jeśli będziesz potrzebował psa, nazwij go lwem”. Znaczenie powyższego przysłowia wskazuje na pochodzenie kogoś z niższych sfer klasowych lub kogoś, kto jest niepokorny czy niechlujny. Przykład podejmuje kwestię zawierania małżeństw, gdzie małżonkowie pochodzą z różnych sfer społecznych, co często stanowi problem w Jemenie.

Szarańcza – *ğarrādah*

*Mā min ḥidg rizg walā min ġarādih marag.*<sup>11</sup>

Dost.: „z inteligencji nie ma utrzymania, tak jak z szarańczy nie będzie rosołu”.

*’Arba’a ġarād šaṭaṭīn al-ğarārah.*<sup>12</sup>

Dost.: „cztery szarańcze rozdarły worek” – przysłowie można porównać do polskiego „robić z igły widły”.

<sup>7</sup> Z. ’Anān, *Al-Lahja Al-Yamāniyya fī an-Nukat wa Al-’Amṭāl Aṣ-Ṣan’āniyya*, Dār al-Kalima, Sana br., s.11.

<sup>8</sup> *Ibid.* s. 14.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> I. al-’Akwa’, *Al-’Amṭāl Al-Yamāniyya*, Wizāra at-ṭaqāfa wa as-Siyāḥa, Sana 2004, s. 133.

<sup>11</sup> Z. Anān, *op. cit.*, s. 9.

<sup>12</sup> A. Muḥammed, *op. cit.*, s. 15.

## Wielbłąd – *ğamal*

*Mā samsarih taftağī'u min ġamal.*<sup>13</sup>

Powyższe przysłowie odnosi się do osób, które spotykają w życiu same nieszczęścia oraz powielają wiele błędów, nie ucząc się na nich.

*'Illā mābiš ma'ahu 'amal yudawwir lahu ġamal.*<sup>14</sup>

Warto podkreślić kulturowe atuty zwierząt, ponieważ powyższe przysłowie zwraca uwagę na ekonomiczną wartość posiadania wielbłąda.

*Man bazzā al-ga'ūd yaşbah ġamal.*<sup>15</sup>

*Al-ga'ūd* to inaczej mały wielbłąd. Przysłowie zwraca uwagę na istotę małych spraw i drobiazgów, które w późniejszym czasie mogą zaprocentować (urosnąć) i staną się wielką korzyścią.

## Kot – *dim*

*'Idā ġāba ad-dim tagnabi'u al-fā'r.*<sup>16</sup>

W języku polskim istnieje podobne przysłowie: „kiedy kota nie ma, myszy harcują”.

*Dim al-beytyn yamūt fī aš-šāri'i.*<sup>17</sup>

Przysłowie mówi o problemie braku podejmowania decyzji i o tym, że efektem niekonsekwencji i braku zdecydowania, będzie brak powodzenia w podejmowanych akcjach.

## Wąż – *ḥanaš*

*Man liḡṣah al-ḥanaš 'iftağ'a min as-salabah.*<sup>18</sup>

Dost.: „kto łapie węża, boi się nitki”, można przytoczyć tutaj polski odpowiednik tego przysłowia: „strach ma wielkie oczy”.

---

<sup>13</sup> Z. Anān, *op. cit.*, s.16.

<sup>14</sup> A. Muḥammed, *Amṭāl Šan'āniyya*, s. 48.

<sup>15</sup> I. al-'Akwa', *Al-'Amṭāl al-Yamāniyya*, s. 35.

<sup>16</sup> A. Muḥammed, *op. cit.*, s. 61.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 89.

<sup>18</sup> I. al-'Akwa', *Al-'Amṭāl al-Yamāniyya*, *op. cit.*, s. 1278.

Istotną cechą przysłów czy frazeologizmów są porównania. Poniżej przedstawiam trzy przykłady, przedstawiające zestawienie różnych zwierząt w jednym przysłowiu, np.:

*Al-ğism ġism fi l-wa-l-’agl ’agl namlah.*<sup>19</sup>

Dost.: „ciało słonia a umysł mrówki”. Zwraca uwagę na ważny problem, kiedy dobrze zbudowane ciało nie zawsze idzie w parze z intelektem.

*Rā’s kabš wa lā ġarārah ġarād.*<sup>20</sup>

Dost.: „głowa barana to nie worek z szarańczą”. Głowa barana, to jeden z przysmaków kuchni jemeńskiej, serwowana w czasie wielkich uroczystości. Powyższe porównanie ukazuje istotę oraz wartość danej rzeczy lub podejmowanej akcji.

*Diğāğah dawlah namir.*<sup>21</sup>

Powyższe przysłowie na przykładzie takich zwierząt kura oraz tygrys, opisuje wymagane funkcje działania państwa. Innymi słowy kraj, który wykonuje swoje obowiązki oraz powinności, staje się potęgą.

Aby przysłowie mogło istnieć, należy je stosować oraz utrwać w pamięci swoich użytkowników<sup>22</sup>. Według antropologów, przysłowia odgrywają znaczną rolę w prawie, religii, edukacji i życiu społecznym ludów pierwotnych oraz są związane z realiami życia danej kultury. Zaprezentowane przysłowia przedstawiają nie tylko przykłady wyrażania pochwał, promowania dobrego zachowania czy negowania błędnej postawy, ale pomagają kształtować opinię publiczną. Przysłowia należy studiować w kontekście kultury danego kraju, aby przekonać się o stereotypowych zwrotach, które są sposobem wyrażania emocji i uczuć dotyczących wydarzeń z życia codziennego i bieżących doświadczeń. Przysłowia służą jako zgrabny argument, niosąc ze sobą autorytet tradycji oraz dziedzictwa kulturowego danego kraju.

## Bibliografia

Al-’Akwa’ ’Isma’il Ibn ’Alī, *Al-’Amṭāl al-Yamāniyya*, Wizāra at-ṭaqāfa wa-as-Siyāḥa, Sana 2004.

Anān Zayd Ibn ’Alī, *Al-Lahğā al-Yamāniyya fī an-Nukat wa al-’Amṭāl aṣ-ṣan’āniyya*, Dār Al-Kalima, Sana br.

Bryant Margaret, „Proverbs and How to Collect Them”, *Publication of the American Dialect Society*, 1945, 4, 1, s. 3-25.

Muḥammed ’Asmā, *’Amṭāl Ṣan’āniyya. Dār al-Kalima*, Sana br.

<sup>19</sup> A. Muḥammed, *op. cit.*, s. 21.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 90.

<sup>21</sup> Z. Anān, *op. cit.*, s. 53.

<sup>22</sup> M. Bryant, „Proverbs and How to Collect Them”, *Publication of the American Dialect Society*, 4(1), 1945, s.15.



Małgorzata Doniec

Uniwersytet Jagielloński,  
Wydział Filologiczny,  
Instytut Orientalistyki,  
Katedra Arabistyki

## Jajouka – *baraka* dla *rock'n'rolla*. O związkach muzyki z marokańskiej wsi Jajouka z tzw. *world music* i *pop-kulturą*

### Abstract

The article presents history and world recognition of music from a small village called Jajouka, situated in the Rif mountains in northern Morocco. Its main interest are connections of this music and so-called world music and pop-culture. The paper starts with defining term "world music" as recording, performing and distributing music from around the world, which was originally traditional, folk music, very often connected with religious and spiritual dimension, but lost this deeper meaning after commercialisation and introduction in a different cultural context. Afterwards, the article shows insights from the traditional music from Jajouka, its history, typical instruments used by musicians, connections with sufism, Islam and Moroccan legends. Second part of this paper shows the process of discovering music from Jajouka by western artists (like B. Gysin, W.S. Burroughs, B. Jones and The Rolling Stones, O. Coleman and others) connected with beat and hippie culture and beginning of its fame on stages all around the world. The last part shows situation of this music and bands from Jajouka in the end of 20th and beginning of 21st century.

„Muzyka świata”, czyli tzw. *world music*, to nagrania utworów ludowych bądź inspirowanych muzyką folkową, pochodzącą z najdalszych zakątków globu. Korzenie owych kompozycji związane są najczęściej ze sferą *sacrum*, gdyż muzyka ta powiązana była z praktykami religijnymi, stanowiła element wielu obrzędów i rytuałów, umożliwiała kontakt ze światem duchowym lub ochronę przed nim. W momencie zarejestrowania i dystrybuowania jej na komercyjnych, przede wszystkim zachodnich, rynkach, traci zazwyczaj ów duchowy aspekt i wkracza w sferę *profanum*. Proces ten zachodzi zarówno z powodu działania samych twórców, którzy w pewnym sensie dostosowują swoją muzykę do potrzeb i wyobrażeń zachodniego odbiorcy, jak i w czasie edycji utworów, czy też przez samo umieszczenie ich w odmiennym, niezwiązanym z ich pierwotną przynależnością kulturową, kontekście.

Zarówno tradycyjna muzyka arabska wykonywana jako akompaniament w trakcie świeckich wydarzeń związanych z życiem codziennym, jak i utwory związane ze sferą religijną, od początku XX wieku stały

się obecne w tzw. *world music*. Pozbawione swojego oryginalnego kontekstu stały się rozrywką na festiwalach lokalnych i światowych<sup>1</sup>. Proces ten nie ominął także muzyki wywodzącej się z Maroka, prezentującego niezwykle bogatą tradycję muzyczną, na którą składają się zarówno twórczość ludowa, jak i elitarna muzyka wyższych sfer, łączące w sobie bogactwo wpływów arabskich, andaluzyjskich, hiszpańskich, berberyjskich, afrykańskich, żydowskich. Jest ona powiązana z życiem świeckim oraz religijnym i duchowym, nie ogranicza się też do związków z jednym wyznaniem czy też kultem, lecz nosi znamiona różnych oblicz islamu, wierzeń rdzennych oraz afrykańskich. Nie sposób wyliczyć wszystkich tych wpływów ani tym bardziej w pełni opisać złożoności zjawiska, jakim jest muzyka marokańska. Artykuł ten poświęcony będzie zatem tylko jednemu, wybranemu elementowi tej niezwykle bogatej tradycji, jakim jest muzyka z Jajouki, marokańskiej wsi położonej w górach Rif, oraz jej związkom z tzw. *world music* oraz *pop-kulturą*.

Nazwy, imiona i terminy arabskie wspomniane w artykule zapisane zostały według zasad transkrypcji ISO. Nazwy instrumentów używanych w całym świecie arabskim transkrybowane są według wymowy i zapisu w języku standardowym, za wyjątkiem tych, które posiadają nazwę występującą jedynie na omawianym terenie. W przypadku istnienia kilku wariantów nazwy, podane zostały różne jej wersje. W wypadku nazw powszechnie znanych w języku polskim zapisane są w formie uproszczonej, np. Marrakesz. Wyjątek stanowią zapis nazw wsi Jajouka oraz jednego z obrzędów w niej odprawianych (Boujeloudia), które zapisane są zgodnie z uproszczoną transkrypcją, funkcjonującą wśród muzyków i badaczy.

## Podział muzyki islamsko-afrykańskiej, która wkroczyła na scenę globalną według M. Frishkopfa

M. Frishkopf w artykule „Islamic Music in Africa as a Tool for African Studies” wyróżnia rodzaje muzyki rdzennie arabskiej, która wkroczyła na sceny światowe i ujmuje je w trzech kategoriach: *global ethnographic*, *world beat* oraz *global pop*<sup>2</sup>. *Global ethnographic* to muzyka w możliwie dużym stopniu autentyczna, zachowująca pierwotne znaczenia, mająca na celu udokumentowanie i zachowanie lokalnych tradycji. Nie unika on jednak pewnych koniecznych przekształceń i uproszczeń, wynikających chociażby z możliwości czasowych, jakimi dysponuje koncert czy nagranie na płycie. *World beat* to eklektyczne mieszanki muzyki islamsko-afrykańskiej i arabskiej oraz elektronicznej, popu, jazzu, rocka i innych. Jako ilustrację tej kategorii warto wspomnieć utwór *City Don't Cry/Wah Wah* nagrany w Marrakeszu przez Roberta Planta i Jimmy'ego Page'a oraz muzyków *gnāwa*<sup>3</sup>. W tym przypadku

<sup>1</sup> M. Frishkopf, „Islamic Music in Africa as a Tool for African Studies”, *Canadian Journal of African Studies*, 42, 2/3, 2008, s. 484-485.

<sup>2</sup> M. Frishkopf, *op. cit.*, s. 502.

<sup>3</sup> *Gnāwa* to tradycyjna muzyka najczęściej kojarzona z Marokiem. Wykonywana jest przede wszystkim na południu Maroka, m.in. na słynącym z tego Ġāma' Al-Fnā', głównym placu Marrakeszu. Nazwa pochodzi od berberyjskiego określenia na tereny położone wzdłuż wybrzeża Zatoki Gwinejskiej (Gwinea, Senegal). Pradkowie współczesnych muzyków byli niewolnikami sprowadzanym do Maroka z tamtych rejonów, dzięki czemu muzyka ta ma w sobie wiele elementów i wpływów charakterystycznych dla tamtejszych tradycji. Por.: Grame T.C., „Music in the Jma al-Fna of



religijne przesłanie, z jakim łączy się zazwyczaj muzyka arabska, zostaje niemal zupełnie zatracane, a na pierwszym miejscu stawia się współpracę ponad granicami kultur i cywilizacji, oraz wskazanie na uniwersalne wartości, które odnaleźć można zarówno w kulturze Zachodu, jak i Bliskiego Wschodu. *Global pop* z kolei, to muzyka popularna, o zabarwieniu religijnym, która zdobywa uznanie na całym świecie, jak miało to miejsce chociażby w przypadku twórczości Youssou N'Dour, który w 2004 roku zdobył nagrodę Grammy w kategorii "Best Contemporary World Music Album"<sup>4</sup>. Niezwykle ciekawym przypadkiem, wpisującym się zarówno w kategorię, którą M. Frishkopf określił jako *global ethnographic*, jak i *world beat*, jest muzyka tworzona w marokańskiej wsi Jajouka.

## Muzyka z Jajouki

Jajouka (Ġahġūka) to niewielka wioska położona niedaleko miejscowości Al-Qaṣr al-Kabīr, znajdująca się w zachodniej części gór Rifu na północy Maroka. Region ten nazywany jest Jbāla i najprawdopodobniej odpowiada, nieco pomniejszonemu terytorialnie, historycznemu rejonowi Ġumāra (Ġmāra). Jako Jbāla określa się również ludzi go zamieszkujących – ludzi z gór (z arab. *ġabal*, góra). Tereny te zamieszkują czterdzieści cztery plemiona. Od XII do XVI wieku sprowadzano i osiedlano tam grupy Beduinów, przez co ludność obecnie tam żyjąca ma w większości pochodzenie arabskie, a nie berberskie, jak wschodni mieszkańcy Rifu (określaní jako Rīfiyyīn), oraz posługuje się przeważnie językiem arabskim, oczywiście niepozbawionym regionalnych naleciałości<sup>5</sup>.

W jej historii odnaleźć można głębokie związki z mistycyzmem. Według wierzeń mieszkańców suficki święty Sīdī Aḥmad Ṣayḥ, którego grób po dziś dzień znajduje się w wiosce, zapoznał ich przodków z islamem, a co ważniejsze, obdarzył ich błogosławieństwem (*baraka*), dzięki któremu wykonywana w wiosce muzyka przynosi zdrowie i pomyślność. Niemożliwym jest sprawdzenie wiarygodności tego przekazu, gdyż kroniki i spisy marokańskich świętych nie dostarczają wiadomości na temat pochodzenia owego mistyka, jego prawdziwego imienia czy przynależności do bractwa sufickiego, niemniej podanie

---

Marrakesh", *The Musical Quarterly*, 56, 1, 1970, s. 78.

Wykonawcy *gnāwy* tworzą pewnego rodzaju bractwo religijne, w którego obrzędach odnaleźć można zarówno wspomniane wpływy wierzeń i rytów zachodnioafrykańskich, jak i muzułmańskich. Za swojego duchowego przodka i patrona uważają pochodzącego z Etiopii Bilāla Ibn Rabāḥa, który według tradycji był pierwszym muezinem Proroka. Ponadto uznają i czczą również innych świętych muzułmańskich. Elementy afrykańskie widać natomiast chociażby w odwołaniach do plemiennych i miejscowych nazw oraz w tekstach opisujących cierpienia niewolników i ludzi znajdujących się daleko od swej ojczyzny. Co więcej, o wpływach zachodnioafrykańskich świadczą charakterystyczne zdobienia strojów za pomocą muszelek, używane przez nich instrumenty oraz taniec i rytuały bardziej przypominające zwyczaje afrykańskie niż obrzędy bractw muzułmańskich. Celem większości z nich jest wypędzenie lub obłąskawienie duchów, które opętały daną osobę lub miejsce. Por.: P.D. Schuyler, „Music and Meaning among the Gnawa Religious Brotherhood of Morocco”, *The World of Music*, 23, 1, 1981, s. 5.

<sup>4</sup> M. Frishkopf, *op. cit.*, s. 502-503.

<sup>5</sup> J. Vignet-Zunz, „Djebala”, w: G. Camps (red.), *Encyclopédie berbère*, t. 16, Edisud, Aix-en-Provence 1995, s. 2398-2408.

o nim, a przede wszystkim o *barace*, którą obdarował mieszkańców Jajouki, jest silnie zakorzenione w ich świadomości po dziś dzień<sup>6</sup>.

Owo błogosławieństwo i obowiązki religijne z nim związane, z braku bezpośrednich następców i kontynuatorów nauk Sīdiego Aḥmada Šayḥa, przekazane zostały dwóm rodom muzyków, Rtobi i ‘Aṭṭār. Druga z wymienionych rodzin ma większe znaczenie i znana jest szerszej publiczności. W przeszłości występowali podczas wesel i innych uroczystości odbywających się w okolicy, a najwybitniejsi z nich przynosili się także od miast, gdzie oferowali swoje usługi. Część z nich służyła także w armii sułtana<sup>7</sup>. Obecnie w wiosce i na światowej scenie muzycznej funkcjonują dwa odrębne zespoły, oba wywodzące swe istnienie od tradycji tajemniczego sufiego. Podział ten pojawił się w latach 90. ubiegłego wieku, w wyniku zmiany pisowni wyrazu *Ġahġūka* na reedycji jednego z albumów prezentujących nagrania tamtejszej muzyki. Niezależnie od przyczyn współcześnie z Jajouki pochodzą dwa zespoły: The Master Musicians of Jajouka led by Bachir Attar oraz The Master Musicians of Joujouka<sup>8</sup>.

The Master Musicians of Joujouka led by Bachir Attar wywodzą się, jak twierdzą, bezpośrednio z rodziny obdarowanej *baraką* przez Sīdiego Aḥmada Šayḥa. Tradycja przekazywana jest z pokolenia na pokolenie, muzycy nie mają specjalistycznego wykształcenia, nauki przekazywane się z ojca na syna (grupa składa się jedynie z męskich członków). Ich repertuar zawiera zarówno dawne, jak nowe utwory, a ich instrumenty są wyrabiane ręcznie i powstają na miejscu lub w innych regionach Maroka<sup>9</sup>. Najważniejszym z nich jest *ġ’aīta*, piszczałka z trzcinowym stroikiem, wykonana z drewna morelowego z miasta Ouezanne na północy Maroka. Instrument ten wydaje charakterystyczny, wysoki dźwięk i jest najczęściej kojarzony z grupami muzycznymi z Jajouki. Czasami piszczałka zastępowana jest *līrq*, niewielkim bambusowym fletem. Kolejną grupą instrumentów są bębny. Najważniejszym z nich jest dwustronny *tebel*, o membranach wykonanych z koziej skóry i różnych rozmiarach. Gra się na nim za pomocą kijków lub dłoni. Innymi rodzajami bębnów są *darbūka*, czyli niewielki bębenek z ceramicznym werblem oraz *bendīr*, czyli płytki bęben wydający charakterystyczny „szumiący” dźwięk. Z kolei instrumenty strunowe, które wykorzystują muzycy to *kumbrī*, nazywany inaczej *heġhūġ* lub *sentīr* oraz *kemaṅġa*. *Kumbrī*, to rodzaj lutni o owalnym pudle pokrytym z wierzchu kozią skórą. Struny tradycyjnie wykonywane były z kozich jelit, lecz obecnie często wymieniane są na nylonowe. Gra się na nim za pomocą wygiętego smyczka. *Kemaṅġa*, czyli skrzypce, akompaniują zazwyczaj *kumbrī*, bębnom i wokaliowi. Gra się na nich, opierając instrument na kolanie<sup>10</sup>.

Najbardziej widowiskowym z obrzędów odprawianych w Jajouce jest Boujeloudia. The Master Musicians of Jajouka led by Bachir Attar wpisują ją w tradycję obrzędów płodności spotykanych w wielu kulturach basenu Morza Śródziemnego, liczącą sobie tysiące lat, i ich zdaniem najlepiej zachowaną właśnie w Jajouce. Wariant tam praktykowany opiera się na dwóch postaciach, czyli Bou Jeloudzie (z arab. *Bū*

<sup>6</sup> P. Schuyler, „Joujouka/Jajouka/Zahjoukah. Moroccan Music and Euro-American Imagination”, w: W. Armbrust (red.), *Mass Mediations: New Approaches to Popular Culture in the Middle East and Beyond*, University of California Press, Los Angeles 2000, s. 147-148.

<sup>7</sup> P. Schuyler, *op. cit.*, s. 148.

<sup>8</sup> P. Schuyler, *op. cit.*, s. 158-159.

<sup>9</sup> <https://www.jajouka.com> [dostęp: 19.11.2020.].

<sup>10</sup> <https://www.jajouka.com/instruments> [dostęp: 19.11.2020.].

Ğulūd, „Ojciec skór”) oraz ‘Aīšy Qandīšy<sup>11</sup>, w której ten się zakochuje. Obrzęd jest związany z obchodami Al-Īd al-Kabīr<sup>12</sup>. W czasie pełni księżyca następującej po Święcie Ofiarowania muzycy organizują festiwal, w czasie którego odbywa się tajemniczy rytuał. ‘Aīša Qandīša tańczy kusząc Bou Jelouda, który we wściekłości rzuca się na widzów i muzyków, bijąc ich trzymanymi w dłoniach gałązkami. Jego szał jest opanowywany za pomocą muzyki, natomiast kobiety, które zostaną dotknięte jego gałązką będą płodne. Ceremonia ta może być odprawiana także przy innych okazjach, np. wesela<sup>13</sup>.

Innym obrzędem odprawianym w Jajouce, będącym wynikiem nauk Sīdīego Aḥmada Šayḥa jest *ḥadra* (dosłownie „obecność”). Jest to również nazwa jednej z grupowych praktyk sufickich, odprawianych w piątki, w czasie których często sięga się po akompaniament muzyczny, mający pomóc uczestnikom wpaść w trans. W Jajouce określa się w ten sposób muzykę sakralną, w której Sīdī Aḥmad Šayḥ zawarł swoją *barakę*. Od setek lat za jej pomocą uzdrowia się chorych z przypadłości zarówno psychicznych, jak i fizycznych. Ceremonie takie mogą trwać godzinami, dniami, a nawet tygodniami<sup>14</sup>.

Kolejnym utworem wpisanym od wieków w tradycję Jajouki i wykonywanym wyłącznie w tej wiosce jest *Hamza oua Hamzine*, co przetłumaczyć można jako pięćdziesiąt i pięć, czyli ilość uderzeń w złożonym cyklu rytmicznym, stosowanym przez The Master Musicians of Jajouka led by Bachir Attar podczas jego wykonywania. Składa się on z pięciu sekcji przeznaczonych na konkretne okazje. W przeszłości utwór ten mógł być grany przez orkiestrę składającą się z nawet pięćdziesięciu muzyków, którzy niejednokrotnie wzywani byli do pałacu sułtana, aby powitać w ten sposób najznamienitszych gości. Część z jego sekcji służyła także jako hymn towarzyszący oddziałom armii sułtana w czasie bitew<sup>15</sup>.

Drugim zespołem istniejącym obecnie w Jajouce są The Master Musicians of Joujouka. Podobnie jak wyżej wspomniany zespół odwołują się oni do tradycji związanej z Sīdīm Aḥmadem Šayḥem oraz jego *baraką*, jednakże w dużo większym stopniu opierają się na swoich związkach z kulturą bitników i hippisów, z którymi zetknęli się w latach 50., 60. i 70. XX wieku<sup>16</sup>.

W tradycji The Master Musicians of Joujouka również pojawia się postać Bou Jelouda i obrzęd z nim związany. Różni się on jednak w kilku szczegółach względem rytuału The Master Musicians of Jajouka led by Bachir Attar i ma nieco odmienne znaczenie. W większym stopniu odwołuje się do legendy, którą opisał w książce *Tales of Joujouka* Mohamed Hamri, marokański malarz, który zapoznał zachodnich artystów z muzyką z Jajouki. Postać Bou Jelouda ma w niej wyjątkowe znaczenie, gdyż według wspomnianej legendy to on, a nie Sīdī Aḥmad Šayḥ, obdarował ród ‘Aṭṭāra jego niezwykłą muzyką. Przez zachodnich artystów, którzy zetknęli się z jego postacią, uznany został za pozostałość mistycznych

<sup>11</sup> ‘Aīša Qandīša jest postacią znaną w marokańskim folklorze, kobiecym demonem, zamieszkującym okolice zbiorników wodnych, uwodzących i zabijających mężczyzn. Por.: M. Lurker, „Qandīša”, w: tenże (red.), *Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*, Routledge, London 1987, s. 293.

<sup>12</sup> Inaczej *Īd al-Aḡḡà*, Święto Ofiarowania, obchodzone w dziesiątym dniu *Dū al-Ḥiǧǧa* na pamiątkę gotowości Abrahama do ofiarowania Bogu swego syna Ibrahima. Por.: G. Wiegers, „Ritual”, w: R.C. Martin (red.) *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, t. II, Macmillan Reference USA, New York 2003, s. 600.

<sup>13</sup> <https://www.jajouka.com/boujeludia> [dostęp: 20.11.2020.].

<sup>14</sup> <https://www.jajouka.com/hadra> [dostęp: 20.11.2020.].

<sup>15</sup> <https://www.jajouka.com/hamza1> [dostęp: 20.11.2020.].

<sup>16</sup> <http://www.joujouka.org/about/> [dostęp: 20.11.2020.].

obrzędów związanych z postacią Pana, odprawianych w całym basenie Morza Śródziemnego, co podchwyczone zostało przez działających do dziś członków zespołu. Jego obecność zapewnia wiosce dobrobyt, a kobietom płodność<sup>17</sup>.

## Odkrycie muzyki z Jajouki przez zachodnich artystów

Na początku lat 70. XX wieku muzycy z Jajouki zyskali międzynarodową sławę i uznanie, wpięrow za sprawą pisarzy Briona Gysina i Williama S. Burroughsa, którzy w latach 50. stworzyli swoisty mit Jajouki, ugruntowany następnie dzięki Brianowi Jonesowi i zespołowi The Rolling Stones, oraz za sprawą jazzmena Ornette Coleman. Sukcesowi grupy muzycznej sprzyjała atmosfera kultury hippisowskiej oraz filozofii New Age, dzięki czemu zespoły wywodzące się z małej marokańskiej wsi stały się znane publice na całym świecie, a przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych<sup>18</sup>.

Brion Gysin (ur. 1916, zm. 1986) był angielskim pisarzem i malarzem, związanym z ruchem surrealistów oraz bitników. Po raz pierwszy zawitał do Maroka w 1950 roku na zaproszenie amerykańskiego pisarza Paula Bowlesa. W czasie pobytu w Maroku Gysin spotkał wspomnianego wcześniej malarza i autora zbioru *Tales of Joujouka* Mohameda Hamriego. To za jego sprawą angielski pisarz trafił do Jajouki. Wspólnie zebrali oni różne podania związane z wioską i praktykowaną w niej muzyką. Wynikiem tej pracy jest ów zbiór legend z Jajouki autorstwa Hamriego. Część materiałów posłużyła również Gysinowi przy tworzeniu jego powieści *The Process*, opisującej przeradzającą się w doświadczenie psychodeliczne podróż przez Saharę. Materiały te pisarz przedstawił także innym twórcom i fascynatom marokańskiej oraz sufickiej kultury, którzy przyczynili się z jednej strony do rozprzestrzenienia się mitu Jajouki, z drugiej zaś do powstania wielu zniekształceń i przeinaczeń. Jako przykład warto wspomnieć liczne artykuły R. Palmera: „Jajouka: Up the Mountain”, *Rolling Stone* 1971, „Music for a Moroccan Pan”, *The New York Times* 1971, „Trance Music – a Trend of the 1970s”, *The New York Times* 1975, „Into the Mystic”, *Rolling Stone* 1989, „Still the Stones, but There’s a Catch”, *The New York Times* 1989, „Up the Mountain”, *The Rollin Stone* 1992, czy też artykuły L. Rinaldo „Into the Mystic”, *The Wire* 1996, T. Leary’ego „The Four Thousand Year Old Rock’n’Roll Band”, w *Jail Notes*, wyd. Grove Press 1972, czy S. Davis *Jajouka Rolling Stone: A Fable of Gods and Heroes* wyd. Random House 1993<sup>19</sup>. Co więcej, zafascynowany muzykami z Jajouki Gysin gościł ich na stałe w swojej kawiarni *The 1001 Nights*, którą otworzył w Tangerze w 1954 roku<sup>20</sup>.

Gysin i jego następcy przejawiali tendencję do dodawania „niesamowitości” historii Jajouki i wpisywania jej w konteksty różnych kultur, niekoniecznie posiadając ku temu podstawy. Jednym z bardziej uderzających przykładów jest fakt, że Gysin uznał za przodka rodu ‘Aṭṭār perskiego poetę mistycznego Farīda ad-Dīna ‘Aṭṭāra, który żył na przełomie XII i XIII wieku, podczas gdy w podaniach mieszkańców wioski nie ma żadnych informacji na ten temat, a muzycy szacują, że ich przodek żył około

<sup>17</sup> M. Hamrī, *Tales of Joujouka*, Capra Press, Santa Barbara 1975, s. 17-20.

<sup>18</sup> T. Swedenburg, „The ‘Arab Wave’ in World Music after 9/11”, *Anthropologica*, 46, 2, 2004, s. 178-179.

<sup>19</sup> P. Schuyler, *op. cit.*, s. 147-148.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 153.

dwustu lat przed perskim poetą. Drugim ze znacznych przeinaczeń jest interpretacja postaci Bou Jelouda, do której w wielkim stopniu przyczynił się W.S. Burroughs<sup>21</sup> esejem *Face to Face With the Goat God* (Chicago 1973), w którym opisuje marokańskiego Ojca Skór jako greckiego bożka Pana, a 'Aïšę jako fenicką boginię miłości Astarte. Teoria ta utrwaliła się nie tylko w świadomości zachodnich pisarzy i artystów, ale również stała się prawdą w przekonaniu samych muzyków z Jajouki. Teza ta została jednak przekonująco obalona w opracowaniu *The Victim and It's Masks* 'Abdallaha Ĥamūdīego z 1993 roku<sup>22</sup>.

Światowa kariera muzyki z Jajouki rozpoczęła się wraz z przybyciem do niej założyciela zespołu The Rolling Stones, Briana Jonesa, który pojawił się w marokańskiej wiosce w 1968 roku, na zaproszenie Gysina. Powstały wtedy pierwsze nagrania tamtejszej muzyki, które Jones zabrał do studia w Londynie i poddał obróbce, miksując, filtrując i modyfikując oryginalne utwory, tworząc ich własną interpretację. Nigdy nie ukończył projektu, który przerwała jego śmierć w 1969 roku. Płyta została jednak wydana w 1971 roku, pod tytułem *Brian Jones Presents the Pipes of Pan at Joujouka*. Album uznany został za pierwsze nagranie określane jako *world music*. Termin ten ugruntował się w późnych latach 80., choć na niewielką skalę pojawiał się wcześniej<sup>23</sup>. Jones wyprzedził zatem znacznie światowe trendy. To właśnie reedycja tego albumu przyczyniła się do rozpadu grupy muzycznej na dwa zespoły: The Master Musicians of Jajouka led by Bachir Attar oraz The Master Musicians of Joujouka. Z okładki wydania z 1995 roku usunięto obraz Hamriego i zastąpiono go zdjęciem Bašīra 'Aṭṭāra, zmieniono także oryginalną pisownię „Joujouka” na „Jajouka”<sup>24</sup>.

Współpraca z zespołem The Rolling Stones nie ograniczyła się jedynie do kontaktów z Jonesem. W 1989 roku artyści wydali album *Steel Wheels*, zawierający utwór *Continental Drift*, w którym słychać charakterystyczne piszczałki muzyków z Jajouki<sup>25</sup>. Innym artystą, który inspirował się twórczością z Jajouki, był Ornette Coleman, który dotarł tam w 1973 roku i nagrał przy współpracy z tamtejszymi muzykami utwór *Midnight Sunrise*, który ukazał się na jego albumie *Dancing in Your Head* z 1976 roku. Uznał on, że muzyka ta liczy sobie sześć tysięcy lat i ma zdolność leczenia raka. Jazzman nie tylko sam czuł się swobodnie w Jajouce, ale został uznany przez jej mieszkańców za jednego z nich, o czym opowiada jego kuzyn w magazynie „The People” z 1986 roku<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Amerykański pisarz (1914-1997), autor wizualny, związany z ruchem bitników i postmodernistów; jego dzieła szeroko wpłynęły zarówno na literaturę, jak i pop-kulturę.

<sup>22</sup> P. Schuyler, *op. cit.* s. 151-152.

<sup>23</sup> P. Schuyler, *op. cit.*, s. 154.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 158-159.

<sup>25</sup> S. Broughton, M. Ellingham, R. Trillo, *World Music: Africa, Europe and the Middle East*, Rough Guides, London 1999, s. 572.

<sup>26</sup> P. Schuyler, *op. cit.*, s. 156.

## Zespoły z Jajouki na scenach światowych w końcu XX i początku XIX wieku

Chociaż fascynacja muzyką z Jajouki, która rozwinęła się w latach 50., 60. i 70., z czasem zmalęła, zespoły nie popadły w zupełne zapomnienie. Na rynku muzycznym dostępnych jest wiele wydawnictw zawierających muzykę z Jajouki. Trzy najstarsze: *Brian Jones Presents the Pipes of Pan at Joujouka* (1971), *Tribe Ahl Serif: Master Musicians Of Jajouka* (1974) oraz *Le Rif: La tribu Ahl Serif* (1978) powstały jeszcze przed rozpadem na dwa zespoły i przynajmniej do nich obie grupy. Pozostały dorobek The Master Musicians of Jajouka led by Bachir Attar obejmuje pięć albumów, w tym *Apocalypse Across the Sky* z 1992 roku. Wydawnictwo to spotkało się z pozytywnym odbiorem zarówno publiczności, jak i krytyków<sup>27</sup>. Innym wartym uwagi albumem jest wydawnictwo *Road to Jajouka. A Benefit Album* z 2013 roku, powstałe dzięki współpracy muzyków jazzowych, w tym Ornette'a Colemana i Howarda Shore'a, a recenzowane przez między innymi Jima Jarmuscha. Dochód ze sprzedaży przeznaczony został na wsparcie dla zaawansowanych w wieku i wymagających specjalistycznej opieki medycznej członków zespołu. The Master Musicians of Joujouka cieszą się nieco mniejszym dorobkiem, obejmującym trzy albumy, z których najnowszy, zatytułowany *Boujeloud*, został wydany w 2006 roku. The Master Musicians of Joujouka led by Bachir Attar są również współautorami soundtracków do siedmiu filmów, w tym *Pod osłoną nieba* (reż. Bernardo Bertolucci, 1988), opartego na powieści P. Bowlesa pod tym samym tytułem, oraz filmu *Nagi lunch* (reż. David Cronenberg, 1999) będącego swobodną adaptacją prozy W.S. Burroughsa o tym samym tytule.

Zespół ten jest również niezwykle aktywny koncertowo. Występuje na scenach światowych od lat 80. XX wieku. W latach 90. pojawił się na festiwalach w USA i Europie, między innymi czterokrotnie koncertując z Ornette Colemanem. W 1994 roku zespół wystąpił na słynnym Woodstock Festival. Od roku dwutysięcznego The Master Musicians led by Bachir Attar koncertują niemal bez przerwy. Pomijając liczne koncerty w USA i Europie, wspomnieć warto o wizytach w jeszcze odleglejszych stronach świata. W 2001 roku zespół po raz pierwszy wystąpił w Hong Kongu w ramach Arts Festival. W 2008 roku odbył trasę koncertową po Kanadzie. W 2016 roku zawitał do Polski, gdzie w Katowicach wystąpił na OFF Festivalu. W kolejnym roku dotarł na sceny muzyczne w Australii<sup>28</sup>. Muzycy nie tracą na popularności także w swojej ojczyźnie. Występowali chociażby na Mawazine (World Rhythms) Festival w Rabacie w 2006 roku. W 2009 roku, w ramach La Fête du Trône w Al Hoceimie, grali dla króla Maroka Muhammada VI. Ponadto trzykrotnie gościli w Tangerze: w 2010, 2011 i 2015 roku.<sup>29</sup> The Master Musicians of Joujouka są pod tym względem mniej aktywni, jednak i oni zawitali na jedną z najsłynniejszych imprez muzycznych świata, w 2011 roku otwierając swym występem festiwal w Glastonbury<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 146.

<sup>28</sup> <https://www.jajouka.com/2000s> [dostęp: 21.11.2020.].

<sup>29</sup> <https://www.jajouka.com/2000s> [dostęp: 21.11.2020.].

<sup>30</sup> <http://www.joujouka.org/about/> [dostęp: 21.11.2020.].

The Master Musicians of Joujouka wyróżniają się natomiast inną aktywnością. Od 2008 roku organizują oni w Jajouce coroczny festiwal, przyciągając widownię z całego świata. Pierwsza edycja odbyła się w czterdziestą rocznicę wizyty Briana Jonesa w marokańskiej wsi. Wydarzenie to zostało uwiecznione na filmie, zatytułowanym *Boujeloud: Father of Skins*. Dokument w reżyserii Daragha McCarthey'ego, trwający niecałe pół godziny, powstał w 2008 roku, lecz opublikowany został dopiero w 2015<sup>31</sup>. Film nagrodzono w 2017 roku Brązową Palmą na Mexico International Film Festival, w kategorii krótkometrażowy film dokumentalny<sup>32</sup>. Od tego czasu festiwal odbywa się co roku, w czerwcu i trwa trzy dni. Jest nie tylko niezwykłym doświadczeniem muzycznym, ale również szansą na poznanie i przybliżenie sobie życia oraz historii tej małej społeczności, gdyż uczestnicy mieszkają w wiosce przez cały czas trwania festiwalu i mogą korzystać z pomocy przewodników posługujących się językiem francuski, angielskim i arabskim. Kolejną zaletą festiwalu jest niewielka liczba osób dopuszczonych do uczestnictwa. Limit biletów wynosi co roku pięćdziesiąt miejsc, co daje nadzieję, że nie jest to jedynie komercyjne wydarzenie mające skusić zachodnich turystów, lecz możliwie najbliższa swoim początkom celebrowanie starych zwyczajów i muzyki. Od 2019 roku muzycy zdecydowali się na rozszerzenie swojej działalności i zorganizowanie dwóch edycji festiwalu – w czerwcu oraz w lipcu. W roku 2020, z uwagi na światowe zagrożenie epidemiologiczne, festiwal został odwołany<sup>33</sup>. Festiwal cieszy się także zainteresowaniem współczesnych mediów, o czym świadczą artykuły w takich magazynach, jak „Guardian” (*Take Me to Insanity*, M Paytress, 2009), „The Quietus” (*Healing Crazy Minds: Master Musicians Of Joujouka & Morocco's Boujeloud Festival*, R. Troughton, 2010 oraz *Jajouka Or Joujouka? The Conflicted Legacy Of The Master Musicians*, R. Troughton, 2012), „Independent” (*Morocco: Follow the Sound of the Beats*, P. Trynka, 2014), czy „The Rolling Stone” (*Inside the Oldest, Most Exclusive Dance Party in the World*, S. Gerber, 2015) i wielu innych.

## Bibliografia

- Broughton Simone, Ellingham Mark, Trillo Richard, *World Music: Africa, Europe and the Middle East*, Rough Guides, London 1999.
- Frishkopf Michael, „Islamic Music in Africa as a Tool for African Studies”, *Canadian Journal of African Studies*, 42, 2/3, 2008.
- Grame Theodore C., „Music in the Jma al-Fna of Marrakesh”, *The Musical Quarterly*, 56, 1, 1970.
- Hamri Mohamed, *Tales of Joujouka*, Capra Press, Santa Barbara 1975.
- Lurker Manfred, „Qandiša”, w: *tenże* (red.), *Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*, Routledge, London 1987.
- Schuyler Philip D., „Music and Meaning among the Gnawa Religious Brotherhood of Morocco”, *The World of Music*, 23, 1, 1981.
- Schuyler Philip, „Joujouka/Jajouka/Zahjoukah. Moroccan Music and Euro-American Imagination”, w: W. Armbrust (red.), *Mass Mediations: New Approaches to Popular Culture in the Middle East and Beyond*, University of California Press, Los Angeles 2000.
- Swedenburg Ted, „The ‘Arab Wave’ in World Music after 9/11”, *Anthropologica*, 46, 2, 2004.
- Vignet-Zunz Jawhar, „Djebala”, w: G. Camps (red.), *Encyclopédie berbère*, t. 16, Edisud, Aix-en-Provence 1995.

<sup>31</sup> <http://www.joujouka.org/about/> [dostęp: 21.11.2020.].

<sup>32</sup> <http://filmireland.net/2017/05/25/boujeloud-father-of-skins-wins-mexico-international-film-festival/> [dostęp: 21.11.2020.].

<sup>33</sup> <http://www.joujouka.org/about/> [dostęp: 21.11.2020.].

Wiegers Gerard, „Ritual”, w: R.C. Martin (red.) *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, t. II, Macmillan Reference USA, New York 2003.

## Źródła internetowe

<http://filmireland.net/2017/05/25/boujeloud-father-of-skins-wins-mexico-international-film-festival/> [dostęp: 21.11.2020.].

<https://www.jajouka.com> [dostęp: 19-21.11.2020.].

<http://www.joujouka.org> [dostęp: 20-21.11.2020.].



Alicja Kaczmarek

ORCID: 0000-0002-5505-8088

Uniwersytet Warszawski,

Wydział Orientalistyczny,

Katedra Arabistyki i Islamistyki

# Trójca Święta w rozumieniu teologii muzułmańskiej

## Abstract

**The aim of this paper is to find and analyse the differences in characterisation and understanding of God, Jesus Christ and the Holy Spirit by Islam and Christianity. The Mystery of the Holy Trinity is one of the most important aspects of Christianity which remains unsolved to this day and even though Islam is rooted in the same tradition, it rejected the Trinity entirely. This paper seeks the roots of those dissimilar views on the nature and unity of God in the texture of the respective Holy Books and their interpretations throughout the years. Those different approaches towards God result in contrasting views on both Jesus Christ and the Holy Spirit.**

Tajemnica Trójcy Świętej już od początku chrześcijaństwa pozostaje kwestią nie do końca rozwiązaną, choć wielu myślicieli przedstawiało w ciągu wieków swoje sposoby na zrozumienie „Boga w trzech osobach”. Mimo że jest to bez wątpienia jedno z podstawowych założeń chrześcijaństwa, islam, wyrastający z tych samych tradycji, odrzuca je całkowicie, powołując się na „jedność i jedyność Boga”. Nie ulega jednak wątpliwości, że zarówno chrześcijaństwo, jak i islam, są religiami monoteistycznymi – a jedyność Boga to podstawowy dogmat zarówno jednej, jak i drugiej doktryny. Tymczasem mimo tego znaczącego podobieństwa, różnica w rozumieniu Trójcy Świętej wydaje się ogromna.

