

Jerzy Zdanowski

**MNIEJSZOŚCI ETNICZNO-RELIGIJNE
BLISKIEGO WSCHODU: STRATEGIE PRZETRWANIA W XX W.**

Wprowadzenie

Bliski Wschód jest w powszechnym rozumieniu muzułmański, ale obok muzułmanów w regionie mieszkali, i mieszkają nadal, wyznawcy judaizmu, chrześcijaństwa oraz innych religii. Region jest jeszcze bardziej zróżnicowany z punktu widzenia etnicznego. Wprawdzie Arabowie na obszarze od Maroka po Afganistan stanowią większość, ale mieszkańcami tego regionu są także Irańczycy, Turcy, Żydzi, Kurdowie, Berberzy, Turkmeni, Beludżowie, Tadžycy, Asyryjczycy, Ormianie, Grecy. W czasach imperium Osmanów (1517–1918) muzułmańska i niemuzułmańska ludność Bliskiego Wschodu była zorganizowana w millety (z arab. *milla*, dosł. wspólnota religijnych) – półautonomiczne wspólnoty, samorządne z punktu widzenia prawa i religii. Podstawą porządku i zróżnicowania społecznego przede wszystkim była wiara. Po rozpadzie imperium sytuacja w tym względzie uległa zasadniczej zmianie: narodziły się nowe państwa, których elity władzy reprezentowały większość religijno-etniczną, a dla legitymizowania swojego przywództwa zaczęły odwoływać się do ideologii narodowych. W samych mniejszościach również dojrzywała myśl o podkreślaniu odrębności – teraz nie tylko religijnej, ale także etniczno-narodowej. Proces ten postępował od czasów europejskiego Oświecenia, którego idee przenikały na Bliski Wschód. W nowej sytuacji obydwie strony zaczęły tworzyć nowy układ wzajemnych stosunków, a mniejszości religijno-etniczne musiały wypracować nowe strategie funkcjonowania w społeczeństwach

zdominowanych przez muzułmanów. Wybitny historyk brytyjski Malcolm Yapp uważa, że można mówić o trzech strategiach zachowania tożsamości kulturowej przez mniejszości religijno-etniczne w XX w.: politycznym kwietyzmie i podtrzymywaniu tożsamości w sposób nie rzucający się w oczy, tworzeniu nowych ponadwspólnotowych tożsamości, które miały odsunąć kwestię przynależności etniczno-religijnej na dalszy plan oraz – o próbie zbudowania własnego państwa, w którym mniejszość stawałaby się większością i mogłaby podtrzymywać swoją tożsamość bez żadnych ograniczeń¹. Które z tych trzech strategii okazały się najbardziej skuteczne z punktu widzenia interesów mniejszościowych wspólnot?

Millety – ochrona czy dyskryminacja?

Na przełomie XIX i XX w. ludność niemuzułmańska stanowiła ok. 25% mieszkańców imperium osmańskiego². Byli to głównie chrześcijanie i Żydzi. System milletów był dla władz wygodną formą zarządzania państwem, a dla niemuzułmańskiej ludności stwarzał możliwość zachowania odrębności kulturowej oraz autonomii w sprawach religii i wspólnotowego (religijnego) prawa. Również społeczność muzułmańska była taką wspólnotą i funkcjonowała w oparciu o swoje wyznaniowe prawo. Liczne odłamy w islamie – szyici, alawici, Druzowie, jezydzi i inni, nie mieli przy tym specjalnego statusu i byli traktowani przez władze jako część wspólnoty muzułmańskiej, mimo że niektóre z nich były traktowane przez islam ortodoksyjny jako hereetyckie³. System milletów miał ważną legitymizację religijną: chrześcijanie i Żydzi byli uznawani przez islam za „Ludzi Księgi” i jako tacy byli określane mianem *zimmi*, czyli wyznawcy religii chronionych. Tradycję tę wiązano z postępowaniem Proroka Mahometa w czasie podbojów w Arabii. Swoim przeciwnikom dawał on mianowicie przed bitwom trzy możliwości: mogli albo przyjąć islam, albo pozostać przy swojej wierze i płacić podatek, albo walczyć. Tradycja ta mówi, że Żydzi z Chajbaru w Arabii wybrali drugą możliwość i byli odtąd chronieni przez muzułmanów. Później do tych, którzy byli pod ochroną islamu, zaczęto włączać także chrześcijan, Sikhów, zoroastrian i mandejczyków. Od ludności chronionej przed prześladowaniami oczekiwano całkowitego podporządkowania się większości muzułmańskiej, płacenia specjalnego podatku (*dżizja*) oraz powstrzymywania od publicznego okazywania swojej wiary w formie procesji i ceremonii liturgicznych. W praktyce było tak, że dopóki chrześcijanie, Druzowie i Żydzi respektowali prawo muzułmańskie i płacili podatki, nie byli poddawani represjom i mogli żyć swobodnie obok wspólnoty muzułmańskiej. Życie wspólnotowe było regulowane przez ich wspólnotowe prawo i zasada ta dotyczyła sfe-

¹ Zob.: M. E. Yapp, *The Near East since the First World War. A History to 1955*, London 1996, s. 7–10.

² Chrześcijanie mieszkali głównie na Bałkanach, w Anatolii, Iranie i arabskim Bliskim Wschodzie stanowili ok. 3–4% populacji, podczas gdy Żydzi 1%; *ibidem*, s. 7.

³ Zob.: U. Makdisi, *Ottoman Orientalism*, „The American Historical Review” 2002, No. 107, s. 768–796.

ry małżeństw, rozwodów, dziedziczenia majątku oraz innych spraw rodzinnych. W sprawach karnych oraz spornych, w których stroną byli muzułmanie, *zimmi* podlegali prawu muzułmańskiemu⁴.

Ludność imperium osmańskiego była więc podzielona na wspólnoty ze względu na wyznawaną wiarę, a nie narodowość lub język. W ten sposób, na przykład, wspólnota muzułmańska obejmowała Turków, Arabów, Albańczyków, Bośniaków, Kurdów i Czeczenów, a żydowska – zarówno Sefardyjczyków, a więc potomków uchodźców z Hiszpanii i Portugalii, jak i Żydów pochodzenia orientalnego. Z kolei wspólnota chrześcijańska skupiała Koptów oraz chrześcijan prawosławnych, wśród których byli Grecy, Serbowie i Bułgarzy na Bałkanach, ale także Arabowie w Palestynie i Syrii. Jeśli nawet na jakichś obszarach dominowały określone grupy etniczne, to – po pierwsze – obok nich mieszkwały inne etnosy, a – po drugie – grupy te często nie były jednorodne z punktu widzenia wyznawanej religii. W Palestynie dominowali Arabowie, ale byli tam także Żydzi i Turcy. Sami Arabowie wyznawali islam, ale część z nich – chrześcijaństwo. Jeszcze większe zróżnicowanie występowało na Bałkanach. W Albanii, np. żyli głównie Albańczycy, ale jeśli większość z nich była muzułmanami, to jednak część wyznawała chrześcijaństwo i należała do Kościoła katolickiego albo prawosławnego⁵.

Z punktu widzenia pochodzenia etnicznego i wyznawanej religii, zróżnicowane były zarówno całe regiony, jak i wielkie miasta i małe miejscowości, a także poszczególne wioski. W Stambule pod koniec ery osmańskiej 56% ludności było muzułmanami, 22% Grekami, 15% Ormianami, a 4% Żydami⁶. System milletów pozwalał władzom na sprawne administrowanie państwem. Władze państwowe zajmowały się podatkami i bezpieczeństwem, a wspólnoty – szkolnictwem, edukacją, sądownictwem i codziennym życiem swoich członków. Ponieważ nauczanie w szkołach wspólnotowych prowadzono w językach etnicznych, system milletów sprzyjał kultywowaniu etnicznej kultury i tożsamości. Każda ze wspólnot utrzymywała własne instytucje charytatywne, zakładała fundacje oświatowe, zajmowała się opieką zdrowotną, dbała o moralność i poprawność polityczną swoich członków. Wspólnoty miały swoich przywódców, którzy byli pośrednikami z kontaktach z władzami państwa; mogły też zbierać od swoich członków podatki na cele służące podtrzymaniu integralności kulturowej⁷.

Ocena systemu milletów z punktu widzenia ochrony interesów poszczególnych wspólnot etniczno-religijnych w literaturze przedmiotu nie jest jednoznaczna. W jednych opracowaniach podkreśla się jego pozytywną stronę, wskazując

⁴ D. Quataert, *The Ottoman Empire, 1700–1922*, Cambridge 2000, s. 173; aspekty religijne systemu wspólnotowego omawia szerzej: G. Krämer, *Moving Out of Place: Minorities in the Middle Eastern Urban Societies, 1800–1914*, [w:] *The Urban Social History of the Middle East 1750–1950*, red. P. Sluglett, Syracuse NY 2008, s. 186–188; zob. także: *Minorities in the Ottoman Empire*, red. M. Greene, Princeton 2005.

⁵ J. McCarthy, *The Ottoman People and the End of Empire*, London 2001, s. 3–5.

⁶ D. Chatty, *Displacement and Dispossession in the Modern Middle East*, Oxford 2010, s. 46.

⁷ A. Levy, *Christians, Jews and Muslims in the Ottoman Empire: Lessons for Contemporary Existence*, Waltham 2000, s. 2.

na to, że millety gwarantowały poszczególnych grupom etniczno-wyznaniowym bezpieczeństwo i możliwość kultywowania tradycji kulturowej. J. Beinin pisał w odniesieniu do Egiptu i sytuacji Żydów w tym kraju, że na początku XX w. system wspólnotowy funkcjonował w Egipcie bardzo sprawnie, zapewniając jednostkom ochronę, a całej wspólnotcie – ciągłość tożsamości żydowskiej. Stosunki między Żydami, muzułmanami i chrześcijanami cechowała tolerancja, wspólnotowa autonomia i symbioza. Żydzi i chrześcijanie mogli awansować na wysokie stanowiska polityczne i gospodarcze, jakkolwiek te najwyższe, zwłaszcza w wojsku i polityce, były zastrzeżone dla muzułmanów⁸.

W innych opracowaniach podkreśla się przede wszystkim inny aspekt, a mianowicie to, że system milletów utrzymywał niemuzułmanów na marginesie społeczeństwa muzułmańskiego i dyskryminował ich w życiu publicznym. Poza swoimi wspólnotami wyznawcy niemuzułmańskiej religii byli pozbawieni praw, w rezultacie czego chrześcijanie i Żydzi byli w imperium osmańskim obywatelami drugiej kategorii⁹. Wszędzie tam, gdzie obchody świąt muzułmańskich nakładały się na święta innych wyznań, wierni tych wyznań musieli brać to pod uwagę, aby nie zakłócać muzułmańskich nabożeństw¹⁰. W Syrii chrześcijański Wielki Tydzień świętowano w tym samym czasie, co nabożeństwa sufickie. W Egipcie Koptowie świętowali tzw. Święto Wiosny (*Szamm an-Nasim*), przypadające w pierwszy poniedziałek po Wielkanocy, które obchodzili także i muzułmanie. Zarówno Żydzi, jak i muzułmanie pielgrzymowali do grobu Abla niedaleko Damaszku, grobu Abrahama koło Hebronu i grobu Jozuego w pobliżu Bagdadu. Grobowiec proroka Nahuma niedaleko Mosulu był odwiedzany zarówno przez chrześcijan, jak i Żydów oraz muzułmanów. Władze osmańskie starały się oddzielać poszczególne wspólnoty przy odprawianiu nabożeństw, traktując przy tym Żydów i chrześcijan jako „nie-wiernych” (*kâfirler*). Dochodziło w ten sposób do dyskryminowania, a także prześladowania chrześcijan z powodu ich obrzędowości. Dotyczyło to także Żydów, zwłaszcza na terenach, na których przeważali szyici, jak np. w Jemenie i Iranie¹¹.

O jeszcze innym aspekcie funkcjonowania systemu wspólnot religijnych wspomniała Gudrun Krämer. Autorka ta podkreśliła, że do konfliktów dochodziło nie tylko między muzułmanami a nie-muzułmanami, ale również między poszczególnymi odłami chrześcijan, między chrześcijanami a Żydami, zoroastrianami, a także między odłami samych muzułmanów. Chrześcijanie oskarżali na przykład Żydów o praktykowanie morderstw rytualnych na dzieciach chrześcijańskich

⁸ J. Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry. Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora*, Cairo–New York 1998, s. 36–37.

⁹ R. Davison, *Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century*, [w:] *The Modern Middle East*, red. A. Hourani, P. S. Koury, M. C. Wilson, London 2003, s. 62–63.

¹⁰ Traktował o tym szczegółowo już tzw. Pakt Umara, tekst z IX w. łączony z postacią drugiego z Prawowiernych Kalifów (zm. w 644 r.); zob.: *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, vol. 2: *Religion and Society*, red. i tłum. B. Lewis, New York 1974, s. 216–223.

¹¹ B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism*, Cambridge 2001, s. 24, 26.

i na tym tle dochodziło do pogromów w dzielnicach żydowskich. W 1840 r. szeroko znana stała się np. tzw. sprawa damasceńska, do której doszło na tym właśnie tle. Podobne wydarzenia miały miejsca w innych miastach imperium¹². Bardzo silne napięcia zrodziły się między maronitami a Druzami w Libanie. W latach 1841, 1857 i 1860 doszło na tym tle do krwawych zaburzeń, określanych często jako wojna domowa¹³. Konflikty między wspólnotami były umiejętnie rozgrywane przez władze osmańskie w celu umocnienia swojej pozycji, ale także przez mocarstwa europejskie. Te ostatnie stawiały się w roli obrońców poszczególnych wspólnot niemuzułmańskich, co w rezultacie jeszcze bardziej wzmagало niechęć między ludźmi różnych wyznań¹⁴. Tak było zwłaszcza w Palestynie i Syrii¹⁵.

W istocie rzeczy sytuacja wspólnot zależała najczęściej od dobrej lub złej woli miejscowych urzędników osmańskich. Wiadomo, że lokalne władze osmańskie miały dużą swobodę działania na swoim terenie. Prawodawstwo muzulmańskie opierało się na precedensach, w związku z czym orzeczenia prawne były *de facto* interpretacjami tych precedensów przez miejscowych sędziów. Do przyjęcia reform tanzimatu, których ukoronowaniem była konstytucja z 1876 r., prawo własności w imperium nie było zagwarantowane, wobec czego majątek poddanych zdany był na łaskę i niełaskę lokalnego urzędnika. Europejczycy podróżujący po imperium podkreślali, że innowiercy, zwłaszcza Żydzi, musieli ukrywać swoje majątki, aby nie drażnić bogactwem Turków i nie narazić się urzędnikom osmańskim¹⁶. Sytuacja mniejszości zaczęła się zmieniać od strony prawnej po ogłoszeniu przez sułtana w 1856 r. manifestu (*hatt-i hümayun*), który potwierdzał wcześniejszy podobny dokument z 1839 r. Nowy dokument mówił o absolutnej równości w prawach muzulmanów i niemuzułmanów, gwarantował wszystkim bez względu na wiarę bezpieczeństwo osobiste i majątek. Niemuzułmanie zostali dopuszczeni do służby państwowej oraz szkół wojskowych¹⁷.

Ku wspólnocie narodowej

System milletów był strukturą historyczną, która odzwierciedlała stan świadomości zbiorowych i określone postrzeganie problemu tożsamości. Jeszcze do początku XIX w. mieszkańcy Bliskiego Wschodu czuli się przede wszystkim muzulmanami, chrześcijanami lub wyznawcami judaizmu, a dopiero potem dostrzegali swoją odrębność antropologiczną i etniczną, którą wyrażały takie pojęcia, jak Turek, Arab,

¹² G. Krämer, *Moving Out of Place...*, s. 221–222.

¹³ A. L. Tibawi, *A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine*, London 1969, s. 121–125.

¹⁴ G. Krämer, *Moving Out of Place...*, s. 221–222.

¹⁵ J. Lassner, S. Ilan Troen, *Jews and Muslims in the Arab World: Haunted by Past Real and Imagined*, Plymouth 2007, s. 76.

¹⁶ N. A. Stillman, *Jews of Arab Lands. A History and Source Book*, New York 1979, s. 327.

¹⁷ J. Reychman, *Historia Turcji*, Wrocław 1973, s. 219, 229.

Kurd, Albańczyk czy Bułgar. Również kwestia bycia poddanym państwa osmańskiego, a więc członkiem wspólnoty obywatelskiej, znajdowała się na drugim miejscu w stosunku do kwestii przynależności do wspólnoty wyznaniowej. Imperium osmańskie funkcjonowało w oparciu o prawo muzułmańskie, które dotyczyło niemuzułmanów tylko w sprawach wychodzących poza ich wspólnoty. Dopóki w nich pozostawali, ich życie było regulowane przez prawo ich religii, byli poddanymi swojej wspólnoty, zorganizowanej na podobieństwo państwa, lecz rządzonej przez przywódców religijnych. Jak zauważyła D. Chatty, prawo w tych układzie miało charakter wspólnotowy, a nie terytorialny¹⁸.

Millety były samowystarczalne i samorządne, ale nie były zamknięte na oddziaływanie z zewnątrz – podobnie zresztą, jak i całe państwo. Już na początku XIX w. do imperium osmańskiego zaczęły przenikać idee europejskiego Oświecenia, Wielkiej Rewolucji Francuskiej; znane stały się treści konstytucji amerykańskiej z 1776 r. i francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r. Idee równości i wolności stały się popularne zwłaszcza wśród Arabów-chrześcijan z Bliskiego Wschodu, którzy poznawali je przez misjonarzy francuskich. Ważnym kanałem przenikania na Bliski Wschód tych idei były szkoły tworzone przez misjonarzy z europejskimi programami nauczania. W centralnej części imperium pod wpływem wzorców rozwojowych Europy podjęte zostały gruntowne reformy, które przeszły do historii pod nazwą tanzimatu. Miasta imperium upodobniły się do europejskich, ale najważniejsze okazały się nowe poglądy na relacje między mieszkańcami a państwem. Sam sułtan Mahmud II ogłosił w 1830 r., że mieszkańcy jego państwa mają jednakowe prawa – jako jego poddani, bez względu na to, czy modlą się w meczecie, kościele czy synagodze. Idee te znalazły wyraz w pierwszej konstytucji osmańskiej z 1876 r., która mówiła o tym, że wszyscy „Osmanli” (dosł. Osmańczycy) są równi wobec prawa, bez względu na wyznawaną wiarę. W pierwszym parlamencie osmańskim, który został wybrany w ślad za uchwaleniem konstytucji, było 77 muzułmanów, 44 chrześcijan i 4 Żydów. To oczywiście jeszcze nie oznaczało pełnej równości wszystkich poddanych, ale było ważnym krokiem na drodze do tworzenia nowego porządku społecznego, który opierał się do tej pory na systemie milletów¹⁹.

Reformy tanzimatu i idea osmańskości oznaczały, że odtąd pierwszoplanowa miała być lojalność wobec państwa, a nie wobec milletu. Taka zmiana odnosiła się do tożsamości indywidualnych i zbiorowych, zrozumiałe więc, że nie mogła nastąpić z dnia na dzień. Toteż osmański Bliski Wschód wkroczył w okres, jak napisał A. L. Tibawi, „rozdwójonej lojalności”²⁰ – ludzie byli ciągle przywiązani do swoich wspólnot i na co dzień w nich żyli, ale teraz musieli także pamiętać

¹⁸ D. Chatty, *Displacement and Dispossession...*, s. 50.