W momencie powstawania islamu chrześcijaństwo miało za sobą ponad sześćset lat historii i doktrynę, ustaloną już około dwustu lat przed pierwszym objawieniem proroka Muhammada. Istnienie „Boga w trzech osobach” nie było więc czymś, co zajmowało przeciętnego chrześcijanina w owym czasie, gdyż stało się to już powszechnie przyjętą prawdą, odkąd Grzegorz z Nyssy przedstawił swoje rozważania w czasie soboru konstantynopolitańskiego w 381 roku<sup>1</sup>. To właśnie Grzegorz przedstawił pogląd, że Bóg jest „jedną istotą w trzech osobach”. Według niego wszystkie Osoby Boskie – Ojciec, Syn i Duch Święty – są różne, ale równe, a całkowite zrozumienie tajemnicy boskości leży poza możliwościami ludzkiego rozumowania<sup>2</sup>. Doktryna ta ponownie stała się ważnym elementem dyskusji na początku IX wieku jako jeden z głównych tematów chrześcijańsko-muzułmańskiej debaty. Polemika z podstawowymi dogmatami chrześcijaństwa była konieczna z punktu widzenia kształtującej się doktryny muzułmańskiej. Wypunktowanie błędów czy nieścisłości jednej z najważniejszych religii świata nie

<sup>1</sup> S.L. Husseini, *Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God: Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E.)*, Brill, Boston 2014, s. 22.

<sup>2</sup> R. Jenson, *The Triune Identity: God According to the Gospel*, Fortress Press, Minneapolis 2002, s. 105-106.

miało na celu nawracania chrześcijan – którzy w swoją prawdę wierzyli już od setek lat – ale ugruntowanie pozycji islamu i umocnienie wiary wśród własnych wiernych. W owym czasie doktryna muzułmańska jeszcze się kształtowała, tak więc analiza sprzecznych założeń innej religii wskazywała mocne punkty samego islamu i umacniała pozycję Koranu jako jedynej prawdziwie świętej księgi. Należy także pamiętać, że zgodnie z Koranem, chrześcijanie i żydzi błędnie zinterpretowali Słowo Boże – tego typu polemika potwierdzała to założenie<sup>3</sup>.

Aby zrozumieć różnice w rozumieniu tak podstawowej kwestii, jak „co to znaczy, że Bóg jest jeden”, trzeba przyrzeć się kolejno trzem Osobom Boskim, a w pierwszej kolejności drugiej z nich, jako nierozzerwalnie związanej z rozumieniem pierwszej. Wspomnianej wcześniej doktryny Grzegorza z Nyssy nie da się oddzielić od kwestii natury Jezusa – w chrześcijaństwie „Syna Bożego”, w islamie zaś jednego z wielu proroków. Samo określenie „Syn Boży” wskazuje na pewną hierarchię – stawia Boga Ojca ponad Synem Bożym, który został przez niego zrodzony. Pozostaje zatem nierozwiązana kwestia, jak Syn może być równy Ojcu i jednocześnie być tym samym, jednym Bogiem, kiedy w oczywisty sposób jeden jest ważniejszy (pierwotny) niż drugi (zrodzony). To nie tylko kwestia nazewnictwa, bo według Nowego Testamentu sam Jezus niejednokrotnie stawia siebie niejako w drugiej kolejności za Ojcem – na przykład poprzez modlitwę do niego w chwili śmierci. Problem dwojakiej natury Jezusa idealnie ilustruje cytat z Ewangelii świętego Jana (10, 28-30), w którym Jezus w jednym zdaniu stawia siebie na równi z Ojcem, a jednocześnie przyznaje, że dusze wiernych (owce) zostały mu przez Boga przekazane:

„Ja też daję im [owcom] życie wieczne i nigdy nie zginą, ani nikt nie wyrwie ich z Mojej ręki. Mój Ojciec, który jest większy od wszystkich, dał Mi je i nikt nie może ich wyrwać z ręki Ojca. Ja i Ojciec jesteśmy jedno”<sup>4</sup>.

Rozumienie określenia „Syn Boży” należy zacząć od zdefiniowania słowa „syn”, którego znaczenie może różnić się pomiędzy kulturami. Wśród ludów semickich, czyli także wśród Arabów, „syn” oznacza przede wszystkim syna biologicznego. W takim rozumieniu, skoro Jezus jest przede wszystkim człowiekiem, istotą z krwi i kości, jego ojciec też musiałby być człowiekiem z krwi i kości – a w tej sytuacji nie byłby Bogiem wedle opisu koranicznego<sup>5</sup>. Sam Koran nie pozostawia też wiele pola do interpretacji w kwestii natury Jezusa, stojąc w kontraście z trudnym do zrozumienia biblijnym Synem Bożym:

„O ludu Księgi! Nie przekraczaj granic w twojej religii i nie mów o Bogu niczego innego, jak tylko prawdę! Mesjasz, Jezus syn Marii, jest tylko posłańcem Boga; i Jego Słowem, które złożył Marii; i Duchem, pochodzącym od Niego. Wierzcie więc w Boga i Jego posłańców i nie mówcie: „Trzy!” Zaprzestańcie! To będzie lepiej dla was! Bóg – Allah – to tylko jeden Bóg! On jest nazbyt wyniosły, by mieć syna! Do Niego należy to, co jest w niebiosach, i to, co jest na ziemi. I Bóg wystarcza jako opiekun!”<sup>6</sup> (4; 171)

<sup>3</sup> Husseini, *Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God: Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E.)*, s. 30-32.

<sup>4</sup> *Biblia. Stary i Nowy Testament*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2015, s. 1255.

<sup>5</sup> F. Pour-Golafshan, *Love of Jesus and Mary in Islam: An Enlightening Course for all, including Islamists and Islamophobists*, CreateSpace Independent Publishing Platform, Kalifornia 2012, s. 93.

<sup>6</sup> *Koran*, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, s. 123-124.

Bezpośrednim następstwem tego werseku i niezdolności wzajemnego zrozumienia w kwestii natury Jezusa jest niepostrzeżenie przez islam chrześcijaństwa jako religii monoteistycznej. Tutaj więc leży sedno problemu: jedyność Boga. Obie religie głoszą, że Bóg jest jeden, jednak obie rozumieją to stwierdzenie w diametralnie różny sposób, tak jak w diametralnie różny sposób charakteryzują Boga. W islamie Bóg jest przede wszystkim absolutny i transcendentny – Koran kategorycznie wyklucza istnienie dwóch bogów, towarzyszy Boga czy posiadanie przez Boga jakichkolwiek relacji<sup>7</sup>. Wielu filozofów muzułmańskich posuwa się wręcz do tego, aby odrzucić przypisywanie Bogu jakichkolwiek cech, mimo wymienionych w Koranie atrybutów. Jedność i jedyność Boga (*tawḥīd*) jest najważniejszym dogmatem islamu, a dopisywanie mu cech i towarzyszy – największym grzechem. Choć arabskie słowo *tawḥīd* często bywa tłumaczone jako „monoteizm”, należy je od siebie odróżnić, ponieważ islam kładzie nacisk na jedyność Boga – nic i nikt nie jest mu równe. Nie tylko nie ma drugiej postaci boskiej, ale jest także wysoko ponad ludźmi<sup>8</sup>. To bardzo wyraźne w Koranie, na przykład w surze 112:

„Mów: On – Bóg Jeden, Bóg Wiekuisty! Nie zrodził i nie został zrodzony! Nikt Jemu nie jest równy!”<sup>9</sup>. (112; 1-4)

Jest to w oczywisty sposób sprzeczne z chrześcijaństwem, gdzie Bóg jest jeden, ale w trzech istotach, które wszystkie są sobie równe. Jednocześnie ten sam Bóg zszedł na ziemię i stał się człowiekiem, w ten sposób zrównując się ze swoim ludem. Nic takiego nie może mieć miejsca w islamie, gdzie Bóg jest dla człowieka nieosiągalny i odległy, nie powinno być też żadnego pośrednika w kontakcie z nim – a taką funkcję często pełni w chrześcijaństwie Jezus. Przykładowo Przymierze z Bogiem w islamie zostało zawarte przez wszystkie dusze ludzkie jeszcze przed stworzeniem świata, poprzez przyznanie, że Bóg jest ich Panem<sup>10</sup>. Tymczasem w chrześcijaństwie słowo „Pan” częściej odnosi się do Jezusa niż do Boga Ojca, w znaczeniu osoby, która prowadzi ludzi do Ojca:

„To dla nas jest tylko jeden Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi, a my jesteśmy dla Niego. I jeden jest Pan, Jezus Chrystus, przez którego jest wszystko i my jesteśmy przez niego”<sup>11</sup>. 1 Kor (8, 6)

Jest to jedno z wielu rozróżnień między Osobami w doktrynie chrześcijańskiej. Podczas gdy islam stroni od przypisywania cech Bogu, jak zauważa dziewięciowieczny filozof muzułmański Al-Kindī, mimo że chrześcijaństwo nazywa Osoby jednym Bogiem w swojej istocie, posiadają cechy, które muszą je od siebie odróżniać. Jest to argument otwierający jego serię potyczek logicznych udowadniających, że skoro Osoby są trzy i różnią się podstawowymi cechami, zaprzecza to jedności Boga<sup>12</sup>. Al-Kindī jest jednym spośród wielu dziewięciowiecznych myślicieli, którzy krytykowali najbardziej sprzeczną z islamem doktrynę chrześcijańską – istnienie Trójcy Świętej. Powoływali się oni głównie na argumenty

<sup>7</sup> J.D. McAuliffe (red.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Brill, Leiden-Boston 2006, t. 5, s. 369.

<sup>8</sup> M. Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004, s. 75-76.

<sup>9</sup> *Koran*, Bielawski, s. 736.

<sup>10</sup> Pour-Golafshan, *Love of Jesus and Mary*, s. 94.

<sup>11</sup> *Biblia*, s. 1325.

<sup>12</sup> Husseini, *Early Christian Explanation*, s. 44.

oparte o zdrowy rozsądek: jeden to nie to samo, co troje, a troje to nie jeden. A skoro Bóg jest jeden, powinien posiadać tylko jedną postać<sup>13</sup>.

Niemniejsze trudności powoduje próba zrozumienia istoty Ducha Świętego. Sami chrześcijanie nigdy nie zdefiniowali jednoznacznie, czym właściwie jest trzecia Osoba, a w Piśmie Świętym Duch pełni w pewnym sensie rolę posłańca, umocnienia w wierze lub duchowego natchnienia. Jest oczywiście także Bogiem, a jednym z jego zadań jest obdarzenie ludzi darami, będącymi różnymi cnotami, na przykład mądrością, pobożnością, męstwem i tym podobnymi<sup>14</sup>. Jednak nie tylko sami chrześcijanie napotykają problemy przy próbie zdefiniowania Ducha Świętego – jest to także problem obecny w islamie, choć na o wiele mniejszą skalę. Słowa „Duch Święty” pojawiają się bowiem czterokrotnie w Koranie<sup>15</sup>, między innymi w surze zatytułowanej „Stół zastawiony”:

„O Jezusie, synu Marii! Wspomnij dobroć Moją dla ciebie i dla twojej Matki. Oto Ja ciebie umocniłem Duchem Świętym, kiedy będąc jeszcze w kolebce, przemawiałeś już do ludzi jak człowiek dojrzały”<sup>16</sup> (5; 110)

Trzy z czterech wzmianek o Duchu Świętym odnoszą się do umocnienia Jezusa, czwarta traktuje o zesłaniu z jego pomocą „prawdy” do proroków, aby mogli ją głosić. Łatwo więc zauważyć, że zadania dwóch Duchów są zasadniczo tożsame. Rozróżnienie zachodzi zatem przede wszystkim w jego naturze: Duch muzułmański nie może być Bogiem. Argument ten potwierdza fakt, że „święty” to nie jedyny przymiotnik, jaki towarzyszy arabskiemu słowu *rūḥ* („duch”, także w rozumieniu „dusza” lub „upiór”) w Koranie, gdyż nazywany jest także „Duchem Wiernym”, w konsekwencji więc Duch obecnie rozumiany jest jako synonim archanioła Gabriela, który objawiał się prorokowi Muhammadowi i zwiastował Marii, matce Jezusa<sup>17</sup>. Zatem Gabriel jest posłańcem Boga w islamie, a także pełni rolę wsparcia proroków, a poparcie tej tezy również można odnaleźć w Koranie:

„On [Bóg] rzuca Ducha, zgodnie ze Swoim nakazem, na kogo chce spośród Swoich sług”<sup>18</sup>. (40; 15)

Należy jednak zwrócić uwagę na istnienie w Koranie także drugiego Ducha, pochodzącego bezpośrednio od Boga, który zostaje wspomniany w opisie stworzenia człowieka:

„Następnie ukształtował go [człowieka] harmonijnie i tchnął w niego nieco ze Swojego Ducha”<sup>19</sup>. (32; 9)

<sup>13</sup> Tamże, s. 45-46.

<sup>14</sup> J. de Voragine, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, tłum. William Granger Ryan, Princeton University Press, Princeton 2012, s. 299-300.

<sup>15</sup> McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, t. 2, s. 442-444.

<sup>16</sup> *Koran*, Bielawski, s. 148.

<sup>17</sup> McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, t. 2, s. 442-444.

<sup>18</sup> *Koran*, Bielawski, s. 561.

<sup>19</sup> Tamże, s. 497.

Nie jest do końca jasne, czy Duch Boży i Duch Święty to tożsame określenia – być może nie, ponieważ nie należy brać Ducha Boga za osobny byt, jest on nierozdzielnie związany z Bogiem i całkowicie od niego zależny. Podobnie jednak do Gabriela, Bóg zsyła go lub tchnie w wybrane osoby. Jest to więc Duch posiadający boski pierwiastek, bo pochodzący od niego, ale niebędący oddzielną istotą. Warto też zwrócić uwagę na fakt, że Duch Boga zostaje wspomniany wyłącznie w opisach stworzenia, więc być może jego jedyną rolą jest symbolizowanie pochodzenia człowieka od Boga i tym samym umocnienie w oczach wiernych jego roli jako stwórcy<sup>20</sup>.

Zatem pomimo Trójcy Świętej będącej kością niezgody między chrześcijaństwem a islamem już od wieków, można stwierdzić, że w rozumieniu i przedstawieniu poszczególnych Osób Boskich w obu religiach można odnaleźć także wiele podobieństw. Różnice wynikające z definiowania „jedności Boga” przekładają się na zupełnie sprzeczne rozumienie istoty Jezusa, jego przymiotów i zadań. Tak więc to właśnie pojmowanie istoty Jezusa stało się kwestią najbardziej dzielącą chrześcijan i muzułmanów, gdyż w pojmowaniu Ducha Świętego różnice nie są aż tak diametralne, a wręcz kosmetyczne i wynikające w głównej mierze z późniejszych interpretacji, nie zaś bezpośrednio z tekstu świętych ksiąg. Mimo że konflikt ten osiąga swój szczyt w przypadku Jezusa, jego źródła leżą w rozumieniu Boga Ojca, nie tylko w kwestii jego jedyności, ale też jego istoty i charakteru, a także samego faktu, czy jakiegokolwiek cechy może posiadać. Dodatkowych trudności nastroczają trudne do zrozumienia i być może momentami sprzeczne ze sobą fragmenty świętych ksiąg, przez co niełatwo zdefiniować naturę Boga i jego Osób. Być może gdyby i chrześcijaństwo, i islam wewnętrznie zrozumiały naturę Boga, nie byłoby żadnego konfliktu między tymi dwiema religiami. Tymczasem najprawdopodobniej tajemnice boskie na zawsze pozostaną właśnie tym – tajemnicami, daleko poza pojmowaniem ludzkim.

## Bibliografia

Beamont, Mark, „Speaking of the Triune God: Christian Defence of the Trinity in the Early Islamic Period”, *Transformation*, 29, 2, 2012, s. 111-127.

*Biblia. Stary i Nowy Testament*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2015.

Bielawski, Józef (tłum.), *Koran*, PIW, Warszawa 1986.

Campanini, Massimo, *An Introduction to Islamic Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004.

de Voragine, Jacobus, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, tłum. William Granger Ryan, Princeton University Press, Princeton 2012.

Husseini, Sara Leila, *Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God: Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E.)*, Brill, Boston 2014.

Jenson, Robert, *The Triune Identity: God According to the Gospel*, Fortress Press, Minneapolis 2002.

Pour-Golafshan, Farhad, *Love of Jesus and Mary in Islam: An Enlightening Course for All, Including Islamists and Islamophobists*, CreateSpace Independent Publishing Platform, Kalifornia 2012.

McAuliffe, Jane Dammen (red.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Brill, Leiden-Boston 2006, t. 2, 5.

---

<sup>20</sup> M. Beamont, „Speaking of the Triune God: Christian Defence of the Trinity in the Early Islamic Period”, *Transformation*, 29, 2, 2012, s. 111-127.



Adam Mikoś  
 ORCID: 0000-0002-8961-5102  
 Uniwersytet Warszawski

## Sport a muzułmanie żyjący w państwach zachodu – szansa czy zagrożenie?

### Abstract

**The article is an attempt to present the relationship between sport and Islam and to analyze how sport can affect Muslims in the western world. In the first part author explains the differences in the perception of sport among religious authorities and tries to justify on the basis of the Quran, that it is not only allowed but also recommended to do sports. In the second part author raises the issue of Muslims in the western world. He presents opportunities and threats related to doing and watching sports by them and analyses the role of professional athletes in promoting Islamic culture.**

Autorzy „Małej Encyklopedii Sportu” z 1986 r. próbując sformułować definicję pojęcia „sport”, określają go jako świadomą, dobrowolną działalność człowieka podejmowaną głównie dla zaspokojenia zabawy, popisu, walki, a także wewnętrznego doskonalenia się w drodze systematycznego rozwoju cech fizycznych, umysłowych i wolicjonalnych<sup>1</sup>. Wydaje się, że chcąc poddać kompleksowej analizie stosunek islamu do sportu, a także wpływ jaki takowy może mieć na życie muzułmanów mieszkających w państwach Zachodu, warto zwrócić uwagę również na jego społeczne przeżywanie, związane z uczestnictwem w wydarzeniach sportowych, a także śledzeniem ich za pomocą środków masowego przekazu. Jak zauważa się w literaturze, sport dawno przestał być jedynie aktywnością fizyczną służącą osobistemu rozwojowi lub przyjemności wykonujących ją jednostek, stając się globalnym biznesem, który zarabia na zapewnieniu rozrywki milionom ludzi na całym świecie<sup>2</sup>. Wskazana wyżej wieloznaczność pojęciowa sportu jest o tyle istotna, że jednym z czynników wpływających na stosunek islamu do analizowanego zjawiska jest to, jakie rozumienie takowego zostanie przez nas przyjęte.

### Sport jako rozwój osobisty

Kwestią nie budzącą większych kontrowersji wydaje się być pozytywny stosunek islamu do sportu rozumianego jako ćwiczenia mające na celu rozwój cech fizycznych, umysłowych czy wolicjonalnych.

<sup>1</sup> *Mała Encyklopedia Sportu*, T 2, Warszawa 1986, s. 439.

<sup>2</sup> V.J. Sowa, K. Wolański, *Sport nie istnieje. Igrzyska w społeczeństwie spektaklu*, Warszawa 2017, passim.

Swego rodzaju wezwanie do jego uprawiania dostrzec można w odpowiednio zinterpretowanych fragmentach Koranu.

Tytułem przykładu warto wskazać na słowa „przygotujcie przeciwko nim, ile możecie sił i oddziałów konnicy, którymi moglibyście przerazić wroga Boga i wroga waszego<sup>3</sup>” (sura 8 wers 60), w których doszukiwać się można zalecenia, by troszczyć się o tężyznę fizyczną, która może okazać się konieczna do walki w obronie wiary<sup>4</sup>. Mająca na celu zapewnienie wszechstronnego rozwoju aktywność fizyczna, wykonywana bez starty dla obowiązków wynikających z zasad wiary oraz roli w rodzinie i społeczności traktowana może być również jako forma służby (*ibada*)<sup>5</sup>, wskazywanej w surze 51 wersie 56 („i stworzyłem dziny i ludzi tylko po to, żeby Mnie czcili”). Wreszcie wedle sury 32 wersu 9 „następnie ukształtował go harmonijnie i tchnął w niego nieco ze Swojego Ducha; i dał wam słuch, wzrok i serca”. Wzrok i słuch są zmysłami mającymi wpływ na istotne w sporcie poczucie orientacji i kontroli nad własnym ciałem, serce zaś symbolizuje kluczowe dla każdego sportowca wytrwałość i hart ducha<sup>6</sup>.

## Sport jako rozrywka

Analizując stosunek islamu do sportu wskazuje się, że jednoznacznie pozytywnym odbiorem cieszą się aktywności o charakterze użytkowym, mającym na celu samorozwój i wykształcenie umiejętności, które mogłyby się okazać przydatne w przypadku, gdyby konieczna okazała się walka w obronie wiary (np. bieganie, pływanie, strzelectwo, zapasy, podnoszenie ciężarów)<sup>7</sup>. Sytuacja nie jest jednak tak oczywista, jeśli chodzi o dyscypliny, takie jak piłka nożna, czy koszykówka, których istotnym aspektem jest zapewnianie rozrywki.

Zgodnie z poglądami arabsko-muzułmańskich autorów, takich jak Muhammad Imara, czy Yusuf al-Qaradawi, westernizacja kulturowa, której przejawami są m.in. rozpowszechnianie się zachodniej literatury, kinematografii, muzyki, czy mody, prowadzi do wzbudzenia wśród muzułmanów przekonania, że islam traktowany powinien być raczej jako forma kulturowego folkloru, niż jako religia wpływająca na każdy aspekt ich życia<sup>8</sup>. Powyższy pogląd może być przyczyną niechęci wyrażanej niekiedy wobec sportów pochodzących z zachodu, które są dodatkowo traktowane nie jako środek do osiągnięcia rozwoju, a jako rozrywka (polegająca zarówno na czynnym uprawianiu określonej dyscypliny, jak i na udziale w wydarzeniach sportowych, czy śledzeniu przeprowadzanych z nich transmisji). Część saudyjskich publikacji zwraca uwagę na fakt, że wzrost popularności „napływowych”

<sup>3</sup> Wszystkie cytaty z Koranu przytoczone są według tłumaczenia Józefa Bielawskiego. *Koran*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1986.

<sup>4</sup> B. Hairiel Abd Rahim, N. Mohamad Diah, H. Mohd Jani, A. Sham Ahmad, *Islam and Sport: From Human Experiences to Revelation*, Intellectual Discourse, 27:2, 2019, s. 421.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 422.

<sup>6</sup> *Islam and Sport* s. 423.

<sup>7</sup> O. Kizar, *The Place of Sport in the Light of Quran, Hadiths and the Opinions of the Muslim Scholar in Islam*, Universal Journal of Educational Research 6 (11), 2018, s. 2664-2665.

<sup>8</sup> U. Shavit, O. Winter, *Sports in Contemporary Islamic Law*, Islamic Law and Society 18, 2011, s. 256.



dyscyplin prowadzi do spadku zainteresowania „tradycyjnymi” arabskimi formami uprawiania sportu, takimi jak wyścigi wielbłądów, polowanie, bieganie czy łucznictwo<sup>9</sup>, a więc dyscyplinami, które mają charakter silnie użytkowy (prowadzą do wykształcenia się praktycznych umiejętności, które mogą być następnie wykorzystywane w życiu codziennym, a nie jako swoista „sztuka dla sztuki”).

Wspomniany wyżej „użytkowy charakter sportu” ma istotne znaczenie z punktu widzenia autorytetów prawniczych wywodzących się z ruchu salafijji, wedle których głównym celem aktywności fizycznej powinno być przygotowanie swojego ciała na wypadek dżihadu<sup>10</sup> – stąd niechęć do sportów pochłaniających wiele uwagi, a nie rozwijających konkretnych umiejętności. Zdecydowanie bardziej liberalne stanowisko mają w tym względzie przedstawiciele nurtu *wasatijji*, którzy zamiast z góry odrzucić modernizm, starają się znajdować praktyczne rozwiązania stawianych przez niego wyzwań<sup>11</sup>. Zgadzają się oni z tym, że głównym celem uprawiania sportu powinna być troska o dobrą kondycję fizyczną, takowej nie traktują jednak jako swego rodzaju narzędzia, które może być wykorzystane do walki, ale jako sposób na zapewnienie sobie zdrowia. Tym samym w uprawianiu sportu (również dyscyplin „napływowych”) widzą oni raczej pozytywny aspekt aktywizacji społeczeństwa niż zagrożenie związane z jego laicyzacją. Przykładem tego typu postrzegania sportu może być fatwa wydana w 2006 r. przez Egipcjanina Dżamala ad-Din Atijję, w której wypowiedział się on pozytywnie na temat piłki nożnej, zwracając uwagę na fakt, że zachęcanie dzieci i młodzieży do uprawiania sportu jest ważne, ponieważ stanowi on dobrą alternatywę dla innych form spędzania czasu, takich jak oglądanie telewizji czy gra na komputerze<sup>12</sup>.

Powyższa rozbieżność pomiędzy ujęciem umiarkowanym a restrykcyjnym widoczna jest również w odniesieniu do sportu rozumianego jako rozrywka, w której można partycypować w roli widza, na stadionach lub przed telewizorami. Wśród zwolenników tego typu aktywności warto przytoczyć przykład Abd as-Sattara Fath Allah Sa'ida, profesora egzegezy koranicznej na Uniwersytecie Al-Azhar, który stwierdził, że choć co do zasady grzechem jest celowe opóźnienie piątkowej modlitwy, to akceptowalnym byłoby przesunięcie jej o kilka godzin w celu obejrzenia ważnego spotkania piłkarskiego, gdyby działanie to przysłużyło się budowaniu poczucia jedności w danej wspólnotcie<sup>13</sup>. O tym, że nie ma nic złego w oglądaniu transmisji sportowych (nie tylko z uwagi na fakt, że może służyć to wspólnotcie, ale po prostu w celu zapewnienia sobie rozrywki) w wydanej przez siebie fatwie pisał również libański szajch Fajsal Maulawi, zdaniem, którego Prorok polecił ludziom zabawiać się w sposób, który nie byłby sprzeczny z zasadami wiary<sup>14</sup>. Na przeciwnym biegunie umiejscowić można stanowisko wyrażone przez Hamida Ibn Abd Allah Ibn Alego, byłego sekretarza generalnego Ruchu Salafickiego w Kuwejcie, który zakazywał zakupu dekoderek telewizyjnych, służących odbiorowi spotkań rozgrywanych w ramach piłkarskich Mistrzostw Świata, zwracając uwagę na fakt, że oglądanie

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 258.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 264.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 252.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 266.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 266-267.

rozgrywek może doprowadzić do sytuacji, w której muzułmanie zachwycaliby się zwycięstwami narodów okupujących ziemie należące do islamu i niszczących tamtejszą kulturę<sup>15</sup>.

Reasumując, odpowiedź na pytanie o stosunek islamu do sportu jest o tyle zróżnicowana, o ile zróżnicowane są pojęcie sportu, a także sam islam. O ile nie ulega raczej wątpliwości, że akceptowalny, a wręcz zalecany jest sport rozumiany jako forma rozwoju, o tyle sprawa staje się bardziej zróżnicowana, gdy poprzez sport rozumiemy rozrywkę. Pomimo wskazywanych wyżej doktrynalnych rozbieżności wydaje się jednak, że w praktyce życiowej dominuje stosunek bardziej liberalny – przykładem może być tu olbrzymia popularność, jaką nawet wśród mieszkańców Arabii Saudyjskiej (włączając w to członków dynastii Saudów) cieszy się piłka nożna.

## Muzułmanie żyjący w państwach Zachodu

Prowadzone do tej pory dywagacje miały na celu przede wszystkim przybliżenie kwestii doktrynalnych, opisujących stosunek islamu do sportu. Przedmiotem dalszej części artykułu będzie analiza wpływu, jaki sport może mieć na życie muzułmanów mieszkających w państwach Zachodu, a także tego, jak obecność tychże muzułmanów wpływa na organizację sportu.

W kontekście wspomnianych osób, do pewnego stopnia zasadny wydaje się być opisywany wcześniej niepokój, iż konsekwencją uprawiania sportu może być stopniowa ewolucja w podejściu do islamu, w wyniku której restrykcyjne przestrzeganie zasad wiary zastąpione zostanie traktowaniem religii jako swego rodzaju folkloru – dotyczy to nie tylko aktywności „zachodnich”, ale również tych tradycyjnie arabskich. Źródłem potencjalnych niebezpieczeństw dla wiary może być zresztą nie tylko sama w sobie specyfika danej dyscypliny, ale również okoliczności towarzyszące jej uprawianiu. Doskonałym przykładem może być pływanie, które będąc przecież formą aktywności, która jest nie tylko akceptowalna, ale wręcz zalecana, w określonych okolicznościach może okazać się dyscypliną, która wiąże się z sytuacjami, w których muzułmanie zostaną zmuszeni do dokonania wyboru pomiędzy wiernością zasadom własnej wiary, a ogólnie przyjętą na Zachodzie praktyką życia społecznego. O ile pożądane jest wprowadzić, by muzułmanie posiadli umiejętność pływania, o tyle dość powszechny jest pogląd, iż nawet nauka tej praktycznej umiejętności nie usprawiedliwiałaby korzystania przez muzułmanki z koedukacyjnych pływalni<sup>16</sup>. Wspominany wcześniej szajch Fajsal Maulawi, który twierdził, że niczym złym nie jest czerpanie przyjemności z oglądania spotkań piłkarskich, w wydanej przez siebie fatwie pisał wprost, że nawet uprawianie sportu nie mogłoby być przesłanką do tego by uznać, że kobiety mogą odsłonić przy mężczyznach coś więcej niż dłonie, stopy lub twarz<sup>17</sup>.

Sposobem na zapewnienie muzułmankom możliwości korzystania, w zgodzie z własnym sumieniem, z siłowni, basenów etc. może być tworzenie obiektów przeznaczonych stricte dla kobiet lub wprowadzanie na tego typu obiektach specjalnych godzin, w których korzystać mogą z nich jedynie

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 268.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 270.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

kobiety. Drugie z tych rozwiązań, właśnie z uwagi na muzułmańskie studentki, w lutym 2008 r. zostało wprowadzone przez Uniwersytet Harvarda<sup>18</sup>. Jak widać, choć życie w Stanach Zjednoczonych czy Europie może wpływać na stosunek do wiary, to obecność muzułmanów w państwach Zachodu w pewnym stopniu oddziałuje również na sposób organizacji tam poszczególnych aktywności, w tym aktywności sportowych. Tym samym należy uznać, że stosunek łączący muzułmanów ze światem, w którym żyją ma do pewnego stopnia charakter wzajemny – poza dostosowywaniem się do realiów miejsca zamieszkania mogą stawać się oni również inicjatorami zachodzących tam zmian.

Z punktu widzenia wiary istotnymi zagrożeniami związanymi z życiem na Zachodzie jest również większa dostępność do określonych aktywności, które należało uznać za sprzeczne z zasadami islamu. Poza wykonywaniem ćwiczeń, którym zarzuca się posiadanie w sobie elementów duchowości (np. joga), warto zwrócić również uwagę na rozrywki, które ze sportem związane są w mniej bezpośredni sposób. Przykładem takowych mogą być popularne zakłady bukmacherskie, które mieszczą się w definicji zakazanego przez islam hazardu. Przed wielkim wyzwaniem stoją z pewnością muzułmanie mieszkający chociażby w Wielkiej Brytanii, gdzie ze wszystkich stron otoczeni są przez różnego rodzaju zakłady bukmacherskie i gry losowe, które cieszą się tam wielką popularnością. Zmuszeni są oni do wyboru pomiędzy zasadami wiary, które łączą hazard z wyzwaniem negatywnych emocji, marnotrawstwem czasu, a także nieuczciwym zarobkiem, a masowo rozpowszechnioną rozrywką, która niekiedy traktowana jest wręcz jako element lokalnej kultury<sup>19</sup>. Innym przykładem „dodatkowych aktywności”, które choć nie polegają w sposób bezpośredni na uprawianiu lub oglądaniu sportu, to w pewnym stopniu się z nimi wiążą, może być zwyczaj, zakazanej z punktu widzenia islamu konsumpcji alkoholu jako dodatku do wspólnego śledzenia transmisji sportowych. W celu zobrazowania powyższego, po raz kolejny warto udać się na Wyspy Brytyjskie, gdzie popularne jest oglądanie wydarzeń sportowych w pubach<sup>20</sup>. Chcąc być integralną częścią grupy towarzyskiej, której typowym sposobem spędzania środowego wieczoru jest wspólne oglądanie spotkań Ligi Mistrzów w lokalnym pubie, muzułmanin mógłby być skłonny wziąć udział w tego typu wyjściu. Choć sama w sobie obecność w pubie nie implikuje, rzecz jasna, konsumpcji zakazanego trunku, to stwarza ona ku temu warunki i może stanowić swoistą pokusę.

Pomimo wskazanych wyżej zagrożeń wydaje się jednak, że sport jako taki stanowi dla chcących żyć w zgodzie z zasadami swojej wiary muzułmanów, którzy mieszkają w państwach Zachodu, znakomite narzędzie do integracji z resztą społeczeństwa. W kulturze Zachodu konsumpcja alkoholu nie jest jedynie dodatkiem do wspólnego oglądania transmisji sportowych – w istocie dla wielu grup stanowi ona jedną z podstawowych form spędzania wolnego czasu i integracji<sup>21</sup>. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest fakt, że wielu młodych muzułmanów może czuć się wykluczonych z licznych aktywności podejmowanych przez ich rówieśników, ponieważ ewentualna partycypacja w tego typu aktywnościach mogłaby wiązać się z naruszeniem określonych reguł wiary. Efektem może być nasilenie się poczucia

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 261.

<sup>19</sup> V.R. Hattersley, *The Guardian*, <<https://www.theguardian.com>>, *Casino country*, [dostęp: 1.12.2020.].

<sup>20</sup> V.K. Dixon, *The football fan and the pub: An enduring relationship*, *International Review for the Sociology of Sport*, v. 49 issue 3-4, 2013, *passim*.

<sup>21</sup> V. World Health Organization, *Status report on alcohol consumption, harm and policy responses in 30 European countries 2019*, Kopenhaga, 2019, s. 1-9.

alienacji i generowanie podziałów społecznych, opartych na wzajemnym niezrozumieniu (spowodowanym ograniczonymi kontaktami pomiędzy przedstawicielami określonych grup). Z czasem wskazane antagonizmy mogą się nasilać i doprowadzać do realnego wykluczenia określonych jednostek.

Z uwagi na powyższe, niezwykle istotnym jest znalezienie takich form spędzania wolnego czasu, które byłyby jak najbardziej inkluzywne pod względem kulturowym i religijnym. Jak wskazywano w pierwszej części artykułu, pomimo pewnych rozbieżności doktrynalnych, generalnie wydaje się, że uprawianie sportu (w tym dyscyplin służących w głównej mierze rozrywce, takich jak piłka nożna czy koszykówka) traktowane jest jako aktywność powszechnie akceptowalna przez społeczność muzułmańską. Tym samym wydaje się, że wspólne uprawianie sportu stanowić może platformę międzykulturowej integracji, która w dłuższej perspektywie może prowadzić do lepszego zrozumienia przedstawicieli poszczególnych grup, co powinno być istotnym aspektem procesu asymilacji.

## Sportowcy jako ambasadorowie wiary

Wydaje się, że nie byłoby przesadą stwierdzić, że we współczesnym sporcie zawodowym widoczne są liczne tendencje, które upodabniają go do swego rodzaju globalnego produktu nastawionego na maksymalizację zysku<sup>22</sup>. Jednym z czynników mających istotny wpływ na to, że obecna rola sportu wygląda tak a inaczej, jest działalność środków masowego przekazu. Poza transmitowaniem poszczególnych wydarzeń oferują one również szeroki zakres programów tematycznych dotyczących różnego rodzaju dyscyplin (studia pomeczowe, magazyny podsumowujące daną kolejkę, przeglądy najciekawszych spotkań, dokumenty mające na celu pokazanie kulisy kariery danego sportowca lub funkcjonowania szatni, programy dyskusyjne etc.). W konsekwencji osoby, które we wspomnianych spektaklach pełnią rolę głównych aktorów, zyskują ogromną popularność, wykraczającą często poza boiska i parkiety. Światowej sławy sportowcy stają się osobistościami publicznymi, które z własnej inicjatywy lub na zaproszenie wypowiadają się na istotne społecznie tematy.

Muzułmańscy sportowcy, którzy osiągają sukcesy w popularnych na Zachodzie dyscyplinach sportowych, niejednokrotnie mogą cieszyć się powszechną sympatią, a nawet wskazanym wyżej statusem gwiazdy. Biorąc pod uwagę opisywaną wcześniej społeczną pozycję tego typu osób bez przesady można ich określić jako swego rodzaju ambasadorów islamu. Sposobem działania, w przeciwieństwie do tradycyjnie rozumianej dyplomacji, nie jest w tym wypadku podejmowanie konkretnych działań mających na celu osiągnięcie określonych celów. Sportowcy ci żyją własnym życiem, wywiązując się przy tym z obowiązków narzucanych im przez wiarę, zarówno w kwestii udziału w rytuałach, jak i sprawowania konkretnych ról społecznych. Rozpoznawalność, będąca konsekwencją regularnego pojawiania się ich wizerunków w prasie i telewizji, a często również osobistej działalności w mediach społecznościowych powoduje, że osoby te należą do swoistego kibicowskiego *comfort zone'u* – nawet w przypadku, gdy reprezentują wrogi klub, to ich wizerunek i tak powinien wiązać się ze swego rodzaju poczuciem bezpieczeństwa, spowodowanego skojarzeniami znanej i lubianej dyscypliny. Poczucie to staje się jeszcze silniejsze w sytuacji, gdy zawodnicy reprezentują drużynę, którą

---

<sup>22</sup> *Sport nie istnieje, op. cit., passim.*

dany kibic wspiera. Publiczne przyznawanie się przez tego typu osoby do swojej wiary, zarówno przez wypowiedzi udzielane w wywiadach, jak i przez gesty wykonywane na boisku, czy przez posty umieszczane w mediach społecznościowych, prowadzi do zmniejszenia poczucia lęku spowodowanego tym, że religia i związane z nią praktyki znajdują się w sferze obcości i kojarzą się głównie z negatywnymi stereotypami funkcjonującymi w społeczeństwie. Przykładami gestów drobnej sympatii kierowanych pod adresem muzułmanów, których źródłem jest postawa danego zawodnika, mogą być znane z boisk Premier League kazusy Iworyjczyka Yayi Toure oraz Senegalczyka Demby Ba. Pierwszy z nich w Anglii występował w barwach Manchesteru City, drugi zaś kolejno w West Hamie United, Newcastle United i Chelsea. Obaj zastąpili tym, że po otrzymaniu tytułu gracza meczu odmówili przyjęcia butelki szampana – tradycyjnej nagrody przeznaczanej dla najlepszego zawodnika danego spotkania. Toure, przed kamerami, powiedział wówczas, że z uwagi na fakt, że jest muzułmaninem nie pije alkoholu i poprosił, by w związku z tym przyznający zachowali nagrodę dla siebie, Demba Ba przekazał z kolei szampana koledze z drużyny<sup>23</sup>. Konsekwencją powyższych zachowań (powielanych następnie przez kilku innych muzułmańskich zawodników) było odejście od tradycji przyznawania najlepszemu zawodnikowi spotkania szampana – od 2012 roku jest on nagradzany jedynie stosowną statuetką<sup>24</sup>. W odniesieniu do Ba warto wspomnieć również o charakterystycznym dla niego geście, polegającym na wykonaniu pokłonu podobnego do tego, który muzułmanie wykonują w trakcie modlitwy – w czasie, gdy grał on dla Newcastle, widokiem spotykanym w miejskich parkach byli młodzi chłopcy, którzy grając w piłkę celebrowali zdobyte bramki w sposób podobny do Senegalczyka. Tym samym popularność muzułmańskich sportowców i wykonywane przez nich drobne gesty przelożyły się na lepszą znajomość zasad zawartych w islamie (w tym wypadku zakaz konsumpcji alkoholu), a także oswoiły do pewnego stopnia Anglików z czynnością, która wcześniej budziła lęk związany ze skojarzeniami odnoszącymi się do radykalizmu religijnego.

Omówione wyżej przypadki Yayi Toure i Demby Ba dotyczyły drobnych gestów. Jako prawdziwy fenomen określić można zaś wpływ, jaki na postrzeganie muzułmanów w hrabstwie Merseyside i całej Anglii wywarł transfer Mohameda Salaha do Liverpoolu FC. Egipcjanin na Anfield<sup>25</sup> trafił w lipcu 2017 roku. W debiutanckim sezonie w barwach nowego klubu, we wszystkich rozgrywkach, zanotował łącznie 44 bramki i 16 asyst<sup>26</sup>, zdobywając przy tym koronę króla strzelców Premier League i w wydatny sposób przyczyniając się do awansu Liverpoolu do finału piłkarskiej Ligi Mistrzów. W kolejnych sezonach pomógł on swojej drużynie sięgnąć po zwycięstwo w tych rozgrywkach, a także zdobyć tytuł mistrza Anglii, na który Liverpool czekał od 1990 r. Do imponujących osiągnięć sportowych Salaha należy dodać jego działalność pozaboiskową. Regularnie odwiedza on swoją rodzinną wioskę, w której jako zawodowy piłkarz z własnych środków wyremontował meczet, a także zbudował szkołę, szpital, boisko piłkarskie czy wodociąg<sup>27</sup>. Zawodnik aktywnie działa również w mediach społecznościowych, w których publikuje liczne zdjęcia z treningów, meczów, a także uroczystości rodzinnych. Jednocześnie Salah nie

<sup>23</sup> O. Salha, *Diplomacy and the beautiful game. Muslim footballers as ambassadors of faith*, w: M. Amara, A. Testa (red.), *Sport in Islam and in Muslim Communities*, London 2015, s. 210.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Stadion, na którym swoje spotkania rozgrywa Liverpool FC.

<sup>26</sup> Dane na podstawie strony transfermarkt.pl, <https://www.transfermarkt.pl>.

<sup>27</sup> W. Jagielski, Tygodnik Powszechny, <https://www.tygodnikpowszechny.pl>, *Być jak Mohammed Salah*, [dostęp: 1.12.2020.].

ukrywa swojego przywiązania do wiary. Jego żona ubiera się zgodnie z nakazami religii, a córka otrzymała na imię Mekka, co stanowi nawiązanie do miejsca świętych pielgrzymek<sup>28</sup>. Sam zawodnik nie stroni od modlitwy, zdobyte bramki często celebrytuje charakterystycznym pokłonem, a na Instagramie, pomiędzy zdjęciami siebie z uśmiechniętymi kolegami z zespołu lub wraz z córką przebranych za postacie z bajki „Iniemamocni”, publikuje posty, na których widać, jak czyta Koran w klubowym autobusie.

Powyższe zachowania z w znaczący sposób przyczyniają się do ocieplenia wizerunku muzułmanów w oczach mieszkańców Zachodu – wydają się oni bardziej przyjaźni i mniej tajemniczy. Skalę tego zjawiska obrazuje badanie przeprowadzone przez Laboratorium Polityki Imigracyjnej Uniwersytetu Stanforda, w którym badano wpływ Salaha na zachowania i postawy o charakterze islamofobicznym wśród obywateli Wielkiej Brytanii. Zgodnie z zebranymi danymi, od momentu przybycia Salaha do hrabstwa Merseyside liczba przestępstw o podłożu rasowym wymierzona w muzułmanów spadła o 18,9% (była to jedyna kategoria przestępstw, w stosunku do której zanotowano spadek)<sup>29</sup>. Poza tym, liczba tweetów zawierających treści antymuzułmańskie, publikowanych przez kibiców Liverpoolu spadła o 53,2%<sup>30</sup>. Symbolem wzrostu sympatii do muzułmanów, spowodowanego grą Salaha dla Liverpoolu może być również popularna wśród kibiców klubu przyspiewka:

„Mo Salah, la, la, la, la,  
La, la, la, la, la, la,  
If he's good enough for you,  
He's good enough for me,  
If he scores another few then I'll be Muslim too<sup>31</sup>”.