¹⁹ E. Z. Karal, *Non-Muslim Representatives in the First Constitutional Assembly 1876–1877*, [w:] *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, wyd. B. Braude, B. Lewis, New York 1983, s. 388; zob. także: J. McCarthy, *The Ottoman People...*; S. Shaw, E. K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge 1977, s. 278.

²⁰ A. L. Tibawi, *A Modern History of Syria...*, s. 148.

o swoim stosunku wobec państwa osmańskiego. Proces rodzenia się nowych tożsamości zbiorowych nie przebiegał bez napięć, gdyż nowa sytuacja nie wszystkim odpowiadała. Muzułmanów drażniła myśl, że chrześcijanie mają być odąd równoprawnymi obywatelami państwa, mimo że ich wiara nie była równorzędna z islamem. Przywódcy religijni chrześcijańskich i żydowskich milletów natomiast byli zaniepokojeni nową sytuacją, która mogła doprowadzić do erozji ich władzy nad wspólnotami²¹.

Jednak najważniejsze dla losów mniejszości i ich stosunków z muzułmańskimi władzami państwa okazało się oddziaływanie mocarstw europejskich. Anglia, Francja i Rosja stałe ingerowały w wewnętrzne sprawy imperium osmańskiego. Głównym wrogiem Sambułu była Rosja, ale także Anglia i Francja – mimo że występowały jako państwa sojusznicze władz osmańskich w wojnie krymskiej – przez muzułmanów postrzegane były jako państwa obce i wrogie. Narzuciły bowiem Sambułowi system niekorzystnych kapitulacji, co oznaczało wyłączenie poddanych tych państw spod jurysdykcji osmańskiej. Negatywnie postrzegano pomoc i wsparcie, jakie chrześcijańskie mocarstwa europejskie udzielały chrześcijanom – poddanym sułtana. W wielu przypadkach chrześcijanie ci otrzymywali paszporty europejskich państw w ramach zapewniania im ochrony przed ewentualnymi restrykcjami ze strony władz osmańskich. Rodziło to podejrzenia muzułmanów o podwójną lojalność ich sąsiadów-chrześcijan. Ingerencja państw europejskich kładła się w ten sposób cieniem na reformy w państwie, prowadzone według europejskich wzorców i powodowała, że nie miały one szerokiego poparcia społecznego²².

Ingerencja mocarstw zachodnich w sprawy imperium była oczywista także w przypadku osiedlania się Żydów w Palestynie – wówczas części państwa Osmanów. Szczególnie aktywna była w tym względzie Wielka Brytania. Brytyjczycy już od 1837 r. zachęcali Żydów do osiedlania się w Palestynie, chcąc w ten sposób zrównoważyć wpływy Francji i Rosji. Francja występowała bowiem w Palestynie jako protektor chrześcijan maronitów, a Rosja – chrześcijan prawosławnych. W 1847 r. Londyn zaproponował, że roztoczy ochronę nad Żydami z Rosji, jeśli ci zdecydują się na przyjazd do Palestyny, ale plan został odrzucony przez stronę rosyjską²³. Przeszkodą dla realizacji planów brytyjskich było również stanowisko Sambułu. Władze osmańskie nie zgadzały się na masową imigrację nie tylko Żydów, ale jakiegokolwiek innej grupy religijnej lub etnicznej, tłumacząc, że mogłoby to zachwiać układ między wspólnotami na danym terenie. Jednocześnie zezwalano na osiedlanie się pojedynczym osobom lub rodzinom. Mimo tych ograniczeń, Ży-

²¹ R. H. Davison, *Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century*, „American Historical Review” 1954, No. 59, s. 844-864.

²² D. Chatty, *Displacement and Dispossession...*, s. 58; E. J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, London 2005, s. 66-67. Nie bez znaczenia była także aktywność zachodnich misjonarzy chrześcijańskich, którzy, biorąc w obronę grupy skazane na asymilację, próbowali jednocześnie je schryścianizować. Przykładem w tym względzie mogą służyć losy jezydów w imperium osmańskim w latach panowania Abdüla Hamida II; zob.: J. S. Guest, *Survival Among the Kurds. A History of the Yezids*, London-New York 1993, s. 132-136.

²³ D. Chatty, *Displacement and Dispossession...*, s. 74, przyp. 38.

dzi napływali do Palestyny, a przełomem w tym procesie było uzyskanie w 1891 r. przez grupę 60 osób wiz wjazdowych w konsulacie osmańskim w Odessie. W następnych latach do Palestyny przybywały kolejne grupy Żydów, a imigracja żydowska nabierała coraz bardziej wyraźnego narodowego charakteru. Władze osmańskie już w 1877 r. stwierdziły z zaniepokojeniem, że kolonie żydowskie w Jaffie i St Jean d'Acree izolują się na tle religijno-etnicznym od pozostałej ludności regionu oraz że integrują się z nimi inne osady zamieszkałe przez Żydów²⁴. Proces imigracji Żydów o podłożu narodowym uwidocznił się zwłaszcza po kongresie syjonistycznym w Bazylei w 1897 r. Na początku XX w. w Jerozolimie większość mieszkańców stanowili już Żydzi²⁵.

Po tym, jak do imperium zaczęły napływać europejskie oświeceniowe idee narodu, proces rozpadu systemu milletów stał się nieodwracalny. Według Anthony'ego D. Smitha, rodzeniu się samoświadomości etnicznej sprzyjają 4 procesy: reformowanie religii, zapożyczenia kulturowe, coraz szersza partycypacja polityczna oraz mitologizacja przeszłości własnej wspólnoty²⁶. Wszystkie te procesy odegrały swoją rolę w narodzinach narodów Bliskiego Wschodu. W miarę kształtowania się wśród mniejszości religijnych na Bałkanach i Bliskim Wschodzie myśli o ich odrębności etnicznej i narodowej, narastały również konflikty z muzułmańską większością. W rezultacie tych konfliktów doszło do wojen, masowych przemieszczeń i wysiedleń ludności, a w końcu – do ludobójstwa. Pierwszym konfliktem na tym tle było powstanie serbskie w latach 1815–1817, w które zaangażowana była Rosja i które zakończyło się uzyskaniem przez Serbów autonomii w ramach państwa osmańskiego²⁷. Kolejny konflikt to wojna o niepodległość Grecji w latach 1821–1829. Już w pierwszym roku jej trwania straciło życie ok. 25 tys. muzułmanów, którzy mieszkali na południu Grecji²⁸. W drugiej połowie XIX w. doszło jeszcze poważniejszych zaburzeń na tle etniczno-religijnym. Najpierw w latach 1875–1876 serbscy narodowcy wznieśli powstanie antyosmańskie w Bośni. Wkrótce po tym, w 1876 r., podobne powstanie wybuchło w miastach Bułgarii. Zostało ono stłumione przez wojsko osmańskie i pociągnęło za sobą śmierć ok. 1 tys. muzułmanów oraz do 12 tys. chrześcijan. Wszyscy oni zginęli w masakrach²⁹.

W 1877 r. wybuchła wojna rosyjsko-turecka, która zakończyła się dwa lata później na mocy postanowień kongresu berlińskiego. W trakcie tej wojny doszło do kolejnych masakr i wysiedleń na tle etnicznym: w Bułgarii zginęło ok. 262 tys.

²⁴ *Ibidem*, s. 75, przyp. 39. W 1909 r. imigranci żydowscy zaczęli budować na przedmieściach Jaffy, głównego portu osmańskiej Palestyny, odrębne osiedle, przyszły Tel Awiw, miejsce zamieszkania wyłącznie żydowskiej ludności; zob.: J. Lassner, S. Ilan Troen, *Jews and Muslims in the Arab World...*, s. 76.

²⁵ M. Kerr, *The Changing Political Status of Jerusalem*, [w:] *The Transformation of Palestine: Essays on the Origin and Development of the Arab-Israeli Conflict*, red. I. Abu-Lughod, Evanston 1971.

²⁶ A. D. Smith, *National Identity*, Reno–Las Vegas–London 1991, s. 21, 62.

²⁷ D. Chatty, *Displacement and Dispossession...*, s. 69–70.

²⁸ Władze osmańskie odpowiedziały na to masakrą ludności greckiej na wyspie Kios; zob.: J. McCarthy, *The Ottoman People...*, s. 45.

²⁹ *Ibidem*, s. 48.

muzułmanów, a ponad 500 tys. zostało wysiedlonych do innych części imperium. Muzułmanów zabijali bułgarscy narodowcy, chłopci i rosyjscy kozacy. W podobny sposób w Bośni w czasie wojny zginęło ok. 250 tys. muzułmanów, czyli 35% ich populacji. W każdym przypadku dochodziło do ingerencji obcego mocarstwa – głównie Rosji. Po zakończeniu wojny, na mocy układów zawartych w San Stefano i Berlinie, imperium osmańskie straciło część terytoriów na Bałkanach. Ludność turecko-muzułmańska zamieszkująca te terytoria musiała je opuścić. Wysiedlonych zostało w rezultacie ok. 1 mln osób³⁰.

Ten sam scenariusz mordowania mieszkańców kilku wiosek dla uzyskania efektu demonstracyjnego i zmuszenia pozostałej ludności do ucieczki, stosowały wojska bułgarskie, serbskie, greckie i macedońskie wobec ludności muzułmańskiej w czasie wojen bałkańskich lat 1912–1913. Nacjonalistyczne elity Serbii, Grecji i Bułgarii stały na stanowisku, że Bałkany muszą być oczyszczone z ludności osmańskiej. W 1913 r., kiedy mieszkańcy Kosowa wznieśli bunt przeciwko wojskom serbskim, doszło do pogromów i masowych wysiedleń. Pod koniec tych wojen na Bałkanach pozostało ok. 1,4 mln muzułmanów. Około 632 tys. muzułmanów zginęło, 414 tys. uciekło do Anatolii, a część nawet do Syrii. W latach 1921–1926 następne 400 tys. muzułmanów zostało deportowanych z Bałkanów do Turcji³¹.