## Podsumowanie

Pomimo pewnych rozbieżności doktrynalnych dotyczących stosunku islamu do sportu, wydaje się, że poglądem dominującym w praktyce życiowej muzułmanów jest akceptacja sportu nie tylko jako czynności mającej na celu rozwój, ale również stanowiącego formę rozrywki. Sport dla muzułmanów mieszkających w świecie Zachodu może wiązać się z pewnymi zagrożeniami dla życia zgodnego z zasadami wiary, z drugiej strony stanowi on jednak alternatywę dla innych aktywności, które mogłyby te zasady naruszać w jeszcze bardziej dotkliwy sposób. Nie ulega wątpliwości, że uprawianie sportu jest dla muzułmanów okazją do integracji z innymi mieszkańcami państw Zachodu, a zawodowy sport stanowi doskonałą platformę do promowania ich wiary i kultury.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> A. Kulikowski, *Holistic*, <https://www.holistic.news, Jeden muzułmanin zmienił Wielką Brytanię>, [dostęp: 1.12.2020.].

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Fanchants, <<https://fanchants.com>>, *Mo Salah, If he's good enough for you* [dostęp: 1.12.2020.].

## Bibliografia

Dixon Kevin, *The football fan and the pub: An enduring relationship*, International Review for the Sociology of Sport, v. 49 issue 3-4, Londyn, 2013.

Hairiel Abd Rahim Baidruel, Mohamad Diah Nurazzura, Mohd Jani Haizuran, Sham Ahmad Abdul, *Islam and Sport: from Human Experiences to Revaluation*, Intellectual Discourse, 27:2, Kuala Lumpur, 2019.

Hattersley Roy, The Guardian, <https://www.theguardian.com>, *Casino country*, [dostęp: 1.12.2020.].

Jagielski Wojciech, „Być jak Mohammed Salah”, Tygodnik Powszechny, <https://www.tygodnikpowszechny.pl>, [dostęp: 1.12.2020.].

Kizar Oktay, *The Place of Sport in the Light of Quran, Hadiths and the Opinions of the Muslim Scholar in Islam*, Universal Journal of Educational Research 6 (11), 2018.

Shavit Uriya, Winter Ofir, *Sports in Contemporary Islamic Law*, Islamic Law and Society, t. 18, nr. 2, 2011.

Salha Omar, *Diplomacy and the beautiful game. Muslim footballers as ambassadors of faith*, w: Amara, M., Testa, A. (red.), *Sport in Islam and in Muslim Communities*, London 2015.

Sowa Jan, Wolański Krzysztof, *Sport nie istnieje. Igrzyska w społeczeństwie spektaklu*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2017.





Monika Tetela-Stankowska  
ORCID: 0000-0003-0143-7485

## Duma narodu: *fellaha* i motywy neo-faraońskie we współczesnej sztuce egipskiej

### Abstract

**This article discusses the emergence of a tradition of the fine arts in Egypt since the first half of the twentieth century, and its relationship to discourses of nationalism. Taking as a starting point the canon of the 'pioneer' generation as it is defined in the historiography, I follow the careers of the sculptor Mahmoud Mukhtar, and then I focus on the artist Alaa Awad as a continuator of Mahmoud Mokhtar's neo-pharaonic style during the Arab Spring.**

**Narratives surrounding the work of these artists have tended to emphasize the ways in which the images they created participated in the definition of a single cohesive nation. I look at the work of Mahmoud Mukhtar and Alaa Awad as the nationalist artists during two revolutions, in 1919 and 2011. Their work was, in many ways, in line with the secular nationalism of the 20th and 21st century nationalism, using the Pharaonic, the rural, and the woman as symbols for the nation. I argue that their art are also revelatory of the complex political and social circumstances in which they were created.**

### Początki odrodzenia egipskiego

Ekspedycja Napoleona z 1798 roku jest jednym z punktów zwrotnych w historii Egiptu. Choć wyprawa się nie udała i pobity Bonaparte chyłkiem wracał do Francji, to uczeni, których zabral ze sobą na pokładzie statku „Orient” pozostali w kraju i założyli istniejący do dziś Instytut Egipski. Celem Instytutu było prowadzenie badań i opis kraju, który w okresie europejskiego Oświecenia coraz bardziej intrygował i fascynował Europę Zachodnią, gdzie rozwijały się pierwsze studia orientalistyczne<sup>1</sup>. Należy jednak pamiętać, że nie była to fascynacja jednostronna. Abdel Aziz Abdel-Meguid pisał, że „wraz z pierwszym kontaktem pomiędzy myślą i kulturą Zachodu, a myślą i kulturą arabską w Egipcie zaczęło się przebudzenie arabskich uczonych z ich średniowiecznego letargu i apatii do światła nowych nauk i cywilizacji materialnej”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> O polskim wkładzie do rozwoju orientalistyki tej epoki zob. J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego oświecenia*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1964.

<sup>2</sup> A.A. Abdel-Meguid, *The Modern Arabic Short Story. It's Emergence, Development and Form*, Al-Maaref Press, Kair 1956, s. 52

Jeszcze ważniejszym bodźcem do dumy z własnej kultury i tożsamości stała się kultura starożytna. Egipt starożytny został odkryty zarówno dla Europejczyków, jak i dla samych Egipcjan dzięki odnalezieniu przez żołnierza armii napoleńskiej, Boussarda, słynnego kamienia z Rosetty, a badania nad jego odczytaniem dały początek nowej dziedzinie nauki – egiptologii. Był to początek tendencji nacjonalistycznych w Egipcie – stopniowe ujawnianie wielkiej, starożytnej i rodzimej kultury, którą dodatkowo przyjeżdżały zgłębiać specjalne ekipy badaczy z Europy, i której piękno ich zachwycało i rozbudziło patriotyzm oraz dumę z własnego narodu w duchu europejskiego poczucia narodowego. Jedną z jego cech i filarów jest świadomość nieprzerwanej od wieków tożsamości terytorialnej. Stanowi to przeciwieństwo pojęcia narodu jako jednostki etniczno-religijnej. Pierwszy władca nowoczesnego Egiptu zrobił wszystko, by jak najdłużej podtrzymać wśród Egipcjan ten zachwyt rodzimą kulturą, a jednocześnie wykorzystać go do zmodernizowania kraju. Muhammad Ali, który wywalczył sobie względną niezależność zarówno w stosunku do mocarstw europejskich, jak i kalifatu tureckiego, którego Egipt w dalszym ciągu był prowincją, wysyłał pierwsze grupy studentów egipskich na europejskie uniwersytety – głównie studentów z uniwersytetu muzułmańskiego Al-Azhar, oraz synów ówczesnej arystokracji. Jednym z tych studentów był Rifa Rifa'i at-Tahtawi, którego poglądy odnośnie państwa i narodu zainspirowały szereg późniejszych myślicieli, artystów i pisarzy. Był też pierwszym pisarzem egipskim, który zaczął głosić ideę „egipskiego narodu”. Wyróżniał i podkreślał istnienie dwóch rodzajów lojalności – jednej, która dotyczyła się tych, których łączy ta sama religia, drugiej, która dotyczy tych, którzy są rodakami, dzielą ze sobą określony kraj geograficzny<sup>3</sup>. Watan, arabskie pojęcie na „ojczyznę” weszło wówczas do słownika pojęć ówczesnego Egipcjanina. Kiedy w 1879 roku wybitny gramatyk uniwersytetu Al-Azhar Husajn al-Marsafi pisał książkę, w której opisywał słowa będące „najczęściej na ustach ludzi”, włączył też do nich słowo *watan*<sup>4</sup>.

Dyskusja dotycząca narodu, tożsamości narodowej i dumy z dziedzictwa kulturowego nie mogła odbywać się tylko na płaszczyznach socjologii czy literatury. Naturalnym było, że objęła także sztuki wizualne. Ruch nacjonalistyczny przełomu XIX i XX wieku wprowadził starożytność do egipskich dyskursów poprzez wystawienie w galeriach monumentalnych rzeźb, sztuki starożytnej, kolejnych odkryć archeologicznych i rozpowszechnienie badań nad nimi. Logicznym więc następstwem było przeniknięcie wątków starożytnych do współczesnej sztuki egipskiej. Wątki neo-faraońskie zaczęły uzupełniać rosnącą dumę z własnego narodu. Do tego należy dodać inne ważne zagadnienia tamtych czasów: kwestię równouprawnienia kobiet. Zestawienie tematyki kobiecej i motywów antycznych we współczesnej sztuce egipskiej uwydatniło sposoby, jakimi nowa sztuka egipska może łączyć dyskurs feministyczny z retoryką nacjonalistyczną, mówić o współczesności odnosząc się do starożytnego Egiptu.

<sup>3</sup> W tamtym czasie nie istniała jeszcze prawnie „narodowość egipska”, mieszkańcy Egiptu byli poddanyymi osmańskimi. Co więcej, w 1869 prawo tureckie ustanowiło narodowość turecką i objęło nią także mieszkańców Egiptu.

<sup>4</sup> A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford University Press, Londyn 1962, s. 69

## Duma faraonów

Powstanie sztuki nowoczesnej na przełomie XIX i XX wieku ujawniło w Egipcie złożoną dynamikę interakcji międzykulturowych, idących w parze z postulatami odrodzenia arabskiego, An-Nahdy. Założenie przez księcia Jusufa Kamala Szkoły Sztuk Pięknych w Kairze w maju 1908 roku, na czele której stanął francuski rzeźbiarz Guillaume Laplagne, oznaczało przeniesienie nowych form nauki, stylów i metod nauczania sztuki do egipskiej sfery artystycznej. „Cywilizacyjny” projekt, podobnie jak szeroko zakrojone reformy państwa z czasów Muhammada Alego, zakładał nauczanie i praktykę zachodnich technik i gatunków, takich jak malarstwo olejne, pejzaż i akty, które stały się koniecznością dla egipskich artystów, chcących zaangażować się w sztukę nowoczesną<sup>5</sup>. Praktyki te wskazywały na głęboką zmianę w pracy artystycznej, ale także w sposobie, w jaki sztuka ma oddziaływać na odbiorców. W związku z wpływem ruchów nacjonalistycznych na artystów uwypatniła się potrzeba artystycznego podejścia do stopniowego rozdzwieku między Egiptem, Bliskim Wschodem pod panowaniem osmańskim a Europą. W tym kontekście „pionierzy” (*ruwwad*) byli pierwszymi egipskimi artystami, którzy zdobyli wykształcenie artystyczne w zachodnim modelu edukacji. Większość z nich otrzymała stypendia na studia w Europie, głównie w Paryżu, Rzymie i Florencji. Znajomość sztuk pięknych (*funun dżamila*), definiowanych w zachodnim sposobie nauczania, stopniowo stawała się warunkiem do tworzenia sztuki w Egipcie. Pionierzy stanęli przed wyzwaniem zaangażowania się w nowe style, gatunki i techniki, a jednocześnie wobec oczekiwań, że wypracują za ich pomocą „styl narodowy”, który byłby zgodny z projektem kulturalnego przebudzenia czy renesansu<sup>6</sup>.

Jedną z odpowiedzi na to wyzwanie było wykreowanie w sztuce nowego stylu, zwanego neo-faraońskim. Odnaleziona i odrodzona przeszłość jawiła się jako źródło inspiracji ikonograficznych na pograniczu dumy z dokonań przodków i odnowy narodu i jego aspiracji. Nie jest to jednak proste i płaskie interpretowanie przeszłości i przedstawienie jej w stylu zachodnim. Reinterpretacja sztuki starożytnej zapowiada przede wszystkim egipski modernizm, a znaleziska archeologiczne, jakie zostały odkryte w latach 20. XX wieku jeszcze wzmocniły w świadomości Egipcjan nową-starą tożsamość i związki z przeszłością. Odkrycie grobowca Tutanchamona w 1922 przez brytyjskiego egiptologa Howarda Cartera miało bezprecedensowy wpływ na opinię publiczną, zarówno europejską, jak i egipską. Postacie Echnatona, Ramzesa i Tutanchamona stały się bohaterami pism takich autorów jak Abu Szadi Ahmad Zaki, Ahmad Szauki, czy Chalil Mutran, pojawiały się w piosenkach Sajjida Darwisza<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Po utworzeniu Szkoły Sztuk Pięknych w Kairze w prasie rozpoczęła się debata na temat egipskiej „odnowy artystycznej”. Zob. A. Zaki, „Le passé et l’avenir de l’art musulman en Égypte: mémoire sur la genèse et la floraison de l’art musulman et sur les moyens propres à le faire revivre”, *L’Égypte contemporaine*, 13, 1913, s. 1-32.

<sup>6</sup> Termin *An-Nahda* (przebudzenie, renesans) był szeroko rozpowszechniony historycznie i geograficznie na całym ówczesnym Bliskim Wschodzie, tutaj chcę go rozgraniczyć od konkretnego projektu „przebudzenia” narodu egipskiego, sformułowanego przez egipskich nacjonalistów i intelektualistów lat 20. i 30. XX wieku. I chociaż termin ten odnosi się do ruchu ogólnego, obejmującego reformy społeczno-polityczne, gospodarcze i kulturowe, ograniczę się do jego użycia w kontekście kultury.

<sup>7</sup> O wpływie odkryć archeologicznych w Egipcie, zob. E. Colla, *Conflicted Antiquities: Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*, Duke University Press Books, Durham NC 2007; D.M. Reid, *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2002.

Co więcej, otwarcie grobowca zbiegło się z inauguracją pierwszego parlamentu wybranego w wolnych wyborach. Podkreśliło to jeszcze silniej związek między starożytnym Egiptem a współczesną polityką.

Idea tej korelacji znalazła odzwierciedlenie w dekoracyjnym obrazie przeznaczonym do budynku parlamentu egipskiego w Kairze. Muhammad Nadżi został poproszony przez rząd o wykonanie dużego obrazu, który miał ozdobić Izbę Madżlis asz-Szujuch (Senat, obecnie Madżlis asz-Szura). Zlecenie wykonania obrazu już samo w sobie było symboliczne, jako uczczenie końca brytyjskiego protektoratu i ogłoszenia nowej konstytucji. Obraz Nadżiego zatytułowany „Przebudzenie Egiptu”, lub „Orszak Izidy”<sup>8</sup> przedstawia starożytną boginię płodności i macierzyństwa Izydę jako symbol nadchodzącego, ponownego narodzenia Egiptu. Bogini prowadzi tryumfalny orszak, stojąc na rydwanie ciągniętym przez dwa bawoły i jest eskortowana przez tłum ludzi ze starożytnego i współczesnego Egiptu. Izida jest tu zwiastunką odnowy, w której przeszłość staje się metaforą teraźniejszości. Warto zwrócić uwagę, że w tym radosnym korowodzie widzimy dwóch muzyków grających na tradycyjnych instrumentach z Górnego Egiptu, a prowadzeni są przez szajcha, który jest symbolem życia religijnego. W pracy Nadżiego islam jest przedstawiany jako część dziedzictwa Egiptu, w wizji artysty kulturowe odrodzenie kraju ze wszystkimi jego aspektami społecznymi odnosi się do kultury starożytnej. Jego wysiłek znalazł odzwierciedlenie we współczesnym ruchu kierowanym przez egipskich intelektualistów, którzy postulowali napisanie na nowo „historii narodowej”. W ten sposób otworzył drogę do nowego gatunku narodowego i w pewnym sensie stworzył historyzm we współczesnej sztuce Egiptu<sup>9</sup>.

## Egipt zdejmuje zasłonę

Kilka lat po tym, jak Nadżi wykonał obraz do sali parlamentu, w Kairze odsłonięto monumentalny pomnik wyrzeźbiony przez innego pioniera, Mahmuda Muchtara. Jednak daty powstania obrazu Nadżiego i pierwszej makiety rzeźby Muchtara są zbieżne, powstały na początku lat 20. Mahmud Muchtar był jednym z pierwszych studentów Szkoły Sztuk Pięknych założonej przez księcia Jusufa Kamala i studiował pod kierunkiem wspomnianego wcześniej rzeźbiarza Guillaumea Laplagne. W 1912 roku został wysłany do Francji, studia w Paryżu opłacała egipska rodzina królewska fundując dobrze zapowiadającemu się artyście stypendium naukowe. To właśnie tam w 1920 roku wyrzeźbił pierwszą wersję „Przebudzenia Egiptu”<sup>10</sup>, zainspirowany egipskimi marszami kobiet z 1919 roku i wystawami sztuki antycznej.

Po I wojnie światowej świecki nacjonalizm stał się dominującym nurtem w społeczeństwie egipskim, a nieunikniony upadek Imperium Osmańskiego tylko podsycił niepodległościowe aspiracje narodu. W kontekście konferencji pokojowej w Paryżu i postulatów zmierzających do stworzenia nowych państw narodowych na gruzach dawnych imperiów, w siłę rosła partia Wafd z Sa'adem Zaghlulem na czele. Sam Zaghlul utworzył w 1919 roku delegację reprezentującą roszczenia Egiptu. Kiedy przywódca

<sup>8</sup> Muhammad Nadżi często tytułował swoje dzieła po francusku, oryginalny tytuł obrazu to *La Renaissance de l'Égypte ou le Cortège d'Isis*.

<sup>9</sup> M. Nagi, „La peinture et la sculpture contemporaines en Égypte”, *L'Art vivant en Égypte*, 15.01.1929, s. 69-70.

<sup>10</sup> R. Ostle, „Modern Egyptian Renaissance Man”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1, 57, 1994, s. 186

nacjonalistów i jego współpracownicy przedstawili swoje żądania brytyjskiemu wysokiemu komisarzowi w Egipcie, Brytyjczycy zesłali ich na wygnanie na Maltę. Spowodowało to wybuch protestów przeciwko Brytyjczykom w marcu 1919 roku. W strajk zaangażowały się elity, studenci, urzędnicy i przywódcy religijni. Masowy, oddolny sprzeciw charakteryzował się uczestnictwem wszystkich grup społecznych, a co ważniejsze – zarówno mężczyzn, jak i kobiet<sup>11</sup>. Kobiety z klas wyższych, żony, córki urzędników, arystokratów, polityków organizowały marsze, protesty pod ambasadami, broniły wejść do urzędów, a nawet oddawały swoją biżuterię pracownikom administracji, by ci dalej mogli strajkować nie obawiając się braku pensji<sup>12</sup>.

Wzrost postaw nacjonalistycznych i udział kobiet w protestach zaowocowały szybkim zaadoptowaniem pierwszej rzeźby Mahmuda Muchtara jako symbolu narodowego. Sam pomnik przedstawia młodą Egipcjanę, wiejską dziewczynę (*fellahę*), która stoi dumna i wyprostowana. Fallaha czułym, niemal matczynym gestem kładzie rękę na głowie sfinksa, a drugą odsłania twarz. Sfinks Muchtara zachowuje dumę i szlachetność swojego starożytnego przodka spoczywającego pod piramidami w Gizie. Wyróżnia się jednak tchnieniem życia, wyrzeźbiony sfinks staje na przednich łapach dosłownie wywołując akt przebudzenia (*nahid*). Wyidealizowana postać *fellahy* stoi pewnie obok sfinksa, źródła swojej narodowej siły i dumy. Jej udrapowana zaślona ozdobiona jest skarabeuszem, symbolem zmartwychwstania, co dodatkowo daje jej urok królowej lub bogini. Sam akt odsłonięcia twarzy można interpretować zarówno jako koniec narodowego uśpienia, wręcz ślepoty, ale także jako przebudzenie się wszystkich obywateli Egiptu, także kobiet. Gestem odsłonięcia twarzy Muchtar oddał hołd egipskim kobietom, które oprócz dążenia do emancypacji i poparcia dla sprawy narodowej oraz niepodległości, często odgrywały rolę jako mecenaski sztuki<sup>13</sup>. Jednocześnie *fellaha* odnosi się swoim gestem do współczesnych rzeźbiarzowi wydarzeń, kiedy Huda Szarawi i Sajiza Nabarawi publicznie zdjęły zaślony na peronie dworca głównego w Kairze po powrocie z kongresu Międzynarodowego Sojuszu Kobiet w Rzymie w maju 1923 roku<sup>14</sup>. To wydarzenie naznaczyło historię feminizmu egipskiego.

## Dziedzictwo dla rewolucji: neo-faraońskie murale Kairu

Mijająca dekada była trudnym okresem w historii Egiptu, ale właśnie z niego wyłoniło się nowe pokolenie artystów. Wiele murali przy ulicy Muhammada Mahmuda w czasie Arabskiej Wiosny, stworzonych dla upamiętnienia męczenników rewolucji, wykorzystuje symbole i motywy sztuki starożytnej. Jednocześnie protesty w Egipcie w 2011 roku w zachodnim dyskursie zostały oddzielone od jakiegokolwiek dyskusji o historii starożytnego Egiptu<sup>15</sup>. Kiedy w grudniu 2011 roku spłonął Institute

<sup>11</sup> *Egipcjanka. Wspomnienia Hudy Szarawi*, tłumaczenie A. Piotrowska, Biblioteka Polsko-Arabska, Kair – Łódź 2020, s. 147.

<sup>12</sup> *Egipcjanka, op. cit.*, s. 148

<sup>13</sup> Po przedwczesnej śmierci Mahmuda Muchtara w 1934 roku w wieku 43 lat, grupa egipskich intelektualistek, w tym Huda Szarawi i Sajza Nabarawi, założyły Towarzystwo Przyjaciół Muchtara, aby wspierać i zachęcać do tworzenia utalentowanych młodych rzeźbiarzy. Jednocześnie Szarawi i Nabarawi były pierwszymi, które zażądały zwrotu dzieł Muchtara z Francji do Egiptu i zaproponowały utworzenie muzeum poświęconego rzeźbiarzowi.

<sup>14</sup> *Egipcjanka, op. cit.*, s. 167.

<sup>15</sup> L. Maskell, "The Practice and Politics of Archaeology in Egypt", *Annals of the New York Academy of Sciences*, 925, 2000, s. 146-169.

d'Egypcie wraz z wieloma ważnymi dokumentami historycznymi, niektórzy zaczęli zadawać sobie pytania o brak szacunku Egipcjan wobec własnej historii. W rzeczywistości jednak historia jako pamięć kulturowa i społeczna nie mogła być bardziej żywa podczas rewolucji. Najbardziej namacalnym, a jednocześnie niezwykle nietrwałym tego dowodem są murale przy ulicy Muhammada Mahmuda, które łączą sztukę współczesną i starożytną, tworząc jednocześnie miejsce zbiorowej pamięci narodu. Powszechne zaproszenie do tworzenia murali, przez artystów, jak i przez zwykłych mieszkańców, wzmacniało egipskie społeczeństwo zarówno na poziomie indywidualnym, jak i społecznym, legitymizując udział ludzi w rewolucji jako w tworzeniu nowej historii kraju. W artykule z 2013 roku w „BBC Culture”, brytyjski krytyk Alastair Cooke pisał o „wpływie starożytnej kultury i współczesnej polityki” na grupę utalentowanych artystów, co „dostarcza potężne przesłanie dla protestów”<sup>16</sup>. Sam akt malowania był więc aktem politycznym<sup>17</sup>.

Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli egipskiego street artu jest Ala Awad, wykształcony w South Valley University w Luksorze i Zamalek Helwan University w Kairze. Ala pokazał swój neo-faraoński styl na ulicy Muhammada Mahmuda w pobliżu Placu At-Tahrir w Kairze w 2012 roku. Jego murale odzwierciedlają wielką miłość do przeszłości, a jednocześnie są próbą nawiązania do trendów współczesnego społeczeństwa. Ala Awad, chcąc wyrażać poprzez sztukę wydarzenia współczesnego Egiptu, czerpie z najlepszych wzorców swoich dwudziestowiecznych poprzedników i sztuki starożytnej. Wielu zachodnich obserwatorów uważa rewolucję egipską za nowy początek Egiptu, nową erę egipskiej historii, która stara się oderwać od przeszłości. Jednak istnieją dowody, że Egipt po rewolucji (czyli po erze Mubaraaka) w rzeczywistości na nowo odkrywa swoją historię i kulturę: odbudowuje społeczeństwo i zaufanie poprzez sztukę, koncentrując się na tym co wspólne pomiędzy różnymi narracjami (muzułmańską, koptyjską, faraońską)<sup>18</sup>.

Mural *Marching Women* z 2012 roku, niestety zniszczony i zamalowany kolejnymi rewolucyjnymi muralami, składał się pierwotnie z dwóch części: kobiet w żałobnym marszu i kobiet wspinających się po drabinie<sup>19</sup>. Praca oparta jest na fresku ze świątyni Ramzesa w Luksorze i płaskorzeźbach scen batalistycznych na pierwszym pylonie w Ramesseum w Tebach. Ala Awad przedstawił egipskie kobiety w pochodzie niosące papirus, symbol władzy, i kij, symbol samoobrony. Kobiety przedstawione są z profilu, idą jedna za drugą jakby nawarstwione na ograniczonej przestrzeni. Jasne twarze zdecydowanie odbijają się od ciemnych, prostych szat. Nie sposób nie przywołać tu analogii z opisanym wcześniej *Nahdat Masr* Mahmuda Muchtara, gdyż kobiety ubrane są w stroje chłopek. Ich twarze są odsłonięte, a chusta trzyma się na czubku głowy. O ile *fellacha* u Muchtara trzyma jedną rękę na sfinksie, a drugą na chuście, kobiety u Awada dzierżą inne odniesienia do sztuki starożytnej – papirusy. Można interpretować to na wiele sposobów: jako odniesienie do starożytnej mądrości, sztuki,

<sup>16</sup> A. Sooke, *Egypt's powerful street art packs a punch*, BBC Culture, <https://www.bbc.com/culture/article/20130508-egypts-street-art-revolution/> [dostęp: 19.11.2020.].

<sup>17</sup> M. Hussein, *Painting Over History*, Al Jazeera, <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/05/201252784914722422.html> [dostęp: 4.11.2020.].

<sup>18</sup> M. Abaza, „Walls, Segregating Downtown Cairo and the Mohammed Mahmud Street Graffiti”, *Theory, Culture & Society*, 30, 2013, s. 122-139.

<sup>19</sup> Awad A., *The Missing Mural*, [http://alaa-awad.com/murals\\_mohamed-mahmoud-street\\_cairo\\_egypt](http://alaa-awad.com/murals_mohamed-mahmoud-street_cairo_egypt) [dostęp: 20 listopada, 2020].

dziedzictwa antycznego Egiptu, ale także jako udział kobiet w nauce, myśli narodowej czy protestach, podobnie jak miało to miejsce w strajkach i marszach w 1919 roku. Ala Awad zagrał tu na sztuce starożytnej, zmieniając przedstawienia znane z płaskorzeźb i fresków batalistycznych. Artysta zastępuje postaci męskie kobietami. Pokazuje rolę, jaką odgrywały zarówno w historii Egiptu, jak i w jego współczesności.

Ala Awad jest dobrze obeznany w sztuce starożytnej. Przenosi tę sztukę i historię na ulicę, swobodnie i jednocześnie dokładnie malując sceny rewolucji podobne do oryginałów na ścianach starożytnych grobowców<sup>20</sup>. Nie tylko przestudiował technikę starożytnych fresków, ale także przyswoił ich ducha i przekazał go przechodniom na ulicy Muhammada Mahmuda. Jednocześnie sama ulica, jak i Plac At-Tahrir przestały być przestrzenią tylko fizycznego buntu, a stały się przestrzenią kontestacji, strefą, w której reinterpretowano symbole, przestrzenią uczestnictwa całego społeczeństwa<sup>21</sup>. Przekształciło się to w żywą historię, wykraczającą poza gromadzenie, katalogowanie i zachowywanie dla potomnych, a raczej pozwoliło przenieść ją do teraźniejszości i przywoływać w rewolucyjnej codzienności.

## Podsumowanie

W XX wieku, szczególnie w początkowym okresie, pojawiło się wiele różnych koncepcji tożsamości egipskiej. Często centralnym punktem tych debat były konkurujące ze sobą opinie na temat nowoczesności i roli kobiet w niepodległym Egipcie. Nie zmieniło się to przez cały wiek XX i wkroczyło w wiek XXI wraz z rewolucją czasów Arabskiej Wiosny. Analiza twórczości dwóch egipskich artystów, Mahmuda Muchtara i Ala Awada, którzy poprzez swoją sztukę wzięli udział w tych debatach pokazuje, że ich prace inspirowane sztuką starożytną tworzyły nowoczesne symbole narodowe i przedstawiały ich osobiste opinie o narodzie i roli jednostek. Obaj tworzyli (w przypadku Awada nadal tworzy) monumentalne prace, chociaż z innego materiału i w innej przestrzeni miejskiej, wykorzystując nacjonalistyczną retorykę na temat starożytnego Egiptu i roli kobiety. Widzieli kobiety w roli bardziej postępowej niż w swoich czasach oraz jako ważny podmiot w dyskusji na temat nacjonalizmu. Obaj artyści i ich prace są przykładem na to, że duch starożytnego Egiptu nadal jest obecny wśród dzisiejszych Egipcjan. Dziedzictwo starożytności nie żyje tylko jako „zasób kulturowy”, ale jako pamięć, której można nadać znaczenie w teraźniejszości, pamięć, która napędza egipskie społeczeństwo przez burzliwe dzieje historii. Jednocześnie oba dzieła są historycznymi narracjami stworzonymi przez energię protestów w momencie, gdy sama historia narodu była dopiero definiowana.

## Bibliografia

Abdel-Meguid Abdel Aziz, *The Modern Arabic Short Story. It's Emergence, Development and Form*, Al-Maaref Press, Kair 1956.

<sup>20</sup> M. Hussein, *op. cit.*

<sup>21</sup> L. Fuczek, „Graffiti porewolucyjnego Egiptu”, w: M. Lipa, P. Niziński (red.), *Porewolucyjny Egipt. Wybrane aspekty społeczne i polityczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 89

- Awad Alaa, *The Missing Mural*,  
[http://alaa-awad.com/murals\\_mohamed-mahmoud-street\\_cairo\\_egypt](http://alaa-awad.com/murals_mohamed-mahmoud-street_cairo_egypt) [dostęp: 20.11.2020.].
- Colla Elliott, *Conflicted Antiquities: Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*, Duke University Press Books, Durham NC 2007.
- Egipcjanka. Wspomnienia Hudy Szarawi*, tłumaczenie A. Piotrowska, Biblioteka Polsko-Arabska, Kair – Łódź 2020.
- Fuczek Lidia, „Graffiti porewolucyjnego Egiptu”, w: M. Lipa, P. Niziński (red.), *Porewolucyjny Egipt. Wybrane aspekty społeczne i polityczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.
- Hourani Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford University Press, London 1962.
- Hussain Murtaza, *Painting Over History*, Al Jazeera,  
<http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/05/201252784914722422.html> [dostęp: 4.11.2020.].
- Meskeil Lynn, “The Practice and Politics of Archaeology in Egypt”, *Annals of the New York Academy of Sciences*, 925, 2000.
- Nagi Muhammad, „La peinture et la sculpture contemporaines en Égypte”, *L'Art vivant en Égypte*, 15.01.1929.
- Ostle Robin, “Modern Egyptian Renaissance Man”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1, 57, 1994.
- Reid Donald Malcolm, *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, University of California Press, Berkeley, CA; Los Angeles, CA; London 2002.
- Reychman Jan, *Orient w kulturze polskiego oświecenia*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1964.
- Sooke Alastair, *Egypt's powerful street art packs a punch*, BBC Culture,  
<https://www.bbc.com/culture/article/20130508-egypts-street-art-revolution/> [dostęp: 19.11.2020.].
- Zaki Ahmad, „Le passé et l'avenir de l'art musulman en Égypte: mémoire sur la genèse et la floraison de l'art musulman et sur les moyens propres à le faire revivre”, *L'Égypte contemporaine*, 13, 1913.



Sofia Kryvosheieva  
ORCID: 0000-0003-2873-0702

# Ciało jako troska polityki. Wpływ egipskiej myśli nacjonalistycznej na kształtowanie seksualności obywateli

## Abstract

**At the end of the 19th century, the nationalist movement began to develop vigorously in Egypt. One of its tasks was to build a new, strong, healthy, and united nation that could lead to the independence and modernization of the country. This article attempts to answer the following question: Did Egyptian nationalist thoughts influence the corporality and sexuality of citizens between the end of the 19th century and the early 20th century? The most important discourses, concerning attitudes toward masturbation, prostitution, non-heteronormative behavior, and physical culture, will be analyzed in the context of broader political and social tendencies – modernization, medicalization, and confrontation with oriental and colonial depictions of an "eastern" body. The target group for nationalist thinking was primarily men from an emerging middle class living in urban areas (referred to as "effendija"). Therefore, the question of redefining the concept of masculinity and creating a new man will raise in this article. The emergence of discourses, repressing and regulating sexuality, intends to shape the bodies, habits, and inclinations of citizens in such a way that they served the historically conditioned needs of the nation in the nationalist vision.**

Niniejsza praca stanowi próbę odpowiedzi na pytanie: czy egipska myśl nacjonalistyczna pod koniec XIX i w pierwszych dekadach XX wieku miała wpływ na cielesność i seksualność obywateli? Czy był to wpływ decydujący? Czy można mówić o kształtowaniu się narodu w dosłownym znaczeniu tego słowa – o konstruowaniu nowego ciała? Jak rozgrywane były stawki seksualności? Przeanalizowane zostaną najistotniejsze dyskursy budujące seksualne aspekty cielesności – wizja ciała, stosunek do masturbacji, kultura fizyczna, prostytutka oraz zachowania nieheteronormatywne. Zostanie także poruszona kwestia redefinicji pojęcia męskości i zakwestionowania granic między męskością a kobiecością, wynikająca z postępującej emancypacji kobiet. Przedstawiona narracja dotyczyć będzie w głównej mierze kształtującej się klasy średniej w dużych miastach.

## Historyczne źródła nacjonalizmu

Załączków podstaw ideologicznych egipskiego nacjonalizmu można dopatrywać się już za czasów reformatora Muhammada Alego (1805-1848), np. w myśli przedstawiciela ruchu reformatorskiego

w islamie Rifa'ata at-Tahtawiego, który jako pierwszy zaczął się zastanawiać nad pojęciem „narodu” oraz nad odrębnością Egiptu od całej wspólnoty muzułmańskiej<sup>1</sup>. Ale to rok 1882, kiedy Wielka Brytania po upadku powstania Arabiego Paszy, ustanawia protektorat nad Egiptem (nielegalny w świetle prawa międzynarodowego do 1914 roku), uważany jest za początek rozwoju zorganizowanego ruchu narodowego, który doprowadził do powstania współczesnego narodu egipskiego.

W roku 1922 Egipt uzyskuje niepodległość (choć wpływ polityczny Wielkiej Brytanii pozostaną w Egipcie aż do rewolucji Gamala Abdel Nadera w 1952 r.), a partia Wafd na czele z działaczem niepodległościowym i ideologiem egipskiego nacjonalizmu Sa'adem Zaghlulem zostaje wiodącą siłą polityczną w kraju. Lata międzywojenne charakteryzują się wzmocnieniem i ustabilizowaniem ruchu nacjonalistycznego, który wraz ze wzrostem suwerenności Egiptu (po podpisanym w 1936 roku bilateralnym traktacie między królestwem Egiptu a Wielką Brytanią) zaczyna nabierać nowych znaczeń.

Jednocześnie warto pamiętać, że do 1914 roku Egipt formalnie pozostaje prowincją Imperium Osmańskiego, które nie ma realnego wpływu na politykę, ale część ludności (często elitę rządzącą) stanowią Turko-Czerkiesi, którzy mieli ambiwalentny stosunek wobec idei „narodu egipskiego”. Niemniej jednak, ruchy antybrytyjskie były w Egipcie zdecydowanie silniejsze niż antyosmańskie (w odróżnieniu od pozostałych arabskich prowincji Imperium).

Opisana specyficzna sytuacja polityczna Egiptu, a także poczucie odrębności od Arabów (rozumianych jako koczowniców – Beduinów) i odwołania się do przeszłości faraonskiej<sup>2</sup> (popularne po inwazji Napoleona) sprawiają, że najbardziej wpływowym odłamem nacjonalizmu w tamtym czasie był nacjonalizm państwowy, budowany wokół pojęcia *watan*<sup>3</sup>. I dlatego też ten rodzaj nacjonalizmu będzie przedmiotem rozważań w tej pracy, a nie panarabizm lub panislamizm<sup>4</sup>. Warto jednak podkreślić, że ten podział nigdy nie był bardzo klarowny, a sam nacjonalizm państwowy nie był jednolity: w duchu jedności narodowej wypowiadali się zarówno Ahmad Lutfi as-Sajjid (lider skrajnie sekularystycznej partii Hizb al-Umma), jak i np. Muhammad Abduh (wielki mufti Egiptu).

<sup>1</sup> T. Stajuda, *U źródeł egipskiego nacjonalizmu. Egipskie ruchy polityczne 1882-1914*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984, s. 26-27.

<sup>2</sup> A. Dawisha, *Arab Nationalism in the Twentieth Century: from Triumph to Despair*, Princeton University Press, 2003, s. 98-100.

<sup>3</sup> Pojęcie *watan* (وَطَن), które kiedyś oznaczało po prostu „miejsce” staje się „ojczyzną”, implikuje poczucie lojalności, przywiązania i patriotyzmu (*wataniyya*). Używam określenia „nacjonalizm państwowy”, żeby odróżnić go od dwóch pozostałych dużych nurtów i podkreślić rolę państwa (terytorium) jako punktu odniesienia.

<sup>4</sup> Oczywiście, wszystkie wymienione formy nacjonalizmu miały swoich zwolenników, a wpływów panislamizmu nie można bagatelizować (choćby dlatego, że w roku 1928 powstaje bardzo wpływowe po dziś dzień ugrupowanie Bracia Muzułmanie). Ale panislamizm zdobył popularność później, w mniejszym stopniu wpłynął na powstanie świadomości narodowej Egipcjan, a w zakresie cielesności, która jest przedmiotem tej pracy, raczej trzymał się tradycyjnych zasad islamu.

## Ciało jako przedmiot polityki

Zmiany w dyskursie seksualnym w Europie, jak zauważają Foucault i Thomas Laqueur, nastąpiły dopiero w wyniku głębokich zmian społecznych, kulturowych i politycznych (nowa rola kobiet w sferze publicznej, konieczność zwiększenia kontroli nad ludnością, zmiana definicji męskości i kobiecości, nowe koncepcje przestrzeni prywatnej). W świecie osmańskim (w tym w Egipcie) proces ten został odwrócony. Zainicjowane spotkaniem z innym paradygmatem seksualnym (europejskim), zmiany w dyskursie seksualnym poprzedzały przemiany społeczne i polityczne<sup>5</sup>.

Pod koniec XIX wieku i na początku XX główną osią dyskursu nacjonalistycznego była troska o męskie ciało. Przede wszystkim odnosiło się to do *efendi*, czyli przedstawicieli kształtującej się klasy średniej/burżuazji (*effendiija*), którą stanowili urzędnicy wyższego szczebla, studenci, nauczyciele, profesjonaliści, technokraci, intelektualiści, którzy znali języki zachodnie, ubierali się na modłę europejską, produkowali i czytali książki oraz czasopisma<sup>6</sup>. Ta nieliczna grupa odegrała kluczową rolę w rozwoju egipskiego antykolonialnego nacjonalizmu. Wilson Jacob wskazuje na dwie przyczyny kształtowania się męskości *efendi*. Z jednej strony zaczęła się ona rozwijać jako odpowiedź na kolonialne przedstawienie Wschodu jako sfeminizowanego, z czym jako pierwszy próbował walczyć wybitny działacz niepodległościowy Mustafa Kamil (1874-1908). Z drugiej: ze względu na wewnętrzną, głoszoną przez nacjonalistów potrzebę rozkwitu i modernizacji Egiptu<sup>7</sup>. Aby stworzyć nowego mężczyznę (i zdefiniować na nowo męskość), zmieniając utrwalony orientalistyczny obraz arabskiego (wschodniego) ciała męskiego jako niezdyscyplinowanego, irracjonalnego, słabego, pozbawionego samokontroli zaczęto korzystać z dyskursu naukowego i medycznego<sup>8</sup>.

Medykalizacja dyskursu była jedną z konsekwencji modernizacji i korzystania z osiągnięć nauki i edukacji europejskiej. Do Egiptu powracali lekarze, którzy zdobyli wykształcenie w Europie (np. Faradž Fachri, Sabri Dżirdżis) i mieli rozpowszechniać aktualną wiedzę naukową, walcząc z zabobonami, szarlatanami i praktykami zakorzenionymi w ludowym islamie. Ogromną rolę w propagowaniu nowych idei i wiedzy odegrały czasopisma, m.in. *Al-Dżinan*, *Al-Muqtataf*, *Al-Hilal*, *Ar-Rijada al-Badanijja*, wydawane w Kairze, Aleksandrii i w Bejrucie. Większość czytelników stanowili mężczyźni<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> D. Ze'evi, "Hiding Sexuality. The Disappearance of Sexual Discourse in the Late Ottoman Middle East", *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, 49/2 (2005), s. 50.

<sup>6</sup> H. Kholoussy, *For Better, For Worse: The Marriage Crisis That Made Modern Egypt*, Stanford University Press, 2010, s. 7.

<sup>7</sup> W. Chacko Jacob, *Working Out Egypt: Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity, 1870-1940*, Duke University Press, 2010, s. 24.

<sup>8</sup> L. Kozma, "We, the Sexologists... Arabic Medical Writing on Sexuality, 1879-1943", *Journal of the History of Sexuality*, 22/3 (2013), s. 429.

<sup>9</sup> W 1900 roku 6% mężczyzn było piśmiennych w porównaniu do 0,2% kobiet (*ibidem*, s. 431).

## Rozkosz samokontroli

Masturbacja była tematem stale poruszonym w wymienionych czasopismach i książkach popularnonaukowych. Podejście do masturbacji, która najczęściej była nazywana „tym przyzwyczajeniem” zmieniało się w Egipcie równoległe ze zmianą nastawienia do niej w zachodniej medycynie. Na ogół była postrzegana jako przejaw słabości i braku dyscypliny. Publikowane w periodykach listy czytelników, opowiadających swoje historie skutecznego opanowania swojego (a czasami cudzego) uzależnienia od masturbacji efektywnie tworzyły narrację, w której kontrolowanie pragnień, samokontrola i wreszcie prokreacja sprowadzone zostały do rangi powinności obywatelskiej<sup>10</sup>.

Salama Musa – skrajny sekularysta, wywodzący się z rodziny koptyjskiej, pionier socjalizmu, był szczególnie zaniepokojony tym, co nazywał za Dżurdzi Zajdanem *‘adat sirrijjat* – „sekretnym nawykiem”. Twierdził, że przyczyną ucieczki w świat fantazji, a w konsekwencji odosobnienia i zaniedbania obowiązków jest segregacja płci<sup>11</sup>. Dlatego też problem masturbacji w mniejszym stopniu dotyczył mieszkańców wsi, gdzie mężczyźni i kobiety często pracowali razem. Jako leczenie zalecał młodym mężczyznom tańce z dziewczynami, sport, znalezienie hobby, a także powtarzanie sobie za każdym razem formułek typu „Nienawidzę tego nawyku” dopóty, dopóki ta myśl nie utrwali się.

Poglądy Musy na seks były zgodne z darwinizmem społecznym. Często łączył idee freudowskie z behawioryzmem. Jego stosunek do masturbacji nieco złagodniał z wiekiem, i zamiast całkowitej negacji i identyfikacji „sekretnego nawyku” jako przyczyny opóźniania rozwoju osobowości przyznał, że 99% mężczyzn praktykuje masturbację bez uszczerbku na zdrowiu<sup>12</sup>.

## Regulacja pracy seksualnej

Kolejnym tematem debat był problem chorób wenerycznych, a co za tym idzie – kwestia prostytucji. Zjawisko to, skądinąd znane w Egipcie, było regulowane wcześniej zarówno przez Francuzów, jak i Brytyjczyków. Nacjonałści podzielali obawy kolonizatorów dotyczące zdrowia i bezpieczeństwa, ale oprócz tego dyskusja o prostytucji zaczęła nabierać nowych znaczeń symbolicznych i stała się polem do rozważań na temat roli kobiety i mężczyzny w nowym społeczeństwie.

Najostrzejsze ataki na pracownice seksualne<sup>13</sup> pojawiały się w latach 90. XIX wieku. Prostytucja była postrzegana jako produkt obcych wpływów, a dokładniej brytyjskiej obecności w Egipcie, symbol

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 431.

<sup>11</sup> Segregację płci uważał też za przyczynę homoseksualizmu (w opozycji do myśli Sajjida Kutba).

<sup>12</sup> J.A. Massad, *Desiring Arabs*, The University of Chicago Press, 2007, s. 130-131.

<sup>13</sup> Będę używać formy żeńskiej, bo nie znalazłam danych z tamtego okresu dotyczących świadczenia usług seksualnych przez mężczyzn w formie zorganizowanej i legalnej. Używam określeń „prostytutka” i „pracownica seksualna” zamiennie. Słowo „prostytutka” współcześnie może mieć wydźwięk negatywny, ale określenie „pracownica seksualna” nie funkcjonowało w źródłach historycznych z omawianego okresu.

dekadencji, rozkładu społecznego, wyzysku. prostytutki stanowiły niebezpieczeństwo dla społecznego porządku cnotliwego narodu<sup>14</sup>. Dobrze ilustrują to słowa Abd Allaha an-Nadima<sup>15</sup>, który metaforycznie przedstawiał Egipt jako młodego, przystojnego, zdrowego mężczyznę, który padł ofiarą chorób wenerycznych<sup>16</sup>. Dla An-Nadima rozwiązaniem problemu byłoby zamknięcie kobiet w domach, gdyż każda samotna kobieta pracująca (nie tylko seksualnie) w miejskiej przestrzeni publicznej zaczęła być postrzegana jako zagrożenie seksualne.

Nastawienie do prostytutek nieco zmieniło się pod koniec XIX stulecia, kiedy Kasim Amin opublikował książkę *Wyzwolenie kobiety* (1899). Kobiety pracujące seksualnie z demonów stały się ofiarami – przede wszystkim braku dostępu do edukacji i możliwości rozwoju zawodowego. Egipscy nacjonaści korzystali z rozwiązań legislacyjnych wprowadzonych przez władze kolonialne i kontynuowali politykę brytyjską w tym zakresie. Od 1884 roku prostytutki (egipskie, nie cudzoziemki) były zobowiązane do poddania się cotygodniowym badaniom. System monitorowania prostytucji, wprowadzony przez brytyjskie władze, pozostał aktualny, nie zważając na popularność ruchu abolicjonistycznego w dwudziestoleciu międzywojennym, aż do 1951 roku<sup>17</sup>.

Muhammad Abduh winę za rozprzestrzenienie się chorób wenerycznych przypisywał z kolei nie Brytyjczykom czy pracownikom seksualnym, ale nieżonatym wykształconym mężczyznom. Według Abduha ta grupa społeczna (która pokrywa się zasadniczo z już wprowadzonym terminem *effendijja*), wykorzystywała swoją znajomość języków obcych, by korzystać z usług zachodnich prostytutek zamiast ożenku z porządną egipską kobietą. Ponadto obciążył ich odpowiedzialnością za brytyjską okupację i brak męskości (wynikający z niemoralności, wykształcenia na Zachodzie i dekadencji). Wyjściem dla Abduha było małżeństwo, które miało pomóc znormalizować męską seksualność i rozwiązać problem chorób wenerycznych<sup>18</sup>. Małżeństwo (nacjonaści zasadniczo wypowiadali się w duchu jednożeństwa) i w konsekwencji rodzina nuklearna były obowiązkiem narodowym, stanem naturalnym i pożądanym. Takie nagłaśnianie problemu masturbacji i prostytucji wynikało między innymi z tego, że te zjawiska uznawano za przyczyny tzw. kryzysu małżeńskiego, który został dokładnie przeanalizowany przez Hannę Khouloussy.

<sup>14</sup> H. Hammad, "Regulating Sexuality: The Colonial-National Struggle over Prostitution after the British Invasion of Egypt" w: Booth M., Gorman A. (red.), *The Long 1890s in Egypt. Colonial Quiescence, Subterranean Resistance*, Edinburgh University Press, 2016, s. 201.

<sup>15</sup> Po powrocie z wygnania po upadku powstania Arabiego Paszy, założył czasopismo *Al-Ustaz* o wydźwięku religijno-nacjonalistycznym.

<sup>16</sup> H. Hammad, *Regulating Sexuality...*, s. 202-203.

<sup>17</sup> H. Khouloussy, "Monitoring and Medicalising Male Sexuality in Semi-Colonial Egypt", *Gender & History*, 22/3, 2010, s. 679.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 680.

## Rijada badanijja i nowe wzorce męskości

Kultura fizyczna zaczęła odgrywać ogromną rolę w kształtowaniu pożądanej męskości. Etymologia tego słowa jest ważna, bowiem sam termin *rijada*<sup>19</sup> w połączeniu z *nafs* (dusza, jaźń) we wczesnych muzułmańskich traktatach etycznych oznaczał praktyki dyscyplinowania siebie, mające na celu osiągnięcie wyższego poziomu duchowości. Tak więc pojęcie „kultura fizyczna” – *rijada badanijja*<sup>20</sup>, zawierające w sobie dyscyplinę ciała, ćwiczenia i sport, mieści się nie tylko w sferze profanum, ale też w sacrum<sup>21</sup>. Jakże zatem były przesłanki dla promowania kultury fizycznej pod koniec XIX wieku?

Zanim doszło do kolonizacji Egiptu przez Wielką Brytanię, we wspomnianych czasopismach Al-Hilal i Al-Muktataf powstawały artykuły głoszące potrzebę aktywności fizycznej dla wszystkich grup wiekowych, spędzania czasu na świeżym powietrzu dla klasy robotniczej etc. Kiedy kolonizacja stała się faktem, czasopisma zaczęły wprost mówić o zależności między narodowym sukcesem (lub porażką) a kulturą fizyczną. Wtedy prawdziwą furorę zrobiła książka Francuza Edmonda Demolinsa pod tytułem *À Quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* (Z czego wynika wyższość Anglosasów?). Demolins twierdził, że jedną z przyczyn potęgi Anglosasów jest unikalny system edukacji, który zwraca uwagę zarówno na rozwój moralny, jak i fizyczny<sup>22</sup>. Począwszy od 1899 Al-Hilal wydawał serię artykułów w znacząco zatytułowanym dziale „Ćwiczenia i społeczeństwo”, przedstawiających historyczne przykłady nacji, które u szczytu potęgi podkreślały wagę gier sportowych i budowania ciała – np. starożytni Grecy i Rzymianie.

Potrzeba redefinicji męskości była jednym z czołowych wyzwań stojących przed nacionalistami. Dlatego dość szybko rozpoczął się proces instytucjonalizacji *rijady*. Nowe praktyki ciała zostały wprowadzone w takich instytucjach społecznych, jak np. szkoły, kluby, drużyny sportowe. Pod koniec XIX wieku wychowanie fizyczne zaczęło funkcjonować jako pełnoprawny przedmiot w szkole. W 1909 roku odbyło się uroczyste otwarcie An-nadi al-ahli li al-rijadijja (Narodowego Klubu Kultury Fizycznej). Kluby sportowe miały rozwiązać dwa problemy: brak solidarności politycznej i brak aktywności fizycznej wśród następnego pokolenia czołowych mężczyzn Egiptu<sup>23</sup>. W ich powstanie zaangażowali się czołowi reformatorzy i działacze niepodległościowi – Mustafa Kamil, Kasim Amin, ‘Umar Lutfi. Kilka lat po Klubie Narodowym powstał Narodowy Komitet Olimpijski. Komitet odegra ważną rolę w kultywowaniu i umiędzynarodowieniu aspiracji egipskich sportowców, zwłaszcza w okresie po I wojnie światowej<sup>24</sup>. Wtedy zaczynają nabierać popularności dyscypliny sportowe kształtujące umięśnioną sylwetkę – kulturystyka, podnoszenie ciężarów, zapasy. Na poziomie dyskursywnym reprezentacja muskularnego Egiptu była uwarunkowana sukcesami politycznymi nacionalistów, a tożsamość narodowa i honor zostały związane z umięśnionymi ciałami. Z kolei słabe męskie ciała (uważano, że 95% męskiej populacji

<sup>19</sup> Od راض – udomowić, trenować, pacyfikować.

<sup>20</sup> Od بدن – ciało.

<sup>21</sup> W.C. Jacob, *op. cit.*, s. 73.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 86-87.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 89.

Egiptu wówczas miało nadwagę lub niedowagę) były powiązane z brakiem szczęścia indywidualnego, małżeńskiego, rodzinnego i, w konsekwencji, narodowego<sup>25</sup>.

## Kobiety – matki i żony?

Większość artykułów dotyczących aktywności fizycznej odnosiła się do chłopców i mężczyzn. Dziewczynkom i kobietom były zalecane lekkie ćwiczenia i spacer, które miały na celu zapewnić, że kobieta stanie się atrakcyjna dla męża i zdoła urodzić zdrowe dziecko. Założenie, że rola kobiety polega na tym, żeby być żoną i dobrą matką nie było żadnym novum, ale ideologia nacjonalistyczna posunęła się dalej i przyznała kobietom odpowiedzialność za wychowanie i edukację przyszłych obywateli kształtującego się narodu, co wymagało z kolei edukacji samych kobiet<sup>26</sup>. Sabri Dżirdżis utrzymywał, że tylko poprzez wyzwolenie kobiet (*tahrir al-mar'a*) społeczeństwo się rozwija. Zachęcając kobiety do udziału w pracy, przyznając im czynne i bierne prawo wyborcze, stwarzając warunki do równego partnerstwa z mężczyznami, związek seksualny konieczny zostałby przekształcony, dlatego że przedmiotowy status kobiety zostałby wyeliminowany<sup>27</sup>.

Wraz z wyzwoleniem kobiet w pewnych dziedzinach życia pojawiła się obawa przed ich maskulinizacją. Zagrożenie, jakie stanowiło to dla porządku społecznego, było zjawiskiem głęboko niepokojącym dla egipskiej klasy średniej, w tym feministek. Jak podkreśla Margot Badran, mimo że edukacja była jednym z obszarów, w którym egipskie feministki osiągnęły znaczące korzyści, do połowy lat 30. XX wieku narastał niepokój związany z niezdolnością wykształconych kobiet do pełnienia roli matek i córek. Do tego stopnia, że nawet feministki wyraziły potrzebę większej liczby kursów z ekonomii domowej i poparły utworzenie przez Ministerstwo Edukacji w 1938 r. tak zwanych szkół kultury kobiecej jako alternatywnej drogi edukacyjnej po ukończeniu przez dziewczynki szkoły podstawowej<sup>28</sup>.

Obawa przed maskulinizacją kobiet nie była tylko kwestią niewypełniania ról. Pojawiło się bardziej fundamentalne kwestionowanie granic między męskością a kobiecością. Polityczne karykatury tego okresu wyśmiewają zarówno maskulinizację egipskich kobiet, jak i feminizację egipskich mężczyzn. Mężczyźni byli przedstawiani jako walczący bez powodzenia na dwóch frontach: przeciwko utrzymującej się władzy kolonialnej i przeciwko atakom feministycznym. Kobiety z kolei były przedstawiane głównie jako walczące z egipskimi mężczyznami o trywialne zyski. Ponadto rosnąca liczba niezamężnych pracujących kobiet widocznych w sferze publicznej była postrzegana jako jedna z przyczyn eskalacji kryzysu małżeńskiego, moralnej dewastacji i zaburzeń seksualnych i społecznych.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 149, 152.

<sup>26</sup> Więcej na temat tego, czy w postulatach m.in. takich feministów jak Kasim Amin chodziło o edukację kobiet dla samych kobiet czy o to, żeby były dobrymi matkami i wychowywały dzieci zgodnie z ideami nacjonalistycznymi w: L. Ahmad, *Women and Gender in Islam*, Yale University Press, 1992.

<sup>27</sup> W.C. Jacob, *op. cit.*, s. 177-178.

<sup>28</sup> M. Badran, *Feminists, Islam, and Nation*, Princeton University Press, 1995, s.145-146.

## Ambiwalencje nieheteronormatywności

Warto też wspomnieć o kwestii, która budziła prawdziwy „niepokój cywilizacyjny”, czyli homoseksualności<sup>29</sup>. Nacjonalizm egipski nie różnił się w tej dziedzinie od innych ruchów narodowościowych i postrzegał homoseksualność i inne „dewiacje” jako element obcy i nienaturalny. Usunięcie „obcych” elementów z przeszłości i przygotowanie tym samym gruntu do wypędzenia wszystkich współczesnych obcych elementów jest jedną z cech charakterystycznych dla skomplikowanego procesu budowania spójnego pojęcia cywilizacji<sup>30</sup>. W swojej książce o miłości w arabskiej kulturze średniowiecznej *Al-Hubb 'ind al-Arab* (pisanej w latach 20., ale wydanej dopiero w 1963) znany lingwista Tajmur próbował udowodnić, że poezja miłosna (*ghazal*) dedykowana kobietom była pisana przez Arabów i Hindusów, z kolei urodę młodych chłopaków w takich utworach wychwalali wyłącznie Persowie i Turcy. O Abu Nuwasie, postaci ważnej dla kultury arabskiej, a jednocześnie jednej z najbardziej „problematycznych” ze względu na jego zachowania homoseksualne, w książce nie ma wzmianek.

Można zaryzykować stwierdzenie, że homofobia jako cecha organizująca życie polityczno-społeczne przysłała z Zachodu, ponieważ w przedkolonialnej historii Egiptu było miejsce na inność. Społeczeństwa muzułmańskie były w praktyce, a może nawet prawnie, bardziej tolerancyjne dla różnego rodzaju odchyłeń od norm społecznych. At-Tahtawi, będąc osobą religijną, opisywał bez wyrażnej dezaprobaty androgynię chłopców przed okresem dojrzewania, która czyniła ich atrakcyjnymi dla mężczyzn. A w IX i X wiekach wśród klas wyższych popularna była praktyka uprawiania seksu z *ghulammijjat*, czyli dziewczynami (niewolnicami i służącymi), które były przebrane za chłopców, próbowały mówić i zachowywać się jak oni (uprawiać sport, brać udział w męskich rozrywkach). Oprócz tego, w Egipcie tradycyjnie w społeczeństwie funkcjonowali *chawal* – tancerze naśladujące kobiety-tancerki. Wykonywali oni tatuaże z henny, usuwali owłosienie z twarzy, malowali oczy, robili damskie fryzury i naśladowali maniery tancerek-kobiet, ale w odróżnieniu od tych ostatnich łączyli męskie i damskie elementy ubioru<sup>31</sup>. W źródłach z początku XX wieku *chawal* często klasyfikuje się w kategorii *awalim* lub *ghawazi* – kobiet, które śpiewają, tańczą, grają na instrumentach na świętach i weselach. Tym samym *chawal* jako odrębna grupa przestali funkcjonować w dominującym dyskursie.

W okresie międzywojennym zaczęły się krystalizować sztywne, binarne podziały płciowe, a także postrzegania homoseksualizmu jako choroby (zgodnie z panującymi wówczas przekonaniem w Europie). Dr. Dżirdżis określał homoseksualność jako dewiację, chorobę która wymaga opieki medycznej i empatii publicznej. W przypadku osób „dotkniętych pożądaniem do osób tej samej płci”, które nie mogą legalnie zawrzeć małżeństwa, przytoczył argumentację Forela, że dopóki żadna osoba

<sup>29</sup> „Civilization anxiety” – określenie J.A. Massada, które wydaje się być bardzo trafne.

<sup>30</sup> J.A. Massad, *op. cit.*, s. 122.

<sup>31</sup> J.L. Hanna, *Dance, sex, and gender: signs of identity, dominance, defiance, and desire*, University of Chicago Press, 1988, s. 57-58.



trzecia nie została skrzywdzona, prawo powinno po prostu przeoczyć taką parę; innymi słowy, pozwolić im realizować swoje fantazje tak długo, jak długo nie rozprzestrzeniają choroby<sup>32</sup>.

Niezależnie od tego czy było to potępienie, aktywne wyparcie, zrzućenie „winy” na inne narody czy wymazywanie z historii i pamięci wszystkich przejawów nieheteronormatywności, według doktryny nacjonalistycznej, mniejszości seksualne stwarzały zagrożenie dla spójności społecznej od wewnątrz, a heteroseksualność była postrzegana jako jedyna naturalna, normalna i akceptowana orientacja.

## Wizja narodu w wizji ciała

Jednym z zadań egipskiego ruchu nacjonalistycznego było zbudowanie silnej, zdrowej, zjednoczonej nacji. To, czy ten postulat został zrealizowany w taki sposób, w jaki tego oczekiwali ojcowie niepodległości i czołowi przedstawiciele myśli nacjonalistycznej, nie jest tematem rozważań tego artykułu. Jednak nawet pobieżna analiza dyskursów kreujących cielesność pozwala stwierdzić, że ciała, zwyczaje i skłonności obywateli próbowano uregulować w taki sposób by służyły one historycznie uwarunkowanym potrzebom narodu w wizji nacjonalistycznej. W związku z tym powstały dyskursy represjonujące i regulujące seksualność, a w przypadku masturbacji – dyscyplinujące.

Potrzeba rozwoju fizycznego i duchowego, dyscyplinowania męskich ciał była spleciona z wyzwaniem kolonialnej nowoczesności. Rozpowszechnienie i instytucjonalizacja kultury fizycznej, wraz z medykacją i dyskursami samodyscyplinującymi służyły wychowaniu nowego pokolenia Egipcjan zgodnie z nacjonalistycznymi wyobrażeniami o męskości. Wyobrażenia o tym jak ma wyglądać męskie ciało i jak ma się zachowywać kobieta odnosiły się jednak do klasy średniej w dużych miastach, ale nie miały dużo wspólnego z rzeczywistością większości społeczeństwa egipskiego. Dla pełniejszej analizy procesu kształtowania się ciała obywateli jako podmiotu politycznego warto przeanalizować, w jakim stopniu produkowane przez *effendię* dyskursy przenikały do świadomości pozostałych klas społecznych i w jakim zakresie religia wpływała na omawiane praktyki cielesności.

## Bibliografia

Badran, Margot, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, 1995.

Dawisha, Adeed, *Arab Nationalism in the Twentieth Century: from Triumph to Despair*, Princeton University Press, 2003.

Jacob, Wilson Chacko, "Overcoming Simply Being": Straight Sex, Masculinity and Physical Culture in Modern Egypt", *Gender & History*, 22/3 (2010), s. 658-676.

Jacob, Wilson Chacko, *Working Out Egypt: Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity, 1870-1940*, Duke University Press, 2010.

Hammad, Hanan, "Regulating Sexuality: The Colonial-National Struggle over Prostitution after the British Invasion of Egypt" [w:] Booth, Marilyn, Gorman, Anthony (red.), *The Long 1890s in Egypt. Colonial Quiescence, Subterranean Resistance*, Edinburgh University Press, 2016, s. 195-216.

---

<sup>32</sup> W.C. Jacob, *op. cit.*, s. 179.

Hanna, Judith Lynne, *Dance, Sex, and Gender: Signs of Identity, Dominance, Defiance, and Desire*, University of Chicago Press, 1988.

Kholoussy, Hanan, "Monitoring and Medicalising Male Sexuality in Semi-Colonial Egypt", *Gender & History*, 22/3, 2010, s. 677-691.

Kholoussy, Hanan, *For Better, For Worse: The Marriage Crisis That Made Modern Egypt*, Stanford University Press, 2010.

Kozma, Liat, "We, the Sexologists... Arabic Medical Writing on Sexuality, 1879-1943", *Journal of the History of Sexuality*, 22/3 (2013), s. 426-445.

Massad, Joseph A., *Desiring Arabs*, The University of Chicago Press, 2007.

Nagel, Joane, "Ethnicity and Sexuality", *Annual Review of Sociology* 26/1, 2000, s. 107-133.

Stajuda, Teresa, *U źródeł egipskiego nacjonalizmu. Egipskie ruchy polityczne 1882-1914*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984.

Stambolis-Ruhstorfer, Michael, "The Importance of Sexuality for Research on Ethnicity and Nationalism", *Studies in Ethnicity and Nationalism* 17/1, 2017, s. 44-56.

Ze'evi, Dror, "Hiding Sexuality. The Disappearance of Sexual Discourse in the Late Ottoman Middle East", *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, 49/2 (2005), s. 34-53.

Maciej Orlecki

ORCID: 0000-0002-9106-0097

Uniwersytet Jagielloński

# Unormowanie stosunków dyplomatycznych między Zjednoczonymi Emirataми Arabskimi i Bahrajnem a Izraelem jako reakcja na zagrożenie ze strony Iranu

## Abstract

**Normalisation agreement, or so called Abraham Accords seemed to be a surprise in a Arab World and beyond, given the history of enmity between Arabs and Israelis. Actually, since early 90' Gulf Monarchies began to reach Israel in order to start (or strengthen) economic and diplomatic ties. As the Iranian threat became more apparent and cold war with Tehran intensified, links between Arabian Peninsula's countries with Tel Aviv deepened till they reached its climax in 2020 with historical normalisation between Manama and Abu Dhabi with Israel. In spite of accrued ties between them as well as USA's blessing following those accords, Iranian threat also contributed to this agreement. Iranians with their proxies became a crucial political and military leverage on Gulf states, as well as Israel. Tehran slowly but successively built its sphere of influence until it reached Yemen, Iraq, Lebanon, Syria and Gaza Strip. And every single one of mentioned places is crucial for the Gulf States and Israel security.**

## Zarys historyczny

Historia relacji państw Zatoki Perskiej z Izraelem jest głównie historią wrogości. Choć żadne monarchie Zatoki nigdy nie były tzw. *frontline states* (państwami bezpośrednio zaangażowanymi) w konflikcie z Izraelem, to wielokrotnie wspierały finansowo Egipt, Syrię oraz Jordanię w wojnach z sąsiadem.

Pierwszym wydarzeniem, które zmieniło podejście państw arabskich do Izraela była wojna sześciodniowa w 1967 roku. Od tego momentu nastawienie tych krajów do konfliktu arabsko-izraelskiego zmieniło się; zaakceptowawszy istnienie Izraela jako *fait accompli*, zmieniły swoją pozycję z braku akceptacji istnienia państwa żydowskiego na postulowanie o wycofanie się z terytoriów zajętych w 1967 roku.

Bezprecedensowym wydarzeniem w historii opisywanych relacji były porozumienia z Camp David, wskutek których Egipt jako pierwsze państwo arabskie unormował relacje z Izraelem. Pomimo odzyskania półwyspu Synaj i złóż ropy naftowej znajdujących się w jego południowej części, Egipt doznał

uszczerbku na wizerunku – został wydalony z Ligi Państw Arabskich, siedzibę tejże przeniesiono z Kairu do Tunisu, większość państw arabskich zerwało stosunki dyplomatyczne z Egiptem, a sam Sadat został zamordowany. Dodatkowo, po zneutralizowaniu tzw. południowego frontu i swojego najgroźniejszego sąsiada, Izrael zaangażował się w wojnę domową w Libanie regularnie otrzymując dostawy ropy naftowej z Egiptu, co dodatkowo pogorszyło reputację Egiptu wśród krajów arabskich.

Warto zwrócić uwagę na reakcje państw Zatoki. Oman nie zerwał stosunków z Egiptem i dążył raczej do pojednania z Ligą Państw Arabskich, zaś władze Arabii Saudyjskiej w odpowiedzi na umowę normalizacyjną wypowiedziały się w łagodnym tonie. Odpowiedź Omanu może być związana z pomocą doradców izraelskich przy tłumieniu powstania w Dhofarze i długą tradycją prowadzenia polubownej polityki zagranicznej<sup>1</sup>.

Rewolucja Islamska w Iranie dodała kolejny komponent zbliżający obie strony do siebie. Było to ostrzeżenie dla państw Zatoki, szczególnie Arabii Saudyjskiej, dotyczące legitymizacji ich władzy. Iran rozpoczął również ideologiczną ekspansję, tzw. eksport rewolucji islamskiej. Islamistyczny i szyicki charakter nowego Iranu zaniepokoił dwa państwa w regionie: Arabię Saudyjską oraz Irak, oba z nich posiadające znaczny odsetek populacji szyickiej (w przypadku Iraku jest ich więcej niż sunnitów). Podczas wojny iracko-irańskiej państwa Zatoki wspierały Irak, jednakże Izrael ze Stanami Zjednoczonymi<sup>2</sup> dostarczały broni Iranowi. Wydarzenie, to nazywane aferą Iran-Contras, daje inne spojrzenie na relacje irańsko-izraelskie po rewolucji islamskiej. Wielu badaczy zwróciło uwagę na ten fakt, sugerując poprawę stosunków między tymi dwoma państwami<sup>3</sup>.

Pierwszą wojnę w Zatoce Perskiej można uznać za przełomowy punkt w relacjach monarchii Półwyspu Arabskiego z Tel Awiwem. Po tej samej stronie konfliktu znalazły się zarówno państwa Zatoki, jak i Izrael. Saddam Husajn próbował wykorzystać tę sytuację, wystrzeliwując rakiety w stronę Izraela, najprawdopodobniej z takim przekonaniem, że jeśli Izrael odpowie, będzie to dla Arabów jasny dowód na to, że jest on po tej samej stronie konfliktu co monarchie Półwyspu. Izrael jednak nie odpowiedział. Co więcej, wsparcie OWP dla Saddama Husajna zdecydowanie pogorszyło relacje z państwami Zatoki, co mogło również oddalić monarchie z Półwyspu od sprawy palestyńskiej.

Oficjalną cezurą w opisywanych kontaktach były porozumienia z Oslo (1993). Po unormowaniu stosunków między OWP a Izraelem i powołaniu Autonomii Palestyńskiej, państwa Zatoki zainicjowały pierwsze kontakty dyplomatyczne z niegdysiejszym wrogiem. Z perspektywy Izraela była to próba zabezpieczenia sytuacji w regionie oraz chęć pozyskania państw arabskich przeciwko Iranowi – wówczas pogorszyło się izraelskie nastawienie do Iranu.

<sup>1</sup> C. Jones, Y. Guzansky, *Fraternal enemies: Israel and The Gulf Monarchies*, Oxford University Press, Nowy Jork 2019, s. 49-56.

<sup>2</sup> Stany Zjednoczone po 1983 roku, tzn. po uzyskaniu przewagi przez Iran zaczął wspierać Iran. Trita Parsi, *Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Israel, Iran and The United States*, Gainesville, 2006. s. 108-120.

<sup>3</sup> Profesor Gawdat Bahgat w książce "Israel and the Persian Gulf – retrospect and prospect" zwrócił uwagę na możliwość poprawy relacji między wspomnianymi państwami. Niestety, sytuacja polityczna na Bliskim Wschodzie w owym czasie różniła się od sytuacji obecnej. Jeżeli takie odnowienie kontaktów było możliwe w roku 2006, z większym wpływem umiarkowanych i reformatorów w Iranie oraz bez rozszerzenia strefy swoich wpływów na Bliskim Wschodzie, to obecnie jest to scenariusz zdecydowanie odległy. G. Bahgat, *Israel and the Persian Gulf: Retrospect and Prospect*, Gainesville 2006.

Relacje arabsko-izraelskie od porozumień z Oslo nie były oczywiście jednoznacznie pozytywne. Fala krytyki regularnie spadała na Izrael ze strony monarchii Półwyspu Arabskiego podczas Intifady Al-Aqsa (2000-2004), wojny w Libanie (2006) oraz Operacji „Płynny Ołów” w Strefie Gazy (2009). Nie były to jedynie dyplomatyczne gesty; towarzyszyło im embargo na produkty izraelskie, zaś same relacje między nimi musiały być jeszcze bardziej skryte, co zdecydowanie hamowało wymianę handlową.

Jednym z ostatnich wydarzeń zbliżających Izrael oraz państwa Zatoki do siebie jest Wiosna Arabska. Bezpośrednio wiąże się to z tym, jak Iran wykorzystał tę serię protestów i rewolucji, rozszerzając swoją strefę wpływów.

W chwili obecnej „półksiężyc szyicki”, sięgający od Iraku do Libanu, przed którym ostrzegał król Jordania Abd Allah w 2004 roku<sup>4</sup>, jest niekwestionowaną strefą wpływów Teheranu, podobnie część Jemenu oraz Strefa Gazy. W takiej sytuacji Izrael znajduje się między wrogimi organizacjami: Hamas (od południa) oraz Hezbollah i syryjsko-irackie bojówki szyickie (od północy). Zjednoczone Emiraty Arabskie oraz Arabia Saudyjska walczy z ruchem Hutich w Jemenie (skupiającym plemiona zajdyckie), dodatkowo tej drugiej zagrażają bojówki szyickie ze strony Iraku. Stany Zjednoczone od kilkunastu lat starają się wycofać z Bliskiego Wschodu. Dodatkowo, rakiety irańskie (Shehab-3) są w stanie dosięgnąć Izraela, Arabii Saudyjskiej i Zjednoczonych Emiratów Arabskich. Tak wyglądała sytuacja sprzed unormowania stosunków Izraela z dwoma państwami arabskimi: Bahrajnem oraz Zjednoczonymi Emiratami Arabskimi.

## Powody normalizacji stosunków

Zagrożenie ze strony Iranu i związanych z nim ugrupowań w regionie jest ważnym, jednakże nie jedynym powodem unormowania relacji dyplomatycznych ze wspomnianymi państwami.

Dla państw Zatoki ważnym czynnikiem jest wycofywanie się USA z Bliskiego Wschodu oraz niemożność zapewnienia bezpieczeństwa dla swoich sojuszników na Bliskim Wschodzie. Z drugiej strony wszystkie akty normalizacyjne państw arabskich z Izraelem – od czasów Camp David do niedawnych umów ze Zjednoczonymi Emiratami Arabskimi oraz Bahrajnem – odbyły się przy udziale amerykańskiej dyplomacji. Jest to najpewniej związane z wcześniej wspomnianym aspektem polityki USA na Bliskim Wschodzie, tzn. USA zachęca swoich sojuszników do szerszej współpracy gospodarczej i militarnej ze względu na wycofywanie swoich wojsk oraz zagrożenie irańskie.

Normalizacja również jest naturalną kontynuacją wcześniejszych relacji między tymi państwami, datującymi się przynajmniej od początków lat 90. Jakkolwiek przed Porozumieniami z Oslo (1993) kontakty między nimi miały już miejsce, to w ostatniej dekadzie XX wieku zdecydowanie nabrały one rozpędu. W 1996 roku Izrael wysłał misję handlową do Kataru i Omanu, a kontakty między monarchiami Zatoki często były maskowane przez konferencje i organizacje międzynarodowe.

---

<sup>4</sup> I. Black, *Fear of Shia full moon*, The Guardian, <https://www.theguardian.com/world/2007/jan/26/worlddispatch.ianblack> [dostęp: 23.11.2020.].

Kwestia palestyńska, pomimo ogromnego znaczenia dla panarabizmu, co za tym idzie, legitymizacji władzy wśród państw Zatoki odgrywa już zdecydowanie mniejszą rolę. Z jednej strony przez wsparcie Iraku przez OWP podczas pierwszej wojny w Zatoce Perskiej, z drugiej strony, przez powolny upadek panarabizmu jako głównego czynnika tożsamościowego nastąpiło oddalenie państw Zatoki od sprawy palestyńskiej. Zarówno dla władz, jak i dla obywateli monarchii Zatoki staje się ona bardzo odległą kwestią, wykorzystywaną jedynie w ramach politycznego nacisku przeciwko Izraelowi. Ukazuje to również inną kwestię: panarabizm jest ideą w odwrocie, ustępującą partykularnym interesom państw oraz konkurującym ideom tożsamościowym, takimi jak trybalizm czy przynależność religijna.

Izrael reprezentuje sobą ogromny potencjał militarny w kwestii broni konwencjonalnej, niekonwencjonalnej i systemów wywiadowczych. Również izraelska broń cybernetyczna<sup>5</sup> jest uznawana za jedną z bardziej zaawansowanych, co (najprawdopodobniej, ponieważ oficjalnie Izrael się nie przyznał do tego ataku) pokazał atak w 2020 roku na irańskie centrum nuklearne w miejscowości Natanz<sup>6</sup>. Same systemy wywiadowcze, szczególnie tzw. Falcon's eye cieszyły się wzmożoną uwagą polityków Zjednoczonych Emiratów Arabskich.

Gospodarka Izraela to nie tylko przemysł zbrojeniowy. Specyficzną cechą tego państwa jest jego stosunek do wody; kwestia pozyskiwania wody oraz dostępu do jej źródeł jest często kwestią ściśle regulowaną prawnie. Znaczenie wody dla Izraela opisuje również ingerencja IDF w wojnie domowej w Libanie podczas Operacji Pokój dla Galilei (1982): oprócz zlikwidowania zagrożenia w postaci Organizacji Wyzwolenia Palestyny Mark Tessler sugeruje dodatkowy cel interwencji wojskowej – zabezpieczenie dostępu do rzeki Litani<sup>7</sup>. To postrzeganie wody jako cennego surowca doprowadziło do wytworzenia wielu efektywnych technik irygacyjnych, które mogłyby się przydać skrajnie suchym i w większości pustynnym państwom Zatoki.

Dodatkowo, warto zwrócić uwagę na naturę relacji Izrael – Stany Zjednoczone. Izrael jest swego rodzaju przedstawicielem USA i jego pośrednikiem dyplomatycznym na Bliskim Wschodzie. Iran, zabiegając o wsparcie od Stanów Zjednoczonych podczas wojny z Irakiem komunikował się z nimi za pośrednictwem służb izraelskich. Izrael jest również w posiadaniu politycznej dźwigni nacisku w postaci tzw. lobby izraelskiego, zespołu organizacji i think tanków prowadzącego skuteczną agitację polityczną na rzecz Izraela w Stanach Zjednoczonych. Innymi słowy: zacieśnienie kontaktów z Izraelem prowadzi pośrednio zarówno do poprawy stosunków ze Stanami Zjednoczonymi, jak i wykształcenia różnych form wpływania na politykę zagraniczną USA<sup>8</sup>.

Jak wskazano w tytule pracy, czynnikiem powodującym normalizację stosunków jest zagrożenie irańskie. Iran wspiera finansowo i militarnie Hutich, Hezbollah, Hamas oraz milicje szyickie w Syrii

<sup>5</sup> Wojna cybernetyczna charakteryzuje się atakami na systemy informatyczne przeciwnika.

<sup>6</sup> F. Fassihi, R. Pérez-Peña, R. Bergman, *Iran Admits Serious Damage to Natanz Nuclear Site, Setting Back Program*, New York Times, <https://www.nytimes.com/2020/07/05/world/middleeast/iran-Natanz-nuclear-damage.html>, [dostęp: 26.11.2020.].

<sup>7</sup> M. Tessler, "Post-Sinai Pressures in Israel and Egypt", w: A.M. Lesch, M. Tessler, *Israel, Egypt and the Palestinians. From Camp David to Intifada*, Bloomington, 1989, s. 37.

<sup>8</sup> Klarownym przykładem tegoż jest Katar, który zacieśnia kontakty z przedstawicielami lobby izraelskiego w USA. C. Jones, Y. Guzanski, *op. cit.*, 68-69.

i Iraku, które są w stanie zaatakować Izrael, Arabię Saudyjską, Bahrajn bądź Zjednoczone Emiraty Arabskie. Huti przy pomocy irańskiej zaatakowali lotnisko<sup>9</sup> oraz rafinerię w Abqaiq, znajdującą się w dużej odległości od Jemenu<sup>10</sup>. Sytuacja na granicy libańsko-izraelskiej oraz niedaleko Wzgórz Golan jest napięta, co jakiś czas dochodzi do starć między Hezbollahem i milicjami proirańskimi a IDF<sup>11</sup>. Hamas jest wspierany militarnie przez Iran, zaś Tel Awiw leży w zasięgu ich rakiet. Dodatkowo, sam Iran posiada broń dalekiego zasięgu która jest w stanie dosięgnąć Izrael. Państwo ajatollahów wykorzystuje również drony, co miało miejsce podczas ataku Hutich na rafinerię saudyjską. Jest także w stanie podejmować cyberataki na instalacje izraelskie<sup>12</sup>, uszkodzić bądź zatrzymać statki znajdujące w Zatoce Perskiej oraz zablokować cieśninę Hormuz, tym samym narażając gospodarkę oraz siły zbrojne arabskich monarchii na ogromne straty.

Zagrożenie irańskie jest widoczne również w kwestii ideologicznej. Po 1979 roku retoryka oraz ideologia Iranu upodobniły się w pewnym stopniu do arabskiej; tematy Izraela, islamu czy kwestii palestyńskiej były poruszane wielokrotnie częściej niż za panowania Pahlavich. Iran, zbliżywszy się ideologicznie i retorycznie do państw arabskich, próbował pozyskać lud arabski do wystąpień przeciwko swoim rządowi. Wskutek tego Irańczycy byli w stanie pozyskać szyitów irackich, libańskich, jemeńskich i sunnicki Hamas.

Reakcje państw arabskich oraz Izraela wobec tych wydarzeń były zdecydowane. Państwa Rady Współpracy Zatoki Perskiej wystąpiły swoje siły do Bahrajnu w trakcie Wiosny Arabskiej w celu uspokojenia nastrojów ludności Bahrajnu (w większości szyickiej). Arabia Saudyjska oraz Zjednoczone Emiraty Arabskie zdecydowanie zwiększyły import broni w ostatnich latach<sup>13</sup>, zaś Rijad przewodzi koalicji arabskiej w wojnie w Jemenie. Zjednoczone Emiraty Arabskie zaangażowały się w konflikt w Jemenie, unormowały relacje z Izraelem i kupiły nowy sprzęt wojskowy ze Stanów Zjednoczonych. Izrael od początku wojny domowej w Syrii atakował pozycje Hezbollahu, później, po wsparciu Asada przez Rosję i Iran – również inne milicje szyickie. Dodatkowo, sama Umowa Nuklearna z Iranem była silnie krytykowana zarówno przez Izrael, Bahrajn jak i Arabię Saudyjską<sup>14</sup>.

Z drugiej strony Iran, pomimo zwiększenia swojej strefy wpływów na Bliskim Wschodzie, w chwili obecnej jest w bardzo wrażliwej sytuacji. Problemy ekonomiczne związane z sankcjami, korupcją,

<sup>9</sup> V. Yee, *Houthi Strike Saudi Airport, Escalating Yemen Conflict*, <https://www.nytimes.com/2019/06/12/world/middleeast/saudi-airport-attack.html> [dostęp: 23.11.2020.].

<sup>10</sup> Abqaiq znajduje się w dużej odległości zarówno od Jemenu, jak i jakiegokolwiek miejsca (Irak, Iran, Liban), z którego Iran bądź związane z nim bojówki mogłyby wystrzelić pociski. B. Hubbard, P. Karasz, S. Reed, *Two Major Saudi Oil Installations Hit by Drone Strike, and U.S. Blames Iran*, <https://www.nytimes.com/2019/09/14/world/middleeast/saudi-arabia-refineries-drone-attack.html>, [dostęp: 09.11.2020.].

<sup>11</sup> Megan Specia, *Israel Launches Airstrikes in Syria to Target Iranian Forces*, <https://www.nytimes.com/2019/11/20/world/middleeast/israel-syria-iran-strikes.html>, [dostęp: 23.11.2020.].

<sup>12</sup> Toi Staff, *Iran cyberattack on Israel's water supply could have sickened hundreds – report*, *The Times of Israel*, <https://www.timesofisrael.com/iran-cyberattack-on-israels-water-supply-could-have-sickened-hundreds-report/>, [dostęp: 26.11.2020.].

<sup>13</sup> C. Jones, Y. Guzansky, *dz. cyt.*, s. 132.

<sup>14</sup> "Like Saudi Arabia, Bahrain had long opposed the JCPOA and continued to support the vocal opposition of Netanyahu to the deal, even after it was signed in the summer of 2015". C. Jones, Y. Guzansky, *dz. cyt.*, s. 90.

epidemią COVID-19 oraz ze spadkiem cen ropy naftowej zdecydowanie osłabiły gospodarkę Iranu. Dodatkowo, w ciągu ostatnich kilku lat protesty przybrały na sile i częstotliwości. Taki scenariusz jest zdecydowanie na rękę Stanom Zjednoczonym, które za pomocą sankcji usiłowały skłonić Irańczyków do wyjścia na ulicę i obalenia władzy. Jednakże pomimo krytycznej sytuacji Iran najprawdopodobniej nie doświadczy kolejnej zmiany władzy. Intensyfikacja kontaktów gospodarczych z Rosją, Chinami, Wenezuelą<sup>15</sup>, pierwsze kontakty z Kubą<sup>16</sup>, zwiększenie wpływów w Iraku oraz sprzedaż ropy naftowej i gazu ziemnego są – przynajmniej na razie – wystarczającą pomocą dla Iranu.

## Irański system polityczny

Z gospodarką ściśle związane są kwestie polityczne. Irański system polityczny, nazywany *nezam*, jest dosyć skomplikowany; najwyższą władzę teoretycznie sprawuje *rahbar*, Najwyższy Przywódca, wybierany przez Zgromadzenie Ekspertów. Odbывают się oczywiście wybory, zarówno parlamentarne, jak i prezydenckie, jednakże kandydatury są poddawane weryfikacji ze strony Rady Strażników (nie mylić ze Strażnikami Rewolucji Islamskiej, o których jest mowa poniżej).

Inherentną cechą *nezamu* irańskiego jest istnienie wielu frakcji walczących o wpływy i przychyłność Najwyższego Przywódcy. Obecnie grupami mającymi coraz większy wpływ na politykę Iranu są: Konserwatyści oraz Strażnicy Rewolucji wraz z własną cywilną frakcją. Strażnicy Rewolucji są odpowiedzialni za wspieranie i kontaktowanie się z milicjami szyickimi na Bliskim Wschodzie, ponadto w ciągu ostatnich lat stali się jedną z najbardziej wpływowych frakcji. Reformiści są skupieni wokół byłego prezydenta Chatamiego, jednakże obecnie ich rola jest marginalna. Istnieje również frakcja umiarkowana skoncentrowana przy prezydencie Hasanie Rouhanim, która również doświadczyła spadku popularności i wpływów w Iranie od czasu podpisania Umowy Nuklearnej. Kolejna grupa to *paydari*, odłam konserwatystów z wciąż ważną postacią – byłym prezydentem Mahmudem Ahmadineżadem. Oprócz tego należy wymienić konserwatystów, ze zdecydowanie zachowawczymi poglądami obyczajowymi oraz negatywnym nastawieniem zarówno do Europy, jak i Stanów Zjednoczonych.

Na chwilę obecną największe wpływy mają Strażnicy Rewolucji, konserwatyści i *paydari*. kontrolujący sądownictwo, parlament, wiele instytucji państwowych, media oraz do pewnego stopnia politykę

---

<sup>15</sup> Ch. Woody, *Venezuela and Iran's ties grow as warnings are raised about Trump pulling an 'October Surprise' on Tehran*, Business Insider  
<https://www.businessinsider.com/venezuela-iran-ties-grow-as-us-pressures-iran-before-election-2020-10?IR=T>,  
[dostęp: 26.11.2020.].

<sup>16</sup> *Cuba and Iran FMs to mark alliance against US sanctions*, Al-Jazeera  
<https://www.aljazeera.com/news/2020/11/6/cuba-and-iran-fms-meet-to-mark-alliance-against-us-sanctions>,  
[dostęp: 26.11.2020.].



zagraniczną. Frakcja umiarkowana jest obecnie grupą o stosunkowo małym poparciu, zarówno od strony *rahbara* Alego Chamenejego, jak i ludności Iranu<sup>17</sup>.

Te dwa większe ugrupowaniami są również skonfliktowane w sferze ekonomii. Frakcja umiarkowanych i reformistów opowiada się za gospodarką wolnorynkową, zintegrowaną ze światową ekonomią oraz za silniejszymi kontaktami handlowymi z Europą, zaś konserwatyści, *paydari* i frakcja skupiona wokół Strażników Rewolucji preferuje model gospodarki odporny na sankcje amerykańskie i zwrócony bardziej ku Rosji oraz Chinom aniżeli Europie<sup>18</sup>.