Poczucie odrębności etniczno-narodowej narastało zarówno w opozycji niemuzułmanów do muzułmanów, jak i muzułmanów-Arabów do muzułmanów-Turków, a także Arabów-muzułmanów i Arabów-chrześcijan do niemuzułmanów. Przykładem może być nacjonalizm palestyński, który rodził się zarówno wśród Arabów-muzułmanów, jak i Arabów-chrześcijan w opozycji do muzułmanów-Turków, ale przede wszystkim do syjonistów – narodowców żydowskich³².

Niemniej napięcia na tle etnicznej odrębności na Bliskim Wschodzie były stosunkowo łagodne w stosunku do tych na Bałkanach – głównie z tego względu, że lokalne elity najczęściej wyznawały islam i pochodziły ze środowiska tych notabli osmańskich, którzy byli kiedyś wysyłani ze Stambułu na służbę do arabskich prowincji. Środowiska te z reguły nie kwestionowały zwierzchności sułtana, ale wykorzystywały momenty słabości władz centralnych, aby wywalczyć dla siebie jak najwięcej przywilejów. W rezultacie wielu notabli arabskich, a wraz z nimi ich klienci, cieszyło się dużą samodzielnością³³. Jednak i tu istniała wzajemna niechęć, którą pogłębiał lekceważący stosunek władz osmańskich do ludności miejscowej – arabskiej, traktowanej jako nieoświecona masa, znajdująca się na niższym niż Osmanowie poziomie rozwoju cywilizacyjnego³⁴.

³⁰ *Ibidem*; D. Chatty, *Displacement and Dispossession...*, s. 73–74.

³¹ J. McCarthy, *The Ottoman People...*, s. 59–60.

³² J. Lassner, S. Ilan Troen, *Jews and Muslims in the Arab World...*, s. 74.

³³ D. Quataert, *The Ottoman Empire...*, s. 49–50.

³⁴ A. L. Tibawi, *A Modern History of Syria...*, s. 159.

Natomiast w Syrii, w której część ludności arabskiej wyznawała chrześcijaństwo, doszło do poważnych napięć w stosunkach z władzami. W lipcu 1860 r. w Damaszku, gdzie mieszkało od 10 tys. do 12 tys. chrześcijan, ludność muzułmańska zaczęła atakować dzielnice chrześcijańskie i zabijać jej mieszkańców. Według różnych źródeł, życie straciło od 2 tys. do 5 tys. Arabów-chrześcijan. U podłoża tych wydarzeń leżała rywalizacja o wpływy gospodarcze, ale formą jej wyrażenia stały się uprzedzenia religijne: przywódcy wspólnot muzułmanów-Arabów zaczęli podburzać współwyznawców przeciwko chrześcijanom-Arabom jako niewiernym, wyrażając „przy okazji” swoją niechęć do reform tanzimatu wprowadzonym przez władze osmańskie³⁵. W rezultacie poczucie odrębności religijnej zaczęło wśród Arabów-chrześcijan przeradzać się w poczucie odrębności etnicznej wobec władz osmańskich, odpowiedzialnych za masakrę z 1860 r.³⁶ Był to jednocześnie początek rodzenia się poczucia wspólnoty między Arabami-muzułmanami i Arabami-chrześcijanami na bazie jednego języka, etniczności i terytorium³⁷.

W latach 1910–1911 w prowincjach arabskich doszło do poważnych wystąpień przeciwko rządowi, zwłaszcza w Syrii, na terenie dzisiejszej Jordanii. Przyczyną tych zaburzeń były próby umocnienia centralnej władzy przez nowe, młodotureckie władze, a więc większego podporządkowania prowincji Stambułowi. Protestowali głównie lokalni notabie, którzy nie chcieli ścisłego nadzoru władz centralnych. Władze te z kolei nie były na tyle silne, aby narzucić notablom swoją wolę. Ci ostatni czuli się oszukani – rewolucja młodoturecka głosiła hasła wolności, a tymczasem Stambuł próbował ograniczyć swobody prowincji. W czasie I wojny światowej brak zaufania władz osmańskich do ludności arabskiej uwidocznił się w całej pełni. Gubernatorem Syrii został w 1915 r. Dżamal Pasza, jeden z przywódców Komitetu Jedności i Postępu. Pod jego rządami ci mieszkańcy prowincji, którzy sympatyzowali z Francją lub Wielką Brytanią, zostali poddani represjom. W pamięci zapisał się szczególnie 21 sierpnia 1915 r., kiedy za sprzyjanie krajom ententy w Bejrucie powieszono 11 lokalnych przywódców, w tym 10 muzułmanów, W tym czasie powieszono także publicznie duchownego maronickiego uznanego za frankofona. Przystąpiono również do wysiedlania osób, które podejrzewano, że nie są wystarczająco lojalne wobec władz. Ogółem wysiedlono wówczas do Anatolii ok. 5 tys. mieszkańców Syrii. Natomiast po wybuchu w czerwcu 1916 r. antyosmańskiego powstania szeryfa Mekki Husajna, ciosy spadły także na tych Arabów, którzy poparli ruch. W jesieni 1916 r. w Damaszku powieszono publicznie kilkanaście osób za sprzyjanie Husajnowi³⁸.

³⁵ P. S. Houry, *Urban Notables and Arab Nationalism. The Politics of Damascus 1860–1920*, Cambridge 1983, s. 23.

³⁶ A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Cambridge 2007, s. 279; G. Krämer, *Moving Out of Place...*, s. 220.

³⁷ A. L. Tibawi, *A Modern History of Syria...*, s. 159.

³⁸ H. Kayali, *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918*, Berkeley 1997, s. 108–109, 192–193, 198–199.

Poczucie narodowej odrębności od innych grup wyznaniowych zaczęło się również rodzić wśród Ormian – wyznających chrześcijaństwo. Według spisu powszechnego z 1897 r., w imperium osmańskim mieszkało ok. 1,125 mln Ormian, co stanowiło ok. 5–6% całej populacji (ok. 21 mln)³⁹. Ormianie byli rozproszeni po całym Imperium, jedynie w rejonie jeziora Wan stanowili od 25 do 30% miejscowej populacji. Mieszkali w Anatolii od stuleci i odgrywali ważną rolę w handlu, rzemiośle i administracji państwowej. W miarę postępującej ekspansji Rosji na Kaukazie, Ormianie stali się jednak przedmiotem rywalizacji rosyjsko-osmańskiej. Nastroje narodowe wśród osmańskich Ormian pobudzała nadzieja na pomoc Rosji w utworzeniu państwa ormiańskiego. W wojnach lat 1855 i 1877 osmańscy Ormianie opowiedzieli się za Rosją i dziesiątki tysięcy spośród nich musiało uciekać z Anatolii wraz z wycofującymi się wojskami rosyjskimi. W latach 80. XIX w. powstały ormiańskie partie narodowe, które liczyły na to, że Rosja pomoże im utworzyć państwo na wzór Bułgarii⁴⁰. Między osmańskimi Ormianami a władzami imperium narastała nieufności i już na przełomie wieku XIX i XX zaczęło dochodzić do aktów przemocy wobec Ormian. W latach 90. XIX w. władze były już tak nieufne wobec Ormian, że nakazały inwigilację środowiska inteligencji ormiańskiej⁴¹. Doszło do masakr ludności ormiańskiej, które miały miejsce w latach 1895–1896, 1908, 1909 i 1912. W tym ostatnim roku Ormian zaatakowała ludność muzułmańska, która musiała opuścić Macedonię w następstwie trwającej tam wojny⁴². Do największej tragedii doszło jednak po wybuchu I wojny światowej. W 1915 r. władze osmańskie zarządziły przymusową ewakuację Ormian ze wschodniej Anatolii, gdzie otwarty został front rosyjsko-osmański i zmusiły ormiańską ludność cywilną do przemieszczenia się na arabski Bliski Wschód. W trakcie marszu na miejsce przeznaczenia zginęło z głodu, wycieńczenia oraz prześladowań od 600 tys. do 1,2 mln Ormian⁴³.

Wielkie cierpienia i straty w ludziach przyniosła również turecka wojna o niepodległość w latach 1919–1922. Toczyła się ona w zachodniej części Anatolii między wojskami tureckimi a greckimi, które za przyzwoleniem Francji i Wielkiej Brytanii zajęły rejon Izmiru w celu przyłączenia go do Grecji. Grecy musieli ostatecznie ewakuować się z Izmiru 9 września 1922 r., po czym podpisany został układ w Lozannie, który był wielkim zwycięstwem tureckich narodowców, walczących o wyzwolenie Anatolii spod okupacji i wpływów Wielkiej Brytanii i Francji. W wyniku tej wojny w zachodniej Anatolii życie straciło jednak ok. 1,2 mln muzułmanów i ok. 313 tys. Greków⁴⁴.

³⁹ S. Shaw, E. K. Shaw, *History of the Ottoman Empire...*, s. 201.

⁴⁰ J. McCarthy, *The Ottoman People...*, s. 68.

⁴¹ *The Armenian Genocide. Cultural and Ethical Legacies*, red. R. Hovannisian, New Brunswick 2008, s. 375.

⁴² D. Chatty, *Displacement and Dispossession...*, s. 83.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 86.