## Powody normalizacji stosunków: Bahrajn

Z punktu terytorium oraz ludności Bahrajn jest najmniejszym państwem Zatoki. Jest również krajem potencjalnie narażonym na zakusy terytorialne ze strony Iranu, zarówno z perspektywy historycznej<sup>19</sup>, jak i religijnej – szyici stanowią większość jego mieszkańców, co wraz z ideologią Republiki Islamskiej jest dla rządzących szczególnie alarmujące. Bahrajn często jest też postrzegany jako państwo zdominowane przez Arabię Saudyjską i Zjednoczone Emiraty Arabskie w kwestiach polityki zagranicznej i wewnętrznej. Kulminacją tych wszystkich cech: wrażliwości na wpływy irańskie, uległości wobec państw Rady Współpracy Zatoki Perskiej i nikłego znaczenia w polityce regionalnej były wydarzenia z Wiosny Arabskiej w 2011 roku, gdy siły zbrojne Rady Współpracy Zatoki Perskiej pojawiły się w Bahrajnie podczas protestów antyrządowych w celu opanowania sytuacji. Wiosna Arabska w Bahrajnie i reakcja państw GCC<sup>20</sup> na nią ukazała jawny lęk przed zmianą władzy w Bahrajnie. Ta sytuacja byłaby dodatkowo problematyczna ze względu rozłam w Radzie Współpracy Zatoki Perskiej związany z tym, że dwa państwa zatoki – Oman i Katar – cieszą się dobrymi relacjami z Iranem.

Jeśli chodzi o izraelski aspekt normalizacji: Bahrajn utrzymuje stosunki z Izraelem od początku lat 90, zaś władze Bahrajnu wielokrotnie pokazywały wsparcie dla Izraela: podczas wizyty delegacji izraelskiej zagrano Hatikwę, przedstawiciele Izraela zostali zaproszeni na konferencje UNESCO w Manamie, zaproszono również ministra gospodarki wspomnianego państwa do Bahrajnu, zaś sam minister spraw zagranicznych tejże monarchii wstawił post na Twitterze o treści „Izrael ma prawo do obrony”. Również normalizacja stosunków z Izraelem mogłaby bezpośrednio poprawić relacje ze Stanami Zjednoczonymi (wspomniana pozycja Izraela jako głównego przedstawiciela USA na Bliskim Wschodzie), co w efekcie, przez zawiązanie relacji z kilkoma różnymi państwami, mogłoby zapewnić większe bezpieczeństwo

<sup>17</sup> Frakcji Umiarkowanej zarzuca się brak widocznej poprawy jakości życia Irańczyków po podpisaniu Ugody Nuklearnej. E. Geranmayeh, *Reviving the revolutionaries: How Trump's maximum pressure is shifting Iran's domestic politics*, European Council on Foreign Relations, 2020.

<sup>18</sup> Jest to jedynie zarys tego, jak działa irański system polityczny. W wyczerpujący opis tegoż znajduje się w artykule: E. Geranmayeh, *Reviving the revolutionaries: How Trump's maximum pressure is shifting Iran's domestic politics*, European Council on Foreign Relations, 2020.

<sup>19</sup> Do 1717 roku Bahrajn należał do Iranu, do czego nawiązywał Mohammad Reza Pahlavi.

<sup>20</sup> Gulf Cooperation Council, lub Rada Współpracy Zatoki Perskiej.

Bahrajnu<sup>21</sup> a może nawet uniezależnienie się od państw Zatoki. W tym kontekście warto sobie uświadomić, że istotną rolę odgrywa również obawa przed hegemonią Arabii Saudyjskiej na półwyspie.

## Powody normalizacji stosunków: Zjednoczone Emiraty Arabskie

Podobnie jak w przypadku innych państw Zatoki, historia relacji handlowych Zjednoczonych Emiratów Arabskich z Izraelem rozpoczyna się na początku lat 90. Jednakże są one zdecydowanie bardziej intensywne niż w przypadku innych państw Zatoki, z Bahrajnem włącznie.

Już w 2003 roku izraelska delegacja pojawiła się w Zjednoczonych Emiratach Arabskich na konferencji Międzynarodowego Funduszu Monetarnego, zaś w 2010 roku minister infrastruktury Izraela pojechał do Emiratów na Międzynarodową Konferencję Źródeł Odnawialnych (IRENA)<sup>22</sup>. C. Jones oraz Y. Guzanski wspominają również o praktyce popularnej wśród przedsiębiorców izraelskich i emirackich, polegającej na odwiedzaniu tych państw za pomocą lotów przesiadkowych bądź lotów z państw trzecich i wykorzystywaniu nieizraelskich paszportów<sup>23</sup>. Dodatkowo, Emiraty zasadniczo ułatwiały biznes Izraelczykom i przymykały oko na ich obywatelstwo. Kolejnym ważnym krokiem w relacjach obu państw było spotkanie Benjamina Netanjahu z ministrem spraw zagranicznych Zjednoczonych Emiratów Arabskich.

Kontakty gospodarcze są w dużej mierze obecne w aspektach militarnych. Odbłyły się wspólne treningi pod auspicjami NATO, firma izraelska zainstalowała system szpiegowski Falcon eye w Emiratach, zaś samo wsparcie Izraela oraz lobby izraelskiego w USA jest kluczowe w kwestii kupna myśliwców F-35 i w budowie reaktora jądrowego. Było to również powiązane z innym czynnikiem – zagrożeniem irańskim oraz groźbą ze strony ugrupowań terrorystycznych, na które zarówno Izrael, jak i Emiraty podobnie się zapatrują.

Istotną rolę odgrywa również kwestia *sui generis* zimnej wojny z Iranem. Zjednoczone Emiraty Arabskie oraz Iran mają spór graniczny o trzy wyspy położone w Zatoce Perskiej: Abu Musa, Tunb as-Sughra oraz Tunb al-Kubra, które obecnie znajdują się pod kontrolą Iranu. Również do 2019 roku uczestniczyły w interwencji zbrojnej w Jemenie, krytykowały Iran środkami dyplomatycznymi i popierały sankcje nałożone na Teheran. Jednakże w 2019 roku Abu Dhabi załagodził relację z Iranem; częściowo wycofał swoje siły z Jemenu, nie oskarżył Iranu za atak na cztery tankowce na emirackim wybrzeżu w maju 2019 roku oraz wysłał delegację do Teheranu w celu omówienia spraw bezpieczeństwa w Zatoce Perskiej. Jest to związane z kilkoma kwestiami: pojawiły się wewnętrzne głosy sprzeciwu, gdyż niektóre emiraty ucierpiały na pogorszeniu stosunków z Iranem. Zjednoczone Emiraty Arabskie również nie mogą sobie pozwolić na wojnę z sąsiadem z drugiej strony Zatoki Perskiej, pomimo stale wysokich nakładów

<sup>21</sup> Katar w podobny sposób zabezpieczył się przed próbami dominacji ze strony Arabii Saudyjskiej przez goszczenie największego garnizonu USA na Bliskim Wschodzie i dobre stosunki z wieloma innymi państwami.

<sup>22</sup> Pojawiły się plotki oskarżające tę organizację o wspieranie stosunków Izraelsko-Emirackich. C. Jones, Y. Guzansky, *dz. cyt.*, s. 79-80.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 81-82.

finansowych na wojsko; Iran był w stanie uderzyć w Abqaiq pomimo jeszcze wyższych wydatków na zbrojenia ze strony Arabii Saudyjskiej. Ponadto, Iran ma większy potencjał ludnościowy i gospodarkę potencjalnie bardziej zróżnicowaną niż większość państw Zatoki. Również zacieśnienie stosunków z Rosją i Chinami może skutkować unowocześnieniem irańskiej broni oraz zmniejszeniem przewagi technologicznej ze strony Iranu. Emiraty współdzielą również wraz z Iranem oraz Omanem cieśninę Hormuz, newralgiczne miejsce dla gospodarki regionalnej i światowej, które Iran mógłby naruszyć (w bliskiej odległości znajduje się irańska baza wojskowa na wyspie Abu Musa oraz miasto Bandar-e Abbas, siedziba irańskiej marynarki wojennej). Kolejnym ważnym czynnikiem jest wspomniana niepewność co do USA i Izraela jako sojuszników:

„w 2019 roku nie było wiadome, kto wygra wybory prezydenckie w Stanach Zjednoczonych, co za tym idzie, jak się zmieni ich polityka zagraniczna. Podobna kwestia dotyczy się Izraela, w którym wybory prezydenckie odbędą się w 2021 roku. Ponadto na poprawę stosunków może wpływać chęć przyciągnięcia inwestorów zagranicznych, a co za tym idzie, bezpieczeństwa”.

## Arabia Saudyjska, Izrael a zagrożenie irańskie

Arabia Saudyjska nie należy do państw, które unormowały stosunki z Izraelem, jednakże jej zaangażowanie w wojnę w Jemenie oraz kontakty z Izraelem sprawiają, że monarchia saudyjska jest bardzo ważnym graczem w regionie.

Pomimo istniejących relacji saudyjsko-izraelskich istnieje dużo przeszkód we wprowadzeniu bilateralnych kontaktów na wyższy poziom. Ze strony Arabii Saudyjskiej głównie kwestie ideologiczne blokują rozszerzenie relacji. Legitymizacja władzy Arabii Saudyjskiej opiera się głównie na islamie:

„w granicach państwa Saudów znajdują się dwa najważniejsze miasta islamu, Mekka i Medyna, prawo Arabii Saudyjskiej opiera się na muzułmańskim prawie szkoły hanbalickiej (uznawanej za najmniej liberalną), zaś Wahhabizm, kolejny filar władzy saudyjskiej zdecydowanie nie akceptuje istnienia państwa Izrael. Również historyczna wrogość odgrywa tutaj istotną rolę”.

Z drugiej strony Arabia Saudyjska oraz Izrael wielokrotnie znaleźli się po tej samej stronie konfliktu:

„za rządów Nasera w Egipcie podczas wojny sześciodniowej (w tym samym czasie Egipt prowadził wojnę z Arabią Saudyjską w Jemenie), podczas I wojny w Zatoce Perskiej oraz obecnie przeciwko Iranowi. Saudowie dwukrotnie wyszli w inicjatywę pokojową dla Izraela w ramach tzw. Planu Abd Allaha i Planu Fahda. Odbły również się spotkania polityków z obu państw, odnotowano też łagodną reakcję Netanyahu na śmierć Dżamala Chaszukdzi. Również polityka Donalda Trumpa zbliżyła do siebie oba kraje: mianowanie Jareda Kushnera na doradcę prezydenta ds. Bliskiego Wschodu (którego rodzina zna się z Benjaminem Netanjahu, zaś on sam utrzymuje serdeczne stosunki z Muhammadem Ibn Salmanem) oraz stała sprzedaż amerykańskiej broni do Arabii Saudyjskiej zbliżyły do siebie oba państwa. Jednakże pomimo amerykańskiego wsparcia trudno zatrzeć kilkadziesiąt lat wrogości obu państw podczas jednej kadencji prezydenckiej”.

## Podsumowanie

Można by odnieść wrażenie, że normalizacja stosunków dyplomatycznych dwóch państw arabskich z Izraelem jest bezprecedensowym wydarzeniem w skali Bliskiego Wschodu, jednakże sytuacja nie jest tak oczywista.

Z jednej strony można to uznać za naturalne następstwo wzajemnych kontaktów handlowych, dyplomatycznych i militarnych. Oba środowiska gospodarcze dopełniają się w wielu kwestiach: Izrael potrzebuje ropy naftowej z Zatoki Perskiej oraz nowego partnera handlowego w rejonie, państwa Zatoki cenią sobie zaś izraelskie know-how w kwestiach wywiadowczych, militarnych i hydrologicznych.

Czynnik amerykański również jest w tej sprawie kluczowy; zarówno w kwestii wycofywania się z Bliskiego Wschodu i pozycji wsparcia z dystansu (przez zaopatrywanie swoich sojuszników zamiast bezpośredniego użycia swoich sił) jak i bezpośrednich starań dyplomatycznych na rzecz zjednoczenia swoich sojuszników bliskowschodnich.

Specyfika izraelskich relacji z USA, tj. reprezentowanie interesów Stanów Zjednoczonych na Bliskim Wschodzie oraz występowanie w roli „przystanku” na drodze do uzyskania poparcia od USA również miał silny wpływ na to polityczne zbliżenie tych państw.

Jednakże wyżej wymienione powody dotyczą również zdecydowanej większości państw Zatoki. Oman ma jeszcze dłuższą historię kontaktów z Izraelem, a Katar również prowadzi intensywną i cichą wymianę handlową. Także Arabia Saudyjska utrzymuje kontakty z Izraelem w ramach tzw. *tacit security regime*<sup>24</sup>. Co zatem sprawiło, że to akurat Bahrajn i Zjednoczone Emiraty Arabskie postanowiły podpisać umowę normalizacyjną?

Zagrożenie irańskie nie jest czynnikiem jedynym, lecz jednym z najważniejszych. Wskazują na to dodatkowo zwiększone wydatki na broń w Zjednoczonych Emiratach Arabskich oraz kupno systemów wywiadowczych. Sytuacja Bahrajnu wygląda trochę inaczej; Bahrajn jest mniejszym państwem, z jednej strony próbującym chronić się przed zakusami ze strony Iranu, z drugiej zdominowanym przez Arabię Saudyjską oraz Emiraty. Próba oparcia się o silniejsze państwo, jak Izrael (oraz pośrednio o USA) jest taktyką stosowaną przez wiele innych państw znajdujących się w podobnej sytuacji geopolitycznej, jak Katar czy Oman.

Kontakty z Izraelem nie są zatem nowością w monarchiach Zatoki Perskiej, i jak się wydaje, to właśnie zagrożenie irańskie pchnęło te państwa ku normalizacji.

---

<sup>24</sup> Termin *tacit security regime* można określić jako system utrzymywania cichych kontaktów między danymi państwami, opierających się na współpracy w kilku kwestiach przy jednoczesnej konkurencji na innych płaszczyznach. Cechuje ją również tendencja do rozwiązywania potencjalnych konfliktów między sobą i współpracy w kwestiach bezpieczeństwa.

## Bibliografia

Bahgat Gawdat, *Israel and the Persian Gulf: Retrospect and Prospect*, Gainesville, 2006.

Black Ian, *Fear of Shia full moon*, The Guardian

<https://www.theguardian.com/world/2007/jan/26/worlddispatch.ianblack>, [dostęp: 23.11.2020.].

Cuba and Iran FMs to mark alliance against US sanctions, Al-Jazeera,

<https://www.aljazeera.com/news/2020/11/6/cuba-and-iran-fms-meet-to-mark-alliance-against-us-sanctions>, [dostęp: 26.11.2020.].

Fassihi Farnaz, Pérez-Peña Richard, Bergman Ronen, *Iran Admits Serious Damage to Natanz Nuclear Site*, Setting Back Program, New York Times,

<https://www.nytimes.com/2020/07/05/world/middleeast/iran-Natanz-nuclear-damage.html>, [dostęp: 23.11.2020.].

Geranmayeh Ellie, *Reviving the revolutionaries: How Trump's maximum pressure is shifting Iran's domestic politics*, European Council on Foreign Relations 2020,

[https://www.ecfr.eu/publications/summary/reviving\\_the\\_revolutionaries\\_how\\_trumps\\_maximum\\_pressure\\_is\\_shifting\\_irans](https://www.ecfr.eu/publications/summary/reviving_the_revolutionaries_how_trumps_maximum_pressure_is_shifting_irans), [dostęp: 23.11.2020.].

Hubbard Ben, Karasz Palko, Reed Stanley, *Two Major Saudi Oil Installations Hit by Drone Strike, and U.S. Blames Iran*, New York Times,

<https://www.nytimes.com/2019/09/14/world/middleeast/saudi-arabia-refineries-drone-attack.html>, [dostęp: 23.11.2020.].

Jones Clive, Guzansky Yoel, *Fraternal enemies: Israel and The Gulf Monarchies*, Oxford University Press, Nowy Jork, 2019.

Juneau Thomas, *The Iran Variable in the UAE's Yemen Policy*, Sana'a center for strategic studies, 2020,

<https://sanaacenter.org/publications/analysis/11578>, [dostęp: 23.11.2020.].

Lesh Ann Mosely, Tessler Mark, *Israel, Egypt and Palestinians: from Camp David to Intifada*, Bloomington 1989.

Parsi Trita, *Treacherous Alliance: the secret dealings of Israel*, Iran and the United States, New Haven 2007.

Reed Stanley, *Saudi Oil Infrastructure at Risk as Small Attacks Raise Potential for Big Disruption*, New York Times,

<https://www.nytimes.com/2019/05/17/world/middleeast/saudi-oil-risk.html>, [dostęp: 23.11.2020.].

Staff Toi, *Iran cyberattack on Israel's water supply could have sickened hundreds – report*, The Times of Israel,

<https://www.timesofisrael.com/iran-cyberattack-on-israels-water-supply-could-have-sickened-hundreds-report/>, [dostęp: 23.11.2020.].

Telci Ismail Numan, *Is the UAE Changing its Strategy Toward Iran?*, The New Turkey 2019.

<https://politicstoday.org/is-the-uae-changing-its-strategy-toward-iran/>, [dostęp: 28.11.2020.].

Specia Megan, *Israel Launches Airstrikes in Syria to Target Iranian Forces*, New York Times,

<https://www.nytimes.com/2019/11/20/world/middleeast/israel-syria-iran-strikes.html>, [dostęp: 23.11.2020.].

Yee Vivian, *Houthi Strike Saudi Airport, Escalating Yemen Conflict*, New York Times,

<https://www.nytimes.com/2019/06/12/world/middleeast/saudi-airport-attack.html> [dostęp: 23.11.2020.].

Woody Christopher, *Venezuela and Iran's ties grow as warnings are raised about Trump pulling an 'October Surprise' on Tehran*, Business Insider,

<https://www.businessinsider.com/venezuela-iran-ties-grow-as-us-p pressures-iran-before-election-2020-10?IR=T>, [dostęp: 26.11.2020.].



Julia Sochacka

ORCID: 0000-0003-3792-9705

*Uniwersytet Warszawski,*

*Kolegium Międzydziedzinowych Indywidualnych Studiów*

*Humanistycznych i Społecznych*

ORCID: 0000-0003-3792-9705

# Palestyńscy obywatele Jordanii. Jordańskie prawo o obywatelstwie a status prawny uchodźców palestyńskich

## Abstract

**The Palestinian diaspora has long been dispersed into many different regions, predominantly, however finding shelter in the Arab countries. Of those only few recognize them now as their citizens, mostly classifying Palestinian refugees as migrants, with scarce political rights and constant threat of expulsion. A slightly different attitude towards them could be observed in the Jordanian regulations, which appear to grant citizenship to certain groups of Palestinian migrants, however even then denying, or even revoking it, to others.**

**The following paper aims to analyse the legal position of different groups of Palestinian migrants in the Hashemite Kingdom of Jordan, with direct focus on the problem of citizenship and civil rights. For research purposes, the study divides the Palestinian minority in Jordan into several groups on the basis of region of origin or previous region/country of residence (West Bank, Gaza, other locations currently under Israeli jurisdiction, Syria) while also considering each group in three historical periods crucial in the Arab-Palestinian migration context – the First Arab-Israeli war (1948), the Third Arab-Israeli War (1967, known as the Six-Day War) and the most recent civil war in Syria. In conclusion, an attempt to assess Jordanian legal framework is made.**

## Wprowadzenie

Diaspora palestyńska od dziesięcioleci rozproszona jest po całym świecie, przede wszystkim jednak społeczności palestyńskie odnaleźć można w państwach arabskich. W niewielu z nich uchodźcy ci otrzymali status obywateli, zazwyczaj poprzestając na różnego rodzaju zezwoleniach na pobyt – czego rezultatem jest ograniczenie praw do udziału w życiu publicznym państwa, a czasem wręcz groźba wydalenia. Do dziś odmawia się też Palestynie państwowości, a Palestyńczykom – obywatelstwa

palestyńskiego, które niosłoby za sobą rzeczywiste skutki prawne. To, co znane jest dzisiaj jako „historyczna Palestyna”, to terytoria obejmujące współczesne państwo Izrael, Strefę Gazy i Zachodni Brzeg, wcześniej będące częścią pierwszych kalifatów, Imperium Osmańskiego i mandatu brytyjskiego.

W niniejszej pracy przeanalizowany został status prawny uchodźców palestyńskich mających miejsce stałego zamieszkania w Haszymidzkim Królestwie Jordanii<sup>1</sup>. Szczególne miejsce zajmują refleksje dotyczące przyznawania im obywatelstwa jordańskiego, jako że wiąże się ono z szeregiem uprawnień niedostępnych dla osób trwale rezydujących w Jordanii, ale niemających jordańskiego paszportu – takich jak dostęp do pewnych zawodów, świadczeń socjalnych, publicznej opieki zdrowotnej czy edukacji. Ze względu na zróżnicowany status prawny osób pochodzenia palestyńskiego, analiza została przeprowadzona w oparciu o podział na poszczególne okresy w historii konfliktu arabsko-izraelskiego, którego historia trwa co najmniej od 1948 roku<sup>2</sup>. Dla migracji palestyńskiej relewantne są trzy konflikty: pierwsza wojna arabsko-izraelska (1948), wojna sześciodniowa (1967) oraz wojna domowa w Syrii (2011 – współcześnie). To rozróżnienie ma jednak charakter ramowy, ponieważ w każdym przypadku osobno rozpatrzono sytuację prawną Palestyńczyków z różnych regionów historycznej Palestyny, wyróżniając za każdym razem Strefę Gazy i Zachodni Brzeg, a w przypadku roku 1948 – również pozostałych regionów, które dzisiaj zajmuje Izrael.

Pojęcie „uchodźcy” w znaczeniu używanym w niniejszej pracy nie jest synonimiczne z definicją uchodźstwa wpisaną w konwencję dotyczącą statusu uchodźców (tzw. konwencję genewską z 1951), ponieważ definicja konwencyjna pozbawia statusu uchodźcy osobę naturalizowaną w państwie, w którym niebezpieczeństwo już jej nie grozi (art. 1 par. c pkt. 3). Używany w tej pracy termin „uchodźca” rozumiany jest według definicji agencji Organizacji Narodów Zjednoczonych zajmującej się Palestyną – United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNRWA). UNRWA zajmuje się przede wszystkim osobami, których miejscem zamieszkania była Palestyna między 1 czerwca 1946 a 15 maja 1948, a które straciły domy i źródła utrzymania w wyniku konfliktu w 1948 roku oraz 1967 roku. Na potrzeby mandatu przyznanego UNRWA „uchodźcami” palestyńskimi nazywa się wobec tego również tych Palestyńczyków, którym przyznano obywatelstwo jordańskie.

Według danych udostępnionych na oficjalnej stronie internetowej Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców, w 2019 roku w Jordanii przebywało 655 000 Syryjczyków, 67 000 Irakijczyków, 15 000 Jemeńczyków, 6 000 Sudańczyków oraz ok. 2 500 osób innych narodowości

<sup>1</sup> Termin „uchodźca” w odniesieniu do osób niebędących pod opieką UNRWA jordańskie prawo definiuje tak, jak termin ten rozumiany jest w konwencji genewskiej, chociaż Królestwo Jordanii nie jest jej sygnatariuszem. Stanowisko takie zostało uzgodnione w Memorandum of Understanding zawartym w 1998 roku z Wysokim Komisarzem Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców. Jest to właściwie jedyny akt wprowadzający w jordański porządek prawny konstrukcję uchodźstwa – parlament jordański nie uchwalił bowiem żadnej ustawy ani nie ratyfikował żadnej umowy międzynarodowej, która regulowałaby kwestię osób szukających schronienia przed prześladowaniem. Porozumienie z UNHCR oraz zasady prawa międzynarodowego (w tym przypadku zasada *non-refoulement*, zakazująca deportacji osoby ubiegającej się o status uchodźcy do państwa, w którym może grozić jej prześladowanie) są jedynymi źródłami prawa uchodźczego w Jordanii.

<sup>2</sup> v. D., Cohn-Sherbok, D. El-Alami. *Konflikt palestyńsko-izraelski*, tłum. J. Danecki, M. Tomal, PIW, Warszawa 2002; I. Pappé, *Czystki etniczne w Palestynie*, tłum. A. Sak, Książka i Prasa, Warszawa 2006; G. Harms, T.M. Ferry, *The Palestine-Israel Conflict: a Basic Introduction*. Pluto Press, London 2012.



uznawanych za uchodźców<sup>3</sup>. Osoby narodowości palestyńskiej określane jako *registered refugees* (zarejestrowani uchodźcy, według nazewnictwa stosowanego przez UNRWA), to ok. 2 200 000 osób, zamieszkujących tak miasta, jak i obozy dla uchodźców<sup>4</sup>. Obecnie w Jordanii znajduje się 10 oficjalnych obozów uchodźczych, zamieszkiwanych przez ok. 18% Palestyńczyków przebywających w Jordanii (370 000 osób)<sup>5</sup>.

Dane z 2016 roku wskazują, że ok. 640 000 Palestyńczyków w Jordanii nie posiada paszportu jordańskiego, ale jedynie wydawany przez Królestwo dokument podróży<sup>6</sup>. Brak zobowiązań wynikających z konwencji genewskiej sprawia, że wszelkie działania rządu jordańskiego zmierzające do integracji Palestyńczyków bez obywatelstwa Królestwa nadają im uprawnienia o charakterze przywilejów, a więc czegoś, co może zostać cofnięte w każdej chwili i arbitralnie. Konwencja zaś określa te uprawnienia mianem praw człowieka nierozdzielnie związanych z uchodźstwem, których zainteresowane osoby mają prawo dochodzić<sup>7</sup>.

## Koncepcja obywatelstwa w jordańskim porządku prawnym

### Konstytucja (1952)

Współczesny system prawny określa ustawa zasadnicza nadana w 1952 roku przez króla Talalą wraz z nowelizacjami, z których najnowsza została uchwalona w wyniku protestów na fali Arabskiej Wiosny. Przepisy konstytucji nie precyzują sposobu nadawania i utraty obywatelstwa jordańskiego. Art. 5 wskazuje, że obywatelstwo jordańskie nadaje się w oparciu o prawo. Dalsze przepisy wiążą z obywatelstwem szereg praw i wolności, w tym gwarancję równego traktowania oraz równego dostępu do edukacji i stanowisk państwowych. Gwarantują prawną ochronę korzystania z tych uprawnień, wskazując, że naruszenie praw obywatelskich jest niezgodne z prawem (art. 7 ust. 2). Konstytucja zapewnia również ochronę przed deportacją z Jordanii oraz swobodę przemieszczania się obywatelom jordańskim (art. 9). Wyłącznym prawem obywateli jest swoboda zgromadzeń i zrzeszania się (art. 16) oraz udziału w życiu publicznym w granicach określonych przez prawo (art. 17), a także swoboda wypowiedzi (art. 15). Z kolei Konstytucja każdemu – a więc również osobom niebędącym obywatelami – zapewnia nietykalność osobistą (art. 8), prawo do nienaruszalności mieszkania i własności prywatnej (art. 10, 11 i 12), wolność wyznania (art. 14) i prawo do prywatności korespondencji (art. 18). Jest to

<sup>3</sup> <https://www.unhcr.org/jo/12449-unhcr-continues-to-support-refugees-in-jordan-throughout-2019.html>, [dostęp: 9.07.2020.].

<sup>4</sup> Dane pochodzą z oficjalnej strony United Nations Relief and Works Agency for Palestinian Refugees in the Near East. <https://www.unrwa.org/where-we-work/jordan>, [dostęp: 9.07.2020.].

<sup>5</sup> Dane pochodzą z oficjalnej strony United Nations Relief and Works Agency for Palestinian Refugees in the Near East. <https://www.unrwa.org/where-we-work/jordan>, [dostęp: 16.07.2020.].

<sup>6</sup> <http://www.jordantimes.com/news/local/population-stands-around-95-million-including-29-million-guests>, [dostęp: 9.07.2020.].

<sup>7</sup> S. Akram, "Palestinian Refugees and Their Legal Status: Rights, Politics, and Implications for a Just Solution", *Journal of Palestine Studies*, 2002, t. 31, nr 3, s. 36-51, s. 44. <https://www.jstor.org/stable/10.1525/jps.2002.31.3.36?seq=1>, [dostęp: 7.07.2020.].

zakres swobód o wiele węższy niż prawa gwarantowane obywatelom jordańskim, szczególnie z perspektywy ochrony interesów nie-Jordańczyków stale przebywających na terytorium tego państwa. Wydaje się zatem, że do pełnego uczestnictwa w życiu publicznym i skutecznej ochrony interesów jednostek zamieszkujących na stałe tereny Jordanii niezbędne jest posiadanie obywatelstwa jordańskiego, ponieważ tylko ono zapewnia – na poziomie konstytucyjnym – wystarczający zakres uprawnień, który umożliwia efektywną partycypację w stanowieniu i stosowaniu prawa.

### Prawo o obywatelstwie jordańskim (1954)

Na poziomie ustawowym kwestię obywatelstwa reguluje prawo o obywatelstwie jordańskim z 1954 roku. Dopuszcza ono zarówno nabycie obywatelstwa z mocy prawa, w drodze deklaracji (po spełnieniu warunków wymienionych w ustawie), drogą królewskiego dekretu oraz na wniosek – w tym wypadku o naturalizacji decyduje Rada Ministrów.

Prawo o obywatelstwie wskazuje sześć sposobów nabycia obywatelstwa jordańskiego z mocy prawa, z czego relewantne dla niniejszej pracy będą: pkt. 1 – nabycie na mocy ustawy prawo organiczne z 1928 roku, pkt. 2 – poprzez stałą rezydencję na terenie Jordanii między 20 grudnia 1949 roku i 16 lutego 1954 roku, pod warunkiem że osoba ubiegająca się o obywatelstwo posiadała obywatelstwo palestyńskie przed 15 maja 1948 roku i nie jest narodowości żydowskiej, oraz poprzez urodzenie z ojca będącego obywatelem jordańskim (pkt. 3) i poprzez urodzenie z matki będącej obywatelką jordańską, pod warunkiem że ojciec dziecka jest nieznany, nieznane jest jego obywatelstwo lub ma on status apatrydy (pkt. 4).

Kolejne przepisy wyliczają okoliczności, w których obywatelstwo jordańskie może zostać nadane na wniosek oraz wskazują podmioty uprawnione do jego nadawania.

Każdy obywatel ma prawo do posiadania paszportu wydawanego na pięć lat. Jest to jedyny dokument, który uprawnia do wyjazdu i wjazdu z Królestwa, a także podstawowy dokument tożsamości. Osoby posiadające paszport pięcioletni uprawnione są do posiadania jordańskiego numeru identyfikacyjnego – *raqm waṭanī*, który świadczy o posiadaniu obywatelstwa, rozumianego jako tytuł uprawniający do udziału w życiu publicznym państwa oraz do dostępu do zabezpieczenia socjalnego, opieki zdrowotnej, edukacji publicznej czy rynku pracy.

Jordania wydaje również paszporty osobom nieposiadającym obywatelstwa jordańskiego, jeśli przemawiają za tym względy humanitarne – dotyczy to więc przede wszystkim uchodźców, w tym Palestyńczyków. Taki dokument może być ważny maksymalnie przez 5 lat, zazwyczaj przyznawany jest na dwa lata lub rok – i służy wyłącznie jako dokument uprawniający do przemieszczania się. Nie jest jednak związany z jordańskim numerem identyfikacyjnym, a więc nie jest dowodem posiadania obywatelstwa i nie uprawnia do korzystania z przywilejów zarezerwowanych dla obywateli Jordanii. Dla lepszego odróżnienia dokumentów wydawanych obywatelom jordańskim od dokumentów migrantów

posiadających jordańskie paszporty humanitarne w dalszych częściach pracy ten specjalny rodzaj paszportu będzie nazywany „jordańskim dokumentem podróży”<sup>8</sup>.

Art. 14 omawianej ustawy reguluje dostęp do stanowisk publicznych dla znaturalizowanych Jordańczyków. Przyznaje im prawo obejmowania urzędów publicznych oraz zasiadania w niższej izbie parlamentu dopiero po 10 latach od uzyskania obywatelstwa, a po co najmniej pięciu latach prawo do obejmowania stanowisk w samorządzie terytorialnym i w związku zawodowym.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na pewien rozdźwięk pojawiający się między gwarancjami konstytucyjnymi – przede wszystkim z art. 6, deklarującym równość wszystkich Jordańczyków wobec prawa – a powyższą regulacją ustawową, znacząco utrudniającą dostęp do stanowisk publicznych osobom uzyskującym obywatelstwo inaczej niż *ex lege*. W państwie przyjmującym dziesiątki tysięcy migrantów, w tym przede wszystkim uchodźców<sup>9</sup>, i przez to zróżnicowanym etnicznie, odmówienie migrantom wpływu na życie publiczne nawet po uzyskaniu obywatelstwa niekorzystnie wpływa na integrację ze społecznościami państwa przyjmującego<sup>10</sup>, utrudnia im skuteczną ochronę swoich interesów oraz pogłębia podziały społeczne.

Dyskryminujący charakter ma również sposób przekazywania obywatelstwa przez urodzenie z rodzica-Jordańczyka w przypadku matki będącej w związku z cudzoziemcem (w debacie publicznej najczęściej osoby te nazywane są „dziećmi Jordaneek” – *abnā’ al-Urdunīyat* – lub, w opracowaniach anglojęzycznych „dziećmi jordańskich matek” – *children of Jordanian mothers*) – nie ma bowiem wtedy możliwości zdobycia obywatelstwa jordańskiego przez jej dziecko tak długo, dopóki nie nabędzie ono pełnej zdolności do czynności prawnych i nie spełni wymagań, by już jako osoba dorosła wystąpić z wnioskiem o naturalizację. Ze względu na brak konkretnych przesłanek nadania obywatelstwa przez

<sup>8</sup> Nazwę taką proponuje np. U. Davis, por. U. Davis, „Jinsiyya Versus Muwatana: The Question of Citizenship and The State in The Middle East: The Cases of Israel, Jordan and Palestine”, *Arab Studies Quarterly*, 1995, t. 17, nr 1/2, s. 19-50, s. 20.  
[www.jstor.org/stable/41858111](http://www.jstor.org/stable/41858111), [dostęp: 8.07.2020.].

<sup>9</sup> Uchodźstwo jest bardzo szczególną formą migracji, która wiąże się z silnymi emocjami i traumami. W związku z tym uchodźca znajduje się w bardzo specyficznej sytuacji, obciążony ciężarem dramatów związanych z jego przeszłością, co rzutuje również na jego zdolność do integracji w społeczeństwie państwa przyjmującego. Do pomiarów i badań nad szczegółowymi aspektami zdrowia psychicznego używane są specjalnie skonstruowane do tego celu kwestionariusze, dające szerszy obraz skali traumy i towarzyszących jej objawów i schorzeń, takie jak Comprehensive Trauma Inventory (CTI) czy Traumatic Life Events Questionnaire.

E. Sigvardsson, et al., „Refugee trauma measurement: a review of existing checklists”, *Public Health Reviews*, 2016, t. 37, nr 1, *passim*.  
<https://doi.org/10.1186/s40985-016-0024-5>, [dostęp: 4.08.2020.].

<sup>10</sup> Szczegółowe badania tożsamości etnicznej obywateli jordańskich pochodzenia palestyńskiego i ich poczucia wpływu na kształt życia publicznego przeprowadził H. Frisch. Wskazują one między innymi na przekonanie Palestyńczyków o faworyzowaniu obywateli pochodzenia jordańskiego w dostępie do publicznych miejsc pracy czy w kontaktach z organami administracji w ogóle – co, jak wnioskował Frisch, doprowadziło również do tego, że w 1997 roku jedynie co trzeci Jordańczyk i co trzeci Palestyńczyk opowiadali się za pełną jednością (rozumianą jako unitarność ustrojową) Królestwa Jordanii.

H. Frisch, „Ethnicity, Territorial Integrity, and Regional Order: Palestinian Identity in Jordan and Israel”, *Journal of Peace Research*, 1997, t. 34, s. 257-269, *passim*.  
<https://doi.org/10.1177/0022343397034003002>, [dostęp: 09.07.2020.].

Radę Ministrów, w rzeczywistości do naturalizacji dochodzi bardzo rzadko – Human Rights Watch<sup>11</sup> podaje, że między 2012 a 2017 rokiem obywatelstwo jordańskie zostało przyznane na mocy art. 12 jedynie 33 aplikantom. Wskazuje się tam również, że problem ten dotyczy przede wszystkim dzieci urodzonych ze związków Jordanek z nieposiadającymi obywatelstwa jordańskiego, ale zamieszkującymi na terytorium Jordanii Palestyńczykami. We wspomnianym raporcie jako jedną z głównych przyczyn podtrzymywania tej regulacji podaje się próbę utrzymania balansu demograficznego<sup>12</sup> poprzez kontrolowanie populacji obywateli jordańskich identyfikujących się z narodem palestyńskim<sup>13</sup>.

## Naturalizacja Palestyńczyków

Według danych podanych w raporcie Fafo<sup>14</sup> obywatelstwo jordańskie posiada 96% Palestyńczyków żyjących poza obozami UNRWA oraz 85% Palestyńczyków mieszkających w obozach. Co do zasady wszyscy nieposiadający obywatelstwa Palestyńczycy posiadają jednak jordański dokument podróży, uprawniający ich do przekroczenia granicy. Nie mają oni – jak zostało wspomniane wcześniej – państwowego numeru identyfikacyjnego, potrzebnego do załatwiania bieżących spraw, dokonywania transakcji, uzyskania dostępu do świadczeń publicznych<sup>15</sup>. Palestyńczycy nieposiadający obywatelstwa jordańskiego są pozbawieni jakiegokolwiek obywatelstwa w ogóle i w świetle prawa międzynarodowego uważani są za bezpaństwowców<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Human Rights Watch, *I just want him to live like other Jordanians. Treatment of non-citizen children of Jordanian mothers*. 2018, s. 60.  
<https://www.hrw.org/report/2018/04/24/i-just-want-him-live-other-jordanians/treatment-non-citizen-children-jordanian>, [dostęp: 7.05.2020.].

<sup>12</sup> Balans demograficzny w polityce jordańskiej rozumiany jest jako taka struktura etniczna państwa, w której znaczącą większość obywateli stanowią etniczni Jordańczycy – stąd też zazwyczaj regulacje mające służyć zachowaniu balansu demograficznego uderzają przede wszystkim w Palestyńczyków, którzy są drugą najliczniejszą grupą etniczną wśród obywateli Królestwa.

<sup>13</sup> Human Rights Watch, *op. cit.* s. 19.

<sup>14</sup> Å. Tiltnes, H. Zhang. *Progress, challenges, diversity. Insights into the socio-economic conditions of Palestinian refugees in Jordan*. Fafo, Norwegia 2013, s. 27.  
<https://www.unrwa.org/resources/reports/insights-socio-economic-conditions-palestinian-refugees-jordan>, [dostęp: 7.05.2020.].

<sup>15</sup> S. Gabbay, "The Status of Palestinians in Jordan and the Anomaly of Holding a Jordanian Passport", *Journal of Political Sciences & Public Affairs*, 2014, t. 2 nr 1, *passim*.  
<https://www.longdom.org/open-access/the-status-of-palestinians-in-jordan-and-the-anomaly-of-holding-a-jordanian-passport-2332-0761.1000113.pdf>, [dostęp: 12.05.2020.].

<sup>16</sup> Nie oznacza to jednak, że koncepcja „obywatelstwa palestyńskiego” jest już konstrukcją o znaczeniu jedynie historycznym. A. Khalil wskazuje na wiele różnych sposobów interpretowania pojęcia narodowości i państwowości palestyńskiej, niemniej refleksje na ten temat wykraczają poza zakres tej pracy.

A. Khalil, *Palestinian Nationality and Citizenship: Current Challenges and Future Perspectives*, European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies CARIM Research Report No. 2007/7, 2007, s. 9 i dalsze.  
<https://ssrn.com/abstract=1559205>, [dostęp: 7.05.2020.].

## Pierwsza fala uchodźców – 1948 rok

Pierwsza wojna arabsko-izraelska podzieliła tereny palestyńskiego mandatu brytyjskiego na trzy części: Izrael, rozumiany jako państwo żydowskie, na terenach nazywanych historyczną Palestyną; Zachodni Brzeg, przyłączony do Transjordanii przez króla Abd Allaha; Strefę Gazy, która przez blisko 20 lat była kontrolowana przez Egipt, ale nie została inkorporowana do tego państwa<sup>17</sup>.

Podział ten sprawił, że już od 1948 roku należy mówić co najmniej o trzech, a właściwie o czterech grupach Palestyńczyków w sensie prawnym – tych zamieszkujących tereny Gazy, tych z Zachodniego Brzegu, tych, którzy pozostali w Izraelu oraz uchodźców, wypędzonych ze swoich ziem podczas An-Nakby<sup>18</sup>. Ich sytuacja prawna różniła się znacząco ze względu na różne podejście władz terytoriów, pod których jurysdykcją się znaleźli.

### Palestyńczycy nieprzesiedleni w wyniku działań wojennych

Po powstaniu państwa Izrael pozostało w nim ok. 160 000 Palestyńczyków, a na przestrzeni kolejnych kilku lat kilkadziesiąt tysięcy uchodźców potajemnie wróciło na opuszczone ziemie<sup>19</sup>. Izrael, pomimo podejmowania znacznych wysiłków mających zapobiec powrotowi Palestyńczyków i znacznego utrudniania im funkcjonowania w nowopowstałym państwie<sup>20</sup>, musiał w końcu zaakceptować na swoich ziemiach pewną mniejszość palestyńską, nadając jej również obywatelstwo. Mimo to sytuacja Palestyńczyków, traktowanych jako „obywatele drugiej kategorii”, już od samego początku do czasów współczesnych pozostaje trudna – niemniej temat ten pozostaje poza zakresem niniejszej pracy.

Palestyńczycy, którzy zamieszkiwali tereny znane dzisiaj jako Strefa Gazy, w 1948 roku znaleźli się pod jurysdykcją egipską. Egipt przyznał im dokumenty podróży, niemniej w związku z realizowaną przez państwa arabskie polityką dążenia do utworzenia państwa arabskiego w historycznej Palestynie nie nadano im wtedy obywatelstwa egipskiego<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> A. Khalil, *op. cit.*, s. 16 i dalsze.

<sup>18</sup> An-Nakba – „katastrofa” – to określenie wydarzeń towarzyszących powstaniu Izraela, związanych z ekspansywnym osadnictwem żydowskim na terenach historycznej Palestyny i wypędzaniem – a często również niszczeniem mienia, a nawet morderstwami.

I. Pappé, *op. cit.*, *passim*.

<sup>19</sup> M. Nassar, *Brothers Apart: Palestinian Citizens of Israel and the Arab World*, Stanford University Press, Stanford 2017, s. 4.

<sup>20</sup> M. Nassar wskazuje na przymusową relokację do dzielnic przeznaczonych dla Arabów, możliwość nakładania przez gubernatorów (pochodzących z armii izraelskiej) godziny policyjnej, aresztu, a nawet zamykania i izolowania określonych regionów, miast czy dzielnic, *ibidem*, *passim*.

<sup>21</sup> A. Khalil, *op. cit.*, s. 4.

Bezpaństwowość Palestyńczyków jest ściśle związana z problematyką prawa do powrotu, skutecznie odmawianego uchodźcom przez Izrael od początku jego istnienia, ale również z konsensusem państw arabskich zaangażowanych w sprawę palestyńską (poza Jordanią), które zgodziły się, że Palestyńczycy – w celu zachowania tożsamości narodowej – nie powinni być naturalizowani w państwach, do których zmuszeni byli się przenieść po 1948 roku. Polityka zabezpieczenia palestyńskiego prawa do powrotu – a więc zachowania „obywatelstwa palestyńskiego”, mającego w przyszłości stanowić tytuł prawny do osiedlenia się w Państwie Palestyny – jest polityką wspólną dla wszystkich

Palestyńczycy zamieszkujący tereny Zachodniego Brzegu w 1950 roku stali się obywatelami państwa haszymidzkiego, które z Transjordanii zmieniło nazwę na Jordanię<sup>22</sup>. Była to decyzja podjęta za przyzwoleniem Izraela, niemniej antagonizująca interesy Jordanii i pozostałych sojuszników arabskich, a w szczególności – Palestyńczyków dążących do utworzenia własnego państwa.