Nowe strategie przetrwania

Formalnie system milletów zaczął rozpadać się wraz z upadkiem imperium osmańskiego po I wojnie światowej. W Anatolii, gdzie narodziło się nowe państwo tureckie i gdzie przystąpiono pod kierownictwem Mustafy Kemala do gruntownych reform, odejście od systemu milletów było radykalne. Wszyscy mieszkańcy państwa stali się z punktu widzenia prawa równoprawnymi obywatelami i musieli podporządkować się ustawodawstwu państwowemu. Samo prawo, w tym i rodzinne, uległo zeświecczeniu. Małżeństwa zawierane przed wspólnotowymi sądami religijnymi były traktowane jako nieważne. Wszystkie symbole religijne zostały usunięte ze sfery publicznej⁴⁵. W innych częściach byłego imperium, gdzie również rodziły się nowe państwa, system milletów odchodził w przeszłość stopniowo. W Egipcie na przykład władze respektowały postanowienia sądów wspólnotowych, w tym i szariackich, jeszcze do 1955 r.⁴⁶ Jednak nawet w takich przypadkach sytuacja mniejszości była inna niż pod rządami sułtanów. Wszędzie elity nowych państw głosiły idee narodu i narodowego państwa. W Egipcie ideologia narodowa, którą szerzyła muzułmańska elita państwa egipskiego po 1919 r., podkreślała, że „religia jest dla Boga, a ojczyzna – dla wszystkich”. To oznaczało, że mieszkańcy Egiptu niebędący muzułmanami mieli być traktowani na równi z muzułmanami i że powinni mieć dostęp do wszystkich stanowisk w państwie. Jednak polityka ta nie była konsekwentna, gdyż władze Egiptu jednocześnie mówiły o istnieniu „większości” i o „mniejszościach”, co praktycznie oznaczało, że nowy system był mniej przejrzysty niż poprzedni⁴⁷.

Po 1918 r. mniejszości etniczno-religijne na Bliskim Wschodzie wybierały różne strategie przetrwania w środowiskach zdominowanych przez sunnicką albo szyicką większość muzułmańską.

a) polityczny kwietyzm

Jedną ze strategii przetrwania był polityczny kwietyzm. Sprowadzała się ona do zachowywania politycznego milczenia i liczenia na to, że władze reprezentujące większość muzułmańską pozostawią daną mniejszość w spokoju i pozwolą zachować tożsamość oraz prowadzić bez przeszkód działalność gospodarczą. Taką strategię przyjęli Ormianie i Grecy w Stambule po wojnie grecko-tureckiej w latach 1922–1923, bahaiści i Ormianie w Iranie oraz Żydzi w krajach arabskich poza Palestyną.

W 1918 r. w Stambule znalazło się ok. 400 tys. uchodźców greckich i ormiańskich, co w połączeniu z miejscową ludnością ormiańską i grecką tworzyło duże skupiska tych narodowości. W tym czasie w mieście znajdowały się wojska alianckie, co stanowiło dla Ormian i Greków gwarancję bezpieczeństwa. Pomimo

⁴⁵ E. J. Zürcher, *Turkey...*, s. 173, 187.

⁴⁶ J. Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry...*, s. 37.

⁴⁷ *Ibidem*.

tego, wspólnoty te, zwłaszcza ormiańska, postępowały bardzo ostrożnie i były powściągliwe w wyrażaniu ambicji politycznych. Ormianie zaczęli wydawać swoje gazety i uruchomili własne szkolnictwo, ale nie podnosili żadnych spraw politycznych, szczególnie idei Wielkiej Armenii. Kiedy w 1921 r. alianci opuścili Stambuł, ostrożność wspólnoty ormiańskiej jeszcze wzrosła, np. Zaven Effendi, patriarcha Kościoła ormiańskiego, przyjął stanowisko, że należy zapomnieć o przeszłości i żyć w pokoju z Turkami⁴⁸.

Mniejszością, która starała się ukryć swoją tożsamość w celu przetrwania byli bahaści w Iranie. Bahaizm narodził się w XIX w. za sprawą Bahallaha, który podjął nauki Baby i zaczął głosić ideę jedności duchowej całego świata. W 1849 r. zwolennicy Baby liczyli od 50 tys. do 100 tys. osób. Na początku XX w. liczebność bahaistów – jak w II połowie XIX w. zaczęto określać zwolenników idei Baby – wzrosła do ok. 200 tys. Kler szyicki traktował ich jako heretyków i niebezpieczny kanał napływu do Iranu idei zachodnich, w szczególności równości kobiet. Po dojściu do władzy w Iranie Rezy Chana w połowie lat 20. XX w., idee narodu irańskiego stały się ideologią państwową i były propagowane w szkołach, urzędach państwowych i instytucjach kulturalnych. Władzom chodziło o ograniczenie w ten sposób roli kleru szyickiego w polityce kraju. Dla bahaistów oznaczało to najpierw pogorszenie ich sytuacji. Podkreślana była bowiem jedność w oparciu o historię, a nie podziały religijno-etniczne. Potem bahaizm został zabroniony, a jego wyznawcy zepchnięci na margines życia publicznego. Bahaści zeszli ze swoją wiarą do głębokiego podziemia i przestali angażować się w jakiegokolwiek działania polityczne. Ich przywódcy religijni zakazali im wstępować do partii politycznych, brać udziału w zgromadzeniach politycznych, kandydować na stanowiska polityczno-państwowe, współpracować z innymi organizacjami religijnymi o charakterze politycznym. Jediną sferą publiczną, w której bahaści mogli działać i gdzie władze akceptowały ich obecność, była służba wojskowa⁴⁹.

Pod koniec swoich rządów, aby zdobyć poparcie, Reza Pahlavi zapewnił mniejszościom większe przywileje. W oficjalnej ideologii nadal propagowana była narodowa jedność, ale dostrzegano też wielość elementów składających się na naród. Władze patrzyły łaskawszym okiem na aktywność ekonomiczną tych mniejszości. Wiele rodzin bahaistów na tym skorzystało i dorobiło się wielkich majątków. Do takich należeli przedsiębiorcy Habib Sabet i Hozhabr Yazdani. Jednak bahaści nadal unikali angażowania się w politykę. Oceniano, że w 1978 r. ich wspólnota liczyła ok. 90 tys. członków, a kolejnych 200 tys. sympatyzowało z nimi, nie deklarując wszakże tego w otwarty sposób. Po dojściu do władzy ajatollaha Chomeiniego w 1979 r. zmieniła się ideologia państwa. Teraz jako podstawę tożsamości mieszkańców Iranu eksponowano islam. Oznaczało to pogorszenie sytuacji takich mniejszości, jak zoroastrianie i bahaści. W niedługim czasie po

⁴⁸ N. Bilge Criss, *Istanbul under Allied Occupation 1918–1923*, Leiden 1999, s. 29, 37, 47.

⁴⁹ J. R. I. Cole, *Minority and Nationalism in Contemporary Iran*, [w:] *Nationalities and Minority Identities in Islamic Societies*, red. M. Shatzmiller, Montreal 2005, s. 134–136.

zmianie w Iranie władzy doszło do pogromów. Dzielnice zamieszkałe przez bahaistów zostały splądrowane, a ich dobra skonfiskowane. Ich przeciwnicy znaleźli, m.in. listę członków wspólnoty w Iranie, która umożliwiła wyeliminowanie przywódców wspólnoty. W latach 1979–1989 ok. 200 osób ze środowiska bahaistów zostało zabitych lub uwięzionych⁵⁰.

Znawcy tematu, jak Ofra Bengio i Gabriel Ben-Dor, wyróżniają dwa typy mniejszości na Bliskim Wschodzie w XX w.: mniejszości zgrupowane (*compact*) i mniejszości rozproszone (*diffuse*). Do pierwszej zaliczyli Druzów, Kurdów i maronitów, a do drugiej, m.in. chrześcijan prawosławnych w Syrii i Libanie⁵¹.

Wspólnotą rozproszoną do pewnego momentu byli również Żydzi, ale zaczęli budować swoje państwo i kiedy ono powstało – ci, którzy byli rozproszeni na terenach od Maroka do Jemenu, przesiedlili się do Izraela. Część z nich dobrowolnie, część dlatego, że musiała uciekać z miejsc swojego dotychczasowego zamieszkania. Przed powstaniem w 1948 r. Państwa Izrael, w krajach arabskich mieszkało ok. 900 tys. Żydów. Powszechnie stosowali strategię pozostawania w politycznym cieniu. To początkowo gwarantowało im względny spokój. Jednak wraz z narastaniem aktywności syjonistów w Palestynie, Żydzi mieszkający w innych krajach arabskich zaczęli spotykać się ze wzrastającą niechęcią, a po 1936 r. mnożyły się także przypadki ich prześladowań. W czerwcu 1941 r. w Bagdadzie doszło do krwawych pogromów. Wojna 1948 r. na Bliskim Wschodzie przyniosła kardynalną zmianę sytuacji. Pod wpływem narastającej wrogości do Żydów w związku z powstaniem Państwa Izrael i przegraną przez kraje arabskie wojną, zaczęli oni opuszczać kraje, w których mieszkali od dziesiątków stuleci. Sytuacja polityczna spowodowała, że w przypadku Żydów nie sprawdziła się strategia politycznego kwietyzmu.

Przykładem tragicznych losów Żydów bliskowschodnich może służyć Egipt. W 1948 r. w państwie tym mieszkało 75–80 tys. Żydów. Ok. 20 tys. z nich uważało się za rdzennych mieszkańców Egiptu, mówiło po arabsku i kultywowało arabsko-żydowską kulturę, sięgającą – według nich – okresu jeszcze z przed islamu⁵². Gudrun Krämer, autorka ważnej pracy o Żydach w Egipcie, *The Jews in Modern Egypt, 1914–1952*, uważa, że w czasie wojny sueskiej w 1956 r. w Egipcie mieszkało jeszcze ok. 55 tys. Żydów. Krämer pisze, że

problem żydowski w dziewiętnastowiecznej europejskiej postaci nie istniał w dwudziestowiecznym Egipcie. Żydzi byli prześladowani nie z powodu rasy lub religii, lecz z powodów politycznych. Egipcyscy Żydzi ani nie byli poddawani ciągłym prześladowaniom, ani nie żyli w doskonałej harmonii z innymi wspólnotami⁵³.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 137; E. Sanasarian, *Religious Minorities in Iran*, Cambridge 2000, s. 114–123.

⁵¹ O. Bengio, G. Ben-Dor, *Minorities in the Middle East: Theory and Practise*, [w:] *Minorities and the State in the Arab World*, red. O. Bengio, G. Ben-Dor, Boulder Co. 1999, s. 10–11.

⁵² J. Beinín, *The Dispersion of Egyptian Jewry...*, s. 2.

⁵³ G. Krämer, *The Jews In Modern Egypt, 1914–1952*, Seattle 1989, s. 234–235.

Między rokiem 1948 a 1952 z Egiptu wyjechało do Izraela z powodu nastrojów antysemickich i podejrzeń o sympatyzowanie z Izraelem ok. 16,5 tys. Żydów. O nastrojach społecznych może świadczyć fakt, że sam egipski premier Mustafa an-Nukraszi Pasza, publicznie wyrażał pogląd, iż „każdy Żyd jest potencjalnym syjonistą, a każdy syjonista – potencjalnym komunistą”. Władze państwowe nie zdołały zapobiec lokalnym atakom na ludność żydowską i same przeprowadzały aresztowania najważniejszych przedstawicieli społeczności żydowskiej. Sytuacja Żydów gwałtownie pogorszyła się po proklamowaniu 14 maja 1948 r. Państwa Izrael. Latem i jesienią 1948 r. doszło do zamachów bombowych na dzielnice żydowskie i karaimskie. W latach 1948–1951 dodatkowo 6 tys. egipskich Żydów wyjechało do innych krajów niż Izrael – Francji, Włoch i Anglii. Między 1951 a 1956 r. prawie 5 tys. egipskich Żydów wyjechało do Izraela i tyle samo do innych krajów. W 1954 r. władze egipskie „odkryły” plany „Operacji Susannah”, inspirowanej jakoby przez Izrael i mającej na celu destabilizację systemu politycznego w Egipcie. Natychmiast przeprowadzono aresztowania i zarządzone procesy. 31 stycznia 1955 r. dwie aresztowane osoby – Szmuel Azar i Mosze Marzuk – zostały stracone. To przyspieszyło emigrację Żydów z kraju. W latach 1957–1967 Egipt opuściło od 17 tys. do 19 tys. Żydów. W rezultacie w momencie wybuchu wojny w 1967 r. w kraju tym pozostało ok. 7 tys. osób narodowości żydowskiej.

To samo stało się z karaimami. W Egipcie na początku XX w. mieszkało od 15 tys. do 30 tys. karaimów. Ich obecność w Egipcie sięgała VIII w. – czasów Tulunidów (IX–X w.) i Fatymidów (X–XII w.) W 1948 r. ich liczebność spadła do ok. 5 tys., a ok. 40% z nich z nich wyjechało z Egiptu między październikiem 1956 r. a marcem 1957 r. z powodu wojny w strefie Kanału Sueskiego. Druga fala emigracji karaimskiej nastąpiła w latach 1960–1962 w związku z upaństwowieniem wielu sektorów gospodarki. W 1970 r. w Egipcie mieszkało już tylko ok. 200 karaimów⁵⁴.

b) strategia kameleona

Odmierna strategia sprowadzała się do działań pomniejszających rolę czynnika religijnego jako podstawy tożsamości i eksponowania innych elementów identyfikacji. W ten sposób członkowie wspólnot mniejszościowych mogli uniknąć niekorzystnych dla siebie sytuacji, wynikających z faktu bycia niemuzułmaninem. Takimi czynnikami identyfikacji wprowadzanymi na miejsce religii mógł być nacjonalizm lokalny lub regionalny albo solidarność klasowa. W latach 20. i 30. w krajach arabskich powstało wiele partii odwołujących się do tych czynników. Wśród tych partii były także komunistyczne, odwołujące się do solidarności mieszkańców państw bliskowschodnich w oparciu o bliskość klasową. Partie te miały wysoki odsetek członków niemuzułmanów⁵⁵. W Syrii miejscowi Arabowie wy-

⁵⁴ J. Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry...*, s. 3, 68–71, 88, 96–97, 180, 185.

⁵⁵ O tym zjawisku w Iraku i Syrii szeroko pisała H. Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq. The Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and its Communist, Ba'athists and Free Officers*, Princeton 1978.

znania prawosławnego eksponowali hasła nacjonalizmu syryjskiego i arabskiego, który wiązali z językiem, historią, terytorium, ale nie z wyznawaną wiarą. Najbardziej znaną partią, która odwoływała się do ideologii narodowej tego typu, była partia Baas. Jej założycielem był Michel Aflak, a wśród jej członków dominowali inni prawosławni Arabowie oraz Druzowie, Arabowie-ismailici, a zwłaszcza alawici (nusajryci) – mniejszości religijne lub przedstawiciele sekt muzułmańskich zwalczanych przez ortodoksję sunnicką. W przypadku Syrii koalicja, do której weszli także muzułmanie, przejęła władzę w państwie i zaczęła głosić ideologię narodową jako podstawę tożsamości mieszkańców kraju. Przywiązywanie do wiary, a wraz z nim i obyczajowość religijna, zostały zepchnięte na dalszy plan⁵⁶. W ten sposób mniejszości uniknęły dominacji większości muzułmańskiej, ale napięcia na tle podstawy tożsamości grupowej nie osłabły. W 1986 r. doszło do wielkiego wybuchu społecznego w mieście Hama, gdzie miejscowa ludność sunnicka wypowiedziała posłuszeństwo władzom centralnym, żądając m.in. wprowadzenia do przestrzeni publicznej islamu jako punktu odniesienia tożsamości mieszkańców Syrii⁵⁷. Również w 2011 r. w trakcie protestów przeciwko autorytarnym rządóm odzywały się głosy żądające większej swobody dla publicznego manifestowania wiary i obyczajowości religijnej, traktowanej jako podstawa tożsamości zbiorowej.

Świecki nacjonalizm miał być formą ochrony tożsamości religijnej także dla egipskich Koptów. Ta chrześcijańska wspólnota wywodzi się z rdzennych mieszkańców Egiptu jeszcze z czasów farańskich. Kościół koptyjski powstał w I wieku po Chrystusie, wiąże swoje początki z działalnością apostołską św. Marka i jest – według jego wyznawców – najstarszy w świecie. Szenuda III, obecny patriarcha tego Kościoła, jest w tradycji koptyjskiej 117. następcą św. Marka. Nie wiadomo dokładnie, ilu jest Koptów w Egipcie, według spisu z 1986 r. stanowili oni 6,3% ludności kraju. Na początku XXI w. ich liczebność oceniano ostrożnie na 4–7 mln osób. Sami Koptowie uważają, że państwowe statystyki zaniżają ich liczebność, aby w ten sposób pomniejszyć znaczenie ich wspólnoty i że faktycznie ludność koptyjska stanowi ok. 10% ludności Egiptu, czyli ponad 8 mln. Niewątpliwie jednak liczebność wspólnoty koptyjskiej zmniejszała się pod koniec XX w. z powodu emigracji, niższego w stosunku do muzułmanów przyrostu naturalnego oraz przechodzenia na islam. Oceniano, że Kościół koptyjski tracił rocznie ok. 6 tys. wiernych. Jednocześnie poza Egiptem mieszkało ponad 1 mln egipskich Koptów – głównie w Niemczech, USA i Australii⁵⁸.

⁵⁶ Pierwsza organizacja baasistowska kierowana była w 1959 r. przez 5-osobowy komitet, w którym było 3 alawitów i 2 ismailitów. W 1963 r., w momencie przejęcia władzy w Syrii, w komitecie tym zasiadało 5 alawitów, 2 ismailitów, 2 Druzów i 6 sunnitów: zob.: D. Roberts, *The Ba'ath and the Creation of Modern Syria*, London–Sydney 1987, s. 46, o ideologii s. 68–75.

⁵⁷ P. Seale, *Asad of Syria. The Struggle for the Middle East*, London 1990, s. 332–334.

⁵⁸ *General Census of Population and Housing, all Egypt, 1986*, cyt. za: E. J. Chitham, *The Coptic Community in Egypt: Spatial and Social Change*, Durham 1986; P. van Doorn-Harder, *Copts: Fully Egyptian, but for Tataroo?*, [w:] *Nationalism and Minority Identities...*, s. 24.

Uważa się, że poczucie tożsamości narodowej zaczęło rodzić się wśród Koptów za rządów Muhammada Alego (1805–1849) w związku z ich szerokim włączeniem się do służby państwowej. W ramach reform tanzimatu w latach 50. XIX w. Koptowie uzyskali, podobnie jak i inne mniejszości, prawo do szerszego udziału w życiu publicznym. Niektórzy z nich doszli do najwyższych stanowisk w państwie: Butros Ghali był premierem rządu egipskiego w latach 1908–1910, a Jusuf Wahba zajmował to samo stanowisko w latach 1919–1920. Koptowie walczyli ramię w ramię z muzułmanami przeciwko brytyjskiej okupacji Egiptu w 1919 r. W tych warunkach zrodziła się idea jednego społeczeństwa egipskiego i jednego egipskiego narodu.