Prawo mieszkańców Zachodniego Brzegu do obywatelstwa jordańskiego potwierdza art. 3 pkt. 2 Prawa o obywatelstwie, a ich potomkowie otrzymują je na mocy zawartej tamże zasady *ius sanguinis*. Niemniej status prawny Palestyńczyków pochodzących z Zachodniego Brzegu obecnie nie jest pewny i znacząco różni się od statusu Palestyńczyków określanych jako „uchodźcy z 1948 roku”, ze względu na zwrot w polityce integracyjnej lat 70. i 80., o czym będzie mowa w późniejszych częściach pracy.

## Palestyńczycy przesiedleni w wyniku działań wojennych i czystek etnicznych

Sytuacja uchodźców palestyńskich różniła się w zależności od miejsca, w którym się znaleźli, w większości przypadków jednak osoby te były kierowane do obozów dla uchodźców. Nie otrzymały one obywatelstwa, co uczyniło je bezpaństwowcami. Większość uchodźców palestyńskich w Libanie do dziś żyje w obozach. Poza obozami, w których podstawowe świadczenia zapewnia UNRWA, Palestyńczycy nie są uprawnieni do państwowej edukacji czy służby zdrowia. Z kolei Syria nie przyznała im obywatelstwa, ale w 1960 roku dekretem prezydenckim przyznano im dokumenty uprawniające do podróży; ponadto spoczywają na nich obowiązki i prawa podobne do tych należących do obywateli syryjskich – obowiązek służby wojskowej czy prawo do podjęcia pracy bez zezwolenia<sup>23</sup>. Palestyńczycy w Syrii również nie mają możliwości naturalizacji<sup>24</sup>.

---

państw arabskich. Z wyłączeniem Jordanii, wszystkie kraje regionu zaangażowane w pomoc Palestyńczykom od początku konfliktu arabsko-izraelskiego realizowały politykę osiedlania bez naturalizacji palestyńskich uchodźców, co skutkowało – ze względu na brak realnych możliwości utworzenia palestyńskiego organizmu państwowego – pozbawieniem ich jakiegokolwiek obywatelstwa. Ostateczny kształt tej wizji politycznej ukształtował Protokół z Casablanki (1965), w którym wszystkie (wówczas już włącznie z Jordanią) państwa arabskie zobowiązały się do podjęcia działań zmierzających do integracji Palestyńczyków ze społecznościami państw przyjmujących, z zachowaniem ich „palestyńskiego obywatelstwa”. Porozumienie to ma wielkie znaczenie szczególnie dla państw o stosunkowo niewielkiej populacji, w której obywatele-Palestyńczycy mogliby stanowić albo zbyt znaczącą mniejszość, albo wręcz większość etniczną – co wydawało się zbyt niebezpieczne dla interesów narodowych nowopowstałych, postkolonialnych państw. Z kolei poprzez odmowę nadania obywatelstwa osobom uciekającym przed czystkami etnicznymi drugiej połowy lat 40. Izrael odsuwa od siebie obowiązek przyjęcia tych ludzi – lub ich potomków – z powrotem na rodzime ziemie. Do walki o utracone prawa zniechęca również chociażby pozbawienie mienia na mocy Prawa o mieniu osób nieobecnych oraz tzw. osadnictwo żydowskie – budowanie osiedli osób pochodzenia żydowskiego (nie palestyńskiego, jako że osoby wyznania mojżeszowego zamieszkujące tereny historycznej Palestyny przed intensyfikacją procesu osadnictwa syjonistycznego uznawane są za część społeczności palestyńskiej). Oba te fronty polityczne sprawiają, że sytuacja apatrydów palestyńskich na ten moment wydaje się pozostawać bez rozwiązania.

A. Khalil, *op. cit.*, s. 9; D. Madeyska, *Historia współczesna państw arabskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 23-37.

<sup>22</sup> D. Madeyska, *op. cit.*, s. 72.

<sup>23</sup> Brand, L., „Palestinians in Syria: The Politics of Integration”, *Middle East Journal*, 1988, t. 42 nr 4, s. 621-637, s. 624, 632. [www.jstor.org/stable/4327836](http://www.jstor.org/stable/4327836), [dostęp: 17.07.2020.].

<sup>24</sup> A. Shibliak, „Residency Status and Civil Rights of Palestinian Refugees in Arab Countries”, *Journal of Palestine Studies*, 1996, t. 25 nr 3, s. 36-45, s. 39. <https://www.jstor.org/stable/i323230>, [dostęp: 02.12.2020].

Palestyńczycy w Jordanii jako jedyni otrzymali obywatelstwo państwa przyjmującego w roku 1960. Naturalizacja uchodźców z 1948 roku zapoczątkowała proces integracji i asymilacji Palestyńczyków w społeczeństwie jordańskim, przez co uczestniczą oni w budowaniu państwowości Jordanii właściwie od początku jej istnienia. Ich status jako obywateli Królestwa nie był kwestionowany ani razu i do dziś cieszą się oni pełnią praw wynikających z posiadania jordańskiego paszportu oraz numeru identyfikacyjnego.

## Druga fala uchodźców – 1967 rok

### Uchodźcy ze Strefy Gazy

Uchodźcy ze Strefy Gazy – nazywani również eks-Gazańczykami (w opracowaniach anglojęzycznych ex-Gazans) – to osoby, które przybyły do Jordanii w wyniku wojny sześciodniowej z terytorium okupowanego przez Egipt od 1949 roku, do zajęcia terenów Gazy przez Izraelczyków w 1967 roku. Wśród nich byli Palestyńczycy zamieszkujący te tereny jeszcze przed 1948 rokiem, jak również uchodźcy, którzy przenieśli się tam z innych części historycznej Palestyny, uciekając przed ekspansją izraelską. Zamiast w Egipcie szukali oni schronienia w Jordanii ze względu na działania wojenne na Półwyspie Synaj.<sup>25</sup> Dysponowali oni wtedy egipskim dokumentem podróży, o którym wspomniano wcześniej, ale nie posiadali egipskiego obywatelstwa.

Po osiedleniu się w obozach dla uchodźców eks-Gazańczycy nie otrzymali obywatelstwa jordańskiego. Jedynie nieliczni, powołujący się na kontakty osobiste, zostali naturalizowani w drodze królewskiego dekrety.<sup>26</sup> W związku z tym obecnie ta grupa uchodźców składa się w większości z bezpaństwowców (naturalizacji niepowiązanych z zamążpójściem jest do dziś w Jordanii bardzo mało, o czym była mowa w poprzednich sekcjach pracy), a ich jedynym dokumentem tożsamości jest dwuletni dokument podróży. W Jordanii mogą przebywać na podstawie pozwolenia na pobyt (odnawianego zazwyczaj rokrocznie), w nielicznych przypadkach zyskując dodatkowe prawa na podstawie posiadania karty dziecka matki-Jordanki. Pozwolenia na pobyt często nie są wydawane, co sprawia, że wielu Palestyńczyków z Gazy w każdej chwili może stać się osobą nieudokumentowaną<sup>27</sup>.

Niektórzy uchodźcy w Jordanii posiadają paszporty Autonomii Palestyńskiej, co jednocześnie wyklucza posiadanie przez nich paszportów jordańskich. Sytuację wielu z nich dodatkowo komplikuje fakt, że często jedną rodzinę tworzą osoby o różnym statusie – obywatela i nie-obywatela, uchodźcy zarejestrowanego w UNRWA lub niezarejestrowanego, rezydenta z jordańskim dokumentem podróży lub palestyńskim dokumentem podróży. Utrudnia to funkcjonowanie zarówno we wspólnocie

<sup>25</sup> Palestinian Return Centre, *Decades of Resilience. Stateless Gazan refugees in Jordan*, 2018, s. 9. <https://prc.org.uk/upload/library/files/DecadesOfResilience2018.pdf>, [dostęp: 4.08.2020.].

<sup>26</sup> Palestinian Return Centre, *op. cit.*, s. 10.

<sup>27</sup> *Ibidem*, *passim*.

państwowej (jordańskiej), jak i etnicznej (palestyńskiej) – często niemożliwe jest opuszczenie danej części historycznej Palestyny lub wjechanie do niej.

## Uchodźcy z Zachodniego Brzegu

Wojna sześciodniowa zmusiła ok. 250-400 tys. Palestyńczyków<sup>28</sup> z Zachodniego Brzegu do opuszczenia swoich domów. Po wojnie proces wysiedlania Arabów z terenów zdobytych przez Izrael był tak intensywny, że w historii Palestyny znany jest jako An-Naksa – co oznacza porażkę, tragedię, czasem tłumaczy się to wręcz jako „powtórna katastrofa”<sup>29</sup>.

Osoby wysiedlone z terenów Zachodniego Brzegu w świetle prawa międzynarodowego mają status uchodźcy wewnętrznego (*internally displaced person*, najczęściej określani skrótowcem IDP), w momencie wybuchu wojny sześciodniowej byli oni bowiem pełnoprawnymi obywatelami Jordanii. Mimo to, poprzez różne od przyjętego w konwencji genewskiej rozumienia pojęcia uchodźstwa przez UNRWA (zob. wyżej) osoby o statusie IDP zostały objęte opieką tej komórki ONZ i zaliczane są do kategorii uchodźców palestyńskich, przez co wyłączone są spod opieki UNHCR.

Lata 70. przyniosły zmiany w jordańskiej polityce zagranicznej i demograficznej. Władze jordańskie praktycznie zaprzestały wtedy naturalizacji Palestyńczyków, coraz bardziej niechętnie podchodząc do wchłaniania tej grupy etnicznej do społeczeństwa jordańskiego<sup>30</sup>. Uznanie OWP za oficjalne i jedyne przedstawicielstwo Palestyńczyków przez Jordanię zostało przypieczętowane w roku 1988, kiedy król Husajn zapoczątkował jordańską politykę „administracyjnego wycofania się” z Zachodniego Brzegu – *administrative disengagement*<sup>31</sup>. Jej głównym postulatem było odebranie Palestyńczykom o statusie IDP obywatelstwa jordańskiego i nominalne nadanie im obywatelstwa palestyńskiego – tj. Państwa Palestyny, które dopiero miało powstać, a którego oficjalnym przedstawicielem była OWP. Zostało to ogłoszone w przemówieniu króla Husajna 31 lipca 1988 i było częścią pakietu znanego jako Disengagement Regulations<sup>32</sup>.

Akt odbierający obywatelstwo Palestyńczykom z Zachodniego Brzegu został ogłoszony 28 lipca 1988 rozporządzeniem Prezesa Rady Ministrów (art. 1). W świetle art. 2 tego rozporządzenia każda osoba, której stałe miejsce zamieszkania przed 31 lipca 1988 roku znajdowało się na terenie Zachodniego

<sup>28</sup> M. Nuseibah, „The Second Nakba: Displacement of Palestinians in and after the 1967 Occupation – June 1967, an Endless Six-Day War”, *Orient XXI*, 2017.  
<https://orientxxi.info/magazine/the-second-nakba-displacement-of-palestinians-in-and-after-the-1967-occupation,1875>, [dostęp: 24.07.2020.].

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Ch. Soh, et al., „Once Resolved, Stay Resolved? The Refuse Policy of Jordan toward Palestinian Refugees”, *Journal of International and Area Studies*, 2016, t. 23, nr 1, s. 1-16, s. 11.  
[www.jstor.org/stable/43918288](http://www.jstor.org/stable/43918288), [dostęp: 7.05.2020.].

<sup>31</sup> A. Shibli, *op. cit.*, J. Al Hussein, R. Bocco, „The Status of the Palestinian Refugees in the Near East: The Right of Return and UNRWA in Perspective”, *Refugee Survey Quarterly*, 2009, t. 28, s. 260-285.

<sup>32</sup> Identity Center for Human Development. *Policy Paper: The 1988 Disengagement Regulations and Their Effects on Identity and Participation in Jordan*. 2012.  
<http://haqqi.info/en/haqqi/research/policy-paper-1988-disengagement-regulations-and-their-effects-identity-and>, [dostęp: 7.05.2020.].



Brzegu, została uznana za obywatela palestyńskiego i utraciła status obywatela jordańskiego. Przepis ten wymierzony był w osoby wyodrębnione już wcześniej, dotyczył on bowiem tych, którzy posiadali karty identyfikacyjne w kolorze zielonym. Do 1988 roku rozróżnienie kolorów kart identyfikacyjnych wydawanych Palestyńczykom miało na celu jedynie ułatwienie zbierania danych statystycznych (związanych z przepływem osób, aby na bieżąco kontrolować proporcje etniczne na okupowanych terenach<sup>33</sup>), niemniej po wprowadzeniu Disengagement Regulations stało się wyznacznikiem posiadania obywatelstwa jordańskiego<sup>34</sup>.

Art. 3 rozporządzenia przyznawał mieszkańcom okupowanego Zachodniego Brzegu jordańskie dokumenty podróży ważne przez dwa lata. Mogli je wyrobić po upływie ważności dokumentów posiadanych w momencie ogłoszenia aktu. Tym samym status mieszkańców Zachodniego Brzegu w ciągu jednego dnia stał się podobny do statusu eks-Gazańczyków – otrzymując obywatelstwa państwa, którego nie było, de facto stali się bezpaństwowcami.

Rozporządzenie o odebraniu obywatelstwa Palestyńczykom z Zachodniego Brzegu nie wydaje się współgrać z porządkiem prawnym obowiązującym w Królestwie Jordanii w 1988 roku. W mocy była już wtedy bowiem ustawa o obywatelstwie z 1954 roku (omówiona wyżej), która wśród przesłanek odebrania obywatelstwa nie przewidywała „przesłanki etnicznej”, na podstawie której skonstruowane zostało prawo z 1988 roku.

Odbieranie obywatelstwa Palestyńczykom z Zachodniego Brzegu to proceder trwający do dzisiaj, teraz jednak dotyczy on już nie posiadaczy „zielonej karty”, ale też „żółtej karty”. Podstawą do odebrania obywatelstwa „żółtej karty” – tj. obywatelstwa posiadanego przez Palestyńczyków będących obywatelami jordańskimi, którzy mają powiązania rodzinne (tj. pochodzenie) lub ekonomiczne na Zachodnim Brzegu – jest brak ważnego zezwolenia na stały pobyt na Zachodnim Brzegu wydanego przez Izrael<sup>35</sup>. Jest to bezprecedensowa sytuacja – rzadko zdarza się, że by o statusie prawnym jednostki decydowały regulacje określające status tej jednostki pod rządami innej jurysdykcji. Ponadto osoby, które tracą obywatelstwo jordańskie nie są o tym informowane wprost – dowiadują się dopiero w momencie rutynowego kontaktu z urzędem jordańskim, np. podczas wyrabiania prawa jazdy. Za pozbawienie obywatelstwa odpowiedzialny jest departament Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, od którego decyzji nie przysługuje odwołanie. Procedura odebrania obywatelstwa w ten sposób pozostaje w sprzeczności z przepisami obowiązującej ustawy o obywatelstwie z 1954 roku.

<sup>33</sup> W przywoływanym tekście A. Kassim wymienia również żółte karty wydawane Palestyńczykom mającym stałe miejsce zamieszkania na wschodnim brzegu Jordanu, ale z powiązaniem rodzinnym lub ekonomicznym z Zachodnim Brzegiem (ta grupa zachowała obywatelstwo w 1988 roku), oraz niebieskie karty wydawane eks-Gazańczykom (bez numeru identyfikacyjnego, a więc niebędące równoznacznymi z obywatelstwem).

A. Kassim, H. Jamjoum, „Palestinian Refugees in Jordan and the Revocation of Citizenship”, *Al-Majdal* 2012, t. 50, s. 26-32.

<sup>34</sup> *Ibidem.*, s. 25.

<sup>35</sup> C. Wilcke, *Stateless again: Palestinian-origin Jordanians deprived of their nationality*, Human Rights Watch, New York 2010, s. 20-22.

Według doniesień prasowych<sup>36</sup> w 2012 roku rząd jordański zobowiązał się do zaprzestania odbierania obywatelstwa posiadaczom „żółtej karty” i przywrócił je ok. 4 500 Palestyńczykom. Autorce nie udało się odnaleźć statystyk dotyczących tego problemu dla lat 2012-2020, w związku z czym trudno jest jednoznacznie stwierdzić, czy obecnie Palestyńczykom legitymującym się „żółtą kartą” nadal odbierane jest obywatelstwo.

## Palestyńscy uchodźcy z Syrii

Przed wybuchem wojny domowej w 2011 w Syrii mieszkało ok. 560 000 Palestyńczyków<sup>37</sup>. Byli to głównie uchodźcy z 1948 roku i ich potomkowie oraz uchodźcy zamieszkujący przed 1967 rokiem Wzgórza Golan. UNRWA szacuje, że do 2014 roku (brak późniejszych danych) ok. 140 000 Palestyńczyków opuściło Syrię i udało się do państw sąsiadujących – głównie do Libanu i Jordanii<sup>38</sup>.

Zgodnie z Memorandum of Understanding z 1998 roku, które stanowi podstawę przyjmowania uchodźców do Królestwa, uchodźcom syryjskim w Jordanii przyznawane jest półroczne zezwolenie na pobyt, które uprawnia ich do korzystania z ograniczonego zakresu usług socjalnych. Teoretycznie po 6 miesiącach Jordania ma prawo odebrać status uchodźcy<sup>39</sup>, niemniej w praktyce zanotowano tylko kilka takich przypadków.<sup>40</sup> Obywatele syryjscy niebędący pochodzenia palestyńskiego nie mają problemów z otrzymaniem zezwolenia na pobyt. Według danych UNRWA obecnie (lipiec 2020) w Jordanii przebywa ok. 650 000 uchodźców z Syrii. Większość z nich mieszka wśród lokalnych społeczności, a jedynie mały odsetek zamieszkuje obozy dla uchodźców.<sup>41</sup>

Przez pierwszy rok trwania konfliktu w Syrii Jordania przyjęła ok. 1 300 osób pochodzenia palestyńskiego. Ze względów demograficznych – w celu utrzymania balansu demograficznego, a także, jak wskazują niektóre opracowania, ze względu na doświadczenia Czarnego Września i obawę przed

<sup>36</sup> E. Miller, „Jordan promises to stop revoking citizenship from Palestinians”, *The Times of Israel*, 13 lipca 2012. <https://www.timesofisrael.com/jordan-promises-to-stop-revoking-nationality-from-palestinians/> [dostęp: 02.08.2020].

<sup>37</sup> P. Krähenbühl, *Palestine Refugees in Syria: A Tale of Devastation and Courage* <https://www.un.org/unispal/document/palestine-refugees-in-syria-a-tale-of-devastation-and-courage-unrwa-commissioner-general-op-ed/>, [dostęp: 02.08.2020.].

<sup>38</sup> Dane pochodzą z oficjalnej strony United Nations Relief and Works Agency for Palestinian Refugees in the Near East. <https://www.unrwa.org/where-we-work/syria>, [dostęp: 02.08.2020.].

<sup>39</sup> Konstrukcja prawna, jaką jest półroczne zezwolenie na pobyt wydawane osobom, które w świetle konwencji genewskiej są uchodźcami, wydaje się wątpliwa ze względu na potencjalne naruszenie zasady *non-refoulement*. Mimo że Jordania nie jest sygnatariuszem konwencji o uchodźcach, zakaz deportacji uchodźców ma rangę zasady prawa międzynarodowego, a więc ma moc wiążącą również wobec Królestwa – wobec czego odbieranie Syryjczykom statusu uchodźcy i deportowanie ich do Syrii w trakcie trwania tam konfliktu zbrojnego wydaje się pozostawać w sprzeczności z normami prawa międzynarodowego.

<sup>40</sup> A. Bank, „Syrian Refugees in Jordan: Between Protection and Marginalisation”, *German Institute of Global and Area Studies* (GIGA), 2016, s. 3. [www.jstor.org/stable/resrep21209](http://www.jstor.org/stable/resrep21209), [dostęp: 2.08.2020.].

<sup>41</sup> Dane pochodzą ze strony internetowej Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych do spraw uchodźców, <https://data2.unhcr.org/en/situations/syria/location/36>, [dostęp: 02.08.2020.].

powrotem partyzantów palestyńskich walczących z rządem jordańskim w 1970 roku<sup>42</sup> – w 2013 roku Królestwo przestało oficjalnie przyjmować uchodźców z Syrii pochodzenia palestyńskiego, szczególnie mężczyzn (tym samym pozbawiając wiele rodzin osoby zapewniające stały dochód). Na przejściach granicznych zaczęto zatrzymywać uciekających Palestyńczyków, uniemożliwiając im złożenie wniosku o azyl, zdarzały się również przypadki deportacji palestyńskich uchodźców do Syrii (co niewątpliwie stanowiło naruszenie zasady *non-refoulement*). Niemniej tysiącom osób udało się przekroczyć granicę i szukać pomocy w UNRWA – stąd szacuje się, że w praktyce do 2014 roku Jordania przyjęła ok. 14 000 palestyńskich uchodźców z Syrii<sup>43</sup>.

Ze względu na niechęć rządu jordańskiego do palestyńskich uchodźców z Syrii, mają oni zazwyczaj nieuregulowaną sytuację prawną – nierzadko pracują nielegalnie i posługują się fałszywymi dowodami tożsamości. Ponieważ Syria przyjmując Palestyńczyków nie nadawała im obywatelstwa, osoby te pozostają bezpaństwowcami. Na chwilę obecną (lipiec 2020) nie ma możliwości prawnej naturalizacji palestyńskich uchodźców z Syrii.

## Wnioski

Ponad siedemdziesiąt lat istnienia diaspory palestyńskiej przyzwyczało opinię międzynarodową do postrzegania Palestyńczyków jako ludności o pewnej odrębności etnicznej – mającej własną historię, kulturę, a nawet interesy polityczne. Odrębność ta, wydawałoby się, powinna być więc jednocześnie wyrazem jedności wewnątrz tej grupy – również pod względem prawnym. Powyższa analiza udowadnia jednak, że pomimo traktowania „sprawy palestyńskiej” całościowo, jako jeden konflikt, „sprawy Palestyńczyków” są znacząco zróżnicowane – nawet w obrębie jednego państwa przyjmującego, jak w przypadku Jordanii. Trudno byłoby stwierdzić, jakie podejście do uchodźców palestyńskich jest właściwe. Zarówno „automatyczna” naturalizacja w Jordanii po 1948 roku, jak i starania o zachowanie tytułu prawnego do obywatelstwa palestyńskiego w Protokole z Casablanki mają uzasadnienie na płaszczyźnie aksjologicznej i pragmatyczno-politycznej.

Pozytywnie ocenić należy każdą próbę zapewnienia wygnanym mieszkańcom Palestyny uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym państw przyjmujących, a więc również politykę inkorporowania uchodźczych społeczności palestyńskich poprzez nadawanie im obywatelstwa jordańskiego. Wydaje się, że naturalizacja znacznego odsetka Palestyńczyków ułatwiła ich integrację w społeczeństwie jordańskim, a także zapewniła im podstawowe zabezpieczenie socjalne i prawne, którego byliby pozbawieni pozostając w Jordanii jako cudzoziemcy.

Niezrozumiałe jednak pozostaje różnicowanie sytuacji prawnej poszczególnych grup uchodźców. Różnica możliwości, uprawnień i ochrony przysługujących Palestyńczykom-obywatelom znacząco różni się od statusu prawnego Palestyńczyków-bezpaństwowców, niezależnie od tego czy są oni określani

<sup>42</sup> Ch. Soh, et al., *op. cit.*, s. 9.

<sup>43</sup> Dane pochodzą z oficjalnej strony United Nations Relief and Works Agency for Palestinian Refugees in the Near East. <https://www.unrwa.org/where-we-work/jordan>, [dostęp: 4.08.2020.].

jako eks-Gazańczycy, mieszkańcy Zachodniego Brzegu czy Palestyńscy uchodźcy z Syrii. Dyferencjacja ta ma niewątpliwie charakter dyskryminacyjny.

Krytycznie należy również ocenić naruszenie zasady pewności prawa w stosunku do statusu prawnego jednostek zamieszkałych tereny Zachodniego Brzegu. Rozporządzenie z 1988 roku odbierające im obywatelstwo jest pogwałceniem jordańskich wartości konstytucyjnych – równości, praworządności oraz prawa do sądu. Jest ono sprzeczne z obowiązującą ustawą – ale mimo tego nadal na jego podstawie odbierane jest obywatelstwo jedynie ze względu na pochodzenie, mimo że prawo o obywatelstwie wyraźnie wskazuje zamknięty katalog uwzględnianych przesłanek – i żadną z nich nie jest obywatelstwo.

Palestyńscy mieszkańcy Jordanii nie stanowią grupy o jednolitym statusie prawnym – mimo że łączy ich pochodzenie, kultura, a przede wszystkim tragiczna historia, państwo jordańskie nie traktuje każdego Palestyńczyka tak samo. Problematyka sytuacji prawnej tej grupy etnicznej ma jednak wymiar międzynarodowy, a Królestwo Jordanii nie jest jedynym państwem stojącym przed wyzwaniem nieustannego niesienia pomocy uchodźcom od 1948 roku z jednoczesnym podejmowaniem starań o zabezpieczenie interesów Palestyńczyków jako narodu, mającego prawo do powrotu na swoje rodzime ziemie.

## Bibliografia

### Akty normatywne

*The constitution of Jordan with all the amendments thereto*. 1952, tłum z języka arabskiego S. Elhassan. Publications of The House of Representatives.

<https://aceproject.org/ero-en/regions/mideast/JO/jordan-constitution-2011>, [dostęp: 7.05.2020.].

Law No. 6 of 1954 on Nationality (last amended 1987). 1954. Tłumaczenie nieoficjalne.

<https://www.refworld.org/docid/3ae6b4ea13.html>, [dostęp: 7.05.2020.].

Disengagement Regulations for the Year 1988. 1988. Tłumaczenie nieoficjalne.

<https://www.refworld.org/docid/43cd04b94.html>, [dostęp: 1.08.2020.].

### Literatura przedmiotu

Akram, Susan M., "Palestinian Refugees and Their Legal Status: Rights, Politics, and Implications for a Just Solution, *Journal of Palestine Studies*, 2002, t. 31, nr 3, s. 36-51.

<https://www.jstor.org/stable/10.1525/jps.2002.31.3.36?seq=1>, [dostęp: 7.07.2020.].

Al Husseini, Jalal J., Bocco, Riccardo, "The Status of the Palestinian Refugees in the Near East: The Right of Return and UNRWA in Perspective", *Refugee Survey Quarterly*, 2009, t. 28, s. 260-285.

Bank, André, "Syrian Refugees in Jordan: Between Protection and Marginalisation", *German Institute of Global and Area Studies (GIGA)*, 2016.

[www.jstor.org/stable/resrep21209](http://www.jstor.org/stable/resrep21209), [dostęp: 2.08.2020.].

Brand, Laurie, "Palestinians in Syria: The Politics of Integration", *Middle East Journal*, 1988, t. 42 nr 4, s. 621-637.

[www.jstor.org/stable/4327836](http://www.jstor.org/stable/4327836), [dostęp: 17.07.2020.].

Cohn-Sherbok, Dan, El-Alami Dawoud. *Konflikt palestyńsko-izraelski*. Tłumaczenie z języka angielskiego J. Danecki, M. Tomal. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2002.

- Davis, Uri, "Jinsiyya Versus Muwatana: The Question of Citizenship and The State in The Middle East: The Cases of Israel, Jordan and Palestine", *Arab Studies Quarterly*, 1995 t. 17 nr.1/2, s. 19-50.  
[www.jstor.org/stable/41858111](http://www.jstor.org/stable/41858111), [dostęp: 8.07.2020.].
- Frisch, Hillel, "Ethnicity, Territorial Integrity, and Regional Order: Palestinian Identity in Jordan and Israel", *Journal of Peace Research*, 1997, t. 34, s. 257-269. <https://doi.org/10.1177/0022343397034003002>, [dostęp: 09.07.2020.].
- Gabbay, Shaul, "The Status of Palestinians in Jordan and the Anomaly of Holding a Jordanian Passport", *Journal of Political Sciences & Public Affairs*, 2014, t. 2 nr 1.  
<https://www.longdom.org/open-access/the-status-of-palestinians-in-jordan-and-the-anomaly-of-holding-a-jordanian-passport-2332-0761.1000113.pdf>, [dostęp: 12.05.2020.].
- Harms, Gregory, Ferry, Todd M. *The Palestine-Israel Conflict: a Basic Introduction*, Pluto Press, London 2012.
- Human Rights Watch, *I just want him to live like other Jordanians. Treatment of non-citizen children of Jordanian mothers*, 2018.  
<https://www.hrw.org/report/2018/04/24/i-just-want-him-live-other-jordanians/treatment-non-citizen-children-jordanian>, [dostęp: 7.05.2020.].
- Identity Center for Human Development, *Policy Paper: The 1988 Disengagement Regulations and Their Effects on Identity and Participation in Jordan*. 2012.  
<http://haqqi.info/en/haqqi/research/policy-paper-1988-disengagement-regulations-and-their-effects-identity-and>, [dostęp: 7.05.2020.].
- Krähenbühl, P. *Palestine Refugees in Syria: A Tale of Devastation and Courage*  
<https://www.un.org/unispal/document/palestine-refugees-in-syria-a-tale-of-devastation-and-courage-unrwa-commissioner-general-op-ed/> [dostęp: 02.08.2020.].
- Kassim, Anis F., Jamjoum, Hazem, "Palestinian Refugees in Jordan and the Revocation of Citizenship", *Al-Majdal*, 2012, t. 50, s. 26-32.
- Khalil, Asem, „Palestinian Nationality and Citizenship: Current Challenges and Future Perspectives”, European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies CARIM Research Report No. 2007/7., 2007.  
<https://ssrn.com/abstract=1559205>, [dostęp: 7.05.2020.].
- Madeyska, Danuta, *Historia współczesna państw arabskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.
- Miller, Elhanan, "Jordan promises to stop revoking citizenship from Palestinians", *The Times of Israel*, 13 lipca 2012.  
<https://www.timesofisrael.com/jordan-promises-to-stop-revoking-nationality-from-palestinians/> [dostęp: 02.08.2020.].
- Nassar, Maha, *Brothers Apart: Palestinian Citizens of Israel and the Arab World*, Stanford University Press, Stanford 2017.
- Nuseibah, Munir, "The Second Nakba: Displacement of Palestinians in and after the 1967 Occupation – June 1967, an Endless Six-Day War", *Orient XXI*, 2017.  
<https://orientxxi.info/magazine/the-second-nakba-displacement-of-palestinians-in-and-after-the-1967-occupation,1875>, [dostęp: 24.07.2020.].
- Palestinian Return Centre, *Decades of Resilience. Stateless Gazan refugees in Jordan*, 2018.  
<https://prc.org.uk/upload/library/files/DecadesOfResilience2018.pdf>, [dostęp: 4.08.2020.].
- Pappé, Ilan, *Czystki etniczne w Palestynie*, tłum A. Sak, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2006.
- Shiblak, Abbas, "Residency Status and Civil Rights of Palestinian Refugees in Arab Countries", *Journal of Palestine Studies*, 1996, t. 25 nr 3, s. 36-45.  
<https://www.jstor.org/stable/i323230>, [dostęp 02.12.2020.].
- Sigvardsdotter, Erika, et al., "Refugee trauma measurement: a review of existing checklists", *Public Health Reviews*, 2016, t. 37, nr 1.  
<https://doi.org/10.1186/s40985-016-0024-5>, [dostęp: 4.08.2020.].
- Soh, Changrok., et al. "Once Resolved, Stay Resolved? The Refuse Policy of Jordan toward Palestinian Refugees", *Journal of International and Area Studies*, 2016, t. 23, nr 1, s. 1-16.  
[www.jstor.org/stable/43918288](http://www.jstor.org/stable/43918288), [dostęp: 7.05.2020.].
- Tiltne, Åge A., Zhang H Huafeng, *Progress, challenges, diversity. Insights into the socio-economic conditions of Palestinian refugees in Jordan*, Fafo, Norwegia 2013.  
<https://www.unrwa.org/resources/reports/insights-socio-economic-conditions-palestinian-refugees-jordan>, [dostęp: 7.05.2020.].
- Wilcke, Christop. *Stateless again: Palestinian-origin Jordanians deprived of their nationality*. Human Rights Watch, New York 2010.  
<https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/jordan0210webwcover.pdf>, [dostęp: 02.12.2020.].



Monika Stachoń

ORCID: 0000-0002-0679-9621

Uniwersytet Warszawski,

Szkoła Doktorska Nauk Społecznych

## Zagrożenie komunizmem w Iranie na przełomie lat 40. i 50. XX wieku – mit czy rzeczywistość?

### Abstract

**In 1953 in Iran took place a coup d'état prepared by the intelligence services of Great Britain and the United States, which resulted in the collapse of the pro-democratic government of Mohammad Mossaddegh. Most studies on the subject indicate that one of the motives behind the covert operation was the fear that Iran might be drawn into the sphere of influence of the Soviet Union and become completely dependent on it. The basis for such claims was the activity of the Tudeh Party which could take over the government as a result of the deepening chaos and the deteriorating economic situation. Such a situation would be undesirable from the point of view of American foreign policy. However, some researchers believe that the takeover of power in Iran by the communists was not real and the potential and influence of the Tudeh Party on Iranian politics was exaggerated and overestimated by the Western powers. The author on the basis of American and British source documents analyzes the resources and capabilities of the Tudeh Party in the 1940s and 1950s in Iran. She also attempts to answer the question of whether there was a real chance for the communists to come to power. She also presents how the assessment of the situation influenced the UK and US decisions to launch a coup d'état.**

W 1953 roku w Iranie doszło do przygotowanego przez służby wywiadowcze Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych zamachu stanu, w wyniku którego upadł prodemokratyczny rząd Mohammada Mosaddegha. Większość opracowań na temat zamachu stanu przeciwko irańskiemu premierowi w 1953 roku, zwłaszcza przygotowanych przez Centralną Agencję Wywiadowczą, wskazuje, że jednym z motywów podjęcia działań przez amerykańskich decydentów była obawa, że Iran może zostać wciągnięty w strefę wpływów Związku Radzieckiego i stać się od niego całkowicie zależny. Podstawą do takich twierdzeń miała być działalność reprezentującej komunistyczną ideologię Partii Tude (Partia Mas, pers. Hezb-e Tude), która mogła przejąć władzę w kraju w wyniku pogłębiającego się chaosu i pogarszającej się sytuacji gospodarczej. W obliczu toczącej się zimnej wojny taka sytuacja byłaby niepożądana z punktu widzenia amerykańskiej polityki zagranicznej. Wielu autorów uznaje nawet, że czynnik ten był główną determinantą przeprowadzenia przez CIA tajnej operacji<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Argument ten pojawia się zwłaszcza w trzech wewnętrznych historiach zamachu stanu sporządzonych przez CIA: D. Wilber, *Overthrow of Premier Mossadeq of Iran, November 1952-August 1953*, CIA Clandestine Service History,

Irański historyk Ervand Abrahamian twierdzi, że pomimo częstego odwoływania się amerykańskich i brytyjskich decydentów politycznych do zagrożenia komunistycznego w publicznych oświadczeniach, prywatnie nie byli oni do tego w pełni przekonani. Na spotkaniu przedstawicieli Departamentu Stanu i Foreign Office w październiku 1952 roku stwierdzono, że sytuacja w Iranie nie jest przejawem sowieckiej ingerencji i nie powinna być postrzegana jako element zimnej wojny<sup>2</sup>. Uważano również, że komunizm nie jest jedyną alternatywą dla rządu Mosaddegha<sup>3</sup>. Pomimo to Brytyjczycy, przekonani, że nie istnieje inny sposób rozwiązania sporu naftowego niż zmiana na stanowisku irańskiego premiera, przyjęli taktykę podkreślania w rozmowach z Amerykanami zagrożenia ze strony komunizmu. Oficer MI6, Christopher Woodhouse, przyznaje w swoich wspomnieniach, że podczas negocjacji z przedstawicielami CIA celowo uwydatniał tę kwestię i lekceważył motyw „potrzeby odzyskania kontroli nad przemysłem naftowym”<sup>4</sup>. Ówczesny brytyjski ambasador w Iranie, George Middleton, przyznał w wywiadzie, że „zawsze uznawał Tude za straszak a nie realne zagrożenie, ponieważ cała [irańska] struktura społeczna nie sprzyjała przejściu władzy przez komunistów”<sup>5</sup>.

Autorka, na podstawie amerykańskich i brytyjskich dokumentów źródłowych, analizuje w artykule zasoby oraz możliwości wpływania Partii Tude na politykę wewnętrzną w Iranie w latach 40. i 50. XX wieku w Iranie. Podejmuje także próbę odpowiedzi na pytanie, czy istniała realna szansa na dojście komunistów do władzy. Przedstawia również, w jaki sposób ocena sytuacji miała wpływ na podjęcie przez Wielką Brytanię i Stany Zjednoczone decyzji o przeprowadzeniu zamachu stanu. Artykuł stanowi fragment pracy magisterskiej autorki, obronionej na Wydziale Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego w lipcu 2020 roku.

## Partia Tude – program, zasoby i rola na arenie politycznej Iranu

W irańskim systemie politycznym od początku XX wieku istniało wiele lewicowych ugrupowań, zróżnicowanych pod względem prezentowanych skłonności socjalistycznych. Jednakże największą

---

1954, źródło: <https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB28/>; C.H. Corrigan, *The Battle for Iran*, Central Intelligence Agency, History, undated, źródło: <https://nsarchive2.gwu.edu//dc.html?doc=4404303-Document-3-Central-Intelligence-Agency-History>; S.A. Koch, *Zendebad, Shah!: The Central Intelligence Agency and the Fall of Iranian Prime Minister Mohammad Mosaddeq, August 1953*, CIA History Staff, 1988, źródło: <https://nsarchive2.gwu.edu//dc.html?doc=4375470-Document-2-Zendebad-Shah>. Por. także wspomnienia kluczowych postaci zaangażowanych w tworzenie planu operacji: K. Roosevelt, *Countercoup. The Struggle for the Control of Iran*, McGraw-Hill Book Company, New York, 1979; *Oral History Interview with Loy W. Henderson*, [w:] Harry S. Truman Library (HSTL), źródło: <http://www.trumanlibrary.org/oralhist/henderson.htm>.

<sup>2</sup> First Joint-Meeting of the State Department and the Foreign Office, 9 kwietnia 1951, FO 371/Persia 1951/34-91371. E. Abrahamian, *The Coup: 1953, the CIA and the Roots of Modern U.S.-Iranian Relations*, The New Press, New York 2013, s. 173.

<sup>3</sup> *Telegram to the Washington Embassy*, 11 listopada 1951, FO 248/Persia 1951.1530, [cyt. za:] E. Abrahamian, *The Coup...*, s. 173.

<sup>4</sup> Ch. Woodhouse, *Something Ventured*, Granada, London 1982, s. 117.

<sup>5</sup> H. Ladjevardi, *Interview with Sir George Middleton*, Iranian Oral History Project, Harvard's Center for Middle Eastern Studies, 1981, źródło: [https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:2833070\\$1i](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:2833070$1i), [dostęp: 25.03.2020.].



i najbardziej wpływową była Partia Mas<sup>6</sup>. Została założona w 1941 roku przez Iradża Iskandarię i grupę osób zwolnionych z więzienia na fali liberalizacji życia politycznego<sup>7</sup>. Swoim szerokim, początkowo umiarkowanym i liberalnym programem partia chciała przyciągnąć zarówno młodych radykałów, jak też postępowych patriotów i starszych komunistów<sup>8</sup>. Obszarem działalności tej partii były szczególnie północne regiony Iranu, gdzie otrzymywała wsparcie od Związku Radzieckiego, choć wpływy ugrupowania widoczne były również w roponośnych regionach na południu kraju<sup>9</sup>. Opierając swoje zasady na marksizmie i leninizmie, partia starała się dostosować swoje cele do konkretnych warunków i formy społeczeństwa irańskiego. Aby zyskać społeczne poparcie, komunistyczna natura Tude została celowo odrzucona na rzecz promowania nacjonalistycznych i patriotycznych postulatów<sup>10</sup>. Stąd ugrupowanie szybko przyciągnęło wielu zwolenników i stało się największą partią polityczną w Iranie w latach 40. XX wieku<sup>11</sup>.

Partia w całym okresie swojego istnienia musiała jednak zmierzyć się z poważnymi kryzysami, które skutkowały nie tylko stratami wizerunkowymi, ale także problemami z organizacją i utrzymaniem efektywności działania. Pierwszy z nich związany był z wysunięciem przez ZSRR żądania przyznania koncesji naftowej w północnych prowincjach Iranu. Podczas publicznego wiecu Partia Mas publicznie wyraziła dla nich poparcie. Jej deputowani w Madżlesie argumentowali, że Iran powinien dążyć do zachowania politycznego balansu między ZSRR a Zachodem<sup>12</sup>. Narastające w tym czasie wśród Irańczyków nacjonalistyczne nastroje doprowadziły jednak do przyjęcia w Madżlesie ustawy zakazującej prowadzenia jakichkolwiek rozmów w kwestii wydobycia ropy naftowej przez obce mocarstwa. Straty wizerunkowe, jakie poniosła Partia Mas w wyniku popierania koncesji, były ogromne, zwłaszcza że niedługo wcześniej wywodzący się z ich szeregów deputowani potępiali przyznawanie koncesji obcym mocarstwom i wysuwali propozycje nacjonalizacji Anglo-Irańskiej Spółki Naftowej<sup>13</sup>.

W tym czasie przygotowana w Stanach Zjednoczonych pierwsza szczegółowa analiza Tude szacowała liczbę jej członków na sześćdziesiąt dziewięć tysięcy, z tego czterdzieści pięć tysięcy znajdowało się w Azerbejdżanie i pozostałej części strefy wpływów sowieckich. W raporcie charakteryzowano partię jako „lekko socjalistyczną” i „niekomunistyczną”, ale wciąż „niewolniczo podążającą za sowieckim

<sup>6</sup> N. Khandagh, *The historical background of the Tudeh Party (Mass Party) of Iran 1941-47*, „European Journal of Research and Reflection in Arts and Humanities” 4, 2, 2016, s. 1.

<sup>7</sup> D. Bayandor, *Iran and the CIA. The fall of Mosaddeq revisited*, London 2010, s. 13.

<sup>8</sup> Program Partii Tude opublikowany w gazecie „Rahbar”, 5-7 września 1944. Za: E. Abrahamian, *Historia współczesnego Iranu*, Warszawa 2011, s. 152.

<sup>9</sup> N. Keddie, *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji*, Kraków 2007, s. 100.

<sup>10</sup> N. Khandagh, dz. cyt., s. 8-10.

<sup>11</sup> D. Bayandor, *Iran and the CIA. The fall of Mosaddeq revisited*, Palgrave Macmillan, 2010, s. 13-14.

<sup>12</sup> M. Elm, *Oil, power, and principle: Iran's oil nationalization and its aftermath*, Syracuse University Press, Syracuse, New York 1992, s. 45.

<sup>13</sup> E. Abrahamian, *Historia...*, s. 155.

przewodnictwem". W wyniku opisanego kryzysu w łonie partii doszło do rozłamu na lewicowców i nacjonalistów<sup>14</sup>.

Kolejnym kamieniem milowym w postrzeganiu roli i znaczenia Partii Tude na irańskiej scenie politycznej był kryzys w północnych prowincjach (Azerbejdżanie i Kurdystanie), gdzie wybuchły powstania mające na celu uzyskanie autonomii przez te regiony. Mimo że ZSRR nie podjął jawnej ingerencji, obecność jego oddziałów zbrojnych powstrzymywała interwencję armii irańskiej na tych terenach. Nowo powołany premier Iranu, Ahmad Ghawam, zgodził się na ustępstwa wobec autonomicznych władz w tych prowincjach, jednocześnie oczekując na wycofanie się wojsk radzieckich. Kiedy to się stało, zdecydował się na wysłanie oddziałów zbrojnych, które w brutalny sposób stłumiły ruchy autonomiczne i ponownie ustanowiły tam władzę rządu centralnego<sup>15</sup>. Irański rząd wydał nakaz aresztowania najważniejszych członków partii, oskarżając ich o pomoc secesjonistom i podżeganie do buntu, co stopniowo osłabiało pozycję ugrupowania na scenie politycznej. Okres dominacji Tude został zakończony na skutek jej delegalizacji w 1949 roku<sup>16</sup>.

Wydarzenia te spowodowały największy kryzys w działalności partii od początku jej istnienia. Zamknięto gazety, biura i kluby partyjne, a na związki zawodowe tworzone zgodnie z postulatami Tude nałożono restrykcje. Aresztowano ponad pięciuset jej członków, w tym czterestu liderów, a pozostali musieli zorganizować działalność w podziemiu irańskiej sceny politycznej<sup>17</sup>. Pomimo że udało się przeobrazić ugrupowanie w półlegalną siłę, było ono ograniczone jeżeli chodzi o udział w otwartej aktywności politycznej. Jego przedstawiciele nie mogli uczestniczyć w wyborach parlamentarnych, ani tworzyć oficjalnych klubów partyjnych. Niektórzy doświadczeni liderzy Partii Mas byli zmuszeni opuścić Iran, co spowodowało podział kontroli nad Tude i brak możliwości sprawnej, zorganizowanej działalności<sup>18</sup>.

Szybko jednak udało się przywrócić aktywność partii poprzez utworzenie szeregu frontowych organizacji, z których najważniejsze było Irańskie Stowarzyszenie na rzecz Pokoju (pers. *Dżam'ijat-e Irani-je Hawadar-e Solh*). Otworzono również półlegalnie działające wydawnictwa prasowe, które publikowały dzienniki *Razm* („Bitwa”), *Mardom* („Lud”) i *Besu-je Ajande* („W kierunku przyszłości”). Pod koniec 1950 roku militarna część Partii Mas zdołała zorganizować ucieczkę z więzień aresztowanych wcześniej kluczowych działaczy. Cennym elementem ugrupowania była jej siatka wewnątrz irańskich sił zbrojnych, pod nazwą Irańska Militarna Organizacja Partii Tude (The Tudeh Party Military Organization of Iran, TPMO)<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> *The Tudeh Political Party, Report R-89-45*, 27 August 1945, [w:] National Archives and Records Administration (NARA), RG 84, UD2738, Box 7, [cyt. za:] M. Gasiorowski, *U.S. Perceptions of the Communist Threat in Iran during the Mossadegh Era*, „Journal of Cold War Studies” 21, 3, 2019, s. 187.

<sup>15</sup> N. Keddie, dz. cyt., s. 104-107.

<sup>16</sup> E. Abrahamian, *Historia...*, s. 156-158.

<sup>17</sup> M. Gasiorowski, *U.S. Perceptions...*, cyt. wyd., s. 191.

<sup>18</sup> M. Behrooz, *The 1953 Coup in Iran and the Legacy of the Tudeh*, [w:] M. Gasiorowski, M. Byrne (ed.), *Mohammad Mosaddeq and the 1953 Coup in Iran*, Syracuse University Press, New York 2004, s. 104.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 103-105.

Przygotowany przez CIA w lipcu 1949 szczegółowy raport na temat Partii Tude wskazywał, że jest ona znacznie słabsza niż podczas kryzysu w Azerbejdżanie, a jej liczebność szacowano na około dwadzieścia pięć tysięcy. Z tego połowę stanowili pracownicy fabryk lub kolei, a tylko około pięćset osób uznano za twarde rdzeń ugrupowania – „fanatycznych komunistów”. Członkowie Partii Mas byli zorganizowani w komórki, a niektórzy z nich należeli do organizacji pośredniczących. Tude posiadała tajne jednostki policji, sądy, więzienie, organizację wywiadowczą i jednostki uzbrojone. Według autorów analizy była jedyną partią w Iranie, która cieszyła się szerokim poparciem społecznym. Chociaż w raporcie stwierdzono, że Tude raczej nie uzyska władzy w najbliższym czasie za pomocą środków pokojowych, ostrzegano, że może ona w przyszłości ustanowić „kolaborancki rząd pod ochroną ZSRR, który później wydali swoich umiarkowanych członków i ujawni prawdziwy komunistyczny charakter”<sup>20</sup>. Na początku 1950 roku ambasada amerykańska w Teheranie informowała, że ugrupowanie zostało całkowicie zreorganizowane i rozszerza swoją aktywność. Szacowano, że około 80-90 % irańskiej klasy pracującej może dołączyć do partii, jeśli będzie ona mogła prowadzić legalną działalność<sup>21</sup>.

Początek lat 50. wiązał się z dominacją w irańskiej dyspucie politycznej kwestii wydobycia i eksploatacji ropy, powstaniem Frontu Narodowego i kryzysu w relacjach z Wielką Brytanią. Zabójstwo w marcu 1951 roku premiera Alego Razmari, który sprzeciwiał się dążeniom do reformy przemysłu naftowego, wzbudziło gwałtowne niepokoje społeczne, które przyjęły postać ogromnych demonstracji organizowanych przez nacjonalistów, islamistów i organizacje frontowe Tude. Ta ostatnia zainicjowała strajk generalny pracowników sektora naftowego, który trwał od połowy marca do końca kwietnia 1951 roku<sup>22</sup>. Wydarzenia te wzbudziły wśród amerykańskich polityków nowe obawy związane z możliwością rozszerzenia komunistycznych wpływów w Iranie. Powstał szereg dokumentów, które analizowały szanse Partii Mas na zdobycie społecznego poparcia i przejęcia władzy w państwie, w związku z coraz bardziej niestabilną sytuacją polityczną i gospodarczą. W specjalnym raporcie CIA stwierdzono jednak, że pomimo tego irańskie siły bezpieczeństwa nadal były w stanie utrzymać porządek i nie ma bezpośredniego zagrożenia objęcia władzy przez partię komunistyczną<sup>23</sup>.

## Stosunek Tude do rządu Frontu Narodowego i jej wpływ na politykę wewnętrzną Iranu

Przyjęcie ustawy nacjonalizacyjnej i objęcie stanowiska premiera przez Mohammada Mosaddegha otworzyło nowy etap w działalności Tude, a tym samym wpłynęło na konieczność ponownego określenia stopnia zagrożenia przejęcia władzy przez komunistów w Iranie. Donald Wilber w swojej

<sup>20</sup> *The Tudeh Party: Vehicle of Communism in Iran*, ORE 23-49, CIA, 18 July 1949, źródło: <http://www.foia.cia.gov/document/0000258385>, [dostęp: 22.03.2020.].

<sup>21</sup> *Iran at the End of 1949*, Tehran Embassy Dispatch 27, 23 January 1950 [w:] NARA, RG 59, CDF, Box 4106, 788.00/1-2350; Tehran Embassy Telegram 341, 27 February 1950, [w:] NARA, RG 84, UD2738, Box 34; *Communist Trade Union Strength*, Tehran Embassy Dispatch 309, 26 May 1950, [w:] NARA, RG 84, UD2737, Box 133; Tehran Embassy Telegram 1206, 27 June 1950, [w:] NARA, RG 84, UD2738, Box 33, [cyt. za:] M. Gasiorowski, *U.S. Perceptions...*, cyt. wyd., s. 193-194.

<sup>22</sup> M. Gasiorowski, *U.S. Perceptions...*, cyt. wyd., s. 197.

<sup>23</sup> *The Current Crisis in Iran*, SE-3, CIA, 16 March 1951, źródło: <http://www.foia.cia.gov/document/0000008881>, [dostęp: 22.03.2020.].

historii zamachu stanu argumentuje, że tolerancja ugrupowania ze strony nowego szefa rządu i brak podjętych stanowczych działań przeciwko jej działalności spowodowały wzrost jej siły, co mogło stanowić niebezpieczeństwo<sup>24</sup>. Należy jednak rozważyć, jaki był wzajemny stosunek Mosaddegha i Partii Mas.

Reakcja członków Tude na powstanie ruchu nacjonalistycznego była dychotomiczna. Fundamentalną różnicą między nacjonalistami a komunistami było podejście do suwerenności. Dla komunistów najważniejsze znaczenie dla formułowania swojego stanowiska miała wierność wobec Związku Radzieckiego oraz szeroko rozumianego obowiązku ochrony proletariatu. Dla Mosaddegha z kolei narodowa suwerenność oznaczała wyzwolenie się spod wpływów jakichkolwiek mocarstw. Od momentu rozpoczęcia negocjacji naftowych Tude głosiła, że nacjonalizacja byłaby imperialistycznym aktem i sugerowała, że jedynym słusznym rozwiązaniem kryzysu powinna być reforma wyłącznie południowej nafty. Aż do połowy 1952 roku była antagonistycznie nastawiona do rządu Frontu Narodowego. Konflikt premiera z szachem, do którego doszło w lipcu tego roku, określała jako spór między różnymi frakcjami zacofanej elity rządzącej. Jednak ogromna liczba członków partii spontanicznie dołączyła do demonstracji, w wyniku których przywrócono Mosaddegha na stanowisko. Stało się to przyczyną konieczności zrewidowania stosunku Tude do szefa rządu. Od tego momentu ugrupowanie zaczęło stopniowo popierać hasło nacjonalizacji całego przemysłu naftowego i ograniczyło swoje ataki na rząd<sup>25</sup>.

Relacja między Partią Mas a Frontem Narodowym w okresie drugiej kadencji Mosaddegha była jednak daleka od harmonijnej. Ze względu na wewnętrzne tarcia Tude traciła spójność i prezentowała różną politykę wobec posunięć premiera. W łonie partii doszło do podziału na dwie frakcje: twardogłowych i umiarkowanych, które zasadniczo się różniły. Do pierwszej grupy zalicza się młodych aktywistów, takich jak Nureddin Kianuri, Ehsanallah Tabari, Ahmad Ghasemi czy Marjam Firuz oraz starszych członków, do których należał m.in. Ardeszir Avaniśian. Prezentowali oni bardziej dogmatyczny sposób postrzegania marksizmu i ściśle przestrzegali zasad partii. Polityka konfrontacji z gabinetem Mosaddegha, która trwała do lipca 1952 roku, była w dużej mierze wynikiem przewagi tej frakcji. Twardogłowi uważali, że spór między burżuazją, reprezentowaną przez Front Narodowy a Wielką Brytanią jest w rzeczywistości konfliktem między Brytyjczykami i Amerykanami. Stali na stanowisku, że jeśli Tude miałyby stworzyć jednolity popularny front z innymi ugrupowaniami, przewodnictwo w takiej koalicji musiałoby należeć do partii.

Inne podejście prezentowali umiarkowani członkowie ugrupowania, do których należeli m.in. Morteza Jazdi, Iradż Iskandari, Ferejdun Keszawarz czy Hosejn Dżadat. Frakcja ta, choć początkowo przeciwna Mosaddeghowi, stopniowo zaczęła akceptować jego przywództwo. Uważała, że zjednoczony z siłami niekomunistycznymi front nie wymaga kierownictwa Partii Mas. Mieli bardziej populistyczny pogląd na marksizm i uważali Tude nie za reprezentację klasy robotniczej, ale za ugrupowanie zrzeszające także

<sup>24</sup> D. Wilber, *Overthrow of Premier Mossadeq of Iran, November 1952-August 1953*, CIA Clandestine Service History, 1954, s. III – IV, źródło: <https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB28/>, [dostęp: 22.03.2020.].

<sup>25</sup> M. Behrooz, dz. cyt., s. 106-110.

inne ubogie grupy. Stopniowa zmiana polityki w kierunku poparcia dla nacjonalistów była wynikiem przewagi tej frakcji<sup>26</sup>.

Kontrola nad różnymi organami partyjnymi podzielona była między te dwie grupy, co przyczyniło się do ogólnej dezorganizacji i nieefektywności, w momencie gdy wewnętrzne spory stały się bardziej intensywne. Brak spójności w łonie partii potęgowany był jeszcze przez osobiste różnice wśród jej członków, co powodowało skupienie się na personalnej rywalizacji, a nie działaniu na rzecz zbudowania silnego ugrupowania na irańskiej scenie politycznej. Dodać należy także kwestię braku istnienia jego jednorodnego kierownictwa, co spowodowane było koniecznością ucieczki z kraju jego wielu prominentnych członków po nieudanym zamachu na życie Mohammeda Rezy Pahlawiego. Wszystko to powodowało, iż Tude stopniowo traciła własną inicjatywę i nie była w stanie ani skutecznie współpracować z rządem Mosaddegha, ani też skutecznie mu się przeciwstawić<sup>27</sup>.

Podobne wnioski można wyciągnąć z różnych amerykańskich analiz, dotyczących Partii Mas i możliwości przejęcia przez nią władzy oraz włączenia Iranu w strefę wpływów komunistycznych, opracowywanych na początku lat 50. W czerwcu i lipcu 1951 roku, tuż po objęciu władzy przez Mosaddegha, ambasada w Teheranie przedstawiła raport na temat działalności ugrupowania, stwierdzając, że nie jest ono w stanie wpłynąć na nowy rząd, ani wykorzystać kryzysu naftowego na swoją korzyść. Chociaż nowy premier zwolnił niektórych przywódców Tude z więzienia i pozwolił organizacjom frontowym na zorganizowanie wieców, które przyciągnęły między dziesięć a dwadzieścia tysięcy uczestników, kazał aresztować niektórych członków partii, odmówił jej legalizacji i odrzucił inne żądania<sup>28</sup>. Pomimo tego ugrupowanie wciąż miało duży wpływ w społeczeństwie. W październiku ambasada oszacowała, że partia liczyła 35000 członków i posiadała znaczne zdolności organizacyjne, a także pewien wpływ na wojsko i policję. Analizy CIA wskazywały, że załamanie negocjacji w sprawie ropy naftowej może umożliwić przeprowadzenie zamachu stanu przez komunistów, chociaż inwazja radziecka pozostała mało prawdopodobna. Biuro Oszacowań Narodowych CIA (Office of National Estimates, ONE) twierdziło, że nie ma dowodów na przygotowania Tude do działalności paramilitarnej<sup>29</sup>. Pomimo że pod rządami Mosaddegha wpływ partii w społeczeństwie się zwiększył, po wyborach parlamentarnych w lutym 1952 roku, w których kandydaci Partii Mas nie zdobyli ani jednego miejsca w Madżlesie, jasne było, że ugrupowanie to nie jest w stanie realnie zagrozić gabinetowi Frontu Narodowego<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 110-113.

<sup>27</sup> Tamże, s. 114-115.

<sup>28</sup> *Review of Communist Activity in Iran during May 1951*, Tehran Embassy Dispatch 1056, June 1951, [w:] NARA, RG 59, CDF, Box 4114, 788.001/6-751, [cyt. za:] M. Gasiorowski, *U.S. Perceptions...*, cyt. wyd., s. 199.

<sup>29</sup> *Increasing Communist Threat in Iran*, Intelligence Report 5716, 23 November 1951, [w:] NARA, RG 59, 448, Box 4, [cyt. za:] M. Gasiorowski, *U.S. Perceptions...*, cyt. wyd., s. 201; *Probable Developments in the World Situation through Mid-1953*, SE-13, 24 September 1951, źródło: <https://www.cia.gov/library/readingroom/document/0000119697>, [dostęp: marzec 2020]; *The Tudeh Problem in U.S. Intelligence, undated, Foreign Relations of the United States 1952-1954, Iran, 1951-1954*, s. 165-168, źródło: <https://static.history.state.gov/frus/frus1951-54Iran/pdf/frus1951-54Iran.pdf#page=38>, [dostęp: 22.03.2020.].

<sup>30</sup> *Probable Developments in Iran in 1952 in the Absence of an Oil Settlement*, NIE-46, CIA, 4 February 1952, źródło: <http://www.foia.cia.gov/document/0000010477>, [dostęp: marzec 2020];

Po spontanicznych demonstracjach, skutkujących przywróceniem Mosaddegha na stanowisko premiera w lipcu 1952 roku, Amerykanie przygotowali szereg kolejnych dokumentów, w których szacowano możliwość sprawowania rządów przez komunistów. W Specjalnej Analizie CIA z połowy października stwierdzono, że Tude rośnie w siłę, ale prawdopodobnie pozostanie niezdolna do przejęcia władzy. W tym czasie ambasada w Teheranie opracowała studium Partii Mas, analizując jej strukturę organizacyjną, organizacje frontowe i pomocnicze, aparat propagandowy, przywództwo i taktykę. Oszacowano, że posiadała ona od piętnastu do dwudziestu tysięcy członków<sup>31</sup>. W kolejnych dokumentach przygotowywanych przez Stany Zjednoczone jednogłośnie stwierdzano, że „siły komunistyczne prawdopodobnie nie uzyskają kontroli nad rządem irańskim w 1953 roku”<sup>32</sup>.

## Zakończenie

Podsumowując, należy zauważyć, że w świetle przytoczonych informacji zagrożenie komunizmem w Iranie było znacznie mniejsze, niż wskazywali analitycy CIA i główni architekci planu zamachu stanu. Pomimo sporego poparcia w społeczeństwie, ugrupowanie to od początku istnienia musiało zmierzyć się z kilkoma poważnymi kryzysami, które skutkowały nie tylko stratami wizerunkowymi, ale także problemami z organizacją i utrzymaniem efektywności działania. Rozbita po delegalizacji w 1949 roku, bez silnego przywództwa i targana wewnętrznymi sporami partia nie była w stanie prowadzić skutecznej polityki, a tym samym nie mogła zagrozić rządowi Mosaddegha. Niezależnie od tego, że wiele amerykańskich analiz wskazywało, że nie istnieje realne niebezpieczeństwo przejęcia władzy przez komunistów i wciągnięcia Iranu do sowieckiej strefy wpływów, niektórzy urzędnicy i politycy obawiali się, że stopniowo tracący społeczne poparcie premier będzie musiał polegać na Tude. Jednym z głównych argumentów wysuwanych dla potwierdzenia tej tezy jest fakt współpracy Partii Mas i Frontu Narodowego podczas wydarzeń w lipcu 1952 roku. Jednakże, jak wspomniano wcześniej, udział Tudeowców w demonstracjach był spontaniczny i nastąpił w momencie, kiedy kierownictwo partii nie miało realnego wpływu na działania członków. Wydaje się więc, że za Anthonym Cuomo, specjalistą do spraw komunizmu w ambasadzie amerykańskiej w Teheranie, można stwierdzić, iż Partia Tude „była dobrze zorganizowana, ale niezbyt potężna”, a jej znaczenie na irańskiej scenie politycznej „było większe w umysłach poszczególnych urzędników USA niż w rzeczywistości”<sup>33</sup>.

---

*Tudeh Front Organizations*, CIA, 11 February 1952,

źródło: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP82-00457R010200130006-2.pdf>, [dostęp: 22.03.2020.].

<sup>31</sup> *Prospects for Survival of Mosaddeq Regime in Iran*, SE-33, 14 October 1952, <http://www.foia.cia.gov/document/0000010612>, [dostęp: 22.03.2020.].

<sup>32</sup> *United States Policy Regarding the Present Situation in Iran*, NSC 136/1, 20 November 1952, źródło: <https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB126/iran521120.pdf>, [dostęp: 22.03.2020.]; *Probable Developments in Iran through 1953*, NIE-75/1, 9 January 1953, *Foreign Relations of the United States 1952-1954, Iran, 1951-1954*, s. 411-416, źródło: <https://static.history.state.gov/frus/frus1951-54Iran/pdf/frus1951-54Iran.pdf#page=38>, [dostęp: 22.03.2020.].

<sup>33</sup> Wywiad z Anthonym Cuomo przeprowadzony przez Marka Gasiorowskiego w Rzymie, 5 stycznia 1985 roku. Za: M. Behrooz, dz. cyt., s. 104.

## Bibliografia

- Abrahamian Ervand, *Historia współczesnego Iranu*, Książka i Wiedza, 2011, s. 278.
- Abrahamian Ervand, *The Coup: 1953, the CIA and the Roots of Modern U.S.-Iranian Relations*, The New Press, New York 2013, s. 304.
- Bayandor Darioush, *Iran and the CIA. The Fall of Mosaddeq Revisited*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, New York 2010, s. 247.
- Behrooz Maziar, *The 1953 Coup in Iran and the Legacy of the Tudeh*, [w:] Gasiorowski Mark, Byrne Malcolm (ed.), *Mohammad Mosaddeq and the 1953 Coup in Iran*, Syracuse University Press, 2004, s. 102-125.
- Byrne Malcolm, *The Road to Intervention Factors Influencing U.S. Policy Toward Iran, 1945-1953*, [w:] Gasiorowski Mark, Byrne Malcolm (ed.), *Mohammad Mosaddeq and the 1953 Coup in Iran*, Syracuse University Press, 2004, s. 201-226.
- Elm Mostafa, *Oil, power, and principle: Iran's oil nationalization and its aftermath*, Syracuse University Press, Syracuse, New York, 1992, s. 413.
- Foreign relations of the United States 1952-1954, Iran 1951-1954*, Van Hook James (ed.), United States Government Publishing Office, Washington 2017,  
<https://static.history.state.gov/frus/frus1951-54Iran/pdf/frus1951-54Iran.pdf>, s. 1007.
- Gasiorowski Mark, *The 1953 Coup D'etat in Iran*, „International Journal of Middle East Studies” 1987, nr 19(3), s. 261-286.
- Keddie Nikki, *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 378.
- Khandagh Najleh, *The historical background of the Tudeh Party (Mass Party) of Iran 1941-47*, „European Journal of Research and Reflection in Arts and Humanities” 2016, nr 4(2), s. 1-25.
- Kinzer Stephen, *All the Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror*, John Wiley & Sons, Hoboken, New Jersey, 2008, s. 272.
- Koch Scott, Zendeabad, *Shah!: The Central Intelligence Agency and the Fall of Iranian Prime Minister Mohammad Mosaddeq*, August 1953, CIA History Staff, 1998,  
<https://nsarchive2.gwu.edu/dc.html?doc=4375470-Document-2-Zendeabad-Shah>, s. 140.
- Memorandum from the Assistant Secretary of State for Near Eastern, South Asian, and African Affairs (Byroade) to the Deputy Under Secretary of State (Matthews)*, Washington, November 26, 1952, National Archives, RG 59, Central Files 1950-1954, 788.00/ 11 2652,  
<http://www.mohammadmossadegh.com/news/us-statedepartment/british-proposal-to-organize-a-coup-d-etat-in-iran/>.
- Probable Developments in the World Situation through Mid-1953*, SE-13, 24 September 1951,  
<https://www.cia.gov/library/readingroom/document/0000119697>.
- Prospects for Survival of Mosaddeq Regime in Iran*, SE-33, 14 October 1952,  
<http://www.foia.cia.gov/document/0000010612>.
- Rahnema Ali, *Behind the 1953 Coup in Iran. Thugs, Turncoats, Soldiers, and Spooks*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, s. 348.
- Roosevelt Kermit, *Countercoup. The Struggle for the Control of Iran*, McGraw-Hill Book Company, New York 1979, s. 217.
- The Tudeh Party: Vehicle of Communism in Iran*, ORE 23-49, CIA, 18 July 1949,  
<http://www.foia.cia.gov/document/0000258385>.
- Tudeh Front Organizations*, CIA, 11 February 1952,  
<https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP82-00457R0102001300062.pdf>.
- United States Policy Regarding the Present Situation in Iran*, NSC 136/1, 20 November 1952,  
<https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB126/iran521120.pdf>.
- Wilber Donald, *Overthrow of premier Mossadeq of Iran*, November 1952-August 1953, 1969, CIA Clandestine Service History,  
<https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB28/>.
- Woodhouse Christopher, *Something Ventured*, Granada, London 1982, s. 208.





Karolina Szymankiewicz

# Wizerunki muzułmanów w albumie z podróży Bartholomäusa Schachmanna jako przykład europejskiego zainteresowania światem islamu w XVI wieku

## Abstract

The article aims to present the travel album of Bartholomäus Schachmann as a collection of illustrations that like a lens focuses and illustrates the attitudes and practices of 16th-century Middle Eastern society and a privileged group of Europeans. It shows not only images and scenes from the life of the inhabitants of the Ottoman Empire, but also allows for interpretation 16th-century European attitude towards otherness. Among the watercolours there are numerous illustrations depicting scenes related to Islam and Muslims, which can be described as neutral representations, not fitting into the group of works used on the Old Continent as visual propaganda aimed at creating the enemy – a Muslim. This modern attitudes characterized by an interest in hitherto unknown cultures and the wonders offered by distant corners of the world. An important part of the argument is also the juxtaposition of the watercolours with other – extremely different works from that era with anti-Muslim and anti-Turkish overtones. The article's brief analysis of images of Muslims and scenes related to Islam included in Schachmann's travel album, as well as works presenting the negative attitude of Europeans to Islam, will allow distinguishing two divergent ways of depicting and perceiving Turks in modern Europe.

## Wstęp

W XV i XVI stuleciu w Europie zachodził proces zmiany kulturowej, spowodowanej z jednej strony podbojem i kolonizacją Nowego Świata, a z drugiej zmianami w świadomości religijnej Europejczyków. Materialnym świadectwem owych zmian jest album z podróży gdańszczanina Bartholomäusa Schachmanna<sup>1</sup> – przechowywany obecnie w katarskim Orientalist Museum w Doha zbiór dobrej klasy akwarel, które są świadectwem interesujących praktyk kulturowych i postaw, mających miejsce w XVI w. wśród wyższych warstw społeczeństwa europejskiego. Album ten może dostarczyć ważnych

---

<sup>1</sup> Pisownia nazwiska za: Z. Nowak, *Schachmann Bartholomäus* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 35, red. H. Markiewicz, Warszawa 1994, s. 388-389.

informacji na temat przenikania się sztuk różnych kręgów kulturowych oraz procesów powstawania dzieł, a także relacji europejsko-tureckich. Stanowi on również materialne świadectwo podróży Europejczyków do Imperium Osmańskiego i tym samym, świadczy o ich stosunku do obcych im nacji oraz obyczajów tychże społeczeństw – praktyk związanych zarówno z codziennością, jak i ze sferą religijną.

Mimo że XVI-wieczny Stambuł był miastem wielokulturowym, zamieszkiwanym przez wiele grup narodowych, etnicznych i religijnych, kultura turecka była czynnikiem dominującym i to ona kształtowała wygląd miasta od czasu podboju Bizancjum przez Mehmeta II w 1453 r. W tym czasie wyznaniem dominującym w Stambule był islam<sup>2</sup> – z tego powodu w albumie z podróży Schachmanna znalazły się także ilustracje z nim związane, a wśród nich wizerunki samych muzułmanów. Analiza sposobu ich przedstawienia wskazuje na szczególny stosunek pewnej grupy podróżników z państw europejskich do islamu. Postawę tę można określić jako rezultat pobudzenia ciekawości świata wśród wyższych warstw społeczeństwa europejskiego, które nastąpiło w XVI stuleciu. Powtarzając za Krzysztofem Pomianem, ten moment w dziejach kultury określić można epoką „zbieraczy i osobliwości”, osób zafascynowanych wszelkiego rodzaju *curiositas*<sup>3</sup>.

Początki naukowego zainteresowania omawianym albumem związane są z organizacją partnerskich wystaw *Bartholomäus Schachman (1559-1614): Sztuka podróży (Bartholomäus Schachman (1559-1614): The Art. of Travel)*, które miały miejsce w 2012 roku w Muzeum Narodowym w Gdańsku oraz na przełomie 2012 i 2013 roku w Museum of Islamic Art w Doha. W ramach tych wydarzeń powstały katalogi, w których umieszczono reprodukcje akwarel i omówiono relacje dyplomatyczne pomiędzy Polską a Turcją oraz prywatne między ich obywatelami, wskazano inne przykłady albumów z podróży i opisano charakterystykę studiów orientalistycznych w XVI-wiecznej Europie<sup>4</sup>, a także zjawisko zainteresowania światem, które ogarnęło Europejczyków w XVI w. wraz z podbojem Nowego Świata<sup>5</sup>. Sam album został poddany analizie ikonograficznej i badaniom konserwatorskim – poszczególne sceny odpowiadające sobie pod względem ikonograficznym zostały połączone w grupy, rozważono ich potencjalne ułożenie oraz kolejność w albumie, wyróżniono trzy odmienne stylistycznie zespoły akwarel, a także wskazano domniemane wzory<sup>6</sup>; przeanalizowano również skład chemiczny, znaki

<sup>2</sup> O. Nefedova, S. Al Mana, F. Al Faihani, *Album z podróży Bartholomäusa Schachmana*, [w:] B[w:] *Bartholomäus Schachman (1559-1614): Sztuka podróży*, katalog wystawy, Muzeum Narodowe w Gdańsku, 17 lipca – 15 października 2012, red. M. Mielnik, (dalej: *Bartholomäus Schachman...*, kat. wystawy, MNG), t. 1, Gdańsk 2012, s. 76.

<sup>3</sup> K. Pomian, *Zbieracze i osobliwości. Paryż-Wenecja. XVI-XVIII wiek*, Gdańsk 2012

<sup>4</sup> T. Majda, *Polska i Turcja: kontakty polityczne i kulturalne w XVI wieku*, [w:] *Bartholomäus Schachman...*, kat. wystawy, MNG, t. 1, s. 9-17.

<sup>5</sup> M. Mielnik, *Pasja poznawania. Orientalny album Bartholomäusa Schachmana w kontekście rozwoju geografii w XVI wieku*, [w:] *Bartholomäus Schachman...*, kat. wystawy, MNG, t. 1, s. 29-45.

<sup>6</sup> O. Nefedova, S. Al Mana, F. Al Faihani, *Album z podróży Bartholomäusa Schachmana*, [w:] *Bartholomäus Schachman...*, kat. wystawy, MNG, t. 1, s. 65-88. Jako wzór dla akwarel uznano album przechowywany obecnie w Universitätsbibliothek – Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek (około 1590), *Les quatre premiers livres des navigations et pérégrinations en la Turquie Nicolasa de Nicolaya* (Lyon 1568) oraz *De gli habiti antichi, et moderni di diverse parti del mondo Cesarego Veccellia* (Venetia 1590).

wodne oraz wymiary poszczególnych kart w celu ustalenia ich proveniencji<sup>7</sup>. Eseje zawarte w obu katalogach stanowią najbardziej kompleksowe opracowanie omawianego zbioru akwarel, jakie powstało do tej pory<sup>8</sup>. Ilustracje te wspominano też przy okazji przywoływania żywota jego pierwszego właściciela<sup>9</sup>. Należy wymienić również recenzję wystawy gdańskiej, której autorka analizowała album Schachmanna w kontekście teorii apodemicznej, poszerzając informacje zawarte w katalogu<sup>10</sup>.

## Album z podróży Bartholomäusa Schachmanna

Album z podróży Bartholomäusa Schachmanna stanowi przykład pamiątki nabytej w czasie pielgrzymki pierwszego właściciela do Ziemi Świętej w latach 1588-1589, w czasie której miał on odwiedzić również inne państwa znajdujące się na trasie wędrówki. Zabytek datowany jest na lata 1588-1590. Rok 1588 odnosi się do początku podróży gdańszczanina (1588-1589), a na karcie frontyspisu zabytku widnieje data 1590.

Zbiór akwarel zachował się w formie nieoprawionej, w postaci luźnych kart<sup>11</sup>. Obecnie w jego skład wchodzi 83 karty, na których namalowano 105 całostronicowych akwarel, uzupełnionych o detale wykonane za pomocą piórka. Niemal połowa przedstawień to całopostaciowe wizerunki reprezentantów różnych nacji – „typy”, w większości Turków Osmańskich oraz innych mieszkańców Imperium, w tym państw bałkańskich i niektórych wysp greckich. Pozostałą część stanowią widoki budynków lub miast oraz sceny rodzajowe z codziennego i religijnego życia różnych grup. Analiza

<sup>7</sup> H. Yum, *Analiza papieru i materiałów wykorzystanych w albumie*, [w:] *Bartholomäus Schachman...*, kat. wystawy, MNG, t. 1, s. 117-133.

<sup>8</sup> O. Nefedova, *The Life and Times of Bartholomäus Schachman (1559-1614)*, [w:] *Bartholomäus Schachman (1559-1614): The Art of Travel*, katalog wystawy, Orientalist Museum in Doha, 14 listopada 2012 – 11 lutego 2013, ed. O. Nefedova, A. Frąckowska, H. Yum, Milan 2012, s. 27-47. W katarskim katalogu zawarto także artykuł Anny Frąckowskiej *Culture and Art in Danzig at the Turn of Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Zob. A. Frąckowska, *Culture and Art in Danzig at the Turn of Sixteenth and Seventeenth Centuries*, [w:] *Bartholomäus Schachman (1559-1614): The Art of Travel*, *Bartholomäus Schachman (1559-1614): The Art of Travel*, exhibition catalogue, Orientalist Museum in Doha, 14th November 2012 – 11th February 2013, ed. O. Nefedova, A. Frąckowska, H. Yum, Milan 2012), a także dwa eseje, poświęcone ikonografii poszczególnych przedstawień oraz analizie papieru, które zostały powtórzone również w publikacji Muzeum Narodowego w Gdańsku.

<sup>9</sup> O. Nefedova, *The Life and Times of Bartholomäus Schachman (1559-1614)*, [w:] *Bartholomäus Schachman (1559-1614): The Art of Travel*, katalog wystawy, Orientalist Museum in Doha, 14 listopada 2012 – 11 lutego 2013, ed. O. Nefedova, A. Frąckowska, H. Yum, Milan 2012, s. 27-47. W katarskim katalogu zawarto także artykuł Anny Frąckowskiej *Culture and Art in Danzig at the Turn of Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Zob. A. Frąckowska, *Culture and Art in Danzig at the Turn of Sixteenth and Seventeenth Centuries*, [w:] *Bartholomäus Schachman (1559-1614): The Art of Travel*, *Bartholomäus Schachman (1559-1614): The Art of Travel*, exhibition catalogue, Orientalist Museum in Doha, 14th November 2012 – 11th February 2013, ed. O. Nefedova, A. Frąckowska, H. Yum, Milan 2012), a także dwa eseje, poświęcone ikonografii poszczególnych przedstawień oraz analizie papieru, które zostały powtórzone również w publikacji Muzeum Narodowego w Gdańsku.

<sup>10</sup> K. Bożeńska, *Bartholomaeus Schachmann i sztuka podróży. Kilka uwag na marginesie katalogu wystawy gdańskiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 60, 2016, s. 227-253.

<sup>11</sup> O. Nefedova, K. Mielnik, *op. cit.*, s. 19-25.

akwrel pozwala na wyodrębnienie co najmniej trzech grup rysunków różniących się pod względem stylistycznym oraz jakości wykonania<sup>12</sup>.

Album świadczy o bezpośrednim kontakcie Europejczyków ze światem Bliskiego Wschodu, ponieważ, jak wskazuje większość badaczy zainteresowanych omawianym albumem, Schachmann miał przywieźć ten zbiór właśnie ze Stambułu, który był jednym z przystanków na trasie jego pielgrzymki do Jerozolimy. Zbiór ilustracji może dostarczyć więc interesujących informacji na temat XVI-wiecznej kultury podróżowania i kontaktów między różnymi kręgami kulturowymi, stanowi bowiem dowód na nabywanie przez Europejczyków pamiątek, mających na celu uwiecznienie ich dalekich wypraw<sup>13</sup>. Co więcej, bardzo często przedmioty tego rodzaju stanowiły element *kunstkamer* oraz kolekcji bogatych Europejczyków, gdzie prezentowano je jako rodzaj ciekawostki czy świadectwa udziału właściciela w dalekiej podróży. Z tych powodów możliwe jest wpisanie albumu Schachmanna w kontekst nowożytnej „kultury osobliwości” i zainteresowania odległym światem.

## XVI-wieczna kultura ciekawości

W okresie nowożytnym w Europie zainteresowanie i wiedza o otaczającym świecie, otwierająca się na dziedziny takie jak geografia, biologia, astronomia, a nawet pewne tendencje zmierzające w stronę etnografii, była postrzegana jako niezbędny element edukacji młodego człowieka<sup>14</sup>. Co istotne, podkreślano również wagę zdobywania wiedzy w sposób empiryczny, własnymi zmysłami i na podstawie samodzielnych obserwacji. Na dalszy plan zepchnięto cenione niegdyś czerpanie informacji wyłącznie z ksiąg. W okresie nowożytnym ta nadmierna ciekawość była niejednokrotnie zaciekle krytykowana w imię moralności przez teologów chrześcijańskich. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że myśliciele ci wprowadzili rozróżnienie między ciekawością (*curiositas*) a dociekliwością (*studiositas*), na której sami opierali swoje własne rozmyślenia<sup>15</sup>.

Czynnikiem, który bezpośrednio wpłynął na zwiększenie zainteresowania empirycznym poznaniem obcych krajów, było zapoczątkowane w 1492 roku, odkrywanie i podbój Ameryk przez żeglarzy

<sup>12</sup> Pierwszą z nich stanowią całopostaciowe wizerunki, które zostały naniesione na papier w dość schematyczny sposób i uzupełnione o detale dorysowane piórkiem – nadal jednak prezentujące wysoką wartość artystyczną. Wśród nich pojawiają się „typy” tureckie, a także mniejszości etniczne, narodowe i religijne zamieszkujące Imperium Osmańskie w drugiej połowie XVI stulecia (m.in. Żydzi, Persowie, Grecy, Egipcjanie, Chryścijanie czy Tatarzy). Kolejna grupa zawiera sceny rodzajowe z codziennego życia mieszkańców Imperium. Przedstawione wydarzenia dotyczą w głównej mierze Stambułu, lecz niektóre z nich odnoszą się również do Egiptu czy karawany na pustyni. Sceny te wyraźnie odróżniają się pod względem stylistycznym od przedstawień z pierwszej grupy – w tym wypadku są to dość dynamiczne ujęcia, ukazane za pomocą drobnych pociągnięć pędzla, odbiegające od bardziej statycznych wizerunków opisanych „typów”. Na trzecią grupę akwarel składają się w głównej mierze przedstawienia mieszkańców państw bałkańskich (m.in. Curzoli, Raguzy) oraz wysp greckich (Kreta, Chios, Mitylene, Rodos i Patmos). Są to drobniarzewo wykonane wizerunki różnorodnych nacji, które również w tym przypadku, ze względu na stereotypowe i nieosobowe ujęcie postaci wpisują się w konwencję „typów”. Zob. O. Nefedova, K. Mielnik, *op. cit.*, s. 68-69.

<sup>13</sup> Kynan-Wilson W., *Souvenirs and Stereotypes: An Introduction to Ottoman Costume Albums*, „Heritage Turkey”, 3 (2013), s. 35-36.

<sup>14</sup> M. Mielnik, *op. cit.*, s. 30-31.

<sup>15</sup> K. Pomian, *op. cit.*, s. 79.

pochoǳących ze Starego Kontynentu oraz natężenie ruchu podróźniczego. Nowożytnie odkrycia nieznanych lądów, pociągnęły za sobą liczne badania naukowe w zakresie geografii, przyrody czy astronomii. Nie bez znaczenia pozostaje także fakt coraz bardziej dynamicznego wśród wykształconych grup społecznych wzrostu zaciekania cudami, które oferował nieznany do tej pory, odległy świat. Z drugiej strony, należy zaznaczyć, że w tym czasie w Europie coraz większą popularność zyskiwała reformacja, która związana była również z wątpliwościami natury religijnej, światopoglądowej czy tożsamościowej, co pośrednio wywołał wzmożony ruch podróźniczy oraz pragnienie empirycznego poznania świata<sup>16</sup>. W parze ze sprzeciwem wobec zepsucia katolickiego kleru, dramatem wojen i prześladowań oraz gwałtownymi zmianami ustrojowymi wielu państw, szło zaciekanie zarówno odległymi jak i bliższymi kulturami. Takie zależności potwierdzają licznie występujące w owym okresie zbiory rzadkich i wzbudzających zainteresowanie przedmiotów, a także kolekcje dziwnych oraz pożąanych *curiositas*, zwane *kunstkamerami* lub *wunderkamerami*.

W tym okresie, powodem wyjazdów nie są już tylko cele handlowe, dyplomatyczne czy militarne, ale również wymogi edukacyjne czy pobudki „turystyczne”. Te ostatnie często towarzyszyły między innymi pielgrzymkom do odległych miejsc uznanych za święte<sup>17</sup>, tak jak miało to miejsce w przypadku podróży Bartholomäusa Schachmanna. W drugiej połowie XVI w. europejscy chrześcijanie udawali się w odległe regiony bliskowschodnie głównie w celu ujrzenia Jerozolimy<sup>18</sup>. Wraz z nadejściem nowych, nowożytnych prądów myślowych i zmian światopoglądowych Europejczyków pielgrzymka do Ziemi Świętej okazała się doskonałą okazją do zwiedzenia rozległych terenów Bliskiego Wschodu. Z tego powodu Jerozolima stała się jednym z przystanków na szlaku pielgrzymkowym XVI-wiecznego pątnika. Korzystając z okazji mógł on zwiedzić również państwa takie jak Egipt, Syria czy budzące jednocześnie grozę i ciekawość Imperium Osmańskie<sup>19</sup>. Owocem wypraw były tworzone przez naocznych świadków opisy i relacje, które często wydawano i rozpowszechniano za pomocą druków ulotnych. (wśród nich można wymienić m.in. relację Vaclava Vratislava z Mitrovic<sup>20</sup> czy Martina Grünewega<sup>21</sup>). W tej formie stanowiły dla wielu Europejczyków jedno z niewielu źródeł informacji o odległych krajach oraz ich mieszkańcach.

Do tej grupy zaliczyć można także serie ilustracji i grafik zakupionych lub sporządzonych na miejscu, albo skopiowanych w późniejszym czasie z przedstawień, które trafiły do Europy za pośrednictwem podróźników czy kupców – w odniesieniu do Stambułu, oprócz albumu Schachmanna można wymienić również m.in. zachowane zbiory akwarel przechowywane w Universitätsbibliothek – Landesbibliothek

<sup>16</sup> W. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 15-19.

<sup>17</sup> Należy podkreślić, że ruch pielgrzymkowy w Europie sięga oczywiście czasów średniowiecza, a nawet antyku, jednak w okresie nowożytnym trasy podróży nie wyznaczał już tak często sam szlak pielgrzymkowy, lecz także miejsca warte odwiedzania nie zawsze z powodów religijnych. O ruchu pielgrzymkowym zob. H. Manikowska, H. Zaremska, *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, Warszawa 1995.

<sup>18</sup> W. Słabczyński, *Polscy podróźnicy i odkrywcy*, Warszawa 1988, s. 24-25.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 24-25.

<sup>20</sup> Vratislav z Mitrovic V., *Przygody. Przygody Vaclava Vratislava z Mitrovic, jakich on w głównym mieście tureckim Konstantynopolu zaznał, jako pojmany doświadczył, a po szczęśliwym do kraju rodzinnego powrocie w Roku Pańskim 1599 spisał*, tłum. i oprac. D. Reychmanowa, Warszawa 1983.

<sup>21</sup> *Kronika*, Martin Grüneweg, Płock 1606, obecnie w: Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, sygn. Ms. 1300. Zob. A. Larczyńska, *Kronika*, hasło kat., [w:] Bartholomäus Schachman..., kat. wystawy, MNG, t. 1, s. 183.

und Murhardsche Bibliothek w Kassel<sup>22</sup>, w muzeum Zamku w Coburgu<sup>23</sup> czy w kolekcji L.A. Mayer Memorial of Islamic Art w Jerozolimie<sup>24</sup>. Inną grupą są również wizerunki sporządzane przez członków misji dyplomatycznych, służące poznaniu strategii wojskowej i obyczajów potencjalnego przeciwnika w czasie wojny<sup>25</sup> (przykładem może być tutaj relacja Nicolasa de Nicolaya<sup>26</sup>).