Taką świecką koncepcję narodu prezentowała partia Wafd, najsilniejsza partia polityczna Egiptu do czasu przewrotu Wolnych Oficerów w 1952 r. Koptowie byli aktywnymi członkami Wafdu i zajmowali ważne stanowiska w administracji państwowej; byli tak pewni trwałości świeckiej orientacji w egipskiej polityce i tak pełni wiary w ideę narodu egipskiego, że świadomie zrezygnowali z wprowadzenia do konstytucji Egiptu w 1923 r. zapisu o ich ochronie jako mniejszości religijnej. Ta sama konstytucja mówiła jednak, że islam jest religią państwową, ale wówczas traktowano to jako akt czysto symboliczny, niemający znaczenia w sytuacji, kiedy wszystkich łączyła wizja przyszłości politycznej. Pokolenie Egipcjan z tamtego okresu wspomina powszechną jedność społeczeństwa oraz wzajemne zaufanie chrześcijan i muzułmanów, biorące się z przekonania, że wszyscy są obywatelami jednego państwa i że mają wspólny cel⁵⁹.

Jednak już w latach 30. sytuacja zaczęła się zmieniać. Jak zauważył Manuel Castells, „idea narodowa rodzi się w świadomości zbiorowej przez wspólne doświadczanie historii i budowanie wspólnej wizji przyszłości”. Samo istnienie jakiegoś etnosu, wyznającego jedną religię, mówiącego jednym językiem i mieszkającego na określonym terytorium nie tworzy jeszcze narodu i nie rodzi jeszcze myśli o istnieniu narodowego bytu.

Taką myśl rodzi dopiero wspólne doświadczanie historii i wspólna wizja przyszłości. To zbiorowe doświadczenie rodzi narrację oraz pamięć, która staje się punktem odniesienia nowych wspólnych doświadczeń⁶⁰.

Historia stosunków muzułmańsko-chrześcijańskich w Egipcie w XX w. potwierdza powyższe obserwacje. Powstałe w 1928 r. Bractwo Muzułmańskie zaczęło propagować wizję przyszłości, która nie odwoływała się do tożsamości egipskiej, ale do specyficznej interpretacji islamu; wizja ta nie mówiła o narodzie egipskim, lecz o ummie muzułmańskiej – wspólnocie światowej złączonej religią. W tej wizji wyznawcy innych religii byli na marginesie społeczeństwa i mogli być co najwy-

⁵⁹ S. S. Hasan, *Christians versus Muslims in Modern Egypt: The Century-Long Struggle for Coptic Equality*, Oxford–New York 2003, s. 32–53.

⁶⁰ M. Castells, *The Information Age: Economy, Society, and Culture*, vol. 2: *The Power of Identity*, Malden 1997, s. 29, 51.

żej tolerowani. W życiu codziennym idee Bractwa Muzułmańskiego pobudzały niechęć mas muzułmańskich do Koptów, którzy byli widoczni na wysokich stanowiskach państwowych i których zaczęto obarczać odpowiedzialnością za wszelkie bolączki społeczne. W polityce masy zaczęły zwracać się ku populistycznemu islamizmowi, który negował świecką ideologię Wafdu, a wraz z nią i miejsce Koptów w życiu publicznym⁶¹.

Sytuacja Koptów pogorszyła się pod rządami Nasera (1952–1970). Nowy przywódca państwa głosił idee narodu arabskiego i arabskiego socjalizmu. Koptowie, potomkowie ludności z czasów Egiptu faraonów, nie czuli się Arabami. Ich pozycja ekonomiczna została mocno nadszarpnięta przez politykę upaństwowienia gospodarstw rolnych oraz drobnych i średnich przedsiębiorstw, którą wprowadził rząd naserowski w ramach budowania socjalizmu arabskiego. Wspólnota koptyjska straciła w rezultacie ok. 75% swojego majątku, w związku z czym zamknięto wiele szkół koptyjskich, a większość kościołów i klasztorów koptyjskich popadła w ruinę. Kiedy prezydent Sadat wypuścił na wolność część radykalnych islamistów, wtrąconych do więzień przez jego poprzednika, Koptowie znaleźli się w sytuacji krytycznej. Byli teraz atakowani przez radykalnych islamistów, którzy oskarżali ich o to, że kultywując swoje tradycje religijne, prowokują muzułmanów i chcą ich odciągnąć od wiary. Oskarżano ich nawet o próbę rozbicia Egiptu na dwie części i chęć utworzenia własnego państwa. W czasie rządów Mubaraka (1981–2011) władze nie wysuwały już tak ostrych oskarżeń i próbowały pozyskać przychylność Koptów, rozumiejąc, że narastająca aktywność radykalnego islamizmu zagraża jednności narodu. Jednak nie zdołały ochronić Koptów i ich majątku przed kolejnymi atakami, co pogłębiło wśród egipskich chrześcijan poczucie zepchnięcia na margines życia społecznego i chęć wyemigrowania z Egiptu⁶².

c) budowanie swojego państwa

Strategię stworzenia swojego państwa wybrało kilka mniejszości – maronici w Libanie, Asyryjczycy w Iraku, Żydzi oraz Kurdowie⁶³. W przypadku Asyryjczyków i Kurdów próby w tym zakresie zakończyły się niepowodzeniem. W dwóch pozostałych przypadkach pożądane państwo co prawda powstało, ale nie wszystkie sprawy z tym związane zostały rozwiązane po myśli mniejszości.

Maronici to członkowie Kościoła, który powstał w VII w. i nawiązywał do nauk św. Marona, żyjącego w wieku IV, a następnie – do herezji monoteletyzmu. Maronici mieszkali w rejonie Gór Libanu, który w czasach osmańskich był sandżakiem – oddzielną jednostką administracyjną z ludnością liczącą w 1914 r. ok. 400 tys. osób. Prawie 80% mieszkańców tego sandżaku było chrześcijanami, a pozostała część muzułmanami. Wśród chrześcijan przeważali maronici, którzy stano-

⁶¹ P. van Doorn-Harder, *Copts...*, s. 35.

⁶² *Ibidem*, s. 26–28.

⁶³ Na temat jezydów, Asyryjczyków i innych mniejszości w Iraku zob.: *Niemuzułmańskie mniejszości Iraku*, red. M. Abdalla, Poznań 2008.

wili zarazem ok. 60% całej ludności sandzaku. Po I wojnie światowej maronici nie poparli planów Fajsala dotyczących utworzenia królestwa Wielkiej Syrii i zaczęli domagać się dla Libanu niepodległości. Na konferencji pokojowej w Paryżu ich żądania przedstawiła delegacja patriarchy maronickiego Iljasa Butrusa al-Huwajjika. Francja uznała, że wspólnota maronicka najlepiej będzie dbać o interesy francuskie w regionie i 10 listopada 1919 r. prezydent G. Clemenceau wysłał do patriarchy maronickiego list z zapewnieniami o poparciu Francji dla planu utworzenia Libanu. Władze francuskie uwzględniły przy tym wszystkie żądania terytorialne maronitów, w rezultacie czego powstała znacznie większa jednostka niż ta, która istniała w okresie osmańskim. Było to ważne o tyle, że na terenach przyłączonych do regionu Gór Libanu chrześcijanie stanowili zaledwie jedną trzecią ludności. W samym regionie Gór Libanu po I wojnie światowej już tylko 55% mieszkańców było chrześcijanami, a sami maronici stanowili tylko ok. 30%. Drugą pod względem liczebności była wspólnota sunnicka, która obawiała się dominacji maronitów w nowym państwie i uważała, że jej interesy byłyby lepiej zabezpieczone, gdyby Liban został częścią Syrii⁶⁴.

W przypadku libańskich maronitów tożsamość narodowa była nierozdzielnie związana z religią i religijną tożsamością. Kościół maronicki połączył się jeszcze w czasie wypraw krzyżowych w XII w. unią z Rzymem i był postrzegany jako część chrześcijaństwa zachodniego. Sami maronici podkreślali, że są rdzennymi mieszkańcami Libanu i mieli silne poczucie odrębności od muzułmanów, którzy przybyli na te tereny później. Ponieważ muzułmanie libańscy byli Arabami, w świadomości maronitów ich odrębność religijna w stosunku do muzułmanów, była tożsama z odrębnością etniczną w stosunku do Arabów⁶⁵.

Maronici jako warstwa rządząca od początku zdani byli na wsparcie francuskiego patrona. Mimo przyjęcia w 1926 r. konstytucji, mandat francuski pozostawał w sile, a Liban nie był krajem suwerennym. Głównym problemem była integracja wspólnot religijnych w jedną polityczną zbiorowość. Sunnici nadal kwestionowali zasadność utworzenia państwa i nie chcieli współpracować z władzami mandatowymi. W 1936 r. Francuzi zgodzili się podpisać układ, którego treść zbliżona była do układu francusko-syryjskiego, podpisanego rok wcześniej. Układ przewidywał uzyskanie przez Liban niepodległości, jakkolwiek gwarantował Francji bezpieczeństwo jej interesów w tym kraju. W 1937 r. parlament wybrał prezydenta, którym został maronita. Ten wyznaczył muzułmanina-sunnitę na stanowisko premiera rządu. Jednocześnie przewodniczącym parlamentu został muzułmanin-szyita. Latem 1943 r. wprowadzono zasadę, że chrześcijanie i muzułmanie będą zasiadać w parlamencie w proporcji 6 do 5. Liczbę deputowanych do parlamentu pomnożono następnie przez 11. Także przy formowaniu rządu przyjęto zasadę obecności

⁶⁴ H. Cobban, *The Making of Modern Lebanon*, London 1987, s. 55–56, 62–65; K. Salibi, *A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*, London 1993, s. 26–27.

⁶⁵ P. S. Rowe, *Christian Groups in Lebanon and Egypt*, [w:] *Nationalism and Minority Identities...*, s. 86–87.

w jego składzie przedstawiciele poszczególnych wspólnot religijnych. Gabinety miały liczyć od 8 do 10 członków, spośród których 2 lub 3 miało być maronitami, a 2 lub 3 sunnitami. Pozostałe grupy religijne miały mieć po jednym reprezentancie. W ten sposób zapoczątkowana została tradycja podziału głównych stanowisk w państwie według kryterium religijnego. Tradycja ta została utrzymana do końca lat 80., kiedy została zakwestionowana przez szyitów ze względu na to, że maronici byli w tym czasie mniejszością⁶⁶.