Zarówno zbiory ilustracji, jak i relacje pisemne zawierają opisy scen, przedmiotów, osób czy ich strojów, które autor lub nabywca uznał za szczególnie interesujące. Nierzadko towarzyszyły im także anegdoty czy osobiste wrażenia twórców<sup>27</sup>. Przedstawiano głównie to co świadkom wydawało się osobliwe i odległe od znanej im chrześcijańskiej kultury europejskiej, więc również wydarzenia czy osoby związane z religią i obrzędami – w kontekście Bliskiego Wschodu głównie z islamem. W przypadku ilustracji brakuje tu jednak wartościowania – przedstawienia te są neutralną relacją i ukazują scenę tak, jak mógł widzieć ją świadek<sup>28</sup>. Należy oczywiście podkreślić, że niektóre przedstawienia z albumu Schachmanna i ze związanych z nim zbiorów ilustracji nie są wierne rzeczywistości, co można zauważyć np. w wyolbrzymieniu elementów charakterystycznych dla danej grupy (m.in. ogromny turban na głowie muftiego). Zabiegi te miały na celu prawdopodobnie podkreślenie różnic między Europejczykami a innymi nacjami, a być może także spotęgowanie wrażenia egzotyki przedstawionych „typów”<sup>29</sup>. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że w przypadku omawianej grupy akwrel wizerunki Turków nie mają negatywnego wydźwięku ani zabarwienia propagandowego, a sam islam prezentowany jest w sposób zbliżający się do dokumentacji, a nie jako groźna forma herezji.

## Przedstawienia związane z islamem w albumie z podróży Bartholomäusa Schachmanna

Wiarą Turków Osmańskich był islam, co wiązało się z wymogiem skrupulatnego wypełniania pięciu świętych praktyk określanych jako pięć filarów islamu<sup>30</sup>. Podstawą systemu prawnego obowiązującego w całym Imperium stał się natomiast Koran wraz ze zbiorami *hadisów*. Wyrosłe na bazie systemu religijnego prawa i zwyczaje wpłynęły na utworzenie bardzo rygorystycznego i określonego

<sup>22</sup> Kassel, Universitätsbibliothek – Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek, sygn. 4 Ms. hist. 31, Türkisches Manierenbuch, [https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer!/metadata/1315294353739/251/LOG\\_0121/](https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer!/metadata/1315294353739/251/LOG_0121/) [dostęp: 24.07.2020.].

<sup>23</sup> Zamek w Coburgu, nr inw. HZ.012., Türkisches Manierenbuch (dalej: TM, Coburg). Za udostępnienie reprodukcji tego albumu autorka artykułu składa szczególne podziękowania Katrin Gaßmann oraz administracji Zamku w Coburgu.

<sup>24</sup> Jerozolima, L.A. Mayer Memorial of Islamic Art, nr inw. SKM\_C284e20030314280 (dalej: Album, Jerozolima). Szczególne podziękowania za udostępnienie reprodukcji akwrel z albumu typów orientalnych autorka artykułu kieruje do Deeny Lawi oraz administracji L.A. Mayer Memorial of Islamic Art.

<sup>25</sup> Z. Żygulski jun., *Sztuka turecka*, Warszawa 1988, s. 139.

<sup>26</sup> N. Nicolay de, *Les quatre premiers livres des navigations et pérégrinations en la Turquie*, Lyon 1568. O relacji zob. Brafman D., *Facing East: The Western View of Islam in Nicolas de Nicolay's „Travels in Turkey”*, „Getty Research Journal”, 1, 2009, s. 153-160.

<sup>27</sup> A. Walaszek, *Trzy relacje z polskich podróży na wschód muzułmański w pierwszej połowie XVII wieku*, Kraków 1980, s. 23.

<sup>28</sup> O. Nefedova, S. Al Mana, F. Al Faihani, *op. cit.*, s. 66.

<sup>29</sup> C.C. Smith, „Depicted with Extraordinary Skill”: Ottoman Dress in Sixteenth-Century German Printed Costume Books, „Textile History”, 44, 2013, iss. 1, s. 28, s. 44.

<sup>30</sup> R. Lewis, *op. cit.*, s. 41; W. Tyloch, *Bogowie czterech stron świata*, Łódź 1988, s. 205-224.

w najdrobniejszych szczegółach modelu życia muzułmanina<sup>31</sup>. Wyznawcy Allaha wykonywali czynności, a także praktykowali rytuały, które najwyraźniej przyciągały uwagę chrześcijańskich i protestanckich Europejczyków, najczęściej nieznających realiów życia wyznawców innych, nie-europejskich religii. Na zainteresowanie nimi, a także potrzebę ich uwiecznienia wskazuje umieszczanie odnoszących się do nich scen i wizerunków w albumach z podróży, a także innych zbiorach ilustracji.

Najważniejszą osobą w hierarchii religijnej islamu, która została przedstawiona w katarskim albumie jest wizerunek *muftiego* umieszczony na karcie 27(r)<sup>32</sup>, który został określony jako „Mufti, turecki duchowny, kadi” (*Mufti, ein türkischer Priester oder Kadi*)<sup>33</sup> (il. 8), co wskazuje na niejednoznaczność w nazewnictwie, gdyż te urzędy, chociaż związane z sądownictwem, nie były tym samym<sup>34</sup>. Postać przedstawiona w albumie Schachmanna to starzec odziany w czerwony podbity brązowym futrem kaftan. Na jego głowie umieszczony został duży śnieżnobiały turban zwany *örf* – typ nakrycia głowy przeznaczony dla duchowieństwa muzułmańskiego wysokiej rangi<sup>35</sup>. W prawej dłoni mężczyzna trzyma niewielki zwój, który może wskazywać na funkcję sądowniczą, natomiast lewą przytrzymuje czerwony pas, opinający jego biodra. Mnogość powtarzających się w różnych dziełach wizerunków tego tureckiego duchownego ukazanych w podobnej konwencji może potencjalnie świadczyć o dużej popularności przedstawienia *muftiego*, który być może budził wyraźne skojarzenia z osmańskim Wschodem<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> R. Lewis, *op. cit.*, s. 41.

<sup>32</sup> Sposób oznaczenia kart i ich stron za: *Bartholomäus Schachman...*, kat. wystawy, MNG, t. 1. Dla zachowania jednolitości zapisu, analogicznie wprowadzono w przypadku innych przywoływanych prac.

<sup>33</sup> Po numerze karty z albumu Schachmanna podano transkrypcje napisów umieszczonych na akwarelach wg *Bartholomäus Schachman...*, kat. wystawy, MNG, t. 1, s. 240-247.

<sup>34</sup> Zarówno *kadi* jak i *mufti* posiadali status duchownych, jednak ich podstawowym obowiązkiem była działalność w dziedzinie prawa, które w islamie nierozdzielnie związane było z wykładnią religijną zawartą w Koranie. Ci drudzy pełnili przede wszystkim rolę doradców prawnych. Różnili się między sobą pod względem wiedzy i przygotowania do wykonywania swych zadań. Dlatego właśnie część lepiej wykształconych *muftich* kierowana była do głównych miast Imperium Osmańskiego, a pozostali działali w małych prowincjonalnych miasteczkach lub na wsi. Tam ich obowiązkiem było przede wszystkim rozstrzyganie sporów, które wykładali w postaci tzw. *fetw* (ujęcie danej kwestii w formułę hipotetyczną z użyciem fikcyjnych imion przykładowych protagonistów). Najważniejszym urzędem w Imperium, któremu podlegała cała hierarchia religijna i sądownicza, symbolizując w ten sposób nierozdzielność obu aspektów, była funkcja *muftiego* Stambułu. Do jego obowiązków należało m.in. orzekanie czy wojna, którą państwo zamierza proklamować jest świętą wojną oraz czy *kanun*, który ogłaszał sułtan pozostaje w zgodzie ze świętym prawem. Z kolei *kadi* to sędziowie działający głównie w prowincjach Imperium. Na ich przymiotach ducha i intelektu oraz doskonałej znajomości świętego prawa islamu, a także lokalnych zwyczajów i tradycji opierał się system sprawiedliwości państwa tureckiego. Poza podstawową działalnością polegającą na rozwiązywaniu sporów *kadi* zajmowali się również m.in. kontrolą zawierania kontraktów, prowadzeniem spraw notarialnych wyznaczonego okręgu czy administrowaniem majątkami niepełnoletnich sierot. Zob. R. Lewis, *op. cit.*, s. 27-28

<sup>35</sup> Z. Żygulski jun., *op. cit.*, s. 135, rys. 88.

<sup>36</sup> Inne ilustracje i ryciny, na których ukazano postać muftiego to *Les quatre premiers livres des navigations...* Nicolasa de Nicolaya (Zob. N. Nicolay de, *Les quatre premiers livres des navigations et pérégrinations en la Turquie*, Lyon 1568., k. 190), *Habitus praecipuorum populorum tam virorum quam foeminarum singulari arte depicti*; *Trachtenbuch: Darinn fast allerley vnd der fürnembsten Nationen, die heutigs tags bekandt sein, Kleidungen, beyde wie es bey Manns vnd Weibspersonen gebreuchlich, mit allem vleiß abgerissen sein, sehr lustig vnd kurtzweilig zusehen* Hansa Weigla (Zob. H. Weigel, *op. cit.*, il. 188) i *De gli habiti antichi...* Cesarego Vecellia (Zob. C. Vecellio, *op. cit.*, k. 377(r)), a także akwarele w albumach z kolekcji L.A. Mayer Memorial w Jerozolimie oraz z Coburga (Zob. Zamek w Coburgu, nr inw. HZ.012., *Türkisches Manierenbuch* (dalej: TM, Coburg), nr inw. karty HZ.012.Nr.116.), biblioteki uniwersyteckiej w Kassel (Zob. sygn. Ms. hist. 31, *Türkisches Manierenbuch* (dalej: TM, Kassel) k. 130(r), <https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer/!image/1315294353739/266/> [dostęp: 10.08.2020.] i *Costumes italiens, grecs et turcs* z Bibliothèque nationale de France (Zob. Paryż, Bibliothèque nationale de France,

Kolejnym wizerunkiem związanym z życiem religijnym umieszczonym w albumie gdańszczanina jest przedstawienie zatytułowane „Turek trzymający na głowie podstawkę – *rahle* z Koranem” – karta 53(r) (il. 10)<sup>37</sup>. Zgodnie z prawem koranicznym, święta księga nie może nigdy dotknąć bezpośrednio ziemi, w każdej sytuacji musi być umieszczona na podwyższeniu. Dlatego właśnie podczas recytacji lub czytania wersów z Koranu korzystano z łatwych w użyciu, składanych, drewnianych pulpitych zwanych *rahle*, często kunsztownie rzeźbionych w zawile i misterne wzory<sup>38</sup>.

W kontekście duchownego aspektu życia mieszkańców Turcji Osmańskiej końca XVI wieku należy wspomnieć również o wykształceniu się ważnego elementu stale obecnego w religii muzułmanów – zakonów derwiszów i innych bractw religijnych. Te grupy, będąc czymś pośrednim między sektą, klubem a stowarzyszeniem z czasem zyskały licznych zwolenników. Istniało kilka odłamów tych bractw, charakteryzujących się odmiennymi zwyczajami i wyglądem członków<sup>39</sup>. W albumie Schachmanna znajdują się trzy wizerunki przedstawicieli różnych frakcji zakonu derwiszów, na co wskazują inskrypcje akwarel. Żaden z napisów nie precyzuje do jakiej grupy należy dana postać – za każdym razem określani są oni jako „członkowie tureckiego zakonu”. Na pierwszej z ilustracji (karta 12(r), *Ein andere Türckische Ordenß Person*) (il. 3)<sup>40</sup> ukazany mężczyzna nosi krótką brunatną szatę przewiazaną białym pasem, a jego ramiona okrywa skóra barana. W jego uchu tkwi duży biały kolczyk w formie koła, na głowie widnieje kolorowa czapeczka, a w dłoni dzierży on długą laskę. Na rękach i klatce piersiowej derwisza widnieją podłużne rany. Specyficzny wygląd przedstawionej postaci wskazuje na jego przynależność do

---

Département Arsenal, nr inw. ARS EST-1111, *Costumes italiens, grecs et turcs* (dalej: *Costumes*, BnF), s. 22, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b71000071/f27.item> [dostęp: 10.08.2020.].

Mufti został naszkicowany również przez Rubensa – jego wizerunek znajduje się wśród kilku innych przedstawień mężczyzn tureckich zestawionych na jednej karcie

(Zob. [https://www.britishmuseum.org/collection/object/P\\_1841-1211-8-36](https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1841-1211-8-36) [dostęp: 10.08.2020.].

Wymienić należy również sztambuch Bernardusa van Paludanusa (Zob. Paludan, Haga, k. 160(r),

[https://www.europeana.eu/pl/item/92065/BibliographicResource\\_1000056121199](https://www.europeana.eu/pl/item/92065/BibliographicResource_1000056121199) [dostęp: 10.08.2020.].

oraz kartę z albumu z ośmioma akwarelami z austriackiego antykwarium INLIBRIS (Gilhofer Nfg. GmbH) (Zob. *An album of eight fine watercolour drawings...*,

[https://www.abebbooks.com/servlet/BookDetailsPL?bi=30042442500&searchurl=x%3D87%26y%3D7%26pt%3Dbook%26xpod%3Don%26bi%3D0%26ds%3D30%26bx%3Doff%26sortby%3D1%26kn%3Dsultan&cm\\_sp=snippet-\\_srp1-\\_title5](https://www.abebbooks.com/servlet/BookDetailsPL?bi=30042442500&searchurl=x%3D87%26y%3D7%26pt%3Dbook%26xpod%3Don%26bi%3D0%26ds%3D30%26bx%3Doff%26sortby%3D1%26kn%3Dsultan&cm_sp=snippet-_srp1-_title5) [dostęp: 10.06.2020.].

Warto dodać także, że Turek w identycznej pozie został przedstawiony przez Jacopa Ligozziego (tym przypadku postaci towarzyszy fantastyczna bestia przypominająca smoka, zob. H. Williams, op. cit., s. 196, il. 1.).

<sup>37</sup> Podobne przedstawienie Turka z podstawką *rahle* na głowie znajduje się w scenie pochodu przedstawionej w księdze kostiumów Lamberta de Vosa, tradycyjnie interpretowanej jako orszak ślubny (Zob. Vos, *TK*, Brema, k. 71(r), <https://brema.suub.uni-bremen.de/ms/content/pageview/1616914> [dostęp: 31.08.2020.].

Analogicznym ujęciem jest orszak z albumu z kolekcji Zamku w Coburgu (Zob. *TM*, Coburg, nr inw. karty Hz.012.Nr.164).

Samodzielny wizerunek Turka trzymającego na głowie podstawkę *rahle* z koranem znajduje się w zbiorze akwarel w Kassel (Zob. *TM*, Kassel, k. 188(r),

<https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer/!image/1315294353739/382/> [dostęp: 10.08.2020.].

<sup>38</sup> E. Tenerowicz, *Składany pulpit pod Koran*,

<http://etnomuzeum.eu/zbiory/skladany-pulpit-pod-koran> [dostęp: 30.07.2019.].

<sup>39</sup> R. Lewis, op. cit., s. 48.

<sup>40</sup> Niemal identyczna akwarela stanowi część albumu z kolekcji Zamku w Coburgu (Zob. *TM*, Coburg, nr inw. karty

Hz.012.Nr.116), inna, bardzo podobna, pojawia się także na karcie sztambucha Bernardusa van Paludanusa

(Zob. Paludan, Haga, k. 229(r), [https://www.europeana.eu/pl/item/92065/BibliographicResource\\_1000056121322](https://www.europeana.eu/pl/item/92065/BibliographicResource_1000056121322) [dostęp: 10.08.2020.].

i w albumie w Kassel (Zob. *TM*, Kassel, k. 138(r),

<https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer/!image/1315294353739/282/> [dostęp: 10.08.2020.].

Należy wymienić także ryciny autorstwa Vecellia (Zob. C. Vecellio, op. cit., k. 411(r)) oraz de Nicolaya (w tym przypadku kompozycja bardziej różni się od wymienionych. Zob. N. Nicolay de, op. cit., k. 116).



odłamu tariki *rifa'ijja*, którzy w transie stąpali po rozżarzonych węglach, połykali węże, a także przebijali i rozszarpali swe ciała bez objawów towarzyszących zranieniu<sup>41</sup>.

Kolejny wizerunek derwisza w katarskim albumie (karta 11(r), *Ein Türckische Ordenß Person*) przedstawia najprawdopodobniej członka odłamu *mewlewitów*<sup>42</sup>. Byli to arystokraci i intelektualiści, którzy stan ekstazy osiągnęli podczas tańca przy dźwiękach bębnów i piszczałek<sup>43</sup>. Polegał on na szybkim obracaniu się wokół własnej osi, w trakcie którego długie szaty *mewlewitów* unosiły się formując kształt przypominający rozłożysty krąg. Na omawianej ilustracji derwisz przybiera spokojną pozę, w złożonych dłoniach trzyma różaniec, a pod pachą księgę w czerwonej okładce. Na jego głowie widnieje specyficzne kopulaste nakrycie.

Trzeci wizerunek z albumu Schachmanna, opatrzony nazwą „członek tureckiego zakonu” umieszczony jest na karcie 13(r), (*Türckische Ordenß Person*) (il. 5)<sup>44</sup>. Przedstawiony mężczyzna wyposażony jest w sprzęt służący do noszenia wody w postaci złotych skrzyżowanych na piersi pasów, przypiętej do nich torby, miseczek oraz skórzanego baniaka z długą szyjką (umieszczonego pod lewą ręką). W stolicy Imperium, pomimo dobrze rozwiniętego systemu sieci wodociągowej, gwarantującej bezpłatny dostęp do wody wszystkim mieszkańcom, funkcjonowały grupy jej dostawców (pobierających za tę usługę drobne opłaty). Piesi roznosiciele wody, zwani *saka*, przenosili ją w grubych skórzanych workach, które zarzucali na plecy. Zaopatrywali mieszkańców uboższych dzielnic, którzy dysponowali tylko niewielkim zbiornikiem i mieli ograniczony dostęp do miejskich lub prywatnych wielkich cystern<sup>45</sup>. Mimo wskazania w inskrypcji na duchową funkcję przedstawionej postaci analiza omawianej akwareli pozwala na zauważenie podobieństwa między opisem pieszych roznosicieli wody, zaopatrzonych w worki z wodą a wyglądem przedstawionego mężczyzny.

W XVI-wiecznym Stambule wysoko rozwinięte i popularne były różnego rodzaju instytucje związane z dobroczynnością – imarety (*wakfy*), wśród których można wyróżnić także te zajmujące się rozdawaniem wody i żywności potrzebującym<sup>46</sup>. Jedna z akwarel znajdujących się w albumie Schachmanna przedstawia działalność takiej właśnie fundacji – „Turecka instytucja rozdająca wodę

<sup>41</sup> R. Lewis, *op. cit.*, s. 48.

<sup>42</sup> Niemal identyczne przedstawienie *mewlewity* znajduje się w albumie z Coburga (Zob. *TM*, Coburg, nr. inw. karty Hz.012.Nr.112.), na karcie z kolekcji w Kassel (Zob. *TM*, Kassel, k. 140(r), <https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer!/image/1315294353739/286/> [dostęp: 10.08.2020.], w sztambuchu Paludanusa (Zob. Paludan, Haga, k.227(r), [https://www.europeana.eu/pl/item/92065/BibliographicResource\\_1000056121409](https://www.europeana.eu/pl/item/92065/BibliographicResource_1000056121409) [dostęp: 10.08.2020.], na szkicu Rubensa (Zob. [https://www.britishmuseum.org/collection/object/P\\_1841-1211-8-36](https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1841-1211-8-36) [dostęp: 10.08.2020.], na rycinie Vecellia (Zob. C. Vecellio, *op. cit.*, k. 409(r)), a także na ilustracji Ligozziego (tutaj umieszczono również sylwetka kozła. Zob. H. Williams, *op. cit.*, s. 201, il. 18).

<sup>43</sup> R. Lewis, *op. cit.*, s. 48.

<sup>44</sup> Bardzo podobna ilustracja znajduje się w albumie z biblioteki w Kassel (*TM*, Kassel, k. 51(r), <https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer!/image/1315294353739/105/> [dostęp: 10.08.2020.], na kartach albumu w Coburgu (*TM*, Coburg, nr. inw. karty Hz.012.Nr.089), w sztambuchu van Paludanusa Paludan, Haga, k. 230(r), [https://www.europeana.eu/pl/item/92065/BibliographicResource\\_1000056121437](https://www.europeana.eu/pl/item/92065/BibliographicResource_1000056121437) [dostęp: 10.08.2020.] oraz na ilustracji Ligozziego (wraz z wizerunkiem kozy). Istnieje także odpowiadająca temu wizerunkowi grafika stanowiąca część cyklu *Les quatre premiers livres des navigations...* de Nicolaya.

<sup>45</sup> R. Lewis, *op. cit.*, s. 74.

<sup>46</sup> A. Metin, *Istanbul in the 16th century: the city, the palace, daily life*, Stambul 1994, s. 54.

spragnionym”, karta 64(v) (*Turckische stiftung den durstigen trinckens zu geben*) (il. 12)<sup>47</sup>. Przedstawiono tutaj cztery osoby zgromadzone przed zakratowanym otworem okiennym, za którym widoczny jest Turek podający jednej z nich niewielką butlę z wodą (przez okno widoczne są również inne różnokolorowe naczynia tego rodzaju). Jedna z przedstawionych osób odróżnia się od pozostałych nakryciem głowy, które wskazuje na jej obce pochodzenie. Szczegół ten świadczy o powszechności wśród stambulskich muzułmanów dobroczynności – nikomu nie odmawiano pomocy, bez względu na jego przynależność etniczną czy status społeczny<sup>48</sup>. Miłosierdziem obdarzano także zwierzęta – jedna z akwael wchodzących w skład omawianego albumu przedstawia „Tureckich dobroczyńców karmiących zwierzęta” – karta 62(v) (*Turkisch Allmosen wie sie allerley*) (il. 11), na której widnieje Turek rzucający kotom nadziane na długi pręt kawałki mięsa<sup>49</sup>.

W XVI-wiecznym Stambule odbywały się różnego rodzaju uroczystości o charakterze religijnym, o których wspominają europejscy autorzy relacji z podróży na Bliski Wschód. Epizody z nich znalazły się także w albumie Schachmanna – na jednej z ilustracji widnieje scena określona jako „Zabawa na huśtawkach w czasie tureckich świąt „Wielkanocy” – 15(r) (*Turckische hetzelbanck zu zeitt Ihrer Ostern*) (il. 7)<sup>50</sup>. Ukazano tutaj sześciu Turków biorących udział w zabawie na ozdobionej kwiatami konstrukcji z huśtawkami oraz trzech muzyków przygrywających na tamburynie, gitarze i bębenu. Inny uroczysty i podniosły moment ukazany jest na karcie 12(v) – „Scena z uroczystości obrzezania w Turcji” (*Turckische beschneidung*) (il. 4). Z okazji urodzin i obrzezania chłopca organizowana była wystawna uroczystość, której ważnym momentem była procesja do meczetu – właśnie ten moment przedstawiono na wspomnianej karcie. Oprócz młodzieńca widnieją na niej jeszcze dwie osoby, prawdopodobnie słudzy. Jeden z nich niesie przed jadącym na białym koniu chłopcem symboliczną palmę<sup>51</sup>.

Procesje organizowano również przy okazji muzułmańskich pogrzebów, w których udział dozwolony był tylko dla mężczyzn – z tego powodu zmarłemu towarzyszyli męscy krewni oraz duchowni pod przewodnictwem imana<sup>52</sup>. W omawianym albumie procesja pogrzebowa widnieje na karcie 3(v) – „Turecki pogrzeb” (*Ein Turckische Leich*)<sup>53</sup> (il. 1), a samo miejsce pochowku znajduje się na karcie 4(v) – „Miejsce pochowania tureckiego sułtana (mauzoleum – turbe)” (*Eines Turckischen Kaisers begrebnuß*) (il. 2)<sup>54</sup>. Wewnątrz schematycznie ukazanej budowli widoczne jest siedem trumien

<sup>47</sup> Przykład bardzo podobnej akwareli znajduje się w albumie z biblioteki w Kassel (TM, Kassel, k. 126(r), <https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer!/image/1315294353739/258/> [dostęp: 15.11.2020.].

<sup>48</sup> O. Nefedova, S. Al Mana, F. Al Faihani, *Album z podróży Bartholomäusa Schachmana*, [w:] *Bartholomäus Schachman...*, kat. wystawy, MNG, t. 1, s. 77-78.

<sup>49</sup> Analogiczna ilustracja znajduje się w albumie z biblioteki w Kassel (TM, Kassel, k. 120(r), <https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer!/image/1315294353739/246/> [dostęp: 15.11.2020.].

<sup>50</sup> Nieco uproszczona wersja tej sceny znajduje się w albumie z biblioteki uniwersyteckiej w Kassel (TM, Kassel, k. 122(r), <https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer!/image/1315294353739/250/> [dostęp: 15.11.2020.].

<sup>51</sup> A. Metin, *Istanbul in the 16th century: the city, the palace, daily life*, Stambul 1994, s. 160.

<sup>52</sup> O. Nefedova, S. Al Mana, F. Al Faihani, *Album z podróży Bartholomäusa Schachmana*, [w:] *Bartholomäus Schachman...*, kat. wystawy, MNG, t. 1, s. 78.

<sup>53</sup> Analogiczna pod względem kompozycyjnym scena znajduje się w albumie z kolekcji biblioteki uniwersyteckiej w Kassel (TM, Kassel, k. 154(r), <https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer!/image/1315294353739/314/> [dostęp: 15.11.2020.], a także w sztambuchu Bernardusa van Palludanusa (Zob. Paludan, Haga, k. 338(v), [https://www.europeana.eu/pl/item/92065/BibliographicResource\\_1000056122859](https://www.europeana.eu/pl/item/92065/BibliographicResource_1000056122859) [dostęp: 15.11.2020.].

<sup>54</sup> Podobna budowla widnieje na karcie albumu z biblioteki w Kassel (TM, Kassel, k. 152(r), <https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer!/image/1315294353739/310/> [dostęp: 15.11.2020.].

przykrytych złotym brokatem (na szczycie sześciu z nich umieszczono białe turbany z egretami). Sugerując się inskrypcją akwareli można domyślać się, że jedna z trumien należy do sułtana, a pozostałe, mniejsze, do zmarłych członków jego rodziny<sup>55</sup>.

W albumie Schachmanna ukazano jeszcze jedną budowlę o charakterze sakralnym – „Meczet, czyli turecka świątynia” – 14(r) (*Meschit oder Türkische Kirche*) (il. 6)<sup>56</sup>. Ze względu na uproszczone i fragmentaryczne ujęcie trudno jest jednak określić, którą dokładnie świątynię miałyby przedstawiać akwarela<sup>57</sup>. Żadna ilustracja nie ukazuje również wnętrza meczetu, co mogłoby być pomocne w interpretacji. Na jednej ze scen przedstawione zostały jednak czynności, które należy wykonać przed wejściem do świątyni – jest to akwarela 27(v) „Jak Turcy dokonują ablucji przed modłami” (*Türken bei der Waschung vor dem Gebet*) (il. 9)<sup>58</sup>. Zgodnie z muzułmańskim nakazem przed wejściem do meczetu należy obmyć wodą twarz, dłonie i stopy, co też czyni czterech mężczyzn ukazanych na wymienionej ilustracji, nachylając się i przyklękając przy zbiorniku, do którego bieżąca woda wpływa z czterech kranów.

Należy oczywiście podkreślić, że opisane wyżej ilustracje nie są jedynymi przedstawieniami muzułmanów, które zawiera album z podróży Schachmanna. Oprócz nich są to także wizerunki świeckich Turczynek i Turków, a wśród nich np. żołnierzy. Zaprezentowany wybór dotyczy jednak przedstawień bezpośrednio związanych z islamem i jego nakazami.

Mimo że analizowane sceny i wizerunki wskazują na zainteresowanie europejskich podróżników światem islamu trudno jest jednoznacznie określić wyższe warstwy XVI-wiecznego społeczeństwa europejskiego jako całkowicie tolerancyjne. Bardziej poprawne wydaje się scharakteryzowanie tych postaw właśnie jako ciekawości<sup>59</sup>, chęci zaprezentowania pewnej egzotyki, z którą dana osoba miałyby zetknąć się bezpośrednio lub pośrednio, niż pełnej akceptacji.

## Nowożytnie przedstawienia Muzułmanów o wydźwięku antytureckim

Album z podróży Schachmanna to przykład zbioru akwarel o neutralnym stosunku do Turków i ich wiary, w których przejawia się wyraźne zainteresowanie oraz otwartość Europejczyków na poznanie obcych

<sup>55</sup> O. Nefedova, S. Al Mana, F. Al Faihani, *Album z podróży Bartholomäusa Schachmana*, [w:] *Bartholomäus Schachman...*, kat. wystawy, MNG, t. 1, s. 78.

<sup>56</sup> Zbliżone, choć nieco bardziej szczegółowe i uzupełnione o minaret przedstawienie meczetu widnieje także na jednej z kart albumu z biblioteki w Kassel (TM, Kassel, k. 150(r), <https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer!/image/1315294353739/306/> [dostęp: 15.11.2020.].

<sup>57</sup> Dane na temat ilości meczetów w Stambule (choć prawdopodobnie przesadzone) przytoczył w swojej relacji XVI-wieczny podróżnik John Sanderson, który wskazał na istnienie w owym czasie 18 000 dużych i małych świątyń tureckich. Zob. *The travels of John Sanderson in the Levant, 1584-1602*, London 2010, s. 73-74. Zgodnie ze współczesnymi ustaleniami w Stambule w XVI stuleciu działało 2691 meczetów, 123 kościoły chrześcijańskie oraz 26 synagog. Zob. A. Metin, *op. cit.*, s. 54.

<sup>58</sup> Analogiczne przedstawienie znajduje się w albumie z biblioteki w Kassel (TM, Kassel, k. 146(r), <https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer!/image/1315294353739/298/> [dostęp: 15.11.2020.].

<sup>59</sup> J.P. Rubiés, *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge 2000, s. 366.

im kultur. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że w obliczu ekspansjonistycznej postawy i kolejnych podbojów terytorialnych Imperium Osmańskiego, w Europie pojawiały się także przedstawienia ikonograficzne i źródła literackie o wydźwięku antytureckim i antymuzułmańskim. Takie tendencje nasiliły się już po roku 1453, kiedy pod wodzą Mehmeta II państwo osmańskie opanowało Bizancjum, a europejskie środowiska chrześcijańskie po raz kolejny zaczęły nawoływać do krucjaty i wyzwolenia miasta z rąk „innowierców”<sup>60</sup>. W innych przypadkach powodem negatywnego obrazowania muzułmanów było bezpośrednie zagrożenie ze strony imperium, tak jak miało to miejsce w przypadku Polski w XVI i XVII stuleciu w okresie wojen polsko-tureckich (pojawiały się wtedy specyficzne formy literackie, tzw. „turcyki”<sup>61</sup>; przykładem może być tutaj *Rozmowa z Turczynem o wierze krześcijańskiej* Bartłomieja Georgiewicza<sup>62</sup> czy chociażby *Pieśń o spustoszeniu Podola* Jana Kochanowskiego).

Kolejnym czynnikiem, który wpłynął na postawy antytureckie i antymuzułmańskie była reformacja. Warto jednak zaznaczyć, że początkowo Luter miał względnie dobry stosunek do islamu, podziwiając u muzułmanów wierność twardemu kodeksowi moralnemu. Jednak z czasem obie strony sporu religijnego – protestancka i katolicka – zaczęły wykorzystywać wizerunek Turka i muzułmanina w drukach propagandowych, zarzucając sobie nawzajem odejście od „prawdziwej nauki Chrystusa”<sup>63</sup>. W źródłach ikonograficznych Turek bardzo często przedstawiany był jako okrutny barbarzyńca, a sam sułtan pod postacią antychrysta, na co doskonałym przykładem może być rycina Matthiasa Gerünga – *Papież i sułtan jako demony wiodące swoich poddanych do piekła*<sup>64</sup>. W tym przypadku sułtana ukazanego pod postacią chimery (na jego tożsamość wskazuje turban i korona) zestawiono z chimerą-papieżem, zrównując tym samym papistów i muzułmanów oraz potępiając ich obu jako grzeszników<sup>65</sup>. W innych przypadkach wizerunek muzułmanina w turbanie wykorzystywano w scenach męczeństwa świętych, gdzie występowali w roli oprawców – np. na drzeworycie Albrechta Dürera *Męczeństwo św. Jana Ewangelisty*<sup>66</sup> czy na obrazie *Męczeństwo 10 tysięcy świętych* tego samego autora<sup>67</sup>.

Warto wspomnieć, że także omawiany album z podróży Schachmanna nosi na sobie znaki użytkowania – część twarzy przedstawionych postaci została zamazana. Nie jest jednak znany powód ani czas tego działania, więc nie można również łączyć go z całkowitą pewnością z postawami antytureckimi

<sup>60</sup> *Ottomania. Osmański orient w sztuce renesansu*, katalog wystawy, Muzeum Narodowe w Krakowie, 26 czerwca – 27 września 2015, red. R. Born, M. Dziewulski, G. Messling, (dalej: *Ottomania. Osmański orient...*, kat. wystawy, MNK), Kraków, 2015, s. 115.

<sup>61</sup> R. Ryba, *Literatura staropolska wobec zjawiska niewoli tatarsko-tureckiej*. Studia i szkice, Katowice 2014, s. 7.

<sup>62</sup> A. Goszczyńska, *Rozmowa z Turczynem o wierze krześcijańskiej Bartłomieja Georgiewicza jako XVI-wieczna realizacja misji antytureckiej w Polsce*, „Zeszyty naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki humanistyczne”, 4, 2017, 19, s. 7-28.

<sup>63</sup> *Ottomania. Osmański orient...*, kat. wystawy, MNK, s. 115

<sup>64</sup> Matthias (Mattis) Gerüng, *Papież i sułtan jako demony wiodące swoich poddanych do piekła*, ok. 1546, Londyn, The British Museum, Department of Prints and Drawings, nr inw. 1895,0122.45.

<sup>65</sup> *Ottomania. Osmański orient...*, kat. wystawy, MNK, s. 118, kat. 30.

<sup>66</sup> Albrecht Dürer, *Męczeństwo św. Jana Ewangelisty*, ok. 1496-1497, Bruksela, Biblioteque royale de Belgique, Cabinet des Estampes, nr inw. S. I 2047 (il.); Kraków, Biblioteka Narodowa PAU i PAN w Krakowie, Gab. Ryc. nr inw. 10141. Zob. *Ottomania. Osmański orient...*, kat. wystawy, MNK, s. 116, kat. 28.

<sup>67</sup> Johann Christian Ruprecht, wg Albrechta Dürera, 1653 (oryginał 1508), *Męczeństwo Dziesięciu Tysięcy Świętych*, Wiedeń, Kunsthistorisches Museum, Gemaldegalerie, nr inw. 841. Zob. *Ottomania. Osmański orient...*, kat. wystawy, MNK, s. 117, kat. 29.

i antymuzułmańskimi<sup>68</sup>. Faktem pozostaje jednak, że akty wrogości wobec wizerunków często przejawiały się w niszczeniu ich oblicz i oczu<sup>69</sup>.

## Podsumowanie

Powyższe rozważają pozwalają na zarysowanie problematyki związanej ze stosunkiem nowożytnych Europejczyków do postaci „innego” („obcego”), w tym przypadku – muzułmanina. Album z podróży Bartholomäusa Schachmanna jest soczewką, przez którą dojrzeć można konkretne zwyczaje i postawy, nie tylko osób zamieszkujących Imperium Osmańskie w XVI w., ale także podróżników ze Starego Kontynentu. Zauważalne w tym kontekście tendencje obecne wśród europejskich „odkrywców” można określić ogólnie jako zainteresowanie i otwartość w stosunku do mieszkańców odległych społeczeństw<sup>70</sup>. Na tym samym biegunie co analizowany zbiór akwarel należałoby umieścić również inne albumy z podróży oraz pisemne relacje i sprawozdania z odległych wyjazdów. Jednak skrajnie różną sytuację można dostrzec zestawiając je z XVI i XVII-wiecznymi turcykami oraz przedstawieniami ikonograficznymi o wydźwięku antymuzułmańskim. Te dwie postawy były skutkiem stale zmieniającej się sytuacji geopolitycznej, kulturowej i społecznej w krajach europejskich, pociągającej za sobą z jednej strony wymóg poznawania świata w sposób empiryczny i zaciekawienie jego cudami, a z drugiej strach, ksenofobię i manipulację wizerunkiem „innego”.

## Bibliografia:

Bałczewski M., *Gry i zabawy Turków osmańskich*, Warszawa 2000.

*Bartholomäus Schachman (1559-1614): sztuka podróży*, katalog wystawy Muzeum Narodowe w Gdańsku, 17.07 – 15.10.2012, red. M. Mielnik, Gdańsk 2012.

*Bartholomäus Schachman (1559-1614): The Art of Travel*, exhibition catalogue, Orientalist Museum in Doha, 14th November 2012 – 11th February 2013, ed. O. Nefedova, A. Frąckowska, H. Yum, Milan 2012.

Belkin K.L., *The Costume Book*, [w:] *Corpus Rubenianum*, t. XXIV, red. L. Burhardt, Brussels 1978.

Bożeńska K., *Bartholomaeus Schachmann i sztuka podróży. Kilka uwag na marginesie katalogu wystawy gdańskiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 60, 2016, s. 227-253.

Brafman D., *Facing East: The Western View of Islam in Nicolas de Nicolay's "Travels in Turkey"*, „Getty Research Journal”, 1, 2009, s. 153-160.

Burszta W., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.

Frąckowska A., *Culture and Art in Danzig at the Turn of Sixteenth and Seventeenth Centuries*, [w:] *Bartholomäus Schachman (1559-1614): The Art of Travel*, exhibition catalogue, Orientalist Museum in Doha, 14th November 2012 – 11th February 2013, ed. O. Nefedova, A. Frąckowska, H. Yum, Milan 2012.

Freedberg D., *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, Kraków 2005.

Kynan-Wilson W., *Souvenirs and Stereotypes: An Introduction to Ottoman Costume Albums*, „Heritage Turkey”, 3 (2013), s. 35-36.

<sup>68</sup> O. Nefedova, S. Al Mana, F. Al Faihani, *op. cit.*, s. 66.

<sup>69</sup> D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, Kraków 2005.

<sup>70</sup> J. P. Rubiés, *op. cit.*, s. 366.

Levis R., *Życie codzienne w Turcji osmańskiej*, Warszawa 1984.

Majda T., *Polska i Turcja: kontakty polityczne i kulturalne w XVI wieku*, [w:] *Bartholomäus Schachman (1559-1614): sztuka podróży*, katalog wystawy, Muzeum Narodowe w Gdańsku, 17 lipca – 15 października 2012, red. M. Mielnik, t. 1, Gdańsk 2012, s. 9-17.

Manikowska H., Zaremska H., *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, Warszawa 1995.

Metin A., *Istanbul in the 16th century: the city, the palace, daily life*, Stambul 1994

Mielnik M., *Pasja poznawania. Orientalny album Bartholomäusa Schachmana w kontekście rozwoju geografii w XVI wieku*, [w:] *Bartholomäus Schachman (1559-1614): sztuka podróży*, katalog wystawy, Muzeum Narodowe w Gdańsku, 17 lipca – 15 października 2012, red. M. Mielnik, t. 1, Gdańsk 2012, s. 29-45.

Nefedova O., *The Life and Times of Bartholomäus Schachman (1559–1614)*, [w:] *Bartholomäus Schachman (1559-1614): The Art of Travel*, exhibition catalogue, Orientalist Museum in Doha, 14th November 2012 – 11th February 2013, ed. O. Nefedova, A. Frąckowska, H. Yum, Milan 2012.

Nefedova O., Al Mana S., Al Faihani F., *Album z podróży Bartholomäusa Schachmana*, [w:] *Bartholomäus Schachman (1559-1614): sztuka podróży*, katalog wystawy, Muzeum Narodowe w Gdańsku, 17 lipca – 15 października 2012, red. M. Mielnik, t. 1, Gdańsk 2012, s. 65-88.

Nicolay de N., *Quatre premiers livres des navigations et pérégrinations en la Turquie*, Lyon 1568.

Nowak Z., *Schachmann Bartholomäus* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 35, red. H. Markiewicz, Warszawa 1994.

*Ottomania. Osmański orient w sztuce renesansu*, katalog wystawy, Muzeum Narodowe w Krakowie, 26 czerwca – 27 września 2015, red. R. Born, M. Dziewulski, G. Messling, (dalej: *Osmański orient...*, kat. wystawy, MNK), Kraków, 2015.

Pomian K. *Zbieracze i osobliwości. Paryż-Wenecja. XVI-XVIII wiek*, Gdańsk 2012.

Rubiés J. P., *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge 2000.

Ryba R., *Literatura staropolska wobec zjawiska niewoli tatarsko-tureckiej. Studia i szkice*, Katowice 2014.

A. Goszczyńska, *Rozmowa z Turczyńcem o wierze krześcijańskiej Bartłomieja Georgiewicza jako XVI-wieczna realizacja misji antytureckiej w Polsce*, „Zeszyty naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki humanistyczne”, nr 19 (4/2017).

Słabczyński W., *Polscy podróżnicy i odkrywcy*, Warszawa 1988.

Smith C.C., ‘Depicted with Extraordinary Skill’: Ottoman Dress in Sixteenth-Century German Printed Costume Books, „Textile History”, 44, 2013, nr 1, s. 25-50.

Tenerowicz E., *Składany pulpit pod Koran*, <http://etnomuzeum.eu/zbiory/skladany-pulpit-pod-koran> [dostęp: 30.07.2019.].

*The travels of John Sanderson in the Levant, 1584-1602*, London 2010

Tyloch W., *Bogowie czterech stron świata*, Łódź 1988.

Vecellio C., *De gli habiti antichi, et moderni di diverse parti del mondo*, Venetia 1590.

Vratislav z Mitrovic V., *Przygody. Przygody Vaclava Vratislava z Mitrovic, jakich on w głównym mieście tureckim Konstantynopolu zaznał, jako pojmany doświadczony, a po szczęśliwym do kraju rodzinnego powrocie w Roku Pańskim 1599 spisał*, tłum. i oprac. D. Reychmanowa, Warszawa 1983.

Walaszek A., *Trzy relacje z polskich podróży na wschód muzułmański w pierwszej połowie XVII wieku*, Kraków 1980.

Williams H., *Additional Printed Sources for Ligozzi's Series of Figures of the Ottoman Empire*, „Master Drawings”, 51, 2013, nr 2, s. 195-220.

Wyczański A., *Historia powszechna. Wiek XVI*, Warszawa 1983.

Yum H., *Analiza papieru i materiałów wykorzystanych w albumie*, [w:] *Bartholomäus Schachman (1559-1614): sztuka podróży*, katalog wystawy, Muzeum Narodowe w Gdańsku, 17 lipca – 15 października 2012, red. M. Mielnik, t. 1, Gdańsk 2012, s. 117-133.

Żygulski Z. jun., *Sztuka turecka*, Warszawa 1988.



„Świat arabsko-muzułmański. Tradycja i nowoczesność” zawiera zbiór zwięzłych, poglądowych artykułów naukowych autorstwa młodszego pokolenia adeptów nauk arabistyczno-islamistycznych, kulturoznawców żywo zainteresowanych złożonością i wielobarwnością świata Bliskiego Wschodu w jego wymiarze historycznym i współczesnym. Czytelnik ma okazję wglądu w szerokie spektrum zagadnień podejmowanych we współczesnym dyskursie akademickim i zaczerpnąć z nich garść pomysłów i inspiracji dla siebie. Zakres tematyczny tomu obejmuje m.in. językoznawstwo arabskie (historię i współczesność), etnolingwistykę, literaturoznawstwo, religioznawstwo (teologię muzułmańską), prawo, dawną i współczesną politykę, sztukę, muzykę, a nawet sport. A więc Bliski Wschód widziany oczyma i opisany piórem orientalistów łączących nierzadko swą wiedzę interdyscyplinarnie z innymi dziedzinami nauki.

dr hab. Marcin Grodzki, prof. UW