Jednym z najbardziej skomplikowanych i tragicznych okazał się natomiast los Kurdów. Kurdowie mieszkali na początku XX w. w obrębie imperium osmańskiego, Persji oraz Rosji. Po I wojnie światowej mapa Bliskiego Wschodu uległa zasadniczej zmianie, a o jej kształcie zdecydowały państwa europejskie, które chciały utrzymać swoje interesy w tym regionie. Kurdowie nie byli tak zwartą wspólnotą, jak Koptowie w Egipcie, czy maronici w Libanie. Nie mieli jednego języka literackiego i posługiwali się dialektami, które można było przypisać do trzech grup językowych. Wyznawali też różne religie. Wprawdzie większość Kurdów wyznawała islam, ale części z nich była sunnitami, a część szyitami. Niektórzy z nich byli jezydami, inni – chrześcijanami i zorastrianami, a ok. 2 tys. rodzin w Iranie wyznawało judaizm.

Kształtowanie się świadomości narodowej uwarunkowane było silnymi podziałami plemiennymi i rodowymi, niemniej kurdyjskie elity społeczne wyrażały poczucie odrębności w stosunku do Osmanów oraz Persów i domagały się prawa do politycznego samostanowienia. W 1897 r. zaczęła się ukazywać pierwsza gazeta w języku kurdyjskim, na której łamach pisano o kulturze kurdyjskiej i o kurdyjskim narodzie. Na początku XX w. w Stambule zaczęła funkcjonować szkoła dla dzieci kurdyjskich, ale władze osmańskie zamknęły ją w 1905 r. W 1908 r. w As-Sulajmaniji powstało kilka klubów literackich i oświatowych. Na konferencji pokojowej w Paryżu w 1919 r. Kurdów reprezentowała delegacja kierowana przez Szarifę Paszę, który domagał się dla Kurdów prawa utworzenia państwa. Wcześniej, bo w 1880 r., szejk Obejdullah z prowincji Hakkari wypowiedział posłuszeństwo sułtanowi tureckiemu i ogłosił zjednoczenie osmańskiej i perskiej części Kurdystanu. Został jednak wkrótce pokonany i zesłany do Mekki. Dwa lata przedtem, tenże szejk Obejdullah napisał do jednego z dyplomatów brytyjskich, że istnienie narodu kurdyjskiego jest faktem, gdyż wszyscy przywódcy kurdyjscy są zjednoczeni i chcą żyć razem.

W trakcie rozmów pokojowych po I wojnie światowej zrodził się plan utworzenia państwa kurdyjskiego, ale ostateczne zwyciężyły interesy krajów ententy, które postanowiły podzielić Kurdystan osmański między Irak oraz Turcję, a pozostawić Kurdystan perski w granicach Persji. Decyzje w tej sprawie zapadły na konferencji w Lozannie w lipcu 1923 r., a 16 listopada tego samego roku Liga Narodów wytyczyła granicę między Turcją i Irakiem. Oznaczało to, że Kurdowie

⁶⁶ M. Johnson, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840–1985*, London–Atlantic 1986, s. 23–25, 119–120.

mieli być odtąd mieszkańcami pięciu państw – Turcji, Armenii, Persji, Iraku i Syrii – mieli pozostać obywatelami tych państw i być zdanymi na łaskę i niełaskę władz tych państw⁶⁷.

Powstanie szejka Obejdullaha w 1880 r. było sprzeciwem wobec prób porządkowania przez Stambuł prowincji w ramach reform tanzimatu. Służąca tym próbom ideologia mówiła o jedności muzułmanów i potępiała podziały etniczno-plemienne. W państwie tureckim, które powstało po 1919 r., przyjęta została inna ideologia. Mówiła ona o narodzie tureckim i definiowała go w kategoriach świeckich, ale odmawiała mniejszościom etnicznym eksponowania swojej odmienności. Podobne tendencje uwidoczniły się w Iraku i Iranie. W Turcji i Iraku założenia te wymierzone były głównie przeciwko Kurdom. Ich powstanie przeciwko władzom nowego państwa tureckiego, które wybuchło w 1925 r. w Dżarbakirze, zostało bezwzględnie zgniecione, a jego przywódca szejk Said – publicznie powieszony. Losy Kurdów w kolejnych dekadach XX w. okazały się tragiczne. Władze tureckie prowadziły politykę, która sprowadzała się do asymilowania Kurdów w społeczeństwie tureckim przez osłabianie i rozbijanie struktur plemiennie-rodowych, kooptowania przywódców plemiennych do instytucji państwa tureckiego w celu kontroli niepokornej ludności oraz rozbijania jedności Kurdów przez podburzanie jednych grup przeciwko drugim. Podobną politykę prowadziły władze Iraku i Iranu. We wszystkich tych państwach rodziła ona sprzeciw i prowadziła do powstań zbrojnych, które były tępięne z całą bezwzględnością. Towarzyszyły temu okrucieństwa, mordy i ogromne cierpienia ludności kurdyjskiej⁶⁸.

Podsumowanie

Na początku XX w. Bliski Wschód był zdecydowanie muzułmański i taki pozostał do naszych dni. W 1990 r. proporcje liczebności poszczególnych wyznań były podobne do tych z początku XX w. Chrześcijanie stanowili ok. 3–4% populacji i mieszkali głównie w Egipcie, Syrii, Libanie i Palestynie. Żydzi stanowili ok. 1% mieszkańców Bliskiego Wschodu, jakkolwiek jeśli na początku XX w. byli rozproszeni po całym regionie, to później opuścili kraje arabskie i przenieśli się albo do Izraela, albo poza region.

Wiek XX przyniósł głęboką modernizację organizacji politycznej ludności Bliskiego Wschodu. Jej nową formą było państwo narodowe. Dla mniejszości etniczno-religijnych był to fakt z jednej strony korzystny, gdyż odsuwał czynnik różnicowania religijno-etnicznego na dalszy plan i eliminował dominację jednej

⁶⁷ Zob.: A. Grgies, *Sprawa kurdyjska w XX w.*, Warszawa 1997, s. 13–23; N. Entessar, *Kurdish Ethnonationalism*, Boulder–London 1992, s. 5, 81–82. Szeroko na ten temat: D. McDowall, *A Modern History of the Kurds*, London–New York 1997; L. Dziegiel, *Węzeł kurdyjski: kultura, dzieje, walka o przetrwanie*, Kraków 1992.

⁶⁸ M. Hakan Yavuz, *Kurdish Nationalism in Turkey*, [w:] *Nationalism and Minority Identities...*, s. 233; K. Lalik, *Kurdystan iracki u progu XXI wieku*, Kraków 2009.

większościowej wspólnoty nad pozostałymi. Z drugiej strony jednak eksponowanie przez władze państwowe jedności narodowej postawiło mniejszości w trudnej sytuacji, gdyż podtrzymywanie przez nie tożsamości kulturowej było często traktowane jako wyraz niechęci do oficjalnej ideologii.

Żydzi, Kurdowie, bahaiści, jezydzi, Asyryjczycy, maronici, Koptowie, Ormianie i inne grupy chrześcijan bliskowschodnich, dążyły przede wszystkim do utrzymania swojej tożsamości. Z perspektywy czasu ich zachowania wyglądają jak różne strategie, jakkolwiek takie, a nie inne zachowanie nie było najczęściej kwestią wyboru, lecz wypadkową wielu czynników: zasłóci historycznych, charakteru stosunków między większością a mniejszością, a także bieżącej sytuacji politycznej, na którą mniejszości nie miały wpływu. Oceniając te zachowania można powiedzieć, że żadne z nich nie przyniosło oczekiwanych rezultatów.

Sytuacja mniejszości religijno-etnicznych jest obecnie tak samo trudna, jak na początku XX w. W przypadku Żydów i maronitów, a więc mniejszości, które utworzyły własne państwa, możliwości bezpiecznego podtrzymywania tożsamości okazały się znacznie korzystniejsze niż w przypadku pozostawiania w państwach zdominowanych przez większość etniczno-religijną. Jednak i w tych przypadkach trudno mówić o zadowalającym wszystkich rozwiązaniu. Izrael jako państwo Żydów nie może istnieć bezpiecznie bez ochrony z zewnątrz i ma poważne kłopoty z mniejszością arabską, która w wyniku procesów demograficznych może stać się większością. W Libanie większość maronicka, dla której francuskie władze kolonialne stworzyły państwo, stała się z czasem mniejszością i kiedy nie chciała zrezygnować z dominacji politycznej, doszło do wojny domowej. W niektórych przypadkach ułożenie stosunków z państwem okazało się niemożliwe i wyjściem była jedynie emigracja – w ten sposób Żydzi wyemigrowali do Izraela, chrześcijanie do Ameryki i Europy, a fundamentaliści muzułmańscy do innych, bardziej konserwatywnych krajów arabskich.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że po wielu dziesięcioleciach polityki promowania nowej formy organizacji społeczeństwa, wspólnoty religijno-etniczne nadal stanowią na Bliskim Wschodzie bardzo ważną formę integracji społecznej. W XX w. zostały pozbawione przez władze państwowe funkcji edukacyjnych i prawnych, a nacjonalizacja własności prywatnej osłabiła w wielu krajach ich bazę ekonomiczną. Pomimo tego, wspólnoty są ciągle bogatymi instytucjami, posiadającymi swoje budynki, ziemie i ruchomości, zachowują też wielki wpływ na życie codzienne ludzi przez formowanie wzorców etycznych, żywotność prawa zwyczajowego, edukację (szkoły religijne, szkołki „niedzielne”) oraz określanie granic tego, co społecznie dozwolone, a co nie – głównie przez zwyczaje małżeńskie.